



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCAS GERMANI WENDT

A TRAJETÓRIA DO PENSAMENTO FENOMENOLÓGICO
NAS PRIMEIRAS OBRAS DE JEAN-PAUL SARTRE

MARINGÁ

2022

Lucas Germani Wendt

**A trajetória do pensamento fenomenológico nas primeiras obras de
Jean-Paul Sartre**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Wagner Dallas Félix.

MARINGÁ

2022

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

W473t Wendt, Lucas Germani
A trajetória do pensamento fenomenológico nas primeiras obras de Jean-Paul Sartre /
Lucas Germani Wendt. -- Maringá, PR, 2022.
86 f.

Orientador: Prof. Dr. Wagner Dallas Félix.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências
Humanas, Letras e Artes, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, 2022.

1. Fenomenologia. 2. Ontologia. 3. Filosofia. I. Félix, Wagner Dallas, orient. II.
Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes.
Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 23.ed. 194

AGRADECIMENTOS

À minha família, Jane, minha mãe e Janaina, minha noiva, por todo amor, o suporte e por sempre acreditarem em mim, em todos os momentos.

Ao programa de Pós-graduação de Filosofia da UEM, por possibilitarem a oportunidade para realizar a pesquisa de mestrado.

Aos membros da banca de qualificação e defesa, pelas contribuições valiosas e pelo trabalho.

Ao prof. Wagner Dalla Costa Félix, meu orientador, pela paciente orientação e suporte durante todo o processo.

À Rosângela, secretária do programa de Pós-Graduação de Filosofia da UEM, pelo sempre célere e gentil trabalho.

Às minhas mestras Helen e Laís, que sempre acreditaram em mim e me motivaram a buscar a pós-graduação e devo muito do que realizei até hoje.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é o de apresentar o desenvolvimento teórico da fenomenologia de Jean-Paul Sartre em suas primeiras obras filosóficas. Os comentadores de Sartre consensualmente consideram o primeiro momento do pensamento deste filósofo, marcado por suas primeiras publicações que antecedem *O Ser e o Nada*, como sua fase “fenomenológica” ou de “Psicologia fenomenológica”. Isso devido à aproximação teórica profunda com a Fenomenologia de Husserl nestas primeiras obras. Contudo, como demonstrado no desenvolvimento da dissertação, é possível identificar que há, na trajetória de seu pensamento nesta fase, uma orientação crescente a uma ontologia preliminar à presente em *O Ser e o Nada*. Para este fim, analisaremos as obras sartrianas *A Imaginação*, *A Transcendência do Ego*, *Esboço para uma Teoria das Emoções* e *O Imaginário*, com fim de elucidar a vereda teórica do pensamento de Sartre, como proposto. Será possível identificar que a orientação fenomenológica presente na crítica realizada em *A Imaginação*, segue para uma edição bastante original da fenomenologia em *A Transcendência do Ego*, se fazendo presente sua preocupação com o tema da existência em *Esboço para uma Teoria das Emoções* e, por fim, acaba por figurar a conclusão de sua obra sobre *O Imaginário* como seu verdadeiro tratado em psicologia, contendo já o teor e características de sua Ontologia Fenomenológica.

Palavras-chave: fenomenologia; ontologia; *O Imaginário*; *A Transcendência do Ego*; *A Imaginação*; *Esboço para uma Teoria das Emoções*.

ABSTRACT

The aim of this work is to present the theoretical development of Jean-Paul Sartre's phenomenology in his first philosophical works. Sartre's commentators consensually consider the first moment of this philosopher's thought, marked by his first publications that precede *Being and Nothingness*, as his "phenomenological" or "phenomenological psychology" phase. This is due to the deep theoretical approach to Husserl's Phenomenology in these early works. However, as demonstrated in the development of the dissertation, it is possible to identify that there is, in the trajectory of his thought at this stage, a growing and gradual orientation to an ontology preliminary to the one present in *Being and Nothingness*. To this end, we will analyse Sartre's works *The Imagination*, *The transcendence of the Ego*, *Sketch for a theory of emotions* and *The Imaginary*, in order to elucidate the theoretical path of Sartre's thought, as proposed. It will be possible to identify that the phenomenological orientation present in the criticism carried out in *The Imagination*, goes to a very original edition of the phenomenology in *The Transcendence of the Ego*, making present its concern with the theme of existence in *Sketch for a Theory of Emotions* and, finally, ends up featuring the conclusion of his work on *The Imaginary* as his true treatise on psychology, already containing the content and characteristics of his Phenomenological Ontology.

Keywords: phenomenology; ontology; *The Imaginary*; *The transcendence of the Ego*; *The Imagination*; *Sketch for a theory of emotions*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I.....	10
1. PRIMEIRAS OBRAS DE SARTRE.....	10
1.1 A IMAGINAÇÃO	10
1.1.1 Metafísica clássica da imagem	12
1.1.2 Psicologia Positivista e a Imaginação.....	14
1.1.3 Husserl e a Psicologia Fenomenológica	17
1.2 A TRANSCENDÊNCIA DO EGO	20
1.2.1 Kant, Husserl e a presença formal do Ego à consciência	21
1.2.2 Os graus de consciência e a emergência do Ego	25
1.2.3 A presença material do Ego.....	28
1.2.4 A constituição do Ego como polo para as ações, estados e qualidades....	31
1.2.5 A conclusão da obra e a questão ética da constituição do Ego.....	40
1.3 ESBOÇO PARA UMA TEORIA DAS EMOÇÕES.....	43
1.3.1 A crítica à Psicologia e a Psicologia Fenomenológica	44
1.3.2 A fenomenologia da emoção	47
CAPÍTULO II.....	54
2. O IMAGINÁRIO: A FENOMENOLOGIA DA IMAGINAÇÃO EM SARTRE.....	54
2.1 ESSÊNCIA DA IMAGEM.....	56
2.1.1 As quatro características da imagem.....	57
2.1.2 Matéria da imagem e o <i>analogon</i>	65
2.1.3 A imagem mental	68
2.2 A IMAGINAÇÃO, O IRREAL E A VIDA PSÍQUICA	74
2.2.1 Função simbólica da imagem.....	74
2.2.2 O irreal e a vida imaginária	77
CONSIDERAÇÕES FINAIS	82
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	86

INTRODUÇÃO

A influência da filosofia de Sartre no século XX é inegável enquanto o principal pensador associado à corrente do Existencialismo e como reconhecido escritor de romances, biografias e peças teatrais de sucesso. Notoriamente, Sartre via-se mais como literato que como filósofo (BEAUVOIR, 1982). Não obstante, seu sistema filosófico desenvolveu-se de forma proeminente em concomitância com sua produção literária e biográfica. Seu interesse pela produção filosófica é celeberrimamente atribuído ao seu contato e imediato entusiasmo com a filosofia de Husserl (PERDIGÃO, 1995), a que ele fez menção em 1936 como “O grande acontecimento da filosofia de antes da guerra (...)” no capítulo dedicado ao autor alemão em *A Imaginação*, obra crítica de Sartre, cuja publicação antecede a obra considerada aquela inaugural enquanto propriamente filosófica, *A Transcendência do Ego*. Através da fenomenologia, Sartre vislumbrou uma forma de “voltar às coisas mesmas” ou de ocupar-se a produzir descrições a respeito do mundo (e por interdependência, do humano) tais quais elas se manifestam. Veremos, em Sartre, a radicalização deste lema.

O interesse da presente leitura está no que Perdigão (1995) chama de primeira fase do pensamento e produção sartriana, momento inicial que abarca os escritos do autor acerca das temáticas do indivíduo, consciência e liberdade, o que Abdo (2013) chama de “fase fenomenológica” do filósofo, ou ainda, momento que busca “fundar” uma psicologia fenomenológica partindo de uma apropriação da obra de Husserl centrada nos conceitos da consciência transcendental e da redução fenomenológica (MOUTINHO, 1994). Este empreendimento inicial da primeira fase da produção do existencialista se dá com *A Imaginação* (1936), perpassa suas publicações seguintes *A Transcendência do Ego* (1937), *Esboço para uma Teoria das Emoções* (1938), *O Imaginário* (1940) e culmina com *O Ser e o Nada* (1943), inaugurando de fato sua Ontologia Fenomenológica. Embora seja *O Ser e o Nada* sua principal e mais célebre publicação, as primeiras obras são importantes para o desenvolvimento do estilo do pensamento sartriano que caracteriza sua ontologia fenomenológica e a própria concepção de liberdade em Sartre, conforme Rodrigues (2018). Veremos que é em sua tese acerca da transcendência do Ego e para sua teoria das emoções começa a ganhar corpo o direcionamento de Sartre para a ontologia de *O Ser e o Nada*. De interesse especial, desenvolveremos posteriormente o conceito de “consciência imaginante” e

seus apêndices, nos estudos de Sartre a respeito da imagem e da imaginação, assim como sua compreensão da própria consciência nestes contextos.

Em *A Imaginação*, Sartre apresenta sua jovem fascinação pela forma fenomenológica de investigação para elaborar uma crítica às compreensões tradicionais na Filosofia e na Psicologia, esboçando o início de sua trajetória de pensamento rumo à tentativa de superação do forte problema presente na Filosofia até o início do século XX entre realismo e idealismo, que culminaria em sua *Ontologia Fenomenológica*. Nesta obra o autor lança a proposta de um olhar fenomenológico sobre a atividade imaginativa do ser humano, realizando uma crítica precisa sobre as questões referentes ao processo da atividade imaginária para os filósofos e psicólogos até o período.

Ao introduzir o estudo sobre a imaginação, Sartre questiona o modo clássico de “constituir todos os modos de existência segundo o tipo da existência física” (SARTRE, 2008, p. 9), em que “o fisiológico é introduzido na consciência” (p. 18) e o de constituir a imaginação sob uma “ilusão da imanência”. Sartre denuncia o que chama de uma “metafísica ingênua” presente nas teses desenvolvidas e influenciadas por Descartes, Leibniz e Hume que consideram a imagem enquanto coisa que habita a consciência, mais especificamente uma “cópia” da coisa, metafisicamente “menor” do que a coisa de que é imagem, uma existência menor da coisa produzida pela consciência e habitante dela. A descrição de uma consciência cristalina que Sartre almeja, espontânea, que se dirige para as coisas, que em si “nada é”, aqui já é antecipada em franca contradição com as perspectivas tradicionais de imagem. Quanto aos psicólogos, marcados pelo positivismo científico, herdaram a forma ingênua de olhar para imagem, afirma o filósofo. Partindo do terreno mecanicista, operaram um “salto”, considerando o fenômeno propriamente psíquico da imaginação enquanto um fenômeno explicado fisiologicamente. Ao fim de sua primeira obra, Sartre se dirige a Husserl e à sua fenomenologia como meios para compreender a imagem e combater o “imanentismo”. Sobre sua esperança no método fenomenológico, Sartre assinala:

Sem dúvida, há conteúdos de consciência, mas esses conteúdos não são o objeto da consciência: através deles a intencionalidade visa ao objeto que, este sim, é o correlativo da consciência, mas não é da consciência. O psicologismo, partindo da fórmula ambígua “o mundo é nossa representação”, faz com que se desvaneça a árvore que percebo em “representações”. De sorte que, finalmente, a árvore aparece como uma soma de conteúdos subjetivos e é ela própria um fenômeno subjetivo. Ao contrário,

Husserl começa por colocar a árvore *fora de nós*. (SARTRE, 2008, p. 121-122)

Sartre, em *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, publicado em 1937, fala sobre o “filósofo alimentador”, as “filosofias digestivas” que, capturados por essa “ilusão de imanência”, frequentemente tendiam a “dissolver as coisas na consciência” (SARTRE, 2005, p. 106). Sartre buscará na noção husserliana de *intencionalidade* uma consciência “pura”, cristalina, não substancial. Contra os psicologismos e o solipsismo, uma consciência não como um *lugar* onde habitam “cópias” das coisas e perde-se o mundo. Buscará uma consciência que é dimensão existencial, sempre translúcida para si mesma, e colocará consciência e mundo, mutuamente irreduzíveis, em seu devido lugar: o da relação direta.

Seu interesse pela atividade imaginativa do ser humano deixa claro sua original pretensão de constituir uma psicologia fenomenológica e, em seu esboço de descrição fenomenológica *A Transcendência do Ego*, Sartre procura definir melhor seu conceito de consciência e de psíquico¹, ao descrever esta consciência tal como seria exigido por uma perspectiva fenomenológica, ao seu ver. Esta é considerada sua primeira obra propriamente filosófica e lhe cabe a distinção, conforme Sartre, entre os objetos de estudos da filosofia e da psicologia, a saber a Consciência e o Ego, respectivamente (ABDO, 2013).

Os primeiros momentos da produção filosófica de Sartre são marcados pela sua proximidade com Husserl, o que fica claro pela conclusão de sua obra crítica. Ali então Sartre já nos revela seu anseio e aspiração pela escrita filosófica. A entoada de sua primeira obra propriamente filosófica mostra o quão a fundo Sartre pretende ir ao desenvolver sua fenomenologia. Um dos primeiros esforços de Sartre é a descrição da consciência. A principal característica da consciência, e a que possibilita a compreensão sartriana da mesma é a de ser intencional, sempre consciência “de alguma coisa”, como descrito por Husserl. É ainda propriedade não substancial e transcendental², voltada para o mundo, em direção àquilo que ela mesma não é (SARTRE, 2015a). “Essa necessidade para a consciência de existir como consciência de outra coisa que ela,

¹Conforme Spohr (2009) Sartre utiliza nesta obra as palavras “psíquico”, “eu”, “ego” e “personalidade” para se referir ao mesmo objeto.

²É importante salientar que Sartre adota uma conotação diferente para falar da transcendentalidade da consciência, tanto em relação a Husserl, como em relação a Kant.

Husserl a nomeia de ‘intencionalidade’³ (SARTRE, 2005). Sendo assim, consciência para Sartre não é algo ou coisa interna ao homem, mas sim o ato que lança o homem em direção a tudo o que ele não é, o mundo. Dessa maneira, Sartre lança a consciência no mundo e tentaretirar desta a ideia da filosofia tradicional de ser ela “habitada” por objetos, como estado de coisa ou lócus de qualquer espécie. Como em Husserl, não há um *lugar* para ou *da* consciência, não é um lócus. Em Sartre ela é em ato de voltar-se para algo e, indo além de Husserl, esse algo sendo o mundo, dando corpo à sua definição de ontologia fenomenológica (ABDO, 2011). Para ele os objetos não estão na consciência, mas aparecem para ela e no mundo. Esta posição radical contrapõe a concepção de “imanência” da consciência da forma como aparecia na filosofia tradicional e psicologia até o momento criticada em *A Imaginação*.

Em *A Transcendência do Ego*, Sartre coloca-se, por um lado, como discípulo da fenomenologia de Husserl, defendendo o método eidético enquanto um caminho científico para a ontologia do Ego e o estabelecimento de uma psicologia fenomenológica e a noção de *intencionalidade* da consciência. Por outro lado, nesta obra Sartre se coloca contra Husserl (ABDO, 2011) ao refutar o conceito de “ego transcendental”, uma concepção do psíquico que o compreendia como que ‘por detrás da consciência’, constitutivo desta. Esta posição teórica, assumida tardiamente por Husserl em sua obra, teria ido contra a coerência do conceito mesmo de intencionalidade e ameaçava a viabilidade da Fenomenologia como um todo, segundo a visão de Sartre. Portanto, e de certa forma, esta obra marca a vereda de Sartre na constituição de sua própria fenomenologia, que veremos já recebia os contornos de uma ontologia, em que é notável o início do aparecimento de menções a Heidegger. Crítica é estendida também a Kant e, mais especificamente, aos representantes do neokantismo francês.

Buscando evitar o solipsismo, ao que Sartre, pela crítica ao Ego transcendental, compreendeu que Husserl não escapara, nosso filósofo então sustenta sua tese contra a presença formal e material do Ego na consciência, concluindo o processo de transcendência do Ego e sua constituição pela consciência enquanto polo transcendente unificador dos estados e ações do sujeito. A constituição do Ego se dá pelo *ato reflexivo*, ou seja, o ato posicional de uma consciência reflexiva em relação a uma consciência refletida. Esta seria uma consciência de segundo grau, e a única a partir da

³Na entoada de *O Ser e o Nada*: ser-para-si, do qual a consciência é propriedade e se faz ato, volta-se para o ser- em-si, ou seja, tudo para o qual a consciência se dirige, ou os objetos do mundo (SARTRE, 2015b).

qual o Ego pode aparecer. O primeiro grau da consciência seria a consciência irrefletida, aquela em que a consciência posiciona um objeto transcendente; permanecendo absorpta na *Erlebnis* (vivência), ela é consciência do objeto e consciência não tética de si mesma. A consciência irrefletida ou de primeiro grau é em Sartre a consciência em sua forma essencial, a consciência impessoal e translúcida. Do campo transcendental⁴, o único remanescente é a consciência. Assim, consciência passa a ser entendido como o próprio campo transcendental (ABDO, 2011).

Veremos, por fim, que a consequência última da purificação do campo transcendental levaria a consciência a se reconhecer como “tudo” de possibilidade, como fuga de si mesma em relação à todas as coisas ao mundo, e ao mesmo tempo como “nada” de ser, por sempre correlata a uma unidade objeto de sentido, aquilo que ela mesma *não* é. Temos, pois, um campo de imanência impessoal, nesta concepção. O Ego por sua vez surgiria como transcendente necessário, objeto passivo, portanto, constituído pela consciência como dimensão virtual de unificação da individualidade e subjetividade para mascarar sua fatal e angustiante espontaneidade. Um dos benefícios da depuração do campo transcendental seria dar resposta a uma preocupação epistemológica, percebida por Sartre e que aparece mais claramente em *Esboço para uma teoria das Emoções*, em diminuir os abismos entre o empírico e o intelectual. Dessa forma, Sartre está buscando livrar sua filosofia dos intelectualismos, dos psicologismos, dos positivismos e dos idealismos, ao proporcionar à noção de consciência um contato direto com facticidade, que aqui é estrutura imediata. Segundo a fenomenologia sartriana, o objeto se apresenta diretamente como ele *é*, ou seja, o ser do fenômeno (aquela dimensão que indica o ser em sua totalidade e que não pode ser conhecida por inteiro) é coextensivo ao fenômeno (sua aparição). O ser do fenômeno, portanto, sua dimensão de facticidade, não pode ser reduzida às impressões subjetivas do sujeito. O fenômeno não é mera representação. Com o campo transcendental purificado, há um acesso direto da consciência ao mundo.

Em *Esboço para uma Teoria das Emoções*, publicado em 1938, Sartre apresenta seu projeto para uma descrição eidética e existencial da emoção enquanto fenômeno. Beauvoir (1982) nos mostra que o Esboço era originalmente uma parte de uma obra completa de extensão e importância comparada a *O Ser e o Nada*. O nome desta obra

⁴ Campo transcendental ou campo de imanência. O uso extensivo da expressão por Sartre é limitado às linhas de *A Transcendência do Ego*. Nas obras seguintes, Sartre não utilizará com frequência essa expressão.

seria *La Psychée* apresentaria o antecipado tratado sartriano de Psicologia Fenomenológica. Por fim, Sartre escolheu por abandonar o desenvolvimento de *La Psyché* (BEAUVOIR, 1982), pois sua orientação demasiadamente voltada à Husserl, quem rejeitava a concepção ontológica no interior de sua Fenomenologia Transcendental, não mais satisfazia o existencialista, segundo Moutinho (1994). Desde *A Transcendência do Ego* podemos ver uma aproximação do pensamento sartriano gradualmente maior em relação a Heidegger, principalmente no uso do conceito de *Dasein*. *Esboço para uma Teoria das Emoções* é, segundo vemos pelo próprio Sartre em suas entrevistas com Simone de Beauvoir, a parte remanescente de *La Psyché*, e sua leitura nos revela uma vereda ontológica.

A obra tem, segundo Sartre, o propósito de apresentar as diretrizes para o desenvolvimento de uma Psicologia Fenomenológica, mais especificamente, para o desenvolvimento de uma Psicologia Fenomenológica da emoção. Assim, no *Esboço* Sartre busca inicialmente nos justificar a necessidade da obra e, para isso, presta-se primeiro à crítica da psicologia positivista, cujo método empírico de investigação, segundo ele, desconsiderava as contribuições da Fenomenologia para a ciência e acabava por configurar como um mero acúmulo de fatos heteróclitos. Faltava nas psicologias positivistas, para Sartre, a definição das *essências* de seu objeto de estudo (SARTRE, 2012). O caminho das ciências parecia-lhe invertido: buscar desvendar uma quantidade suficiente de fenômenos isolados do homem e da natureza, para então encontrar-lhes o sentido eidético, se é que lhes aparecesse essa preocupação final com a definição das essências. Pelo contrário, a vereda do conhecimento científico que realmente se prestasse a procurar compreender a totalidade sintética da realidade-humana (*Dasein* ou o humano enquanto ser-aí-no-mundo) deveria, primeiro, buscar por uma investigação eidética de suas essências, para então descrever os fatos agora tomados como fenômenos segundo a concepção fenomenológica do termo.

Sobre o aumento do tom ontológico dado pelo uso do termo realidade-humana na obra de Sartre em *Esboço para uma Teoria das Emoções*, Fujiwara (2015) nos chama a atenção que “[...] aquela região não-fenomenológica representada pelo psíquico no ensaio sobre o ego transcendente, passará agora ao plano da essência da consciência dada a entrada do conceito de realidade-humana” (p. 55). O conceito de consciência passa a ter uma orientação ontológica. E isso porque a emoção, fenômeno da esfera do psíquico, é aqui descrita por Sartre como uma alteração da estrutura mesma da intencionalidade ou, dito de outra forma, uma alteração da própria consciência. A

esfera do psíquico passará, portanto, a não ser toda transcendente, como em *A Transcendência do Ego*, mas elemento característico do próprio campo transcendental. Vemos aqui, uma consciência mais próxima daquela do sentido existencialista. O sentido da emoção, então, é descrito como dado por uma alteração de intencionalidade da consciência que, diante de uma situação real de contato com as dificuldades inerentes à realidade-humana, provoca uma “transformação” do mundo com objetivo de prosseguir existindo. A transformação do mundo é afetiva e não se trata de uma transformação concreta dos objetos do mundo. Ela se dá como “mágica” para a consciência. O que ocorre, com efeito, é que a consciência altera a si mesma, sua maneira de intencionar os objetos, para “magicamente” modificá-los, visando-os segundo outras características ou estruturas, ditadas pelo afeto (SARTRE, 2012). Assim, ao contrário da concepção positivista que a tomava enquanto desordem psicofisiológica, a emoção teria um sentido adaptativo para o sujeito, mesmo que não a mais lógica ou nem sempre a mais eficiente.

O Imaginário é considerado o verdadeiro tratado de psicologia elaborado por Sartre. Nesta obra, lemos o jovem Sartre utilizando de sua noção de fenomenologia para descrever os princípios essenciais da consciência *imaginante* e seu correlato transcendente, a imagem. *O Imaginário* nada mais é do que a segunda parte do trabalho iniciado com o trabalho crítico de *A Imaginação* e, apesar do tom trabalhosamente descritivo de fenômenos psíquicos e de achados da ciência hodierna, a obra chamada por ele de *Psicologia Fenomenológica da imaginação* não deixa de ser um texto eminentemente filosófico. Com uma orientação fenomenológica própria bem estabelecida, observamos nas linhas de *O Imaginário* delinear a verdadeira estrutura da consciênciasartriana. Partindo da proposta de descrever e classificar o fenômeno da imaginação, veremos que ela é nada menos do que uma forma *sui generis* de consciência, e que, portanto, é necessário delimitá-la de outras formas de se visar os objetos, como a percepção. Assim, conheceremos o que a pesquisa sartriana descreveu a respeito das estruturas próprias desta modalidade de consciência.

Da discussão de *O Imaginário*, veremos ainda que o que Sartre chama de função *irrealizante* da consciência que imagina, cuja característica fundamental é a de ser capaz de colocar seu objeto como um *nada de ser* na medida em que *nega o real*, consistirá em uma antevisão da *liberdade* sartriana. A consciência imaginante, como “descolamento” do *real* e possibilidade de ultrapassagem de sua situação determinística de ser no mundo, destaca a liberdade e o poder de ação da consciência, enquanto parte

de uma dimensão de sujeito em que existência precede a essência e faz do ser humano dono de seu destino (SOUZA, 2012a).

A partir do exposto nesta introdução, uma pesquisa bibliográfica foi realizada com o intuito de investigar a trajetória do pensamento fenomenológico de Sartre em suas primeiras obras, anteriores à publicação de *O Ser e o Nada*, já citadas nesta introdução. Para este fim, uma leitura aprofundada das obras em questão foi realizada, utilizando-se de bibliografias de comentadores, artigos, dissertações e teses como apoio quando necessário. Os resultados desta pesquisa serão apresentados nos capítulos subsequentes desta dissertação. Quanto à justificativa para esta pesquisa, esta se deu pela evidente importância da crítica e da construção teórica realizada nas primeiras obras de Sartre para o posterior desenvolvimento de sua Ontologia Fenomenológica e seu existencialismo. Ressaltaremos a importância especial da obra *O Imaginário*, cujas bases conceituais se estabeleceram e podem ser encontradas no trajeto que traçamos pela observação de *A Imaginação*, *A Transcendência do Ego* e o *Esboço para uma Teoria das Emoções*. Destacando a importância do itinerário filosófico de Sartre estabelecido entre *A Imaginação* e *O Imaginário*, Rodrigues (2018) nos afirma:

O existencialismo sartriano pretende abarcar as existências em ato, numa palavra, o fluxo da vida. Talvez por essa razão em todo o seu itinerário a reflexão filosófica invariavelmente caminhou lado a lado com a expressão literária. Conseqüentemente, o recurso à consciência imaginante sempre ocupou um lugar de destaque em toda a obra do filósofo (p. 11).

Sobre a importância de *O Imaginário* na obra filosófica sartriana, destacamos, de passagem, não apenas sua influência metodológica e conceitual para sua ontologia existencialista, como também para sua ampla produção literária. A literatura ocupa lugar especial na produção e expressão de pensamento do filósofo. Mesmo que não possamos falar de uma relação direta entre sua obra literária e filosófica, encontramos entre elas o que Franklin Leopoldo e Silva chama de *vizinhança comunicante*, um fenômeno encontrado em toda obra de Sartre, segundo Thana de Souza (2012b). Isto porque, segundo esta comentadora, filosofia e literatura possuem, em Sartre, um tipo de relação intrínseca, em que ambos necessitam um do outro (filosofia e literatura) para alcançarem seus objetivos.

Vale ainda a compreensão de se tratar de uma parte da obra de Sartre menos explorada pela pesquisa filosófica no geral, se compararmos com as repercussões

geradas pela Ontologia Fenomenológica de *O Ser e o Nada* e nas produções antropológicas mais do fim de sua vida como escritor e filósofo, tendo esse sido também um dos motivos para a realização desta pesquisa.

No Capítulo I desta dissertação analisaremos, em ordem de publicação, as obras filosóficas iniciais de nosso filósofo: *A Imaginação*, *A Transcendência do Ego* e *Esboço para uma Teoria das Emoções*. O Capítulo II estará reservado para a discussão aprofundada de *O Imaginário*. Justificamos a escolha da estrutura do trabalho no propósito de observarmos cronologicamente a progressão do pensamento sartriano até o desenvolvimento da obra que antecede *O Ser e o Nada*, *O Imaginário*. Acreditamos que este formato facilitará a compreensão do processo de construção dos aspectos teóricos do filósofo, relevantes para os objetivos da pesquisa.

CAPÍTULO I

1. PRIMEIRAS OBRAS DE SARTRE

A compreensão da questão do imaginário em Sartre, como vimos, culmina principalmente de seu contato com a Fenomenologia de Husserl, contato este que conquistou o fascínio do filósofo neste período. É fortuito mencionar, como comenta Moutinho (1994), que, embora Sartre já se posicionasse de forma crítica com relação a Husserl desde *A Imaginação*, sua proximidade com o fenomenólogo diminuiu entre o período de publicação de *A Transcendência do Ego* (1937) e *Esboço para uma Teoria das Emoções* (1938). Esta última obra, inicialmente pretendida por Sartre para ser seu grande primeiro tratado de Psicologia, intitulado de *La Psyché*, foi posteriormente abandonado em sua maior parte e reorganizado na forma do Esboço, após Sartre ter se aprofundado na leitura das obras de Heidegger (MOUTINHO, 1994). Após concluída a publicação de *O Imaginário*, Sartre se aproximaria mais de Heidegger no desenvolvimento de seu “Ensaio de Ontologia Fenomenológica”, o que depois viria a ser *O Ser e o Nada*. *O Imaginário*, por sua vez, acabou por figurar como sua principal obra em psicologia fenomenológica, e Moutinho nos sugere *A Imaginação* e *O Imaginário* como sendo uma divisão da parte crítica e parte científica deste mesmo itinerário.

O pensamento do filósofo que se segue nas obras em questão é comumente caracterizado como sua “fase fenomenológica” (ABDO, 2013). Trata-se de uma edição original de fenomenologia, momento em que Sartre se empenha em delimitar sua estrutura fundamental de consciência, seus graus e correlatos transcendentais, dentre eles o mundo, o psíquico e o próprio Ego. Veremos que Sartre acaba por radicalizar, em sua filosofia fenomenológica, a noção de intencionalidade, com a depuração do campo transcendental à própria consciência. Com fim de compreender esta primeira fase no desenvolvimento do pensamento do filósofo, começaremos nos debruçando sobre o texto crítico de *A Imaginação*.

1.1 A IMAGINAÇÃO

A Imaginação (1936) é o texto crítico em que Sartre introduz seu projeto para uma Psicologia Fenomenológica em que, através da revisão das teorias clássicas e das

“psicologias” da época, Sartre revela sua intenção de utilizar a proposta husserliana como saída para o fenômeno da imagem.

A introdução da obra, logo em seu primeiro parágrafo, suscita familiaridade para um leitor de *O Ser e o Nada*. Através da ilustração da folha em branco posta sobre sua mesa, Sartre inicia por posicionar a existência particular das qualidades da mesma como um bom fenomenólogo: “são *para* mim, não são *eu*”. O objeto como existência de fora que lhe aparece para a consciência, cuja principal qualidade é a intencionalidade. Presente, porém, inerte em seu conteúdo sensível, a existência *em si* da coisa (folha branca de papel) se revela para a consciência, *ser para si*, cuja existência se revela, por sua vez, pela própria consciência de sua própria existência. Há percepção da folha. Ao desviar o olhar, a folha de papel não mais aparece para a consciência, nem por isso deixou de existir em si mesma. Contudo, sem ser olhada, a folha, a mesma folha, com as mesmas qualidades, pode aparecer para a consciência, demonstra Sartre. Eis a imagem da folha, ou a folha em imagem. O filósofo explica em seguida:

(...) não ignoro que esta folha ficou lá no seu lugar; sei que não desfruto de sua presença; se quero vê-la *realmente* é preciso que me volte para minha escrivaninha, que concentre meus olhares sobre o mata-borrão em que a folha está colocada. A folha que me aparece neste momento tem uma identidade de essência com a folha que eu via a pouco. E, por essência, não entendo somente a estrutura, mas, ainda, a individualidade mesma. Essa identidade de essência, porém, não está acompanhada por uma identidade de existência. É bem a mesma folha, a folha que está presentemente sobre minha escrivaninha, mas ela existe de outro modo. Eu não a *vejo*, ela não se *impõe* como um limite à minha espontaneidade; tampouco é um dado inerte existindo em *si*. Em uma palavra, ela não existe de *fato*, existe em imagem. (SARTRE, 2008, p. 8)

Aqui Sartre já esboça o início de sua tese tal como apareceria em *O Imaginário*: a imagem é colocada como ausência do objeto. A identidade essencial do objeto em imagem se mantém, é a mesma folha a que Sartre dirige sua imaginação. Porém sua existência se dá de outra forma: o mesmo objeto existe para ele ora enquanto objeto que é percebido, ora existe enquanto imaginado. A imagem não existe enquanto “coisa”, como a folha em si, existe como imagem. “(...) se as imagens fossem tais quais as coisas, como se poderia distinguir uma imaginação de uma percepção?” (SPOHR, 2009,

p. 60). E a essa distinção clara, a partir de sua examinação íntima reflexiva, não há engano possível, segundo Sartre.

O filósofo alerta, contudo, que não se pode cometer o “deslize” de passarmos da afirmação de “identidade de essências” à de uma “identidade de existência”, correndo-se aqui o risco de anular a existência do objeto enquanto imagem. A imagem, assim, seria tida como uma “cópia da coisa”, uma “coisa na” consciência. A este equívoco Sartre dá o nome de “ilusão de imanência”, fruto de uma “metafísica ingênua da imagem” – “o mesmo homem, (...) que nos afirmava, há pouco, poder reconhecer imediatamente suas imagens *como* imagens, vai acrescentar agora que *vê* suas imagens, que as *ouve*, etc.” (SARTRE, 2008, p. 9). Confunde-se imaginação com percepção. Sartre denuncia o problema: a construção *a priori* da imagem, “(...) ao invés de se deixar guiar por ela” (SARTRE, 2008, p. 10) para compreender seu fenômeno.

Sartre enxerga que este foi o caminho tomado por todos que, até então, buscaram descrever o fenômeno da imaginação: grandes metafísicos dos séculos XVII e XVIII, especificamente Descartes, Espinosa, Leibniz e Hume, e a Psicologia Positiva, “herdeira” da mesma “noção de imagem”. Nos capítulos seguintes de *A Imaginação*, o autor analisa historicamente o “problema da imaginação” presente nos pensamentos da época, e realiza sua crítica.

1.1.1 Metafísica clássica da imagem

Descartes é o primeiro a ser mencionado. Seguindo o mecanicismo cartesiano, a imagem é aqui considerada como fenômeno do mecanismo, não da alma, uma afecção do corpo. Para ele, a imagem seria “(...) produto da ação dos corpos exteriores sobre nosso próprio corpo por intermédio dos sentidos e dos nervos” (SARTRE, 2008, p. 13), não pertencendo, portanto, às atividades da consciência, mas tendo a função de “combustível” para as ações da consciência, mas especificamente, o pensamento. Em Descartes a imagem serviria como um “limite da exterioridade”, cuja impressão corporal desencadearia no cérebro uma “consciência da imagem”. A imagem “causa” um pensamento, sendo esta sua função. A imagem de uma folha “causa” um pensamento de folha. Sartre pontua que tal conversão, passagem do corporal (imagem) para o psíquico (pensamento), se dá segundo um “laço arbitrário” de causalidade, o qual Descartes não foi capaz de explicar. Fenômenos psíquicos, aqui considerados psicofísicos, tais como as imagens, as sensações e as lembranças são indistintos e

servem apenas como descrições do “que se passa no corpo quando a alma pensa” (SARTRE, 2008, p. 13). A imaginação, evidentemente, não é tomada enquanto fenômeno por si mesma, pois é subalterna ao ato de pensamento. Têm-se, pois, a imagem não apenas como função meramente auxiliar do pensamento, em Descartes, mas também como experiência que se dá “passivamente” no corpo, sem atos de espontaneidade que influenciasse seu surgimento, já que corresponderiam a modificações fisiológicas causadas externamente. Nas palavras de Sartre: “devemos *esperar* por nossas imagens como *esperamos* pelos objetos; esperar a imagem de Pedro como espero meu amigo precisamente, *em face* das imagens como em face da percepção” (SARTRE, 2008, p. 100).

Em Espinosa, assim como Descartes, a imagem opera função de “passagem” ao pensamento ou entendimento claro, aspecto do homem em seu modo “infinito”. A imagem é também entendida enquanto uma afecção do corpo, provocada por causas mecânicas, aspecto humano em seu modo “finito”. Sartre descreve ser ainda mais obscura a compreensão de Espinosa acerca do fenômeno da imagem pois, ainda que separada da ideia clara (parte do mundo infinito), se confunde com ela na medida em que é como um fragmento de ideia, por isso não são absolutamente distintos. Uma forma, pois, de pensamento ou ideia confusa, situada e produzida pelo corpo.

Já Leibniz, na tentativa de superar a oposição cartesiana imagem e pensamento, concebe a imagem enquanto fenômeno propriamente intelectual, diminuindo mais claramente a distinção entre ambos os fenômenos sem, contudo, desfazer sua relação de subordinação. A imagem, “ideia confusa”, adquire em Leibniz uma função de “signo” para a passagem a uma “ideia clara”, comenta Sartre. É representação ou expressão “inconsciente”, despida de racionalidade, da qual pode-se aperceber ideias elementares. “(...) entre imagem e ideia há uma diferença que se reduz quase a uma pura diferença matemática: a imagem tem a opacidade do infinito; a ideia a clareza de quantidade finita e analisável” (SARTRE, 2008, p. 16). Leibniz acaba por desconsiderar o fenômeno imaginativo neste processo: “Procura encontrar na imagem um sentido que a vincule ao pensamento e faz desvanecer a imagem enquanto tal” (SARTRE, 2008, p. 17). Além disso, imaginação, sensação e percepção permanecem como experiências equivalentes, na medida em que todos remetem ao mesmo objeto enquanto “ideias confusas”.

Nota-se que Descartes, Espinosa e Leibniz têm em comum a compreensão aproximada da imaginação (ideias confusas) enquanto mecanismo receptivo ou

expressivo do corpo, cujas manifestações e significados devem ser elucidados pelo pensamento (ideias claras).

Em outro polo do mesmo problema, o empirismo de Hume, sem escapar de fato ao mecanicismo cartesiano ao abordar a imagem, reduz o fenômeno do pensamento ao sistema de imagens. Segundo o filósofo existencialista, para Hume: “Não há no espírito nada mais do que impressões e cópias dessas impressões que são as ideias e que se conservam no espírito (...); ideias e impressões não diferem em natureza, (...) a percepção não se distingue (...) da imagem” (SARTRE, 2008, p. 17). De forma não a mecanizar, mas de “psicologizar” a imaginação, Hume também não distingue o percebido do imaginado, sendo que aqui ambos “compõem” o pensamento enquanto verdadeiras presenças objetivas na consciência, nem sempre conscientes. Seriam como impressões psicologicamente apreendidas que, em associação e contiguidade, produzem as ideias e o pensamento. A consciência, coisa em si mesma, e entendida como soma destas “impressões-coisas” marcadas sobre uma folha originalmente em branco. A imagem apenas faz parte do apanhado de “coisas” que compõem esta opaca consciência.

Apesar das diferenças que os próprios sistemas filosóficos dos autores atribuem ao entendimento da imagem, Sartre diagnosticou, em todos os casos, pelo menos três problemas: 1- imaginação não se distingue de sensação ou de percepção; 2- imaginação e pensamento são, igualmente, funções que se confundem de um jeito ou de outro; 3- a imagem é, em todos os casos, uma coisa. Eis a metafísica ingênua da imagem.

1.1.2 Psicologia Positivista e a Imaginação

Sartre prossegue em sua crítica, no capítulo seguinte, disposto a explorar o que a ciência e a psicologia positivistas do final do século XIX e início do século XX poderiam ter avançado na compreensão do problema da imagem. Será que teriam os psicólogos avançado em oferecer à imaginação seu local de dignidade entre os fenômenos propriamente psíquicos que uma psicologia contemporânea deveria se prestar a descrever? A resposta foi não, segundo Sartre. O filósofo acrescenta ainda à negativa a visível timidez dos psicólogos, ainda muito apegados às concepções clássicas, que muito pouco ou nada teriam contribuído para o avanço do entendimento da atividade imaginária do homem. A teoria do “associacionismo” toma o centro das explicações em psicologia. Em meio a algumas considerações históricas gerais acerca

do pensamento científico e filosófico da época para a psicologia e o imaginário, Sartre se presta a olhar para as “contribuições” de mais três pesquisadores notáveis do momento: Taine, Ribot e Bergson.

Em Taine, há um retorno marcante ao mecanicismo e o que Sartre denuncia como uma psicologia analítica, que se propõe, em início, como experimental, mas que se revela “construída” dedutivamente a partir de encadeamento puramente lógico. Sem se recorrer à descrição concreta dos fenômenos psíquicos, opera novamente um salto do plano psicológico para o plano fisiológico e constitui uma espécie de “associacionismo híbrido”. “(...) Seu empirismo puramente teórico se desdobra em um realismo metafísico” (SARTRE, 2008, p. 28), diz Sartre. Aqui, a questão da imagem não passa de uma repetição das sensações, “é uma sensação renascente, um fragmento sólido destacado do mundo exterior” (SARTRE, 2008, p. 29), como que armazenada no psiquismo de forma a nos fazer “rever” o objeto percebido, segundo regras de associação e combinação pouco elucidadas. Sartre de pronto rejeita tal posição, que novamente falha em tratar a imaginação por si mesma e tomar a imagem enquanto “coisa”.

A Ribot, Sartre inicialmente oferece o mérito de ter se posicionado contra a psicologia analítica tainiana e o associacionismo mecânico. Contudo, logo se vê o impacto da influência de Taine sobre este psicólogo positivista. Para ele, os fenômenos psíquicos tais como as sensações e imagens ligam-se por leis de associação e o pensamento é tido como uma atividade real, porém inconsciente. O imaginário é mais uma vez compreendido como subordinado de certa forma ao pensamento, ao modo de Leibniz, e o imaginário se torna uma função sintética biológica para o pensamento. Função esta evolutiva, como uma forma de “alimento” ao pensamento: “(...) o homem é um organismo vivo (...) e o pensamento é um órgão que certas necessidades desenvolveram; da mesma forma como não há digestão sem alimentos, não há pensamentos sem imagens, isto é, sem materiais provenientes do exterior” (SARTRE, 2008, p. 37). A teoria para o pensamento e imagem de Ribot é sintética na medida em que busca explicar o mecanismo de criação de imagem-pensamento, entendida por leis de dissociação e associação da imagem, produzindo os conteúdos para o pensamento.

É interessante notar que em Ribot, vemos alguma tentativa de ao menos descrever os processos imagéticos e temas como da relação entre a afetividade, o saber e o pensar por analogias aparecem. Porém, das críticas de Sartre, ficam ao fato de Ribot ter recorrido ao inconsciente, desconsiderando os processos de consciência no

fenômeno psíquico, e ter este psicólogo tomado, mais uma vez, a via da explicação ao invés da descrição reflexiva das experiências imediatas para o ato psíquico, o que no final produz deduções abstratas e uma psicologia teórica, como a psicologia analítica de Taine.

Bergson, por fim, é o terceiro psicólogo positivista a desapontar Sartre, no que diz respeito a sua perspectiva sobre o problema da imagem. Embora expresse contraponto com o associacionismo, este cientista também falha em contribuir com novas concepções e mais uma vez toma a imagem sob seu aspecto clássico, segundo nosso filósofo crítico. Sartre inicia criticando o ponto de partida metafísico empregado por Bergson. Sartre o chama de “realismo bergsoniano” para qual o universo é um “mundo de imagens”. Todo objeto possível de ser representado é concebido como imagem. A própria noção de consciência aparece como desnecessária na concepção de Bergson. Confunde-se “mundo” e “consciência”: “a coisa é já consciência” (SARTRE, 2008, p. 42). Sartre sintetiza a compreensão bergsoniana de imagem comparando-a com a de Hume. Bergson acaba por não distinguir imagem de percepção em natureza, apenas em grau, e a imagem parece adquirir uma dupla função relacionada à percepção, ação corporal, e à memória, ação do espírito: “(...) a percepção é a imagem relacionada à ação possível do corpo, mas que permanece ainda encaixada entre as outras imagens; a lembrança é a imagem isolada, destacada das outras como um quadro” (SARTRE, 2008, p. 47). A imagem, em síntese, é aqui ainda tomada também enquanto um “decalque” da coisa representada, portanto coisa ela mesma, que constitui o conjunto de memórias do sujeito e o dispõe para perceber no presente, dando sentido ao que é visto. Sartre observa que, embora tenha combatido o associacionismo, Bergson comete ainda o erro que torna sua teoria vulnerável ao argumento associacionista: a imagem é ainda uma coisa.

A velha concepção da imagem malogra ainda, critica Sartre, em outro ponto crucial:

“(...) A essência da imagem continua sendo a passividade. (...) O centro da questão não se deslocou: trata-se sempre de compreender como pode a passividade da matéria receber uma forma, como pode a passividade sensível ser *atuada* pela espontaneidade do espírito. Ao mesmo tempo, a psicologia procura sempre seu método e as soluções que dá aos grandes problemas da imaginação aparecem antes como *demonstrações de método* do que como resultados positivos. Em vez de ir diretamente à coisa e de formar o método

sobre o objeto, define-se primeiramente o método (...) e, *em seguida, aplica-se esse método* ao objeto, sem perceber que, ao se dar o método, forjou-se ao mesmo tempo o objeto. (SARTRE, 2008, p. 73)

Apesar de seus esforços, os psicólogos e filósofos positivistas não foram capazes, segundo Sartre, de “dar vida” à imagem, de tomar a imaginação como um fenômeno em si mesmo. A essência da imaginação seguia sendo a passividade, uma vez que a imagem, tal qual os objetos da percepção, continuava sendo tratada enquanto objeto em si mesma. Ela mesma substrato para uma atividade ou função “superior”, como o pensamento. Como metafisicamente “inferior”, portanto. Na diversidade de seus métodos, preocuparam-se em argumentar e defender seus próprios métodos, ao invés de partirem precisamente do fenômeno da imaginação como uma *atividade* e função em si mesma. Mais adiante veremos que, em Sartre, a essência da imagem é outra e se caracteriza, ao contrário, por sua atividade criativa de uma experiência do *irreal* diante do real, se beneficiando da qualidade da consciência de ser *espontânea*. A imaginação teria que primeiramente ser tratada como um fenômeno distinto da percepção, e a imagem não como objeto imanente à consciência, mas como atividade criativa da consciência diante de objetos presentes, ausentes ou inexistentes.

Veremos, com efeito, que esta concepção passiva de atividade imaginativa não pôde satisfazer o filósofo existencialista que, há não tanto tempo, debruçara-se a estudar Husserl e enxergava na fenomenologia o “ar de novidade” que o estudo do imaginário e da psicologia necessitavam no momento. O projeto de pesquisa fenomenológica constituiria, para Sartre, o caminho para a descrição adequada do fenômeno da imaginação.

1.1.3 Husserl e a Psicologia Fenomenológica

Edmund Husserl (1859-1938) foi o filósofo e matemático alemão responsável por iniciar o movimento da Pesquisa Fenomenológica, método filosófico que influenciou grandemente a Filosofia e a Ciência dos séculos XX e XXI. Husserl iniciou seus estudos na área da matemática e seus primeiros trabalhos estavam já relacionados a questões metodológicas e de fundamentação da ciência numérica. Chama a atenção que, para tanto, Husserl utilizava métodos da psicologia empírica de Franz Brentano em suas

primeiras obras, o que lhe rendeu resenhas de críticos do psicologismo. Não obstante, a aproximação com seu mentor o levou eventualmente mais para o campo filosófico. Publicou em 1900 e 1901 as duas partes das Investigações Lógicas, que marcaram definitivamente o início de seu pensamento propriamente filosófico. Nesta obra, Husserl revê seu antigo posicionamento e passa a questionar os fundamentos da psicologia empírica e indutiva e das ciências no geral, apresentando as bases para a Fenomenologia, sua proposta para uma doutrina científica que permite, segundo ele, um campo puro de fenômenos. A principal crítica de Husserl ao psicologismo empírico seria sobre a pressuposição de que a lógica e a teoria do conhecimento seriam disciplinas subordinadas ao método psicológico.

Husserl buscou demonstrar as insuficiências e contradições deste método e contestou a validade de um conhecimento em que os fenômenos são reduzidos a pura realidade espaço-temporal (SANTOS, 2008), fatos psicológicos isolados, particulares e provisórios (ECKER, 2010). Tais perspectivas operavam uma cisão radical entre consciência e mundo, incorrendo o risco de se cair em uma compreensão fragmentada do ser humano (PERDIGÃO, 1995). A Fenomenologia surgiria, portanto, colocando em revisão os métodos das ciências naturais e positivistas como um todo. A principal novidade da Fenomenologia seria a da possibilidade de operar uma mudança de olhar. A mudança de olhar seria orientada por um retorno às coisas mesmas, ou seja, às formas mesmas como os objetos têm de se mostrar para a consciência. E esse seria o método husserliano para se alcançar as essências do fenômeno, ou seja, suas formas transcendentalmente reduzidas de aparecer à consciência. Este seria o conhecimento adquirido por meio da intuição eidética que, para Husserl, deveria, por investigações sucessivas, proporcionar o acesso às verdades apodíticas a servirem de base para toda a ciência, objetivo final da Fenomenologia. O acesso à dimensão do transcendental se daria por meio do instrumento da *epoché*, ou redução fenomenológica, que consiste em colocar “entre parênteses” a atitude natural ao se olhar os fenômenos, ou seja, suspender as interpretações anteriormente dadas com o intuito de permitir que o fenômeno apareça, conforme tal qual sua maneira própria e essencial de aparecer.

A purificação do campo dos fenômenos e o olhar fenomenológico tem como base, ainda, a relação intrínseca entre homem e mundo, o que significa dizer que o fenômeno não deve ser mais tratado como fato isolado a ser analisado pelo cientista e sim como um fenômeno que se dá para a consciência. Parte do pressuposto de que o fenômeno não se remete à existência objetiva do objeto, mas de que ele é um

acontecimento que se dá na forma de experiência do objeto para a consciência. Sendo assim, seu conceito central será o de intencionalidade, um direcionamento permanente e fundamental da consciência em relação ao mundo que faz com que a consciência tenha a característica de ser sempre consciência de *alguma coisa*. Veremos que, em Sartre, a noção de intencionalidade traz intrínseca a presença ao mundo e sua concretude, visto que a particularidade da consciência de ser sempre consciência de alguma coisa pressupõe justamente a coisa como existente. Já em Husserl, a questão da intencionalidade não recaia sobre a questão da existência, como já dito, e sim sobre a elucidação das essências. Em sua qualidade de *cogito*, a consciência afirma seu *cogitatum* em si mesma, segundo Husserl (MACHADO, 2011). Conforme Ecker (2010) “Em Husserl a consciência abre-se ao mundo através da intencionalidade fazendo um processo de “alargamento” da consciência, ou seja, as múltiplas *cogitationes* que se relacionam ao “mundo” contêm, nelas mesmas, essa relação” (p. 15), ou seja, o objeto é dado como uma unidade de sentido para a consciência.

Desde o início a leitura de *A Imaginação* deixa clara a intenção de Sartre de introduzir seu entusiasmo pela Fenomenologia que, segundo ele, finalmente poderia trazer novidades para os estudos da psicologia e da imaginação. É evidente que toda a crítica realizada pelo filósofo nos capítulos anteriores foi possibilitada pela noção fenomenológica de intencionalidade. Havemos de compreender a animosidade de Sartre pelas concepções clássicas e psicologistas. Sartre acreditava que a psicologia iria se beneficiar da ciência eidética uma vez que, enquanto ciência até então empírica, não havia ainda delimitado as verdadeiras essências de seus objetos de estudo. Partia-se, segundo ele, do “provável” que as experiências podiam oferecer, para a racionalização de “certezas” que nada mais eram que “informações obscuras e contraditórias” (SARTRE, 2008, p. 121), sem leis rigorosas que as elucidassem *a priori*, em termos de essência, ou que delimitassem realmente seus objetos de estudo. A primeira orientação de Sartre neste capítulo introdutório para a efetivação de uma psicologia eidética seria, então, de método: o uso dos instrumentos fenomenológicos da *epoché* e a intuição eidética.

O capítulo final de *A Imaginação* presta a levantar mais questões sobre como a fenomenologia poderia direcionar o estudo sobre a imagem do que a oferecer respostas. Sartre esboça apenas algumas sugestões: 1- a coisa, ou o objeto, seja ele percebido ou imaginado, não poderá permanecer como *na* ou *da* consciência – a noção de intencionalidade implica o objeto como fora, transcendente, aquilo de que se tem

consciência; 2- a imagem não é uma *coisa*, a *hylé* ou matéria que é a impressão subjetiva daquilo que é intencionado é diferente da do objeto, por isso não se deverá mais confundir a imagem com o objeto; 3- isso significa que a imagem passa a ser compreendida ela própria como um “ato intencional de consciência”, uma certa forma que a consciência tem de apreender o objeto (em imagem); 4- imagem e percepção, ambas formas de intencionar os objetos, serão intrinsecamente distintas; 5- a distinção entre percepção e imagem deverá demonstrar que a primeira consiste, em sua *matéria*, de síntese passiva, enquanto a segunda de síntese ativa, ou seja, há espontaneidade e criação no ato imaginativo. Sartre adianta ainda que a implicação teórica da ciência eidética possibilitaria também o estudo de diferentes categorias de imagem (materiais ou psíquicas) e diferenciar imagens de signos. Sartre conclui, com efeito, que “é preciso tornar a partir de zero, negligenciar toda literatura pré-fenomenológica e tentar, antes de tudo, adquirir uma visão intuitiva da estrutural intencional da imagem” (SARTRE, 2008, p. 134).

Sartre aponta aqui para *O Imaginário*, obra que publicaria quatro anos depois e efetivando a descrição das essências da consciência imaginante e o resultado de sua pesquisa. Damos o mérito ainda à obra crítica de Sartre por ter sido a apresentação inicial do autor de suas inquietações em relação às perspectivas filosóficas que o precederam, bem como de introduzir para o leitor da obra do existencialista as ideias embrionárias para sua Ontologia Fenomenológica. Por ora, convém notar que as orientações já seguidas por Sartre neste último capítulo, seguindo a bússola da fenomenologia, lhe dariam os recursos para seu esforço em *purificar* o campo transcendental em *A Transcendência do Ego*, e para a descrição de ainda mais uma forma que a consciência teria de intencionar o mundo em *Esboço para uma Teoria das Emoções*: a consciência emocionada. Ambas as obras serão exploradas nos capítulos subsequentes.

1.2 A TRANSCENDÊNCIA DO EGO

É dito na introdução por Sylvie Le Bon que o Ensaio sobre a transcendência do Ego foi escrito em 1934, em parte, durante o período em que Sartre estudava a fenomenologia de Husserl em Berlim. Publicado pela primeira vez em 1936, é considerada a primeira obra filosófica do existencialista, fundando marcos de seu pensamento que seriam mantidos e desenvolvidos em *O Ser e o Nada*. O objetivo da

argumentação de Sartre no ensaio dá continuidade às propostas introduzidas em *A Imaginação*: purificar o campo transcendental, ou seja, a Consciência, consolidando sua característica de ser presença translúcida de relação com objetos transcendentais e, assim, remover de seu “interior” toda a estrutura egológica (ABDO, 2011). Com fim de seguirmos na compreensão da primeira fase do pensamento filosófico sartriano, analisaremos agora esta obra.

O ensaio é estruturado em duas partes: inicialmente Sartre observa e se posiciona contra as teses de presença formal e material do Ego à consciência para, em seguida, constituir o Ego enquanto ser do mundo, polo unificador das ações, estados e qualidades, objeto para consciência e não constitutivo da mesma.

Seguiremos a ordem da linha de raciocínio realizada na obra por Sartre.

1.2.1 Kant, Husserl e a presença formal do Ego à consciência

Sartre quer inicialmente justificar sua oposição à tese de um Ego habitando todos os estados de consciência. Ele entende que tanto para Kant, como para Husserl, o Eu (*Je*)⁵ é estrutura formal da consciência, se fazendo presente como que por *detrás* da consciência, servindo como polo constituinte da mesma para unificar e individualizar suas disposições. Sartre parte de Kant atribuindo-lhe a afirmação de que “o Eu Penso *deve poder* acompanhar todas as nossas representações”. O existencialista com isso coloca que Kant não afirma a existência *de fato* do Ego⁶. Trata-se de uma colocação de *direito*: “*deve poder* acompanhar”. Sartre atribui aos contemporâneos franceses representantes do neokantismo⁷ o erro de interpretação da filosofia kantiana de, ao questionar a existência empírica da consciência trazida por Kant, acabaram em realizar

⁵A nota de rodapé de Sylvie Le Bon, esclarece que Sartre faz uso das duas formas francesas de “Eu”: “*Je*” e “*Moi*”. Indistinguíveis no português, a comentadora explica que a opção por manter o uso do *Moi* se dá pelo sentido que Sartre imprimia com seu uso, algo como “Eu-mesmo” ou “Meu-eu”, que em francês se diferenciava do *Je*. Seriam faces do Ego, fase passiva e fase ativa, que compõem uma unidade. O Eu a que Sartre se refere ao argumentar contra a presença formal do Eu é o *Je*. O *Moi* é utilizado posteriormente, ao abordar a questão da presença material do Eu à consciência.

⁶Cahet (2008), em sua dissertação de mestrado, nos ajuda com a compreensão de que “a diferença entre a fenomenologia husserliana que visa o *eidós* e a fenomenologia sartriana que visa o *facto* é apenas aparente, pois, segundo Sartre, a fenomenologia não estabelece uma diferença conceitual entre *facto* e *eidós*” (p. 18).

⁷Sartre, em *A Transcendência do Ego*, se omite de mencionar nomes que se relacionem ao que ele chama de pensadores do “neo-kantismo francês”. Sylvie Le Bon nos ilumina em sua nota de rodapé, dizendo que o neokantismo é representado por Lachelier e Brunschvicg. Já Franklin Leopoldo e Silva (2000) menciona, além de Lachelier, Brochard, Renouvier e Boutroux. Segundo o comentador, o que Sartre denuncia neste início do *A Transcendência do Ego* é uma tendência entre estes filósofos, os neokantianos, de tomar como real o que Kant pensou apenas como “possibilidade lógica” (p. 167).

esta consciência enquanto um inconsciente e assumindo uma pretensa presença psíquica e psicofísica do Ego, como que visivelmente por detrás da consciência, definindo seus estados e afetos, posição evidentemente inaceitável para Sartre. Assim, conforme Sartre e nestes termos que “(...) *realizar* o Eu transcendental, fazer dele o companheiro inseparável de cada uma de nossas ‘consciências’, é julgar sobre o *fato* e não sobre o direito, é posicionar-se em um ponto de vista radicalmente diferente do de Kant” (SARTRE, 2015a, p. 16), que apenas se preocupou em deduzir a consciência enquanto “(...) o conjunto das condições necessárias à existência de uma consciência empírica” (p. 16), o Ego enquanto princípio *formal* de unificação dos estados e representações, presença invisível e lógica partindo da ênfase epistemológica kantiana (CARRASCO, 2010). Cabe comentar que Kant compreendia a consciência como fenômeno, representação do sujeito empírico, Ego como representação da síntese do campo transcendental e o campo transcendental como um horizonte *a priori* para as representações. O sujeito absoluto, campo transcendental ou princípio transcendental que para Sartre é a “consciência”, para Kant é incognoscível⁸ (ABDO, 2011).

Sartre indica que Kant compreendia a possibilidade de “momentos de consciência sem Ego”, portanto coloca a questão: “(...) o Eu penso deve poder acompanhar todas as nossas representações, mas as acompanha de fato?”. É interessante a leitura de Carrasco (2010): “Paulatinamente passamos do problema da normatividade epistemológica para o de uma ordem existencial” (p. 178). Qual de fato é a real relação entre consciência e o Ego psíquico? Sartre pretendeu aqui radicalizar seu posicionamento com vias na fenomenologia, enquanto estudo científico da consciência, seu objeto de estudos (CARRASCO, 2010). Para tanto, uma ciência da consciência deveria se colocar *em presença* da mesma, utilizando-se da intuição e descrição de suas estruturas essenciais, reduzidas pela *epoché*. Sartre apresenta a que se pretende o ensaio: a duvidosa dedução da presença formal e material de um Ego unificando os estados e ações da consciência resistirá à redução? Sartre responde que não só a presença do Ego físico e psicofísico deveria cair a partir da redução, como o Ego Transcendental intuído por Husserl nas *Meditações Cartesianas* se tornaria, por todo, dispensável. Não há,

⁸ “Em conclusão, Kant vê a consciência como representação do sujeito empírico, um fenômeno, portanto, e Sartre a vê como princípio transcendental. O ego que em Sartre é uma estrutura do mundo, em Kant é uma representação da síntese do campo transcendental. O “Ego cogito”, para Kant, é apenas a representação do sujeito (consciência) a partir da síntese que ocorre no campo do entendimento (ego transcendental), possível a partir da apercepção pura que é espontânea neste campo. O princípio transcendental que em Sartre é a consciência, é, para Kant, simplesmente incognoscível, posto que não fenomênico, mas sim coisa em si.” (ABDO, 2011, p. 6).

portanto, Ego visível ou invisível por trás da Consciência. Esta é translúcida, presença a si mesma. O próprio Sartre nos apresenta as consequências da redução:

- 1) que o campo transcendental se torna impessoal, ou, se preferirmos, “pré-pessoal”, ele é *sem* Eu; que o Eu aparece somente no nível da humanidade e não é mais que uma face do *Moi*, a face ativa;
 - 2) que o Eu Penso pode acompanhar nossas representações porque ele vem à tona sobre um fundo de unidade que não contribuiu para criar e que, ao contrário, é esta unidade anterior que o torna possível;
 - 3) que será lícito perguntar-se se a personalidade (mesmo a personalidade abstrata de um Eu) é um acompanhamento necessário de uma consciência e se não se podem conceber consciências absolutamente impessoais.
- (SARTRE, 2015a, p. 20)

Aqui Sartre nos antecipa algumas respostas importantes e prepara o encadeamento posterior da argumentação a respeito da estruturação do ego: o campo transcendental, ou seja, a Consciência reduzida dos conteúdos psíquicos, pura relação que transcende ao mundo, é impessoal, não há Ego por detrás ou em seu interior. Então sim, conceberá consciências absolutas e impessoais. O Ego, por sua vez, está no mundo, um objeto dentre outros objetos. O fundo de unidade é a própria Consciência, como veremos, sempre presente a si mesma, não necessita da apercepção do Ego para notar-se individual e particular. Sartre explica “(...) é certo que a fenomenologia não tem necessidade de recorrer a esse Eu unificador e individualizante. Com efeito, a consciência se define pela intencionalidade. Pela intencionalidade ela se transcende a si mesma, ela se unifica evadindo-se” (SARTRE, 2015a, p. 20-21).

A interpretação de Sartre é a de que a constituição da fenomenologia da consciência não pode admitir conteúdos na consciência, sendo ela pura intencionalidade. E é aqui que Sartre, partindo de Husserl, se contrapõe ao mentor. Cahet (2008) contribui com a explicação de que Sartre notou que Husserl, nas *Recherches Logiques* (Investigações Lógicas), prescindiu adequadamente de um princípio *de fora* que unificasse a consciência, um Ego como “produtor de interioridade” (p. 20), conforme o próprio Sartre, compreendendo que “(...) o *Moi* era uma produção sintética e transcendente da consciência(...)” (SARTRE, 2015a, p. 20). Contudo, Husserl nas *Ideen* (Ideias) retomou a concepção de Ego transcendental anexa à Consciência justificada pela necessidade de unidade e individualidade. Sartre julga

desnecessário este retorno, tendo apenas devolvido substancialidade ao campo transcendental, que Husserl ele próprio já havia anteriormente purificado. Radicalmente, para Sartre, a característica da Consciência de ser intencional, a torna relação absoluta, consciência sempre em relação a “alguma coisa”. Abdo (2011) nos auxilia na compreensão:

(...) a Consciência, (...) assim se torna um ‘Absoluto não substancial’. Absoluto, pois é da própria lei da consciência não ser dependente de ninguém que não de si mesma para existir e, não substancial, pois, como Husserl, Sartre entende o campo transcendental da Consciência como um “vazio, já que o mundo inteiro está fora dela”. (p. 2)

O Ego seria, assim, uma expressão da individualidade da Consciência, não sua condição. “É a consciência que se unifica a si mesma e concretamente por um jogo de intencionalidades ‘transversais’ que são retenções concretas e reais de consciências passadas” (SARTRE, 2015a, p. 22), nas palavras de Sartre, e o existencialista teve a impressão de que Husserl compreendera esta forma da consciência de se unificar *no tempo* em *Lições sobre consciência interna do tempo* e as manteve nas *Meditações Cartesianas*. A nota de rodapé nos esclarece que Husserl, na primeira obra, explicara que seria o fluxo da própria consciência no tempo a constituir sua própria unidade. Assim, adverte Sartre, o Ego Transcendental, retomado por Husserl, não é apenas desnecessário e sem razão de ser para o estudo fenomenológico da Consciência, como é também a própria “morte da consciência” (SARTRE, 2015a, p. 23). A presença do Ego Transcendental como princípio unificador para a Consciência é o principal ponto de divergência assumido por Sartre em relação a Husserl. Para Husserl, em sua compreensão final, a consciência seria síntese do Ego Transcendental na atividade do *Cogito*, “não só faz parte do mundo transcendental, como também é o artífice de todo este mundo” (ABDO, 2011, p. 7).

Eis os primeiros esforços de Sartre em purificar o campo da consciência, se valendo da própria premissa fenomenológica para inicialmente superar a suposição do *Cogito* kantiano, deduzido logicamente como confirmação de direito da presença do Ego para a consciência e, em seguida, para se opor a Husserl, seu mentor, no equívoco de se valer do Ego Transcendental para estabelecer o princípio de organização da Consciência, conferindo-lhe a opacidade típica dos objetos. Assim, o campo transcendental que em Kant e Husserl era composto por variedade de estruturas, Sartre

foi capaz de reduzir, enquanto consciência absoluta, ao mesmo passo que ampliou o “mundo” (ABDO, 2011), existente relativo.

O posicionamento sartriano se torna evidente: para uma fenomenologia da Consciência, é preciso tomá-la enquanto existência absoluta. A consciência, mesmo sem tomar-se por objeto, é consciência de si mesma, como interioridade absoluta que visa o que está fora, o que não é consciência. “Assim, tudo é claro e lúcido na consciência: o objeto encontra-se diante dela com toda a sua opacidade característica, mas ela, ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto, esta é a lei de sua existência” (SARTRE, 2015a, p. 23). A consciência é não posicional de si mesma, mesmo enquanto é posiciona seu objeto, ou seja, se reconhece enquanto consciência do objeto, sem tomar a si própria como objeto. Este fundamento ontológico da consciência lhe assegura a espontaneidade sustentada por Sartre para posteriormente desenvolver a tese acerca do imaginário e sua ontologia da liberdade. Cabe já apontar que tanto a expressão “consciência não posicional de si” (não posiciona a si mesma enquanto objeto) quanto “não tética de si” (que não afirma a própria existência) carregarão o mesmo sentido de consciência que é translúcida para si mesma, ainda que absorva no objeto transcendente.

Finalizando assim a argumentação contra a suposição da presença do Ego na consciência, caso assim o admitíssemos tal qual Husserl, teria então o Ego de ser assumido também enquanto absoluto, o que segundo Sartre seria se colocar “na presença de uma mônada” (SARTRE, 2015a, p. 24), ameaçando à ruína os resultados da fenomenologia. Ao asseverar tais posicionamentos, fica claro que Sartre em *A Transcendência do Ego* estabelecia interlocução não apenas com os filósofos franceses do neokantismo de seu período, como com o próprio Husserl.

1.2.2 Os graus de consciência e a emergência do Ego

Falemos então do conceito sartriano de consciência de primeiro grau ou irrefletida, passo inicial para compreendermos a emergência do Ego. Consciência de primeiro grau ou consciência irrefletida é, para Sartre, o nível essencial da consciência, quando reduzida à experiência imediata dada pela relação com o objeto transcendente. É a consciência absorva em seu fluxo de intencionalidades. Utilizando o exemplo do próprio Sartre:

Quando corro para pegar um ônibus, quando eu olho as horas, quando me absorvo contemplando um retrato, ali não há um Eu. O que há é consciência *do ônibus-que- eu-devo-pegar* etc., e consciência não posicional da consciência. De fato, estou então mergulhado no mundo dos objetos, são eles que constituem a unidade de minhas consciências, que se apresentam como valores, qualidade atrativas e repulsivas, mas *eu mesmo* desapareci, aniquilei-me. Não há lugar para *mim* neste nível, e isso não provém de um acaso, de uma falha momentânea da atenção, mas da estrutura própria da consciência. (SARTRE, 2015a, p. 29)

Ao correr para pegar um ônibus, ao olhar as horas, ao contemplar um retrato, a consciência encontra-se absorvida na experiência, experiência esta que se refere ao objeto visado, mas não é o objeto em si. Assim, a experiência é *o-ônibus-que-devo-pegar, as-horas-que-devo-saber* ou *o-retrato-absorvente-que-contemplo*. Isto é estar, como diz o filósofo, estar “mergulhado” no mundo dos objetos e que, um após o outro, no fluxo de consciências, constituem unidade para valores, qualidades, interesses. No fluxo de experiências que me absorvem *eu mesmo* me aniquilo, pois a afirmação que parte de um *eu* não se faz necessária à experiência. A estrutura própria da consciência a que Sartre se refere é a de intencionalidade. É dito que não há lugar para “mim” ou para um Eu no grau essencial de consciência por esta ser concebida justamente como não *contendo* conteúdo algum. Como explica Leopoldo e Silva (2000) para a Fenomenologia “(...) a consciência não assimila o objeto, pelo contrário, ela sai de si para ir ao encontro do objeto, ela se transcende para entrar o objeto transcendente” (p. 169). Isso significa, conforme o mesmo autor, que o princípio unificador da consciência se encontra precisamente nesta característica estrutural da consciência de se transcender em direção ao objeto. Dessa forma, assim como o mundo é o polo transcendente que unifica as consciências intencionais quanto às *coisas* do mundo, o Ego é o polo unificador para os objetos psíquicos, ou seja, estados, ações e qualidades (LEOPOLDO E SILVA, 2000). A função unificante dos estados, ações e qualidades será abordado mais à frente, quando abordarmos a segunda parte de *A Transcendência do Ego*.

Retornando para a questão da consciência irrefletida, podemos dizer que embora toda consciência seja consciência de si, ou seja, não se perde de se reconhecer como experiência de interioridade, a consciência neste nível, não refletida e não reflexiva sobre si mesma, é pura consciência de ser consciência do objeto. Posicional de seu objeto, é, portanto, não posicional e não tética de si mesma. Assim, enquanto escrevo,

minha consciência não se posiciona para si mesma, mas para o que escrevo, o objeto. Ela assim é consciência de si mesma, pois não há apreensão de objeto sem consciência. Dessa forma, é uma existência intuída sem, no momento em que ocorre, se afirmar. E isso significa ainda que estamos diante da consciência *impessoal* suposta anteriormente por Sartre, uma consciência sem Ego pois não apreende o Ego e, não obstante, não depende da apreensão deste Ego para ser consciência de si mesma.

Como antecipado, a compreensão da consciência de primeiro grau nos possibilita a partida para entender o estabelecimento do Ego. Para isso, Sartre parte novamente do Cogito que, segundo ele, todos os autores ao descrevê-lo o consideraram uma operação reflexiva de segundo grau. Sartre afirma para tanto que “(...) é inegável que o *Cogito* é pessoal. No ‘Eu Penso’ há um *Eu* que pensa. Chegamos aqui ao Eu em sua pureza e é exatamente do *Cogito* que uma ‘Egologia’ deve partir” (SARTRE, 2015a, p. 25). Sartre aqui está dizendo que é partir do *Cogito*, ou seja, de uma operação reflexiva que o Ego surge *para* a consciência. Podemos agora entender o conceito sartriano de consciência reflexiva, um segundo grau de operação da consciência.

A operação reflexiva é “uma síntese de duas consciências em que uma é conscienciada outra”(SARTRE, 2015a, p. 26). “Duas consciências” falamos então da consciênciareflexiva que é a que emerge do *Cogito*, como no caso do “Eu penso”, e da consciência refletida por ela, aquela afirmada pelo *Cogito*. O que ocorre, na compreensão de Sartre, é que ao afirmar “Eu penso” não estou justamente no ato que a consciência realizava ao pensar sobre o livro, por exemplo. Este seria o ato originalmente irrefletido no momento em que minha consciência era inteiramente consciência de ser consciência de livro. No “Eu penso” ocorre que a consciência visa uma consciência anterior, agora refletida por uma consciência que reflete e a afirma. Esta compreensão fica evidente na própria explicação de Sartre ao dizer que “(...) a consciência que diz “Eu Penso” não é precisamente a consciência que pensa” (SARTRE, 2015a, p. 26). Assim, o objeto da consciência reflexiva é a consciência agora refletida. Nesse sentido podemos afirmar que a consciência toma a consciência por objeto. Mas por não ser a mesma consciência atual a se tomar por objeto, é a consciência reflexiva, portanto, também não posicional de si mesma. Por isso se faz lógico ainda que a consciência reflexiva é ela mesma irrefletida no momento que opera a reflexão, visto que não posiciona a si mesma, mas sim a consciência refletida. Ela mesma se torna absorta no ato de reflexão. Um terceiro grau de ato tético em relação ao grau anterior é necessário para posicionar a consciência reflexiva para si mesma.

Contudo, como é própria natureza da consciência de ser translúcida para si mesma, uma remissão de grau ao infinito não se torna necessária. Para Sartre, os três graus descritos são o suficiente para elucidar a atividade da consciência, visto que tal remissão seria mera repetição do processo.

Tal magistral flexão serve a Sartre para de certa forma afirmar: só há apreensão de Eu para a consciência a partir do ato reflexivo. A consciência irrefletida, espontânea, experiência da essência autônoma da consciência, não afirma seu Eu e nem tem necessidade de fazê-lo. E ao de fato o fazer, está afirmando um Eu a partir de um ato intencional anterior da consciência, um que a consciência pode posicionar, que é, portanto, transcendente à consciência atual, mundano. Não há Ego *na* consciência. Há Ego *para* a consciência. Está purificado, assim, o campo transcendental.

Da análise e descrição dos graus de consciência, Sartre chega a algumas conclusões em relação à emergência do Ego pela ação da consciência reflexiva que nos cabe resumir: o Ego é transcendente e *existe* concretamente, mesmo que sua existência posta não seja como dos seres do mundo, ele é dado como sendo real; o Ego emerge apenas por ocasião do ato reflexivo como um objeto transcendente, o que significa que o Ego deve cair por ocasião da redução fenomenológica, assim como exige o recém purificado campo transcendental. Nesse sentido, Sartre declara que o “O *Cogito* afirma demais” (SARTRE, 2015a, p. 33), sua afirmação é duvidosa. Diante da compreensão do exposto até aqui, fica cristalino que o conteúdo certo do campo impessoal é antes “há consciência de”, do que “eu tenho consciência de” (LEOPOLDO E SILVA, 2000).

1.2.3 A presença material do Ego

Antes de partir para a descrição da estruturação do Ego transcendente, Sartre faz objeção à teoria da presença material do *Moi* (face passiva do Ego) à consciência. Sartre atribui aos “moralistas do ‘amor-próprio’” uma teoria que afirma a presença material do Eu à todas as consciências. Vale comentar que até aqui Sartre fazia objeção às teorias filosóficas que afirmavam a presença do Eu na consciência, e que a partir da argumentação contra a presença material do Eu, ele está se opondo contra uma teoria psicológica, mais precisamente conferida a La Rochefoucauld⁹. Embora breve, este item

⁹François de La Rochefoucauld, foi um duque e escritor francês que viveu de 1613 a 1680. Sylvie Le Bon, em nota de rodapé, cita uma passagem da obra deste autor *Réflexions ou Sentences et maximes morales*, de 1665, um livro de filosofia moral escrito em aforismos.

de *A Transcendência do Ego* é importante para compreensão integral da segunda parte da obra e também traz elementos específicos que serão mantidos e mais elaborados no Esboço de uma teoria das emoções, próxima obra a ser abordada neste trabalho. Voltemos à questão da presença material do Eu segundo os psicólogos moralistas referenciados por nosso filósofo.

A tese da presença material do *Moi* compreende um polo de referência a si mesmo como constitutivo para as consciências. O *Moi* escondido por trás da consciência sendo a finalidade de cada ato. Esta finalidade como um desejo a ser satisfeito na obtenção do objeto: o *Moi* “desejaria *para* ele mesmo todos os objetos que ele deseja” (SARTRE, 2015a, p. 33). É um desejo, dirigido por uma disposição originária e abstrata do *Moi* que estaria por detrás de cada ato de consciência. “O *Moi* busca, portanto, obter o objeto para satisfazer seu desejo. Dito de outra forma, é o desejo (ou se preferimos o *Moi* desejante), que é dado como fim e o objeto desejado que é o meio” (SARTRE, 2015a, p. 34). Dessa forma, consideraria, portanto, o Ego como constituinte, como que motivação para os atos de consciência, que se traduziria então na suposição de um inconsciente.

Nessa altura, já podemos compreender inequivocamente de que forma uma noção de inconsciente se faz inaceitável para a fenomenologia sartriana. Ora, Sartre logo reconhece o erro da tese moralista como tendo sido o de ter tomado atos reflexivos como anteriores e constitutivos em relação aos atos irrefletidos. Com efeito, Sartre volta nesse momento a insistir na autonomia da consciência irrefletida, forma primeira e essencial de consciência, fundamentada na máxima fenomenológica da intencionalidade. Afirmar a autonomia da consciência irrefletida é admitir que “o irrefletido possui a prioridade ontológica sobre o refletido” (SARTRE, 2015a, p. 35).

Para auxiliar na compreensão utilizemos o exemplo de Sartre: “Tenho piedade de Pedro e lhe presto socorro. Para minha consciência uma só coisa existe nesse momento: Pedro-devendo-ser-socorrido. Essa qualidade de “devendo-ser-socorrido” se encontra em Pedro” (SARTRE, 2015a, p. 34), e esta é a estrutura intencional da consciência que se compadece por Pedro, apreendido a partir da redução. Vemos que se trata de uma consciência irrefletida, “apreensão intuitiva de uma qualidade desagradável de um objeto” (SARTRE, 2015a, p. 35). Visto desta forma, fica claro que o “desagrado” está em Pedro, ou seja, emerge do objeto transcendente, não está *em mim*. Sartre denuncia que o problema é que, para o entendimento dos teóricos do amor-próprio, o “desagradável” seria um estado *a priori* presente na consciência servindo como causa

do compadecimento por Pedro, com fim de fazer cessar o estado de desagrado. Eis a ideia de um Ego (*Moi*) como por detrás da consciência mais uma vez, ditando seus atos e sabotando sua espontaneidade essencial e lhe conferindo um polo de opacidade constituinte. Isso é de fato um problema para Sartre, pois sabemos que seu projeto posterior estaria alinhado com a possibilidade de atribuir sua concepção de liberdade à autonomia absoluta da consciência. Assim, citando Cahet (2008), observa-se que a teoria do amor-próprio de La Rochefoucauld é “o avesso da proposta sartriana da liberdade, porque supõe que a liberdade está determinada pelo Eu (*Moi*). Sem dúvida, afirmar que as ações estão determinadas por um polo na consciência é o mesmo que inviabilizar a realidade humana enquanto escolha, projeto e liberdade” (p. 55).

Já sabemos que é no ato reflexivo, e apenas no ato reflexivo, que há emergência do Ego, ou seja, na flexão de segundo grau. Sartre explica que é a reflexão que “envenena” o desejo e lhe confere a característica egoística que “obtem para si” a qualidade ou estado do objeto transcendente. Egoística justamente pois é neste momento que se pode afirmar “Eu me compadeço por Pedro”, ou seja, afirmar-se o Ego para afirmar o estado, o que segundo Sartre não passa de um ato reflexivo diante da consciência refletida que antes aparecia como Pedro- devendo-ser-socorrido. Voltemos ao nosso filósofo, pois não há explicação mais adequada:

No plano irrefletido eu presto socorro a Pedro porque Pedro tornou-se ‘devendo-ser- socorrido’. Mas se meu estado se transforma de repente em estado refletido, eis-me então no ato de me olhar agir no sentido em que se diz que alguém se ouve falar. Já não é mais Pedro que me atrai, mas *minha* consciência compassiva que me aparece como devendo ser perpetuada. (SARTRE, 2015a, p. 36)

O posicionamento sartriano é definitivo e a conclusão da questão acerca da presença material do Eu (*Moi*) apenas acrescenta ao entendimento já estabelecido: assim como não há Eu (*Je*) por detrás e comandando as ações de consciência, também não há Eu (*Moi*) definindo seus estados e qualidades. A consciência mantém seu primado e translucidez. A consciência irrefletida possui primazia ontológica sobre a consciência reflexiva, é essencial e independe desta última. Embora o existencialista não o afirme neste momento, estando diante do *nada-de-ser* da consciência, característica persistente e central na filosofia sartriana. Vemos então que nossas ações, estados e qualidades são centros de opacidade que não podem se encontrar na consciência. Eles são *para* a

consciência, ou seja, são transcendentais e serão encontrados na medida em que a consciência transcende a si mesma para lhes ir de encontro. E o Ego em ambas as suas faces será o polo transcendente de unificação de seus objetos psíquicos (LEOPOLDO E SILVA, 2000).

O campo transcendental foi purificado. Nada há na consciência e sua estrutura essencial de ser de *nada-de-ser* que transcende a si mesma para aquilo que não é, o mundo, relativo absoluto, está cristalina. Sublinhamos que isto configura uma nova edição de fenomenologia, esta que chamamos de fenomenologia sartriana. Isso porque, a despeito de Husserl, antevê a versão existencialista da fenomenologia. O esvaziamento da consciência, que faz do ego um objeto mundano, coloca a mesma em contato direto com a facticidade, isto é, o mundo (PERIUS, 2018). Será neste contato direto com o mundo que a consciência produzirá sentido *para si* e, ademais, subjetividade. Porém vimos que o Ego é um existente e carrega a opacidade característica dos seres do mundo, sendo constituído para a consciência como o polo que unifica todos os fenômenos psíquicos. Vejamos agora as características deste Ego.

1.2.4 A constituição do Ego como polo para as ações, estados e qualidades

Temos visto que o esforço de Sartre gerou seus frutos. Através do exame rigoroso sob a luz da fenomenologia, Sartre reduziu a consciência de toda substância e constatou que há um Ego, ele é um existente real que emerge para a consciência apenas mediante o ato reflexivo e correlato de intenção reflexiva. Mas o que é, afinal, o Ego? O que mais pôde-se apreender a respeito deste objeto transcendente a partir de sua descrição eidética? Sabemos que a consciência não depende de um Ego em seu interior para lhe conferir unidade, seu próprio fluxo temporal lhe garante unidade, e este é o polo imanente desta unidade. Uma consciência é cristalina para si própria, ela se reconhece enquanto tal, não se perde si mesma enquanto visa os objetos do mundo. Ora, Sartre afirma que o Ego é a unidade sintética transcendente dos estados, ações e qualidades, que por sua vez são unidades transcendentais de consciências reflexivas. Mais especificamente, ao falar de estados, ações e qualidades, o filósofo está se referindo a estados, ações e qualidades na dimensão do psíquico. Assim, já adiantamos que o Ego aparece enquanto unidade sintética dos fenômenos psíquicos. Cabe retratarmos o caminho realizado pelo próprio Sartre para tal constatação, e ele começa

na descrição do que são os estados, ações e qualidades enquanto unidades transcendentais para os fenômenos psíquicos visados pela consciência reflexiva.

Começamos pelos estados: estes são, conforme Franklin Leopoldo e Silva (2000) as unidades dos “vividos” (*Erlebnissen*). Os vividos enquanto vividos, como vimos, estão na dimensão da consciência irrefletida. Peguemos o exemplo utilizado por Sartre da descrição de uma experiência reflexiva de ódio: o sentimento de ódio seria, na realidade, a manifestação de “vividos de repulsa”, consciência irrefletidas unificadas na pessoa odiada, objeto transcendente unificador destas vivências. Para Sartre, é evidente de que o estado *ódio* e as experiências vividas de *repulsa* não são a mesma coisa. Ao aparecer diante de si a pessoa odiável, pode-se dizer “eu odeio essa pessoa”, quando a consciência que de fato se deu foi essa, de repulsa. Ressaltamos que, enquanto consciência irrefletida, o “vivido de repulsa” ou experiência de repulsa configura uma consciência sem Eu, imediata e efêmera do objeto. O existencialista explica que a pessoa a quem se odeia é o objeto transcendente que contém a característica de repulsiva para a consciência e unifica as vivências de repulsa como ser que se odeia a partir de cada aparição de repulsa que se dá e se deu no tempo. O estado, dessa forma, se dá por meio da experiência dos vividos, aparece ao mesmo tempo, como que operando uma passagem ao infinito: “sinto isso agora (repulsa), portanto odeio essa pessoa”. A vivência, embora revele uma experiência de uma consciência inteira, é ao mesmo tempo apenas um dos perfis do estado: “O ódio é um crédito para uma infinidade de consciências coléricas ou repugnadas, no passado e no futuro. É a unidade transcendente dessa infinidade de consciência” (SARTRE, 2015a, p. 41).

O ato reflexivo atribui um sentido unificante à infinidade de consciências repulsivas vividas e este é o estado afirmado com “eu odeio”. Assim, o estado é um objeto transcendente que surge como unidade de sentido para as vivências e é revelado a partir do ato reflexivo. Moutinho, conforme citado por Cahet (2008), nos ajuda na compreensão: “Não há vivido de ódio, há um sentido transcendente para os vividos de repulsa, sentido esse posto como unificador daqueles vividos pela reflexão” (p. 62). Podemos interpretar, a partir da explicação de Sartre, que a reflexão que coloca “eu odeio Pedro” por si só induz ao erro, pois a consciência imediata não remete ao estado em si, mas justamente à vivência do momento. O ódio serve como unidade para as vivências, mas não é ele a repulsa imediata. A reflexão que afirma o estado por si mesma afirma mais do que sabe. Assim “Tenho repulsa por Pedro *neste* momento” seria a reflexão adequada para a consciência refletida. O “eu odeio Pedro”, que é o estado,

aparece como sentido unificante deste momento de repulsa, de todos os outros no passado e a expectativa de que o continuo sendo nas próximas vivências que terão Pedro-que-me-é-repulsivo no futuro. Esta relação funcional entre a vivência e o estado é o que garante a unidade geral e assegura que tanto a vivência quanto o estado sejam fenômenos reais e transcendentais, cheios de sentido pessoal (Ego).

Sartre aproveita a descrição fenomenológica das vivências e estados para denunciar outro erro comum dos psicólogos que supõem um inconsciente: a de se tomar o estado como separado das vivências a que são relativos. Isso seria mais uma vez supor que o estado (assim como o Ego) seria uma disposição interna à consciência causando e justificando a experiência de repulsa. Não é necessário repetir a inadequação deste tipo de tese, visto já estar posto que o pensamento sartriano não admite conteúdo do lado da consciência. Porém, Sartre compreende de que forma este erro se dá. Isso porque, ele explica, do lado da coisa¹⁰ o estado é dado como que intermediando a vivência (repulsa) e a coisa imediata (Pedro) e sua ação é “francamente causal” (SARTRE, 2015a, p. 43), admite o filósofo, o que não é verdade, como vimos, do lado da consciência, pois isso suporia um inconsciente.

“Por que você foi tão desagradável com Pedro?” “*Porque* eu o detesto” (...) a relação entre o ódio e a consciência instantânea de desgosto é construída de maneira a lidar, ao mesmo tempo, com as exigências do ódio (ser primeiro, ser *origem*) e os dados certos da reflexão (espontaneidade): a consciência de desgosto aparece à reflexão como uma emanção espontânea do ódio. (SARTRE, 2015a, p. 43)

Dito por outras palavras: do lado do que é transcendente (do objeto), a vivência de fato aparece como que emanando do estado, descreve Sartre, o que não coloca risco para a translucidez da consciência. Contudo, o filósofo reconhece que esta relação de emanção pela qual aparecem os estados e vivências “não é lógica” (SARTRE, 2015a, p.44) e se trata de um “vínculo mágico” (SARTRE, 2015a, p. 44). Em realidade, as categorias dinâmicas “emanção”, “atualização” e “criação”, que Sartre utiliza nessa obra se referindo às estruturas próprias do psíquico e seus correlatos transcendentais, estão na base da inversão da ordem fenomenológica que ocorre entre a consciência e o Ego, e que se dá, conforme Sartre, segundo uma conduta “mágica”, própria da forma de

¹⁰Sartre utiliza o termo “corpo”, se referindo à coisa imediata que está na relação intencional a que se remetem a vivência e o estado.

ser do psíquico. Veremos mais adiante que o Ego é um transcendente “problemático” (FUJIWARA, 2015), pois ele extrapola a sua função de unificação sintética das entidades psíquicas (estados, ações e qualidades), existindo ainda enquanto uma *projeção* da consciência, que herda uma pseudo-espontaneidade, e mascara a ela a fatalidade de sua própria espontaneidade e nada-de-ser. Porém, indo por partes, retomaremos essa questão no item de conclusão da presente obra em estudo. A questão da “ininteligibilidade da relação da consciência com o mundo, com os outros e consigo mesma” (FUJIWARA, 2015, p. 45), o que inclui aí o Ego e a dimensão psíquica, têm relação com o uso da noção do “mágico” em Sartre, que também aparece (não da mesma maneira que aqui) no *Esboço para uma Teoria das Emoções*.

Retornando à compreensão dos estados psíquicos, tal é sua a função no pensamento sartriano, a de conferir sentido (subjetivo) ao conjunto de vivências apreendidas pela consciência no grau irrefletido e em fluxo. Já começa a se tornar inteligível de que forma o Egosartriano participa como unidade mais abrangente como síntese dos estados. Assim, temos na descrição fenomenológica de Sartre até aqui a respeito do Ego como que conjuntos de transcendentais que vão desde o conjunto das vivências (repulsa), sendo estas significadas e unificadas pelos estados (ódio), compondo um transcendente que abarcaria por fim o conjunto de todos os estados, contendo todas as vivências do indivíduo, e não é difícil saber que agora falamos do Ego. Porém falemos antes da constituição das ações e das qualidades.

Já adiantamos que a descrição sartriana das ações e das qualidades irão ambos colocá-los como transcendentais. No que concerne às ações comecemos com a consideração de Sartre de que esta constatação, a de serem transcendentais, não é difícil para quando falamos de ações tais “como ‘tocar piano’, ‘conduzir um automóvel’, ‘escrever’” (SARTRE, 2015a, p. 44), justamente porque estamos falando de ações que envolvem o mundo das coisas. É sobre as ações “puramente psíquicas” (SARTRE, 2015a, p. 44) que Sartre chama a atenção: além de transcendências, devem ser tratadas também como realizações concretas.

Conhecemos, com efeito, a máxima da fenomenologia sartriana: a intencionalidade. Toda consciência é consciência *de* alguma coisa e não há conteúdos por trás desta consciência. Ela é sempre transcender-se em direção a algo que ela não é. Assim devemos também entender as ações mentais tais como “duvidar, raciocinar, meditar, fazer uma hipótese” (SARTRE, 2015a, p. 44). Isso nos comunica a real natureza mesmo dos fenômenos psíquicos: todos são atos de consciência em

transcendência, seja o ato em seu grau irrefletido, seja no grau de reflexão que revela a ação, como por exemplo dizer a frase “eu raciocino sobre esta filosofia”, ou simplesmente pensá-la. E, sendo as ações psíquicas realizações concretas, Sartre prossegue confirmando que a elas também cabe a observação da temporalidade. Pois a ação envolve tempo para a sua realização, uma sequência de momentos de consciências, explica Sartre. A ação, segundo ele, “(...) possui as articulações, momentos. A esses momentos correspondem consciências concretas ativas e a reflexão que se dirige sobre as consciências apreende a ação total em uma intuição que a entrega como unidade transcendente das consciências ativas” (SARTRE, 2015a, p. 44). O que isso nos comunica é que as ações, quando afirmadas pelo ato reflexivo como no exemplo “eu raciocino sobre esta filosofia” servem como polo de unidade transcendente para o fluxo de consciências irrefletidas que acontecem *durante* o raciocinar, que se dá como momentos progressivos de “consciências concretas ativas”. A afirmação da ação “apreende a ação total”, afirma ele. Assim, como no caso dos estados servindo como polo unificador transcendente para as vivências, as ações afirmadas pelo ato reflexivo servem como polo de unificação para o fluxo de consciências irrefletidas relativas aos momentos que constituem realizações concretas, sejam elas sobre objetos do mundo, seja sobre objetos psíquicos.

Resta compreendermos as qualidades. Elas são, conforme Sartre, unidades “facultativas dos estados e de ações” (SARTRE, 2015a, p. 45). “Facultativas”, ele esclarece, porque embora sempre possíveis, “os estados e as ações podem encontrar diretamente no ego a unidade que reclamam” (SARTRE, 2015a, p. 46), como já antecipamos. Além do mais, os estados e ações não dependem da emergência das qualidades para acontecerem. Prosseguindo com a compreensão sartriana acerca das qualidades, sua natureza é de que estão no intermédio entre os estados e as ações e elas se dão na forma de *atualização* dos mesmos. Utilizemos o esclarecimento de Sartre: “Quando nós experimentamos diversas vezes ódio em relação a diferentes pessoas, ressentimentos tenazes ou longa cólera, nós unificamos essas diversas manifestações intencionando uma disposição psíquica de produzi-las” (SARTRE, 2015a, p. 45). Essa disposição psíquica é a atualização dos estados e ações psíquicas que aparece como um adjetivo de qualidade, como por exemplo “sou muito rancoroso”. Assim, atualiza-se as unidades das vivências (estados) e das ações na forma de uma qualidade-de-ser- muito-rancoroso, ou seja, uma disposição psíquica assumida pelo ato reflexivo que coloca a qualidade. Por isso, a qualidade é também objeto transcendente.

Sartre prossegue com a explicação dizendo que “A qualidade é dada como uma potencialidade, uma virtude, que sobre a influência de fatores diversos, pode passar à atualidade” (SARTRE, 2015a, p. 45). Interpretamos isso de forma que, na eminência da ocorrência daqueles estados ou ações, como por exemplo no caso do ódio, a qualidade se dá como uma disposição ou uma potencialidade de atualização dos estados e ações que, por essa disposição que dá sentido ao seu aparecimento, mesmo que na ausência de uma vivência imediata do rancor, pois “a qualidade correspondente permanece uma potência” (SARTRE, 2015a, p. 45). Assim, a qualidade se dá como algo realmente existente, “cujo modo de existência é ser em potência” e “São desse tipo naturalmente os defeitos, as virtudes, os gostos, os talentos, as tendências, os instintos, etc.” (SARTRE, 2015a, p. 45). Cabe por fim esclarecer que a relação das qualidades com os estados enquanto possibilidade de unificação não acontece pela forma de emanção, como no caso da relação entre os vividos e os estados, e sim por essa forma de atualização que discutimos. Temos as qualidades, portanto, como possibilidade de unificação para os estados e ação, mas como já adiantado, elas são facultativas, pois é no Ego transcendente que Sartre identifica a camada que unifica os três, constituindo o polo dos fenômenos psíquicos.

O que significa dizer, então, que o Ego se constitui como a unidade das ações, estados e qualidades? Já nos antecipamos nesta questão e exploramos a descrição sartriana de cada um destes componentes. Vejamos agora algumas considerações que nos ajudarão a compreender a questão final posta pela obra. Ora, comecemos com a passagem que mostra a constatação do filósofo: “O Ego aparece à reflexão como um objeto transcendente que realiza a síntese permanente do psíquico” (SARTRE, 2015a, p. 46), sendo o “psíquico” ou o conjunto dos fenômenos psíquicos também objetos transcendentais da consciência reflexiva, como vimos. O Ego, portanto, é o objeto que aparece à consciência reflexiva como sendo a unidade sintética de toda a experiência psíquica. Contudo, Sartre nos esclarece que o Ego não é apenas um tal polo cuja função exclusiva seria de dar suporte aos fenômenos psíquicos. Ele é, ainda, a totalidade infinita destes estados e ações e está completamente comprometido com eles: “O Ego nada é fora da totalidade concreta dos estados e das ações que ele suporta” (SARTRE, 2015a, p. 48). O Ego é para a consciência reflexiva, o que o *mundo* é para a consciência irrefletida, se compreendermos mundo como a unidade sintética infinita de todas as coisas, seus objetos por primazia. Assim, “O Ego é para os objetos psíquicos o que o Mundo é para as coisas” (SARTRE, 2015a, p. 48). Interpretando, poder-se-ia dizer que

o Ego é o polo transcendente que confere organização e sentido para o conjunto das vivências (*Erlebnissen*) sintetizadas por estados, ações e qualidades, e possibilita a coesão do aspecto transcendente de identificação de si para o sujeito. Dessa forma, o Ego é posto como um “objeto do mundo” pela consciência de segundo grau. (LIMA, 2013).

Cabe ressaltar algo que a que Sartre retorna repetidamente ao se referir ao Ego: sua forma de aparecer à consciência é a de um objeto do mundo, o que lhe confere concretude, o Ego não é mera “hipótese”, ele existe. Porém sua forma de existir é diferente da das coisas. O Ego é posto apenas pela consciência reflexiva e é reconhecido por expressões, que afirmam um “eu” (LIMA, 2013), tais como o *Cogito*.

De fato, conforme compreensão nossa da teoria sartriana, o Ego, sendo uma unidade psíquica transcendente, aparece funcionando como um verdadeiro “espelho” para a consciência, uma espécie de objeto com que a mesma se confunde. “Espelho” por surgir do ato de reflexão e representar *diante de* para a consciência isso que posso chamar de “Mim” ou de “Eu”. E que a consciência se pode confundir, pois aparece para si, aquilo que é refletido, como sendo aquilo que de fato “sou”. Porém, Sartre nos ajuda a ver que essa unidade “de mim” que aparece refletida como “Ego” é, de veras, uma unidade apenas forjada (LIMA, 2013). Lembremos por um instante que a consciência não necessita de unificação, pois unifica a si mesmo em seu fluxo de intencionalidades. A consciência, em Sartre, possui primazia fenomenológica. Dessa forma, voltemos ao filósofo:

(...) o Ego é um objeto apreendido, mas também *constituído* pela ciência reflexiva. É um núcleo virtual de unidade, e a consciência o constitui em *sentido inverso* do que segue a produção real: o que é primeiro *realmente* são as consciências, através das quais se constituem os estados, depois, através destes, o Ego. (SARTRE, 2015a, p. 52)

Temos nesta colocação algumas informações importantes: o Ego aparece, como já visto, não apenas como objeto para a consciência, como é por ela constituída; o Ego é núcleo apenas *virtual* ou *ideal* (como Sartre também coloca) de unidade; sua constituição se dá à consciência como uma *inversão* da ordem que de fato a descrição fenomenológica elucida, que é aquela que coloca a consciência como origem, os estados emanando das vivências e, por conseguinte, o Ego posto pela reflexão. Dizer que a constituição do Ego se dá como uma inversão significa dizer que é assim que a intuição

do Ego se reporta à consciência reflexiva: os estados e ações e a representação de subjetividade e individualidade como que sendo produzidos pelo Ego e não pelo fluxo espontâneo de consciências. E é isto que está por detrás da característica *duvidosa* de se intuir o ser do Ego. Já sabemos de sobremaneira que a consciência não pode comportar conteúdos por detrás ou operando a consciência. Segundo Sartre, o Ego aparece como sendo o *criador* de ações e estados, porém o é apenas *idealmente*, como que ilusoriamente. O Ego, ele mesmo, é criado continuamente, “é sempre sobrepassado por aquilo que produz, mesmo que, de outro ponto de vista, ele *seja* aquilo que produz”(SARTRE, 2015a, p. 52).

Admitir o Ego enquanto criador de seus estados, ações e qualidades (característica necessária, segunda Sartre) é conferir uma espontaneidade lhe é própria. E a explicação dada por Sartre é a de que tal espontaneidade não é mais do que a projeção da própria espontaneidade da consciência sobre o Ego. Por isso, Sartre fala que a “espontaneidade” do Ego seria uma *pseudo-espontaneidade*. O Ego é um transcendente e é colocado pela reflexão como um objeto do mundo. Sendo assim, ele é *passivo*, mero objeto a ser observado e não possui de fato espontaneidade real ou núcleo ativo. Segundo Sartre “(...) essa espontaneidade, *representada e hipostaseada* em um objeto, torna-se uma espontaneidade bastarda e degradada que conserva magicamente sua potência criadora ao mesmo tempo em que se torna passiva” (SARTRE, 2015a, p. 52-53). Vê-se que as descrições sartrianas a respeito do Ego revelam sua forma contraditória e característica de conter em seu cerne um núcleo de irracionalidade inerente. Novamente nas palavras do filósofo: “(...) o Ego é uma síntese irracional de atividade e passividade, é também síntese de interioridade e de transcendência” (SARTRE, 2015a, p. 55), o que significa dizer também que o Ego é, ao mesmo tempo, sentido como interior e exterior, e isso ocorre porque, como vimos, o Ego é posto pela consciência reflexiva ao contemplar sua própria interioridade, pois faz dela (a consciência refletida) um objeto à sua frente no ato de reflexão sobre si mesma.

Porém, sabemos que a consciência em si não pode receber o peso e opacidade dos objetos, ressaltando ainda que “reflexão e o refletido são apenas um” (SARTRE, 2015a, p. 54). É o Ego precisamente este objeto que aparece à consciência reflexiva que contempla sua própria interioridade, o objeto transcendente que aparece projetado pela consciência e que permite a ela afirmar neste momento o seu “eu”. Uma passagem da dissertação de Lima (2013) contribui ricamente para a compreensão: “O ego é um ser que surge para a consciência na medida em que ela se projeta para fora de si. Para que a

consciência possa dizer ‘eu’, ela precisa de algo que torne possível essa unificação das ações e dos estados” (p. 96). Assim, embora a consciência não necessite de um polo unificador externo, pois é ela mesma seu fator de unificação, ela coloca para si um fator transcendente de possibilidade de se colocar como sujeito, “real, uno e pessoal” (LIMA, 2013, p. 97). Não que o Ego constituía de fato o polo- sujeito para o indivíduo, mas aparece para a consciência como o fator virtual de unidade. É nesse sentido que Sartre compreende a inversão que mencionamos anteriormente que colocaria a ilusão comum de se notar o Ego como originário dos estados e ações. A falsa espontaneidade do Ego de que fala Sartre, aquela projetada pela consciência ao transcender-se para fora de si mesma, é o que confere a aparência enganosa de que o polo-sujeito estaria no Ego.

Há uma última consideração a respeito da descrição sartriana das características do Ego nesta obra que é interessante de ser mencionada, a saber a de que o Ego nunca pode nos ser inteiramente conhecido. O Ego se dá como um objeto transcendente para a consciência, o que significa que ele preserva as características de um objeto mundano: para conhecê-lo é preciso observação sucessiva. Isso por si só já admite um inesgotável de observações possíveis, que jamais podem encerrar a infinidade de perfis de um objeto e, no caso do Ego, este processo se torna ainda mais difícil devido à *intimidade* do Ego à consciência. O Ego é íntimo à consciência, mesmo que lhe seja transcendente, o que significa que não se pode realizar um real afastamento com via de observá-lo para conhecê-lo, conforme explica Sartre. Soma-se a isso o fato de que o Ego é, ainda, permanentemente constituído conforme vai sendo posto pela reflexão, o que significa que jamais está acabado. É o que Sartre chama de “totalidade transcendente”, pois os estados, ações e qualidades que remetem ao “eu” e que nos é revelado por meio da reflexão pode ser intuído ora como odioso, invejoso ou amoroso, por exemplo, e, em outro momento, revelar formas diferentes ou até opostas a essas a respeito de “mim mesmo”. Vale mencionar que o corpo serve como “símbolo visível e tangível para o Eu” (SARTRE, 2015a, p. 58), mas também contribui para a degradação da possibilidade de conhecimento do “eu”, por fazer parte da imbricação de intimidade comentada anteriormente para a consciência. O Ego, segundo nosso filósofo, é “fugidio” para o conhecimento:

(...) o que impede radicalmente de adquirir conhecimentos sobre o Ego é a maneira toda especial como ele se dá à consciência reflexiva. Com efeito, o Ego sempre aparece apenas quando não olhamos para ele. É preciso que o

olhar reflexivo se fixe sobre a “*Erlebnis*”, na medida em que ela emana do estado. Então, por trás do estado, no horizonte o Ego aparece. Portanto, ele nunca é visto senão “de canto de olho” (SARTRE, 2015, p. 57).

A maneira “especial” do Ego de se dar à consciência reflexiva se refere à constatação previamente colocada de que, efetivamente, não se é possível captá-lo em sua inteiridade. Na realidade, não posso olhar diretamente para *mim* a não ser captando partes do meu corpo como objetos para minha consciência ou minha reflexão no espelho. Da mesma forma que não sou capaz de afirmar meu *eu* a não ser por meio de uma reflexão que remeta a um estado, qualidade ou ação que se remeta a mim. Tal a intimidade de meu *eu* para mim mesmo, que aparece apenas senão por objetos que remetam a ele. E mesmo nestes casos, seja na reflexão do espelho, seja na reflexão do *Cogito*, a consciência está absorta na experiência (*Erlebnis*). O Ego aparece no horizonte da consciência reflexiva, mas o objeto visado não é exatamente o Ego e, sim, o estado, qualidade ou ação de que este Ego emana (o eu-que-odeio-Pedro, quando, por exemplo, afirmo Eu odeio Pedro). É neste sentido que Sartre afirma que o Ego aparece sempre como que no horizonte do meu conhecimento, não visto senão como “de canto de olho”, que em sua composição total me escapa, visto apenas em perfis e emanando das experiências.

1.2.5 A conclusão da obra e a questão ética da constituição do Ego

Buscamos percorrer o caminho tomado por Sartre na estruturação de sua tese acerca do Ego transcendente como síntese do psíquico e da purificação do campo transcendental, o que significa também consolidar a primazia da consciência como polo absoluto de relação com a facticidade e espontaneidade. O campo transcendental purificado é impessoal e o Ego tomou seu lugar ao lado dos objetos do mundo. Na conclusão de *A transcendência do Ego*, está claro para Sartre que a consciência impessoal é, em um sentido, um *nada*. Pura e permanente transcendência para fora, em busca daquilo que ela não é, a consciência nada contém em seu interior. Uma consequência direta disso é posicionar a consciência em contato direto com a facticidade, o mundo. Sartre ressalta sua conquista e contribuição para a fenomenologia: o campo transcendental pode agora ser nada, uma vez que tendo o Ego deixado de fazer parte dele, removeram de seu interior os estados psíquicos, físicos e psicofísicos, ao

mesmo tempo que esse “nada é *tudo*, pois é consciência de todos esses objetos” (SARTRE, 2015a, p. 61). É válido comentar que assim também o pretendeu Husserl, a consciência como um *nada de ser*. Porém a crítica sartriana recaiu justamente pelo embaraçamento do Ego Transcendental, em Husserl formalmente ainda acompanhando a consciência. Vimos que o projeto de Sartre revelou todo seu apreço pela fenomenologia husserliana, ao mesmo passo que assumiu seu próprio rumo tendo se colocado para além de Husserl no problema do Ego Transcendental que, para Sartre, ainda contaminava a consciência com sua opacidade. Essa obra elucida a posição filosófica de Sartre na mesma medida em que apresenta seu confronto com as filosofias substancialistas, o idealismo transcendental e o realismo ingênuo. Vemos, nas páginas de *A transcendência do Ego*, Sartre gradualmente iniciar seu projeto ontológico, na medida em que o esforço sartriano de elaboração de sua fenomenologia vai se aproximando das preocupações propriamente existenciais. Segundo Cahet (2008, p. 70) “(...) o mundo é a abertura do parêntese fenomenológico. (...), podemos dizer que a fenomenologia não se preocupa mais com passagem do sujeito empírico para o sujeito transcendental, porque como já sabemos o campo transcendental é impessoal”. O Ego é constituído na medida em que a consciência “se aprisiona no Mundo para fugir de si própria” (SARTRE, 2015a, p. 52). Assim, para Sartre, o Mundo adquiriu uma importância diferente que para seu mentor. A consciência, ou seja, este *nada-de-ser*, que encontra no mundo a unidade de sentido para constituir o sujeito.

Embora conceitos como liberdade e responsabilidade não adquiram ainda em *A transcendência do Ego* a profundidade que posteriormente teriam na obra sartriana, a conclusão da obra sobre o Ego apresenta já um esboço inicial que deixa ainda mais clara a passagem à sua ontologia neste momento. E tal conclusão se refere à totalidade transcendental, ou Ego, que, como vimos, é forjado pela consciência. Com que propósito haveria, afinal, a consciência de forjar para si uma unidade transcendental? Sartre esboça um pontapé inicial para sua ontologia fenomenológica ao tentar responder: “(...) talvez seu papel essencial seja mascarar à consciência sua própria espontaneidade” (SARTRE, 2015a, p. 66). Sabemos que a real espontaneidade se encontra na consciência. Sua característica de ser intencional e translúcida lhe confere autonomia ao mesmo passo de que se percebe como sendo um vazio de ser, um nada. Há então, no existir enquanto consciência, o que Sartre denomina de fatalidade de espontaneidade, um infinito vertiginoso de possibilidades da qual não se pode escapar. Ver-se absolutamente espontâneo, instável, sem fundação é fonte óbvia de angústia. “A

consciência se assusta com sua própria espontaneidade porque a sente *para além* da liberdade” (SARTRE, 2015a, p. 65) e ela nesse momento se vê “monstruosamente livre” (SARTRE, 2015a, p. 66). Assim, o Ego é constituído pela consciência, projeção de si mesma, como atenuação desta realidade angustiante. Ele é posto como fonte externa de unidade e suporte substancial de referência para sua individualidade e a subjetividade. As palavras de Leopoldo e Silva (2000) elucidam ainda mais a questão e reitera a nascente preocupação ética e política, mencionada por Sylvie Le Bon em nota de rodapé de *A transcendência do Ego*, que Sartre começa a fundamentar fenomenologicamente nesta obra:

Sendo o Eu exterior, não estou mais seguro do meu próprio Eu do que da eguidade dos outros, pois o meu Ego é um ser no mundo, assim como o de todos os outros. Mas, seguramente porque a espontaneidade da consciência aparece como originária, isto é, a liberdade aparece como se fosse uma fatalidade, algo de que não podemos escapar, a consciência constitui o Ego e nele se projeta como para escapar de si mesma, da própria espontaneidade que, por não se reportar a nenhum solo fundador, é angustiante pelo que apresenta de instável e movediça. Há portanto uma questão ética envolvida na representação do Ego; ” (p. 174).

Assim concluímos nossa análise de *A transcendência do Ego* seguindo com o propósito desta dissertação de trazer luz para as produções da fase fenomenológica de Sartre. Aqui pudemos ver o desenvolvimento de uma nova fenomenologia, esta de Sartre, ao mesmo passo que dá os primeiros passos em direção a sua ontologia. É interessante observar, neste momento, uma maior aproximação de Sartre às ideias de Heidegger, o que visivelmente contribuiu para as objeções a Husserl e à transição existencialista em sua fenomenologia, visto que Heidegger defendia a necessidade de um fundamento ôntico para o campo transcendental (ABDO, 2011). A descrição fenomenológica radical do Ego purificou o campo transcendental ao mesmo tempo que o ancorou no mundo, seu absoluto relativo. Essa é, para o último comentarista citado, a principal “proeza” do ensaio sobre o Ego, o de resumir o campo transcendental à consciência e preencher o mundo com todo o restante, inclusive o Ego. Ademais, pudemos reconhecer ainda o incrível peso que as constatações sartrianas neste momento tiveram para a elaboração de sua filosofia como um todo.

1.3 ESBOÇO PARA UMA TEORIA DAS EMOÇÕES

O *Esboço para uma Teoria das Emoções* foi a obra publicada por Sartre, no período entre as publicações de seu ensaio sobre o Ego transcendente e *O Imaginário*. Em suas memórias e entrevistas com Sartre realizadas e publicadas sob o título de *A Cerimônia de Adeus*, Simone de Beauvoir (1982) nos revela que Sartre intencionava originalmente desenvolver um tratado de psicologia fenomenológica sob o título de *La Psyché*, dando continuidade ao projeto iniciado em *A Transcendência do Ego* em descrever o psíquico enquanto objetos situados fora da consciência. Segundo as memórias, *La Psyché* era um ensaio robusto e teria tido importância comparável à de *O Ser e o Nada*, tendo sido um dos primeiros livros abandonados pelo existencialista. Foi abandonado por, em seu julgamento, faltar originalidade em relação à Husserl, segundo suas próprias palavras. Spohr (2009) contribui dizendo que a interrupção e abandono das ideias elaboradas no tratado de psicologia teria fundo nas insuficiências percebidas por Sartre da Fenomenologia que carecia de sustentação ontológica. Sendo mero capricho ou não as afirmações realizadas por Sartre em suas memórias, a respeito da obra descontinuada, teremos na sua edição da fenomenologia uma preocupação existencial bastante presente. Para ele, a realidade humana, sua subjetividade e expressões apenas adquire sentido considerando a situação ou o mundo a que a consciência se dirige. Deste movimento, observamos na análise da obra anterior, *A Transcendência do Ego*, o direcionamento do existencialista a uma ontologia, relacionado à importância que conceito heideggeriano de *Dasein*¹¹ foi adquirindo em sua filosofia, traduzido em *Esboço para uma Teoria das Emoções* sob a expressão *realidade-humana*, característica, como veremos, fundamental para Sartre em um estudo de psicologia fenomenológica das emoções. Sartre realizaria, evidentemente, uma leitura própria acerca desta noção de realidade-humana, dando contornos a sua própria fenomenologia e ontologia da existência. *Esboço para uma Teoria das Emoções* seria, em seu testemunho, a parte em que de fato se apresentava uma elaboração propriamente sua e foi publicado em 1938, única parte remanescente de *La Psyché*. Passaremos a apresentar e a analisar a obra sartriana destinada à descrição das emoções, dentro do contexto de sua produção filosófica do período que nos propusemos a estudar.

¹¹*Dasein*: termo alemão cunhado por Heidegger notoriamente em sua obra *O Ser e o Tempo* (1927), o ser-ai ou ser-ai- no-mundo, designa a existência como essência fundamental do ser humano, ou seja, o ser humano como ente para qual o ser se revela no e do mundo.

1.3.1 A crítica à Psicologia e o projeto de Psicologia Fenomenológica

Destarte, assinalamos que o *Esboço para uma Teoria das Emoções* é um ensaio “eminente filósofico” (BELO, 2014, p. 17) em que Sartre se presta, por um lado, em posicionar-se crítica e tecnicamente contra as tradições filosóficas da psicologia positiva, tradição psicológica preponderante no período histórico, e, por outro, esboçar diretrizes para a fundação de uma Psicologia Fenomenológica das emoções. Até aqui, pudemos ver que o projeto sartriano de fundação de uma Psicologia Fenomenológica vinha sendo ensaiado desde a publicação de *A Imaginação* (1936), no período em que Sartre esteve na Alemanha para estudar a fenomenologia de Husserl e, com a não publicação de *La Psyché*, seu projeto com relação à psicologia mudara, mas não deixou de existir.

Começamos a analisar a proposta de Sartre no Esboço, que como em suas obras anteriores se inicia pela crítica, proporcionada pela novidade fenomenológica, aos paradigmas metodológicos e epistemológicos tradicionais da psicologia. No caso atual, ela se dirige à psicologia positiva, que lhe era contemporânea, e que, ao seu ver, não avançou em fundamentos com relação à psicologia associacionista (criticada em *A Imaginação*), pois seguia sem considerar as contribuições metodológicas da fenomenologia para seu desenvolvimento. Em suma, a crítica sartriana recaí sobre o método próprio das psicologias positivas, que era o de partir da investigação de fatos isolados, heteróclitos, sem se pre-ocuparem em definir, primeiramente, uma totalidade sintética dotada de significação. Para Sartre, são totalidades sintéticas, entre outras, o mundo, o homem e o psíquico, que compõem suas significações apenas enquanto totalidades sintéticas indivisíveis em relação entre si mesmas.

Há aqui lançada a preocupação fenomenológica de se ter estabelecido, primeiro, as essências, para então empenhar-se em produzir ciências que realmente captem a realidade humana e do mundo. Ora, a noção sartriana de totalidade sintética é fundamentalmente oposta ao princípio analítico da psicologia positiva, pois para nosso filósofo não poderia chegar às essências a partir da simples soma dos fatos. Segundo ele, a noção de homem da psicologia é “inteiramente empírica” e não pretende “definir e limitar *a priori* o objeto de sua pesquisa” (SARTRE, 2012, p. 14), ou seja, negligencia por inteiro a necessidade de se definir as essências do humano e do psíquico e, por isso, não seria capaz de gerar uma antropologia. A psicologia estaria apenas ocupada em

procurar e amontoar os fatos psíquicos, àqueles observáveis empírica ou introspectivamente, sem preocuparem-se em delimitar as significações entre eles, sem lançar sobre eles o olhar eidético, ao mesmo passo em que se esperasse que estes sentidos se dessem fatalmente, como acidentes, tendo tido um número suficiente de fatos analisados. No timbre da crítica sartriana, os psicólogos com isso não se aperceberiam do fato “(...) de que é tão impossível atingir a essência amontoando os acidentes quanto chegar à unidade acrescentando indefinidamente algarismos à direita de 0,99” (SARTRE, 2012, p. 17). Não estariam em vias, portanto, de definir as essências do humano:

“Esperar o *fato* é, por definição, esperar o isolado, é preferir, por positivismo, o acidente ao essencial, o contingente ao necessário, a desordem à ordem; é transferir ao futuro, por princípio, o essencial: ‘é para mais tarde, quando tivermos reunido um grande número de fatos’.” (SARTRE, 2012, p. 16).

Da mesma forma e pelos mesmos motivos, tão pouco seriam capazes de conhecer as essências do mundo, visto que, para Sartre, as ciências naturais, como se pretende a psicologia positivista, com efeito “não visam a conhecer o *mundo*, mas as condições de possibilidade de certos fenômenos gerais” (SARTRE, 2012, p. 17).

Nessa mesma senda, prossegue Sartre, pareceria inútil ao psicólogo metodologista investigar as estruturas de realidade humana que tornam possíveis e dão forma às emoções. Não interessaria ao psicólogo dessa estirpe procurar pelas condições essenciais de possibilidade para emoções. Não lhe interessa suas estruturas fundamentais, apenas considerar seus processos internos como fenômenos de acontecimentos isolado. Procuraria, no caso das emoções, isolar e explicar as reações fisiológicas, condutas e estados de consciência, sem estabelecer *a priori* as condições de relação entre esses fatores, apenas ordenando-os: se for um psicólogo intelectualista, tomará os estados de consciência emocionada como causa para a alteração corporal; se adepto da teoria periférica inverterá apenas a ordem e tomará a conduta e a reação fisiológica como antecedente e o estado como conseqüente. Conseqüentemente, ainda que explicassem devidamente tais processos, sem lhe definir as essências, o fenômeno da emoção para o psicólogo “nunca será senão um fato entre outros, um fato fechado em si, que nunca permitirá compreender outra coisa senão ele, nem captar, através dele, a realidade essencial do homem” (SARTRE, 2012, p. 19).

Belo (2014) acertadamente comenta que Sartre compreendia que os psicólogos, ao tomarem a atitude natural exclusivamente empírica e não considerando a si mesmos como seus objetos de estudo, ou seja, tomando os fatos como que isolados da realidade inteira do homem, não se beneficiavam do “caráter indubitável da presença a si do *Cogito* reflexivo” (p. 19). Assim, Sartre revela, sem surpresas: é na fenomenologia e contra as insuficiências dos métodos positivistas e psicologistas que o filósofo encontrará mais uma vez sua posição. Sartre é categórico em seu posicionamento aqui com Husserl, para quem “há incomensurabilidade entre as essências e os fatos, e quem começa a sua investigação pelos fatos nunca conseguirá recuperar as essências” (SARTRE, 2012, p. 20). Sartre deixa claro, contudo, que não se trata de renunciar ao método empírico; trata-se antes de atribuir importância e devido lugar à investigação das essências e valores, pois segundo ele “somente as essências permitem classificar e inspecionar os fatos” (p. 20). Se trata de utilizar-se das contribuições do método fenomenológico, tais como a descoberta da consciência intencional. Sartre está aqui com Husserl colocando a primazia fenomenológica da consciência, da qual o psicólogo deveria se servir, em sua proximidade absoluta em relação a si mesma, como via primeira para elucidação dos fenômenos psíquicos. Para ele “(...) estamos na situação inversa da dos psicólogos, uma vez que *partimos* dessa totalidade sintética que é o homem e estabelecemos a essência do homem *antes* de estrear em psicologia” (p. 23). Ora, partir da elucidação das essências é justamente ter como solo fundante o de *ir às coisas mesmas*. Há de se partir, portanto, de uma fenomenologia da emoção.

Ao mesmo tempo, Sartre está com Heidegger na medida em que herda a perspectiva própria de sua fenomenologia admitindo de que se tratam de fatos que se referem ao próprio ser do qual parte a análise. Assim, com Heidegger, “(...) a realidade humana que é *eu* assume seu próprio ser ao compreendê-lo” (SARTRE, 2012, p. 23). A realidade humana, para Sartre, é *nós-mesmos*, e isso não é indiferente pois, para a realidade humana, é o homem que assume sua emoção, como uma forma de existência humana. Para Sartre existir é assumir seu ser, por isso suas essências e significações não lhe poderiam ser dadas de fora, como pretenderia a psicologia. Pressupõe-se que a realidade humana significa ser-se responsável pelo próprio ser, ou seja, responsável ele mesmo pela definição de suas próprias essências (BELO, 2014). Essa deve ser a base para uma antropologia fundadora para a psicologia, a que busca definir as essências do homem que justamente o é ele mesmo. Aqui está a novidade de Sartre para o estudo das emoções, a da proposição de uma ciência que parta não apenas da fenomenologia, mas

de uma fenomenologia que não se priva da dimensão ontológica da existência. Esse posicionamento fica ainda mais cristalino nas passagens: “(...) a psicologia não coloca o homem em questão nem o mundo entre parênteses. (...) o estudo verdadeiramente positivo do homem em situação deveria primeiro ter elucidado as noções de homem, de mundo, de ser-no-mundo, de situação.” (SARTRE, 2012, p. 27).

Por fim, a crítica conclui que a “precaução” do psicólogo, sua enseada de partir sempre dos fatos na esperança de, no fim, constituir as essências fundamentais da realidade humana, acaba por retirar do estado psíquico toda sua *significação*. E sua proposta para descrição fenomenológica da emoção partirá desta ideia, a de que toda emoção é dotada de significação essencial e ontológica. A emoção não é apenas efeito da realidade humana, tão pouco pode ser considerada pura desordem psicofisiológica. Ela é antes uma forma própria pela qual a realidade humana tem de se realizar, se exprimir. Ela deve ser uma expressão da “totalidade sintética humana em sua integridade” (SARTRE, 2012, p. 26). A tarefa do fenomenólogo será, portanto, elucidar a significação do fato humano, neste caso, a emoção. Será, para Sartre, tratar a emoção enquanto “fenômeno”, não como mero fato empírico.

1.3.2 A fenomenologia da emoção

O que significa tomar a emoção como fenômeno? Ora, significa justamente tomá-la sob o prisma das leis eidéticas da consciência e seu funcionamento. Significa investigar as emoções segundo as premissas que regem a estrutura da intencionalidade. Em Sartre, significa ainda compreendê-la como uma forma da relação do homem contra o mundo e a totalidade sintética resultante, que é da realidade humana. Segundo Fujiwara (2015) a psicologia fenomenológica da emoção é, em Sartre, a conjugação teórica “Husserl-Heidegger” sintetizada em seu empreendimento filosófico neste momento; é a premissa da sobreposição entre a consciência e a realidade humana (*Dasein*). A perspectiva de que Sartre está partindo é de que “a emoção, (...), representa o todo da realidade-humana que se assume ela mesma emocionada; a afetividade humana só é possível na medida em que há uma predisposição existencial do homem em ser afetado.” (FUJIWARA, 2015, p. 58). Em suma, a proposta de Sartre é que olhemos para a emoção segundo seu papel e significado para a consciência, tendo em vista sua relação essencial de intencionalidade com o mundo para, nesses termos, partir

para o estabelecimento de uma psicologia fenomenológica da emoção. A consciência intencional deve ser seu ponto de partida.

Na vereda de sua argumentação crítica presente no Esboço das emoções, Sartre não rejeita inteiramente os esforços dos psicólogos contemporâneos. É, contudo, categórico em não reconhecer que contribuíram de fato com o avanço da compreensão do fenômeno da emoção e, conseqüentemente, da realidade e existência humana. Já pudemos ter claro o motivo do desacordo. É válido neste momento fazer constar que Sartre não deixou de olhar sobre o que os psicanalistas entendiam por emoção e que, da mesma forma como com os psicólogos positivistas, deixou recair a eles seu descrédito. E isso porque a noção central da Psicanálise de *inconsciente* não permitiria fundamentalmente um encontro. Na perspectiva sartriana, o centro mesmo de entendimento psicanalítico toma a consciência como fenômeno secundário e passivo e impossibilitava o uso do cogito reflexivo como recurso acesso à realidade. A consciência mesma é, em Sartre, constitutiva de “*fato, significação e significado*” (SARTRE, 2012, p. 51), o que não seria possível caso se admitisse um inconsciente a que a consciência devesse se reportar como depositário de suas significações, a conduta consciente ela própria sendo mera realização simbólica a ele submetido. É nítida a incompatibilidade, pois conhecemos o fundamento filosófico sartriano da primazia da consciência, de que “(...) é a consciência que *se faz ela mesma consciência*, comovida pelas necessidades de uma significação interna” (SARTRE, 2012, p. 53) e, portanto, é patente que uma teoria fenomenológica da emoção, ou seja, uma que afirma como as emoções como significantes, deve ser inequívoca em procurar essas significações na própria consciência.

Sartre conclui a crítica elaborada no Esboço no que ele resume como uma “crítica geral a todas as teorias da emoção” observadas, e o erro identificado por ele foi a de que os psicólogos teriam, na maior parte, tomado a emoção como que dada reflexivamente; tomaram a consciência como uma consciência reflexiva. Em outras palavras, entendiam o fenômeno da emoção como consciência de um *estado* ou *conduta* emotiva, ou seja, como uma consciência que posiciona outra consciência. Ora, podemos aqui nos remeter ao Ensaio sobre o Ego: o fenômeno psíquico é transcendente, ou seja, é sempre dado pela consciência reflexiva que se posiciona a uma consciência originalmente irrefletida. O que Sartre procura explicar é que a emoção não é precisamente o estado ou conduta de consciência; ela é, com efeito, uma *forma* de a consciência intencional o mundo e os objetos. Dessa forma, a emoção deve ser

compreendida nos termos mesmos da consciência irrefletida, aquela em que há, apenas, consciência do objeto e consciência não posicional de si mesma. Consciência no grau em que é consciência absorvida no objeto. Assim, nas palavras do filósofo, “(...) consciência emocional *é*, em primeiro lugar, consciência do *mundo*. “(SARTRE, 2012, p. 55). É aqui que Sartre deixa de nos dizer o que para ele *não é* emoção. E, ressaltando, o que a descrição eidética o revela é que ela *não é* estado ou conduta psíquica, tampouco mera desordem psicofisiológica.

Passemos a falar o que é então uma emoção para Sartre, o que revela a descrição de suas estruturas essenciais. Vimos acima uma de suas primeiras revelações: a emoção é uma consciência, uma de suas formas de operar. Destarte, se falamos de consciência, implica que devemos nos reconduzir à máxima da intencionalidade “toda consciência é consciência de alguma coisa” para compreendermos a consciência emocional. Dessa maneira, se pegamos o medo como exemplo de consciência emocionada, temos que “(...) o homem que tem medo, tem medo *de* alguma coisa. “(SARTRE, 2012, p. 56). Pelo princípio próprio da intencionalidade husserliana teremos então a consciência emocionada *diante* de um objeto emocionante em síntese indissolúvel. E como se dá a emoção? O que se opera nesta síntese para que ocorra o fenômeno da emoção? Peguemos uma passagem da explicação de Sartre em que ele se utiliza de um exemplo:

O sujeito que busca a solução de um problema prático está fora no mundo, ele percebe o mundo a todo instante, através de todos os seus atos. Se fracassa em suas tentativas, irrita-se, sua irritação mesma é ainda uma maneira de como o mundo lhe aparece. (2012, p. 56-57)

O sujeito referido está absorto em sua tarefa. Sua consciência é irrefletida e percebe o mundo enquanto busca a solução para seu problema. Ao fracassar, se irrita, o mundo passa a lhe aparecer como significante de irritação, ou seja, lhe aparece agora um mundo-irritante. Não é necessário que haja uma mudança de grau de consciência, argumenta Sartre, que entre a busca fracassada e o surgimento da irritação o sujeito retorne sobre si em um ato reflexivo para que a irritação aconteça. Essa passagem se dá irrefletidamente e o que muda é a estrutura interna da intencionalidade em sua disposição diante do mundo. É válido ressaltar que uma mudança na intencionalidade é também mudança sobre a consciência, tendo sempre em vista que intencionalidade é por

definição uma propriedade da consciência. Portanto, a emoção em essência é uma alteração da consciência sobre si mesma e que se dá sob certas condições.

Aqui chegamos ao núcleo da teoria sartriana da emoção que, temos dito, se trata nada mais nada menos de uma ontologia. Quais são as condições para a consciência passar a visar o mundo de forma emocionada, ou seja, qual a funcionalidade existencial da emoção? Em poucas palavras, a emoção tem a função de operar uma transformação do mundo. E isso se torna possível pois se trata de uma transformação “mágica” do mundo. A consciência mesma se altera para que possa apreender o objeto de uma *outra* maneira, uma *nova* maneira. Ou seja, não se trata de uma transformação concreta do mundo, visto que que a consciência não possui esse poder. Mas sendo a consciência, como vimos, um absoluto de espontaneidade, ela pode alterar a si mesma em sua intencionalidade para visar o objeto da maneira que lhe fique conveniente. E o que torna necessário esse lance de mágica? Segundo Sartre é necessidade de ação diante de um mundo *difícil*. A emoção é, nas palavras de Sartre:

(...) uma transformação do mundo. Quando os caminhos traçados se tornam muito difíceis ou quando não vemos caminho algum, não podemos mais permanecer num mundo tão urgente e tão difícil. Todos os caminhos estão barrados, no entanto é preciso agir. Então tentamos mudar o mundo, isto é, vive-lo como se as relações das coisas com suas potencialidades não estivessem reguladas por processos deterministas, mas pela magia. Entendamos bem que não se trata de um jogo: estamos acuados e nos lançamos nessa nova atitude com toda a força de que dispomos. Entendamos também que essa tentativa não é consciente enquanto tal, pois então seria o objeto de uma reflexão. Ela é antes de tudo a captura de relações novas e de exigências novas. Só que, a captura de um objeto sendo impossível ou engendrando uma tensão insuportável, a consciência capta-o ou tenta captá-lo de outro modo, isto é, transforma-se precisamente para transformar o objeto. (SARTRE, 2012, p. 62)

Sartre afirma que estamos acostumados com a ordenação do mundo e dos acontecimentos e que nossa consciência projetada psiquicamente tende a captar o mundo como que regido por relações causais deterministas, sentidas como mais ou menos previsíveis. Tendemos a tentar agir sob expectativas já apreendidas, seguindo uma lógica tal como “se eu fizer isso, acontecerá aquilo” e sucessivamente. Certos caminhos nos aparecem como necessários para a realização de objetos almejados e

aparecem como meios potenciais e que “reclamam a existência” (SARTRE, 2012, p. 61). Sartre dá o nome de “intuição pragmatista do determinismo do mundo” a essa forma de enxergar o mundo como contendo meios determinados exclusivos para chegar aos objetivos. Acontece que algumas vezes as condições prévias e tendenciosamente determinadas para alcançar o objeto não se mostrarão possíveis e isso de fato acontecerá com frequência, pois o mundo é difícil por essência. A emoção será a resposta às dificuldades do mundo, será a ação possível que a consciência irá empreender para “vencer” a impotência imposta pelo desafio que se apresentou. Vê-se, assim, a justificativa sartriana para não considerar a emoção como uma “desordem”, ela é antes um empenho adaptativo, mesmo que nem sempre eficiente para a resolução do problema. Ela é irrefletida, o que significa que a consciência e corpo emocionados estarão absorvidos no acontecimento. A reflexão poderá servir de instrumento para clarificar e dissipar a emoção para possibilitar uma conduta adaptativa de maior eficiência, segundo Sartre.

Seguindo esses pressupostos Sartre se presta a esboçar uma descrição para algumas emoções, deixando claro o caráter ilustrativo que é proposta nessa obra de apenas demonstrar a descrição fenomenológica das emoções na esperança de desbravar a vereda para o desenvolvimento da psicologia fenomenológica da emoção. Não nos ocuparemos neste momento de reproduzir os esboços de descrição fenomenológica das emoções específicas que Sartre descreve, que a saber são o medo ativo e passivo, a tristeza ativa e passiva, brevemente a cólera e a alegria. Nos cabe melhor o desvendamento empreendido das essências das estruturas emocionais, que foi o que buscamos demonstrar.

Para todos os casos a essência é a mesma: tanto o medo, quanto a tristeza, cada qual em sua forma, aparece como uma resposta adaptativa e irrefletida da consciência juntamente com o *corpo* para transformar “magicamente” a realidade externa, por meio de uma alteração concreta nas estruturas intencionais de consciência e de estado fisiológico. Ressaltamos a participação do corpo nessa definição definitiva da emoção, pois Sartre não deixa de esclarece-la ao final de seu esboço. Há emoções verdadeiras e emoções falsas segundo ele. A diferença é que a conduta que parece emotiva é falsa (ou “pura comédia”, nas palavras de Sartre) quando é apenas conduta: imitar uma alegria, ou imitar uma tristeza, quando não se está alegre nem triste. E isso porque “a emoção é sofrida” (p. 74) afirma. Não se sai dela à vontade e nem se faz emocionado pura e simplesmente por força da vontade. Ser sofrida significa que há de fato e

concomitantemente uma alteração corporal à alteração de consciência. É na consciência que encontraremos a raiz para a essência do fenômeno emotivo, porém há concretude no fenômeno fisiológico que o acompanha, ele não é desconsiderado. É, com efeito, essa perspectiva sartriana que assegura a composição de uma teoria da emoção enquanto totalidade sintética existencialmente significativa e que Belo (2014) resume para nós com precisão:

Com isso, é na consciência e não no corpo que devemos buscar uma explicação para as emoções; no entanto, o corpo não é mero marionete da consciência. Dito de outro modo, nem paraíso nem geena, nem uma consciência a manipular um corpo nem uma simples reação fisiológica; o que se tem é uma modificação da consciência, e com ela do corpo, em relação ao mundo, que exigiu uma tomada de atitude do ser humano. (p. 33)

Pudemos assim compreender o caminho percorrido por Sartre no empreendimento filosófico investido em *Esboço para uma Teoria das Emoções*. Destacamos que é flagrante que Sartre está, neste momento desta obra, se dirigindo para determinar alguns alicerces teóricos que servirão de base para uma das principais teses que serão defendidas em *O Imaginário*, a saber, a da capacidade *irrealizante* da consciência, àquela capaz de colocar o mundo como *irreal*. No Esboço, há para Sartre a possibilidade de um mundo mágico posto pela consciência, que segundo ele é uma das duas formas que a consciência é capaz de “ser-no-mundo”, a outra sendo a forma de colocar o mundo enquanto conjunto organizado de utensílios pragmaticamente determinados entre si. Na conclusão deste breve, porém profundo esboço, Sartre declara para nós o sucesso alcançado em iniciar um projeto de psicologia fenomenológica “segura de si, e que tivesse previamente se desembaraçado do que lhe estorva” (SARTRE, 2012, p. 91), ou seja, uma que tivesse começado pelo estabelecimento da reflexão das essências do fato psicológico que investiga. E é nessas linhas que Sartre já nos anuncia sua obra contígua *O Imaginário*, abordado a seguir no próximo capítulo desta dissertação.

CAPÍTULO II

2. O IMAGINÁRIO: A FENOMENOLOGIA DA IMAGINAÇÃO EM SARTRE

O presente capítulo abordará a os frutos da pesquisa e elaboração sartriana acerca da imaginação. Como vimos, o período inicial da produção de Sartre foi marcado por seu interesse concomitante pela Filosofia e pela Psicologia. Sartre acreditava que a Psicologia, ciência destinada a descrever e compreender os fatos psíquicos e orientada até então pela tradição positivista, não apenas poderia como deveria se beneficiar do nascente movimento de pesquisa fenomenológica. Partindo de seus estudos da Fenomenologia de Husserl, Sartre colocou em vias seu próprio projeto fenomenológico. Ao seguirmos a cronologia de suas obras, vimos a filosofia do existencialista tomar corpo. De seu inicial interesse por Husserl e crítica aos sistemas tradicionais com relação ao fenômeno da imagem em *Almaginação*, à purificação da consciência, enquanto campo transcendental impessoal, em *A transcendência do Ego* e à continuação ao seu projeto fenomenológico em *Esboço para uma Teoria das Emoções* pudemos acompanhar a trajetória do estabelecimento de seu pensamento e as bases fundamentais para o que estaria por vir.

É seguro afirmar que seu interesse especial pelos estudos contemporâneos em Psicologia lhe foi essencial para seu empreendimento filosófico. Sartre pretendia, afinal, compreender a realidade humana; proposta expressa tanto sua obra filosófica, quanto literária e biográfica. Não à toa a grande relevância do fenômeno da imaginação para o início de seus estudos. *A Imaginação* é tida como parte inicial do verdadeiro tratado sartriano em Psicologia publicado apenas quatro anos depois *O Imaginário*. Em *O Imaginário*, Sartre procurou aplicar aquilo em que acreditava: colocar o fenômeno psíquico rigorosamente à prova da intuição eidética da pesquisa fenomenológica. O objetivo de Sartre com esta obra, de certa forma, era de concretizar uma Psicologia que descrevesse seu objeto de estudo, os fenômenos psíquicos, partindo dos dados essenciais que a pesquisa fenomenológica tornaria possível elucidar a seu respeito.

Assim, esta obra marca sobremaneira o desenvolvimento de sua fenomenologia, em uma produção original que segue as noções fundamentais de intencionalidade e vacuidade da consciência, seu poder “nadificador” e tomando como conteúdo materiais de sua própria experiência (BEAVOUIR, 1960/2009). Sua teoria da imagem também faz elo com a qualidade da consciência de operar uma modificação no mundo, por meio da intencionalidade, que se exprime pela capacidade da consciência de fazer aparecer

objetos ausentes (até mesmo inexistentes), por meio de imagens. A imagem, veremos, nada mais é que uma consciência, uma de suas formas de fazer aparecer o objeto. A característica principal do objeto em imagem, assim manifestado pela e para a consciência, é o de *ausência*.

Sartre revela logo nas primeiras linhas de *O Imaginário* o projeto principal desta obra: o de descrever “a grande função ‘irrealizante’ da consciência ou ‘imaginação’ e de seu correlato neomático, o imaginário.” (SARTRE, 2019, p. 21). A imaginação é a forma de fazer aparecer o irreal sobre o fundo do real, uma forma de irrealizar o mundo, um mundo que é negado. Assim veremos a função que a imaginação ou o “mundo imaginário” (como coloca Sartre) adquire para a Psicologia sartriana da imagem: ela configura uma maneira de a consciência diante do mundo, e de seus obstáculos, limitações e determinismos, “escapar” para um mundo criado, possibilidade de alcançar a satisfação (parcialmente, ao menos) do que se deseja (BOCCA, 2021). Por sua espontaneidade e poder de criação, a consciência imaginante cria para si uma irrealidade pela qual se encanta (fortemente, por vezes, como no caso do sonho e da alucinação), se nutre (afetiva e cognitivamente) e se livra temporariamente das dificuldades do mundo real. A imaginação é, assim, uma expressão forte da *liberdade*.

Para sua fenomenologia da imagem, Sartre divide sua obra em quatro partes. Na primeira parte, *O Certo*, Sartre se utiliza do método fenomenológico para refletir e descrever imagens. Por certo o filósofo toma os dados da reflexão, pois conforme argumenta “(...) uma consciência reflexiva nos fornece dados absolutamente certos (...)” (SARTRE, 2019, p. 23). Sartre prossegue então em descrever as *quatro* características fundamentais da consciência imaginante e a família da imagem. Trata-se do esforço pelas essências desta categoria de consciência, bem como do estudo próprio da *hylé* (matéria) dos diferentes tipos de imagem, além da superação da já conhecida “ilusão de imanência” que havia no pensamento clássico a respeito de imagem, que colocava a imagem como fenômeno “metafisicamente inferior” com relação à percepção e à própria consciência. As quatro características básicas da imagem são descritas como (1) a imagem é uma consciência, (2) a imagem é um fenômeno de *quase-observação*, (3) a consciência que imagina tem seu objeto como um *Nada*, (4) a consciência imaginante é caracterizada por sua espontaneidade. Sobre a matéria da imagem ou sua *hylé*, Sartre diferencia fundamentalmente consciência imaginante de consciência perceptiva e observa a diferença da matéria relacionada a imagens que figuram sobre o fundo de objetos mundanos (retratos, caricaturas, signos, imitações, desenhos esquemáticos,

rostos em chamas e imagens hipnagógicas) das imagens mentais, cujo objeto é mais difícil de definir. Sartre introduz o conceito de *analogon* para explicar a maneira pela qual a consciência imaginante “anima” a matéria ao intencionar o objeto de sua imaginação.

Na segunda parte, *O Provável*, Sartre explora justamente a possibilidade de delimitar as essências da imagem mental. Aqui o filósofo encontra dificuldades com relação ao uso do método reflexivo para estabelecer com exatidão a *hylé* da imagem mental, diferentemente do que houve no estudo das outras classes de imagem. Dessa forma, se presta do levantamento de estudos contemporâneos e explora o conceito de *analogon* no caso das imagens mentais, relativo psíquico da imagem mental (consciência imaginante de uma imagem mental) e que tem como referência analógica para sua criação a afetividade e o movimento. Estas constatações são interessantes, pois nos mostram que as sensações internas do sujeito, como o afeto e a sensação cinestésica, possuem importante papel na imaginação.

Na terceira parte, *O papel da imagem na vida psíquica*, nosso autor coloca em evidência a que se presta a imaginação para a vida psíquica do indivíduo, isto é, a função simbólica da imagem de sempre remeter a algo mais do que ela, tendo o papel de “presentificar” magicamente o objeto de desejo para a consciência (objeto esse ausente ou inexistente), que realiza sua intencionalidade por meio do ato imaginário. Na quarta e última parte, intitulada *A vida imaginária*, Sartre discute sobre a estrutura da imagem enquanto objeto irreal, bem como as atitudes diante do irreal, relacionando sua teoria sobre imagens com os sonhos e as patologias da imaginação, designação, esta última, dada aos fenômenos de alucinação. Nesta quarta parte, bem como na conclusão, veremos boa parte das discussões de *O Imaginário* que trazem o tom ontológico para a filosofia sartriana da consciência imaginante. Por questão de foco do trabalho, não aprofundaremos nos itens referentes ao sonho e às patologias da imaginação.

Com fim de elucidar a elaboração da fase inicial de sua fenomenologia, conforme o proposto desta dissertação, seguiremos, como fizemos até aqui, o raciocínio e argumentação do filósofo na obra estudada. Analisaremos a seguir a fenomenologia sartriana da imagem.

2.1 ESSÊNCIA DA IMAGEM

Sartre, nas primeiras páginas de *O Imaginário*, retoma a referência à grande diversidade de doutrinas adotadas pelos psicólogos quando se tratando da imagem. Conhecemos a crítica sartriana a essas doutrinas, em especial quanto ao método e ao papel do psicólogo que se presta a estudar os fenômenos psíquicos: a investigação, seja da imagem, seja das emoções, deveria primeiro partir do estabelecimento de suas estruturais essenciais,¹² para então traçar hipóteses explicativas sobre sua natureza. Ou seja, a psicologia deveria se valer da fenomenologia. A investigação deve partir do que é *certo*, para então debruçar-se sobre o que é provável: “(...) uma coisa é a *descrição* da imagem, outra coisa são as *indicações* quanto à sua natureza. (...) O primeiro dever do psicólogo é, evidentemente, fixar em conceitos o saber imediato e certo (...)” (SARTRE, 2019, p. 24). E é esse o título do primeiro capítulo de *O Imaginário*: “O Certo”.

Ora, Sartre está se referindo justamente às estruturas essenciais da imagem que pretende descrever. Mas o que ele compreende como *certo*? Para responder a esta questão é importante compreender inicialmente que, para ele, a reflexão ou a “consciência reflexiva” é inequívoca, ou seja, “(...) fornece dados absolutamente certos: um homem que, num ato de reflexão, toma consciência de ‘ter uma imagem’ não pode estar enganado (...)” (SARTRE, 2019, p. 24). Assim, o conteúdo certo de que a descrição das essências da imagem parte deve ser aquele adquirido por meio da consciência reflexiva da imagem, ou seja, por um ato de consciência de segundo grau. Tendo isso como base ele estabelece seu método de forma simples: o filósofo pretende produzir imagens, refletir sobre elas e descrever suas características essenciais e distintas. E é isso que se segue. Nas páginas seguintes deste primeiro capítulo, Sartre nos descreve as quatro características da imagem.

2.1.1 As quatro características da imagem

A primeira conclusão de Sartre nos traz uma questão já conhecida: ao já nos revelar a primeira característica ou primeira essência da imagem, a de que ela é *uma consciência*, nosso filósofo retoma o erro cometido pelas teorias clássicas da imagem chamado de “ilusão de imanência”, introduzido em *A Imaginação*. Trata-se do nome que Sartre atribuiu à concepção da imagem como um fenômeno “metafisicamente inferior”, subordinada a outras funções psíquicas, como o pensamento, ou como uma “percepção

¹² Posição defendida também em *Esboço para uma Teoria das Emoções*.

enfraquecida”. A imagem seria ingenuamente tomada como um substrato para a criação de ideias, como que uma cópia imperfeita do objeto real percebido, armazenada *na consciência*. Assim, segundo esta visão, ao dizer “tenho uma imagem de Pierre” seria como *ter* um retrato de Pierre *na* consciência.

Já sabemos que teses como essa são inadmissíveis para a fenomenologia sartriana: “(...) é impossível transferir esses retratos materiais para uma estrutura sintética consciente sem a destruir, (...). A consciência deixaria de ser transparente para si mesma; (...)” (SARTRE, 2019, p. 26). Como já foi possível compreendermos, a estrutura própria da consciência não permite conteúdos em seu interior. Ela cria sentido e unidade na medida em que visa justamente o que ela não é. Essa é a noção husserliana de intencionalidade da consciência, que em Sartre é radicalizada (SOUZA, 2015). A mais importante característica da consciência é aquela de ser intencional, portanto translúcida, vazia. A imagem, portanto, não pode ser tomada como *coisana* consciência. Evita-se, assim, dois graves erros: o de confundir *imagem* com *coisa* (ou irreal com real, como aprofundaremos mais adiante) e o de confundir imaginação com percepção.

Fazendo uso da reflexão, Sartre nos exemplifica com a descrição da estrutura intencional de uma cadeira de palha, que iremos parafrasear: ao perceber uma cadeira de palha, a percepção que faço nada mais é que uma forma dessa cadeira ser objeto para minha consciência. A cadeira é uma coisa, um objeto do mundo, ela está fora da consciência e aparece *para* uma consciência que a percebendo, estabelece com ela uma relação. Em seguida, fecho meus olhos e faço aparecer a imagem da cadeira que há pouco percebi. Não significa que a cadeira de palha passou a existir dentro de minha consciência. A imagem de cadeira não é a cadeira. “Na realidade, quer eu perceba ou imagine esta cadeira de palha em que estou sentado, ela continua fora da consciência. Nos dois casos ela está aqui, *no espaço*, neste aposento, diante da escrivaninha” (SARTRE, 2019, p. 27). Partindo da descrição fenomenológica imediata, notamos que cadeira percebida e cadeira imaginada são, na verdade, duas formas distintas de a mesma cadeira aparecer para a consciência. Ela permanece ali, em sua corporeidade concreta. A diferença é que no caso da percepção a cadeira é *visada* em sua corporeidade concreta e na imaginação ela é visada enquanto imagem. Nem por isso ela passaria a estar dentro da consciência. Diz Sartre: “Não se trata de um simulacro de cadeira que penetrou de repente na consciência e que só tem uma relação ‘extrínseca’ com a cadeira existente; (...)” (p. 27). O que temos é um certo tipo de estrutura intencional da consciência, uma organização sintética imediata que se relaciona, neste

caso, com a cadeira existente, sendo essa a essência íntima de consciência: se relacionar desta ou daquela maneira com o objeto. Consequente, se torna evidente imagem e cadeira não são a mesma coisa, não possuem a mesma matéria. Que é então exatamente a imagem de cadeira? Ela é a relação que a consciência estabelece com o objeto, decreta Sartre: “(...) uma certa maneira que o objeto tem de aparecer para a consciência, ou, se preferirmos, uma certa maneira que a consciência tem de se dar um objeto (...)” (p. 28). Teríamos assim uma “consciência de cadeira-em-imagem”, da forma como escolhe colocar o filósofo, uma “consciência imaginante de cadeira”. A imagem é uma consciência que imagina. Uma consciência por si mesma, não uma consciência da imagem, pois não deixa de ser o objeto aquele visado por meio da consciência imaginante, seja este objeto um existente ou não.¹³

Compreendemos, pois, a primeira essência da imagem. Imagem é uma consciência, é uma das possibilidades de ser dado um objeto à consciência, uma consciência que é *imaginante*. Cabe agora colocarmos que a consciência imaginante, no momento em que ela visa o objeto em imagem, consiste em uma consciência de primeiro grau, ou seja, uma consciência irrefletida. Isso porque a consciência que imagina está absorta na experiência de imaginar. A imagem é vívida para a consciência, assim como a experiência do objeto o é na percepção. Apenas por meio do ato de reflexão, em um ato de segundo grau de consciência portanto, posso descrever imagens e afirmar que “tenho uma imagem”.

E a consciência imaginante se difere de uma consciência que é *perceptiva*. Há de fato, segundo Sartre, três maneiras de um mesmo objeto ser visado pela consciência: percebido, concebido e/ou imaginado. Sartre nos convida novamente a utilizar da reflexão com fim de elucidarmos mais a respeito da estrutura intencional dessas consciências.

No caso da percepção, o objeto é *observado*. O objeto está concretamente presente em sua inteiridade, porém só o percebo por meio de perfis. Isso é o que a fenomenologia da percepção nos ensina e que já estava descrito antes de Sartre. Ao observarmos um objeto, o que nos aparece são as faces deste objeto, um lado de cada vez. Não podemos perceber o objeto por inteiro, de uma só vez. Sartre nos lembra que “(...) é próprio da percepção que o objeto só lhe apareça numa série de perfis, de

¹³ Sartre cita o exemplo da Quimera que, da mesma forma, pode ser imaginada, mesmo que não existindo enquanto objeto concreto no mundo. Isso porque os objetos visados pela consciência imaginante podem ser tanto reais como irrealis. A instância do real e do irreal será abordado posteriormente neste capítulo.

projeções (...)” (SARTRE, 2019, p. 29). O objeto é síntese de todas as projeções, da inteiridade dos perfis. Quando observo um cubo, este pode se dar para minha percepção por apenas três faces de uma só vez. Para vê-lo em todas as suas faces, preciso “dar a volta nele”, olhá-los por outros lados, com fim de compreendê-lo em sua inteiridade. Todavia essa é uma inteiridade que nos escapa no caso da percepção. Haverá sempre uma infinidade de faces, formas de olhar e possibilidades de o fenômeno aparecer. Há “algo *excedente* no mundo das ‘coisas’: (...) há sempre infinitamente *mais* do que podemos ver (...). (...) essa maneira de *exceder* é constitutiva da própria natureza dos objetos” (p. 31). O conhecimento a respeito do objeto da percepção jamais se esgota, afirma Sartre.

Já no caso da concepção do objeto, penso um objeto por meio de um conceito concreto. Há um saber concreto pressuposto que é sem imagem e sem palavras, que é o objeto em conceito. Ao conceber um objeto, “(...) estou no centro da minha ideia (...)”, diz Sartre (p. 30), que é de certa forma captada inteira em um único ato. Quando penso o conceito de cubo, capto de imediato tudo o que sei a respeito de cubo: um objeto de seis lados, oito ângulos, etc. Não terei aprendizagem a fazer a respeito deste conceito. Conceberei até onde souber e poderei evocar progressivamente o conhecimento que possuo a respeito do objeto. A principal diferença entre concepção e percepção, segundo Sartre, sua distinção radical está em que o um “(...) se coloca de vez no centro do objeto; o outro, unidade sintética de uma multiplicidade de aparências, que faz lentamente sua aprendizagem” (p. 30).

Finalmente, em imaginação, ocorre o que Sartre chama de “quase-observação”. É a segunda característica da consciência imaginante. No caso da imagem, o filósofo constata que esta aparece “ao lado” da percepção, no sentido de que o objeto imaginado também nos aparece em perfis. Quando imagino o cubo, o imagino por um certo ângulo, com uma certa forma de se apresentar. Contudo, não há necessidade de “dar a volta” para conhecê-lo. “Quando digo ‘o objeto cuja imagem tenho neste momento é um cubo’, (...) é absolutamente certo que o objeto de minha imagem é um cubo (SARTRE, 2019, p. 30). Isso significa que na imagem o saber é imediato. Apreendemos a imagem em sua inteiridade, de uma só vez. Diz Sartre que o que é “(...) sucessivo na percepção, é simultâneo na imagem (...) o objeto em imagem é revelado de uma só vez por toda a nossa experiência (...)” (p. 153). Posso até mesmo imaginativamente “fazer girar” o cubo, movê-lo de um lado para outro, mudá-lo de cor, mas não posso aprender nada de novo com ele. Encontrarei na imagem sempre apenas o que foi nela colocado por mim,

no momento da imaginação. Há, pois, uma certa “pobreza essencial” (p. 31) na imagem, diferentemente do que ocorre com a percepção. Por isso o existencialista nos afirma que “quase observamos” os objetos em imagem. Por mais que o objeto imaginado se dê por um certo perfil (imagem de um dos lados do cubo, por exemplo), por um certo ângulo, não aprenderei nada que eu já não saiba a respeito deste objeto que crio em minha imaginação. Uma observação que não nos informa nada é, pois, uma “quase-observação”.

É interessante a colocação sartriana ao abordar o fenômeno de “quase-observação” da imagem de que, embora “nada aconteça” neste “mundo das imagens”, a imaginação é que constrói o objeto em imagem (SOUZA, 2015). Nada surpreende neste mundo de imagens justamente porque é a consciência, ativa e contemporânea ao objeto imaginado, que anima o objeto imaginado, o que implica que a imagem não é inerte ou passiva, apesar de sua “pobreza essencial”, como coloca nosso filósofo.

Partindo para a terceira característica da imagem, Sartre coloca a necessidade de elucidar a maneira da consciência imaginante, enquanto uma consciência irrefletida, de posicionar seu objeto. E essa, mostra Sartre, é de posicionar seu objeto como um *nada*.

Expliquemos: toda consciência é constituída por um ato posicional. Na fenomenologia da consciência sartriana, toda consciência coloca seu objeto, segundo uma determinada perspectiva, e essa maneira de posicionar o objeto é o que caracteriza a maneira em que é estabelecida a relação transcendente entre consciência e objeto. Posicionar o objeto significa que este se faz presente à consciência, e envolve um ato de crença sobre sua existência, mesmo que suposta. No caso da percepção, temos uma consciência irrefletida que posiciona um objeto real, uma árvore, por exemplo. A árvore que percebo está ali, ela é um objeto do mundo. É uma árvore que capto com meu olhar e posso olhá-la segundo diversos ângulos. Sem refletir, apenas contemplando a árvore, posso notar que ela é uma árvore real e ela *existe* de fato.¹⁴

No caso da imaginação, nos explica Sartre, a consciência posiciona um objeto que não está ali, é um objeto imaginário. Envolve um ato de crença e o objeto em imagem é presente à consciência, sem de fato *ser* (SOUZA, 2012a), pois a tese de sua existência não pode ser sustentada. E é precisamente neste sentido que Sartre dirá que a consciência imaginante coloca seu objeto como um *nada* ou *nada de ser*. Diferente do

¹⁴Como sabemos, Sartre nos mostra que toda consciência é consciência de si mesma, mesmo que não-tética, como no caso da consciência irrefletida. A consciência é cristalina para si mesma. O que significa que posso ter clareza de que a consciência que tenho neste momento é a de estar olhando (percebendo) para um objeto real. A árvore que estou vendo não é uma árvore imaginária.

objeto da percepção, a imagem não possui existência espacial ou temporal no mundo real (SOUZA, 2016). Imaginar um objeto é uma certa forma de afirmar sua ausência, uma forma de não vê-lo, não tocá-lo, explica Sartre. O objeto se dá como um “intuitivo-ausente” (SPOHR, 2008) sua não-presença é evidenciada.

Há ainda uma “ordem mágica” no imaginário, que distancia a experiência do mundo real. Todavia, como bem nos explica Souza (2018), no ato de imaginar a referência ao mundo real não fica totalmente perdido. Essa referência ao mundo real é o que é, de fato, necessário para que a imaginação possa se dar. Embora a imagem coloque seu objeto como um “não-ser”, isso acontece sobre um fundo de “ser”. Isso é o que esta autora chama de relação de tensão entre real e irreal, entre imagem e percepção na filosofia sartriana da imagem, em que opera entre estes termos uma separação de direito e, ao mesmo tempo, uma inseparabilidade e uma irredutibilidade de fato.¹⁵

Há quatro formas de a consciência imaginante posicionar seu objeto: como ausente; como existente em outro lugar; como inexistente; ou de forma a não colocar sua existência ou inexistência, como “neutralizado”, conforme o filósofo.

Assim, poderia momentaneamente desviar meu olhar da árvore que percebo, fechar meus olhos e imaginar a mesma árvore que acabei de ver e estarei posicionado a árvore em sua *ausência*, pois por mais que ali esteja, é, em tese, para sua ausência à minha consciência que agora me dirijo ao desviar o olhar e fechar os olhos. De outro modo, poderia no dia seguinte, em minha casa, imaginar aquela árvore que vi no dia anterior e estarei posicionando a árvore em imagem como *existente em outro lugar*, supondo, portanto, a tese de “(...) uma negação implícita da existência natural e presente (...) da árvore. Poderia ainda tomar por imagem uma árvore fantástica, cheia de cores e estranhas folhas, flores e frutos que não são deste planeta, mas sim de um mundo de fantasia literária, e estaria posicionando a árvore segundo uma tese de *inexistência*: é uma árvore que imagino, mas não é uma árvore que existe fora de minha imaginação. Ou então poderia ter por imagem uma árvore genérica, imaginar uma árvore qualquer segundo o que tenho por saber de “árvore” e, neste caso, estaria posicionado a árvore

¹⁵ Imaginação e percepção se colocam, no pensamento sartriano, como sendo dinamicamente ligadas de forma intrínseca, como uma “vizinhança comunicante”, mesmo que não reciprocamente, sem que esse movimento concreto anule a distinção formal e estática entre elas” (SOUZA, 2018, p. 336). “Vizinhança comunicante” é um termo definido por Franklin Leopoldo e Silva, no livro *Ética e Literatura em Sartre*, de 2004.

sem a colocação de tese quanto sua existência ou inexistência. Em todos os casos, estaria colocando o objeto como um *nada* de existência.¹⁶

É possível, assim, dizer que a consciência imaginante *nadifica* para si o mundo, na medida em que transcende o real em busca de seus objetos, os colocando como *nada de ser*, e os alcança por essência mas não por existência. Conforme Souza (2016, p. 281) “(...) a imaginação sempre coloca o nada no mundo, já que o que faz surgir é o que não existe (centauro, obra de arte) ou o que não está presente (um amigo morto, uma amiga que viajou)”.

Vale a pena abirmos um breve umparêntese para mencionar que esta característica *nadificadora* da consciência imaginante é fundamental para a noção máxima sartriana de liberdade da consciência. Constitui uma evidência à consciência acerca de sua própria liberdade, na medida em que, ao imaginar, ela é capaz de ultrapassar as determinações e limitações do real. Gontijo (2005), em sua dissertação de mestrado coloca que, neste contexto, “(...) o Nada é a matéria que permite a ultrapassagem do mundo em direção ao imaginário” (p. 45). Desta forma, marcada pela possibilidade de se absorver em um objeto colocado como “não-presença” ou “não-existência”, a experiência da consciência não é limitada pelas barreiras do mundo real. A imaginação é, assim, uma expressão vívida da liberdade (SOUZA, 2018).

Por fim, a quarta característica da imagem é de *espontaneidade*. Com esta característica, Sartre pretende elucidar a forma como a própria consciência não-tética aparece para si mesma no caso da consciência que imagina e, por comparação, da consciência que percebe. Na consciência perceptiva, a experiência de observar é captada pela consciência como um ato de passividade, o que significa que não é ela que cria o objeto percebido, ao contrário da consciência que imagina, que capta a si mesma como *criadora*, no sentido que é ela quem produz e conversa para si o objeto em imagem. Reiterando com uma passagem de Thana Souza (2012a) “(...) o objeto enquanto imaginado, diferente do objeto enquanto percebido, não tem existência própria, independente do sujeito que imagina” (p. 132). No caso da percepção, o objeto está ali e seus elementos se dão à consciência que os recebe e a consciência naturalmente se apercebe de si mesma como recebendo “de fora” as informações a respeito do objeto.

¹⁶Thana Souza (2015) nos chama a atenção que a tese sartriana da terceira característica da imagem não coloca a noção husserliana de consciência vazia e consciência preenchida. Dizer que a consciência coloca seu objeto como o nada não significa que não haja um ato posicional ou de crença. A imagem é ela mesma uma consciência.

“De fora” entre aspas pois sabemos que o saber se dá na relação, e a consciência fenomenológica não é um “lugar” onde se armazenam representações ou impressões do mundo real, um mero receptáculo do sensível. Souza (2018) nos chama a atenção para o cuidado necessário ao interpretarmos a noção sartriana aqui apresentada de “passividade” da consciência perceptiva, pois esse, nesse momento da obra do filósofo, apenas se refere à maneira pela qual a consciência perceptiva não-tética se dá para si mesma. Como nos ajuda a autora, consciência, em Sartre, é espontaneidade “de ponta a ponta” (p. 323). O que está em jogo aqui não é a estrutura própria da consciência, mas a forma de a consciência se perceber irrefletidamente no momento da percepção. Assim, temos que a maneira de apercepção do ato não-tético da consciência perceptiva é o de se ver como *passiva*, ou seja, como não produzindo seu objeto, enquanto que a consciência imaginante se vê como espontânea, em outras palavras, como criando o objeto colocado em imagem.

Retomando nas palavras de Sartre, a consciência imaginante:

(...) é espontânea e criadora; por meio de uma criação contínua ela sustenta, mantém as qualidades sensíveis de seu objeto. Na percepção, o elemento propriamente representativo corresponde a uma passividade da consciência (...)(SARTRE, 2019, p. 40).

Thana Souza (2018) acertadamente acrescenta que o que atribui à consciência imaginante a sua característica de ser uma *quase-observação* é o mesmo que lhe confere sua *espontaneidade*, “(...) do mesmo modo que o que faz a consciência perceptiva observar seus objetos é o mesmo que a faz se ver como passiva (...)” (p. 322): o fato de que a consciência imaginante não pode aprender um saber novo com a imagem, pois a imagem é sua própria criação e nela estarão contidas apenas o que já é conhecido a respeito do objeto intencionado por imagem. Lembremos: “(...) o objeto em imagem nunca é nada mais que a consciência que se tem dele (...)” (SARTRE, 2019, p. 40). Há, portanto, uma característica sensação de espontaneidade no ato de imaginar, a consciência imaginante reconhece a si mesma como criadora do objeto imaginado, diferente da consciência perceptiva, que não se vê como tendo criado seu objeto: ao percebermos, sabemos que o objeto que vemos está ali e já o estava antes de o observarmos. Isso é o que Sartre chama de característica de *espontaneidade* da imagem, em contraste com a *passividade* da percepção, sem, claro, perder de vista os cuidados

mencionados mais acima ao se utilizar estas nomenclaturas para caracterizar a consciência fenomenológica sartriana.

Temos, pois, as características fundamentais da imagem, reveladas pela reflexão e pela descrição fenomenológica sartriana: a imagem é uma consciência, é fenômeno de quase-observação, coloca seu objeto como um *nada*, e é caracterizada por sua espontaneidade.

2.1.2 Matéria da imagem e o *analogon*

Tendo colocado as características que a reflexão pôde revelar sobre a intuição de imagens, parte conceitual que Sartre chama de a “estática” da imagem, o filósofo procura descrever em seguida as essências dinâmicas da imagem, ou a imagem enquanto uma atitude funcional. O intuito passa a ser o de utilizar a investigação fenomenológica minuciosa para descrever “onde começa” e “onde termina” a classe das imagens.

No senso comum, existe uma série de objetos que, comumente, são chamados de “imagem”, como fotografias, pinturas, ou até mesmo um reflexo no espelho. Já temos com clareza de que não é isso a que Sartre chama de imagem, e sim uma atitude de consciência que coloca para si uma imaginação, visando um objeto ausente ou inexistente. A imagem não se reduz ou se confunde com o objeto, ela não é uma *coisa*. Mesmo assim, Sartre reconhece que há certos tipos de imagens que são “estimulados” ou que tiram sua *matéria* de diferentes fontes. Tentar imaginar Pierre, ou seja, fazer aparecer para si Pierre que está em outro lugar, de pura memória é diferente de imaginar o mesmo Pierre após olhar um retrato.

Sartre lança um esforço minucioso em todo restante da primeira parte da obra para descrever isso que chama de “família da imagem”, em que analisa detalhadamente a animação da matéria das diferentes classes de imagem. daquelas imagens cujas matéria são mais “óbvias”, como no caso dos retratos, caricaturas e imitações, até aquelas cuja matéria é menos clara, como nos desenhos esquemáticos, rostos em chamas, imagens hipnagógicas, ou mesmo a imagem mental, cuja matéria corresponde a outra natureza por completo. Embora reconheçamos sua façanha no uso da pesquisa fenomenológica para identificar e descrever as classes de imagem com tamanha minúcia, não retraçaremos aqui o caminho trilhado por Sartre na descrição de cada uma dessas classes de imagem. De maior interesse para nós neste momento é o conceito

colocado por Sartre de *analogon*, pois veremos que é o conteúdo analógico da imagem que aponta para sua natureza, enquanto uma imagem que “empresta” sua matéria do mundo das coisas, como de uma fotografia de Pierre, ou do “mundo mental”, como da memória afetiva de Pierre. O *analogon* serve não apenas de suporte para a imagem, mas também como fator que motivador para a imaginação. Temos, respectivamente, o *analogon* físico e o *analogon* psíquico.

Para compreendermos o conceito de *analogon*, relembremos que uma das características da imagem é o de “quase-observar” um objeto e que a imagem é uma certa forma de a consciência colocar a ausência do objeto de sua intencionalidade. Peguemos o exemplo colocado por Sartre: “(...) quero fazer aparecer o rosto de Pierre no terreno da percepção, quero ‘torná-lo presente’ para mim (...) (SARTRE, 2019, p. 43). Ao querer intencionar Pierre que não está aqui, poderia procurar por uma fotografia de Pierre e criar para mim uma imagem de Pierre. Procuraria assim presentificá-lo para mim, na tentativa de vê-lo. Mas não haveria Pierre. A intencionalidade de Pierre colocaria, na realidade, sua ausência. O Pierre que lhe aparece em imagem, explica Sartre, não é o Pierre da fotografia. O Pierre que intenciona é o que está lá, “em Berlim”. Isso porque a fotografia não é a imagem em si. A fotografia é uma *coisa*. E, como vimos, imagens não são *coisas*. Imagens são consciências, é a própria intencionalidade que coloca a imagem. Uma fotografia de Pierre é um objeto que, por si só, não representa a imagem de Pierre. No plano da consciência perceptiva, da fotografia pode-se observar sua moldura, suas cores, sua resolução, sem necessariamente colocar uma imagem da pessoa de quem esta fotografia foi tirada. Colocar a imagem de Pierre, seria justamente intencionar a pessoa, cuja ausência se faz marca (consciência imaginante coloca seu objeto como um “nada” de ser). Ainda assim, não se trata de uma intencionalidade vazia. Na falta da pessoa, a imaginação é operada por uma intencionalidade que se dirige e é “preenchida” (SPOHR, 2009) por um conteúdo que faz analogia ao objeto (Pierre, no caso do exemplo), como a fotografia.¹⁷

“E, como não posso fazer surgir sua percepção diretamente, sirvo-me de uma determinada maneira que age como um *analogon*, como um equivalente da percepção” (SARTRE, 2019, p. 43). Assim, a fotografia não é a imagem em si, mas ela pode servir como matéria para a imagem, matéria esta que apenas adquire sentido pela

¹⁷Utilizamos o exemplo de Sartre da fotografia de Pierre como *analogon* para se dar voluntariamente uma imagem de Pierre. Um parêntese a se fazer é que imagens podem ocorrer voluntária ou involuntariamente (quando não se pretende objetivamente ter uma imagem, mas a temos mesmo assim) a partir de conteúdos analógicos que venham a ser animados pela consciência imaginante.

intencionalidade. Ela serve como *representante analógico* do objeto ausente visado, o que Sartre chama de *analogon*, “(...) um representante daquilo que não está aqui ou não existe” (SOUZA, 2016, p. 274). Nas palavras de Sartre, então, “(...) a imagem é um ato que visa em sua corporeidade um objeto ausente ou inexistente, através de um conteúdo físico que não se dá propriamente, mas como ‘representante analógico’ do objeto visado” (p. 46).

No caso da fotografia, trata-se de um *analogon* físico, ou seja, o conteúdo que serve como representante analógico para a imagem é um objeto do mundo e que, por si mesmo, pode ser visado por uma consciência perceptiva, assim como gravuras, pinturas, caricaturas ou imitações ao vivo. Até mesmo signos podem servir como conteúdo analógico para imagens. Segundo Sartre “(...) todo objeto que se apresenta à percepção exterior ou que aparece ao senso íntimo, é suscetível de funcionar como realidade presente ou como imagem” (SARTRE, 2019, p. 46-47), o que significa dizer que qualquer objeto do mundo pode ser “percebido” por si mesmo ou pode servir como conteúdo analógico para uma consciência imaginante.

O que muda é a forma de consciência, a forma de se intencionalizar o objeto. Quando olhamos para um retrato enquanto um objeto a ser visto em sua estrutura física, estamos diante de um objeto da percepção. O objeto da percepção por si mesmo nos revela uma ampla possibilidade de conhecimento a seu respeito, conforme o observamos minuciosamente. Se deixo de olhar o retrato, fecho os olhos e agora imagino o retrato, a consciência se desloca do retrato que está ali. Quero captar a pessoa a qual o retrato representa e o retrato em si desaparece para mim. A intencionalidade deixa de ser para o retrato, passa a ser a própria pessoa do retrato, que agora quero fazer aparecer. Passo a “quase-observar” a pessoa do retrato, pois a natureza da imaginação é a de colocar seu objeto como ausente ou inexistente. Da passagem da percepção para a imaginação, algo importante observado por Sartre é que além da matéria, que serve como suporte analógico para a imagem, a intencionalidade também é preenchida por um saber prévio a respeito do objeto. Lembremos: há uma pobreza essencial na imagem, o que significa que há na imagem apenas o que colocamos nela, nada de novo é aprendido a respeito do objeto em imagem. O saber é o que vem preencher as “lacunas” encontradas pela consciência imaginante, entre o conteúdo analógico de sua imaginação e o objeto em imagem que se pretende visar.

Pretendemos com essa explicação destacar o caminho realizado por Sartre, do *analogon* físico à imagem mental. Sartre observa que quanto mais “(...) a matéria da

consciência imaginante se distancia da matéria da percepção, na medida em que se impregna mais de saber, sua semelhança com o objeto da imagem se atenua” (SARTRE, 2019, p. 94). Ou seja, quanto menor a semelhança entre a matéria que serve de *analogon* para imagem e o objeto imaginado (do retrato de Pierre, a uma caricatura de Pierre, para um desenho esquemático que pudesse representar Pierre, por exemplo), mais impregnada de saber está a consciência. E “(...) ao passo que o saber adquire mais importância, a intenção ganha em espontaneidade” (p. 94). Acompanhando Sartre, estamos nos aproximando da imagem mental, cujo *analogon* não é um objeto físico que pode ser percebido, como no caso do retrato, e o saber adquire ainda mais importância.

Da família da imagem, a imagem mental constitui sua forma mais distinta. E é intrigante pois é a em que observamos a consciência imaginante em todo o seu poder criador. Da imagem “física” à imagem mental a intencionalidade é a mesma: “(...) visa em sua corporeidade um objeto ausente ou inexistente (...)” (SARTRE, 2019, p. 96). Neste sentido possuem a mesma essência: “(...) a imagem mental visa uma *coisa real*, que existe entre as outras, no mundo da percepção, mas visa esta coisa através do conteúdo psíquico” (p. 96). O que muda é que o *analogon*, no caso da imagem mental, não é um conteúdo físico, não é um objeto localizado no espaço. O que serve de *analogon* para a imagem mental é um conteúdo sem exterioridade, um conteúdo psíquico. O que não significa, atenta Sartre, que este conteúdo psíquico sem exterioridade não seja transcendente para a consciência.

De fato, há uma necessidade de que o *analogon*, ou seja, a matéria da imagem mental se constitua como objeto para a consciência imaginante, o que Sartre chama de transcendência do representante: “(...) a coisa representada que é exterior, não seu *analogon* mental” (p. 96). Do contrário, se correria o risco de se ter outra ilusão de imanência, no sentido de se supor o *analogon* como possuidor das mesmas qualidades de um objeto do mundo, sua espacialidade e características sensíveis. Conhecendo a fenomenologia sartriana, sabemos que isso não seria coerente: estaríamos supondo um conteúdo com características de *coisa* no interior da consciência. Mas vimos que o *analogon* representa a coisa, não é a coisa em si, e no caso da imagem mental ele o faz segundo maneiras particulares.

2.1.3 A imagem mental

Segundo Sartre, tanto na imagem “física” como na imagem mental o *analogon* aparece como um representante do objeto visado, que dá suporte e vem “animar” a consciência imaginante em tornar presente para si um objeto ausente ou, mesmo, inexistente. No caso da imaginação que parte de objetos físicos a natureza do *analogon* é de fácil determinação: quando Sartre olha um retrato de Pierre e faz aparecer para si uma imagem de Pierre, a reflexão revela sem esforços que o objeto visado é Pierre que ali não está e que o retrato é o *analogon* que serve de suporte para esta consciência imaginante. Há, nesses casos, um “resíduo sensível” (SARTRE, 2019, p. 97) que serve como “pano de fundo” (SOUZA, 2015, p. 137)¹⁸ para a imagem e se identifica com ela, possível de ser descrita pela reflexão.

Já no caso da imagem mental, Sartre admite que existe uma dificuldade em se determinar a matéria da imagem. Neste caso, o produto imaginário não conta com uma matéria física externa observável. Sua matéria, como já vimos, é de natureza psíquica, que não resiste à reflexão. É certo que há uma matéria que confere suporte para a imagem mental, mas, conforme o filósofo francês, ou imaginamos ou refletimos sobre a imagem, sendo que nesta alternância nada resta de um ou de outro para tornar claro sua natureza. Por isso, Sartre deixa o campo das “certezas” reveladas pela reflexão e vai buscar na psicologia experimental e “(...) na observação e experiência (...)” (SARTRE, 2019, p. 97) o suporte para formulação de hipóteses acerca da natureza da matéria da imagem mental. Saindo da “segurança” da pesquisa puramente fenomenológica, Sartre intitula esta segunda parte de “O provável”, pois as confirmações baseadas na psicologia experimental “(...) nunca nos permitirão ultrapassar o domínio do provável (...)” (p. 97). Isso significa que seu método aqui deixa de ser unicamente aquele utilizado na primeira parte da obra, o de “criar em si imagens e descrevê-las” como aparecem, para se valer do conhecimento científico da psicologia contemporânea para suplementar sua pesquisa. Para compreendermos as características da imagem mental nos ateremos às hipóteses formuladas por Sartre: a imagem mental é definida por uma intencionalidade impregnada de um *saber* que é estrutura ativa da consciência imaginante e a matéria da imagem mental é constituída por dois elementos analógicos principais, a *afetividade* e o *movimento* (sensações cinestésicas).

Sabemos que há, em toda imagem, uma pobreza essencial. Trata-se do fenômeno de “quase-observação” da imagem: não observamos imagens tal como fazemos com

¹⁸ Que, segundo esta autora, é o real servindo como pano de fundo para o irreal.

objetos da percepção; nunca apreendemos qualquer novo conhecimento de imagens, pois estas dependem de um *saber* prévio a respeito do objeto para serem dadas pela consciência. Dizemos, assim, que a intencionalidade da consciência imaginante é impregnada por um saber a respeito do objeto, que lhe oferece determinações. “A intenção só se define pelo saber, pois só representamos em imagem o que sabemos de alguma maneira, e, reciprocamente, o saber aqui não é simplesmente um saber, ele é ato, é o que quero representar” (SARTRE, 2019, p. 101). Ora, sabemos também que é a própria consciência que cria a imagem. E uma imagem não se dá de maneira indeterminada. Ao imaginar Pierre, Sartre imagina seu amigo, aquele que é “loiro, alto, de nariz arrebitado”. A intenção que visa Pierre, o objeto, carrega conhecimentos a respeito de Pierre, que são necessários para a determinação da imagem. É o que Sartre chama de *camada do saber* que a consciência precisa atravessar para constituir para si sua imagem.

Assim o saber, como explica o filósofo, não é dado após ter sido dada a imagem, ele é uma estrutura ativa da imagem. O saber pode, por si só, constituir uma consciência, o que Sartre chama de “saber em estado puro” (SARTRE, 2019, p. 102), mas uma “imagem não pode existir sem um saber que a constitua” (*ibid.*). Por conseguinte, a imagem envolve uma *degradação do saber* puro, na medida em que se torna um saber imaginante. Isso se dá no sentido em que o saber em seu estado conceitual se transforma em um estado intuitivo, como que “querendo ver” aquilo que se visa e que é constituído por aquelas características conhecidas, suas qualidades substanciais (da ideia de Pierre sendo loiro, alto, etc., para a possibilidade de “ver” Pierre constituído dessa forma em imagem, por exemplo), é uma “espera por imagens” (p. 115) ou uma “aurora de imagens” (p. 117), como coloca nosso pensador.

Compreender o papel do saber imaginante que acompanha o ato imaginativo é importante para se compreender a imagem mental, pois quanto mais indefinida é a matéria analógica que serve de representante para a imagem, mais impregnada de saber estará a intenção e em maior estado de degradação. Se espero por uma imagem logo após olhar uma fotografia, posso me dar a imagem que visa aquela pessoa e terei um saber específico, “fresco”, a respeito de suas características. Mas se tento imaginar mentalmente a mesma pessoa, sem apoiar minha imaginação em um objeto que represente suas qualidades, o saber será mais “genérico”, uma síntese de suas aparições passadas. Colocarei na imagem o que for capaz de lembrar a seu respeito. O saber é uma síntese de sentido que acompanha a intenção que pretende se dar uma imagem.

No caso da imagem mental, Sartre observa duas características que aparecem: de que o “(...) objeto da imagem não obedece ao princípio de individuação” (SARTRE, 2019, p. 149) e que o “(...) objeto da imagem não aparece necessariamente como obedecendo ao princípio de identidade” (p. 151). Isso porque o saber (degradado) visa um certo objeto, mas o *analogon*, que via de regra é afetivo na imagem mental, “condensa” todo o saber a respeito do objeto. Assim, ao imaginar mentalmente uma pessoa, posso tentar intencioná-la não como ela estaria sendo visada por um saber específico, mas como uma generalidade de saberes dessa pessoa e de pessoas semelhantes. Pegando o exemplo de Sartre para ilustrar: “(...) minha intenção de saber pode visar Pierre tal como o vi hoje de manhã e minha intenção afetiva pode me revelar, através do *analogon*, Pierre tal como ele me aparece há mais de uma semana” (p. 150). Entremos, então, no elemento analógico da *afetividade* para a imagem mental.

Sartre compreende a experiência da afetividade como consciências afetivas. “Uma alegria, uma angústia, uma melancolia são consciências” (SARTRE, 2019, p. 118). São, afinal, formas de transcender da consciência e consistem em intencionalidades especiais. Quando sinto ódio, sinto ódio de alguém, quando sinto amor, sinto amor por alguém. Os afetos não se dão como estados vividos subjetivamente isolados no interior do sujeito, nem puramente são apenas sensações causadas por alterações fisiológicas. São consciências afetivas, o que significa dizer que são certas maneiras de visar *alguma coisa*. Neste sentido, Sartre chama novamente o risco para a ilusão de imanência, tão denunciada por ele nos psicólogos de sua época, de se pensar os afetos como partindo de representações internalizadas do objeto de afeto. “Odiar Paul é intencionar Paul como objeto transcendente de uma consciência. (...) O sentimento visa um objeto, mas visa-o à sua maneira, que é afetiva” (p. 119). Nesse caso, se tem uma consciência de Paul como odiável, consciência de uma qualidade de Paul, ou de um “sentido do objeto”, como irritante, odioso, repugnante, ou que fez isso ou aquilo para ser intencionado com a qualidade de odioso. O afeto é, em si, transcendente.

Sartre nos explica que, em um certo sentido, um afeto transcendente carrega, portanto, um conhecimento, um saber a respeito do objeto, mas um saber que não é intelectual, mas sim, afetivo. E é importante dizer que não se trata de um sentido que é conferido pelo próprio objeto, mas sim projetado pela intencionalidade sobre este objeto. Assim, não exterior, porém transcendente. É um encanto, uma cólera, um tremor que sinto que acompanha o aparecimento do objeto, que visto por meio de uma síntese

de elementos afetivos, ou seja, é o valor e o significado que o objeto tem para mim (afeto-saber) (SPOHR, 2009). Nesse caso, falamos de quando a consciência encontra na presença do objeto de afeto. E quando o objeto de uma consciência afetiva se encontra ausente? É nesse ponto que queremos chegar. Tem-se então uma imagem.

O afeto pode, por conseguinte, servir como *analagon* representativo para a imagem. Basta lembrar do amor que sinto por alguém para produzir vívida para mim a imagem dessa pessoa; ou então lembrar da raiva que senti outro dia, para criar para mim a imagem exata do lugar e da situação. Isso vale também para o desejo, que é compreendido por Sartre como parte da afetividade, que acrescenta uma nova síntese à consciência afetiva do objeto, que é “consciência do objeto desejado” (SARTRE, 2019, p. 121). “Em suma, o *desejo* é um esforço cego para possuir no plano representativo o que já me é dado no plano afetivo (...). (...) a estrutura de uma consciência afetiva de desejo já é a de uma consciência imaginante” (p. 122). Disso extraímos que há um componente afetivo importante ao aparecimento da imagem mental. Na ausência concreta do objeto de afeto (ou desejado) a consciência dá a si um objeto imaginário, como “as longas mãos brancas e finas de determinada pessoa” (p. 119) amada que aparecem em imagem na sua ausência, pegando o exemplo de Sartre. Como no caso de Pierre que aparece para a consciência em imagem, sobre o fundo do retrato de Pierre (*analogon* físico), pode ser Pierre que lhe aparece sobre o fundo de um sentimento de saudade por Pierre (*analogon* afetivo), por exemplo, sentimento este que é afeto e saber de Pierre ao mesmo tempo (um saber afetivo: Pierre, meu amigo loiro, alto, de olhos azuis que é saudoso para mim). Assim, um sentimento pode servir de conteúdo analógico para uma imagem mental, cuja matéria não é exterior: a imagem aparece sobre um fundo de sentimento.

Sartre fala ainda de outro *analogon* para a imagem mental, relacionado ao *movimento*, mais especificamente as sensações cinestésicas do movimento, que podem também servir como conteúdo analógico para a imagem. Trata-se da sensação que é experimentada pela consciência durante e após a realização de um movimento que pode representar uma forma (como delinear o formato do número *oito* com um movimento do dedo indicador), ou da sensação tátil de um movimento dessa natureza (como sentir em minha pele o dedo indicador de outro pessoa delinear um movimento o número *oito*). Sartre nos explica que as impressões cinestésicas que acompanham um movimento que pretende dar formato a um objeto são sempre intencionados como “substitutos” para uma forma visual. Utilizando o exemplo, o que isto está nos dizendo é que quando se

delineia um *oito* com a ponta do dedo indicador, a experiência é quase como se aparecesse o *oito*. A intenção não é sentida como sensação cinestésica, ela aparece como uma forma visual. Mas não se vê o *oito* de fato, não sendo a forma, portanto, um objeto para a percepção. Conforme Sartre, “(...) quando um movimento é dado por um outro sentido que não a visão, a consciência que o apreende tem uma estrutura imaginante e não perceptiva” (2019, p. 135). É “como se” o oito fosse visto se formando, mas não se trata de uma percepção: o *oito* é imaginado. A intenção do movimento sentido é preenchida pela imaginação, que é também acompanhada de um saber que unifica os movimentos em um ato sintético, caso a forma intencionada for identificada (o movimento tem a forma de um *oito*, ou então de uma letra Z, por exemplo).

Assim, temos o *analogon* afetivo, que é transcendente e não exterior, mas que nos dá “(...) a natureza do objeto no que ela tem de mais pleno e inexprimível (...)” (p. 136) e o *analogon* cenestésico, que é transcendente e “exteriorizado” pelo movimento, e permite apreender a forma do objeto, embora não revele nada mais de tão profundo. Saber, afetividade e movimento constituem a estrutura da imagem mental, sendo o primeiro, parte da composição da intencionalidade imaginante e os seguintes possíveis matérias para a imagem mental, conteúdos analógicos que podem vir “animá-la”. É importante o que Spohr (2009) nos chama a atenção, de estes três elementos (saber, afetividade e movimento) só podem ser pensados separados por abstração, com fim didático. Sartre deixa claro em suas investigações que uma imagem pode se formar tendo como matéria, ao mesmo tempo, afetividade e movimento, incluindo o saber, que está sempre presente na estrutura da imagem. A imagem é, portanto, uma síntese de elementos, mais do que a simples soma de suas partes.

Compreendemos, nesta seção, as essências da imagem, conforme estudadas e descritas pelo jovem Sartre, utilizando-se da pesquisa fenomenológica direta de imagens de diversos tipos e dos estudos em psicologia experimental de sua época. O método reflexivo revelou que a imagem não é nada mais senão uma consciência *sui generis*, independente da do tipo perceptivo (SARTRE, 2019), embora com ele mantenha uma relação inseparabilidade de fato, uma relação de “vizinhança comunicante”, conforme descrito por Franklin Leopoldo e Silva (SOUZA, 2018). A imaginação está, segundo Sartre, ao lado de outras das grandes funções psíquicas do ser humano, estatuto, segundo ele, ignorado pela psicologia de sua época. Podemos agora partir para a

próxima parte deste trabalho, em que acompanharemos as partes finais da psicologia sartriana da imagem.

2.2 A IMAGINAÇÃO, O IRREAL E A VIDA PSÍQUICA

Elaboraremos agora uma leitura compreensiva da terceira e quarta parte de *O Imaginário*, em que Sartre explora o papel da imagem na vida psíquica, ou seja, sua função simbólica essencial, e a vida imaginária enquanto experiência psíquica humana. Sartre nesta parte final descreve a natureza do objeto *irreal*, isto é, aquele que é colocado pela consciência imaginante, e os comportamentos diante do irreal. O filósofo utiliza ainda sua teoria sobre a imagem para compreender o que chama de patologias da imaginação, que seriam os fenômenos alucinatórios presentes em doenças mentais, e os sonhos, que também figuram como fenômenos imaginários. Começemos com a função simbólica da imagem.

2.2.1 Função simbólica da imagem

Conhecemos a imagem em sua estrutura fundamental, suas características e processos próprios de acontecimento. Sabemos que a imagem é uma consciência que irrealiza seu objeto na medida que o visa em sua ausência. A imaginação é, assim, uma ultrapassagem do real em direção ao irreal, uma forma expressiva da liberdade criadora da consciência de se dar objetos, mesmo que estes não estejam concretamente presentes ou não existam na realidade concreta.

O que conhecemos, portanto, foi o “como” da imagem, isto é, sua forma essencial de se dar. Um dos objetivos de Sartre, desde *A Imaginação*, consistiu em “restaurar” a importância da imagem e da imaginação enquanto uma das grandes funções psíquicas humanas, ao lado da percepção e do pensamento. Seguindo o estudo fenomenológico de Sartre, queremos agora compreender o “para quê” da imagem, a que Sartre aponta: a função da imagem é *simbólica*.

Nessa altura, já sabemos que a imagem, na perspectiva sartriana, não serve de suporte ou “substrato” para um pensamento, tampouco se confunde com ele. Essa é uma discussão que remete às linhas de *A Imaginação* e se dá por superada na medida em que a imagem é, por si mesma, uma consciência. O *pensar* é também uma forma de a consciência de intencional o objeto e, Sartre afirma, seus elementos ideativos são os

mesmos, em semelhança, dos da consciência imaginante, o que não torna difícil que sejam confundidos.

Diz Sartre que o “(...) que comumente chamados de *pensamento* é uma consciência que afirma esta ou aquela qualidade de seu objeto, mas sem as realizar *nele* (...)” (2019, p. 158), enquanto a imagem “(...) ao contrário, é uma consciência que visa *produzir* seu objeto.” (*ibid.*, grifo nosso). No pensamento puro o que aparece é uma relação conceitual com o objeto, que se dá no campo do ato reflexivo, pois só se pensa a respeito das qualidades do objeto a partir de um ato de consciência de segundo grau. Isto significa que a caracterização do objeto é feita *a posteriori*, suas qualidades são dadas de fora (SPOHR, 2009).

Já na imagem há uma intenção que ao mesmo tempo produz e diretamente visa o objeto. É uma compreensão que acontece, portanto, no campo do irrefletido (a consciência, não tética de si mesma, está absorvida na experiência). Neste caso, o conhecimento a respeito do objeto se dá de imediato ao aparecimento da imagem, são contemporâneos (fenômeno de quase-observação). Há assim uma *função simbólica* na imagem, no sentido de que a imagem traz consigo uma compreensão a respeito daquilo que é visado pela consciência, seja a compreensão de um julgamento ou de um sentimento que são dados como qualidades do objeto. A imagem simboliza alguma coisa. Compreensão não é apenas reproduzir um significado, mas é um ato que “(...) visa se tornar presente a um certo objeto e esse objeto é, em geral uma verdade de julgamento ou uma estrutura conceitual (...)” (SARTRE, 2019, p. 167). Isto significa que a imagem “(...) remete a alguma coisa para além dela (...)” (SCHNEIDER, 2002, p. 248), propiciando uma compreensão que não se dá sobre a imagem, mas *na* imagem por si mesma.

Por isso é errado dizer que a imagem, em sua qualidade de ser simbólica, teria uma função de “ajudar na compreensão”, como um suporte ou uma ilustração para a compreensão. Se trata, antes, de uma forma de uma consciência de ser compreensiva e de se dar por meio de uma estrutura imaginante. Um exemplo poderia ser quando quero pensar no conceito de “paz”. Pode ser que me surja uma imagem de uma pomba branca. “O objeto-imagem aparece, nesse caso, como o simples correlato intencional do próprio ato de compreensão”, explica Sartre (2019, p. 167). A compreensão é realizada *em* imagem, e podemos notar toda a sua capacidade simbólica.

No exemplo que demos, a pomba branca não *representa* a “paz”, ela não é uma ilustração que utilizo para ajudar na compreensão de “paz”. No momento em que

“visualizo” em imagem a pomba branca ao remeter ao conceito de “paz”, a pomba branca é a própria “paz”. É uma forma irrefletida da consciência de se dar uma compreensão de maneira intuitiva, uma compreensão *imaginada*, designa Sartre. Assim, o papel da imagem simbólica é de *presentificar* o objeto que se quer simbolizar. No exemplo que utilizamos, então, ter em imagem a pomba branca é como ter diante de mim a própria “paz”. Vejo “paz”, por meio da imagem simbólica. Trata-se, portanto, de realizar o conceito em uma consciência francamente irreflexiva, que se coloca na presença da *coisa* que é simbolizada, como podemos extrair da fala de Sartre nessas passagens:

Compreender uma palavra já não é apreender um conceito: é realizar uma essência (...). Compreender “proletariado” consiste em constituir o proletariado, em fazê-lo aparecer para consciência. (...) Convidados a compreender a palavra “proletariado” (...), tentamos nos reportar às próprias coisas para contemplá-las; em outras palavras, a primeira providência da consciência é recorrer a intuição. A compreensão da palavra se dá, portanto, como aparição repentina do objeto(SARTRE, 2019, p. 170).

Poder-se-ia dizer que a compreensão é a constituição do objeto em imagem. Por ser “constituído” em imagem, é óbvio que o objeto não se constitui concretamente, mas sim em sua “ausência” ou “inexistência”, o que não deixa de ser uma forma de torná-lo presente à consciência, segundo a compreensão sartriana. Assim, ao pensar “proletariado”, pudesse ser que aparecesse para mim a pintura de Tarsila do Amaral “Operários”, ou então o martelo e a foice. É uma forma do pensamento se realizar, “é como a encarnação do pensamento irrefletido”, diz Sartre (p. 179), quando pretende tomar a dimensão intuitiva como base, na “visão do objeto” (p. 193).

Uma ressalva a ser feita é que reconhecer a função simbólica da imagem dessa maneira não é supor que toda compreensão se utilize de imagens. Há formas de compreensão sem imagens, afirma Sartre. Porém a imagem enquanto símbolo pode figurar como uma das etapas da compreensão, uma forma de tornar “presente” para si o objeto de compreensão. É uma “primazia dada à experiência”, diz Sartre (2019, p. 178), um esforço “para se reportar à própria coisa e examiná-la” (*ibid.*), coisa esta que se faz ausente, inexistente ou demasiado abstrata, pois, como vimos, pode estar se referindo a um conceito amplo, como “proletariado”. Por isso de se recorrer à imaginação, que aparece de imediato como compreensão da coisa. É tentar “fazer o objeto comparecer

diante dele para *vê-lo*, ou, melhor ainda, para *possuí-lo*” (p. 193, grifos do autor). Sim, pois o pensamento irrefletido que cria sua imagem é, de certa forma, uma *posse*. É, na realidade, o *desejo* de uma posse, no sentido de que o esforço de compreensão se expressa por um desejo de se possuir o objeto “encarnado” pela imagem, para torná-lo presente. E, embora cumpra seu objeto simbólico, não é surpreendente que se trate de um desejo frustrado (SOUZA, 2012a), pois uma das características essenciais do objeto imaginário é o de ausência: a “paz” será “quase-paz”, assim como “amor” será “quase-amor”, ou “ódio”, “quase ódio” (SARTRE, 2019, p. 193), visto que a consciência em imagem se trata de um fenômeno de quase-observação.

Na enseada destes aspectos da discussão, a leitura de *O Imaginário* nos coloca diante da “conduta diante do irreal”, que é o que Sartre chama de “vida imaginária” (p. 193), abordada na quarta e final parte da obra. Nos limitaremos a resumir a descrição da psicologia da imagem elaborada por Sartre, para compreendermos seu papel fundamental no escopo da fenomenologia sartriana.

2.2.2 O irreal e a vida imaginária

A imagem é um objeto *irreal*. Já temos condições de sustentar tal afirmação nos termos da psicologia fenomenológica da imaginação sartriana, que procuramos até aqui elaborar neste capítulo. Nos encontramos diante do que Sartre considerou o principal objetivo desta sua obra, “descrever a grande função ‘irrealizante’ da consciência ou ‘imaginação’” (SARTRE, 2019, p. 21). Ora, vimos que a imaginação não é, nada mais, nada menos, do que uma consciência, sendo a intencionalidade sua principal característica. Consciência imaginante é, como coloca Sartre, uma forma *sui generis* de a consciência intencional objetos, cujas peculiaridades e estruturas próprias pudemos conhecer com profundidade na extensão do estudo presente e que são fundamentalmente diferentes e irredutíveis àquelas da consciência perceptiva.

E isso já entendemos: na consciência que percebe, temos a atitude intencional diante dos objetos *reais*,¹⁹ já na consciência imaginante, falamos de objetos *irreais*, que consiste em um modo de existência bastante particular para os objetos. São objetos presentes e que não são dados por intenções vazias. A imagem vem preencher a intencionalidade que visa algum objeto que não se pode fazer presente materialmente.

¹⁹ Que é o foco de atenção da ontologia fenomenológica sartriana em *O Ser e o Nada*, conforme observado por Thana de Souza (2012a).

Sua qualidade principal é uma ausência que destaca o desejo pelo objeto, sobre um fundo analógico sensorial, afetivo e motor.

A imaginação é, por conseguinte, uma *irrealização* do objeto, que se dá por uma intenção que deseja *realiza-lo* (“encarná-lo”, “presentificá-lo”, para empregar outros termos utilizados por Sartre). Por sua irrealidade, sua pobreza essencial, seu caráter efêmero, o desejo não pode de fato preencher-se no objeto imaginário. Contudo, ele não é inútil. Segundo Sartre “o objeto irreal é precisamente (...) a limitação e a exasperação desse desejo” (SARTRE, 2019, p. 199) e “é uma maneira de enganar os desejos por um instante para em seguida os exasperar” (p. 198). Assim como quando sinto fome, pode ser que surja para mim a imagem de um belo prato de comida, ou na saudade de um amigo querido, pode ser que sua imagem me venha à mente. O recurso da consciência é o de tornar-se imaginante, colocando para si um objeto irreal, que simula o saciamento do desejo, tal qual um “ato mágico”, “imperioso” e “infantil”²⁰(p. 197).

Para Sartre, o absenteísmo que caracteriza essencialmente a imagem é o que define sua irrealidade, a “presentificação” do objeto de desejo ao mesmo tempo que destaca inexoravelmente sua ausência. A imagem, ou seja, o objeto irreal, é um desenho “em oco”, uma “falta definida” (p. 199). A pretensa “realização” do objeto em imagem é o que também define sua falta, pois a consciência não se engana sobre sua irrealidade, nota Sartre. O que coloca a presença do objeto irreal é o que, ao mesmo passo, escancara sua ausência. Sua não presença de fato.

Temos, por conseguinte, que as determinações de espaço e tempo que constituem a imagem não são os mesmos daqueles do objeto da percepção. Tanto o espaço, quanto o tempo são, na imagem, irrealis. A imagem pode me aparecer a certa distância, com um certo tamanho e posso, imaginariamente, fazer variar tais qualidades daquilo que “vejo”. Contudo, explica Sartre, são qualidades internas do próprio objeto imaginário que se transforma (visto mais de perto, ocupando menos ou mais espaço), e não sua localização relativa a coisa alguma, pois não *está* em espaço algum. Dessa forma, se imagino uma árvore, seu tamanho e sua localização não aparecem como se dando em relação a uma árvore em um espaço real que pode ser percebido. A imagem contém suas qualidades encerradas em si mesma. Todos os parâmetros de comparação já estão presentes. Lembremos: nada se aprende da imagem. Se afirmo, por exemplo,

²⁰ “Mágico e infantil” no sentido de utilizar-se de uma intencionalidade que procura “alterar” a realidade para desvencilhar-se das limitações e determinismos do mundo, de modo semelhante a o que Sartre identifica com relação às emoções, em sua outra obra. Veremos, contudo, que esse não configura o principal papel da vida imaginária na definição de consciência sartriana.

que a árvore que imagino é maior do que esta árvore que vejo no quintal, a árvore real adquire então função de *analogon* para a árvore imaginada. Mas a árvore que imagino não é *de fato* maior do que árvore alguma; ela apenas aparece com “a estatura e o aspecto que teria na percepção” (SARTRE, 2019, p. 201), *como se* estivesse em algum lugar que pudesse ser comparada com aquela que é real.

Da mesma forma as determinações de tempo da imagem são, também, irrealis. Não que o objeto da consciência imaginante não se dê contemporânea a ela, pois, sabemos, a consciência é que cria seu próprio objeto, no caso da imaginação; trata-se de uma consciência irrefletida que visa e ao mesmo tempo cria para si seu objeto. Porém o tempo do objeto imaginado, enquanto uma de suas qualidades estruturantes, não é, necessariamente, o mesmo tempo daquele do fluxo de consciência que se dá uma imaginação. Sartre se utiliza de um princípio fenomenológico para sustentar esta tese: “o objeto da consciência difere em natureza da consciência de que ele é correlato” (SARTRE, 2019, p. 204), o que em outras palavras nos diz que, mesmo que a consciência produza seu objeto (como no caso da imaginação), não há garantia de que tenham as mesmas qualidades, como, no caso, serem contemporâneos.

No caso do objeto irreal isso se torna ainda mais evidente: se imagino um centauro, este pode aparecer sem determinação temporal definida, pois não pertence nem ao passado, nem ao presente, nem ao futuro. Ele não envelhece, não há tempo transcorrido em sua não-existência. Por outro lado, o tempo da imagem pode se dar de forma acelerada. Um exemplo disso é o sonho,²¹ em que o tempo imaginado pode se dar como que transcorrido em muitas horas, por dias se tornando noite e vice-versa, a despeito de poder se tratar de um sono de poucos minutos. De fato, Sartre assevera o erro de se comparar o “tempo” da consciência, com o “tempo” imaginário. O tempo da consciência é um só: “é evidente que ela não pode fluir nem mais nem menos depressa do que flui” (SARTRE, 2019, p. 205). Já o tempo imaginário é dado por um ato de *crença* correlato à característica temporal que aparece na síntese imaginativa, explica o filósofo. A duração e as qualidades temporais da imagem são colocadas por meio do mesmo ato posicional que supõe, por um ato de *crença*, a sua presença (presença essa que se dá como *nada-de-ser*, vide a seção 2.1.1 deste trabalho).

²¹ Sartre entende o sonho como a manifestação do imaginário em que há maior despreendimento do real. O sonho é um irreal, portanto, uma imagem, caracterizado por uma espécie de *encantamento*. A consciência, pela duração do sonho, encontra-se encantada e há uma *crença* em sua realidade. O “adormecido *acredita* que a cena se desenrola num mundo” (SARTRE, 2019, p. 260). Todavia, o sonho não deixa de se dar enquanto um irreal colocado sobre um fundo de real.

Há um “absenteísmo” (SARTRE, 2019, p. 206) de tempo e espaço na imagem, na mesma medida em que o próprio objeto imaginário se caracteriza, ele mesmo, por seu absenteísmo. Assim, do caráter irreal do objeto imaginário e da vida imaginária como um todo, essa grande função psíquica que o jovem Sartre se presta a descrever, temos que não há regras ou amarras para o “mundo imaginário”. De fato, sem espaço, sem tempo e definido por sua falta, a imagem é produzida em um livre-jogo de aparições e aniquilamentos, em que (quase) tudo é possível, mas nada é permanente. Por isso Sartre afirma que o “mundo imaginário”, esse “lugar” irreal em que acontecem as imagens, “não tem meio, é independente, isolado – por falta e não por excesso; não age sobre nada, nada age sobre ele: é *sem consequência*, no verdadeiro sentido da palavra” (p. 213, grifo do autor). Sua potência, diz o filósofo, é negativa, *irrealizante*. No mundo imaginário só entro “me irrealizando” (p. 208), pois nada “separa mais decisivamente de mim o objeto irreal” (*ibid.*). É preciso, pois, para haver imaginação, que a consciência negue para si o mundo, como uma evasão que, para Sartre, não é uma mera fuga às preocupações e aborrecimentos do cotidiano, mas uma ultrapassagem, pela consciência, dos determinismos do mundo real.

Souza (2012a, 2018) nos auxilia a compreender que essa ultrapassagem do real, ao irreal, operada pela consciência imaginante é fundamental para a filosofia sartriana por dois motivos: *primeiro* porque a imagem sempre aparece sobre o fundo de mundo, irreal sempre sobre o fundo do real, e essa ultrapassagem que age como negação serve para reforçar, reciprocamente, ambas as experiências humanas (real e irreal). Nas palavras da comentadora, “real e irreal se motivam e se conservam, um tendo sua completude no outro, e outro mantendo o primeiro na negação que não anula o negado” (SOUZA, 2018, p. 326). Dessa forma, real e irreal se complementam reciprocamente na experiência. E *segundo* porque, ao passo que me deparo com as contingências e limitações do mundo (real), me projeto imaginariamente para um cenário diferente (irreal), ou seja, para uma outra possibilidade que, em seguida, me dirige novamente ao real, em que, talvez, terei expandido minha “visão”. A imaginação é, portanto, a possibilidade de a consciência realizar um maior afastamento da realidade, “para que a liberdade se mostre de forma mais forte e inseparável de todo ato de consciência” (SOUZA, 2018, p. 327). Embora o objeto irreal não seja o suficiente para satisfazer o desejo que o faz encarnar imaginariamente, “esse fracasso não é em vão nem inútil: a frustração do desejo nos revela o essencial à realidade humana – que somos existência

que livremente se faz diante da imprevisibilidade do real e da criação do irreal” (SOUZA, 2012a, p. 137).

A fenomenologia sartriana da imagem também adquire um papel importante na forma do filósofo de compreender a obra de arte. Obra de arte que, em Sartre, é ao mesmo tempo produto direto do imaginário e expressão do engajamento da consciência com o mundo. Partindo dos mesmos pressupostos discutidos no parágrafo anterior, teríamos na imaginação a possibilidade de “infestar o mundo de nada” (SOUZA, 2018, p. 329), de ser “real que cria irreais” (*ibid.*). Operada pela atividade imaginária, a produção artística é uma forma de colocar o irreal no mundo. Partindo da facticidade, da condição histórica e material que sua condição de ser no mundo lhe impõe, o artista é aquele capaz de realizar uma dupla ultrapassagem: das limitações, dos absurdos, das angústias e dos determinismos do real (ser) para o irreal (nada-de-ser), e do irreal para o real, na medida em que concretiza sua obra, concebida no imaginário.

Uma última consequência de sua teoria da imagem, é o que Thana de Souza (2018) nos auxilia a compreender como uma antevisão da tese da anterioridade do ser em relação ao nada, que seria afirmada mais diretamente em *O Ser e o Nada*. Na conclusão da obra, Sartre levanta a questão: “que deve ser a consciência para poder imaginar?” (SARTRE, 2019, p. 276). A resposta está justamente na possibilidade que a consciência tem de negar a realidade, de colocar o *nada*. Para que a consciência possa imaginar, diz o jovem Sartre, é preciso que a consciência possa libertar-se da realidade para negá-la. Sendo a realidade, mais precisamente, uma “situação sintética” que se dá para a consciência, que nada mais é que o mundo, é preciso então que, para colocar o irreal (imaginar), a consciência possa negar o mundo, o que pressupõe uma certa primazia do real (SOUZA, 2018), na medida em que a consciência precisa poder colocar o mundo, como totalidade sintética, para então negá-lo. Mas essa negação do mundo é, ao mesmo tempo, uma sustentação de sua realidade, que se busca ultrapassar precisamente pelo ato imaginário.

O real não depende da colocação do irreal para existir, explica Souza, mas a existência do irreal depende da realidade deste mundo que pode ser negado pela consciência, cuja característica que se afirma é a liberdade. Contudo, é a possibilidade da colocação do irreal, isto é, da imaginação, que dá sentido ao mundo enquanto mundo para a consciência. “A imaginação, dependente do real para existir, é a que o transcende, e, ao fazer isso, dá sentido à própria vivência e desvela o humano como liberdade” (SOUZA, 2018, p. 333). O mundo adquire sentido de “real” apenas na

medida em que a consciência é capaz de, transcendendo o real, colocar o irreal, ou seja, por meio da imaginação. Assim, diz Sartre, “o imaginário representa a cada instante o sentido implícito do real” (SARTRE, 2019, p. 288). É justamente essa possibilidade de colocar o que se faz ausente ou inexistente ao mundo, ou seja, colocar o irreal sobre o fundo do real, que lhe confere este sentido. Destes termos, a conclusão de Sartre é a de que a imaginação, mais do que uma função psíquica, se revela como “condição essencial e transcendental da consciência” (*ibid.*). A consciência não pode ser *realizante*, isto é, aquela que coloca seus objetos como reais, sem ao mesmo tempo e reciprocamente ser *irrealizante*, ou seja, imaginante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação teve por objetivo destacar os aspectos teóricos da filosofia sartriana na primeira fase de sua produção enquanto filósofo, comumente considerada a fase fenomenológica do autor. Pudemos observar a trajetória de seu pensamento assim como apareceu em quatro publicações do início de sua carreira filosófica: a obra crítica de *A Imaginação* e suas três primeiras obras filosóficas *A Transcendência do Ego*, *Esboço para uma Teoria das Emoções* e *O Imaginário*.

A proposta de examinar esse momento de sua obra foi justificada por se tratarem de conceitos e aspectos teóricos menos explorados do filósofo, que se tornou célebre especialmente por meio dos estudos elaborados em *O Ser e o Nada*, seu ensaio de ontologia fenomenológica, que o lançou para a história como um dos filósofos mais influentes de gerações do pensamento à frente. Nossa proposta não foi realizar um comparativo entre os aspectos teóricos iniciais de sua produção filosófica e aqueles consagrados de seu pensamento existencialista. Porém, de passagem, pudemos notar o surgimento de diversas bases conceituais e metodológicas que estariam presentes em *O Ser e o Nada*, fossem para se enraizarem, fossem para serem aprimoradas. Os resultados de nossa pesquisa revelaram, ademais, um rico e original conjunto de críticas, descrições e argumentações, que se traduzem em conceitos definidos, e diversos aspectos que nos ajudam a visualizar e compreender a estruturação do pensamento sartriano. Podemos, assim, destacar pelo menos três destes aspectos, referentes à fenomenologia presente nas primeiras obras de Sartre.

O primeiro deles, a leitura crítica de Sartre à fenomenologia de Husserl e a delimitação das bases para a sua própria fenomenologia. Sartre expressa sua fascinação pela pesquisa fenomenológica husserliana já em sua obra crítica, *A Imaginação*, e enxerga neste método um meio para realizar um projeto filosófico livre das mazelas da metafísica clássica e da psicologia positivista de sua época. Dentre essas mazelas, aquela da “ilusão da imanência”, que deixavam, segundo ele, mal resolvidas questões relacionadas ao funcionamento psíquico, à subjetividade, à imaginação e à relação sujeito-mundo, ainda muito prejudicados pelo problema clássico da disputa entre o realismo e o idealismo. Sartre tinha um especial interesse pela noção husserliana de consciência e viu na intencionalidade uma solução potencial para muitos dos problemas citados a pouco. Sartre, contudo, radicaliza o conceito de intencionalidade e, em *A Transcendência do Ego*, anuncia o afastamento teórico de seu mentor, Husserl. Para Sartre, o entendimento husserliano de Ego Transcendental iria contra os princípios próprios da fenomenologia. Há apenas a consciência intencional, o Ego nada mais é do que um objeto transcendente, apreendido pela consciência como os demais objetos do mundo. A purificação do campo transcendental demarca o início de um projeto fenomenológico sartriano bastante original, e com ela vislumbramos a possibilidade de uma consciência livre, espontânea e auto definidora.

O segundo aspecto é justamente a estruturação e aplicação da pesquisa fenomenológica na descrição desta consciência. Sartre descreve os diferentes graus de consciência e define, por um lado, a dimensão impessoal da consciência (consciência irrefletida), isto é, a dimensão do vivido, em que consciência é relação pura com seu objeto, dando-o sentido, e por outro, a consciência reflexiva como dimensão do voltar-se para si e descrever o ato vivido, ferramenta inequívoca na perspectiva do filósofo para a elucidação das estruturas internas da consciência. Dessa forma, ele se utilizou efetivamente da investigação fenomenológica e da descrição reflexiva para responder a questões, no âmbito do psíquico, que ele julgava que a psicologia hodierna não dera conta. Dando vistas ao pensamento ontológico e existencialista, aqui o Ego como dimensão psíquica transcendente revelou-se como uma ponte psíquica da consciência para o mundo, na medida em que, projetado pela consciência, vem *mascarar* para si seu *nada de ser*, sua espontaneidade avassaladora, seu lançar-se ao ser. A translucidez da consciência, revelada pela purificação do campo transcendental, trouxe como consequência uma consciência que é fatalmente livre. O mundo, concreto passivo captado pela percepção, é gradualmente desvelado pela consciência, polo ativo de

sentidos, assim como também a subjetividade e a realidade humana vão se definindo na medida em que a consciência visa precisamente o que ela *não é*.

Um terceiro aspecto diz respeito ao poder modificador da consciência sartriana, reafirmação derradeira da liberdade que dela emana. A consciência, segundo Sartre, não é caracterizada como simplesmente uma dimensão de vazio de ser, que visando aquilo que não é se preenche de ser, ajustando-se à realidade. Pelo contrário, vemos esta consciência pura, vazia, mas que intui o mundo e atua sobre ele, o modifica, mesmo que em nível puramente psíquico. É o que Sartre muitas vezes chama de operações mágicas da consciência, pois, a nível de psíquico, não consistem em modificação concretas do mundo, mas modificações subjetivas de mundo. É o que encontramos já em *A Transcendência do Ego*, quando no Ego transcendente observamos uma projeção reflexiva da consciência provocando aquele mascaramento da consciência em relação a si mesma, embora aqui, até as discussões realizadas a respeito desta obra, vimos uma consciência ainda bastante fechada em si mesma. Indo mais além, em *Esboço para uma teoria das emoções*, observamos Sartre explorar ainda mais essa noção. A consciência emocionada seria uma modificação operada na própria intencionalidade para operar “modificações” em um mundo que se mostra limitante e determinístico. Mas é principalmente em sua teoria acerca da imaginação que enxergamos este aspecto com mais clareza e intensidade. A imaginação é nada menos que uma das atitudes de consciência que mais afirmam sua *liberdade* e sua ação modificadora sobre o mundo, mesmo que essa ação se opere, no caso da imaginação, ainda no nível do psíquico. A consciência imaginante possui função afetiva e simbólica, e significa para a consciência uma possibilidade não apenas de intencionalizar o mundo a outra maneira, como no caso da emoção, mas de operar uma verdadeira negação modificadora do mundo, criativamente irrealizando-o. A obra de arte seria uma das maneiras de colocar o irreal no mundo, um exemplo de possibilidade de modificação concreta do mundo conferida à imaginação.

Para além deste último e interessante aspecto da consciência imaginante, compreendemos em *O Imaginário* muitos marcos teóricos do jovem Sartre que, nos atreveríamos dizer, designam o início e o pano de fundo para o existencialismo sartriano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABDO, Néder Rocha. Sobre o conceito de consciência em Sartre: a transcendência do cogito. **Cognitio-estudos**: Revista Eletrônica de Filosofia, São Paulo, v. 8, n. 1, p.1-16, jun. 2011. Semestral.
- ABDO, Néder Rocha. Algumas considerações sobre a subjetividade no pensamento de Sartre. **Cognitio-Estudos**: Revista Eletrônica de Filosofia, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 141- 159, jul./dez. 2013. Disponível em:<https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitio/article/view/12718>. Acesso em: 19 jan. 2022.
- BEAUVOIR, Simone de. **Cerimônia do adeus**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- BEAUVOIR, Simone de. **A força da idade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. Tradução de Sérgio Milliet.
- BELO, Renato dos Santos. Em torno da teoria das emoções de Sartre. **Kínesis**, Marília, v. 6,n. 11, p. 17-33, jul. 2014. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/4553>. Acesso em: 19 jan. 2022.
- BOCCA, Marivania Cristina. **Psicanálise Existencial e o Método Progressivo-Regressivo**: experiência psicopatológica em jean-paulsartre. Curitiba: Appris, 2021.
- CAHET, Henrique José Praxedes. **Sartre**: aspectos da noção de consciência. 2008. 156 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/90957>. Acesso em: 18 jan. 2022.
- CARRASCO, Alexandre de Oliveira Torres. Breve Apresentação de “A transcendência do ego - esboço de uma descrição fenomenológica”, de Jean -Paul Sartre. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, v. não definido, n. 22, p. 173-181, abr. 2010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/epinosanos/article/view/89391>. Acesso em: 19 jan. 2022.
- ECKER, Diego. **Fenomenologia da consciência e ontologia em Sartre**. 2010. 71 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufsm.br/handle/1/9088>. Acesso em: 18 jan. 2022.
- ERCULINO, Sileo Cristina do Nascimento. **A busca fracassada pelo ser**: estudo sobre a intencionalidade da consciência em sartre. 2014. 162 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014. Disponível em: https://repositorio.ufes.br/bitstream/10/3672/1/tese_7708_Siloe%20Cristina.pdf. Acesso em: 20 ago. 2022.
- GONTIJO, Rozângela. **A Fenomenologia da Imaginação em Jean-Paul Sartre**: caminho para uma interpretação estética da liberdade. 2005. 139 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas,

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/BUBD-9REGCV>. Acesso em: 22 fev. 2022.

SILVA, Franklin Leopoldo e. A transcendência do ego: subjetividade e narrabilidade em Sartre. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p. 165-182, jan. 2000. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/742>. Acesso em: 19 jan. 2022.

FUJIWARA, Gustavo. Região fenomenológica & esfera psíquica em Sartre: esboço para uma genealogia do mágico. **Griot**, Amargosa, v. 11, n. 1, p. 45-66, jun. 2015. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/643>. Acesso em: 19 jan. 2022.

LIMA, Polyelton de Oliveira. **A noção fenomenológica do ego transcendente em Jean- Paul Sartre**. 2013. 112 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/10713>. Acesso em: 18 jan. 2022.

MACHADO, Fabiane Schneider. **O ego como problema existencial em Sartre**. 2011. 87 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufsm.br/handle/1/9100>. Acesso em: 18 jan. 2022.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. Sartre: passagem da psicologia à fenomenologia. **Discurso**, São Paulo, v. não definido, n. 23, p. 109-148, jun. 1994. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37985>. Acesso em: 19 jan. 2022.

PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre**. Porto Alegre: L&Pm, 1995.

PERIUS, Cristiano. Três definições da fenomenologia. **Princípios: Revista de filosofia**, Natal, v. 25, n. 47, p. 121-141, maio 2018. Maio-Ago. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/12911/pdf>. Acesso em: 22 ago. 22.

RODRIGUES, Thiago. **Imaginação, Imaginário e Realidade Humana em J. P. Sartre**. 2017. 385 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2018.

SANTOS, Adelar Conceição dos. **A crítica de Sartre ao ego transcendental na fenomenologia de Husserl**. 2008. 79 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufsm.br/handle/1/9054#:~:text=A%20fenomenologia%20transcendental%20de%20Husserl,individualidade%2C%20mas%20um%20objeto%20transcendente> .. Acesso em: 18 jan. 2022.

SARTRE, Jean-Paul. Une idéefondamentale de laphénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. **Veredas Favip**, Caruaru, v. 2, n. 1, p.102-107, jan. 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **A Imaginação**. Porto Alegre: L&Pm, 2008. Tradução: Paulo Neves.

SARTRE, Jean-Paul. **Esboço para uma Teoria das Emoções**. Porto Alegre: L&Pm, 2012. Tradução: Paulo Neves.

SARTRE, Jean-Paul. **A Transcendência do Ego**: esboço de uma descrição fenomenológica. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2015a. Introdução e notas por Sylvie Le Bon.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada**: Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2015b. Tradução e notas de Paulo Perdigão.

SARTRE, Jean-Paul. **O Imaginário**: psicologia fenomenológica da imaginação. Petrópolis: Vozes, 2019. Edição revista e apresentada por ArletteElkaïm-Sartre.

SCHNEIDER, Daniela Ribeiro. **Novas Perspectivas para a Psicologia Clínica**: um estudo a partir da obra *Saint Genet: comédien et martyr* de Jean-Paul Sartre. 2002. 339 f. Tese (Doutorado) - Curso de Psicologia, Núcleo de Práticas Clínicas, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2002. Disponível em: <http://www.psiclin.ufsc.br/files/2010/05/Tese.pdf>. Acesso em: 02 ago. 2022.

SOUZA, Thana Mara de. Sartre e o fracasso do desejo: da ontologia à descrição do desejo frente aos objetos reais e irrealis. **Princípios**: Revista de filosofia, Natal, v. 19, n. 31, p. 119-140, jan./jun. 2012a. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/7496>. Acesso em: 27 jul. 2022.

SOUZA, Thana Mara de. Tensão e ambiguidade na filosofia de Jean-Paul Sartre. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 35, n. 1, p. 147-166, Jan. 2012b. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/1806/1517>. Acesso em: 16 ago. 22.

SOUZA, Thana Mara de. O estatuto do sonho em O Imaginário de Sartre. **Dissertatio**, Pelotas, v. 42, p. 129-154, Verão 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8470>. Acesso em: 22 jun. 22.

SOUZA, Thana Mara de. Arte na filosofia de Sartre: tensão entre imaginação e engajamento. **Kínesis**, Marília, v. 8, n. 18, p. 272-296, dez. 2016. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/7711>. Acesso em: 26 jul. 2022.

SOUZA, Thana Mara de. Da irreducibilidade e inseparabilidade entre percepção e imaginação em Sartre. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 32, n. 64, p. 311-338, jan. 2018.

SPOHR, Bianca. **A Compreensão do Psíquico na Teoria do Imaginário de Sartre**. 2009. 122 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/93018>. Acesso em: 18 jan. 2022.