

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

VERONICA DE SOUZA CAMPOS

**O COGITO PRÉ-REFLEXIVO:
JEAN-PAUL SARTRE E A FILOSOFIA DA MENTE**

Belo Horizonte, 2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

VERONICA DE SOUZA CAMPOS

**O COGITO PRÉ-REFLEXIVO:
JEAN-PAUL SARTRE E A FILOSOFIA DA MENTE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Lógica, Ciência, Mente e Linguagem

Orientador: Prof. Dr. André J. Abath

Belo Horizonte, 2018

100 Campos, Veronica de Souza
C198c O cogito pré-reflexivo: [manuscrito] : Jean-Paul Sartre e
2018 a filosofia da mente / Veronica de Souza Campos. - 2018.
151 f.
Orientador: André Jofilly Abath.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia

1.Filosofia – Teses. 2. Filosofia da mente - Teses. 3. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980. I. Abath, André Jofilly. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

O Cogito Pré-reflexivo: Jean-Paul Sartre e a Filosofia da Mente

VERONICA DE SOUZA CAMPOS

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Lógica, Ciência, Mente e Linguagem.

Aprovada em 26 de fevereiro de 2018, pela banca constituída pelos membros:


Prof. Andre Joffily Apath - Orientador
UFMG


Prof. Simeao Donizeti Sass
UFMG


Prof. Thana Mara de Souza
UFES

Belo Horizonte, 26 de fevereiro de 2018.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos especiais ao professor André, pelo incentivo e apoio, e aos professores Thana e Simeão, pela disponibilidade. A todos os membros e funcionários do Programa, em especial ao André, da secretaria, pela atenção e presteza. Aos meus pais, Dalva e Vicente, pelo suporte e compreensão. Aos colegas e amigos Carlos Barth e Daniel Debarry, por tantas conversas enriquecedoras. A tantos outros colegas, amigos e pessoas importantes que de uma forma ou de outra contribuíram para a caminhada que me trouxe até aqui: Arthur Lopes, João Luiz, Paulo Almeida, Cláudio Martínez, Samara Krieger, Nayara Costa, Guilherme Malta, Glauber Ataíde, Vitor Hugo, Luiza Hilgert, Eduardo Coelho, Grazi Guimarães, Bruno Vítor, Ana Rita, Helton Lucas, Carlos Ratton, Cristiano Barroso, Iolanda Oliveira, Rosângela Gontijo, Henrique Dias, Henrique Galhano, Antônio Cintra, Augusto Ferreira, Adilson Fernandes, Thiago Teixeira.

RESUMO

O século XX vivenciou, em suas décadas finais, um renascimento do interesse pela filosofia de Jean-Paul Sartre nos círculos anglófonos. Este renascimento integra um movimento mais amplo, marcado pela retomada de problemas relativos à consciência e ao papel da mente na ação, resultando em diversas iniciativas no sentido de revisitar a fenomenologia existencial a partir de perspectivas inovadoras. Um dessas perspectivas centra-se no objetivo de explorar a ideia sartreana de consciência pré-reflexiva e as possíveis contribuições que essa ideia é capaz de fornecer para debates contemporâneos em torno da natureza da consciência, da cognição, da percepção e da ação. Tendo isso em vista, o presente trabalho i) apresenta e discute alguns dos mal-entendidos exegéticos girando em torno das principais teses sartreanas a respeito da mente consciente, buscando esclarecê-los e mostrar que Sartre tem sido erroneamente interpretado como um hiperintelectualista em virtude, sobretudo, de certa incompreensão acerca da ideia de consciência pré-reflexiva; ii) apresenta e discute duas hipóteses interpretativas a respeito da noção sartreana de consciência não-tética de si, a fim de avaliar os pontos fracos e fortes de cada uma delas e de ampliar a compreensão que se tem acerca do quê exatamente Sartre pretendia pôr em jogo com esta noção; e iii) apresenta e discute alguns desafios teóricos e empíricos que se colocam para Sartre em face da noção em causa.

PALAVRAS CHAVE: Sartre, filosofia da mente, intelectualismo, consciência pré-reflexiva.

ABSTRACT

The twentieth century witnessed, in its final decades, a renewal of interest in the philosophy of Jean-Paul Sartre within anglophone circles. This renaissance is part of a broader movement, marked by the approach of problems regarding consciousness and the role of mind in action, which resulted in several initiatives to revisit existential phenomenology from new perspectives. One of these perspectives aims to explore Sartre's idea of pre-reflexive consciousness and the possible contributions that this idea might be capable of providing in contemporary debates on the nature of consciousness, cognition, perception and action. With this in view, this work i) presents and discusses some of the exegetical misunderstandings around the main sartrean theses regarding the conscious mind, in order to clarify them as well as to show that Sartre has been erroneously taken as an hyper-intellectualist, specially in virtue of a certain incomprehension about his idea of pre-reflexive consciousness; ii) presents and discusses two interpretative hypotheses about Sartre's notion of non-thetic consciousness, in order to make it clear the strengths and weaknesses of each one of them as well as to broaden our understanding of what exactly Sartre intended when he brought this notion into play; and iii) presents and discusses some theoretical and empirical issues that might challenge Sartre in the light of the notion in question.

KEY WORDS: Sartre, philosophy of mind, intellectualism, pre-reflective consciousness.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1. SARTRE E O CARTESIANISMO	14
1.1. O cartesianismo	16
1.1.1. Há em Sartre um dualismo de substâncias?	20
1.1.2. Há outros traços de “cartesianismo” em Sartre?	27
1.2. A consciência sartreana implica autoconsciência?	36
1.2.1. Considerações preliminares	38
1.2.2. Argumentos contra a leitura standard	42
1.2.3. Consciência de si – a ausência da necessidade	46
1.2.4. Uma interpretação alternativa	53
1.3. Considerações finais	56
2. O “COGITO PRÉ-REFLEXIVO”: DUAS LEITURAS	58
2.1. Considerações preliminares	59
2.2. A má-fé	64
2.2.1. Consciência tética e não-tética (translucidez)	72
2.2.2. Consciência não-tética como conteúdo não-conceitual	78
2.3. Consciência não-tética como familiaridade direta	84
2.3.1. Considerações preliminares	84
2.3.2. Auto-familiaridade direta (direct self-acquaintance)	89
2.3.3. Familiaridade e Má-fé	94
2.4. Considerações finais	101
3. DESAFIOS TEÓRICOS E EMPÍRICOS	103
3.1. Os casos	105
3.1.1. Apresentando	105
3.1.2. Descrevendo e discutindo	109
3.2. Avançando uma interpretação para o caso da visão cega	116
3.2.1. Gradação	117
3.2.2. Objeções	120
3.3. Avançando uma interpretação para o caso do motorista	133
3.4. Considerações Finais	140
CONCLUSÃO	142
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	143

INTRODUÇÃO

O que Sartre quer dizer com “cogito pré-reflexivo”?
Joseph Shear, “Mind, Reason and Being in
the World: The McDowell–Dreyfus Debate”

As décadas finais do século XX e o início do século XXI têm vivenciado um renascimento do interesse pela filosofia de Jean-Paul Sartre, bem como de outros fenomenólogos, nos círculos anglófonos. Este renascimento integra um movimento mais amplo, marcado pela retomada dos problemas relativos à consciência, de modo que nele estão envolvidos filósofos analíticos, psicólogos cognitivos, pesquisadores da área de inteligências artificiais, neurocientistas, dentre outros profissionais, resultando numa atmosfera propícia ao surgimento de diversas iniciativas no sentido de revisitar a fenomenologia existencial a partir de perspectivas inovadoras. Um dos principais focos de estudo que surgiram então centra-se no objetivo de explorar as contribuições que Sartre é capaz de fornecer para os atuais debates em torno da natureza da consciência, da cognição e da percepção.

Na esteira desse movimento, o presente trabalho procura lançar um olhar renovado sobre o pensamento sartreano a partir de um estudo da noção de *consciência pré-reflexiva*, tão importante ao longo da trajetória do filósofo e ao mesmo tempo tão propensa a controvérsias. Se, por um lado, avançamos de certa maneira “na contra-mão” da grande maioria dos trabalhos sobre Sartre que têm sido realizados no Brasil (os quais revelam verdadeira predileção por temas existencialistas já clássicos, tais como o tema da má-fé e o da liberdade, bem como pela opção por trabalhar com a tradição francesa e brasileira de comentadores), por outro lado é verdade que, noutro sentido, caminhamos lado a lado com eles, na medida em que compartilhamos da convicção de que Sartre é autor de um pensamento vivo e atual.

Alguns apontamentos merecem ser feitos a respeito das opções metodológicas que dirigiram o trabalho, e mesmo a título de considerações propedêuticas, com a finalidade de melhor situar o leitor no contexto da realização desse estudo. Deixando de lado as diferenças épicas entre as duas *tradições filosóficas* contemporâneas às quais convencionou-se denominar “tradição analítica” e “tradição continental”, podemos falar, sem maiores complicações, na existência de dois modelos de trabalho, ou maneiras de conduzir uma investigação: uma que se aproxima mais – “por estilo e temperamento”, para usar as palavras de A. Danto¹ – do movimento analítico, e outra que se aproxima mais do europeu. Por “estilo e temperamento” entendam-se as formas de estruturação do pensamento típicas de cada um desses movimentos, as motivações, o modo de organizar e proceder com o estudo e de expressar resultados. Tipicamente, os trabalhos que se aproximam mais da filosofia analítica nesse sentido possuem um enfoque que é mais “estrutural e sincrônico (...) desprezando, em favor da reconstrução lógica, questões de interesse, como as do desenvolvimento do sistema de pensamento de Sartre [no caso de trabalhos sobre Sartre] e a sua localização na História da Filosofia”²; e examinando o filósofo “muitas vezes fora do contexto dos trabalhos de seus predecessores

1 DANTO, Arthur. *As Ideias de Sartre*. Trad. James Amado. São Paulo: Cultrix, 1975, p. 10.

2 Ibid., p. 9.

imediatos, tanto na filosofia quanto na psicologia”³. Quer dizer, tipicamente, os trabalhos de estilo e temperamento mais “analítico” dão mais ênfase à análise das ideias que estão em jogo em determinada discussão (sua estrutura e o conteúdo dos argumentos envolvidos) do que ao escrutínio do corpus de um autor, do contexto histórico de seu surgimento, de suas influências, de aspectos biográficos e por vezes mesmo do conjunto de sua obra. Não que estes sejam tidos como aspectos menores (sem dúvida são aspectos de importância capital) – a razão pela qual eles costumam ser colocados em segundo plano por parte das abordagens mais “analíticas” é o interesse prático dos trabalhos dessa natureza em empreender um tipo específico de discussão filosófica, pautada no embate entre pontos de vista diferentes acerca de problemas. Uma outra maneira de colocar isso é dizer que o principal elemento de distinção entre os trabalhos que possuem estilo e temperamento mais “analítico” e os que não possuem é o caráter da abordagem: tipicamente, os primeiros desenvolvem uma abordagem com foco em problemas, ao passo que os últimos desenvolvem uma abordagem focada em autores. Essas peculiaridades ficam evidentes se lançarmos um olhar panorâmico sobre a literatura a respeito de Sartre: podemos tomar como referência do estilo analítico de comentário os trabalhos de pessoas como Phyllis S. Morris⁴, David Detmer⁵ e Jonathan Webber⁶, em contraste com os de outros, como Annie Cohen-Solal⁷, Sergio Moravia⁸ e Gerd Bornheim⁹, os quais podem ser tomados como exemplos paradigmáticos do estilo europeu.

Na realidade, porém, várias formas de mescla entre esses dois estilos e temperamentos são possíveis, quer dizer, o interesse argumentativo típico do ambiente analítico e o interesse exegético-histórico típico do ambiente europeu podem se combinar em diferentes proporções num mesmo trabalho; e o exemplar que o leitor tem em mãos certamente é um caso de mescla – é um trabalho exegético na medida em que se propõe a investigar um conceito num autor, mas é também um trabalho argumentativo na medida em que se propõe a conduzir essa investigação movido pelo interesse de colocar as ideias desse autor em diálogo com certas discussões de problemas que tradicionalmente acontecem em círculos

3 WIDER, Kahtleen. V. *The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*. Cornell University Press, 1997, p. 3.

4 MORRIS, Phyllis Sutton. *Sartre's Concept of a Person: an Analytic Approach*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1976. Um dos objetivos centrais de Morris é justamente “abrir Sartre a uma nova audiência”, i.e., “fazer sentido das idéias de Sartre para o filósofo analítico de língua inglesa” (p. ix).

5 DETMER, David. *Freedom as a Value: a Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*. La Salle: Open Court, 1986. Como Detmer destaca, “um exame cuidadoso da liberdade enquanto valor [que é seu objetivo principal no livro] pode lançar muita luz sobre alguns dos problemas mais espinhosos da teoria ética” (p. 3). Detmer, num viés predominantemente argumentativo, se concentra num desses problemas, a saber, o da natureza subjetiva ou objetiva dos julgamentos de valor; mostrando como uma leitura adequada da posição sartreana acerca da adoção da liberdade como valor é capaz de ampliar a compreensão que temos do que está em jogo neste problema.

6 WEBBER, Jonathan. *The Existentialism of Jean Paul Sartre*. New York: Routledge, 2009. Como Webber aponta, seu livro “pretende contribuir não só para a compreensão do próprio existencialismo sartreano, mas também para vários debates atuais sobre a filosofia moral, destacando as vantagens distintivas desta teoria do caráter sobre seus rivais” (p. xiii).

7 COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre*. Trad. Milton Persson. São Paulo: L&PM, 1986.

8 MORAVIA, Sergio. *Sartre*. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1985.

9 BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

ligados à filosofia analítica, mais especificamente, à disciplina conhecida como “filosofia da mente”. Com efeito, a metodologia utilizada aqui é do tipo exegético-argumentativa por razões múltiplas: em primeiro lugar, porque o objeto central do trabalho é uma noção cujo significado não está completamente claro a partir dos textos de Sartre nem foi ainda suficientemente explorado pela literatura secundária, de modo que certo grau de exegese é requerido para a tarefa de esclarecê-lo, ao mesmo tempo em que o próprio esclarecimento admite mais de um percurso exegético, ou hipóteses de leitura, de modo que a comparação crítica entre hipóteses é inevitável. Em segundo lugar, porque há um grande número de controvérsias envolvendo o pensamento de Sartre entre os intérpretes, boa parte das quais têm um caráter exegético. Mais especificamente, boa parte das controvérsias têm suas raízes na exegese de argumentos (casos, por exemplo, em que Sartre é tomado como argumentando favoravelmente a um ponto acerca do qual, para outros comentadores, ele teria uma posição contrária; casos em que determinado curso argumentativo possível de ser adotado frente a um problema é tomado como estando indisponível para Sartre em virtude de contradições com as demais teses de seu corpus quando, para outros intérpretes, tal curso estaria disponível e as contradições seriam apenas aparentes; dentre outros), de modo que há a necessidade real de desenredamento, o que, por sua vez, pode ser feito a partir de um esforço argumentativo, i.e., de um esforço de analisar a lógica interna dos argumentos textuais, de tomar posição quanto a se determinado comentador está certo ou errado na sua forma de ler Sartre; e mesmo de, eventualmente, tomar posição quanto a se o próprio Sartre é feliz ou infeliz na sua forma de pensar e de desenvolver um ponto. Terceiro, porque na medida em que a existência de um interesse argumentativo e de um olhar mais analítico sobre o pensamento de Sartre são adventos extremamente recentes no Brasil (sendo o presente trabalho certamente um pioneiro no ramo), bem como na medida em que inserir Sartre na discussão de problemas que tradicionalmente são tratados a partir de uma perspectiva analítica é uma tarefa complexa e delicada que dificilmente poderia ser feita de uma só vez, cumpre caminhar devagar, a passos curtos e precisos. Quer dizer, é da natureza do próprio trabalho demandar uma atitude mista com respeito à abordagem: há um verdadeiro abismo entre a maneira como Sartre se expressa e constrói suas ideias e maneira como ideias são construídas e expressas dentro de discussões mais analíticas, um abismo capaz tanto de fazer, por um lado, com que o filósofo pareça um elemento deslocado e sem muita coisa interessante a dizer no contexto dessas discussões quanto de fazer, por outro lado, com que as próprias discussões pareçam supérfluas e remotas aos olhos dos mais versados em fenomenologia existencial. Não obstante – é no que apostamos – Sartre, ao lado de outros fenomenólogos, tem coisas interessantes e pertinentes a dizer no seio dessas discussões, e essas, por sua vez, estabelecem-se sobre interesses bastante convergentes com os seus, notadamente o interesse no tema da consciência e questões afins (qual a natureza da consciência; o que é, para um ser, *ser consciente*; qual a relação entre consciência, autoconsciência e ipseidade; qual o papel da reflexão e da racionalidade na ação; qual a relação entre percepção e cognição, dentre outras). Antes de colocá-lo em diálogo com essas discussões, portanto, é preciso diminuir o abismo, tornando claros os problemas que estão em jogo, explicitando as teses advogadas e as rejeitadas, aproximando os vocabulários, enfim, familiarizando-os, o que requer um esforço conjunto de interpretar e discutir.

(É por essa mesma razão, vale ressaltar, que optamos por, sempre que possível, abdicar do jargão sartreano em favor de formas de expressão facilitadoras do intercâmbio – expressões como “ser para si”, por exemplo, foram frequentemente substituídas por “indivíduo” ou “homem”).

De modo geral, se consideramos a fenomenologia existencial como um todo e tomarmos como referência as últimas décadas, vemos que o interesse analítico (no sentido específico que descrevemos) por esse campo da filosofia tem florescido principalmente entre autores, intérpretes, comentadores e acadêmicos angloamericanos. Basicamente, são falantes de língua inglesa, com amplo conhecimento e interesse em discussões que classicamente se dão em termos mais argumentativos (discussão de problemas e de posições possíveis de serem tomadas frente a eles) e menos exegético-históricos (i.e., menos focados no autor ou em autores), mas também com grande interesse interdisciplinar. Muitos desses estudiosos acreditam que a fenomenologia existencial merece ser estudada com mais atenção não apenas por si mesma (quer dizer, não só pelo seu valor intrínseco e próprio, que é indiscutível), mas pelo potencial que tem de oferecer soluções ou ao menos contribuições criativas e originais em debates que vem acontecendo no ambiente analítico, em geral, e na filosofia da mente, em particular – é o caso por exemplo de pessoas como Shaun Gallagher e Dan Zahavi, que acreditam que a fenomenologia tem colocações interessantes a fazer no contexto do debate do chamado “problema da autoconsciência”¹⁰. É o caso também de Hupert Dreyfus, que acredita que a fenomenologia tem uma lição importante a dar no contexto do debate clássico sobre as chamadas inteligências artificiais¹¹. Dreyfus, que foi um dos principais responsáveis pela introdução, em círculos analíticos, de fenomenólogos como Heidegger e Merleau-Ponty, também se apoiou na fenomenologia para desafiar a posição conceitualista de pensadores como John McDowell naquele que ficou conhecido como “o debate Dreyfus-McDowell”¹². Esse debate fomentou um grande movimento de interdisciplinaridade, envolvendo especialistas de áreas diversas e com pontos de vista bastante variados, estando seus desdobramentos plenamente em pauta nos dias de hoje¹³.

10 Ver GALLAGHER, Shaun; ZAHAVI, Dan. *The Phenomenological Mind*. London: Routledge, 2008.

11 Ver DREYFUS, Hupert. *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. New York: Harper & Row, 1972.

12 “Conceitualismo” é uma posição no debate acerca das relações entre mente e mundo, e entre razão e experiência. Para um conceitualista, toda a relação entre seres humanos e mundo é mediada por capacidades conceituais, sendo a pervasividade dos conceitos à experiência necessária para o nosso engajamento no mundo e para que a experiência seja capaz de dar amparo racional a crenças e juízos. Para Dreyfus, no entanto, a fenomenologia aponta para que uma grande parcela da nossa lida com o mundo não é mediada por capacidades conceituais, nem por racionalidade, nem reflexão (a saber, as lidas práticas: utilidade, lidas incorporadas, ações habituais, casos de expertise, dentre outros) de modo que, para ele, se a fenomenologia estiver certa, o conceitualismo estaria errado. Ver DREYFUS, Hupert. *The Myth of the Pervasiveness of the Mental*. In: “Mind, Reason and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate”. Edited by J. Schear. London: Routledge, 2013.

13 Aspectos da análise fenomenológica também aparecem em outras áreas de pesquisa para além do âmbito específico da filosofia da mente – é o caso por exemplo de autoras como Sara Heinämaa e Beata Stawarska, que utilizam-se de ideias de inspiração fenomenológica para discussões sobre feminismo e outras questões de gênero. Não faz parte do escopo do presente trabalho uma incursão pelo debate entre conceitualistas e não-conceitualistas, nem tampouco uma discussão aprofundada dos demais debates que foram mencionados de passagem. Para uma

Em se tratando especificamente de Sartre, traçar um breve histórico do interesse analítico pelo seu pensamento envolve mencionar, além das obras que já citamos, a *North American Sartre Society* e a *United Kingdom Sartre Society*, fundadas em Nova York e Londres, respectivamente, nos anos 1980. As duas instituições organizam conjuntamente o periódico *Sartre's Studies International* (onde já foram publicados artigos interessantes sobre Sartre e filosofia da mente¹⁴) desde 2002, além de eventos internacionais anuais, e tem sido as principais responsáveis pela difusão e crescimento do interesse analítico por Sartre no mundo anglófono. Outro marco importante foi o lançamento, em 1992, do *"The Cambridge Companion to Sartre"*¹⁵. No âmbito específico do diálogo entre Sartre e a filosofia da mente, duas obras merecem especial destaque. A primeira delas é o livro de Kathleen Wider, *"The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind"*¹⁶, lançado em 1997 (que foi pioneiro na iniciativa de estudar ideias contidas nas primeiras obras sartreanas à luz de trabalhos recentes sobre a natureza da consciência no cenário angloamericano); e a outra é a coletânea intitulada *"Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind"*¹⁷, lançada em 2016. Essa coletânea foi organizada a partir de uma parceria entre a Universidade do Porto e a Goethe-University Frankfurt e dela participaram diversos especialistas em Sartre e em temas centrais de filosofia da mente. Em função disso, o livro de Wider e vários dos artigos contidos nessa coletânea foram selecionados para estudo e tornaram-se interlocutores importantes do presente trabalho¹⁸.

análise bastante vasta e detalhada do debate Dreyfus-McDowell e seus desdobramentos, ver SCHEAR, Joseph (Editor). *Mind, Reason and Being-in-the-World: the McDowell-Dreyfus Debate*. London: Routledge, 2013. Para uma boa discussão acerca do problema da autoconsciência, que mencionamos, ver SMITH, Joel. *Self-Consciousness*. In: "The Stanford Encyclopedia of Philosophy" (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/self-consciousness/>>. Já sobre a apropriação da fenomenologia para o debate sobre gênero, ver HEINAMAA, Sara. *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003; e STAWARSKA, Beata. *From the body proper to flesh: Merleau-Ponty on intersubjectivity*. In: OLKOWSKI, D. and WEISS, G. "Feminist interpretations of Maurice Merleau-Ponty". State College: Penn State University Press, 2006.

14 Como por exemplo o de Joel Krueger (KRUEGER, Joel. *Concrete Consciousness: A Sartrean Critique of Functionalist Accounts of Mind*. *Sartre Studies International*, v. 12, n.2, 2006) e o de Iker García (GARCÍA, Iker. *Untrue to One's Own Self: Sartre's The Transcendence of the Ego*. *Sartre Studies International*, v.15, n.2, 2009).

15 HOWELLS, Christina (Editor). *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

16 WIDER, Kathleen. *he Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*. Cornell University Press, 1997.

17 MIGUENS, Sofia; PREYER, Gerhard; MORANDO, Clara Bravo. *Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*. New York: Routledge, 2016.

18 Outras publicações interessantes que fazem parte da história do interesse analítico por Sartre e a filosofia da mente mas que por razões de espaço não teremos como abordar incluem artigos que apareceram no *American Philosophical Quarterly*, importante periódico estadunidense, tais como por exemplo o de Jay Rosenberg (ROSENBERG, Jay. F. *Apperception and Sartre's "Pre-Reflective Cogito"*. *American Philosophical Quarterly*, v. 18, n. 3 (Jul., 1981) pp. 255-260.) e o de Frithjof Bergman (BERGMANN, Frithjof. *Sartre on the Nature of Consciousness*. *American Philosophical Quarterly*, v. 19, n. 2 (Apr., 1982), pp. 153-161.); bem como o texto de Manuel Bremer (BREMER, Manuel. *The Egological Structure of Consciousness: lessons from Sartre for Analytical Philosophy of Mind*. In: "A Companion to Phenomenology and Existentialism". Edited by H. L. Dreyfus and M.

Antes de apresentar um breve resumo do conteúdo dos capítulos que compõem o trabalho, vale a pena contextualizar um pouco melhor a ligação entre os debates analíticos atuais sobre a consciência e certas ideias originalmente continentais que surgiram entre os fenomenólogos, notadamente Sartre. Hodiernamente, os debates acerca da natureza da consciência e de sua relação com a autoconsciência são dominados pelo confronto entre dois pontos de vista macro, ou duas principais linhas de pensamento. Há os filósofos que defendem que consciência não pressupõe autoconsciência, sendo estas, antes, coisas distintas que podem existir de maneira independente (é o caso por exemplo de autores como Fred Dretske¹⁹, Stephen White²⁰ e David Armstrong²¹) e há os que defendem que consciência pressupõe autoconsciência (é o caso dos proponentes da chamada “HOT Theory”, ou “Teoria do pensamento de ordem superior”, tais como Rocco Gennaro²² e David Rosenthal²³; é também o caso dos chamados “self-representationalists”, tais como Uriah Kriegel²⁴ e Kenneth Williford²⁵; e de outros, como Dan Zahavi²⁶). Alguns dentro desse segundo grupo acreditam que consciência por si mesma é algo que pressupõe autoconsciência, ainda que uma forma mínima, porque compartilham com Sartre e outros fenomenólogos da tese de que há uma forma primitiva de autoconsciência (que é pré-reflexiva) em todo episódio de nossa vida consciente e que, graças a isso, a consciência já é minimamente autoconsciente desde sempre. Um primeiro ponto de discussão é se Sartre realmente pode ser afiliado a essa tese, tal como reconstruída por esses autores; quer dizer, se é realmente isso o que o *cogito* pré-reflexivo sartreano significa. Um segundo ponto de discussão emerge do fato de que, embora esses autores comunguem do insight originalmente fenomenológico-existencial de que o modo mais básico e primordial como nos relacionamos com o mundo não é reflexivo, e sim pré-reflexivo, eles em geral consideram também que a autoconsciência pré-reflexiva envolve *representar*, i.e., envolve a atitude mental de selecionar algum aspecto da realidade e apresentá-lo como sendo de determinada maneira²⁷. Há, entretanto, uma

A. Wrathall. Malden: Blackwell Publishing, 2006.) e o de Fred Kersten (KERSTEN, Fred. *Can Sartre Count? Philosophy and Phenomenological Research*, v. 34, n. 3 (Mar., 1974) pp. 339-354.).

19 DRETSKE, Fred. *Conscious Experience*. In: “Mind”. n. 102 (april 1993), pp. 263-283.

20 WHITE, Stephen. *What is it like to be a homunculus?* In: “Pacific Philosophical Quarterly”, n. 68, 1987, pp. 148-174.

21 ARMSTRONG, David. *The Nature of Mind*. University of Queensland Press: Brighton, 1980.

22 GENNARO, Rocco. *Consciousness and Self-Consciousness: A Defense of the Higher-Order Thought Theory of Consciousness*. Amsterdam: John Benjamins, 1996.

23 ROSENTHAL, David. *Consciousness and Mind*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

24 KRIEGEL, Uriah. *Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

25 KRIEGEL, Uriah; WILLIFORD, Kenneth (Editors). *Self-Representational Approaches to Consciousness*. Cambridge: MIT Press, 2006.

26 ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge: MIT Press, 2005; e ZAHAVI, Dan; KRIEGEL, Uriah. *For-Me-Ness: What It Is and What It Is Not*. In: DAHLSTROM, Daniel; ELPIDOROU, Andreas; HOPP, Walter (Editors). “Philosophy of Mind and Phenomenology”. Oxford: Routledge, 2005, pp. 36–53.

27 É importante destacar que o termo “representação” tal como correntemente utilizado no vocabulário filosófico dentro da tradição angloamericana em filosofia da mente não tem o mesmo significado que tem nos textos de Sartre, ou seja, não diz respeito a imagens privadas e subjetivas que representam o mundo externo à maneira de ser uma espécie de “cópia mental” dele. No sentido contemporâneo, dizer que um estado mental *representa* um certo objeto ou

série de problemas em considerar que a pré-reflexividade possua um caráter representacional: é mesmo verdade que o tipo de episódio consciente que constitui nossas ações irrefletidas (aquelas que realizamos sem cálculo) envolve uma representação da própria consciência como encontrando-se naquele episódio? Caso afirmativo, essa representação não se daria necessariamente sob uma perspectiva terceiro-pessoal, na medida em que requer, da consciência, “separar-se” de si mesma, contemplar-se a certa distância objetificante? E isso, por sua vez, não é justamente o que a reflexão é? Como, então, a consciência pré-reflexiva (i.e., que é anterior à reflexão) poderia ser representacional nesse sentido? Ademais, perspectivas terceiro-pessoais (como esta que entra em jogo na atitude reflexiva) são capazes de dar conta de toda a nossa experiência subjetiva, quer dizer, episódios pré-reflexivos podem ser integralmente descritos em terceira pessoa, ou há algo sobre eles que descrições terceiro-pessoais fracassariam em capturar? Abordar essas questões envolve discutir brevemente qual é, afinal de contas, a característica distintiva dos nossos estados mentais ou episódios conscientes (i.e.: dos nossos pensamentos) em um mundo físico, o que por sua vez, pressupõe uma incursão no problema clássico de filosofia da mente, o chamado “problema mente-corpo”: qual a verdadeira relação entre aquilo a que chamamos “mente” e aquilo a que chamamos “corpo”? São duas coisas distintas e independentes, como pensava Descartes, ou não? E qual é, exatamente, a posição de Sartre a esse respeito?

Para avançar frente a essas perguntas, o trabalho foi organizado em três capítulos. No primeiro deles, são apresentados alguns dos mal-entendidos exegeticos girando em torno das principais teses sartreanas a respeito da mente consciente, a fim de apontar o quanto as posições de Sartre e de dualistas-intelectualistas como Descartes acerca do problema mente-corpo e do problema da autoconsciência são díspares e, por vezes, incompatíveis. O objetivo é mostrar que Sartre não é um autor tão hiperintelectualista quanto as leituras de certos intérpretes fizeram parecer. No segundo capítulo, são apresentadas e discutidas duas hipóteses interpretativas bastante diferentes a respeito da noção sartreana de consciência não-tética de si (uma hipótese representacionista e outra não-representacionista), a fim de avaliar os pontos fracos e fortes de cada uma delas e de ampliar a compreensão que temos acerca do quê exatamente Sartre pretendia pôr em jogo com esta noção. Por fim, no terceiro capítulo, são apresentados e discutidos alguns desafios teóricos e empíricos que se colocam para Sartre em face da noção em causa.

Uma discussão da dimensão intersubjetiva da consciência pré-reflexiva, bem como uma análise detalhada de como o tema aparece em muitos dos textos importantes da produção sartreana (notadamente, seu acervo romanesco, dramaturgico e as obras filosóficas posteriores a “O Ser e o Nada”) ficaram de fora do escopo desse trabalho. Esses tópicos permanecem, contudo, no horizonte de uma pesquisa futura, capaz de complementar e de se somar aos frutos do presente trabalho, bem como de se servir de seus resultados de modo a avançar no projeto de interconectar a fenomenologia existencial e a filosofia da mente contemporânea.

estado de coisas é apenas dizer que o sujeito que é dono daquele estado mental está consciente do próprio objeto ou estado de coisas em questão *como sendo de uma certa maneira*.

1. SARTRE E O CARTESIANISMO

Os seres humanos, embora sejam feitos da mesma matéria-prima das estrelas, são conscientes e, por isso, são uma maneira de o cosmos conhecer a si mesmo.

Carl Sagan

Entre as diversas influências que o pensamento do jovem Sartre recebeu figuram nomes como Husserl, Heidegger, Hegel, Bergson, os psicólogos da Gestalt e Freud. Além desses, é amplamente reconhecido que há uma proximidade entre Sartre e Descartes²⁸, de modo que durante muito tempo foi algo de certa forma “costumeiro interpretar Sartre como alguém que segue a tradição cartesiana”²⁹.

Embora a influência do pensamento cartesiano sobre o pensamento de Sartre seja reconhecida, o seu *caráter* é matéria de controvérsia entre os comentadores, quer dizer, há um debate em torno do que exatamente significa, no caso de Sartre, “ser um cartesiano” ou “seguir a tradição cartesiana” – as principais teses ontológicas e epistemológicas de Descartes estariam mantidas no subsolo do pensamento sartreano? Ou Sartre estaria, pelo contrário, tentando superá-las? O que há é um “resíduo” de cartesianismo impregnado em seu pensamento, ou uma legítima negação³⁰?

O fato é que “O Ser e o Nada”³¹ (bem como outros textos de Sartre, a exemplo de “A Transcendência do Ego”³²) admite, como Catalano³³ destaca,

duas leituras fundamentalmente diversas (...), uma que o lê como abraçando um quase-cartesianismo que é precariamente próximo ao que Merleau-Ponty identifica em sua 'Fenomenologia da Percepção' como a visão intelectualista do self e do mundo, e outra que o considera (...) basicamente como um diálogo com 'Ser e Tempo' de

28 Os indícios abundam, desde o título da principal obra filosófica do jovem Sartre, “O Ser e o Nada”, que, como K. Morris aponta, deve claramente algo à quarta meditação de Descartes, onde o homem é definido como estando situado “entre Deus e o nada” ou “entre o ser supremo e o não ser” (cf. MORRIS, Katherine. J. *Sartre*. Trad. Edgar da Rocha Marques. Rio de Janeiro: Artmed, 2009, p. 31); até a maneira como Sartre se refere à consciência humana na introdução da obra, chamando-a de *cogito*, o que causa no leitor “a impressão de que o que está em jogo é uma mente desincorporada” e inteiramente racional (cf. BARNES, Hazel. *Sartre's Ontology: The revealing and making of being*. In: “The Cambridge Companion to Sartre”. Edited by C. Howells. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 16); para ficar nos exemplos mais triviais.

29 MORRIS, Phyllis Sutton. *Sartre's Concept of a Person: an Analytic Approach*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1976, p. xi.

30 A querela é agravada pelo estilo eminentemente apofático do texto sartreano, que em muitas ocasiões faz afirmações para negar e negar para afirmar. Como M. Warnock destaca, é uma escrita “extraordinariamente obscura e repetitiva, (...) seu método de composição é cumulativo. Ele tenta transmitir uma certa impressão de três ou quatro maneiras diferentes, que não necessariamente dizem o mesmo e que às vezes até se contradizem” (Cf. WARNOCK, Mary. *The Philosophy of Sartre*. London: Hutchinson and CO, 1965, pp. 9-10).

31 SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trad. P. Perdigão. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. Daqui por diante, SN.

32 SARTRE, Jean-Paul. *A Transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Trad. J. B. Kreush. Petrópolis: Vozes, 2013. Daqui por diante, TE.

33 CATALANO, Joseph S. *The Body and the Book: Reading Being and Nothingness*. In: “Sartre on the Body”. Edited by Katherine J. Morris. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 25-40.

Heidegger, um diálogo no qual Sartre aceita a crítica fundamental heideggeriana da consciência panorâmica e de todos os dualismos tradicionais.³⁴

Sendo Descartes o expoente mais emblemático visão de mundo conhecida em filosofia da mente como “dualismo de substâncias”, não por acaso a hipótese hermenêutica que lê Sartre como “abraçando um quase-cartesianismo” acaba identificando-o com alguma forma de dualismo³⁵ envolvendo um mundo material (impessoal) e uma mente consciente não-material (pessoal, idêntica ao sujeito, completamente transparente para si mesma e autoconsciente); de modo que um tema comum em meio à tradição de comentadores que fazem essa leitura, como K. Morris destaca³⁶, é a tentativa de determinar “o grau em que Sartre é cartesiano – isto é, comprometido com as ideias de Descartes”. Ou seja, é a tentativa de determinar o quanto Sartre é afiliado a alguma forma de dualismo entre mundo material e mente consciente.

Em face disso, o presente capítulo tem o objetivo de investigar brevemente se de fato Sartre pode ser considerado um dualista ou herdeiro da visão de mundo dualista quanto ao problema mente-corpo, em particular, e “um intelectualista” quanto à sua noção geral de mentalidade (ou seja, se ele pode ser afiliado a outras teses intelectualistas a respeito da mente consciente) em algum grau. O intuito é mostrar, pode-se já adiantá-lo, que Sartre não é um dualista de substâncias quanto ao problema mente-corpo e que sua concepção de consciência, ou de “mente”, é fundamentalmente diferente da cartesiana, de modo que interpretações de Sartre que o aproximem de Descartes ou que o vejam como abraçando um “quase-cartesianismo” a partir da consideração de que ele seja “um dualista”

34 Ibid, p. 26.

35 A tendência de se ler Sartre como sendo “um dualista” remonta a 1945, com a publicação da “Fenomenologia da Percepção” de Merleau-Ponty, em cuja parte final é sugerida uma aproximação entre a noção sartreana de sujeito e a cartesiana (que lá é chamada *intelectualista*). Posteriormente, o texto “Uma Filosofia da Ambiguidade”, de Alphonse de Waelhens (1951), incorporado como prefácio à reedição, em 1949, da obra “A Estrutura do Comportamento”, de Merleau-Ponty, veio reforçar essa chave de leitura e inaugurá-la como uma tendência. Como destacado por S. Sass, de Waelhens apresenta Merleau-Ponty como autor de uma filosofia que dá conta da ambigüidade e que é capaz de absorver e conciliar características opostas inerentes ao fenômeno humano, e Sartre como autor de uma filosofia incapaz de fazê-lo (cf. SASS, Simeão. *A Ontologia de Sartre é Dualista?*. Disponível em <https://ufmg.academia.edu/Simeão/Sass/a_ontologia_de_sartre_é_dualista?>, consultado em 30/03/2017). De Waelhens parece considerar que a categoria ontológica sartreana do Para-si (o ser humano consciente) designaria uma “consciência pura”, isolada do mundo, por oposição à categoria do Em-si, que seria a “matéria pura” ou “extensão pura” – o que, se verdadeiro, tornaria Sartre um dualista de substâncias inveterado. Ainda segundo Sass, a leitura de de Waelhens ganhou vulto e muitas adesões, sobretudo a do próprio Merleau-Ponty, e acabou por se tornar a “versão oficial” a respeito de Sartre, o qual ficou rotulado como “dualista”, “intelectualista” e/ou “cartesiano”. Outros intérpretes que, de maneira mais ou menos explícita, lêem Sartre segundo essa tendência incluem Grene (1973), Campbell (1977), Marcuse (1983), Strathern (1999), Bornheim (2000) e Bekewell (2016). Alguns intérpretes de Sartre dentro da tradição angloamericana, mesmo quando admitem que o filósofo não é um dualista *de substâncias* quanto ao problema da relação mente-corpo, ainda tendem a considerá-lo “um cartesiano” em outros níveis, i.e., alguém comprometido com outras teses intelectualistas. É o caso de Warnock (1965), Barnes (1974), Wider (1997) e outros. Tais intérpretes vêem Sartre muito mais como alguém que mantém os pontos de vista ontológicos e epistemológicos de Descartes do que alguém que se opõe a eles.

36 K. Morris, op. cit., p. 31.

(especificamente quanto ao problema mente-corpo) ou “um cartesiano” (em geral) são interpretações equivocadas, que tendem a vê-lo erroneamente como um hiperintelectualista.

1.1. O cartesianismo

A tese geral das visões de mundo dualistas acerca do problema mente-corpo é a de que a realidade não é toda constituída por um único e mesmo “estofa”. O dualismo de substâncias, especificamente, sustenta que o indivíduo é composto por duas partes ou “entidades”³⁷ distintas e logicamente independentes, sendo uma de natureza não-material (a mente, ou alma) e a outra de natureza material (o corpo); de tal maneira que a pessoa – isto é, o ser que é dotado de consciência e sujeito de experiências – se identifica com a porção não-material. Para esse tipo de dualista, portanto, o ser humano é uma mente imaterial associada a um corpo material, e as experiências conscientes são da mente.

Como foi dito, o representante mais emblemático do dualismo de substâncias é Descartes. Segundo Descartes a pessoa, concebida como mente imaterial, é uma *res cogitans* (coisa pensante), isto significando que pensar não é meramente um traço accidental da mente, e sim sua característica distintiva mais fundamental. A esse respeito há três pontos importantes a ser salientados. O primeiro (1) é que conceber a mente como substância cuja essência é ser pensante é suficiente para demarcar o limite até onde se tem uma alma: a essência da alma (sua capacidade de pensar) não pode ser perdida sem que, com isso, a própria alma cesse de existir³⁸, de tal modo que, para o dualismo cartesiano, a existência da alma é dependente do pensamento e este, por sua vez, é suficiente para garantir sua existência³⁹. Com efeito, o argumento do *cogito* formulado por Descartes – “eu penso, eu existo” – nada mais é do que a constatação de que se há tal coisa como um pensamento, a alma existe. (Vale destacar que quando Descartes fala de “pensamento” o termo possui um significado mais abrangente do que aquele para o qual sua acepção vulgar aponta – a palavra “pensar” em Descartes se refere não apenas a atividades intelectuais, como o raciocínio, mas também a toda a gama de percepções sensoriais, emoções, dúvidas, desejos, imaginações⁴⁰, dentre outras, de tal maneira que podemos afirmar, extrapolando seu vocabulário, que tal palavra abarca tudo aquilo a que hodiernamente nos referimos como “estados mentais”⁴¹.)

37 MASLIN, Keith. T. *Introdução à Filosofia da Mente*. Trad. Fernando José R. da Rocha – 2.ed. – Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 39.

38 “Eu, eu sou, eu, eu existo, isso é certo. Mas, por quanto tempo? Ora, enquanto penso, pois talvez pudesse ocorrer também que, se eu já não tivesse nenhum pensamento, talvez deixasse totalmente de ser. (...) Sou, portanto, precisamente, só coisa pensante”, cf. DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, 2004, p. 48. Daqui por diante, simplesmente “*Meditações*”.

39 Isto é, o pensamento é condição necessária e suficiente para a existência da alma.

40 “Mas, que sou, então? Coisa pensante. Que é isso? A saber, coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” (*Meditações*, Segunda Meditação, p. 50.)

41 Jorgensen usa o termo “estados mentais” para se referir ao que Descartes chama de “pensamentos”, cf. JORGENSEN, Larry M. *Seventeenth-century Theories of Consciousness*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy., § 2.1. Outros intérpretes também usam, como é o caso de J. Bennett (1971), B. Williams (1978) e J. Cottingham (2008).

O segundo ponto (2) é que todos os pensamentos são trespassados de ponta a ponta pela consciência⁴². A interpretação correntemente mais aceita é a de que, para Descartes, todo estado mental seria um estado consciente⁴³, disto consistindo o traço distintivo do mental⁴⁴, e a própria ideia de estados mentais inconscientes ou não-conscientes seria contraditória⁴⁵. Assim, ele estaria consequentemente afirmando que quando pensamos ficamos imediatamente conscientes de fazê-lo, disso se seguindo que a essência da alma é ser consciente e que a consciência é perfeitamente transparente quanto aos conteúdos de seus pensamentos, na medida em que todo estado mental é imediatamente notado. E o terceiro ponto (3) a ser destacado é que os pensamentos estão *em nós* (eles são aquilo que “ocorre em nós”⁴⁶), e com isso se pode entender que eles são como eventos que ocorrem “no interior” da *res cogitans*, “dentro” da mente.

Acerca destes três pontos, (1) é a súpula do dualismo de substâncias. Já (2) e (3) concernem ao cartesianismo de uma maneira mais ampla, isto é, dizem respeito à concepção geral intelectualista de consciência; e requerem algumas observações elucidativas. Façamos primeiramente de (2). Apesar de Descartes ele mesmo não investir muito na discussão sobre a natureza da consciência, como mencionamos, seu pensamento inaugura⁴⁷, segundo Jorgensen, um novo sentido para a noção de consciência, um sentido propriamente psicológico, em contraste com o sentido tradicionalmente moral com o qual a noção vinha sendo, até então, entendida⁴⁸: com Descartes, “consciência” deixa de ser equivalente apenas a “conhecimento moral publicamente compartilhado” e passa a poder ser entendida como referindo-se àquilo que é privado, introspectivo, isto é, ao *mental*. Assim, há um certo sentido em que todo filósofo ocidental que nasceu depois de Descartes e que se dedicou à investigação sobre a natureza da consciência tendo em vista o sentido psicológico (em vez do sentido moral) é devedor de Descartes e seu herdeiro intelectual em algum nível. Sartre, três séculos após Descartes, não seria uma exceção. Este é um sentido mais fraco da noção de “influência” cuja admissão não requer maiores elaborações.

Outra consideração importante acerca de (2) é o seu vínculo particular com (3): parece ser verdadeiro que a razão pela qual (2) é o caso está dada por (3), i.e., parece ser verdadeiro que a razão pela qual todo estado mental é percebido

42 Um parêntesis merece ser feito para sublinhar que Descartes, ele mesmo, não se ocupou da tarefa de analisar ou tematizar a *consciência*. Como Jorgensen, destaca “nós é que estamos interessados em analisar a consciência. Descartes não estava.” (Jorgensen, op. cit., § 2.1). Quem tematiza a consciência discutindo sobre sua natureza são os pós-cartesianos. Nos textos de Descartes, o que se vê é que ele considerava a mente como completamente transparente para si mesma (tal sendo tomado como certo sem maiores problematizações), o que pode ser entendido como “self-awareness” (Cf. Cottingham, op. cit., p. 102).

43 Cf. MCRAE, Robert. “*Idea*” as a philosophical term in the Seventeenth Century. *Journal of the History of Ideas* 26. (April–June 1965).

44 Maslin, op. cit., p. 47.

45 Ibid., p. 47.

46 “(...) os modos de pensar que chamo sensações e imaginações (...), tenho certeza de que estão em mim”. (*Meditações*, Terceira Meditação, pp. 69-70.)

47 Descartes na França e uma tradição de Platônicos em Cambridge, na Inglaterra, cf. Jorgensen, op. cit., §1.

48 Na realidade esse ponto é controverso, há autores que negam que Descartes de fato esteja entendendo a consciência num sentido diferente do que o tradicional. Ver por exemplo B. Hennig (2007).

imediatamente é que todo estado mental está integralmente dentro da mente. As considerações de Descartes acerca da maneira como isso se dá fizeram com que (2) fosse frequentemente entendido pela tradição como supondo que de algum modo haveria um ato reflexivo já no bojo de todo pensamento. Aquilo que Descartes chama de *ideia* é a forma do pensamento⁴⁹, por oposição à representação, que é o conteúdo. É a percepção de uma ideia (forma) que faz com que eu me aperceba da representação (conteúdo) e, por conseguinte, me torne consciente do pensamento; sendo que as ideias são sempre imediatamente percebidas por estarem dentro da própria mente. Ou seja, haveria um ato imediato de percepção (da ideia) e um segundo ato, um ato reflexivo, por meio do qual a mente se torna consciente do seu primeiro ato⁵⁰, isto é, por meio do qual a mente percebe que percebe, e esse segundo ato equivale à percepção da representação, de tal maneira que o aspecto reflexivo seria um dos aspectos fundamentais da noção cartesiana de consciência. Encontramos embasamento para afirmá-lo sobretudo a partir de duas passagens na segunda meditação. A primeira é a afirmação de Descartes de que quando a alma percebe algo, ainda que o suposto objeto seja incerto ou mesmo falso, ela percebe que percebe, sendo isto algo certo; e o fato de ela perceber que percebe é o que caracteriza o pensamento⁵¹. A segunda encontra-se no exemplo da cera, onde Descartes afirma que o ato pelo qual percebemos um objeto extenso, como um bloco de cera, não é um ato dos sentidos, mas da mente⁵² (sugerindo que sempre que percebemos um objeto extenso nós sabemos que percebemos, e este saber-que-se-percebe é que constitui a “verdadeira percepção”). Há ainda outras ocasiões em que Descartes define a atividade mental como essencialmente reflexiva: quando afirma que utiliza o termo pensamento para se referir a “tudo o que ocorre no nosso interior de tal maneira que o notamos imediatamente”⁵³; quando define reflexão como aquilo que se dá “quando um adulto sente algo e simultaneamente percebe que nunca havia sentido aquilo antes”⁵⁴; e quando define consciência como sendo

49 *Meditações*, Terceira Meditação, pp. 75-81.

50 Jorgensen, op. cit., § 2.2.

51 “(...) por intermédio dos sentidos, por exemplo, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Estas aparências, dirão, são falsas (...). Parece-me, todavia, que vejo, ouço, aqueço-me e isto não pode ser falso. Isto é o que em mim se chama propriamente sentir, o que, tomado assim, nada mais é do que pensar” (*Meditações*, Segunda Meditação, p. 53).

52 “Ora, o que se deve notar é que [referindo-se à cera] sua percepção ou a ação pela qual é percebida não é um ato de ver, de tocar, de imaginar, e nunca foi, embora antes o parecesse, mas é uma inspeção só da mente (...)” (*Meditações*, Segunda Meditação, p. 57). Jorgensen (op. cit., §2.1.) interpreta essa passagem como Descartes afirmando que “qualquer conhecimento de um objeto material necessariamente traz consigo o conhecimento do próprio indivíduo como conhecendo o objeto” e considera que isso é o que define a reflexividade como propriedade da consciência cartesiana.

53 O trecho em questão encontra-se nas “Respostas às Segundas Objeções” e também aparece nos “Princípios da Filosofia” (cf. Cottingham, op. cit., p. 100). Cottingham destaca que os termos em latim utilizados por Descartes são *conscii* e *conscientia*, cujo sentido original tem a ver com “conhecer” e “saber”. Para Cottingham (Ibid., pp. 104-105), Descartes unifica as várias operações da mente (pensar, desejar, perceber, sentir, etc.) sob o nome de “pensamentos” precisamente porque elas envolvem um ato reflexivo da mente: a consciência que a mente tem de si mesma (“selfawareness”).

54 COTTINGHAM, John; KENNY, Anthony; MURDOCH, Dugald; STOOHOFF, Robert. *The Philosophical Writings of Descartes: volume 3, The Correspondence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 357. Trata-se de uma carta a Antoine Arnauld datada de 29 de julho de 1648.

“um ato reflexivo da mente”⁵⁵. Essas características de (2) redundam na constatação de que o cartesianismo tem como elementos fundamentais a ideia de que a *res cogitans* é sempre consciente de si como coisa pensante, e a ideia de que a consciência é sempre reflexiva. Chamemos essas teses de **a** e **b**, respectivamente.

Já quanto ao ponto (3), dois itens precisam ser ressaltados. O primeiro é que (3) contraria nossa experiência fenomênica. Uma vez que aquilo de que estou consciente é o pensamento e o pensamento é algo que está em mim (viz. “no interior da minha mente”), isto quer dizer que o objeto de meu ato consciente não está no mundo. Deste modo, quando me apercebo por exemplo de que há uma árvore no jardim, na perspectiva cartesiana aquilo de que estou consciente nunca é a árvore propriamente dita, e sim uma *representação*⁵⁶ da árvore. Esta tese, conhecida como “realismo indireto”, implica que a *res cogitans* deve ser voltada para dentro de si mesma (já é que lá, no seu interior, que se encontram os objetos de seus pensamentos, aquilo *sobre o que* os pensamentos são) e não para fora de si, para o mundo. Chamemos essa tese de **c**. Em última instância aquilo a que **c** sinaliza é uma espécie de cisão do sujeito consciente em relação ao mundo, uma separação entre mente e mundo – já que aquilo de que a consciência tem consciência nunca está realmente no mundo, e sim no interior dela própria, a consciência encontra-se, na perspectiva cartesiana, isolada do mundo por uma redoma invisível⁵⁷. Concomitantemente, (3) implica que os pensamentos não necessariamente se manifestam de maneira visível na *res extensa*, isto é, no corpo, já que “pertencem” à *res cogitans* e esta é independente do corpo, tese à qual chamaremos de **d**. Isso posto, pode-se sumarizar os principais pontos a propósito do cartesianismo que destacamos:

1. a alma (ou mente) é uma *res cogitans* (coisa pensante) – imaterial, distinta e logicamente independente do corpo – cuja essência é pensar; onde “pensar” abarca toda a gama daquilo que hodiernamente chamamos “estados mentais”.

2. todos os estados mentais são ditos estados conscientes, no sentido de que a *res cogitans* se apercebe deles de maneira *imediata*, implicando que **(a)** a *res cogitans* é autoconsciente; e **(b)** a consciência que ela tem de si mesma é reflexiva.

3. todos os estados mentais estão “no interior” da *res cogitans*, implicando que **(c)** Descartes é um representacionista; e que **(d)** os estados conscientes não necessariamente se manifestam no corpo.

55 Trata-se de uma carta a Frans Burman, também de 1648, cf. Cottingham, op. cit., p. 101. Nessa correspondência os dois estariam discutindo o significado da noção “estar consciente” (*consciens esse*). Para Cottingham, Descartes deixa claro que o que está em jogo na noção de consciência é “um ato reflexivo da mente”, tal que todos os conteúdos dos estados mentais sejam objetos de consciência reflexiva.

56 Cf. Jorgensen, op. cit., § 2.1.

57 E isso, tal como mais à frente mostraremos, contraria diametralmente a noção sustentada pelos fenomenólogos, em geral, de que compreender a consciência requer voltar às coisas mesmas. A fenomenologia é uma tentativa de superar tanto o realismo (direto e indireto) quanto o idealismo transcendental (cf. SN, pp. 46-37) via eliminação da noção de “representação”. O contraste é ainda maior em relação a Sartre, se considerarmos que ele, mediante influência de Heidegger, concebe o homem como um ser-no-mundo, um ser imerso no mundo, uma consciência mantenedora de um vínculo de dependência lógica e ontológica em relação ao mundo. Discutiremos isso mais adiante.

Passemos agora a um estudo mais pormenorizado da maneira como cada um desses pontos reverberam em Sartre, a começar por (1).

1.1.1. Há em Sartre um dualismo de substâncias?

O ponto (1) é o mais crucial na delimitação da tese geral do dualismo de substâncias. Ele pode ser dividido, para fins de análise, nas seguintes sub-proposições: a alma ou mente é uma substância imaterial (1.1); a alma ou mente é logicamente independente do corpo (1.2); e a essência da alma ou mente é pensar (1.3).

Quase vinte anos após a publicação de SN Sartre finalmente declarou de maneira explícita que “aquilo que ele gostaria de ter estabelecido era um materialismo monista”⁵⁸. “Com esses termos [‘materialismo monista’]”, Hazel Barnes destaca, “Sartre pretendia indicar que não há realidade espiritual ou mental independente da matéria”⁵⁹, ou seja, pretendia negar 1.1. Todavia, mesmo em SN encontramos passagens que atestam isso: ao final da terceira parte da introdução Sartre define consciência como “um absoluto não substancial”⁶⁰. A primeira parte dessa colocação (“a consciência é um absoluto”) deve ser entendida à luz da distinção radical que o filósofo considera entre consciência e conhecimento, onde a primazia é da consciência: o conhecimento é relativo (isto é, o conhecimento de um objeto é relativo ao sujeito cognoscente, e o sujeito cognoscente, por sua vez, só é cognoscente em relação ao objeto conhecido); já a consciência não obedece a esse esquema de separação entre sujeito e objeto que instaura uma forma de relativismo, e por isso ela é um absoluto⁶¹. Isso significa, em outras palavras, que em minha experiência de estar consciente de um objeto, eu *sou* essa experiência; objeto e eu estamos fundidos como que num quiasma. A consciência sartreana, assim, é uma experiência concreta e primária que não pressupõe a dualidade (abstrata) entre sujeito e objeto. Já a segunda parte (“a consciência é não substancial”) é compreensível a partir de menções diretas que Sartre faz aos cartesianos:

O erro ontológico do racionalismo cartesiano foi não ver que, se o absoluto se define pela primazia da existência sobre a essência, não poderia ser substância. A consciência nada tem de substancial, é pura “aparência” no sentido de que só existe na medida em que aparece. Mas precisamente por ser pura aparência, um vazio total (já que o mundo inteiro se encontra fora dela), por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto.⁶²

não é verdade (...) que a união da alma e do corpo seja a aproximação contingente entre duas substâncias radicalmente distintas; mas, ao contrário, advém necessariamente da natureza do

58 SARTRE, Jean-Paul. *Critique of Dialectical Reason*. Vol 1. Trad. Alan Sheridan-Smith. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1976, pp. 180-181., citado por BARNES, op. cit., p. 14.

59 Barnes, op. cit., p. 14.

60 SN, p. 28.

61 Esse absoluto, a consciência, é “sujeito da mais concreta das experiências. E não é *relativo* a essa experiência, porque é essa experiência” (SN, p. 28).

62 SN, p. 28.

Para-si o fato de que ele seja corpo. Todavia (...) os racionalistas cartesianos tinham razão de ficar impressionados com esta característica; com efeito o corpo representa a individualização de meu comprometimento no mundo. (...) Seria inútil, apenas, supor que a alma possa desgarrar-se dessa individualização, separando-se do corpo pela morte ou pelo pensamento puro, pois a alma é o corpo, na medida em que o Para-si é sua própria individualização⁶³.

O que Sartre quer dizer na primeira passagem é que na consciência não há distinção entre ser e aparecer – ela só é (i.e.: ela só existe) na exata medida em que aparece. Isso é o mesmo que dizer que a consciência não tem essência, quer dizer, uma essência dada “a priori” (já que ela só tem essência na medida em que, ou enquanto, aparece), que ela basicamente só existe; e que, não possuindo tal essência, não pode ser uma substância – substâncias devem possuir essência e devem existir independentemente de aparecerem. Concomitantemente, não sendo substância, não pode estar “unida” a um corpo, como a segunda passagem explicita, porque ela própria é corpo. O corpo é o que individualiza a consciência, mas não porque ele seja uma substância que se une a ela “englobando-a”, e sim porque ela própria é corpo, i.e., é incorporada⁶⁴. Como Barnes destaca, “o corpo é o que individualiza, é o que serve como centro de referência unificado (...). Sartre nos proíbe de pensar a consciência como habitando o corpo, ou como possuindo-o, ou como usando-o (...)”⁶⁵. Essas considerações rechaçam, em larga medida, a possibilidade de interpretar Sartre como comprometido com 1.1⁶⁶.

Mas talvez a principal fonte de controvérsia e de interpretações equivocadas de Sartre como um dualista de substâncias esteja no primeiro capítulo da quarta parte de SN, cujo tema é a liberdade. Ali Sartre desenvolve um argumento transcendental contra o determinismo mecanicista. Segundo Sartre, as determinações causais não se aplicariam a todas as “partes” da realidade igualmente: elas se aplicariam de maneira irrestrita ao domínio dos seres inanimados e não-humanos (isto é, ao domínio daquilo que é puramente material e não dotado de consciência), mas não à consciência humana⁶⁷ (sugerindo que a

63 SN, pp. 392-393.

64 Veremos mais adiante o que exatamente significa ser uma “consciência incorporada” para Sartre.

65 Barnes, op. cit., p. 20

66 Na verdade, no parágrafo anterior à passagem citada encontramos um trecho aonde Sartre manifesta o que poderia ser entendido como uma “desacreditação” ou “constatação da infrutuosidade” do problema mente-corpo. Diz ele: “a consciência ‘viria’ de onde, se pudesse ‘vir’ de alguma coisa? Dos limbos do inconsciente ou do fisiológico. Mas, se perguntarmos como esses limbos podem existir por sua vez, e de onde tiram sua existência, voltaremos a conceito de existência passiva, ou seja, não poderemos compreender de modo algum como tais dados, não conscientes, que não extraem sua existência de si, podem, não obstante, perpetuá-la e ainda encontrar força para produzir uma consciência.” (SN, p.28) O que ele parece estar dizendo é que, qualquer que seja nosso posicionamento quanto ao problema da relação entre mente e corpo, ou entre espírito e matéria, sempre recairemos no problema de explicar *como* de algo não consciente pôde surgir a consciência. E que, devido à sua tendência à insolubilidade, esse problema deve ser preterido. Quer dizer, devemos antes partir da experiência concreta e a experiência concreta é: existe a consciência (ou existem consciências); pois dizer que a consciência “vem” do não-consciente é tão insatisfatório quanto dizer que ela existe por si.

67 Simplificadamente, o argumento é o seguinte: P.1) Seres humanos são capazes de realizar ações, onde “ação” é, por definição, intencional e empreendida conscientemente, como tentativa de

consciência existisse como algo “à parte” ou “para além” da matéria). Como M. Eshleman destaca⁶⁸, esta tese, colocada nesses termos, embora originalmente alocada no debate sobre o livre-arbítrio, parece anatematizar Sartre irremediavelmente com o dualismo de substâncias no plano ontológico. Nessa chave de leitura (que Eshleman chama de “leitura dois reinos”⁶⁹), o determinismo seria verdadeiro com respeito à realidade material mas falso quanto à realidade mental, ou seja, existiriam duas realidades substancialmente distintas. Embora alguns comentadores façam uma leitura de Sartre na chave “dois reinos”⁷⁰, que os leva a interpretá-lo como um dualista cartesiano num sentido robusto, essa leitura é inadequada. Algumas pontuações são suficientes para demonstrá-lo.

Na introdução de SN Sartre divide preliminarmente a realidade em duas categorias, dando-lhes os nomes de “ser para-si” e “ser em-si”. Grosso modo estas categorias dizem respeito à realidade humana (ou realidade dos seres dotados de consciência, ou simplesmente consciência) e à realidade não-humana (ou realidade de tudo quanto não é dotado de consciência; seres não-humanos, seres inertes e/ou inanimados), respectivamente. (Na introdução as características de cada uma dessas categorias ainda não são desenvolvidas; com efeito, a obra inteira é escrita com o objetivo de responder à vastidão de perguntas que emanam a partir da delimitação dessas duas “regiões do Ser”⁷¹ e não é exagero dizer que até as últimas páginas o mote é o mesmo: determinar as estruturas fundamentais de cada uma

passar de um estado de fato que é o caso (a situação concreta) a um que ainda não é o caso (a situação desejada) / P.2) nenhum estado de fato é capaz de, por si mesmo, determinar a consciência humana a captá-lo como podendo ou devendo ser transformado em outro que ainda não seja o caso e que eventualmente seja desejável. C) Portanto, nenhum estado de fato é capaz de, por si mesmo, determinar ações humanas (SN, pp. 536-539). Ênfase deve ser dada ao “por si mesmo” – Sartre não está negando que o ser humano sofra determinações a partir dos estados de fato, o que ele está negando é que tal seja *tudo* o que se dá. Sartre deseja estabelecer as condições de possibilidade do livre-arbítrio. Ou seja, ele deseja estabelecer aquilo que deve ser o caso a fim de que o ser humano possa ser considerado livre, i.e., capaz de realizar ações. Para que o ser humano possa ser considerado livre, pensa Sartre, é preciso que o determinismo causal fechado não seja a única “lei” em jogo. Ou seja, é preciso que além das determinações causais haja outras “forças” atuando sobre a consciência humana.

68 ESHLEMAN, Matthew. *What is it like to be free?* In “Reading Sartre: on phenomenology and existentialism”. Edited by Jonathan Webber. New York: Routledge, 2010, p. 33.

69 Ibid., p. 33.

70 Entre os intérpretes que lêem Sartre na chave “dois reinos”, Eshleman menciona Marcuse (MARCUSE, Herbert. *From Luther to Popper*. Trad. Joris de Bres. London: Verso, 1983) e Campbell (CAMPBELL, Gerard. *Sartre's Absolute Freedom*. Laval Théologique et Philosophique. 35: 61 – 91, 1977). Também podemos mencionar Bekewell (BEKEWELL, Sarah. *At the Existentialist Café: freedom, being, and apricot cocktails with Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty and others*. New York: Other Press, 2016), Bornheim (BORNHEIM, Gerd. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2000.) e Strathern (STRATHERN, Paul. *Sartre (1905-1980) em 90 minutos*. Trad. Marcus Penchel, consultoria Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999). Bekewell afirma literalmente que Sartre divide o ser em dois reinos, para-si e em-si, e que esses dois reinos “são tão opostos quanto matéria e anti-matéria” (Bekewell, op. cit., p. 153). Bornheim, semelhantemente, afirma, referindo-se ao em-si e ao para-si, que “não existe parentesco algum entre esses dois mundos: o reino das coisas define-se como totalmente outro que não o reino humano”; e sublinha “a proximidade entre essa doutrina e a de Descartes”. (Bornheim, op. cit., p. 37). E Strathern afirma que Sartre traça uma linha entre a consciência humana e o ser” de modo que “a consciência está fora do reino da matéria” (Strathern, op. cit., p. 49).

71 SN, p. 40.

delas e os modos como se relacionam entre si.) Tal divisão, se considerada superficialmente e por si mesma, de fato dá margem à interpretação do tipo “dois reinos” – parece que Sartre está concebendo um reino dos seres desprovidos de consciência (o Em-si corresponderia à totalidade da matéria) e um reino da consciência e da vontade (o Para-si corresponderia à mente humana, que não estaria incluída na “totalidade da matéria” por constituir-se de uma substância à parte). Porém não é este o caso, isto é, Sartre não postula uma “substância pensante e imaterial” por oposição a uma “substância não-pensante material”; e isso é explicitado em primeiro lugar pelo fato de que ele não se refere ao Para-si e ao Em-si em termos de *tipos* de ser e sim em termos de *modos de ser*⁷². Para-si e Em-si não são categorias substanciais, e sim categorias modais, ou seja, elas expressam aquilo que em português poderíamos exprimir como *maneiras possíveis* de estar, ou de ser, ou de existir. Assim, para Sartre, o universo contém apenas um tipo de substância, mas essa substância não se apresenta (i.e.: não existe) de uma única maneira – assim como a luz, da qual se diz, dentro do paradigma da física contemporânea, que pode se apresentar como onda ou como partícula, assim também a substância (única) da qual a realidade é constituída, para Sartre, pode se apresentar de dois modos⁷³, Em-si e Para-si, que são formulações usadas para exprimir, respectivamente, o objetivo e o subjetivo, o não-consciente e o consciente, o não-humano e o humano, o inerte e o livre; enquanto maneiras possíveis⁷⁴ de um ente encontrar-se. E essas maneiras possíveis não são, como Barnes explicita, separáveis, a não ser abstratamente⁷⁵. Quer dizer, em parte alguma da realidade concreta encontramos uma existência subjetiva que não esteja objetivada; em parte alguma encontramos uma existência livre que não esteja constrangida por existentes inertes, em parte alguma encontramos uma consciência que não esteja entre coisas

72 Esse fato – de que a distinção sartreana é entre modos (e não tipos) de ser é reconhecido explicitamente por M. Eschleman (cf. Eschleman, op. cit., p. 33) e por M. Warnock (cf. Warnock, op. cit., p. 42) e implicitamente por Kathleen Wider (cf. Wider, op. cit., pp.40-46,185).

73 Eschleman, op. cit., p. 33.

74 Vale observar que, enquanto as categorias substanciais do cartesianismo são fixas (*res cogitans* não pode ser “convertida” em *res extensa*, vice-versa), as categorias modais de Sartre não são. Para Sartre a pessoa humana, que originalmente é um ser-para-si, pode existir efêmera e parcialmente ao modo do em-si através das chamadas condutas de má-fé, que são condutas nas quais o indivíduo nega seu modo típico de existência (a existência para-si, que é consciente, fluida e livre, isto é, dotada da capacidade de tomar decisões e agir) e pontualmente se comporta como se fosse uma coisa, inerte, independente, determinada a partir de fora, em-si. Ou então quando, por exemplo, o indivíduo morre: seu corpo, que antes era um organismo vivo consciente (um ser-para-si), torna-se um amontoado de ossos e carne (um em-si) que se deteriora, funde-se ao restante do em-si e se dissolve nele. Já o modo como o em-si pode ser convertido em para-si não é exatamente explorado por Sartre, mas, aceitando a sua ontologia, nós poderíamos assumir, sem maiores consequências, que o em-si é convertido em para-si quando de um amontoado de células surge um ser (humano, presumivelmente) e este adquire consciência (seja qual for o momento na idade cronológica do organismo em que isto ocorra). A fixidez das categorias substanciais do cartesianismo é dada em função da diferença incomensurável de natureza entre as duas substâncias – aquilo que é material não pode converter-se senão em matéria, e aquilo que não é material não pode adquirir materialidade própria. Já as categorias modais de Sartre exibem flexibilidade porque não há nenhum constrangimento em termos de natureza que constitua uma barreira ontológica para tanto.

75 Barnes, op. cit., p. 15.

não-conscientes. Com isso arrematamos a não-adesão de Sartre a 1.1.: não há uma alma ou mente enquanto “substância imaterial” separada da totalidade da matéria⁷⁶.

Um outro fator que dá subsídio ao entendimento da rejeição sartreana da tese dualista é uma observação que toca ao mesmo tempo em 1.2. e 1.3.: enquanto para o cartesianismo o corpo é *res extensa* (e portanto é pertencente a uma categoria distinta da consciência, a qual é uma propriedade da *res cogitans*), para Sartre há duas maneiras de conceber o corpo, mas nenhuma delas é *em oposição* à consciência. O corpo pode ser considerado do ponto de vista daquele sujeito do qual ele é o corpo, isto é, como vivenciado pelo próprio sujeito; nesse caso ele pertence à categoria do Para-si (e portanto à mesma categoria da consciência) e é chamado de “corpo para-mim”; e também pode ser considerado do ponto de vista de outro sujeito, isto é, como apreendido “em terceira-pessoa”; caso no qual o corpo pertence a uma categoria distinta, o “ser-Para-outro”⁷⁷, e recebe o nome de “corpo-para-outro”. Numa hipótese como na outra não há em Sartre, como há em Descartes, uma polarização entre mente e corpo, porque em nenhuma das duas hipóteses o corpo de um ser humano vivo pertence à categoria do Em-si, como pura materialidade inerte ou pura coisa extensa inconsciente. A razão disso é que em Sartre a consciência é *incorporada*. Mas dizer da consciência que ela é incorporada não significa dizer que ela simplesmente “habita” o corpo, ou “anima” o corpo, ou que está unida ao corpo por um cordão invisível (ou por uma “glândula pineal”) tal como a *res cogitans* cartesiana encontra-se unida (ou habitando, ou animando) à *res extensa*. Diz Sartre: “O Para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser *unido* a um corpo. Similarmente, o ser-Para-outro é todo inteiro corpo, não há aqui 'fenômenos psíquicos' a serem unidos a um corpo; nada há *detrás* do corpo”⁷⁸. Uma outra maneira de colocar esse mesmo ponto é dizer que para Descartes a “sede” da consciência é a alma, ao passo que para Sartre é o corpo. Mas mesmo a noção de corpo sustentada por cada um dos filósofos é distinta – se para Descartes o corpo é uma *coisa* extensa, Sartre começa o segundo capítulo da parte III de SN (intitulado “O Corpo”) precisamente negando que o corpo seja uma *coisa*⁷⁹. Mesmo o corpo para o outro, isto é, o corpo de alguém quando visto,

76 Há outros momentos em SN em que Sartre se refere à posição de Descartes como “ilusão substancialista” e busca se distanciar de Descartes explicitando, acerca do Para-si, que não se trata de substância e que o mesmo não possui substância, como é o caso do primeiro capítulo da Parte II (SN, pp. 133-134).

77 Essa noção é desenvolvida ao longo de toda a parte III de SN, mas principalmente nos capítulos 2 e 3. “Ser-para-outro” é a categoria ontológica que define o modo como eu sou visto ou entendido por outro ser para-si (para outro indivíduo eu sou um corpo, isto é, ele me vê de maneira objetiva). Na verdade, “Ser-para-outro” refere-se tanto ao modo como meu corpo aparece ao outro quanto ao modo como o corpo do outro aparece a mim. Cf. SN, pp. 426-427. Assim, o modo de ser-para-outro é o modo como um ser consciente vê ou entende o corpo de outro ser consciente.

78 SN, p. 388, grifo original.

79 “O problema do corpo e de suas relações com a consciência é geralmente obscurecido pelo fato de começarmos considerando o corpo como certa *coisa* dotada de leis próprias e susceptível de ser definida do lado de fora (...)” (SN, p. 385, grifo original). O que Sartre está dizendo é que o corpo tal como experimentado pela consciência, ou seja, em primeira-pessoa, não lhe aparece como uma coisa (eu experimento meu corpo como aquilo que eu sou, e não como um pedaço de carne); nem tampouco aparece como uma coisa o corpo quando é apreendido pela consciência de outro – quando apreendido pela consciência de outro, meu corpo lhe aparece com o sendo “o ponto de vista sobre o qual se pode adotar um ponto de vista”, ou como “uma ferramenta que não é ele quem utiliza” (Cf. SN, p. 428), ou como “corpo em situação” (Cf. SN, p. 432), isto é, corpo

entendido ou tocado por outro, como que “denuncia” a existência (e a presença) de uma consciência – o fato de a consciência ser *incorporada* quer dizer que ela só existe no corpo e que não há corpo sem consciência, a não ser no cadáver. Essas considerações são suficientes para atestar que em Sartre corpo e consciência não são logicamente independentes.

Assim como em Sartre consciência e corpo não são logicamente independentes, também as categorias modais do Em-si e do Para-si não o são, ao contrário das categorias substanciais cartesianas *res cogitans* e *res extensa*. Em Sartre observamos uma assimetria na relação de dependência: o Em-si não depende do Para-si para existir ao seu modo, e isso quer dizer que o modo de ser das coisas que não possuem consciência é o modo de ser daqueles entes que, para existir, não pressupõem que uma consciência os capture, os veja ou os conheça – tais entes existem “em si mesmos”. É isso o que Sartre quer dizer quando afirma que o ser Em-si é “maciço” e “opaco”⁸⁰ – ser “opaco” significa ser “pleno de ser”; significa que o Em-si, para existir, “não depende de nossa posição com respeito a ele”⁸¹. O Em-si simplesmente é. Já o Para-si é fundamentalmente dependente do Em-si: a consciência, para ser (i.e: para existir), implica um outro ser que não é ela própria, pois toda consciência é *de* alguma coisa, o que significa que o modo como existem os seres dotados de consciência (ou seja, o modo de ser-consciente, o Para-si) depende de que haja um mundo; um mundo constituído por seres que existam ao modo independente, em si mesmos (Em-si). E isso pode ser entendido em vários níveis: num nível mais básico, a consciência, por ser intencional, pressupõe um objeto fora dela, isto é, a existência da consciência, sendo necessariamente consciência *de*, pressupõe lógica e ontologicamente a existência de um objeto com o qual a consciência não se identifique e o qual não esteja contido dentro dela própria. E, num nível mais concreto, o ser humano – o ser consciente por excelência, o ser que existe ao modo do Para-si – só existe no meio do mundo (que é Em-si). Não há outra forma possível de o ser humano existir a não ser imerso no mundo⁸², “atolado” (*embourbé*) nas situações mundanas, para usar a expressão que aparece em “A Náusea”. Por conta disso homem só pode estar numa relação com o mundo, o que significa que a existência do mundo (Em-si) sempre é exigida para a existência do homem (Para-si) como tal. Quando nascemos já encontramos ao nosso redor um mundo repleto de objetos, significados e outros indivíduos, quer dizer, ao nascermos não somos lançados no nada, mas num universo de positividade ontológica, no meio das coisas. No momento em que nos apercebemos das coisas elas já estão lá; e no momento em que nos apercebemos de nós mesmos como seres conscientes, já há uma infinidade de outros objetos dos quais já tomamos consciência e sem os quais não chegaríamos a nos aperceber de quem

indicando a presença de um ser consciente (eu) para o qual há uma organização subjetiva das coisas e que possui intenções às quais ele, o outro, não tem acesso direto nem pode controlar; mas em nenhuma hipótese meu corpo aparece a outro (ou o dele aparece a mim) como um inerte, como um em-si. Não é possível “perceber o corpo do outro como *carne* a título de objeto isolado mantendo com os outros *istos* puras relações de exterioridade. Isso só é verdade para o cadáver” (Cf. SN, p. 432, grifos originais). Assim, “minha percepção do corpo do outro é radicalmente distinta da minha percepção das coisas” (SN, p. 434).

80 SN, pp. 38-39.

81 SN, p. 39.

82 “O concreto (...) é o homem no mundo, com essa união específica do homem com o mundo que Heidegger, por exemplo, chama 'ser-no-mundo'” (SN, p. 43).

somos. Existir como consciência, na perspectiva de Sartre, é tomar consciência do mundo externo.

Por fim, um último fator que atesta a não adesão de Sartre à (1) é a noção de que “o Para-si é desprovido de essência”. Sartre expressa essa consideração através de diversas formulações⁸³, cada uma das quais permite uma abordagem distinta; mas o pano de fundo comum a todas delas é que o modo de ser Para-si é o modo de existência típico do ser que tem como característica não possuir nada que o defina a priori como sendo o que é, quer dizer, nada que se possa dizer a respeito do Para-si expressa uma característica distintiva que o qualifique definitivamente. O único atributo que pode ser predicado exclusivamente e invariavelmente do Para-si, isto é, a única característica que a consciência humana possui e que nenhum outro ser possui é uma característica negativamente definida a partir do Em-si: o Para-si é aquele ser ao qual falta algo⁸⁴ e cuja falta ele constantemente projeta sobre o mundo. Dessa faculdade de “projetar falta no mundo”, a qual Sartre denomina *negação*⁸⁵, deriva a sua liberdade que, grosso modo, é a capacidade de se auto-determinar a ser (quer dizer, a tornar-se) outra coisa. No Em-si não há falta, as coisas são plenamente o que são (e coisas não pensam e, portanto, não negam; e, portanto, não podem se auto-determinar a se transformar em outras). Em função disso, a estrutura do Para-si é radicalmente distinta da estrutura das coisas – contrariamente à *res cogitans* cartesiana que é coisa, o Para-si sartreano não é coisa, e sim um modo de existência peculiar típico daqueles seres que se relacionam com as coisas negando-as. Ou, simplesmente consciência (Para-si), em Sartre, não possui a positividade ontológica da coisa (Em-si) porque é mera relação com a coisa da qual ela é consciente, isto é, com seu objeto. Mas uma vez que o objeto encontra-se *fora* dela, ela própria (a consciência), interiormente, é nada. Como Barnes coloca, “a consciência não é um ser, e sim a atividade através da qual o ser humano remodela um universo impessoal na forma de um mundo de uma vida humana”⁸⁶.

Com isso logramos esclarecer que i) para Sartre a realidade não é constituída por duas substâncias (e por conseguinte não há uma alma ou mente substancialmente imaterial por oposição a um corpo extenso e material); ii) corpo e consciência em Sartre constituem uma unidade sintética cuja existência é ao modo do Para-si, não sendo logicamente independentes um do outro nem podendo existir separados; e iii) o modo de ser da consciência é o modo de ser daquilo que não

83 “o ser da consciência não coincide consigo mesmo em uma adequação plena [essa adequação cabe apenas ao Emsi]”(SN, p. 122); “[o Para-si] é o seu próprio Nada” (SN, p. 65); “o ser Para-si é o que não é e não é o que é” (SN, pp. 38-39); “o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo” (SN, p. 67); “cada Para-si é falta de certa coincidência consigo mesmo” (SN, p. 153); dentre outras.

84 SN, p. 134-157. Esse “algo” que lhe falta é plenitude ontológica, característica que só o Em-si possui.

85 Negação é a capacidade da consciência humana de conceber o que não é o caso, nas suas diversas formas: questionar (toda pergunta pressupõe a admissão de uma resposta negativa); enxergar ausências (i.e., enxergar um estado de fato como faltando algo); rejeitar o que um estado de fato apresenta e desejar transformá-lo em outro; perceber que o mundo é outro em relação à própria consciência (isto é, de perceber que ela própria, a consciência, não se identifica com o objeto do mundo do qual ela é consciência); destruir, dentre outras capacidades que existem sob o registro da projeção, nas coisas, de um vazio ou falta que é interno à consciência.

86 Barnes, op. cit., p. 37.

possui essência. Com estes três esclarecimentos, rechaçamos satisfatoriamente a adesão de Sartre a (1), que é uma das principais premissas compartilhadas pelos autores que o interpretam na chave de leitura “dois reinos”; e podemos afirmar justificadamente que Sartre não é um dualista de substâncias. Se há um “cartesianismo” em Sartre, portanto, ele há de encontrar-se em outro lugar.

1.1.2. Há outros traços de “cartesianismo” em Sartre?

Estando a não-adesão de Sartre a (1) demonstrada, resta avaliar se ele adere às demais posições inerentes ao cartesianismo e o quanto.

Sartre é explícito quanto à rejeição de (3) e de suas implicações, embora certas características de seu próprio texto em alguns momentos possam abrir margem para contendas. O realismo indireto, (c), posição comumente atribuída aos racionalistas do século XVII, sustenta que o indivíduo nunca está diretamente consciente dos objetos do mundo, mas apenas indiretamente, através de *representações* destes objetos, que residem no “interior” de sua cabeça (“cabeça” podendo significar tanto “mente”, no caso dos racionalistas, quanto “cérebro”, no caso de alguns materialistas contemporâneos que aderem à posição⁸⁷). Sartre rejeita radicalmente essa concepção da relação entre indivíduo e mundo. Para ele nossa relação com o mundo, uma vez que somos consciências incorporadas, é direta e imediata. Esse posicionamento de Sartre é explícito desde “A Transcendência do Ego”, onde ele reafirma a tese de Husserl segundo a qual “toda consciência é consciência de alguma coisa”⁸⁸ (tese da intencionalidade), acrescentando a ela a sua tese pessoal segundo a qual “a consciência não tem ‘conteúdo’”⁸⁹ (tese da vacuidade); aparece também em “A Imaginação” e “O Imaginário”, dois trabalhos que têm entre seus objetivos a rejeição da chamada “metafísica ingênua da imagem” ou “concepção pictórica” da relação entre consciência e mundo (que é uma variação da doutrina do realismo indireto aplicada a fenômenos imaginativos), bem como em SN, onde a questão sobre a relação entre o indivíduo consciente e o mundo em que se encontra recebe uma abordagem mais aprofundada.

Em SN, além de alegações em que Sartre nega explicitamente o representacionalismo – como as que aparecem no último item (intitulado “o conhecimento”) do capítulo 3, parte II, onde ele diz, por exemplo, que “a *representação* como acontecimento psíquico é pura invenção dos filósofos”⁹⁰ e que “tudo me é presente sem distância e em sua completa realidade, *nada* do que vejo vem de mim”⁹¹ – encontramos outros dois argumentos reveladores do anti-representacionalismo do filósofo. O primeiro deles reside na própria tese da

87 Ver por exemplo A. Clark (1997).

88 “Com efeito, a consciência se define pela intencionalidade” (TE, pp. 20-21).

89 Embora, vale a pena ressaltar, em “A Transcendência do Ego” a palavra “representações” aparece muitas vezes com sentido distinto. Nesse ensaio Sartre usa o termo “representação” para pensamentos, enquanto em “O Ser e o Nada” “representação” é utilizado para “duplicação mental de um objeto físico”. A rejeição do realismo indireto em “A Transcendência do Ego” é uma consequência da tese de que a consciência é vazia de conteúdos, isto é, nada há em seu interior; assim, por tabela, inexistente tal coisa como uma “duplicação mental” do que quer que seja.

90 SN, p. 285, grifo original.

91 SN, p. 285, grifo original.

intencionalidade aliada à tese da vacuidade, que é reiterada na introdução da obra⁹². Segundo a tese da vacuidade, a consciência não tem conteúdos em seu interior (porque ela não é um “espaço interno” localizado “dentro da cabeça”) – essas duas teses implicam que aquilo de que o indivíduo está consciente em determinado momento (o objeto de sua consciência) não pode estar “dentro” da cabeça e, portanto, não pode ser uma representação. Simplificadamente, o argumento é o seguinte:

- P.1) Toda consciência é consciência de algo (tese da intencionalidade);
- P.2) Na ou dentro da consciência não há coisa alguma (tese da vacuidade);
- C) Portanto a coisa de que se está consciente necessariamente está fora da consciência e, logo, não pode ser uma representação (“prova ontológica”).

O segundo argumento é baseado na rejeição da noção de *sensação*, entendida tanto como evento interno e privado da consciência (i.e.: acontecimento psíquico ao qual outros indivíduos não têm acesso a não ser através de suas manifestações no “exterior”, isto é, no corpo do indivíduo ao qual o evento pertence) quanto como evento através do qual o mundo indiretamente nos “afeta” (i.e.: acontecimento através do qual o mundo causa impressões no corpo, de modo que estas impressões é que são apercebidas pela consciência, ou seja, de modo que a consciência não tem acesso ao objeto mundano que causa as impressões, mas apenas às impressões). Ou seja, o segundo argumento é baseado na rejeição sartreana da ideia de que os eventos que comumente classificamos como “sensações” possam ser uma espécie de intermediário ou mediador entre a consciência (i.e., o sujeito, ou o “verdadeiro sujeito” da experiência) e o mundo concreto (os objetos).

A rejeição da existência de instâncias intermediárias ou mediadoras entre consciência e mundo é importante sobretudo porque o primeiro argumento, que expusemos há pouco, deixava em aberto essa possibilidade – quando estabelecemos que toda consciência é de alguma coisa e que no interior da consciência não há coisa alguma, alguém poderia argumentar que na realidade não ficou garantido que a coisa de que se está consciente esteja *no mundo*: ela poderia estar em algum “lugar intermediário” ou ser, ela mesma, algum tipo de intermediário entre consciência e mundo, dando margem à possibilidade de que, malgrado Sartre declare não ser um representacionista no sentido robusto do termo, ele fosse algum tipo de “realista indireto enrustido”, já que o intermediário tornaria o acesso da consciência ao mundo tão indireto como no caso da mente cartesiana. Mostrar com êxito que Sartre de fato não é um realista indireto envolve rechaçar a possibilidade desse “intermediário”, a fim de garantir que a relação entre consciência e mundo de

92 “Uma mesa não está na consciência, nem a título de representação.” (SN, p. 22); “A consciência nada tem de substancial, é pura “aparência” no sentido de que só existe na medida que aparece. Mas precisamente por ser pura aparência, um vazio total (já que o mundo inteiro se encontra fora dela)” (SN, p. 28). Dada a vacuidade da consciência, “o primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e reestabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional *do* mundo. (...) Tudo quanto há de *intenção* na minha consciência atual está dirigido para o exterior, para a mesa; todas as minhas atividades judicativas ou práticas, toda a minha afetividade do momento [i.e.: tudo aquilo a que Descartes denominava “pensamentos”], transcendem-se, visam a mesa e nela se absorvem.” (SN, p. 22, grifo original, intervenção entre colchetes acrescentada.)

fato seja direta e sem mediação, como o filósofo quer que seja. Pois alguém que fizesse uma tal objeção, baseando-se numa leitura bastante já cartesiana de Sartre (ou informado pela pressuposição de que Sartre seja “um cartesiano”), poderia facilmente ver no *corpo*, palco das assim-chamadas sensações, um candidato a lugar intermediário (entre consciência e mundo) e argumentar que, dada a existência desse intermediário, a relação entre consciência e mundo no final das contas é indireta e, portanto, o posicionamento de Sartre ao negar o realismo indireto é no mínimo inconsistente⁹³. O objetor estaria baseando-se na consideração de que, se “Para-si” e “Em-si” não são substâncias separadas (como na sessão anterior logramos demonstrar), então eles devem ser extremidades opostas de uma espécie de continuum que tem o corpo como meio, de tal maneira que o Para-si (consciência) e o Em-si (mundo) só se comunicam, só se “tocam”, indiretamente, *através* do corpo. Mas acontece que essa também é uma forma equivocada de entender Sartre. O partidário dessa hipótese interpretativa fracassa em compreender o verdadeiro status do corpo no pensamento do filósofo, e por isso é levado erroneamente a crer que a relação entre consciência e mundo é indireta. O segundo argumento evidenciador de que Sartre não é um realista indireto, então, será um argumento contra essa hipótese interpretativa e em favor de que o corpo, em Sartre, não está entre o Para-si e o Em-si; não é um lugar intermediário ou instância intermediária entre consciência e mundo. Simplificadamente:

P.1) a coisa de que se está consciente necessariamente está fora da consciência (conclusão da “prova ontológica”);

P.2) consciência é corpo e corpo é-no-mundo;

C) a coisa de que se está consciente só pode estar no mundo.

A ideia que importa elucidar, assim, é a que se encontra expressa em P.2. Em outras palavras, trata-se de compreender qual é o real significado da ideia de que o sujeito da experiência consciente é *incorporado*; de que não existe subjetividade “pura” ou isolável da objetividade corporal.

Considere-se a noção de sensação. Dentro do paradigma cartesiano, que separa mente e corpo (que separa, portanto, subjetividade e objetividade) sensação

93 Um tal objetor não estaria completamente deslegitimado ao fazer essa inferência, pois, com efeito, qual o verdadeiro papel e status do corpo no pensamento de Sartre é um grande ponto de obscuridade e contenda entre seus leitores – muitos pensam, como Merleau-Ponty (1968), que o corpo é negligenciado por Sartre em “O Ser e o Nada” e relegado a um papel secundário em relação à consciência. Nessa obra Merleau-Ponty afirma que o sujeito sartreano tal como apresentado nessa obra é uma consciência que “esquece que tem um corpo” (Ibid., p. 77). Além da crítica merleau-pontyana (que sem dúvida influenciou outros intérpretes), há razões objetivas presentes no próprio SN capazes de levar o leitor a crer que o corpo, para Sartre, seria um mero “meio de transporte” da consciência no mundo e, portanto, uma espécie de intermediário. A principal delas é o fato de que a discussão seminal a respeito do corpo se localiza um pouco depois do meio do livro (contra a discussão seminal a respeito da consciência, que se encontra nas páginas iniciais), e isso faz com que a discussão sobre o corpo fatalmente surja “tarde demais” na obra. Como K. Morris ressalta, “o capítulo principal sobre o corpo está praticamente escondido, parecendo quase uma digressão tardia, na Parte III (de quatro partes), capítulo 2 (de três capítulos) de “O Ser e o Nada” (cf. MORRIS, 2010, p. 4). Isso, além de fazer com que o corpo pareça “secundário e pouco importante em termos da análise sartreana da consciência humana” (WIDER, 2016, p. 387), facilita que ele seja entendido como mera interface entre consciência e mundo, ou mero meio através do qual a consciência se insere no mundo.

é entendida como algo interno que acontece no indivíduo em virtude de uma causa externa e que em seguida é externalizado de alguma forma, isto é, que em seguida gera algum tipo de efeito sobre o mundo. Por exemplo, a sensação amarga que sinto quando provo um vinho: o vinho (causa externa) afeta minha língua; isso, por sua vez produz no meu interior (na “mente”) o amargor que, por sua vez, gera efeitos no mundo: o vinho passa a ser detestável para mim, torço o nariz, faço careta e cuspo. Assim, dentro do paradigma cartesiano, a sensação não é nem a representação (mental) que poderia ser expressa pela sentença “este vinho é amargo”, nem as modificações (físicas) exibidas pelo meu corpo após provar o vinho⁹⁴, mas algo que de alguma maneira “linka” essas duas classes de coisas; que está, portanto, entre elas, e que é, não obstante, “interna” no sentido de que concerne apenas a mim, tal que outro indivíduo não pode ter acesso a não ser por dedução ou caso eu lhe diga. Para Sartre, sensação, entendida desta maneira “não passa de uma palavra”⁹⁵, ou seja, não existe realmente. O que o ele diz sobre a dor nos olhos durante uma leitura, sobre o prazer e sobre a ira sentida pelo amigo Pedro, por exemplo, serve para dar entrada na discussão:

(...) no próprio momento em que leio, *os olhos me doem*. Antes de tudo, notemos que essa dor pode ser *indicada* pelos objetos do mundo, ou seja, pelo livro que leio: as palavras podem destacar-se com mais dificuldade do fundo indiferenciado que constituem; podem oscilar, tremer, seu sentido pode mostrar-se com dificuldade, a frase que acabo de ler pode dar-se duas ou três vezes como 'não compreendida' ou 'a reler' (...)⁹⁶

O prazer não pode distinguir-se – sequer logicamente – da consciência de prazer (...): não é uma representação, é um acontecimento concreto, pleno e absoluto. (...) Não há *antes* uma consciência que recebesse *depois* a afecção prazer, tal como se colore a água – do mesmo modo como não há antes um prazer (inconsciente ou psicológico) que recebesse depois a qualidade de consciente, como um feixe de luz. Há um ser indivisível, indissolúvel.⁹⁷

O corpo de Pedro de modo algum se distingue de Pedro-para-mim (...): esse franzir de cenho, esse rubor da face, essa tartamudez, esse leve tremor das mãos, esses olhares enviezados que parecem ao mesmo tempo tímidos e ameaçadores, tais fenômenos não *expressam* ira, mas *são* a ira.⁹⁸

A ira não é um estado interno e privado de Pedro que se manifesta externamente (em seu rosto) na forma de efeitos como cenho franzido e rubor – a ira

94 Para Descartes, como para seus sucessores, sensações “não são redutíveis nem a *cogitationes* puras nem a eventos corporais puros, mas são o resultado da interação entre os dois” (Cottingham, op. cit., pp.18-19).

95 SN, p. 399.

96 SN, p. 418-419, grifos originais.

97 SN, p. 25-26, grifos originais.

98 SN, p. 435, grifos originais.

é o cenho franzido e o rubor. O prazer, do mesmo modo, não é nem uma afecção que adere à posteriori a uma consciência que já existia, nem tampouco uma afecção que acontece primeiro para depois ser tornada consciente. “Não há uma causa exterior produzindo um evento psíquico [o prazer] nem um evento psíquico produzindo consciência de si”⁹⁹ – o prazer (que o corpo sente) é, ele próprio, uma forma de consciência. A dor nos olhos, do mesmo modo, não é algo interno e privado que tenha o efeito de tornar as frases (impressas na página do livro que está sendo lido) trêmulas e incompreendidas – a dor é as frases se apresentando como trêmulas e incompreendidas. Assim, acontecimentos como o prazer, a dor e mesmo a ira até podem ser chamados de “sensações”, mas eles não são um intermediário interno entre mente (consciência) e mundo. Prazer, dor e ira são experiências conscientes e, como tal, são experiências corporais, pois a consciência é incorporada e o corpo é-no-mundo. Dizer que a consciência é incorporada não é dizer que a consciência “veste” o corpo assim como o corpo veste roupas, ou, nas palavras de Gary Cox, “não é dizer que a consciência anda por aí dentro de um corpo, e sim que o ser-incorporado é a maneira de a consciência estar(ser)-no-mundo, e a única maneira”¹⁰⁰. A consciência sartreana é, *ela própria*, relação com o mundo, ou relação entre corpo e mundo – relação *direta e imediata*, pois não há nada entre, ou mediando, ou separando corpo e mundo. Assim,

se há de haver percepção de objetos no mundo, é necessário que, desde o nosso próprio surgimento, estejamos em presença do mundo e dos objetos. A sensação, noção híbrida entre o subjetivo e o objetivo, concebida a partir do objeto e aplicada em seguida ao sujeito, existência bastarda sobre a qual não sabemos dizer se é de fato ou de direito, é um puro sonho da psicologia e deve ser deliberadamente rejeitada por toda teoria séria sobre as relações entre o mundo e a consciência.¹⁰¹

Não há noções híbridas entre subjetivo e objetivo, porque as próprias noções de subjetivo e objetivo são correlatas, isto é, não são pensáveis separadas, mas são, antes, noções que se biimplicam, tal como, por exemplo, as noções primitivas de “reta” e “ponto” na geometria euclidiana: reta é a linha que estabelece a menor distância entre dois pontos, e ponto é o encontro de duas retas. Além de serem noções que só funcionam realmente dentro de um esquema abstrato (na realidade, na nossa experiência concreta, não encontramos pontos nem retas), um não é pensável sem recurso ao outro, e por isso qualquer existência híbrida entre eles é bastarda – ter qualquer coisa a mais do que um único ponto é já ter uma reta. De modo semelhante, para Sartre, pensar um híbrido entre as noções de subjetivo e objetivo ou tentar encontrar na experiência concreta algo que se qualifique como puramente subjetivo é inutilmente tentar separá-las¹⁰². Como diz K. Morris, “como a realidade humana é, na famosa frase de Heidegger, 'estar no mudo', e porque o

99 SN, p. 25.

100 Cf. COX, Gary. *Sartre and Fiction*. New York, NY: Continuum, 2009, p. 28.

101 SN, p. 399.

102 Não apenas separá-las, mas também condenar a relação entre elas a um eterno movimento pendular, onde ora o objetivo causa eventos no subjetivo (que recebe esses eventos passivamente), ora este faz o mesmo com aquele, de maneiras que permanecem incompreendidas.

corpo é o nosso estar no mundo, qualquer descrição do corpo, como se vê repetidamente, têm como seu correlato uma descrição do *mundo*¹⁰³.

É por esse mesmo motivo que o filósofo rejeita, em SN, aquilo a que alguns chamam de “relatividade dos sentidos”, tese que é a base de um dos argumentos standard contra o realismo direto (e a favor do realismo indireto), como Wider destaca¹⁰⁴. Relatividade dos sentidos, simplificada, é a tese segundo a qual quando eu sinto algo, este algo diz respeito a mim (e não ao mundo exterior). Então, de acordo com essa tese, se eu por exemplo sinto calor, isso é uma impressão subjetiva: *eu estou sentindo calor* (e isso não necessariamente me revela algo sobre o mundo lá fora – pode ser que esteja frio). Ou, em outras palavras, trata-se da tese de que o resultado de nossa relação com o mundo é constituído de impressões subjetivas, e não de fatos objetivos¹⁰⁵. Para Sartre, por outro lado, o fato de que eu sinto calor é um fato objetivo acerca do mundo – *está quente* – e não uma impressão subjetiva, uma vez que eu sou um sujeito consciente incorporado e o mundo é o mundo material. Sartre dá o exemplo de mergulhar a mão num recipiente com água quente e em seguida mergulhá-la num recipiente com água morna – segundo ele, é um *fato objetivo* “que a água morna me parece fria quando nela ponho a mão depois de tê-la colocado na água quente. (...) Trata-se, sim, de uma qualidade do objeto que me é revelada: a água morna é fria quando ponho nela a minha mão aquecida”¹⁰⁶. A tese da relatividade dos sentidos é para ele um equívoco e um fruto de uma falsa contradição – pois uma aparente contradição, como ele destaca, origina-se do fato de que a temperatura daquela água dada por um termômetro também é um fato objetivo. E com isso o que temos são duas informações igualmente objetivas¹⁰⁷: uma que é dada pela minha mão, e outra que é dada pelo termômetro; porém o termômetro indica que a água é morna, e não fria, como minha mão indicava, daí o conflito. Diante do conflito, assumimos implicitamente que duas informações objetivas acerca do mesmo fato não podem ser contraditórias entre si (viz.: a água não pode ser morna e fria ao mesmo tempo) e em virtude disso optamos por chamar à informação dada pelo termômetro de “objetividade”, ou de “objetividade verdadeira”, e à informação dada pela mão de “subjetividade”. Mas isso não passa de um jogo com palavras, pois a verdade é que a assim-chamada “subjetividade” não é algo que exista por si e como tal – também ela é objetiva. O ponto de Sartre é que “em parte alguma encontramos algo que se dê como puramente *sentido*, como vivido por mim sem objetivação”¹⁰⁸. Toda

103 Morris, 2010, p. 4. Para Morris, essa descrição do mundo que é correlata de toda descrição do corpo é o que Husserl chamava de *Lebenswelt* e que poderia ser traduzido como “mundo da vida”.

104 Wider, op. cit., p. 391.

105 Uma definição mais precisa da tese em epígrafe pode ser tomada emprestada de Dewey (cf. DEWEY, John. *Knowledge and the Relativity of Feeling*. In: *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 17, No. 1, Penn State University Press, 1983, pp. 56-70): essa tese diz que “a sensação é condicionada pela existência de objetos externos e expressa a maneira como o sujeito sensiente é afetado por tais objetos, e não o que eles são em si mesmos”. Deste modo, “sob as mesmas condições objetivas pessoas diferentes, ou mesmo uma mesma pessoa em momentos diferentes, têm sensações diferentes”. (Ibid., p. 67). Essa tese, como o próprio Dewey aponta, implica que um objeto absoluto existe (tudo o que é relativo pressupõe a existência de um correlato absoluto) e não é, todavia, percebido ou sentido pelo sujeito.

106 SN, p. 395, grifos originais.

107 SN, pp. 395-396.

108 SN, p. 395

sensação e toda percepção é objetividade, pois trata-se de um sujeito que está no mundo – i.e., está materialmente, objetivamente, no mundo; um sujeito incorporado, um corpo – sentindo e/ou percebendo algo que também está (materialmente, objetivamente) no mundo, ou seja, isso a que costumamos chamar de “subjetividade” é uma relação entre duas classes de objetos no mundo e, portanto, o resultado de tal relação não pode ser senão objetivo. O fato é que não há contradição real, segundo Sartre, entre a informação dada pela mão e a que é dada pelo termômetro. As “estruturas objetivas e sintéticas” das coisas, ou *formas*¹⁰⁹, são unas. Ocorre que “a objetividade científica”, diz Sartre (e por “objetividade científica” entenda-se a atitude analítica que as ciências empíricas – modernas – tipicamente adotam quando pretendem conhecer a realidade “atomizando-a”, quer dizer, dividindo-a em partes), ocupa-se de “estruturas à parte, isolando-as do todo”, quer dizer, ocupa-se de explicar os fenômenos, aquilo que aparece, as aparências. E “a partir daí, elas [as estruturas sintéticas] aparecem com outras características”¹¹⁰, isto é, a partir da atitude analítica as aparências são fragmentadas e transformadas (e disso resulta a contradição aparente). No nível das essências, ou marcas gerais, o qual a fenomenologia pretende atingir precisamente através de um esforço de síntese, não há contradição alguma. As coisas mesmas simplesmente são. (Esse argumento é validado se considerarmos que de fato as coisas podem ter mais de uma aparência, assim como podemos ter mais de uma maneira de falar sobre tal ou tais aparências, e tanto entre as aparências como entre os discursos pode haver contradição. Por exemplo: uma haste metálica retilínea submersa em água dentro de um recipiente de vidro transparente parecerá quebrada quando observada de viés, ao passo que, quando tocada com a mão, ao mesmo tempo parecerá incólume, de modo que visão e tato fornecem informações contraditórias sobre um mesmo objeto. Mas isso não significa nem que o objeto em si mesmo tenha características contraditórias, nem que estejamos legitimados a chamar a informação tátil de “percepção correta” e a informação visual de “percepção incorreta” ou “ilusão”, como a física moderna nos induz a fazer. Chamar um fenômeno como esse de “ilusão” significa transformar as regras de aparição dos objetos em regras “subjetivas ou psicológicas”¹¹¹, viz., significa considerar que o que o sujeito percebe não é o objeto, e sim um engano que ele mesmo criou ou uma “versão enganadora” do objeto. E não é esse o caso porque tanto na percepção visual quanto na tátil o que é percebido é o objeto, isto é, perceber a haste como estando quebrada e perceber a haste como estando incólume é, nos dois casos, perceber a haste, de modo que não faz sentido considerar que uma dessas percepções seja objetiva e a outra seja subjetiva. “Todas as variações capazes de serem verificadas em um campo perceptivo são, com efeito, variações *objetivas*”¹¹², diz Sartre. Assim, se a haste aparece dessa ou daquela maneira, “isso não deve ser explicado por não sei qual ilusão do observador, mas sim pelas leis rigorosamente externas da perspectiva (...)”¹¹³. Por outro lado, também não é o caso que a haste, ela mesma, seja ao mesmo tempo quebrada e não-quebrada. Dito de outro modo, a contradição não

109 SN, p. 396.

110 SN, p. 396.

111 SN, p. 401.

112 SN, p. 403, grifo original.

113 SN, p. 401.

está na coisa, e sim naquilo que o filósofo chama de *determinações*; e por isso não se trata de contradição verdadeira e sim de contradição aparente¹¹⁴.)

O fato é que o campo perceptivo (o mundo percebido), diz Sartre, possui “um centro objetivamente definido (...) e situado *no próprio campo* que se orienta a sua volta. Só que esse centro, como estrutura do campo perceptivo considerado, não é visto por nós: *somos o centro*”¹¹⁵ – ou seja, nós somos o centro daquele mundo que percebemos. Não porque fomos inseridos ali “através” do corpo, mas porque *somos corpo*. A própria “estrutura do mundo pressupõe que não podemos ver *sem sermos visíveis*”¹¹⁶, e isso só é possível porque *somos um corpo no e do* (no sentido de “pertencente ao”) mundo. “Não há outra maneira de entrar em contato com o mundo a não ser *sendo do mundo*. (...) Assim, dizer que entrei no mundo, que ‘vim ao mundo’, ou que há um mundo, ou que tenho um corpo, é uma só e mesma coisa”¹¹⁷; “advém necessariamente da natureza do Para-si o fato de que ele seja corpo”¹¹⁸, isto é, que ele exista “em forma de comprometimento no mundo”¹¹⁹.

É claro que podemos, por assim dizer, “nos separar” de nosso corpo, adotando um ponto de vista externo (o ponto de vista do outro) e, assim, vê-lo como não sendo aquilo que somos. Mas eu só me distingo do meu corpo pela tomada de uma atitude reflexiva¹²⁰ em relação a ele – mediante essa atitude eu crio uma espécie de distanciamento entre meu corpo e eu, e daí efetivamente o apreendo como sendo “o corpo que é meu” e não mais como sendo “aquilo que sou” (e nesse sentido já não me identifico inteiramente com ele). Antes da tomada dessa atitude reflexiva (viz.: quando estou, nas palavras de Sartre “comprometido no mundo”¹²¹, quando estou percebendo o mundo e agindo nele, no chamado nível pré-reflexivo) meu corpo *sou eu*, e não há diferença sensível entre meu corpo e minha consciência – tanto que Sartre diz: “existo meu corpo: essa é a primeira dimensão do ser”¹²². “Existir” é por oposição a “conhecer”¹²³ – se o ato de conhecer pressupõe um

114 É isso que Sartre quer dizer quando afirma, na mesma página, que “a especificidade dos sentidos reduz-se a puras determinações dos objetos enquanto tais” (SN, p. 396) – a haste aparece quebrada à visão e aparece incólume ao tato, mas “visualmente quebrada” e “tátilmente incólume”, aquilo que ele chama de *determinações*, são atributos da percepção, e não da coisa; são diferenciações que nós introduzimos e aplicamos às coisas; são como que “categorias” ou “etiquetas” ou “tags” que nós colocamos nos objetos (e não que eles possuem em si mesmos). Mas dizer que as determinações são atributos da percepção (e não da coisa) não significa, de modo algum, que as determinações sejam subjetivas – o sujeito é meramente e exatamente relação com o objeto; portanto a subjetividade é, ela própria, objetividade. No capítulo seguinte a noção de determinação será explorada com maior profundidade. O que importa reter para fins da discussão presente neste capítulo é o fato de que os objetos do mundo concreto se apresentam a nós de diferentes maneiras, mas isso não implica um relativismo na nossa lida com o mundo nem um subjetivismo das regras de aparição dos objetos. Não implica, portanto, que seja possível separar subjetividade de objetividade, cindir mente e mundo.

115 SN, p. 401, grifos originais.

116 SN, p. 401, grifos originais.

117 SN, p. 402, grifos originais.

118 SN, p. 392.

119 SN, p. 392.

120 Wider, 2016, pp. 388-404.

121 SN, pp. 392-393.

122 SN, p. 441.

123 A oposição entre “existir” e “conhecer”, dois verbos transitivos no vocabulário de Sartre, é posta em evidência em diversos momentos do texto como, por exemplo, quando o filósofo diz que “a consciência não conhece seu caráter – salvo determinando-se reflexivamente a partir do ponto de

distanciamento entre sujeito (que conhece) e objeto (que é conhecido), o ato de existir (que é a “primeira dimensão do ser”, i.e., a atitude mais primitiva e mais basal da consciência) não pressupõe distanciamento de espécie alguma entre um sujeito e um objeto. Ao “existir seu corpo”, a consciência é o corpo. E o corpo é no/do mundo. Consciência e mundo, portanto, não podem ser extremidades opostas de um continuum, pois nada há entre eles – consciência é *no* e *do* (no sentido de pertencente ao) *mundo*¹²⁴.

As ponderações que fizemos até aqui são suficientes para deixar clara a rejeição de Sartre também em relação a **(d)**, i.e., a tese de que os estados conscientes não necessariamente se manifestam no corpo. Com efeito, se as considerações que fizemos a respeito de o que significa ser uma consciência incorporada na visão de Sartre estão corretas, **(d)** é amplamente incompatível. Reitere-se o exemplo que o filósofo dá referente à experiência corporal da dor física que ele experimenta no momento em que lê¹²⁵ – a consciência dolorosa não se distingue da consciência leitora. A dor “é dor-olhos ou dor-visão; não se distingue da minha maneira de captar as palavras transcendentais”¹²⁶. Isso significa que a leitura se dá como dor e que a dor não pode, portanto, ser algo que “se manifesta” nos olhos que lêem; significa que experiência de ler com os olhos e a experiência de sentir os olhos doerem enquanto se lê são uma só e mesma experiência; que as frases trêmulas e incompreendidas se dão como dor nos olhos, e a dor nos olhos se dá como frases trêmulas e incompreendidas.

O ponto é que sempre há algo ocorrendo a nível corporal, apenas não se trata de algo interno que “se manifesta” no corpo, e sim de algo que não se distingue da própria experiência consciente, que é incorporada. Mesmo as experiências conscientes de aparente apatia ou ausência de ocorrências no corpo, como é o caso da náusea¹²⁷ e de operações que aparentemente são puramente intelectuais, como a contagem, não são corporalmente nulas:

uma náusea discreta e insuperável revela perpetuamente meu corpo à minha consciência: pode até ser que busquemos o aprazível ou a dor física para livrarmo-nos dela, mas, uma vez que a dor e o aprazível são existidos pela consciência [i.e.: eles só vem a ser na medida em que deles temos consciência], manifestam sua facticidade e sua contingência, e é sobre fundo de náusea que se revelam. Longe de tomarmos esse termo *náusea* como metáfora tomada de nossos mal-estares fisiológicos, é, ao contrário, sobre o

vista do Outro; ela existe seu caráter em pura indistinção, não tematicamente e não teticamente (...)” (SN, p. 438).

124 Este é, vale sublinhar, um dos pontos de ruptura de Sartre em relação a Husserl: recusar a colocação da crença na existência do mundo externo entre parêntesis. Sartre assume, contra Husserl, que o mundo exterior existe (fato com o qual Husserl queria evitar se comprometer); que a consciência depende do mundo para poder existir como tal, pois ela própria não pode sequer ser concebida em separado do mundo. (Cf. Wider, 1997, p. 42)

125 Trata-se da passagem presente no capítulo 2 da Parte III de SN – “O Corpo como ser-Para-si: a facticidade” – que citamos na íntegra no começo desta sessão.

126 SN, p. 419.

127 Sartre se refere à experiência consciente de uma certa melancolia ou apatia, caracterizada pela ausência de dores, perturbações, excitações, satisfações e insatisfações. Trata-se da captação pelo Para-si de um “gosto insípido” (SN, p. 426) diante da percepção de que o mundo é contingente.

fundamento dessa náusea que se produzem todas as náuseas concretas e empíricas (náuseas ante a carne putrefata, o sangue fresco, os excrementos, etc.) que nos impelem ao vômito.¹²⁸

Se conto os cigarros desta cigarreira, sinto a revelação de uma propriedade objetiva do grupo de cigarros: *são doze*. Esta propriedade aparece à minha consciência como propriedade existente do mundo. (SN, p. 24, grifo original)

Ou seja, é o corpo apático que revela certos objetos do mundo como enauseantes, e a náusea concreta e empírica que temos perante esses objetos revela nosso corpo como enauseado¹²⁹. Do mesmo modo, é com o corpo que *sentimos* a revelação da propriedade objetiva (ser doze) do grupo de cigarros – nós percebemos os cigarros (seja com a visão, seja com o tato) na operação (intelectual) de somá-los.

Estes dois exemplos dizem respeito ao corpo em primeira pessoa (vivido), isto é, ao corpo-para-mim. “*Meu* corpo é uma estrutura consciente da minha consciência”¹³⁰. E o mesmo é verdadeiro em relação ao corpo em terceira-pessoa, o corpo percebido, ou corpo-para-outro – não há distinções entre consciência e corpo. Considere-se o que diz Sartre em seguida ao exemplo sobre a ira do amigo Pedro, que citamos no início da sessão:

(...) nunca percebemos *um punho cerrado*. Percebemos um homem que, em certa situação, cerra o punho. Este ato significativo, considerado em conexão com o passado e os possíveis, e compreendido a partir da totalidade sintética “corpo em situação”, é a ira. A ira a nada mais remete senão a ações no mundo (golpear, insultar, etc.), ou seja, a novas atitudes significantes do corpo. Não podemos sair disso: o “objeto psíquico” está inteiramente entregue à percepção e é inconcebível fora das estruturas corporais.¹³¹

O verdadeiro item gerador de controvérsia (sobre o suposto “cartesianismo” de Sartre), portanto, é (2), a ideia de que a consciência por definição é autoconsciente e reflexiva, a qual merece ser explorada numa sessão à parte.

1.2. A consciência sartreana implica autoconsciência?

De acordo com Daniel Navas em “Does consciousness necessitate self-awareness?”¹³², Sartre vem sendo interpretado incorretamente no que diz respeito à

128 SN, p. 426, grifo original, intervenção entre colchetes acrescentada.

129 Como Barnes sublinha, a escolha sartreana da náusea como exemplo de um dos meios possíveis através dos quais a consciência acessa a materialidade (o em-si) não é aleatória: “a náusea é o reconhecimento pela consciência de que ela própria é incorporada, é a percepção de que sua existência é dependente do seu corpo” (Barnes, op. cit., p. 23) – ou seja, a náusea é algo que revela à consciência a sua corporeidade.

130 SN, p. 416, grifo original.

131 SN, p. 436, grifos originais.

132 NAVAS, D. R. R. *Does consciousness necessitate self-awareness? Consciousness and self-awareness in Sartre's The Transcendence of the Ego*. In: “Pre-reflective Consciousness: Sartre

questão em epígrafe. O mal-entendido reside na ideia, compartilhada entre alguns comentadores, de que o filósofo teria defendido a tese segundo a qual consciência necessariamente implica autoconsciência, i.e., a tese expressa por (a)¹³³. De acordo com aquilo que Navas chama de uma “leitura standard”, feita por estes comentadores, essa seria uma das afirmações centrais na obra de Sartre, em evidência sobretudo em TE, mas presente também em SN.

A leitura standard tem como principal representante Dan Zahavi¹³⁴, mas também Kathleen Wider¹³⁵ (que, embora não mencionada por Navas, lê SN segundo a chave de leitura standard até mais explicitamente do que Zahavi). Consideremos, por exemplo, as seguintes passagens:

Sartre, provavelmente o defensor mais conhecido de uma teoria fenomenológica da autoconsciência, considerava que a consciência era essencialmente caracterizada pela intencionalidade. Ele também afirmava, no entanto, que cada experiência intencional é caracterizada pela autoconsciência. Assim, Sartre tomava a autoconsciência como constituindo uma condição necessária para estar consciente de alguma coisa.¹³⁶

(...) a alegação de Sartre segundo a qual toda consciência é autoconsciente é central para sua inteira análise do ser. De fato, eu argumento que esta é a alegação fundante em “O Ser e o Nada”, a alegação que alicerça todas as outras grandes alegações que Sartre defende nesse trabalho.¹³⁷

A visão acerca da consciência que sustenta que a mesma não pode existir sem estar consciente de sua própria existência começa com Descartes e atinge seu completo desenvolvimento com Sartre. (...) [Segundo tal visão] a consciência é sempre autoconsciente.¹³⁸

Contra a leitura standard, há a “leitura alternativa”, segundo a qual o que Sartre defendeu não é que a consciência necessariamente envolve autoconsciência, mas precisamente a tese oposta. De acordo com a leitura standard, Sartre seria um partidário da ideia de que a capacidade de um indivíduo de estar consciente de alguma coisa está intrinsecamente vinculada à sua capacidade de estar consciente de si mesmo *como sendo si mesmo*; i.e., vinculada de uma tal maneira que alguém não pode ter a primeira sem ter a segunda. Já de acordo com a leitura alternativa – da qual Navas é o representante mais explícito, mas que também pode ser atribuída

and Contemporary Philosophy of Mind”. Edited by S. Miguens; G. Preyer; C. Morando. New York: Routledge, 2016.

133 (a) é a tese segundo a qual a mente consciente é necessariamente autoconsciente.

134 ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and Selfhood: investigating the first-person perspective*. Cambridge: The MIT Press, 2005.; e ZAHAVI, Dan. *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1999.

135 Wider (1997) reafirma recorrentemente que “para Sartre toda consciência é autoconsciente”, ao longo de todos os capítulos de seu livro. Na verdade ela reafirma isso em quase todas as páginas, como um mantra.

136 Zahavi, 2005, p. 12

137 Wider, 1997, p. 1, grifo original.

138 Ibid., p. 7, intervenção entre colchetes adicionada.

a outros comentadores¹³⁹ – Sartre estaria defendendo justamente que a capacidade de estar consciente das coisas em geral não requer a capacidade de estar consciente de si mesmo como si mesmo; e que é possível, para um agente, ter a primeira sem ter a segunda. Ou seja, de acordo com a leitura alternativa Sartre nega (a). Nas sessões seguintes vamos apresentar e discutir a leitura alternativa através do comentário de Navas.

1.2.1. Considerações preliminares

O primeiro ponto ressaltado por Navas é que a tese atribuída a Sartre pela leitura standard é ambígua: ela admite ao menos duas interpretações, a depender de se é entendida como uma afirmação sobre tipos de entidades ou sobre tipos de estados. A essas duas interpretações Navas chama de “fraca” e “forte”, respectivamente – a interpretação fraca é “toda entidade consciente é autoconsciente”; e a interpretação forte é “todo estado consciente é um estado autoconsciente”.

A razão pela qual Navas as chama assim é o fato de que enquanto a última implica a primeira, a recíproca não é o caso. Que todo estado consciente seja um estado autoconsciente implica que toda criatura dita consciente seja autoconsciente; mas, uma vez que é possível para uma criatura ser dita autoconsciente sem estar o tempo todo em estados de autoconsciência¹⁴⁰, a primeira não implica a última. Tanto D. Zahavi quanto K. Wider atribuem a Sartre a versão forte da tese. Navas, por outro lado, argumenta que é um erro atribuir a Sartre não só a versão forte de tese como também a fraca, uma vez que os textos do filósofo admitem explicitamente a possibilidade de que haja entidades conscientes que careçam completamente da capacidade de estarem conscientes de si mesmas enquanto tal (ou seja, admitem em princípio que é possível existir uma entidade que seja consciente mas que não seja capaz de autoconsciência). Para que isso seja possível, é necessário que uma tal entidade possa encontrar-se em estados conscientes não-autoconscientes, o que é incompatível tanto com a versão fraca quanto com a versão forte da tese de que toda consciência é autoconsciente.

139 Outros comentadores que subscrevem a leitura que aqui estamos chamando de “alternativa” incluem Dermont Moran (MORAN, Dermont. *Husserl, Sartre and Merleau-Ponty on Embodiment, Touch and the 'Double Sensation'*. In: “Sartre on the Body”. (Edited by K. Morris) New York, NY: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 41-66) e Jean-Marc Mouillie (MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre: conscience, ego et psyché*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000). Diz Moran: “a afirmação de Sartre é de que a consciência é primordialmente um engajamento ativo com o mundo, o qual não necessariamente é explicitamente consciente de si mesmo. Auto-consciência explícita e reflexiva não é uma parte de nosso engajamento consciente 'irrefletido' ou 'pré-reflexivo' com mundo” (Moran, op. cit., p. 50). Mouillie, de maneira semelhante, interpreta o texto de Sartre (destacadamente TE) como sendo um texto onde o filósofo defende a tese central de que “a vida da consciência é impessoal e anônima” (Mouillie, op. cit., p. 7) e que o acesso que a consciência pré-reflexiva tem a si mesma nesta vida impessoal e anônima “não é cognitivo (...), tanto que “as palavras 'conhecer' e 'saber' são impróprias para descrever a relação dessa consciência consigo mesma” [ou seja, ela não é autoconsciente no sentido estrito] (Mouillie, op. cit., p. 28, intervenção entre colchetes acrescentada).

140 E isso de fato é possível, já que consideramos os seres humanos como seres autoconscientes ainda que eles não fiquem o tempo todo em estados autoconscientes – por exemplo, seres humanos dormem e desmaiam, e nós não dizemos que eles estão autoconscientes quando encontram-se nesses estados, embora continuem sendo criaturas autoconscientes.

Além da supramencionada ambiguidade, há uma outra fonte de obscuridade na tese em questão, que é o fato de “autoconsciência” não ser um termo auto-elucidativo e poder ser entendido de diferentes maneiras, variando desde formas em que o indivíduo está consciente de si mesmo em grau máximo – formas reflexivas – até formas em que ele está consciente de si em grau mínimo, próximas da fronteira com a completa ausência de uma consciência de si. Para melhor esclarecer esse ponto, Navas utiliza como recurso heurístico¹⁴¹ a descrição da vida mental de quatro tipos de criaturas hipotéticas capazes de estados conscientes:

a) *Narcissus*, ou a criatura hiper-autoconsciente. *Narcissus* está sempre pensando sobre si mesmo. Não é que o “eu penso” pode acompanhar todas as suas representações – é que ele de fato acompanha. *Narcissus* não pensa, por exemplo, “este croissant está delicioso”, e sim “eu estou pensando que este croissant está delicioso”. Sua vida mental está impregnada pela sua própria presença.

b) *Tinnitus*, ou a criatura semi-hiper-autoconsciente. *Tinnitus* está sempre pensando sobre si mesmo, mas, diferentemente de *Narcissus*, seus estados conscientes são apenas parcialmente sobre si. Isso quer dizer que na maioria do tempo ele não é o centro de suas atenções. Assim, quando *Tinnitus* pensa no delicioso croissant que ele está comendo, ele está quase que inteiramente absorvido pela deliciiosidade do croissant. Ele ainda está consciente de si mesmo como tal, mas apenas *periféricamente*. Podemos dizer que o “eu penso” acompanha todas as suas representações, porém apenas marginalmente; ou podemos evocar a ideia fenomenológica de horizonte intencional e dizer que *Tinnitus* está sempre lá para si mesmo no seu horizonte intencional, mas não como um objeto proeminente no campo, e sim como “fundo”. Como quer que prefiramos pensar sobre ele, o que é distintivo acerca da vida mental de *Tinnitus* é que ele está sempre consciente de si mesmo enquanto tal, mas sua autoconsciência é como um barulho de fundo constante, como o zumbido que as pessoas que sofrem da doença chamada “tinnitus” ouvem o tempo todo (daí o seu nome¹⁴²).

c) *Marie Antoinette*, ou a criatura ocasionalmente autoconsciente. *Marie Antoinette* pode algumas vezes pensar sobre si mesma como tal, mas não está sempre fazendo isso. Na verdade, durante a maior parte do seu tempo de vigília, ela definitivamente não está pensando sobre si mesma como tal, nem mesmo periféricamente. Ela sempre foca naquilo que está fazendo e fica tão absorvida pela atividade que literalmente esquece de si mesma. Ela sempre *pode* pensar sobre si mesma, isto é, ela é capaz de entrar tanto no tipo de estado mental autoconsciente característico de *Narcissus* quanto no tipo característico de *Tinnitus*, mas ela faz isso apenas quando a atividade na qual ela está engajada o requer.

d) *Trump*, ou a criatura nunca autoconsciente. *Trump* nunca teve um único pensamento sobre si mesmo enquanto tal. Ele simplesmente não possui a capacidade de fazê-lo. De vez em quando ele tem a experiência “estranha” de ver a imagem de uma criatura no espelho, a criatura que, sem o seu conhecimento, vem a ser ele próprio. Mas essa “reflexividade não percebida” é o mais próximo que *Trump* chega em termos de autoconsciência. Ele carece de um conceito de “si mesmo enquanto tal” ao qual ele pudesse identificar o que quer que seja.

141 De fato as descrições desses tipos de criaturas têm valor puramente heurístico; o argumento não depende de que elas existam.

142 “Tinnitus” é o nome de uma condição neurológica em que o paciente ouve uma espécie de zumbido constante, involuntariamente, de modo que não é possível para esses pacientes deixar de ouvi-lo, não importa o quanto se esforcem para não prestar atenção a ele.

Os estados autoconscientes de *Narcissus* são “estados plenamente em primeira-pessoa” (“fully first-personal states”), ou estados de autoconsciência “explícita”, “plena”, “máxima”, etc. – todas essas expressões se referem ao tipo de estado em que um indivíduo se encontra quando está tendo o tipo de pensamento que só poderia ser expresso com a utilização do pronome de primeira-pessoa como sujeito gramatical. Trata-se de um tipo de consciência para a qual **(b)**¹⁴³ é o caso. Evidentemente, o uso de tais expressões caminha junto com a ideia de que há outras formas de autoconsciência, mais fracas (como as de *Tinnitus*), e para as quais **(b)** não é o caso; daí o fato de que encontramos na literatura as noções de autoconsciência “implícita”, “mínima”, “periférica”, etc. Para fins de facilitar a exposição, Navas se refere a essas noções, respectivamente, como “formas elevadas de autoconsciência” (“higher forms of self-awareness”)¹⁴⁴ e “formas mínimas de autoconsciência” (“minimal forms of self-awareness”), como termos guarda-chuva.

A versão fraca da tese de que consciência implica autoconsciência exclui a existência de criaturas como *Trump* enquanto criatura que mereça ser chamada de “consciente”; mas permite a possibilidade dos outros três tipos de criatura. Já a versão forte, por excluir a existência de todo estado consciente que não seja um estado de autoconsciência, exclui a existência tanto de *Trump* quanto de *Marie Antoinette* enquanto criaturas conscientes (pois ambos têm estados mentais conscientes não-autoconscientes, o que, para alguém que subscreva a versão forte da tese, não é possível). Uma vez que segundo a leitura de Navas Sartre não subscreve nenhuma das duas versões da tese, também é parte do seu intento argumentativo (i.e.: também faz parte do ônus de um intérprete que leia Sartre segundo a chave de leitura alternativa) mostrar que Sartre admite a possibilidade de que mesmo de criaturas como *Trump* sejam concebíveis enquanto criaturas conscientes.

O fato de um filósofo admitir ou não que criaturas como *Trump* sejam concebíveis, como Navas aponta¹⁴⁵, determina o tipo de exigência que o filósofo deve assumir que uma teoria da consciência precisa satisfazer (essa é a importância metodológica da questão envolvendo esses quatro tipos hipotéticos de criatura). Se, por exemplo, um filósofo pensa que estados de consciência necessariamente envolvem ao menos uma forma mínima de autoconsciência (se ele acha que toda criatura que merece ser chamada consciente é pelo menos como *Tinnitus*), então, para ele, tudo o que é requerido de modo a explicar a capacidade que uma criatura tem de estar plenamente consciente de si mesma enquanto tal é uma explicação de como as formas elevadas de autoconsciência (as de *Narcissus*) podem ser alcançadas a partir de formas mínimas (as de *Tinnitus*). Se, por outro lado, um filósofo não acha que estados de consciência necessariamente envolvem autoconsciência, nem mesmo formas mínimas, então criaturas como *Marie Antoinette* e *Trump* são concebíveis; e, uma vez que autoconsciência não é algo que já esteja presente sempre, tanto as formas elevadas quanto as formas mínimas de autoconsciência precisam ser explicadas. Quer dizer, para esse tipo de filósofo,

143 **(b)** é a tese segundo a qual o acesso que a consciência tem a si mesma é reflexivo.

144 Um parêntesis merece ser feito para destacar que Navas não está defendendo (que Sartre seria um proponente de) nem se referindo a uma “teoria do pensamento de ordem superior” (*HOT Theory*), muito embora o uso do termo “higher” possa confundir o leitor nesse sentido.

145 Navas, op. cit., §1.

explicar como as formas elevadas de autoconsciência podem ser alcançadas a partir das formas mínimas não cumpre a totalidade da tarefa explicativa – é preciso explicar também como as formas mínimas de autoconsciência são possíveis a partir de estados conscientes não-autoconscientes. Os proponentes da leitura alternativa acreditam que Sartre é esse segundo tipo de filósofo, ao passo que os proponentes da leitura standard acreditam que ele é um filósofo do primeiro tipo. Ora, se isso que acabamos de expor está correto, parece que deixamos o proponente da leitura alternativa em franca desvantagem, já que Sartre em nenhum momento se preocupou em explicar como se dá o *surgimento* da autoconsciência (ou sua possibilidade) a partir de estados que não são autoconscientes em absoluto, nem se mostrou exatamente simpático a cientistas que acreditassem estar fazendo isso através de pesquisa empírica¹⁴⁶. Basicamente, o que o filósofo afirma é que “há um cogito pré-reflexivo (...) que torna possível a reflexão”¹⁴⁷, a reflexão sendo algo que se dá mediante alguma espécie de chamado do mundo, como o exemplo da contagem de cigarros, ao qual já aludimos, evidencia: se estou absorvido por uma atividade irreflexiva e acontece alguma coisa inesperada, por exemplo, alguém me interrompe para perguntar “o que você está fazendo?”, respondo de prontidão: “[eu estou]contando”. O “como” e o “porquê” de isso ocorrer (viz., o como e porquê de eu ser remetido a mim mesmo, de modo a poder fornecer essa resposta e não outra) permanecem, de certa maneira, inexplicados. Na realidade nem mesmo o surgimento da própria consciência é *explicado*: uma das conclusões de TE é precisamente a ideia de que a consciência “se determina à existência a cada instante, sem que possamos conceber nada *antes dela*. Assim, cada instante de nossa vida consciente nos revela uma criação *ex nihilo*”¹⁴⁸. Essa ideia, um tanto quanto desconcertante, é inteiramente mantida em SN. Como Barnes destaca, o que se extrai dos textos de Sartre é que “de algum modo (que só um biólogo ou um psiconeurologista poderia, teoreticamente, falar sobre o como, e que só um metafísico poderia especular sobre o porquê) emergiu, na massa do ser, um poder de afastamento, uma separação (...). Essa separação, esse destacar-se do todo é a atividade que nós conhecemos como consciência”¹⁴⁹. Isso faz com que a leitura alternativa faça Sartre parecer, justa ou injustamente, um autor de certa forma superficial e desinteressante em termos de filosofia da mente, alguém que cumpre com uma parcela muito pequena da tarefa que seu projeto filosófico teoricamente exigiria. Dito de outro modo: ao tentar legitimar sua hipótese hermenêutica, o leitor alternativo acaba expondo algo que soa como uma insuficiência ou fragilidade no pensamento do filósofo – ele precisaria ter ao menos tomado posição mais, digamos, “séria” a respeito do problema da autoconsciência, e não o fez. O leitor standard, por sua vez, parece estar em vantagem porque do seu ponto de vista o filósofo estaria dispensado do ônus de mostrar como a autoconsciência mínima surge (já que ele acredita que ela está presente em todo e qualquer estado

146 Como fica evidente na introdução do “Esboço de uma Teoria das Emoções”, obra de 1936, onde Sartre manifesta uma certa hostilidade em relação às perspectivas e ao método adotados por diversas correntes em psicologia empírica daquela época, como por exemplo a psicologia de William James e o behaviorismo de Watson. Cf. SARTRE, Jean-Paul. *Esboço de uma Teoria das Emoções*. Trad. A. Pastor Fernandes. Lisboa: Editorial Presença, 1965. Daqui por diante, ETE.

147 SN, p. 24.

148 TE, p. 72, grifos originais.

149 Barnes, op. cit., p. 15.

consciente desde sempre) – tudo o que esse leitor precisa é demonstrar satisfatoriamente que Sartre adere a essa crença. Essa crença (a crença de que a autoconsciência mínima está presente em todo e qualquer estado consciente desde sempre), portanto, tem um papel fundante para o proponente da leitura standard. Então na realidade essas “vantagens” e “desvantagens” das quais estamos falando são mais aparentes do que reais, pois o proponente da leitura alternativa conseguir demonstrar que Sartre não adere a essa crença, ou que ela entra diretamente em conflito com outras crenças as quais o filósofo inequivocamente adere, então ele terá derrubado a alegação fundante da hipótese standard e, por tabela, terá de certa forma legitimado a sua própria: se ficar demonstrado que Sartre não adere à crença de que a autoconsciência mínima está presente em todo e qualquer estado consciente desde sempre, então estará automaticamente demonstrado que Sartre admite a possibilidade de estados conscientes não-autoconscientes (o que invalida tanto a versão fraca quanto a versão forte da tese de que a noção sartreana de consciência implica autoconsciência). Em outras palavras, o leitor alternativo terá demonstrado que Sartre é o tipo de filósofo que admite que criaturas como *Marie Antoinette* e *Trump* são concebíveis. É verdade que ainda ficará faltando um grande pedaço do bolo, isto é, uma explicação de como a autoconsciência vem a ser o que é continuará ausente. Além disso, as condições materiais que possibilitam que *Marie Antoinette* entre num estado mental autoconsciente quando uma determinada atividade assim o requer continuarão misteriosas, bem como o surgimento de criaturas como *Marie Antoinette* num mundo habitado por criaturas como *Trump*. Mas o próprio fato de se demonstrar que para Sartre a autoconsciência não é algo que nasce conosco e sim algo de que alguma forma nós adquirimos já abre espaço para uma discussão relevante sobre “que tipo de ser o homem é”¹⁵⁰, isto é, abre espaço para discutir as maneiras pelas quais o ser humano vivencia, através de suas condutas, essa aquisição ou se recusa a fazê-lo. É nesse âmbito que reside a principal contribuição de Sartre para uma filosofia fenomenológica da mente: se a autoconsciência não é algo que nasce conosco e sim algo de que alguma forma nós adquirimos, a maneira como vivenciamos o processo de aquisição é algo que vale a pena estudar – então no final das contas é a leitura standard, por fracassar em reconhecer esse fato, que reduz Sartre a um filósofo superficial e datado, diminuindo suas contribuições.

1.2.2. Argumentos contra a leitura standard

A leitura standard frequentemente se apóia em variações de uma passagem que do final da parte 1A de TE e que é repetida na introdução de SN, na qual Sartre parece fornecer evidência inequívoca a seu favor. Trata-se da passagem na qual ele afirma que “o tipo de existência da consciência é ser consciente de si”¹⁵¹. Navas articula três argumentos para defender que, a despeito do que uma leitura inicial dessa passagem e de suas variações possa sugerir, a interpretação standard é textualmente problemática. O primeiro deles é o de que a leitura standard implica que o objetivo de Sartre em TE é, na pior das hipóteses, ininteligível e, na melhor delas, trivial. O segundo é o de que há outras passagens no ensaio nas quais ele

150 THODY, Philip. *Sartre: Uma Introdução Biográfica*. Trad. P. Perdigão e A. Mayall. Rio de Janeiro: Bloch, 1974, p. 76.

151 TE, p. 23; SN, p. 25.

parece rejeitar explicitamente a tese que a leitura standard lhe atribui. E o terceiro é o de que embora haja afirmações no texto de Sartre que a primeira vista parecem fornecer evidência conclusiva em favor da leitura standard, tal como a passagem supramencionada, a interpretação que é requerida de modo a que tais afirmações de fato sirvam como evidência em favor dessa leitura é excluída por outras afirmações que o filósofo faz no contexto em que elas ocorrem. Os dois primeiros argumentos serão abordados nesse tópico e o terceiro, por ser mais complexo, será tratado no tópico seguinte. Além desses três argumentos, Navas avança uma leitura positiva das passagens em questão no argumento três, uma leitura que justifique a motivação de Sartre para fazê-las, e tenta mostrar que, se corretamente entendidas, elas não dão suporte à leitura standard. Esta leitura alternativa será abordada no tópico subsequente.

a. “A Transcendência do Ego” – o objetivo do ensaio

No primeiro parágrafo de TE Sartre enuncia seu objetivo no artigo:

Para a maioria dos filósofos o Ego é um “habitante” da consciência. Alguns afirmam sua presença formal no seio das “*Erlebnisse*”, como um princípio vazio de unificação. Outros – na maioria psicólogos – pensam descobrir sua presença material, como centro dos desejos e dos atos, em cada momento de nossa vida psíquica. Nós gostaríamos de mostrar aqui que o Ego não está nem formalmente nem materialmente *na* consciência: ele está fora, *no* mundo; é um ser do mundo, como o Ego do outro.¹⁵²

Dito de outro modo, o que Sartre pretende defender no artigo é que aquilo a que se costuma chamar de Ego ou de Eu não é um princípio organizador e unificador dos conteúdos da experiência, e sim um fruto da organização e unificação desses conteúdos. O Ego não é o criador da unidade, mas, antes, seu produto (porquanto ele não está “dentro” da consciência, atuando sobre as experiências como um ímã, e sim fora, no mundo, resultando das experiências). A ideia de que o Ego não está dentro da consciência é integralmente mantida em SN, e reiterada por Sartre no capítulo intitulado “O Eu e o circuito da Ipseidade”¹⁵³. Mas o que exatamente significa dizer que o Ego não está “dentro” da consciência? Em uma nota de rodapé no texto, Sartre explica que ele usa “consciência” no sentido triplo de totalidade da consciência, de mônada, e de cada um dos momentos singulares da consciência (ou, simplesmente, episódios)¹⁵⁴. Desses três sentidos de “consciência”, o que está primordialmente em jogo na passagem em que o filósofo define o objetivo do ensaio é o terceiro, a consciência entendida como episódios conscientes (que isso é o caso é atestado pelo fato de que os argumentos mobilizados por Sartre para defender que Ego está fora da consciência são apresentados na forma de respostas à pergunta sobre se o “eu penso” de fato acompanha todas as nossas representações¹⁵⁵. Ao endereçar essa questão, Sartre está endereçando a questão sobre se o Ego de fato está presente, de uma forma ou de outra, em todos os

152 TE, p. 13.

153 SN, parte II, cap. V.

154 TE, p. 16.

155 TE, p. 17. “Representações” aqui entendidas como pensamentos.

nossos eventos mentais). Desse modo, o objetivo de Sartre de mostrar que o Ego está fora da consciência equivale ao intento de mostrar que o Ego *não é parte* de todos os nossos pensamentos ou episódios conscientes; mostrar que há episódios conscientes sem Ego. E, na medida em que a noção sartreana de Ego é a noção de self como agente de ações e portador de estados e qualidades¹⁵⁶, a ideia de que o Ego não é parte de todos os nossos episódios conscientes resulta em que nem todos os nossos episódios conscientes são episódios em que temos consciência de nós mesmos como tal, i.e., nem todos os nossos episódios conscientes são autoconscientes. Contrariamente ao que a leitura standard sugere, portanto, o objetivo de Sartre no ensaio é defender uma afirmação que tem como implicação imediata a ideia de que consciência não requer autoconsciência, de que episódios conscientes não-autoconscientes são possíveis (i.e.: de que nós não somos nem como *Narcissus* nem como *Tinnitus*). Com efeito, os exemplos dados por Sartre para ilustrar a ideia sugerem que há certas atividades conscientes (as atividades ditas irrefletidas, viz., aquelas que realizamos sem pensar), nas quais um Ego não está envolvido: “Não há *eu* no plano irrefletido. Quando eu 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 a consciência do *ônibus-que-eu-devo-pegar* [no original: “conscience du *tramway-devant-être-rejoint*”], etc, e consciência não posicional da consciência. (...) Não há lugar para *mim* neste nível, e isto não é fruto do acaso, de uma falha momentânea de atenção, mas da estrutura mesma da consciência”¹⁵⁷.

Em face desse argumento, um adepto da leitura standard poderia protestar dizendo que afirmar que o Ego não está presente num determinado episódio consciente não é o mesmo que afirmar que tal episódio careça de autoconsciência *em absoluto*, isto é, ele poderia argumentar que quando Sartre fala que há atividades conscientes sem Ego, o que ele está dizendo é que a nessas atividades a consciência não possui formas elevadas de autoconsciência intrínsecas, mas possui formas mínimas. Ou seja, para esse objetor, a visão de Sartre seria a de que a consciência possui necessariamente uma forma mínima de autoconsciência intrínseca, embora não possua formas elevadas, e o que ele anuncia no parágrafo de abertura do artigo como sendo seu objetivo seria a defesa da segunda parte dessa asserção, i.e., que a consciência prescinde de formas elevadas de autoconsciência. Assim, a posição do objetor seria a de que a meta anunciada por Sartre no parágrafo de abertura de TE é a de mostrar que nossa vida mental não é como a de *Narcissus*, mas é como a de *Tinnitus*¹⁵⁸.

Embora este movimento contra-argumentativo de fato esteja disponível para o partidário da leitura standard, ele não lhe traz grandes avanços, porque é problemático no seguinte sentido: ninguém realmente acha que nossa vida mental é como a de *Narcissus* (ao menos nenhum dos interlocutores de Sartre oficialmente defendeu isso, nem mesmo os “neokantistas, empírio-criticistas e intelectualistas”, os quais Sartre afirma que “têm uma tendência a querer realizar as condições de

156 “O *Ego*, sob a dupla forma gramatical do Eu e o Mim, representa a nossa pessoa, enquanto unidade psíquica transcendente. (...) É enquanto *Ego* que somos sujeitos de fato e de direito, ativos e passivos, agentes voluntários, possíveis objetos de um juízo de valor ou responsabilidade. (...). As qualidades do Ego representam o conjunto das virtualidades, latências, potências que constituem nosso caráter e nossos hábitos. (...)” (SN, p. 221).

157 TE, p. 29, grifos originais, intervenção entre colchetes acrescentada.

158 Com efeito, essa é a posição defendida (e atribuída a Sartre) por Dan Zahavi.

possibilidade determinadas por Kant¹⁵⁹). A visão de que nem todo estado consciente envolve formas elevadas de autoconsciência é incontroversa, e isso faz com que a estratégia do leitor standard torne o objetivo de Sartre em TE completamente trivial. Se Sartre de fato estivesse se propondo a mostrar que nossa vida mental não é como a de *Narcissus*, ele estaria se lançando numa tarefa na melhor das hipóteses supérflua.

b. Consciências impessoais são possíveis

Como já mencionado, na primeira parte de TE Sartre argumenta que o Ego está “fora da consciência”, e faz isso levantando e endereçando a questão sobre se o “eu penso” de fato acompanha todas as nossas representações. Ao final da sessão 1A do ensaio, ele conclui que o “eu penso” não acompanha todas as nossas representações¹⁶⁰. As implicações disto (viz., do fato de o “eu penso” não estar presente em todos os nossos episódios conscientes), enumeradas pelo próprio filósofo, são as seguintes:

- 1) que o campo transcendental torna-se impessoal, ou, se preferirmos, “pré-pessoal”; ele é *sem* Eu;
- 2) que o Eu aparece somente no nível da humanidade, e não é mais que uma face do *Moi* [mim], a face ativa;
- 3) que o Eu Penso pode acompanhar todas as 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;
- 4) que é 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 uma consciências absolutamente impessoais.¹⁶¹

Navas enxerga nessa lista de implicações subsídios contra a leitura standard. Como vimos, a leitura standard, ao atribuir a Sartre a versão forte da tese de que consciência implica autoconsciência, exclui a possibilidade de existência de criaturas como *Marie Antoinette*, que são capazes de estados conscientes desprovidos de autoconsciência, e *Trump*, que carece de todas as formas de autoconsciência e que, conseqüentemente, tem apenas uma forma de consciência puramente impessoal. No entanto, quando Sartre escreve sobre consciência como um campo impessoal ou pré-pessoal, quando ele diz que ela é “sem Eu” (“Egoless”), quando afirma que é legítimo perguntar se não seria possível considerar uma consciência inteiramente impessoal, ele está admitindo ao menos em princípio que a consciência não necessariamente envolve autoconsciência no sentido de todo estado consciente ser

159 TE, p. 16.

160 “Portanto, podemos responder sem hesitar: a concepção fenomenológica da consciência torna o papel unificante e individualizante do Eu totalmente inútil. É a consciência, ao contrário, que torna possível a unidade e a personalidade do meu Eu. O Eu transcendental [i.e.: o Eu que está “por detrás de toda consciência, que seria uma estrutura necessária da consciência”], portanto, não tem razão de ser” (TE, p. 22, intervenção entre colchetes acrescentada).

161 TE, pp. 19-20. Essas implicações, enumeradas de 1 a 4, “constituem o fundo da tese que Sartre irá defender em oposição aos últimos trabalhos de Husserl”, como observa Sylvie Le Bon em nota de rodapé na edição original francesa.

necessariamente um estado autoconsciente. Para Navas ele está de fato fazendo a afirmação, mais robusta, de que nada na natureza mesma da consciência exclui a possibilidade de que existam criaturas como *Trump* e que, uma vez tais criaturas sendo concebíveis, autoconsciência (mesmo na sua forma mínima) não pode ser um atributo necessário da consciência. A hipótese de Navas é apoiada pela conclusão de TE, onde o filósofo afirma literalmente que a consciência é impessoal¹⁶².

É claro que essas passagens não estabelecem de maneira conclusiva a inadequação da leitura standard; elas apenas instanciam que, assim como há passagens que corroboram a leitura standard, há também as que a desabonam, de modo que tal leitura não está garantida pela totalidade do texto do filósofo, como K. Wider, por exemplo, parece assumir.

1.2.3. Consciência de si – a ausência da necessidade

Sartre afirma que o Eu não está dentro da consciência (vez que dentro dela nada há, como vimos) e que, se ele estivesse, sua presença, além de supérflua, seria nociva¹⁶³. No entanto, ele faz uma série de afirmações que parecem comprometer-lo com a visão de que a consciência envolve essencialmente alguma forma de autoconsciência, e elas constituem outra evidência textual forte em favor da leitura standard. Eis a passagem na qual ocorrem (as afirmações foram numeradas por Navas de *i* a *viii*):

(...) Esse eu supérfluo é nocivo. Se ele existisse, arrancaria a consciência de si mesma, a dividiria, escorregaria em cada consciência como uma lama opaca. O Eu transcendental é a morte da consciência. [i] Com efeito, a existência da consciência é um absoluto porque a consciência é consciente de si mesma. Ou seja, o tipo de existência da consciência é de ser consciente de si. E ela toma consciência de si *enquanto como é consciente de um objeto transcendente*. [ii] 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. [iii] Devemos acrescentar que essa consciência de consciência – fora dos casos de consciência refletida sobre os quais nos deteremos logo à frente – não é *posicional*, quer dizer, que a consciência não é para si mesma seu objeto. Seu objeto está fora dela por natureza e é por isso que, em um mesmo ato, ela o *põe* e o *apreende*. [iv] Ela mesma não se conhece senão como interioridade absoluta. Denominaremos como essa consciência: consciência de primeiro grau ou *irrefletida*. [v] Perguntamos: Existe aí lugar para um *Eu* em uma consciência assim? A resposta é clara: evidentemente não. [vi] Com efeito, esse eu não é nem objeto (já que é interior por hipótese), nem tampouco *da consciência*, já que é alguma coisa *para a* consciência, não uma qualidade translúcida da consciência, mas, de alguma maneira, um habitante. Com efeito, o Eu, com sua personalidade, é tão formal, tão abstrato que o supomos como um centro de opacidade (...). [vii] Se, portanto, introduzimos essa opacidade na consciência destruímos,

162 “Podemos, portanto, formular nossa tese: a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal.” (TE, p. 64).

163 TE, pp. 22-23.

dessa forma, a definição tão fecunda que já dávamos há pouco, a coagulamos, a obscurecemos, já não será uma espontaneidade, ela carrega em si mesma como que um germe de opacidade. [viii] (TE, pp. 22-24)

Essa passagem parece corroborar a leitura standard de maneira inequívoca. Afinal, o que Sartre poderia querer dizer pelas afirmações (i), (ii) e (iii) senão que o tipo de existência da consciência, a lei de sua existência, é requerer autoconsciência? O argumento de Navas contra esta interpretação é dividido em três tópicos, cada um dos quais aborda um argumento textual.

a. Se a consciência requer autoconsciência, então ela requer o Eu.

O primeiro argumento apóia-se na inconsistência entre o papel argumentativo que as afirmações (i), (ii) e (iii) desempenham na conclusão de que “a consciência é consciente de si mesma”, por um lado, e a leitura standard, segundo a qual tais afirmações devem ser lidas como significando que a consciência necessariamente envolve autoconsciência, por outro. A ideia é simples: Sartre faz essas afirmações como parte de um argumento cuja conclusão é que o Eu não pode estar dentro, ou ser inerente a, ou ser parte da consciência (vi). Ainda assim, se lermos a afirmação de que a consciência é consciente de si mesma como a afirmação de que a consciência sempre envolve autoconsciência, ficamos enclausurados no paradoxo de que, a fim de argumentar que o Eu não é inerente à consciência nem é parte do conteúdo de todo estado consciente, Sartre estaria utilizando/apostando na afirmação de que a consciência necessariamente envolve autoconsciência, que o ego (self) é parte do conteúdo de todo episódio consciente. Ou seja, o raciocínio de Sartre ficaria reduzido ao absurdo, no sentido de que, querendo defender que o Eu não é inerente à consciência, o filósofo teria desenvolvido um argumento que o leva exatamente à conclusão oposta:

P.1) A consciência requer autoconsciência, i.e., **a autoconsciência é inerente à consciência.**

P.2) A autoconsciência requer o Eu, i.e., **o Eu é inerente à autoconsciência.**

C) Logo, a consciência requer o Eu, i.e., **o Eu é inerente à consciência.**

Alguém poderia argumentar que o problema não está na primeira premissa, como Navas aponta, e sim na segunda, i.e., pode-se argumentar que autoconsciência não necessariamente pressupõe um Eu (self). Com efeito, é o que Shaun Gallagher e Dan Zahavi¹⁶⁴ defendem. Na realidade existe, como Navas aponta, uma tendência¹⁶⁵ generalizada na literatura contemporânea de modelar a autoconsciência mínima em termos da ideia de um “senso de self”, ou qualidade primeiro-pessoal intrínseca à experiência. Esse senso de self corresponderia a um sentimento de “mimdade” (“mineness”) que acompanharia, no “background”, todas

164 GALLAGHER, Shaun; ZAHAVI, Dan. *Phenomenological Approaches to Self-Consciousness*. In: “Stanford Encyclopedia of Philosophy”, winter 2016 edition. Edited by Edward N. Zalta. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/self-consciousness-phenomenological/>>, consultado em 03/03/2016.).

165 Tendência da qual fazem parte Gallagher, Zahavi e outros autores, como por exemplo M. Frank (2002).

as experiências conscientes do indivíduo¹⁶⁶. Seguindo esta tendência, partidários da leitura standard dos textos sartreanos, como é o caso de Gallagher e Zahavi, costumam defender que a autoconsciência em Sartre (que, para esses leitores, vale recordar, é algo que está sempre presente na vida consciente do sujeito Sartreano) é algo desta natureza, viz., é uma questão de “mimdade” (“mineness”). Tomemos como exemplo a seguinte passagem:

Todas as experiências são caracterizadas por uma qualidade de mimdade ou para-mim-dade, o fato de que sou eu quem estou tendo essas experiências. Todas as experiências são dadas (pelo menos tacitamente) como minhas experiências, como experiências que estou passando ou vivenciando. Tudo isso sugere que a experiência em primeira pessoa me apresenta um acesso imediato e não-observacional a mim mesmo, e que a consciência (fenomenal) implica conseqüentemente uma forma (mínima) de autoconsciência. (...) A mimdade em questão não é uma qualidade como ser vermelho, azedo ou macio. (...) Ela se refere, antes, à maneira distinta como a experiência me é dada ou à sensação de ter a experiência. Ela se refere à presença ou caráter de primeira-pessoa da experiência. Ela se refere ao fato de que as experiências que eu estou vivendo são dadas de forma diferente (embora não necessariamente melhor) para mim do que para qualquer outra pessoa.¹⁶⁷

Ou seja, esses autores apresentam Sartre como sendo um dos defensores da ideia de que a autoconsciência corresponde a um senso intrínseco de primeira-pessoa, ou a uma qualidade de “mimdade” (“mineness”), que é inerente à consciência e que está presente nela mesmo na ausência de um Eu – já que a consciência é, como Sartre declara, um campo impessoal sem-Eu, trata-se de uma autoconsciência independente e desvinculada do conceito de Eu (e graças a isso eles podem objetar contra a segunda premissa do argumento supramencionado, viz., contra a ideia de que a autoconsciência requer o Eu). Porém dessa concepção surgem pelo menos dois problemas. O primeiro deles é que esse senso de self intrínseco, ou mimdade, frequentemente permanece inexplicado. Dizer que ele é uma propriedade intrínseca e naturalmente inerente à consciência porque (presume-se) está lá desde sempre não explica muita coisa, soa circular e até um pouco *ad hoc* – é quase dizer algo como “o ópio faz dormir porque tem uma propriedade dormitiva intrínseca”. Pois a verdade é que não temos razões concretas para supor que isso seja o caso nem temos exatamente como demonstrar esse fato, viz., que a “mimdade” está lá desde sempre. Toda vez que penso sobre ela, ela está lá (percebo claramente que sou eu quem estou pensando, e não tenho como confundir-me e achar que é outra pessoa); mas como saber se ela está lá quando não estou pensando sobre ela? Com efeito, na maior parte do tempo nós estamos pensando sobre as coisas, e não sobre o fato de que os nossos pensamentos (sobre

166 Segundo uma tal tendência, entrar em estados elevados de autoconsciência consistiria de vir a capturar, de uma maneira mais, digamos, “robusta” (ou “direta”, ou “explícita”, ou “temática”) essa qualidade primeiro-pessoal que estava já disponível na forma mínima. Em outras palavras, segundo essa tendência, entrar em estados elevados de autoconsciência consistiria de trazer para primeiro plano o senso de “mimdade” que está (sempre) no plano de fundo da experiência atual.

167 Gallagher e Zahavi, op. cit.

as coisas) são nossos, ou sobre o fato de que estamos pensando (sobre as coisas). Assim, o senso de self intrínseco (mimidade) parece ser bem o tipo de postulado que tem um caráter axiomático¹⁶⁸.

O segundo problema é que os autores que defendem que a autoconsciência é uma questão de mimidade não logram explicar *como* um senso intrínseco de primeira-pessoa (a “mimidade”) seria possível *sem* a aplicação ostensiva de um conceito de EU. Um outro comentador de Sartre, Tomis Kapitan¹⁶⁹, confrontando esses autores, argumenta que tal não é possível. O argumento de Kapitan é que fenômenos em primeira pessoa (como os supostos “senso de self” ou “mimidade”) são fenômenos indexicais e, como todo fenômeno indexical, são essencialmente dependentes de conceitualização e pressupõem que um conceito de “eu” ou de “mim” faça parte do conteúdo daquela experiência. Simplificadamente, o que Kapitan apresenta é o seguinte: as chamadas *expressões indexicais* são veículos do pensamento e da comunicação que costumamos utilizar especialmente quando discriminações puramente qualitativas são difíceis ou indisponíveis. Em situações desse tipo nós pensamos e nos comunicamos utilizando expressões como “isto”, “aquilo”, “aquele”, etc; localizamos objetos através de termos como “aqui”, “lá”, “agora”, etc; e dirigimos nossos pensamentos para pessoas através de “você”, “ele”, etc. O item a que uma expressão dessa espécie se refere é chamado “index”¹⁷⁰. A identificação indexical (i.e., identificar ou referir-se a um lugar como sendo “aqui”, ou alguém como sendo “você”, por exemplo) é uma operação do intelecto. Mais precisamente, é uma operação (cognitiva) de conceitualização, que envolve um referente (o index), um conceito executivo (o conceito de “você” ou o conceito de “aqui”, por exemplo) e um arranjo informacional perspectivo (ou, simplesmente, uma situação). Ocorre que nada é *intrinsecamente* um “você”, um “aqui”, um “esse”, etc, uma vez que a indexicalidade é invariavelmente uma propriedade possuída por um item apenas em relação a um ente pensante que a distingue como tal (mais especificamente, apenas em relação a um ato de conceitualização executado por um ente pensante). A menos que alguém se dirija a você (em palavras ou em pensamento), você não tem o status de ser um “você”, um som não é um “isto” até que alguém o note como tal, etc. “O status indexical é, portanto, relacional, e não intrínseco; relativo, e não absoluto; efêmero, e não permanente, e contingente em vez de essencial”¹⁷¹. A aposta de Kapitan é que o status de primeira-pessoa (a “mimidade”) é semelhante ao status de qualquer outro indexical – assim como nada é

168 Sobre falar em coisas como “euísmo” ou “mimidade” (“me-ishness” ou “mineness”), um outro autor, K. Williford (2015), provoca Gallagher e Zahavi, anedoticamente, dizendo: “é como dizer que eu [Williford] tenho uma ‘Willifordidade’ (‘Willifordhood’) intrínseca, em vez de uma ‘Zahavidade’ (‘Zahavihood’) ou ‘Gallagheridade’ (‘Gallagherood’)” (cf. WILLIFORD, Kenneth. *Representationalisms, Subjective Character, and Self-Acquaintance*. In: Metzinger, T., Windt, J. M. (Eds). “Open MIND: 39(T)”. Frankfurt am Main: MIND Group, 2015, p. 8). De fato, o senso intrínseco de primeira pessoa do qual esses autores falam parece carecer de uma elaboração maior.

169 KAPITAN, T. *Is subjectivity first-personal?* In: “Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind”. Edited by S. Miguens; G. Preyer; C. Morando. New York: Routledge, 2016.

170 O termo “index” foi introduzido no discurso filosófico por C. S. Peirce (1998), que o empregava para classificar um signo que “se referia” a um objeto. Kapitan utiliza o termo “index” para representar o objeto que é especificado, discriminado, por uma expressão indexical, i.e., o referente.

171 Kapitan, op. cit., §3.

intrinsecamente um “aqui” ou um “você” (e, conseqüentemente, assim como nada possui uma propriedade intrínseca de “aquidade” ou “vocêdade”), assim também nada é intrinsecamente um “mim”, um “meu” ou algo que diga respeito a “mim”. Se nada é intrinsecamente um “mim”, não pode haver uma “mimdade” intrínseca, ou equivalentes (“eudade”, “paramimidade”, etc) – uma experiência tem uma qualidade de “mimdade” somente quando uma operação do intelecto é realizada (no caso, uma operação de identificação indexical envolvendo o conceito de “eu” ou “mim”). E, portanto, se a autoconsciência mínima for uma questão de “mimdade” (como Gallagher e Zahavi acreditam que seja), ela necessariamente requer a aplicação, na própria experiência, de um conceito de EU, bem como a existência, na própria experiência, de um referente para esse conceito (o que parece ser exatamente aquilo que Sartre está tentando negar, viz., que exista, nas experiências pré-reflexivas, um referente para “eu”). Desse modo, episódios conscientes sem-Eu não podem conter essa qualidade de “mimdade”; e a objeção à segunda premissa não pode ser feita com recurso à hipótese de que a autoconsciência seja uma questão de “mimdade”.

Assim, se aceitamos a segunda premissa e se o argumento está formalmente correto, o problema realmente deve estar na primeira. Note-se que, se a primeira premissa for substituída pela interpretação que Navas acredita que a afirmação Sartreana deve receber (qual seja, a de que a consciência não requer autoconsciência), o argumento passa a funcionar para os propósitos de Sartre de defender que o Eu não é inerente à consciência.

b. Se a consciência requer autoconsciência, a ideia de consciência não-posicional deixa de fazer sentido.

Em (iv) Sartre afirma que a consciência é não-posicionalmente consciente de si mesma. “Posicionar” algo, no vocabulário fenomenológico, é torná-lo objeto de um ato intencional. Estar posicionalmente consciente de algo é tomá-lo como objeto, destacá-lo do resto, focar nele; estar não-posicionalmente consciente de algo, por sua vez, é o oposto disso. Mas devemos observar, diz Navas, que se o “de” em “consciência de si mesma” é o “de” da *intencionalidade*, então a ideia de uma consciência não-posicional, i.e., a ideia de uma consciência de alguma coisa que não seja seu objeto, torna-se incoerente. Isso não significa negar que a fenomenologia clássica contenha recursos para acomodar a ideia de formas periféricas de consciência, nas quais o agente é simultaneamente consciente de várias coisas, embora de algumas delas ele esteja consciente de maneira mais intensa, detida ou atenta e de outras de maneira mais difusa. Mas, nesses casos, os objetos da consciência ainda são, como tais, *objetos* de consciência: eles ainda estão dentro do horizonte intencional dos episódios mentais. Além disso, na medida em que eles são objetos de consciência, eles são posicionados *como objetos*. Com efeito, se, como Sartre afirma na mesma passagem, posicionar e apreender um objeto se dão “em um mesmo ato”, então onde não há posicionamento de um objeto não há apreensão. Assim, se a “consciência de si mesmo” da qual ele está falando é não-posicional, isso deve significar que ela é uma consciência de si mesma “que não apreende a si mesma”, que não toma a si mesma como objeto; no limite, que não possui objeto. Mas uma consciência de si mesma que não apreende a si mesma, Navas argumenta, é uma consciência de si mesma que não está ciente de si mesma como si mesma. Conseqüentemente, a afirmação de que a consciência está não-

posicionalmente consciente de si mesma não pode ser interpretada da maneira como a leitura standard necessita que seja, i.e., como significando que a consciência necessariamente envolve autoconsciência.

Aqui alguém poderia argumentar, contra Navas, que quando Sartre diz que em um mesmo ato a consciência põe e apreende seu objeto, (iv), disso não se segue que tal seja a lei da consciência, viz., disso não se segue que só *há* apreensão onde há posicionamento. Isto é, pode-se pensar que é possível para a consciência não posicionar um objeto e ainda assim apreendê-lo, e mesmo pensar que isso é o que se dá no caso daqueles objetos que não estão no centro das atenções, e sim na periferia, ou no fundo – e que seriam apreendidos (como estando no fundo), embora não posicionados. E poderia ser o caso que isto é o que se dá com o Ego na autoconsciência não-posicional: ele não é posicionado, mas é apreendido (como o Ego de *Tinnitus*). O problema com essa objeção é que ela ainda assim esvazia o sentido da ideia de não-posicionalidade: se apreender um objeto não requer posicioná-lo, i.e., se é possível apreender tanto os objetos posicionados quanto os não posicionados, então a rigor não há diferença entre a consciência posicional e a não-posicional; e mesmo a distinção entre figura e fundo (ou centro e periferia) se dissolve: qual seria a diferença relevante entre apreender um objeto central e apreender um objeto periférico? Seria apenas uma diferença no “grau de nitidez” com que o objeto aparece? “Grau de nitidez” parece muito pouco para fundamentar uma diferença relevante entre centro e periferia, ou figura e fundo: essa hipótese faz com que a diferença seja apenas de grau, e não de tipo e, e uma diferença meramente de grau não parece capturar a distinção entre e “posicional” e “não-posicional”, i.e., entre posicional e seu oposto.

c. Autoconsciência pré-reflexiva

Em (v), Sartre caracteriza o tipo de consciência do qual ele diz que é consciência de si mesma como *ir-reflexiva*. Na chave de leitura standard, a afirmação de que a consciência é consciente de si mesma é a afirmação de que a consciência necessariamente envolve autoconsciência. Mas uma consciência que necessariamente envolve autoconsciência, Navas argumenta, na realidade, é necessariamente uma consciência reflexiva. Então a leitura standard torna a irreflexividade da qual Sartre fala absurda. Dito de outro modo, a leitura standard, que requer interpretar as afirmações (ii) e (iii) como afirmações para a conclusão de que a consciência necessariamente envolve alguma forma de autoconsciência, torna a afirmação (v) ininteligível. Pois a ideia de que a consciência necessariamente envolve mesmo uma forma mínima de autoconsciência é a ideia de que a consciência necessariamente envolve uma forma mínima de reflexividade, envolve o reconhecimento de si mesmo como sendo si mesmo.

Segundo a leitura que Navas defende, por outro lado, a afirmação da ir-reflexividade é explicada de uma maneira simples e direta: quando Sartre escreve sobre formas ir-reflexivas de consciência, o que ele está dizendo é simplesmente que tais estados não envolvem nem mesmo uma forma mínima de autoconsciência, na medida em que não envolvem reflexividade em absoluto. Que a consciência pré-reflexiva não é uma autoconsciência.

Aqui o partidário da leitura standard poderia apresentar a seguinte objeção: a afirmação da irreflexividade, (v), é sobre o problema de se um ato de reflexão está ou não envolvido no tipo de consciência que Sartre está discutindo (Sartre estaria

defendendo que não está, e que por isso ela seria “ir-reflexiva”), e não sobre o problema de se um tal tipo de consciência possui a *propriedade formal* da irreflexividade (ela não possui). Nesse caso, o objetor continuaria, não haveria incoerência na ideia de uma forma de consciência que é reflexiva no sentido de envolver autoconsciência (self-awareness) mas é irreflexiva no sentido de não envolver um ato de reflexão. Mas aqui novamente o argumento oferecido por Kapitan serve para complementar a hipótese de Navas e afastar o objetor: o problema com a objeção em questão é que ela pressupõe que um estado de consciência possa ser reflexivo (no sentido formal) sem envolver um ato de reflexão (uma operação do intelecto envolvendo uma referência ao próprio estado), quando na verdade isso é precisamente o que é questionável, não apenas no texto de Sartre mas fora dele. O leitor standard ficaria com o ônus de explicar *como* ou *em que sentido*, exatamente, um estado de consciência pode ser reflexivo sem envolver um ato de reflexão, pois não é auto-evidente que isso possa ser o caso. Para ser reflexivo, mesmo no sentido formal, um estado de consciência precisa da realização de uma operação (do intelecto) de identificação envolvendo si mesmo; e tal operação, ipso facto, não é outra coisa senão um ato reflexivo. Estados reflexivos (como os de *Narcissus*) são aqueles em que a consciência põe diante de si um pensamento ou um estado e se identifica com ele, i.e., identifica-o como sendo seu (“tal pensamento é *meu*” ou “*eu* estou tendo tal pensamento”). A reflexão é, precisamente, uma operação de auto-referência.

É possível que a reflexão não seja o único tipo de operação de auto-referência, viz., é possível que haja maneiras não-reflexivas de auto-referência; maneiras, talvez, que não podem ser expressas numa linguagem verbal em primeira-pessoa. Ou que são como, por exemplo, aquilo que ocorre com criaturas que, até onde é sabido, não se exprimem em linguagem verbal ou em primeira-pessoa mas que são capazes de, digamos, certos feitos incríveis que parecem difíceis de ser concebidos sem que haja ao menos um mínimo de auto-referência. Pensemos, por exemplo, em certa bactéria marinha que contém ímãs internos graças aos quais ela pode se alinhar com o campo magnético da Terra¹⁷². Guiada por esses ímãs, a bactéria propõe-se a si mesma em direção ao norte magnético. No hemisfério norte, mover-se em direção ao norte magnético envolve mover-se para águas mais profundas e menos oxigenadas e para longe de águas superficiais ricas em oxigênio, que é tóxico para essa espécie de bactéria. Podemos dizer, assim, que o sistema magnético destas bactérias funciona para indicar a direção dos ambientes que lhe são benignos. Há um certo sentido em que podemos dizer que a bactéria “sabe” onde (ela mesma) “deve” ir – deve ir para longe da superfície e do oxigênio –, e essa talvez possa ser considerada uma forma de auto-referência não-reflexiva. Se fizermos um exercício mental de nos colocarmos no lugar da bactéria, poderíamos dizer para nós mesmos (i.e.: poderíamos vir a ter o seguinte estado “mental”, ou pensamento): “ir para longe da superfície e do oxigênio”. Ou (ao constatar a presença de oxigênio): “obstáculo a ser desviado para evitar envenenamento”. Mas a questão é – porque chamar um tal estado mental de *autoconsciente*? Porque não chamá-lo simplesmente de estado consciente? Pois

172 Esse exemplo é retirado de E. Schwitzgebel (SCHWITZGEBEL, Eric. *Belief*. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/belief/>>, consultado em 17/06/2017).

dizer que ele é um estado consciente parece, até certo ponto, aceitável – a bactéria está consciente do oxigênio como nocivo (prova disso é que ela se desvia de ambientes muito oxigenados). Mas, se não há referência direta a si, se não há referência a si mesma no sentido robusto, não há realmente porque chamar isso de auto-referência ou de autoconsciência. É um sentido tão fraco de *auto-referência* que praticamente não faz sentido considerar que se trata de consciência de si mesmo como sendo si mesmo. Chamar estados como o desta bactéria de “autoconscientes” não parece servir para mais nada a não ser para gerar uma confusão interminável entre as noções de “consciência” e “autoconsciência”.

1.2.4. Uma interpretação alternativa

Nos itens *a*, *b* e *c* da sessão anterior apresentamos três argumentos de Navas em favor de que a afirmação sartreana segundo a qual “o tipo de existência da consciência é ser consciente de si mesma” não significa que a consciência é necessariamente autoconsciente. Todavia, se Navas está certo, então como tal afirmação pode ser reconciliada com a ideia de que há estados conscientes irreflexivos, não-posicionais (e, por isso mesmo, não-autoconscientes)? Se a afirmação de que o tipo de existência da consciência é ser consciente de si mesma não significa que a consciência é necessariamente consciente de si mesma, então o que ela significa?

Navas começa tentando esquadrihar o argumento que Sartre está esboçando naquele contexto. O desfecho do argumento é para ser que se o “eu” estivesse “dentro” da consciência, se ele fosse parte da consciência em vez de seu objeto, então ele seria nocivo; e o corpo do argumento é formulado através da metáfora da luz: a consciência é comparada a uma luz que brilha sobre seus objetos intencionais. Ela é, assim, descrita como essencialmente luminosa e translúcida, e seus objetos são descritos como opacos. O Eu não pode ser parte da consciência porque, para tanto, ele seria “um centro de opacidade” dentro dela (cf. vii) e, assim, a “eclipsaria”, impedindo-a de brilhar sobre seus objetos. O que esta metáfora quer dizer é que se estar consciente de objetos transcendentess pressupusesse estar consciente de suas representações e de nós mesmos como concebendo estas representações, nós não seríamos capazes de alcançar “todo o percurso” até os próprios objetos; a luz brilharia sobre as nossas representações (opacas) de nós mesmos e sobre os conteúdos de nossas mentes, ou seja, ela estaria incidindo sobre o interior da própria mente, e não sobre os objetos transcendentess mesmos.

Como o próprio Navas reconhece, isso é metafórico demais para ter a força de um argumento, mas com a metáfora obtemos uma primeira pista exegética para o que Sartre quer dizer quando afirma que o tipo de existência da consciência é existir como consciência de si mesma. Para Navas, tal afirmação deriva do fato de que “tudo é claro e lúcido dentro da consciência”, i.e., ela é consequência da transparência da consciência, entendida como a visão de que a consciência é primariamente e acima de tudo direcionada para o mundo, de que o conteúdo mental não é seu objeto primário, de que estar consciente do mundo e das coisas mundanas não pressupõe, de nenhum modo, estar consciente de estar fazendo isso. Quer dizer, a leitura de Navas parece ser a de que o fato de a consciência ser completamente vazia a “obriga” a estar voltada para o mundo, e esse ato de voltar-se para o mundo, no final das contas, é tudo o que ela é. Ela sempre está consciente desse voltar-se para fora (que no final das contas é tudo o que ela é), embora nem

sempre esteja consciente de que ela o faz *por ser vazia*. Isso funciona como pista exegética na medida em que estabelece restrições quanto ao tipo de interpretação que pode ser dado à afirmação de que o tipo de existência da consciência é ser consciente de si mesma: isso (a explicação que foi proposta) exclui qualquer interpretação que sugira que estar consciente requer estar consciente dos conteúdos da consciência enquanto tais, ou do self como estando consciente destes conteúdos.

Partindo dessa pista exegética, em outras palavras, Navas propõe que o que Sartre quer dizer quando afirma que “o modo de ser da consciência é ser consciência de si mesma seja” é que o modo de existência da consciência é existir como consciência *intencional* daquilo que lhe é dado, isto é, de objetos transcendentais, enquanto, pelo próprio ato de fazê-lo, ela existe como consciência *não-intencional* de si mesma – o que significa que ela não tematiza a si mesma, não se concentra no fato de que ela “é si mesma”, não qualifica a si mesma “como si mesma”, nem pensa em si mesma no momento em que se ocupa de objetos transcendentais. Significa, dito de outro modo, que esta consciência não destaca *a si mesma* dos objetos transcendentais que ela posiciona. Nesse sentido, a consciência posicional é intencional, mas a consciência não-posicional que a “acompanha” não é. O autor compara a existência não-intencional da consciência com a consciência que temos, por exemplo, do espaço que ocupamos quando estamos realizando alguma atividade e não estamos pensando sobre tal espaço:

Não há nada peculiar na ideia de experiências perceptuais nas quais o indivíduo não está consciente do espaço enquanto tal, nas quais o indivíduo não está ativamente, ou explicitamente, ou tematicamente pensando sobre o espaço, muito embora o indivíduo esteja, num sentido muito diferente, consciente ou ciente do espaço. Considere por exemplo a seguinte situação. Enquanto você espera a luz do sinal de pedestre indicar que é a sua vez de atravessar a rua, você revisa a lista de coisas que precisa comprar no mercado. A luz muda. Você começa a atravessar a rua, atento ao tráfego ao redor, atento aos outros pedestres caminhando na sua direção, tomando cuidado para não pisar no pequeno animal (é um cachorro?) que alguém está trazendo numa coleira. Durante todo o tempo você continua revisando mentalmente sua lista de compras, durante todo o tempo você continua consciente do espaço ao redor. E, mesmo assim, em nenhum momento você chega a ter qualquer pensamento sobre o espaço enquanto tal, nem mesmo sobre o espaço ao seu redor. Você vê coisas a serem evitadas, caminhos a serem seguidos, e assim por diante, mas você não tem nem um único pensamento sobre o espaço enquanto tal. De fato, mesmo se você carecesse inteiramente, como o pequeno cachorro do qual você desviou provavelmente carece, da capacidade de pensar sobre o espaço enquanto tal, ainda assim faria sentido dizer que você, assim como o cachorro, estava “consciente” ou “ciente” do espaço. Embora o sentido no qual você e o cachorro poderiam ser ditos “conscientes do espaço” numa tal situação seja muito diferente do sentido em que, por exemplo, você poderia ser dito “consciente” de, digamos, o café que você está ativamente saboreando num dado momento. Este último é o “de” da intencionalidade, da consciência de qualquer objeto sobre o qual alguém esteja pensando (nos sentidos amplos de “objeto” e de “pensar”). O primeiro não é. Assim como é com o espaço nesses

casos, podemos pensar, assim também é com a consciência. Ao estar consciente de um objeto, a consciência está consciente do que está “dentro” daquele campo. Nessas bases, pode ser dito, a grosso modo, que ela é consciência de si mesma: ela é consciente dos objetos presentes no campo de consciência, e nesse sentido pode ser dita “consciente” do “campo de consciência”. Mas ela não captura a si mesma, ela não está consciente de si mesma de uma maneira temática, ou posicional, ou como objeto; ela não está reflexivamente consciente de si mesma; o indivíduo consciente relevante não está consciente de si mesmo.¹⁷³

O espaço que ocupamos quando estamos realizando alguma atividade e não estamos pensando sobre tal espaço é o espaço que *somos*. A menos que eu esteja tematizando esse fato e introduzindo uma separação abstrata, não há distinção entre o espaço que eu ocupo o espaço que sou. Ocupar aquele espaço é sê-lo. Segundo a interpretação dada por Navas à afirmação sartreana de que a consciência é consciência de si mesma, o ponto de Sartre é meramente que estar consciente é estar consciente do que é dado “à” consciência. No contexto de um argumento cuja conclusão é que “não há lugar para o Eu dentro da consciência” a ênfase deve estar no fato de que criaturas conscientes são posicionalmente conscientes das coisas e só podem ser ditas conscientes de si mesmas na medida em que são “conscientes de” aquilo que lhes é dado “à” consciência, num sentido de “consciente de” que não é aquele da intencionalidade e o qual, portanto, não garante nem dá suporte à ideia de que a consciência sempre envolve autoconsciência. Na versão de Navas, a autoconsciência no pensamento de Sartre não é algo intrínseco à consciência, e sim uma realização cognitiva, i.e., é algo que não nasce conosco, mas que em algum momento adquirimos.

Esta leitura feita por Navas se sustenta? Ela parece bastante coerente com as conclusões de TE, por exemplo, a conclusão de que o campo transcendental é um “nada” (já que “todos os objetos físicos, psicofísicos e psíquicos, todas as verdades, todos os valores estão fora dele”¹⁷⁴), mas que esse “nada” ao mesmo tempo é “tudo”, já que “é consciência de todos esses objetos”¹⁷⁵; bem como com a conclusão principal, a de que “a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal”¹⁷⁶ – uma “espontaneidade impessoal” é justamente aquela espontaneidade característica dos episódios conscientes não-autoconscientes de *Marie Antoinette* e de *Trump*, nos quais o Eu não está presente nem mesmo na periferia do horizonte¹⁷⁷.

173 Navas, op. cit., §2.

174 TE, p. 61.

175 TE, p. 61.

176 TE, p. 64.

177 Navas destaca ainda um argumento suplementar à sua leitura (um cujo desenvolvimento, no entanto, demandaria um capítulo à parte): a concepção de consciência que a leitura standard atribui a Sartre é muito mais próxima à concepção que Husserl defendeu nas *Ideen* do que daquela que ele sustentava nas *Investigações Lógicas*. Porém um dos objetivos de Sartre em TE (explicitado nas primeiras páginas do ensaio, em 1A) é justamente defender a visão das *Investigações* contra a das *Ideen*; Navas entende isso como um indício forte de que a leitura standard interpreta Sartre erroneamente: como ele poderia criticar a posição adotada por Husserl nas *Ideen* se ele próprio, Sartre, defendesse uma posição similar?

A conclusão da leitura de Navas – viz., de que a autoconsciência no pensamento de Sartre não é algo intrínseco à consciência, e sim uma realização cognitiva –, como o próprio autor destaca, tem uma implicação epistemológica importante para a discussão sobre se Sartre é ou não “um cartesiano”: ela abre a possibilidade de que a consciência que temos de grande parte da nossa vida mental não envolva o tipo de imediaticidade e infalibilidade que uma concepção de mente tradicional, Cartesiana, sugere; abre a possibilidade de que, como o próprio Sartre considerou (também na conclusão de TE¹⁷⁸), nosso conhecimento de nós mesmos seja muito mais similar ao conhecimento que temos de outros do que tem sido tradicionalmente aceito e do que a leitura standard supõe que seja o caso (uma consciência necessariamente autoconsciente é uma consciência com acesso privilegiado ao “Eu” e ao que lhe diz respeito, viz, o que é “seu”).

Importa salientar que nenhum dos argumentos de Navas, sozinho, é capaz de demonstrar de maneira conclusiva a implausibilidade da leitura standard. Mas, em conjunto, eles têm o efeito de mostrar que essa leitura se emaranha num certo número de impasses, revelando que a evidência textual a seu favor não é tão conclusiva quanto a princípio poderia parecer; e que, em face disso, ela tem um alto custo exegético, de modo que uma interpretação alternativa que não imponha tamanho fardo passa a parecer preferível.

1.3. Considerações finais

Ao longo desse capítulo, buscamos reunir referências textuais e empreender análises com vistas a demonstrar que Sartre não é um dualista cartesiano quanto ao problema mente-corpo, i.e., que sua ontologia não é do tipo dualista de substâncias, e sim uma ontologia monista. Como afirma Catalano, “muito antes de Donald Davidson ter proposto o monismo anômalo como solução para o aparente dualismo entre mente e matéria, Sartre nos proporcionou um materialismo não-redutivo, isto é, um monismo da matéria no qual o organismo humano não é reduzido à coisidade de outros tipos materiais”¹⁷⁹. Mostramos também que a concepção sartreana de consciência não é tão semelhante à concepção cartesiana quanto alguns intérpretes, a exemplo de K. Wider, tendem a considerar, devido a diferenças cruciais entre a concepção de corpo de cada um dos dois filósofos e ao tipo de realismo que cada um defende.

Acerca especificamente do problema da autoconsciência (que, como demonstramos, seria o principal “resíduo” de cartesianismo na obra de Sartre), apresentamos e cotejamos – sem, no entanto, pretender esgotar a matéria em questão – duas leituras possíveis do texto do filósofo: a chamada “leitura standard”, representada principalmente por K. Wider e D. Zahavi, segundo a qual Sartre teria defendido a ideia de que toda consciência é autoconsciente, e a “leitura alternativa”, de D. Navas e outros, segundo a qual Sartre teria defendido exatamente o contrário. Se as análises que empreendemos dentro deste mérito estão corretas,

178 “(...) Se Pedro e Paulo falam ambos do amor de Pedro, por exemplo, não é mais verdade que um fala cega e analogicamente de algo que o outro apreende plenamente. Eles falam da mesma coisa; eles a apreendem sem dúvida por procedimentos diferentes, mas ambos são igualmente intuitivos. E o sentimento de Pedro não é mais *certo* para Pedro do que para Paulo”. (TE, p. 62, grifo original).

179 Catalano, op. cit., p. 39.

demonstramos satisfatoriamente que há boas razões para se considerar a leitura alternativa mais plausível que a standard: os excertos textuais que dão subsídio à leitura standard podem ser lidos por um prisma que os torna mais compatíveis tanto com a introdução quanto com as conclusões de TE. Em outras palavras, demonstramos que a leitura alternativa faz com que o texto do filósofo mantenha um grau maior de coerência interna. Com isso, tal leitura se revela não apenas hermeneuticamente mais caridosa como também mais parcimoniosa: ela pressupõe que seja enxertado no texto do filósofo um número muito menor de distinções que originalmente ele não contém. A leitura standard pressupõe que se introduza distinções entre dois sentidos para o termo “irreflexivo” (propriedade formal de irreflexividade *versus* atos auto-referentes não-reflexivos); distinções entre dois sentidos para o termo “autoconsciente” (autoconsciência explícita, ou plena, *versus* autoconsciência implícita, ou periférica); distinções entre dois sentidos para o termo posicionar (“posicionar” no sentido de apreender *versus* “posicionar” no sentido de meramente colocar), ao passo que a leitura alternativa apenas pressupõe que se distinga o “de” da intencionalidade de um “de” não-intencional na expressão “consciência de si” – e esta distinção nem é completamente exógena, já que é apontada pelo próprio Sartre na introdução de SN, onde ele propõe que o “de” não intencional seja colocado entre parêntesis – “consciência (de) si” – porque sua presença na expressão serve apenas para atender a uma exigência da gramática¹⁸⁰.

O que buscamos fazer ao longo do capítulo, vale ressaltar, não foi defender a imagem de Sartre como um filósofo rigorosamente anti-intelectualista – o que certamente seria incompatível com seu projeto como pensador, já que boa parte dos problemas que lhe interessam estão diretamente vinculados ao nosso engajamento racional com o mundo (nosso posicionamento no jogo das razões) e à importância filosófica de se preservar a imagem de nós, seres humanos, como seres livres e responsáveis – mas apenas defender que Sartre não precisa necessariamente ser visto como um *hiperintelectualista*. Em suma, ao longo do capítulo, buscamos demonstrar que grande parte da impressão que se tem de Sartre como um filósofo hiperintelectualista é baseada em mal-entendidos interpretativos ou, na melhor das hipóteses, em interpretações que embora tenham certa popularidade (e mesmo certa predominância) não detêm a palavra final, porque baseiam-se em pressupostos questionáveis.

Por último, é importante destacar que a leitura de Sartre como um cartesiano quanto à relação entre mente e matéria, por um lado, assim como a “leitura standard” de Sartre quanto ao problema da autoconsciência, por outro – ecos da tendência de se interpretar o filósofo como um hiperintelectualista – fracassam em larga medida por não terem conseguido compreender corretamente a noção sartreana de *consciência não-tética (de) si* (o chamado “*cogito* pré-reflexivo”). Com efeito, essa é uma noção ambígua nos escritos do filósofo e que permanece carecendo de uma elucidação adequada, razão pela qual constituirá o tema central do capítulo seguinte.

180 SN, p. 25.

2. O “COGITO PRÉ-REFLEXIVO”: DUAS LEITURAS

O homem curvado em sua motocicleta só pode se concentrar naquele exato momento de seu voo. (...) Em tal estado, não sabe nada de sua idade, nada de sua mulher, nada de seus filhos, nada de suas preocupações.

Milan Kundera, “A Lentidão”

Encontramos, já nos primeiros trabalhos de Sartre, a ideia de que “não é necessário estar consciente da sua pessoa como ser atuante para exercer uma ação”¹⁸¹. A questão sobre como exatamente essa ideia – que Sartre denomina “*cogito* pré-reflexivo” – deve ser entendida é objeto de controvérsia entre os intérpretes – trata-se de uma noção ambígua não apenas porque o filósofo não a aborda de modo a exatamente explicar de forma detalhada o que está em jogo, mas sobretudo porque o que ele escreve a seu respeito em muitas ocasiões admite mais de uma interpretação. Particularmente, a noção em questão admite mesmo interpretações radicalmente diferentes, o que faz dela um objeto de pesquisa complexo e ao mesmo tempo fascinante. Neste capítulo vamos apresentar e discutir duas dentre as principais hipóteses de leitura para compreensão do *cogito* pré-reflexivo sartreano que já foram lançadas dentro da tradição angloamericana por comentadores de Sartre ligados à filosofia da mente: a) a hipótese do conteúdo representacional não-conceitual, de Jonathan Webber¹⁸²; e b) a hipótese da auto-familiaridade (self-acquaintance) direta pré-judicativa, de Kenneth Williford¹⁸³. Essas foram selecionadas entre as diversas¹⁸⁴ leituras já feitas por outros comentadores

181 SARTRE, Jean-Paul. *Esboço de uma Teoria das Emoções*. Trad. A. Pastor Fernandes. Lisboa: Editorial Presença, 1965, pp. 91-92. De agora em diante, ETE.

182 WEBBER, Jonathan. *Motivated aversion: non-thetic awareness in bad faith*. *Sartre Studies International*, v.8, n.1, 2002, pp. 45-57.

183 WILLIFORD, Kenneth. *Degrees of self-presence Rehabilitating Sartre’s accounts of pre-reflective self-consciousness and reflection*. In: “Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind”. Edited by S. Miguens; G. Preyer; C. Morando. New York: Routledge, 2016.

184 Além das duas hipóteses destacadas, podemos mencionar outras três: c) a hipótese do Pensamento de Ordem Superior (HOT Theory), de Rocco Gennaro (2002); d) a hipótese da subjetividade fenomenal, de Terry Horgan e Shaun Nichols (2016); e e) a hipótese da modificação adverbial, de Mark Rowlands (2016). Embora por razões de espaço não tenhamos condições de desenvolvê-las e avaliá-las em profundidade, cumpre ao menos destacar brevemente a tese central de cada uma delas. Gennaro argumenta que a consciência pré-reflexiva sartreana é um pensamento que “acompanha” os estados conscientes do indivíduo, tornando-os reflexivos. Para esse autor, a teoria da consciência defendida por Sartre tem a estrutura de uma certa versão da teoria do pensamento de ordem superior, HOT Theory (High Order Thought Theory): um estado de consciência irrefletido é tornado reflexivo em virtude de um pensamento de que o indivíduo se encontra neste estado. Este pensamento, dito “de ordem superior” (HOT), não seria ele mesmo reflexivo, mas poderia ser tornado reflexivo mediante o surgimento de um novo HOT. Já Horgan e Nichols defendem que aquilo que a filosofia continental em geral chama de “consciência pré-reflexiva” corresponde exatamente à noção de “subjetividade fenomenal” discutida em filosofia analítica da mente. Uma experiência é dita fenomenalmente consciente se há, para o sujeito, algo que é como ter esta experiência (o aspecto “há algo que é como ter a experiência”, “what-it-is-likeness”, corresponde ao chamado caráter fenomenal, e o aspecto “para o sujeito” corresponde à subjetividade fenomenal). Mark Rowlands, por seu turno, propõe que a noção sartreana de consciência pré-reflexiva seja interpretada como modificação adverbial (adverbial modification) de

por serem controversas entre si e por partirem de pressupostos praticamente opostos: enquanto Webber acredita que o cogito pré-reflexivo deve necessariamente envolver especificação de estados de coisas possíveis (representação), Williford acredita que não há nenhuma forma de representação envolvida. Ambos os comentadores articulam suas posições de maneira própria, de modo que cumpre compreender seus argumentos e avaliar o quanto cada uma das hipóteses é capaz de lidar com um certo problema (extremamente relevante para Sartre): o problema da má-fé, ou auto-engano¹⁸⁵.

2.1. Considerações preliminares

Embora não se detenha exatamente na tarefa de *explicar*, Sartre dá diversos exemplos para ilustrar aquilo que ele chama de “consciência pré-reflexiva”. A maioria deles são exemplos de ações incorporadas, nas quais o sujeito interage com objetos do mundo dentro de um certo espaço e contexto; ações que são realizadas sem engajamento intelectual, mas com engajamento de um outro tipo:

Não há *eu* no plano irrefletido. Quando corro atrás de um bonde, quando olho a hora, quando me absorvo na contemplação de um retrato, não há *eu*. O que há é a consciência do *bonde-devendo-ser-pego*, etc, e consciência não-posicional da consciência. (...) Não há lugar para *mim* neste nível, e isto não é fruto do acaso, de uma falha momentânea de atenção, mas da estrutura mesma da consciência.¹⁸⁶

um ato de consciência posicional. Segundo Rowlands, a consciência pré-reflexiva sartreana é uma certa maneira de estar consciente dos meus próprios estados mentais; e a única forma de garantir que esta “maneira” qualifique o ato de consciência em vez de descrever seu objeto é tratá-la em termos adverbiais (tratar uma experiência consciente em termos adverbiais é dizer, por exemplo, que se eu tenho experiência de um objeto vermelho, seja ela perceptual, imaginativa ou de que tipo for, a vermelhidão não é uma propriedade do objeto, e sim da minha experiência: eu “experieço vermelhamente”. “Vermelhamente” é um advérbio de modo que modifica – “modificar” entendido no sentido de caracterizar, estabelecer o modo – minha relação com o objeto, ou seja, modifica minha consciência do objeto. O mesmo se daria, segundo Rowlands, no caso da consciência não-posicional de si: se eu tenho consciência posicional de um objeto, eu tenho essa consciência posicional não-posicionalmente).

185 Os intérpretes de Sartre em geral parecem utilizar os termos “má-fé” e “auto-engano” de maneira intercambiável, como sinônimos. A rigor, a má-fé é uma espécie de conduta ampla ou estilo generalizado de comportamento constituído por uma série de atitudes de auto-enganação. Como Catalano destaca (CATALANO, Joseph. *Successfully Lying to Oneself: a Sartrean Perspective*. In: “Philosophy and Phenomenological Research”. Vol. I No. 4, June 1990, pp.673-693), “o termo má-fé é o termo mais sartreano, e ele parece ser mais geral do que o termo auto-engano. Da maneira como o capítulo [capítulo 2 da parte I de “O Ser e o Nada”] transcorre, o auto-engano é usado para explicar como a má-fé pode ocorrer, mas há a possibilidade de que algumas formas de má-fé não envolvam auto-engano. Essa possibilidade é desenvolvida em trabalhos posteriores a ‘O Ser e o Nada’, onde a dimensão social da má-fé é examinada, como por exemplo em *Saint Genet: Ator e Mártir*. (...) é seguro, no entanto, afirmar que, no capítulo sobre a má-fé [que é o texto de interesse para os propósitos deste trabalho] há praticamente uma identidade entre má-fé e auto-engano” (Catalano, op. cit., p. 674, grifo original, intervenção entre colchetes acrescentada).

186 SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1966, p. 32. Tradução da autora, grifos originais. Observação: nesse capítulo recorreremos ocasionalmente a edições originais francesas. Em todas essas ocasiões, as traduções para o português são de responsabilidade da autora. A razão disso é que consideramos mais adequado utilizar orações sem sujeito para traduzir as sentenças nas

Se me perguntam “o que você está fazendo?” respondo preocupadamente: “Estou tentando pendurar este quadro” ou “Estou consertando o pneu traseiro”. Essas frases não nos transportam para o plano da reflexão, eu as pronuncio sem interromper o trabalho, sem cessar de visar unicamente às ações, enquanto são feitas ou devem ser feitas.¹⁸⁷

Em outros termos, toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional de si. Se conto os cigarros dessa cigareira, sinto a revelação de uma propriedade objetiva do grupo de cigarros: são doze. Essa propriedade aparece à minha consciência como propriedade existente no mundo. Posso perfeitamente não ter qualquer consciência posicional de contar cigarros. Não me “conheço enquanto contador”. (...) E, todavia, no momento em que esses cigarros se revelam a mim como sendo doze, tenho consciência não tética de minha atividade aditiva. Com efeito, se me perguntam “o que você está fazendo?”, responderei logo “contando”, e essa resposta não visa somente à consciência instantânea que posso atingir pela reflexão, mas àquelas que passaram sem ter sido objeto de reflexão, àquelas que são para sempre irrefletidas no meu passado imediato. Assim, não há nenhuma espécie de primado da reflexão sobre a consciência refletida: não é aquela que revela essa a ela mesma. Ao contrário, é a consciência não-reflexiva que torna a reflexão possível: existe um cogito pré-reflexivo que é a condição do cogito cartesiano.¹⁸⁸

Imaginemos que, por ciúmes, curiosidade ou vício eu tenha chegado ao ponto de grudar meu ouvido em uma porta ou olhar pelo buraco de uma fechadura. Estou sozinho e em nível da consciência não-tética (de) mim. Significa, em primeiro lugar, que não há um *eu* habitando minha consciência. (...) Sou pura consciência *das* coisas, e as coisas, tomadas no circuito de minha ipseidade, oferecem-me suas potencialidades como réplica de minha consciência não-tética (de) minhas possibilidades próprias. Significa que, detrás desta porta, uma cena se apresenta como “para ser vista”, uma conversa como “para ser ouvida”. A porta, a fechadura (...) mostram-se como “para manusear com cuidado”; a fechadura se revela como “para olhar de perto e meio de viés” etc. Assim sendo, faço o que tenho de fazer, nenhum ponto de vista transcendente vem conferir a meus atos um

quais Sartre está se referindo a ações ou episódios pré-reflexivos (justamente porque o filósofo quer defender que tais ações e episódios são “sem eu”), malgrado o idioma francês não admita esse tipo de construção e as traduções para o português que são mais canônicas optem na maioria das vezes ou por manter a construção original ou por usar construções que distorcem o conteúdo. Por exemplo, onde Sartre escreveu “Quand je cours après un *tramway* (...) il n'y a pas de Je. Il y a conscience du *tramway-devant-êtrerejoint*” João Batista Kreuch traduziu, na edição brasileira, “(...) O que há é consciência do ônibus-que-eu-devo-pegar” (TE, p. 29, grifo acrescentado), construção que emprega o pronome “eu” de maneira não só desnecessária como nociva, já que é justamente a ideia contrária que Sartre quer transmitir na passagem em questão.

187 Ibid., pp. 70-71, grifos originais.

188 SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Galimard, 1943, pp. 19-20, grifos originais.

caráter de *algo dado* sobre o qual fosse possível se exercer um juízo: minha consciência adere aos meus atos, ela é meus atos (...).¹⁸⁹

Suponhamos que um trabalho seja realizado usando uma ferramenta. Há uma superação prática da situação em direção a um objetivo, o que implica o conhecimento do objetivo e dos meios, da natureza dos materiais, dos requisitos inertes da ferramenta e, em uma sociedade capitalista, da fábrica onde o indivíduo trabalha, de seus padrões e assim por diante. Há muitos aspectos diferentes de conhecimento envolvidos aqui. Todos esses conhecimentos são objetos de um saber orgânico e, ao mesmo tempo, de um saber prático, pois podem ser adquiridos em certos casos por meio de treinamento; mas em nenhum caso as posturas que devemos adotar para segurar a ferramenta, para utilizar os materiais exigem o conhecimento e menos ainda a denominação dos músculos, dos ossos e das ligações nervosas que permitem manter esta ou aquela posição. Em outras palavras, *há uma objetividade sustentada por algo que está além do conhecimento* e que, não só não é conhecida mas cujo conhecimento seria até em certos casos, prejudicial à ação. Como num exemplo bem conhecido: se ao descer uma escada você toma consciência do que está fazendo e se a consciência aparece em certo momento para determinar o que você faz, para agir de certo modo sobre esta ação, então você tropeça, porque a ação deixa de ter a característica que deveria ter.¹⁹⁰

Vejo dirigir-se para mim um animal feroz: não me aguento nas pernas, o coração começa a bater mais fracamente, empalideço, e acabo por cair desmaiado. (...) Nesse caso, o desmaio é um refúgio. Mas não se vá julgar que é um refúgio *para mim*, que procuro escapar-me, que *não quero ver mais* o animal feroz. Não saí do plano da irreflexão.¹⁹¹

Correr atrás de um ônibus, olhar a hora, absorver-se na contemplação de um retrato, tentar pendurar um quadro na parede, consertar o pneu traseiro, contar cigarros, espiar pelo buraco de uma fechadura, usar ferramentas, descer escadas, desmaiar na presença de uma ameaça – dado o desenvolvimento da tese central de “A Transcendência do Ego”, a qual exploramos no capítulo precedente, o que Sartre parece querer dizer ao classificar ações desse tipo como “pré-reflexivas” é que, do ponto de vista do próprio sujeito, elas são impessoais (i.e., são vividas como anônimas, como desprovidas de um senso de eu pensante, ou self¹⁹²), mas que, ainda assim, no exato momento em que realiza tais ações, o sujeito parece “saber”

189 Ibid., p. 305, grifos originais.

190 SARTRE, Jean-Paul. *What is Subjectivity?*, trans. David Broder and Trista Selou. London: Verso, 2016, §2 (“Importance of not knowing”). “*What is Subjectivity?*” é uma publicação baseada numa conferência proferida por Sartre em Roma em 12 de Dezembro de 1961, sob o título “Qu’est-ce que la subjectivité?”. O trecho citado foi traduzido pela autora da versão inglesa.

191 ETE, pp. 96-97.

192 De modo que, como H. Barnes destaca no prefácio à edição inglesa de “O Ser e o Nada”, nesse tipo de atitude (quando por exemplo vemos uma cadeira) o que vivenciamos não é “eu tenho consciência da cadeira” e sim “há consciência de uma cadeira”. Cf. BARNES, Hazel. *Being and Nothingness* (trad). New York: Philosophical Library, 1956, p. x.

alguma(s) coisa(s) acerca de si mesmo, de modo que esse “saber” participa das ações, (i.e., de modo que esse “saber” está operativo ali) – “saber” entre aspas precisamente porque não se trata de um acesso intelectual, inferencial ou observacional, ou seja, não se trata de conhecimento, estritamente falando, mas sim de uma espécie de saber prático, um traquejo. Por exemplo: no ato de descer escadas apressadamente, o sujeito “sabe” onde estão seus pés e seus joelhos, sabe como deverá mover estas partes de seu corpo de modo a que a ação tenha êxito, etc., mas não se detém nisso, quer dizer, não tem nenhum pensamento *sobre* a descida ou sobre si mesmo como descendo. A ação de descer as escadas não envolve pensar sobre o ato de descer, ou sobre si mesmo como estando descendo. Ou seja, não envolve refletir. O “saber” envolvido na descida é, nesse sentido, um saber não-intelectual, não-inferencial e não-observacional. Para Sartre, esse “saber” não-intelectual que o sujeito tem acerca de si mesmo e de suas próprias ações enquanto elas transcorrem é justamente o que viabiliza a possibilidade de aquisição ou realização de qualquer saber intelectual – aquilo de que não temos nenhuma apreensão pré-intelectiva (i.e.: aquilo que não “sabemos” de nenhum modo) não pode se tornar objeto de atos intelectuais. Toda operação do intelecto só pode ser efetuada sobre o que já foi de algum modo previamente apreendido. É isso que Sartre parece querer dizer quando afirma que “existe um cogito pré-reflexivo que é *condição da reflexão*”¹⁹³ e que “a conduta irrefletida não é uma conduta inconsciente; é antes consciente de si própria, não teticamente”¹⁹⁴.

Além disso, para Sartre, o cogito pré-reflexivo (esse “saber” não-intelectual, não-inferencial e não-observacional que o sujeito tem a si mesmo) não permeia somente as ações incorporadas (aquelas que fazemos com nossos corpos, no sentido do senso comum) mas é algo que está presente em toda forma de engajamento (lida) com qualquer objeto, fisicamente real ou irreal. Está presente, por exemplo quando estamos lidando com imagens fantásticas, tais como aquelas que nos aparecem quando sonhamos. O exemplo abaixo se refere a situações em que estamos sonhando e o sabemos:

(...) Minha certeza reflexiva de estar sonhando (...) vem do fato de que minha consciência primitiva e não-reflexiva deve conter em si mesma um tipo de conhecimento não-posicional e latente que a reflexão posteriormente torna explícito. Se não fosse dessa forma, seria necessário que o indivíduo que sonha tirasse a conclusão “eu estou sonhando” a partir de raciocínios e comparações que mostrassem a absurdidade das imagens presenciadas no sonho [ou seja, ele precisaria concluir de maneira inferencial que trata-se de um sonho]. Mas essa hipótese é altamente improvável: raciocinar e fazer comparações requer estar na completa posse de suas faculdades discursivas e, portanto, estar já acordado.¹⁹⁵

193 SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trad. P. Perdigão. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 24, grifo meu. De agora em diante, SN.

194 ETE, p. 92.

195 SARTRE, Jean-Paul. *The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination*. Trans. Jonathan Webber. London: Routledge, 2004, p. 161, grifos originais, intervenções entre colchetes acrescentadas. O trecho citado foi traduzido do inglês pela autora. De agora em diante, IPPI.

Estes exemplos ilustram suficientemente que, para Sartre, em todo ato intencional (i.e., em toda relação com objetos, seja de que tipo for – perceber, imaginar, desejar, conhecer, crer, etc.) a consciência tem esse tipo de “saber” (não-inferencial, não-intelectual e não-observacional) acerca de si mesma. É isso o que Sartre parece querer dizer quando afirma que “toda consciência posicional de um objeto é ao mesmo tempo não posicional de si”¹⁹⁶, ou que “a consciência não tética (de) si é o correlato ontológico da consciência tética do objeto”¹⁹⁷.

Basicamente, é esse último ponto que dá origem à contenda entre intérpretes que motivou este capítulo: enquanto um deles toma Sartre como afirmando que em todo ato intencional o sujeito tem um acesso não-inferencial, não-intelectual e não-observacional *ao próprio ato*, sendo o cogito pré-reflexivo equivalente a este acesso (K. Williford), o outro toma Sartre como afirmando que em todo ato intencional o sujeito tem um acesso não-inferencial, não-intelectual e não-observacional *a um certo conteúdo relativo a si mesmo*, sendo o cogito pré-reflexivo equivalente a este conteúdo (J. Webber).

A importância dessa contenda tem um caráter pragmático: Sartre tem um interesse prático em preservar a imagem dos seres humanos como seres capazes de realizar e manter condutas inconsistentes, as chamadas condutas de má-fé. O filósofo acredita ter identificado esse tipo de conduta como uma espécie de constante na vida dos seres humanos, uma das “marcas fundamentais” da existência humana¹⁹⁸. Os intérpretes que acreditam, como Webber, que o cogito pré-reflexivo sartreano é equivalente a um certo conteúdo, relativo ao próprio indivíduo, ao qual o indivíduo tem um acesso não-intelectual atrelam esse conceito a uma forma de representacionalismo e à noção de conteúdo não-conceitual (numa das caracterizações que essa noção tem atualmente dentro da filosofia da mente na tradição angloamericana) e argumentam no sentido de ser essa a única interpretação capaz de permitir uma abordagem adequada do fenômeno da má-fé. Segundo Webber, a menos que o cogito pré-reflexivo seja entendido dessa forma, a noção sartreana de má-fé deixa de fazer sentido porque se emaranha em contradições, e boa parte do projeto ontológico-fenomenológico de “O Ser e o Nada” desmorona. Já os que acreditam, como Williford, que o cogito pré-reflexivo sartreano é equivalente ao acesso não-intelectual que o indivíduo tem não a um conteúdo, e sim ao próprio ato consciente, argumentam que não é necessário e nem rigorosamente correto comprometer Sartre a este ponto, e que é possível abordar o fenômeno da má-fé de maneira satisfatória sem recorrer a conteúdos não-conceituais. Williford apresenta um modelo para interpretação do cogito pré-reflexivo em termos de familiaridade (embora sua abordagem da má-fé permaneça de certa

196 SN, p. 24.

197 SN, p. 555. Como destacado por H. Barnes (Barnes, op. cit., p. x.), “o cogito pré-reflexivo é uma consciência não-posicional (de) si” (Sartre coloca parêntesis ao redor do 'de' para marcar que não se trata de um saber propriamente dito, intelectual, pois no ato pré-reflexivo não há a separação entre sujeito e objeto que é necessária ao conhecimento). Quando, no entanto, eu deliberadamente penso na minha consciência, esse é um ato de consciência completamente novo (é a reflexão); e nele eu adquiro acesso a mim mesmo de maneira intelectual.

198 O fato de que os seres humanos são marcados pela tendência a entrar e a se manter nessa espécie de conduta tem, para Sartre, um papel fundamental na ética, na política e na história – a má-fé tem o efeito de mascarar a liberdade, impedindo que os indivíduos assumam-se como livres de um ponto de vista prático, ou seja, a má-fé interfere diretamente na maneira como nós efetivamente vivemos nossas vidas.

forma inacabada). No final das contas, essa contenda é relevante sobretudo porque tem um impacto sobre a imagem que temos de Sartre como um intelectualista – se a interpretação de Williford é suficiente e se é uma interpretação adequada do texto sartreano, então estaremos de posse de um subsídio a mais para pensar que o filósofo é um tanto menos intelectualista do que tem sido correntemente aceito – embora seus textos dêem margem para serem lidos como a expressão de um pensamento hiperintelectualista (como historicamente se deu), eles *não precisam* ser lidos assim.

Isso posto, vamos apresentar a seguir as noções de consciência não-tética de si tal como entendida por Webber; de conteúdo representacional não-conceitual e de má-fé, a começar por essa última e os paradoxos que dela resultam; para depois apresentar a leitura de Williford e cotejar de maneira mais detalhada os problemas de cada uma das duas leituras.

2.2. A má-fé

O filósofo alemão Martin Heidegger dizia que o homem se destaca dos outros seres porque é o único ser capaz de fazer a si mesmo a pergunta sobre o que é o ser. Sartre, num caminho paralelo, afirma, no capítulo II da primeira parte de SN, que o homem não é apenas o único ser capaz de condutas interrogativas sobre o ser – ele é também o único ser capaz das chamadas “condutas negativas”¹⁹⁹ em relação ao ser e a si mesmo. As condutas a serem incluídas nesse rótulo são variadas (entre os diversos tipos de condutas negativas mencionadas por ele encontram-se a proibição ou veto, o ressentimento, a ironia, a mentira cínica, dentre outros) e Sartre destaca que, se fôssemos analisá-las apenas naquilo que têm de comum, “correríamos o risco de reter apenas a sua forma mais abstrata”²⁰⁰, de modo que, para primar pelo concreto, convém escolher e examinar uma certa conduta negativa que é especial²⁰¹ em relação às demais: a má-fé. Trata-se de toda a gama de atitudes que envolvem “mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável”²⁰².

A má-fé tem semelhanças com a mentira ordinária (a mentira cínica) e com o equívoco. Porém na má-fé, ao contrário da mentira ordinária, não há uma pessoa enganando e outra sendo enganada. Enganador e enganado são uma só e a mesma pessoa e, graças a isso, a má-fé sartreana não é apenas uma forma de engano – trata-se especificamente de *auto-engano*. O auto-engano é fundamentalmente diferente tanto do equívoco honesto quanto da mentira cínica, porque no equívoco honesto não há a submissão deliberada de uma crença falsa por parte da própria pessoa, ou seja, o equívoco é acidental; ao passo que na mentira cínica não há uma única pessoa enganando e sendo enganada, e sim duas pessoas, onde uma realiza a enganação e a outra a sofre.

O primeiro exemplo de má-fé que Sartre fornece em SN é o exemplo do flerte: uma jovem vai a um primeiro encontro com um pretendente. Durante o encontro, ela

199 “O ser humano não é só o único ser pelo qual se revelam negatividades no mundo. É também o que pode tomar atitudes negativas com relação a si.” (SN, p. 92)

200 SN, p. 93.

201 “Convém escolher e examinar determinada atitude que, ao mesmo tempo, seja essencial à realidade humana e de tal ordem que a consciência volte sua negação a si, em vez de dirigi-la para fora. Atitude que parece ser a *má-fé*.” (SN, p. 93)

202 SN, p. 94.

presta atenção somente aos aspectos do comportamento do rapaz que lhe parecem recatados e pudicos, “ignorando” aqueles que denotam interesse sexual o qual, no entanto, ela sabe que existe²⁰³. Em dado momento, o rapaz toca a sua mão. Quando isso acontece, a jovem precisa tomar uma decisão (quer dizer, a atitude que ela vier a tomar em seguida, qualquer que seja, *será* uma decisão, na medida em que determinará o desfecho que a situação terá para ela): ou aquiescer, correspondendo ao toque, ou recusá-lo, retirando imediatamente a mão. A decisão é constrangedora, porque cada uma das opções traz consigo, além do prejuízo da exclusão mútua, um risco inerente: aquiescer ao flerte pode resultar em que a jovem passe a ser vista pelo pretendente como uma conquista muito fácil ou como mero objeto sexual, o que ela não quer que ocorra, ao passo que recusá-lo pode estragar o charme e a harmonia do momento e fazer o pretendente desistir de suas investidas, o que ela também não quer. Para não ter que enfrentar a angústia desse dilema e efetivar a decisão, a jovem se distrai da mão: momentaneamente como que “esquece” que sua mão está sendo tocada, voltando sua atenção para outras coisas (começa a tagarelar sobre a vida, etc.)²⁰⁴, de modo que a mão “abandonada” permanece inerte entre as mãos do pretendente, “nem aceitante, nem resistente”²⁰⁵.

Como Sartre destaca, a má-fé no comportamento desta jovem está presente em vários estágios, ou aspectos²⁰⁶, quase que como num efeito cascata. Num primeiro estágio, a jovem engana a si mesma na medida em que “diz” para si mesma que seu pretendente não tem nenhum interesse sexual, quando na realidade ela sabe que ele tem; assim ela realiza um auto-engano. O segundo estágio emerge como consequência do primeiro na medida em que consiste de adotar certos procedimentos para garantir a manutenção da situação de auto-engano estabelecida no primeiro estágio, isto é, garantir que se continue acreditando na mentira que foi contada para si mesma: a jovem “diz” para si mesma que o toque da mão do pretendente sobre a sua não constitui um flerte (já que o rapaz não tem, conforme a “mentira” que foi contada no primeiro estágio, qualquer interesse sexual), quando na realidade ela sabe que aquilo constitui, sim, um flerte²⁰⁷. E, num terceiro estágio,

203 “Eis por exemplo o caso de uma mulher que vai a um primeiro encontro. Ela sabe perfeitamente as intenções que o homem que lhe fala tem a seu respeito. Também sabe que, cedo ou tarde, terá de tomar uma decisão. Mas não quer sentir a urgência disso: atém-se apenas ao que de respeitoso e discreto oferece a atitude do companheiro.” (SN, p. 101)

204 “A jovem abandona a mão mas *não percebe* que a abandona. Não percebe porque, casualmente, nesse momento ela é puro espírito. Conduz seu interlocutor às regiões mais elevadas da especulação sentimental, fala da vida, de sua vida, mostra-se no seu aspecto essencial: uma pessoa, uma consciência” (SN, p. 102).

205 “(...) a mão repousa inerte entre as mãos cálidas de seu companheiro. Nem aceitante, nem resistente – uma coisa”. (SN, p. 102)

206 “Diremos que essa mulher está de má-fé. Mas, em seguida, vemos que ela recorre a vários procedimentos para nela se manter.” (SN, p. 102)

207 Nas palavras de Sartre, a jovem “desarmou as ações do companheiro, reduzindo-as a não ser mais do que são, ou seja, a existir à maneira do Em-si” (SN, p. 102) – quer dizer, a jovem, ao negar que o toque do pretendente sobre sua mão constitua um flerte, subtraiu o sentido (sexual) daquela ação: transformou-a num Em-si puro, (o Em-si puro é a coisa ou acontecimento bruto, desprovido de sentido e de significados). Dessa forma a jovem faz com que o toque do pretendente sobre sua mão não signifique nada para ela. Para fazer isso, para negar o sentido (sexual) do toque do pretendente, é preciso ter antes notado, ou assumido, que tal sentido existe. Não se nega aquilo que não se sabe existir. É preciso primeiro colocar a coisa para depois negá-la. A jovem, portanto, sabe que o toque do pretendente sobre sua mão tem um sentido sexual e, portanto, constitui um flerte.

como consequência direta do segundo, a jovem “diz” para si mesma que a situação (estar sendo tocada) não é uma convocação para uma tomada de decisão (já que o toque não é, conforme a “mentira” que foi contada e acreditada, um flerte e, portanto, não é algo que precisa ser aceitado ou rejeitado, “respondido” com “sim” ou com “não”). O elemento comum a esses aspectos ou estágios de má-fé é que todos eles envolvem a capacidade de formar uma espécie de conjunção envolvendo um conteúdo e sua negação²⁰⁸, viz., algo do tipo “A e \neg A”, e ter essa conjunção como objeto de crença²⁰⁹. Como consequência, a jovem nem rejeita nem corresponde ao flerte, sendo que não há exatamente um meio-termo possível, isto é, não há nesse caso algo que poderia se qualificar como intermediário concreto entre a aceitação e a recusa do toque (concreto) sobre a mão. Não obstante, pela sua atitude (de abandonar a mão inerte), é como se ela pretendesse rejeitar e não rejeitar, corresponder e não corresponder; ela poderia “crer” tanto que está correspondendo ao flerte (caso ela admitisse que há um flerte ocorrendo) quanto que não está correspondendo, e nos dois casos ela estaria se enganando, já que na realidade ela sabe que sua atitude de abandonar a mão inerte é ambígua – isto é, já que no fundo ela sabe que o pretendente tem interesse sexual, que a ação do pretendente constitui um flerte, e que flertes precisam ser aceitos ou recusados – e que tal atitude não constitui nem um aceite genuíno nem uma recusa legítima.

A ideia de auto-engano, contudo, é problemática porque devido ao fato de enganador e enganado serem uma e a mesma pessoa, ela parece gerar dois paradoxos lógicos. O primeiro deles reside no fato de que o auto-enganador tem consciência da verdade a ser ocultada. Isso significa, como Sartre sublinha, que “eu, como enganador, devo saber a verdade que me é disfarçada enquanto enganado. Melhor dito, devo saber muito precisamente essa verdade para poder ocultá-la de mim com o maior cuidado”²¹⁰. Numa mentira ordinária, o enganador deve estar consciente da verdade a ser ocultada do enganado, mas o enganado não pode ter consciência dessa verdade, a fim de que a enganação tenha êxito. Então um auto-enganador, ao que parece, precisa ter consciência da verdade e não ter consciência da verdade, o que, colocado nestes termos, soa como uma contradição. O segundo paradoxo emerge do fato de que o auto-enganador tem consciência da intenção de enganar. Numa mentira ordinária, o enganador deve estar ciente de sua intenção de enganar, mas o enganado não pode ter consciência desta intenção a fim de que a enganação possa ter êxito. Então o auto-enganador, aparentemente, precisa ter consciência da sua intenção de enganar-se e não ter consciência deste mesmo fato²¹¹. Dados estes paradoxos, como então alguém pode efetivar uma conduta de *auto-engano*? Como a má-fé é possível?

208 “Que unidade encontramos nesses aspectos da má-fé? Certa arte de formar conceitos contraditórios, quer dizer, que unam em si determinada ideia e a negação dessa ideia.” (SN, p. 102).

209 “O verdadeiro problema da má-fé decorre, evidentemente, do fato de que a má-fé é *fé*. (...) a má-fé é crença, e o problema essencial da má-fé é um problema de crença. Como podemos crer de má-fé em conceitos que forjamos expressamente para nos persuadir?” (SN, p. 115).

210 SN, p. 95.

211 Em virtude destas mesmas necessidades, casos de má-fé não podem ser classificados como equívoco honesto (porque neste não há verdade *a ser ocultada*, nem tampouco *intenção de enganar*). O que há é apenas o indivíduo e uma crença equivocada; não há contradição envolvida nem conceitos contraditórios.

Dado que a má-fé é um fato (Sartre a toma como sendo um fato²¹² e fornece uma gama variada de exemplos de condutas dessa espécie²¹³) que envolve paradoxos, elucidar como a má-fé é possível é uma questão da maior importância para ele e pode ser considerada uma das questões centrais não apenas de SN mas de toda a sua empreitada como filósofo. Isso porque a má-fé não é apenas uma instância das condutas negativas; para Sartre ela é a conduta negativa mais importante, aquela que melhor captura a peculiaridade da existência humana – com efeito, todo o restante do ensaio está de certa forma inscrito no projeto de responder à pergunta que aparece formulada ao final do primeiro capítulo da parte I: “como deve ser, pois, a consciência na instantaneidade do *cogito* pré-reflexivo se o homem há de poder ser de má-fé?”²¹⁴. Posta em outros termos, a pergunta é sobre que

212 Trata-se de um fato que é tornado evidente a partir de uma fenomenologia do comportamento humano frente à angústia, cf. SN, pp. 64-91.

213 Além do exemplo da jovem *coquette*, aparecem em SN outros exemplos de condutas de má-fé, como o exemplo da mulher frígida (SN, p. 100), do homem triste (SN, pp. 107-108), do campeão da sinceridade (SN, pp. 109-110) e do homossexual (SN, pp. 110-111). A mulher frígida do exemplo de Sartre “diz” para si mesma que não é capaz de sentir prazer sexual. No entanto, ela admite que de antemão (no momento em que o intercurso sexual começa) ela própria se empenha em desviar seus pensamentos para outras coisas (ocupações cotidianas, contas domésticas, etc), ou seja, na realidade ela sabe que é sim capaz de sentir prazer, e que não o está sentindo porque está se empenhando em não senti-lo (o que só é possível caso ela saiba que é capaz de sentir). Já o homem triste, no exemplo de Sartre, “diz” para si mesmo que está triste ao manter uma postura cabisbaixa, os ombros curvados e o olhar embaciado; quando, na realidade, ele sabe que poderia perfeitamente não adotar esse conjunto de posturas corporais; quer dizer, ele diz para si mesmo que está incontornável e irremediavelmente devastado, quando na verdade sabe que está triste de maneira contingente e contornável. O “campeão da sinceridade”, por sua vez, “diz” para si mesmo que sempre age em perfeita conformidade com aquilo que ele “é”, de maneira infalível, quando na verdade ele sabe que o “ser” dos seres humanos é fluido e maleável e que, portanto, não é possível agir sempre em conformidade com aquilo que se é de maneira infalível. E o homossexual, no exemplo de Sartre, se defende de acusações de pederastia “dizendo” para si mesmo que não é pederasta, mas entendendo com isso que “não é pederasta” no mesmo sentido em que “uma mesa não é um tinteiro”; quando na realidade ele sabe que essa declaração não significa nada, pois ninguém é ou deixa de ser qualquer coisa do mesmo modo como uma mesa é mesa e não é tinteiro. Quer dizer, na realidade ele sabe perfeitamente que afirmar “eu não sou pederasta” utilizando a palavra *ser* com o mesmo sentido que está em jogo quando se afirma que uma mesa não é um tinteiro é um *truísmo*, viz., é tão útil e válido quanto afirmar “fulano não é a alça de uma xícara” ou “eu não sou um número pi”. Um dos exemplos mais ilustrativos da natureza da má-fé é o exemplo do anti-semita, que aparece num outro texto, “O Anti-Semita e o Judeu”, publicado um ano após “O Ser e o Nada” (SARTRE, Jean-Paul. *Anti-Semite and Jew*. Trans George J. Becker. Schocken Books: New York, 1944). O anti-semita acredita ser uma constatação concreta e empírica que os judeus são uma raça inferior; quando na realidade ele sabe que não há nenhuma evidência no mundo concreto capaz de provar ou sustentar tal alegação – pelo contrário, as evidências que provam falsa a alegação é que abundam. Porém, quando confrontado por um interlocutor com a drástica ausência de evidências em favor e com a abundante presença de evidências contra sua alegação, a crença do anti-semita não é nem minimamente abalada – ou seja, ele sabe que na realidade a sua crença na inferioridade do povo judeu não é fruto de uma constatação concreta e empírica, e sim uma visão de mundo infundada a qual ele se apegou por razões emocionais (ódio). Esse exemplo revela algo muito relevante sobre a natureza da atitude *crença*, do ponto de vista de Sartre, assunto ao qual voltaremos mais adiante.

214 SN, p. 91.

configuração a consciência humana precisa ter de modo a que fenômenos como o da má-fé sejam possíveis; ou quais são suas “as condições de possibilidade”²¹⁵.

Simplificadamente, as duas “condições de possibilidade da má-fé”, tal como descritas por Sartre, são 1) a falta de coincidência da consciência consigo mesma; e 2) a sua estrutura translúcida, viz., uma estrutura que nos permita estar consciente (de algo) sem necessariamente tematizar ou conceitualizar esse algo²¹⁶. Vamos apresentar brevemente (1) no restante dessa sessão e, na sessão seguinte, (2).

Com efeito, Sartre desenvolve ao longo do capítulo II da primeira parte de SN a sua ideia de que a principal “condição de possibilidade da má-fé é que a realidade humana, em seu ser mais imediato, na intra-estrutura do *cogito* pré-reflexivo, seja o que não é e não seja o que é”²¹⁷ – ou seja, de algum modo ele estabelece que a condição de possibilidade da má-fé é dada pela necessidade de que a consciência humana não seja idêntica a si mesma²¹⁸. Sem pretender enveredar pelo extenso e pantanoso caminho a que uma elucidação completa desta tese nos levaria, será

215 “convém examinar mais de perto condutas de má-fé e tentar uma descrição que talvez nos permita estabelecer com mais nitidez as condições de possibilidade de má-fé, ou seja, responder à questão inicial ‘Que há de ser o homem em seu ser para poder ser de má-fé?’” (SN, p. 101)

216 Nas palavras de Catalano, “dada a concepção sartreana de consciência, a condição de possibilidade da má-fé já está estabelecida. Os dois aspectos da noção sartreana de consciência que tornam o auto-engano possível são a falta de coincidência consigo mesmo e o fato de que estar consciente não necessariamente significa que nós tematizamos ou conceitualizamos aquilo de que estamos conscientes” (Catalano, op. cit., pp. 678-679).

217 SN, pp. 115-118. Nas passagens que se seguem ao exemplo do flerte, o autor analisa a má-fé em termos da ambiguidade envolvendo facticidade (grosso modo, aquilo que somos em determinado momento, ou aquela situação que é o caso em determinado momento) e transcendência (aquilo que poderíamos vir a ser ou que está dentro do horizonte de situações que poderiam vir a ocorrer). O “conceito contraditório” engendrado por uma atitude de má-fé “utiliza a dupla propriedade do ser humano de ser *facticidade* e *transcendência*” (SN, p. 102), quer dizer, estabelece-se a partir da ambiguidade expressa pelo fato de que somos aquilo que somos no momento atual mas também somos nossas possibilidades futuras, ou seja, aquilo que (ainda) não somos. Somos uma conjunção com dois membros, e é graças a isso que um membro pode ser negado, suprimido, confundido ou identificado com o outro. Com efeito, em muitas ocasiões Sartre usa as expressões “conceitos anfibológicos” e “anfibia” para se referir aos “conceitos contraditórios” que, segundo ele, nos empenhamos em formar e que são o aspecto comum às diversas atitudes e níveis de atitudes de má-fé. Ver por exemplo SN, p. 115.

218 Como Catalano destaca (Catalano, op. cit, pp. 675-676), uma das coisas mais intrigantes a respeito da noção sartreana de ser é que o filósofo sustenta que o princípio da identidade é sintético, e não analítico. É verdadeiro por exemplo que A é A, e que uma árvore é idêntica a si mesma – mas ele acredita que esse tipo de identidade é construído (pela relação da coisa com a consciência que afirma tal juízo), e não dado a priori; e graças a isso ele não se aplica à própria consciência, cuja relação consigo mesma sempre é oblíqua. Sem essa falta de auto-identidade, entendida em termos de facticidade e transcendência, nem a aquisição de conhecimento é possível, nem a mudança auto-determinada é possível, nem a má-fé – é preciso que haja pelo menos um sentido em que a consciência humana ou o ser humano (o ser para-si) “não é si mesma” para que lhe seja possível “adquirir” algo novo (um conhecimento, ou um atributo) e continuar sendo si mesma (em vez de passar a ser um ser completamente outro); e para que lhe seja possível mudar de comportamento ou de atitude e continuar sendo si mesma (em vez de um ser completamente outro). Do mesmo modo, é preciso que haja pelo menos um sentido em que a consciência humana “não é si mesma” para que lhe seja possível realizar o auto-engano – não para restituir a dualidade entre enganador e enganado, e sim para possibilitar que conscientemente negue-se uma das partes da conjunção e apegue-se à outra, i.e., para possibilitar que se ignore, suprima ou confunda um dos membros do binômio facticidade-transcendência aja como se apenas o outro fosse o caso.

suficiente, para os propósitos desse capítulo, destacar o seguinte: quando o filósofo afirma que para a má-fé ser possível a realidade humana deve “ser o que não é e não ser o que é”, ele está afirmando que a estrutura interna da consciência deve ser tal que seja admitido *mais de um sentido* para uma mesma propriedade que esteja associada a um mesmo objeto, dentro de um mesmo ato ou episódio de consciência. Por exemplo (esse é o exemplo dado por Sartre), a propriedade “ser um garçom”. Sartre fala de um garçom do qual se pode dizer que “é e não é um garçom”²¹⁹: por um lado, há um sentido em que podemos dizer que um garçom é um garçom porque trabalha como garçom e não como jornalista ou médico. Por outro lado, há também um certo sentido em que podemos dizer que um garçom não é um garçom, porque não há nada na natureza do indivíduo que determine uma sua “garçonidade” intrínseca e inelutável – o que faz dele um garçom, na verdade, não é mais do que a totalidade dos gestos de garçom que ele realiza enquanto empreende o trabalho e que são contingentes. A consciência que o indivíduo tem de ser garçom (ou quando nós temos consciência de que determinado indivíduo é um garçom) é a consciência de que ele é garçom num certo sentido e de que não é garçom em outro sentido. Esses dois sentidos da noção de “ser” não existem isolados um do outro, como se fossem homônimos cujos referentes são coisas completamente distintas, quer dizer, as duas noções de “ser” em “ser garçom” (*qua* trabalhar como garçom) e “não ser garçom” (*qua* não possuir uma garçonidade intrínseca inelutável) não estão uma para a outra do mesmo do como os termos “manga” (fruta) e “manga” (parte de uma peça de roupa). As duas noções de “ser” em questão estão (são) *internamente relacionadas*, quer dizer, uma de certa forma depende da outra. Como Catalano destaca, “a condição de possibilidade de não ser um garçom é criada simultaneamente com o fato de ser um garçom(...). O garçom que está gentilmente servindo meu café pode repentinamente irromper da cafeteria proclamando 'chega, estou farto disso!’”²²⁰ – quer dizer, aquele sentido em que um garçom *não* é um garçom porque não tem a “garçonidade” como propriedade intrínseca não se dá somente pelo fato de que ele poderia, abstratamente, não ser um garçom e ser outra coisa, mas sobretudo do fato de que ele *pode*, concretamente e a qualquer momento, deixar se ser garçom. E só pode deixar de ser garçom porque há um sentido em que ele *é*, atual e concretamente, um garçom (se não fosse garçom, não poderia *deixar* de sê-lo).

Então é graças à existência disso que aqui estamos chamado *dois sentidos* (distintos, mas internamente relacionados) para a noção de “ser” na elocução “ser garçom” que podemos dizer, sartreanamente, que um garçom é e não é um garçom; ou seja, a existência desses dois sentidos é necessária para que um garçom possa “violar” o princípio lógico da não-contradição, por assim dizer (“violar” entre aspas porque como se trata de sentidos *distintos*, na verdade não há violação, tecnicamente falando).

Isso posto, o ponto levantado por Webber é o seguinte: embora o próprio Sartre não torne isto explícito, com essas exatas palavras, para que fenômenos que envolvem formar e sustentar conceitos contraditórios (como é o caso na má-fé) sejam possíveis, uma necessidade semelhante a esta que acabamos de descrever (de a noção de “ser” comportar dois sentidos possíveis e interdependentes) deve se

219 SN, pp. 105-106.

220 Catalano, op. cit., p. 676.

aplicar à própria consciência de um indivíduo (ou aos seus atos ou episódios). Quer dizer, a consciência deve ser tal que seja possível, para um indivíduo, ser consciente de algo, num certo sentido, e não ser, em outro²²¹. Dito de outro modo, a estrutura da mente deve permitir a um indivíduo em má-fé ter consciência, por exemplo, de **a** como-*sendo-F* num certo sentido e ter, nesse mesmo episódio, consciência de **a** como-*não-sendo-F* em outro sentido de “ser”. Para alguém que, como Webber, acredita que Sartre é um representacionalista, ter simultaneamente consciência de **a** como *F* e de **a** como $\neg F$ é ter um estado ou episódio de consciência com um certo tipo de conteúdo que, na falta de um termo mais apropriado, aqui vamos chamar de paradoxal²²².

É essa necessidade aparentemente absurda que está na base da má-fé: o indivíduo deve ter consciência de **a** como-*sendo-verdade* e como-*sendo-para-ocultar* e, simultaneamente, consciência de **a** como *não-sendo-verdade* e como-*não-sendo-para-ocultar*. Isso requer que a mente tenha uma certa estrutura capaz de permitir esse tipo de coexistência ou ambiguidade. A mente cartesiana não parece capaz de permitir isso, notadamente por dois motivos. Primeiro porque no modelo cartesiano as representações são causadas pelo dado empírico, que vem do mundo e afeta os sentidos, como vimos no capítulo anterior. Uma vez que o mundo é um mundo consistente, fica difícil explicar como o dado empírico (consistente) pode, por si mesmo, impactar a mente da maneira ambígua/paradoxal, quer dizer, de modo a formar na mente representações com conteúdo paradoxal ou contraditório. Segundo porque ainda que fosse possível gerar, numa mente cartesiana, representações desse tipo, fica difícil explicar como uma tal representação poderia *ser mantida*, uma vez que a contradição seria explícita (como vimos no capítulo anterior, a mente cartesiana é uma mente completamente transparente para si mesma, e que se apercebe imediatamente de todas as suas representações). Para que seja possível manter uma representação com conteúdo paradoxal parece ser preciso que o paradoxo não seja completamente explícito²²³.

Que tipo de mente admitiria isso? Ou: que tipo de estrutura uma mente precisa ter de modo a que lhe seja possível “conter” (ter/experimentar estados com) representações paradoxais e não-explícitas? Uma possibilidade de conceber uma mente com semelhante estrutura seria traçar uma distinção entre atividade mental consciente e atividade mental inconsciente nos moldes freudianos. Uma mente cuja estrutura seja compartimentada, onde uma parte é transparente e outra parte é obscura, como a mente freudiana, de fato possibilita uma maneira de não ficar claro

221 Como reconhecido por Webber: “devemos distinguir dois sentidos em que se pode estar consciente da verdade e da intenção de alguém (...) estar consciente dessas coisas em um sentido, e não-consciente delas noutro sentido” (Webber, op. cit., p. 50).

222 O termo “paradoxal” não captura de maneira exata o que está em jogo aqui, na medida em que não se trata de paradoxo *strictu sensu*, já que há uma distinção entre sentidos (há um sentido no qual o indivíduo é garçom, ou **a** é *F*, e há um outro sentido no qual o indivíduo não é garçom, ou **a** é $\neg F$). Dado que há essa distinção entre sentidos, poderíamos usar o termo “ambiguidade”. Mas a ideia de ambiguidade também não captura de maneira exata o que está em jogo, porque na ambiguidade os sentidos não dependem um do outro, quer dizer, eles não são internamente relacionados (a frase “eu vi a manga”, por exemplo, é ambígua, mas os dois sentidos de “manga” que ela admite não estão numa relação mútua de dependência).

223 Como Webber destaca, a o paradoxo não é evanescente, e sim sustentado na mente do indivíduo durante períodos de tempo relevantes para a tomada de decisões e adoção de ações; ele exhibe continuidade (Webber, op. cit., p. 50).

ou explícito para um indivíduo aquilo que está no interior da sua própria mente (o que estiver no compartimento obscuro não lhe será explícito). Com base nesse modelo de mente, conseguimos uma explicação razoável de como é possível, para um indivíduo, manter representações paradoxais: um dos “lados” do binômio permanece inconsciente e graças a isso ele pode coexistir com o outro lado, que permanece consciente, de maneira a que o conflito entre os conteúdos de cada um dos lados não se torna explícito. Ou seja, em bases freudianas temos uma explicação razoável de como podemos ser enganados – somos enganados na medida em que somos privados do acesso a uma parte da verdade. O problema com um tal modelo de mente é que ele não nos dá meios para explicar o aspecto distintivo das condutas de má-fé, que é o fato de se tratar de *auto-engano*. O indivíduo *auto-enganador* *conhece* a verdade que ele se empenha em ocultar de si, quer dizer, ele tem consciência de *a* como-sendo-verdade e de *a* como-para-ocultar. Se essa parte do conteúdo estiver inteiramente confinada no compartimento inconsciente, fica difícil explicar *como* o autor e a vítima da enganação são um e o mesmo. Por conta disso Sartre recusa esse modelo de mente²²⁴ e, em vez de distinguir entre atividade mental consciente e inconsciente, ele acredita que a distinção correta deve ser entre consciência *tética* e consciência *não-tética*²²⁵, como

224 A rejeição do modelo de mente freudiano encontra-se em SN, pp. 95-100. Simplificadamente, o ponto de Sartre é que uma mente compartimentada, por um lado, restitui a dualidade entre enganador e enganado (transformando o auto-engano numa espécie ordinária de mentira). Embora esse modelo pareça funcionar para explicar fenômenos de recalque, ele não parece adequado para explicar o fenômeno da má-fé, porque dentro desse modelo a faculdade de enganar (e junto com ela tanto a intenção de enganar quanto a consciência da verdade a ser ocultada) é atribuída à censura. Mas “a censura deve saber o que reprime”, diz Sartre (SN, p. 98). A censura deve *escolher* o que será reprimido e o que não será e, para isso, “não basta que distinga as tendências malignas [viz.: as que devem ser recalçadas]; é necessário, além disso, que as apreenda como algo que deve ser *reprimido*, o que subentende, ao menos, uma representação da própria atividade (...). E que significa isso senão que a censura deve ser de má-fé?” (SN, pp. 98-99) Quer dizer, a própria censura, no final das contas emaranha-se novamente no paradoxo do *auto-engano*: ela precisa estar consciente da verdade a ser recalçada e da sua intenção de recalcar (para que o recalque possa ter êxito) e ao mesmo tempo não pode ter consciência de tais coisas (se ela é uma estrutura do inconsciente, ou *não-consciente*, ou *pré-consciente*, seja como for). Prova disso é a ocorrência do fenômeno da resistência: o paciente psicanalítico resiste às perguntas do analista quando este está se aproximando da verdade. Como o paciente poderia fazê-lo se não conhecesse *conscientemente* essa verdade? Em virtude disso, pensa Sartre, “nada ganhamos com a psicanálise, porque ela, para suprimir a má-fé, estabeleceu entre inconsciente e consciência uma consciência autônoma e de má-fé” (SN, pp. 98-99).

225 Na realidade há outras motivações por trás da recusa sartreana ao esquema de Freud, as quais não podemos explorar de maneira suficientemente aprofundada neste trabalho, mas que cabe ao menos indicar. Uma delas é o fato de constituir um interesse fundamental de Sartre preservar a imagem dos seres humanos como seres racionais, livres, comprometidos e responsáveis; e o filósofo acredita que a imagem de ser humano que subjaz ao modelo psicanalítico clássico é a de uma criatura muito mais determinada do que capaz de se auto-determinar (o que coloca em risco a possibilidade de atribuir-lhe responsabilidade moral). Nas mãos de Freud, pensa Sartre, o homem se torna um fantoche de forças ocultas. A outra motivação é o fato de Sartre e Freud terem visões bastante diferentes sobre qual deve ser o papel social e epistemológico da psicanálise – Freud pretendia que ela se constituísse como ciência, ao passo que para Sartre essa pretensão está fadada ao fracasso na medida em que resvala num projeto de explicar aquilo que não pode ser explicado, mas apenas compreendido. Para Sartre fenômenos humanos não podem ser unificados e elucidados a partir de leis universais, à maneira das ciências naturais (empíricas), e ele acreditava ser exatamente essa a aspiração da psicanálise. Para considerações mais detalhadas a esse respeito, ver CABESTAN, Phillippe. *Sartre et la psychanalyse: cécité ou*

as passagens excertadas na sessão anterior colocaram em evidência, estrutura à qual dá o nome de “translucidez” (2). Translucidez é a estrutura da mente que lhe divide não em “compartimentos”, mas em maneiras possíveis de atuação consciente; quer dizer, lhe permite, por assim dizer, atacar seus objetos “em duas frentes”: graças à translucidez é possível tomar consciência (de algo) de *maneira* tética e de *maneira* não-tética (sendo que essas duas maneiras não são independentes, mas inter-relacionadas). A mente translúcida de Sartre não é nem a mente completamente transparente de Descartes nem a mente preponderantemente obscura de Freud, mas uma espécie intermediária entre elas: descrever algo como translúcido (por oposição tanto a “transparente” quanto a “opaco” ou “obscuro”) é descrevê-lo como difundindo a luz de modo a que os objetos não sejam *perfeitamente* visíveis através dele, quer dizer, de modo a que parte da informação não seja captada com clareza.

2.2.1. Consciência tética e não-tética (translucidez)

Sartre usa com muita freqüência o termo “tético”, assim como o termo “posicional” e suas respectivas negações, porém sem fornecer uma definição ou explicação exata para cada um deles. Uma maneira de explicar o que esses termos significam seria dizer que a consciência por definição é intencional²²⁶, quer dizer, que ela sempre pressupõe um objeto para o qual está voltada, um objeto que ela *posiciona* – “posicionar” é tornar (um item específico) objeto de um ato intencional, destacá-lo do resto, capturar com a atenção – de modo que, do objeto que está sendo posicionado num dado instante o indivíduo teria a chamada “consciência tética”, e dos demais objetos que naquele mesmo instante não estão sendo posicionados mas que estão acessíveis à consciência (i.e.: que podem ser posicionados) ele teria a chamada “consciência não-tética”. Exemplo: o indivíduo que está num dado momento redigindo sua dissertação no computador está teticamente consciente dos caracteres na tela e não-teticamente consciente dos ícones de programas na barra de tarefas. Está teticamente consciente de que está escrevendo e não-teticamente consciente de que deverá buscar seu tio no aeroporto na quinta-feira (i.e.: ele sabe que deverá, mas não está, por assim dizer, prestando atenção a isso no momento). Está teticamente consciente do conteúdo do texto que escreve, e não-teticamente consciente de que vitamina C faz bem à saúde (ele

perspicacité? Cités, n. 22, “Sartre à l'épreuve: L'engagement au risque de l'histoire”, 2005, pp. 99-110; e CANNON, Betty. *Sartre and Psychoanalysis: An Existentialist Challenge to Clinical Metatheory*. University Press of Kansas: Lawrence, 1991. Ver também o capítulo II do “Esboço de Uma Teoria das Emoções” e o texto de “Questões de Método” (SARTRE, Jean-Paul. *Questões de Método*. Trad. B. Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987).

226 Diz Sartre: “Toda consciência, mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa. Significa que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente(...)” (SN, p. 22). “Intencional”, como destacado por K. Morris (Cf. MORRIS, K. J. *Sartre*. Trad. E. R. Marques. Rio de Janeiro: Artmed, 2009, p. 98), é um termo técnico que Sartre toma de Husserl e que este, por sua vez, toma de Franz Brentano, o qual tinha em vista a origem escolástica do termo. Ainda segundo Morris, Sartre elabora o sentido de “intencionalidade” de uma maneira que Husserl provavelmente não teria aprovado, como aliás demonstramos no capítulo anterior – Husserl concebia intencionalidade como a propriedade da consciência segundo a qual todo estado consciente é sobre algo. Sartre entende intencionalidade como a propriedade da consciência segundo a qual a existência de estados conscientes garante a existência do mundo externo. Como lembra K. Morris, “cada fenomenólogo paga tributo a Husserl de uma maneira própria e peculiar” (Ibid., p. 98).

acredita que faz, mas não está com isso em mente no momento). Chamemos essa compreensão da ideia de translucidez “compreensão standard”, pois, com efeito, ela é compartilhada por um bom número comentadores²²⁷.

A compreensão standard pressupõe um tipo de sinonímia, ou equivalência, entre os termos “posicional” e “tético”. Com efeito, tais termos, que parecem coextensivos (e que no texto de Sartre causam a forte impressão de serem empregados de maneira intercambiável, como os excertos apresentados na primeira sessão evidenciam), também foram, assim como a noção de intencionalidade, tomados de Husserl; e a ausência de definições explícitas parece ser um indicativo de que Sartre considerava a si mesmo como utilizando esta terminologia no mesmo sentido que Husserl utilizava. Não obstante, também é possível entender – esse é o alicerce da hipótese de leitura de J. Webber sobre o *cogito* pré-reflexivo sartreano, contrariando a grande maioria dos intérpretes – que Sartre não usa estes termos exatamente no mesmo sentido de Husserl, e que tampouco eles são intercambiáveis. Chamemos à compreensão que Webber tem da ideia de translucidez “compreensão alternativa”.

Segundo a compreensão alternativa, “tético” e “posicional” seriam *aspectos* da experiência consciente. Toda experiência consciente, sendo intencional teria, para Sartre, segundo a compreensão alternativa, um componente posicional; mas nem toda experiência consciente teria um componente tético. Dizer que uma consciência é posicional é dizer que ela transcende a si mesma de modo a alcançar um objeto – o objeto posicionado numa experiência é aquele objeto singularizado no qual a consciência está concentrada; posicionar é singularizar. O *componente posicional* de uma experiência consciente, segundo essa leitura, portanto, é o seu direcionamento intencional para um objeto particular, é o componente singularizador. Já o *componente tético* da experiência, segundo essa leitura, “equivale aproximadamente ao aspecto da noção husserliana de 'caráter posicional' que encontra-se ausente na caracterização que o próprio Sartre dá à ideia de posicionalidade”²²⁸: enquanto o 'posicionar' sartreano é apenas o direcionamento para um objeto, o posicionar husserliano é o direcionamento para um objeto *que o classifica de algum modo*. Assim, o *componente tético* de um ato de consciência, para Sartre, segundo Webber, consistiria da tese ou proposição (*thèse*) que classifica o objeto posicionado²²⁹. Deste modo, para Webber, “posicional” e “tético” não são sinônimos, mas são utilizados por Sartre de maneira coextensiva porque o caráter tético é dependente do caráter posicional – para qualificar um objeto de algum modo eu preciso necessariamente tê-lo destacado do restante, i.e., tê-lo singularizado –, embora a recíproca não seja verdadeira. Considere-se, por exemplo, uma experiência consciente do tipo percepção visual de uma xícara. A percepção envolve, para Sartre, posicionar o objeto visto como existente e presente. O componente posicional é a singularização do objeto: esta xícara. O componente tético é a classificação do objeto posicionado como existente e presente: esta xícara que existe fisicamente e que está diante de mim agora.

227 Por exemplo Morris, op. cit.; COX, Gary. *Compreender Sartre*. Tradução de Hélio Magri Filho. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010, e WIDER, Kathleen. *The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*. Cornell University Press, 1997.

228 Webber, op. cit., p. 47.

229 Ibid., p. 47.

Além das especificações dos objetos em termos de existência, presença e de suas negativas²³⁰, segundo Webber, o componente tético possui outras categorias de especificação, quer dizer, o componente tético é capaz de qualificar o objeto singularizado não apenas em termos de existência, presença e suas negativas, mas também segundo outros critérios. Esses outros critérios são as chamadas “determinações”. Trata-se das “tags”, os rótulos ou predicados sob os quais a consciência tética classifica seus objetos. São dois os tipos (não mutuamente excludentes) de determinações passíveis de serem atribuídas aos objetos para qualificá-los: as que são motivadas pelas qualidades do objeto e as que são motivadas pelas qualidades do objeto em conjuntura com os projetos e intenções do indivíduo. Exemplos: “esta xícara [que existe e que está diante de mim agora] que é de porcelana” (determinação motivada pelas qualidades do objeto); e “esta xícara [que existe e que está diante de mim agora] que está cheia de café e que vai me ajudar a parar de bocejar” (determinação motivada pelas qualidades do objeto em conjuntura com meus projetos e intenções).

Webber toma Sartre como defendendo que a experiência que temos dos objetos depende da aplicação de determinações, i.e., que as várias qualidades objetivas da coisa permanecem indiferenciadas na consciência que se tem dela a menos que a experiência contenha determinações correspondentes a tais qualidades e adequadas²³¹. Isso quer dizer que, na ausência operativa de determinações correspondentes e adequadas²³², as qualidades do objeto se interpenetram e não se distinguem umas das outras, isto é, as qualidades só são destacáveis umas das outras e da inteireza do objeto caso o sujeito percipiente, em sua captação tética do objeto, aplique determinações que a elas correspondam e que sejam adequadas. Quando não, o objeto lhe é dado apenas como um “isto”²³³. Assim, por exemplo, se sou um habitante de uma tribo aborígine e desconheço

230 O mesmo se aplica aos casos de experiência consciente de objetos existentes e ausentes (quando, por exemplo, eu me recordo do meu amigo Paulo que atualmente encontra-se em Londres: o componente posicional é a singularização do amigo – é Paulo – e o componente tético a qualificação de Paulo *como existente e ausente*); bem como aos casos de experiência consciente de objetos inexistentes e ausentes (quando por exemplo imagino um unicórnio), bem como aos casos de experiência consciente de objetos inexistentes e presentes (quando alucino um unicórnio). O primeiro caso é de memória, o segundo é de imagem mental e o terceiro é de alucinação – diferentes modos de consciência, segundo a distinção sartreana, mas para todos eles a estrutura do esquema posicional-tético, segundo a leitura de Webber, é a mesma – na imagem mental, o componente posicional é a singularização do objeto (“esse unicórnio”) e o componente tético é sua qualificação segundo os predicados inexistência e ausência (“esse unicórnio que não está aqui e que não existe”); e na alucinação o componente posicional é a singularização do objeto (“esse unicórnio”) e o componente tético é sua qualificação segundo os predicados inexistência e presença (“esse unicórnio que está aqui e que não existe” – para Sartre o indivíduo que alucina sabe que o objeto alucinado é alucinado – alucinar é perceber como presente algo que sabemos que está ausente e/ou que não existe).

231 Webber, op. cit., pp. 47-48.

232 Adequadas à situação – “o componente tético da experiência e as duas variedades de determinação que ele envolve é o que Sartre está aludindo quando descreve nosso ato de focar em certo objeto como 'torná-lo o objeto de uma atenção detalhada'. O termo traduzido como 'detalhada' é 'circonstanciée', o que implica adequação às circunstâncias(...)”. (Ibid., p. 48). As determinações “límpido” e “atraente” correspondem a um copo de água, mas a última só é adequada caso eu esteja com sede. Ou seja, a menos que a experiência contenha determinações adequadas à situação, as qualidades do objeto permanecem indiferenciadas.

233 SN, p. 249.

completamente tanto as xícaras de porcelana quanto o café e suas propriedades estimulantes, caso a xícara do exemplo anterior seja colocada diante de mim eu não a apreenderei como “xícara de porcelana que está cheia de café e da qual posso me apropriar para combater o sono” – ela me será dada como um mero “isto”, já que não possuo as determinações correspondentes às qualidades em questão. Ou então, outro exemplo, se preciso martelar mas o que tenho à disposição não é um martelo, e sim uma faca, posso me imaginar improvisando com o cabo desta faca, que então me aparecerá como “podendo-ser-usado-para-martelar” (esta experiência envolve a aplicação, à faca, da determinação “usável para martelar”). Se, por outro lado, estou numa situação em que nada preciso martelar e que nada tem a ver com o ato de martelar e tenho uma faca – digamos que eu esteja jantando, por exemplo – seu cabo não me aparecerá como “usável para martelar” (esta determinação não estará em jogo ali), embora a faca possa me aparecer como “usável para cortar a comida”²³⁴.

Esta interpretação que Webber dá sobre como Sartre acha que as coisas são originalmente percebidas por nós está em consonância com os exemplos fornecidos pelo próprio filósofo no capítulo sobre a Transcendência²³⁵, que são igualmente ilustrativos: diz ele, a propósito de um limão, que o mesmo “está integralmente estendido através de suas qualidades, e cada uma destas acha-se estendida através de todas as demais. A acidez do limão é amarela, o amarelo do limão é ácido(...)”²³⁶. Ou a propósito de uma piscina, que “a fluidez, a tibieza, a cor azulada, a mobilidade ondulante da água de uma piscina se dão juntas, umas através das outras (...)”²³⁷. Diz Webber: “se a piscina é *vista como* fluida, azul ou inquieta, então estas são as determinações atribuídas à piscina na minha experiência”²³⁸. Um outro exemplo é o da lua crescente: a qualidade “crescente” da lua crescente só é vista como efetivamente “crescente” (ou seja, como ainda-não-sendo “cheia”) caso aquela experiência do sujeito possua a determinação correspondente à “falta”, “potência”, “inacabamento”, “incompletude” ou outra do gênero. Quando não, essa lua lhe aparecerá apenas como “lua” ou como “uma curva aberta no céu”, mas não como *crescente*²³⁹. Quanto especificamente ao segundo tipo de determinação, um bom exemplo pode ser extraído da passagem sobre o sujeito espiando pelo buraco da uma fechadura, a qual já aludimos²⁴⁰. A cena me aparece como “para ser vista”, a porta me aparece como “para ser manuseada com cuidado”; a fechadura me aparece como “para olhar de perto e meio de viés”. As coisas me aparecem desta maneira graças não apenas às qualidades objetivas da situação (ao fato de a fechadura ter um buraco que permite ver através, etc.), mas também graças às minhas intenções e projetos subjetivos (meus ciúmes). Não fossem meus ciúmes, possivelmente a fechadura me apareceria apenas como “porta com um buraco”, e

234 “Objetivamente, a faca é um instrumento feito de uma lâmina e um cabo. Posso captá-la objetivamente como instrumento para cortar ou talhar; mas à falta de um martelo, posso captá-la inversamente como um instrumento para martelar: posso me servir de seu cabo para cravar um prego, e tal captação não é menos *objetiva*” (SN, p. 553, grifo original).

235 SN, parte II, capítulo 3, pp. 232-286.

236 SN, p. 249.

237 SN, p. 249.

238 “If the pool is *seen as* fluid, blue, or restless, then these are the determinations ascribed to the pool in my experience” (WEBBER, op. cit., p. 47, grifo original).

239 SN, pp. 260-261.

240 SN, pp. 334-335.

não como uma oportunidade de bisbilhotar, i.e., como “porta com um buraco *que é para olhar através*”.

Como a nossa cognição funciona de modo a que um mero “isto” possa ser captado como tendo “tais e tais qualidades”, i.e., qualidades específicas? Ou dito de outro modo – o que está em jogo em nossa atividade consciente de modo a que o que antes era apreendido como mero “isto” possa vir a ser apreendido como um objeto que possui determinadas qualidades (específicas), distinguíveis? Sartre se faz essa pergunta, e a resposta dada por ele é: como negação²⁴¹. A determinação é uma negação; aplicar uma determinação é negar. Diz Sartre: “na realidade, o *isto* se libera como totalidade sobre fundo de mundo e se revela como unidade indiferenciada. O Para-si [o indivíduo consciente] é que pode negar a si diferentes pontos de vista frente ao *isto* e desvelar a qualidade como um novo isto sobre fundo de coisa”²⁴². Seguindo a linha de raciocínio de Webber, o que Sartre estaria dizendo nessa passagem é o seguinte: posiciono um objeto. Ao fazer isso, eu destaco esse objeto do restante das coisas que o cercam (elas recuam para o 'fundo'), ou seja, ele é para mim como uma figura sobre um fundo. Neste momento ele me aparece como *isto*, o que significa que suas diversas qualidades estão interpenetradas e unificadas. Tenho, dele, a chamada consciência não-tética. Se eu, a seguir, posiciono um determinado aspecto (ou perfil) do objeto, o que eu estou fazendo é destacar este perfil ou aspecto do próprio objeto, negando todos os demais perfis ou aspectos (que 'recuam'). Quer dizer, ao negar os demais perfis ou aspectos e focar em apenas um, ele se torna uma nova figura sobre um fundo (o fundo agora é a própria coisa). Agora tenho, da coisa, consciência tética (eu a qualifico como possuindo aquele atributo, i.e., aquele perfil ou aspecto); e tenho, do perfil ou aspecto em questão, consciência não-tética (o perfil ou aspecto é ele mesmo um novo isto sobre fundo de coisa). Posicionar um perfil ou aspecto de um objeto, selecionando-o e destacando-o é algo que faço ao voltar para ele a minha atenção e negar essa atenção aos demais perfis ou aspectos – por exemplo, aquele limão que me era dado como um *isto* “cuja acidez é amarela e cujo amarelo é ácido”, posso concentrar-me no perfil que é capturado pelos meus olhos (a cor amarela), e isto nada mais é do que negar os demais perfis, i.e., aqueles que são capturados pelo meu paladar (a acidez), pelo meu olfato (o aroma cítrico), etc. Assim, é o indivíduo (viz.: é a sua atitude em relação à coisa) que faz com que um determinado aspecto surja como figura em um plano de fundo, e a maneira como ele faz isso é “negando o fundo”²⁴³. Reescrevendo isto no vocabulário mais propriamente sartreano (ainda segundo a linha interpretativa de Webber), podemos dizer o seguinte: o que faz com que um objeto de consciência não-tética (um *isto*) se torne um objeto de consciência tética é a “aplicação”, sobre ele (realizada pela consciência), de determinações.

Assim, na perspectiva de Webber, enquanto o ato de consciência tética é justamente a “aplicação”, aos objetos, de determinações tal como descrevemos, a consciência não-tética (i. e., aquela “porção” da experiência consciente que não possui o componente tético) é precisamente o oposto disso, i.e., a “porção” não-tética da experiência consciente é marcada pela ausência da aplicação de determinações. Ela é, portanto, um ato de consciência que não especifica o seu

241 “O 'isto' se desvela como isto pelo 'recuo ao fundo do mundo' de todos os outros 'istos'; sua determinação – origem de todas as determinações – é uma negação” (SN, p. 245).

242 SN, p. 251.

243 Cox, op. cit., p. 40.

objeto *de modo a destacar suas propriedades ou a conferir-lhe predicados*. Ela possui um objeto (é uma consciência posicional²⁴⁴), esse objeto é destacado sobre um fundo, mas permanece como mero “isto” na medida em que nenhum de seus perfis ou aspectos é destacado sobre o próprio objeto. Ela não formula juízos (*thèses*) sobre ele, i.e., ela não põe nele nenhuma “tag” de modo a qualificá-lo.

Assim, a consciência não-tética *de si* (o cogito pré-reflexivo ou consciência pré-reflexiva) que existe sempre que a consciência está teticamente consciente de algum objeto, por não aplicar determinações, não classifica a si mesma de nenhum modo – nem mesmo como “si mesma”. Na consciência tética de si (que é um ato de consciência no qual a própria consciência é tomada como objeto), ao contrário, a consciência classifica a si mesma, ou, para usar a expressão de Sartre, “emite juízos”²⁴⁵ sobre seu objeto, i.e., sobre si mesma. Classifica-se como “sendo existente e presente”, como sendo “si mesma” e como possuindo outro(s) predicado(s), conforme as determinações aplicadas e conforme a situação concreta em que aquele episódio de consciência se dê. Com efeito, a consciência tética de si é a consciência reflexiva. Por exemplo, se tenho uma consciência reflexiva do meu ato de perceber um limão, eu capto aquele ato de consciência tética através do qual percebo o limão (viz.: capto a minha *percepção* do limão) como existindo, como sendo meu ato de consciência (sou eu quem estou percebendo o limão); como me entregando um objeto tridimensional, que está a uma certa distância em relação a mim, etc. Em suma, se tenho uma consciência reflexiva do meu ato de perceber um limão, eu percebo que percebo o limão. Extrapolando o vocabulário de Sartre, poderíamos dizer o seguinte: na consciência reflexiva eu *tematizo* meu(s) ato(s) ou episódio(s) de consciência. Na consciência pré-reflexiva eu não faço isso.

Isso que apresentamos é a compreensão de Webber acerca da translucidez, (aquilo que chamamos de “compreensão alternativa” da noção de translucidez). Uma peça fundamental pressuposta nessa compreensão é a ideia de que as “tags”, as determinações das quais Sartre fala, possuem uma natureza essencialmente conceitual – perceber qualquer coisa teticamente é aplicar-lhe, na própria experiência, capacidades conceituais. Perceber (teticamente) a lua *como crescente* é aplicar os conceitos de LUA e de CRESCENTE. Por conseguinte, a consciência não-tética, na medida em que não aplica determinações, não envolveria capacidades conceituais e (supondo que ela não aplica conceitos de outra ordem), nesse sentido, seu conteúdo seria *não-conceitual*. Perceber não teticamente a lua crescente é percebê-la como “isto”. O conteúdo de um ato de consciência não-tética seria, portanto, um conteúdo não-conceitual.

Deste modo, Webber está pressupondo, corretamente, parece, que a noção sartreana da relação entre indivíduo e mundo fundamentalmente envolve conceitos; que nossa lida com o mundo é mediada por capacidades conceituais, já que todo episódio de consciência tem um objeto que é teticamente captado (a compreensão alternativa exclui a possibilidade de que haja um ato de consciência “só” não-tético, isto é, neutro em relação à posicionalidade. A todo instante nós estamos lidando com um mundo de coisas, o que significa que todo ato de consciência não-tético

244 A consciência não-tética não é, segundo a leitura de Webber, uma consciência não-posicional. O fato de Webber achar que uma consciência não-tética é *posicional* é a principal diferença no entendimento deste comentador em relação a todos os demais, que entendem tético e posicional como sinônimos e, portanto, consciência não-tética como sinônimo de consciência não-posicional.

245 SN, p. 24.

necessariamente acompanha um ato de consciência tético, o qual possui um objeto que é apreendido com aplicação de capacidades conceituais). Nós estamos o tempo todo apreendendo o mundo, mas “o 'mundo', para Sartre não é a massa do em-si, e sim o complexo de instrumentos e valores que aparecem à consciência”²⁴⁶. Estamos a todo instante capturando objetos significativos e suas qualidades, e não um universo de meros “issos” ou um em-si bruto amorfo e indiferenciado. No mundo que apreendemos há “issos” – são, como vimos, os objetos que captamos apenas por si, sem focar, destacar ou atentar para seus atributos; e frequentemente os “issos” são o fundo sobre o qual há um objeto que captamos teticamente. Mas, fundamentalmente, o mundo que apreendemos é um mundo de coisas, significados, valores, oportunidades de ação, expectativas, potencialidades²⁴⁷, ausências, nexos, motivações. Mesmo quando sonhamos e alucinamos estamos, para Sartre, capturando objetos (imaginários) significativos e suas qualidades. Assim, vasculhar o Café à espera de encontrar Pedro e não perceber senão uma porção de rostos desconhecidos é perceber que Pedro não está lá. À falta de um martelo, perceber uma faca como tendo um cabo é perceber a potencialidade de um instrumento para martelar²⁴⁸, isto é, é perceber “que posso me servir de seu cabo para cravar um prego”²⁴⁹. Olhar para o auditório e ver subitamente aparecerem as cabeças e os olhos é perceber que meu pensamento foi bem compreendido²⁵⁰. Perceber o cenho franzido e os punhos cerrados de Pedro é perceber que Pedro tem raiva. Perceber o precipício à minha frente é perceber que posso me atirar. Perceber “que a plebe e a aristocracia romanas acham-se corrompidas” é, para o imperador Constantino, perceber um motivo para fundar Constantinopla²⁵¹. E assim por diante. Não obstante, embora nossa lida com o mundo seja fundamentalmente mediada por conceitos, na perspectiva de Sartre (segundo Webber), há espaço para o assim-chamado “conteúdo não-conceitual”, tal como correntemente discutido em filosofia da mente na tradição angloamericana²⁵². Significa que, para Sartre segundo Webber, apreender o mundo com uma estrutura já significativa não é a única maneira de apreender o mundo. Apreender sem conceitos deve ser possível, para o Sartre de Webber.

2.2.2. Consciência não-tética como conteúdo não-conceitual

A noção de conteúdo representacional não-conceitual foi introduzida de maneira explícita no debate filosófico por Gareth Evans em 1982²⁵³. A ideia geral é a de que deve haver maneiras de representar o mundo que são independentes das capacidades conceituais do sujeito. Como destacado por Bermúdez e Cahen²⁵⁴,

246 “The 'world', for Sartre, is not the mass of being in-itself but the complex of instruments and values that appears to consciousness” (Webber, op. cit., p. 48).

247 SN, p. 260, 264.

248 SN, p. 553.

249 SN, p. 553.

250 SN, p. 361.

251 SN, p. 553.

252 “A teoria da consciência sartreana de modo geral deve ser entendida como envolvendo tanto estruturas conceituais como não conceituais.” (Webber, op. cit., p. 45).

253 EVANS, Gareth. *The Varieties of Reference*, Oxford: Oxford University Press, 1982.

254 BERMÚDEZ, José; CAHEN, Arnon. Nonconceptual Mental Content. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL:

essa ideia geral fornece uma ferramenta promissora para abordar uma série de problemas em filosofia da mente e da cognição. Não obstante, não há uma noção unívoca de conteúdo não-conceitual aplicável aos vários domínios dentro dos quais a ideia já foi cotejada; o que há é, por um lado, a ideia básica de que há maneiras de representar o mundo que não são limitadas pelas nossas capacidades conceituais e, por outro, diferentes propostas concretas para desenvolver essa ideia básica²⁵⁵.

É mais fácil elucidar do que se trata a noção de conteúdo não-conceitual se considerarmos primeiramente sua contraparte, o conteúdo conceitual. Podemos pensar no conteúdo dos nossos estados mentais ou pensamentos em termos conceituais: podemos pensar que ter uma experiência visual, por exemplo, é ter a experiência de que algo é de tal e tal maneira; que ter uma crença é tomar como sendo verdadeiro que algo é de tal e tal maneira; e que ter um desejo é tomar uma situação (em que um certo estado de coisas de tal e tal maneira seja o caso) como atraente. Podemos dizer que, ao termos experiências deste tipo, representamos o mundo como sendo de tal e tal maneira e adotamos alguma atitude (perceber, crer, desejar, etc.) em relação a esse mundo tal como representado por nós. Essa forma de especificar o conteúdo dos estados mentais nos dá o chamado conteúdo proposicional²⁵⁶, e a atitude que adotamos em relação a esse conteúdo é dita atitude proposicional. A marca da atitude proposicional é a normatividade: seu conteúdo deve representar um estado de coisas correta ou incorretamente. Os defensores da ideia de conteúdo representacional não-conceitual são, de modo geral, aqueles que acreditam que essa maneira de descrever nossos estados mentais ou pensamentos não esgota todas as nossas possibilidades, quer dizer, acreditam que há certos estados mentais ou pensamentos que representam o mundo, mas cujo conteúdo não é proposicional nesse sentido²⁵⁷. Ou seja, esses autores sustentam, apoiados

<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/content-nonconceptual/>> consultado em 16/08/2017,

255 Como destacado por Bermúdez e Cahen, são três os candidatos mais populares a maneiras de representar o mundo que seriam independentes de conceitos: a) estados perceptuais ordinários (a percepção, de maneira geral); b) estados representacionais de nível subpessoal ou subdoxástico (como aqueles que, acredita-se, são possuídos por áreas ou partes específicas do cérebro); e c) estados representacionais de animais não humanos e bebês humanos que parecem não possuir conceitos. Essas três classes de estados representacionais supostamente independentes de conceitos motivam três núcleos de discussão distintos e não exatamente interrelacionados, no sentido de que os argumentos que fundamentam a crença na existência de conteúdo não-conceitual com respeito a um desses itens não necessariamente serve para fundamentar o(s) outro(s) e, em virtude disso, os argumentos levantados por essas diferentes propostas nem sempre se apóiam mutuamente.

256 É amplamente aceito – embora haja quem não aceite, como, por exemplo, Stalnaker (1998) – que ter atitudes proposicionais é representar o mundo de uma maneira que é dependente de conceitos (isto é, daqueles conceitos que o sujeito possui). Por exemplo: se um sujeito acredita que a Terra pertence ao Sistema Solar, ele possui os conceitos TERRA, SISTEMA SOLAR e PERTENCER; representa um estado de coisas que pode ser expresso pela proposição “a Terra pertence ao Sistema Solar” e adota em relação ao estado de coisas expresso por essa proposição uma atitude (no caso, a atitude de tomar como verdadeiro, i.e., acreditar). Do mesmo modo, se um sujeito não tem nenhuma iniciação em física ou em química, ele não poderá ter uma crença cujo conteúdo seja “o número atômico do elemento ouro é 79” (pois para ter uma tal crença será preciso representar um estado de coisas – o estado de coisas em que há um elemento cujo número atômico é 79 –, mas o indivíduo não pode representar isso porque não possui, por exemplo, o conceito de NÚMERO ATÔMICO).

257 Bermúdez e Cahen, op. cit., §2.

em considerações diversas, que há maneiras de representar o mundo (e, portanto, que há um certo tipo de conteúdo representacional) que são independentes de conceitos.

Tendo em mente a distinção entre esses dois tipos de conteúdo, Jonathan Webber argumenta que a distinção sartreana entre consciência tética e não-tética seja entendida como uma distinção entre representação conceitual e não-conceitual. Antes de mais nada, é preciso salientar o seguinte: pode parecer estranho, à primeira vista, afirmar que a distinção sartreana entre tético e não-tético deve ser interpretada como uma distinção entre dois tipos de *conteúdo representacional*, uma vez que o próprio Sartre rejeitava de maneira radical, como o capítulo anterior deixou claro, a ideia de representação tal como parte da posição correntemente conhecida como realismo indireto. Por isso é importante ressaltar, como reconhecido por Webber, que o termo “conteúdo representacional”, tal como correntemente utilizado no vocabulário filosófico dentro da tradição angloamericana não tem o significado que costumava ter à época em que SN foi escrito. Como o capítulo anterior deixou claro, Sartre se opõe a qualquer teoria da mente que sustente que aquilo de que temos consciência são imagens privadas e subjetivas que representam o mundo externo, em vez do próprio mundo. Quando ele utiliza os termos “representações” e “conteúdos” de maneira a desprezar o que esses termos significavam para ele, é essa ideia (de imagem privada, impressão, sensação, duplicata mental de um objeto físico, etc.) que ele tinha em mente e pretendia rejeitar. Mas os filósofos que negam a existência de tais entidades continuam a falar de eventos conscientes que “representam” aspectos do mundo. Porém no sentido contemporâneo, dizer que um estado mental representa um certo objeto ou estado de coisas no mundo é apenas dizer que o sujeito que é dono daquele estado mental está consciente do próprio objeto ou estado de coisas em questão como sendo de uma certa maneira (e não consciente de uma imagem mental que reproduz o mundo físico, em vez do próprio mundo físico). “Dizer que um estado ou evento mental tem conteúdo representacional, nos dias de hoje, é apenas dizer que ele seleciona um objeto ou estado de coisas e o apresenta de alguma forma ou de outra”²⁵⁸.

Segundo Webber, se a distinção entre tético e não-tético for entendida como uma distinção entre representação conceitual e não-conceitual, a má-fé pode ser elucidada nos seguintes termos: o auto-enganador tem uma consciência não-tética (viz.: uma representação não-conceitual) de **a** como-sendo-verdade e como-sendo-para-ocultar (ou seja, ele representa **a** de uma maneira não-conceitual); e tem consciência tética de **a** como não-sendo-verdade e como-não-sendo-para-ocultar (ou seja, ele representa conceitualmente *que a não é verdade e que a não é para ser ocultado*). Isso que ele representa teticamente está incorreto, quer dizer, é falso, do ponto de vista normativo. Já o que é representado não-teticamente *seria* verdadeiro, do ponto de vista normativo, por ser oposto ao que é representado teticamente (e falsamente); mas é neutro justamente por ser não-conceitual, ou seja, por não possuir normatividade.

As duas considerações que parecem ter motivado de maneira mais relevante essa interpretação por parte de Webber (para que ele concluísse que a ideia sartreana de consciência não-tética deve ser equivalente a conteúdo não-conceitual) são dois requisitos que representações conceituais devem satisfazer, mas que a

258 Webber, op. cit., p. 51.

noção sartreana de consciência não-tética fracassa em satisfazer (quer dizer, *precisa fracassar* em satisfazer, se é para que fenômenos como o auto-engano sejam realmente possíveis): **a)** o requisito de consistência e **b)** o requisito de disponibilidade inferencial.

O requisito de consistência dos conteúdos ditos conceituais é a consideração de que representações conceituais necessariamente são consistentes. Nossa experiência (de lida com certas situações concretas), no entanto, é capaz de possuir certas características que não podem ser possuídas pelas representações conceituais, dentre as quais a inconsistência – em certas ocasiões nós somos capazes de representar estados de coisas impossíveis ou contraditórios, i.e., inconsistentes²⁵⁹, e somos capazes de adotar atitudes (como a de crença) em relação a tais representações; ao passo que o conteúdo conceitual deve ser consistente, na medida em que não somos capazes de ter atitudes proposicionais em relação a representações com conteúdo contraditório. Quer dizer, nós somos capazes de representar estados de coisas contraditórios, mas naturalmente rejeitamos a possibilidade de que tais representações sejam verídicas. Deste modo, se nós temos representações com conteúdo contraditório e por alguma razão não as rejeitamos (como por exemplo no caso da ilusão de ótica supramencionada, onde somos forçados a aceitar que a imagem parece estar se movendo e que ela parece não estar se movendo, ao mesmo tempo) é preciso que ao menos uma parte do conteúdo envolvido na percepção da imagem seja não-conceitual. Com efeito, os casos sartreanos de má-fé são claramente vistos por Webber como casos desse tipo, i.e., casos em que o sujeito tem uma atitude (não de rejeição) em relação a um conteúdo contraditório, isto é, o sujeito mantém crenças com conteúdos conflitantes. Essa – embora não seja explicitada pelo próprio Webber –, com efeito, parece ser a principal motivação do autor para propor que uma parte do conteúdo dessas crenças (o conteúdo da porção não-tética) deve ser não-conceitual. Se avançarmos e pressionarmos um pouco essa ideia de Webber para extrair dela uma expressão mais precisa, vemos que ela, simplificada, parece envolver o seguinte:

P.1) a jovem coquette tem consciência não-tética da verdade a ser ocultada.

P.2) a verdade a ser ocultada é uma representação cujo conteúdo coexiste de maneira contraditória, na mente da jovem, com o conteúdo outra representação (como vimos, a jovem formula e sustenta uma representação que é do tipo “A e \neg A”, onde “A” é a verdade a ser ocultada, por exemplo “o pretendente tem interesse sexual”; e adota em relação a essa representação, “A e \neg A”, uma atitude de crença).

C) Logo, o conteúdo da verdade a ser ocultada deve ser do tipo não-conceitual.

Como vimos, ter consciência não-tética de algo, de acordo com Webber, é ter, desse algo, apenas uma consciência posicional, quer dizer, é apenas singularizar o objeto, é apenas representar o objeto como “existindo” ou como “estando aí”, sem, no entanto, qualificá-lo (isto é, sem destacar nenhum atributo ou propriedade). Seguindo a linha de raciocínio de Webber, podemos avançar uma interpretação

259 Como é o caso quando vemos certos desenhos de Escher (Bermúdez e Cahen, op. cit., § 4.1), onde a sequência de degraus de uma escada parece conduzir para cima e para baixo ao mesmo tempo; e de certas ilusões de ótica, como a chamada “waterfall illusion” (Cf. CRANE, Tim. *The waterfall illusion*. In: “Analysis”, n. 48, 1988, pp. 142–147), onde o objeto percebido parece estar se movendo e não se movendo, ao mesmo tempo.

sobre sua hipótese hermenêutica e dizer que, caso o objeto em questão não seja efetivamente uma coisa e sim um estado de coisas (como por exemplo “chove” ou “o gato está no capacho” ou “o pretendente tem interesse sexual”), então singularizá-lo sem qualificá-lo é, na realidade, percebê-lo sem reconhecer suas propriedades – dentre as quais estão suas condições de veridicalidade e suas implicações. Se a jovem *coquette* tem consciência não-tética da verdade a ser ocultada e a verdade a ser ocultada é “o pretendente tem interesse sexual”, então a jovem não tem, seguindo esta linha de raciocínio, consciência de que uma das implicações da veridicalidade de “o pretendente tem interesse sexual” é que a sua negação seja não-verídica. Isso faz sentido de como a jovem pode sustentar a conjunção envolvendo, de maneira contraditória, a verdade a ser ocultada e a sua negação: a contradição não é explícita para o sujeito porque o sujeito fracassa em reconhecer que A não pode coexistir com $\neg A$ enquanto objeto de crença, ou seja, ele não captura que se trata de uma contradição e não lida com essa representação como sendo contraditória. É uma representação com conteúdo não-conceitual.

O mesmo tipo de consideração valeria para a consciência não-tética que a jovem tem de sua intenção de enganar:

P.1) a jovem tem consciência não-tética de sua intenção de enganar.

P.2) ter intenção de enganar envolve representar a si mesmo como ocultando uma verdade, representação esta cujo conteúdo coexiste de maneira contraditória com o conteúdo de outra representação (qual seja, a representação de si mesmo como sendo perfeitamente honesto).

C) Logo, a intenção de enganar envolve uma representação que só pode ser do tipo não-conceitual.

Já o requisito de disponibilidade inferencial dos conteúdos ditos conceituais é a consideração de que conteúdos conceituais não podem estar inferencialmente isolados de outros conteúdos. Trata-se da ideia de que “o isolamento do conteúdo de uma representação em relação às atitudes proposicionais da pessoa faz com que tal conteúdo seja não-conceitual”²⁶⁰. Segundo Bermúdez e Cahen, essa maneira de caracterizar a noção de conteúdo não-conceitual vem sendo desenvolvida por autores como Raftopoulos e Müller²⁶¹, que argumentam que “o fato de um conteúdo estar insulado de outras estruturas de conhecimento disponíveis para o indivíduo faz desse conteúdo um conteúdo não-conceitual”. J. Webber parece ter algo próximo a isso em mente, por considerar que um conceito “é um componente inferencialmente relevante de uma representação. (...) Uma representação é não-conceitual quando é independente daquilo que Wilfrid Sellars chamou de 'o espaço lógico das razões', na medida em que não pode ser inferida de outras representações mentais e outras representações mentais não podem ser inferidas dela”²⁶². Uma outra forma de dizer isso seria afirmar que um conteúdo representacional é conceitual quando está “disponível para a espontaneidade” (quando pode ser linguisticamente articulado, por exemplo, em resposta a uma questão) e não-conceitual quando não está. Ter consciência não-tética da verdade a ser ocultada, A, na medida em que consiste,

260 Bermúdez e Cahen, op. cit., §4.2.

261 RAFTOPOULOS, Athanassios.; MULLER, Vincent. C. *The phenomenal content of experience*. In: “Mind and Language”, 21(2), 2006, pp. 187–219.

262 Webber, op. cit., p. 52.

segundo Webber, de singularizar A sem qualificá-lo, i.e., de percebê-lo sem reconhecer suas propriedades, é lidar com um conteúdo não-conceitual. Para que esse conteúdo fosse conceitual, ele precisaria estar em relações inferenciais com outros conteúdos possuídos pelo indivíduo, o que só pode se dar caso o indivíduo reconheça certas propriedades de A, tais como suas implicações, significado, condições de veridicalidade, etc. Sem destacar nenhuma propriedade de A não é possível colocar A em relações inferenciais com quaisquer outros conteúdos; de modo que, se o indivíduo tem consciência não-tética de A no sentido delineado por Webber, A só pode ser um conteúdo não-conceitual. É precisamente graças ao fato de que os conteúdos não-conceituais não se colocam em relações racionais inferenciais com outros conteúdos que o sujeito pode sustentá-los concomitantemente com conteúdos com os quais eles de outra maneira seriam inaceitavelmente conflitantes.

Assim, a hipótese geral de Webber é que além de ser uma consciência representacional, em primeiro lugar, a consciência não-tética precisa, em segundo lugar, ter um conteúdo do tipo não-conceitual, “pois de outro modo seu conteúdo manteria relações racionais e inferenciais com representações conceituais possuídas pelo auto-enganador. Em particular, o auto-enganador não seria capaz de acreditar no oposto daquela verdade desagradável (viz., a mentira agradável) enquanto possuísse representações conceituais da verdade desagradável e da intenção de ocultá-la de si”²⁶³, pois se isso fosse o caso “a contradição simplesmente seria óbvia”²⁶⁴. Mas apenas representações conceituais são inferencialmente e racionalmente linkadas umas às outras (isso é o que faz delas conceituais), de modo que apenas representações conceituais podem contradizer ou ser contraditas. Se a consciência não-tética for entendida como equivalente a conteúdo não-conceitual, nesse sentido, então ela não estará em relações inferenciais ou racionais com crenças explícitas e articuláveis e não poderá ameaçar a ignorância cognitiva do sujeito em relação à coisa a ser evitada, tampouco ameaçará o seu assentimento cognitivo à mentira agradável. Ela será suficiente para a manutenção de crenças, mas não de crenças racionais, justificadas e coerentes entre si.

Essa hipótese hermenêutica de Webber oferece uma explicação para o problema do qual falávamos anteriormente, i.e., o problema de se explicar em que tipo de “cenário mental” a má-fé sartreana é possível, ou o que exatamente deve ser a “consciência não-tética” de modo a que a má-fé seja possível. Agora cabe a nós perguntar: 1) quais são as dificuldades com que essa hipótese tem de lidar; e 2) se essa realmente é, como Webber acredita, a *única* interpretação possível para a noção de consciência não-tética de modo a possibilitar a má-fé. Quanto a esta segunda pergunta, Williford pensa que *não*, e este será o objeto da próxima sessão. Já à primeira pergunta será discutida na sessão subsequente.

263 Webber, op. cit., p. 53.

264 Webber, op. cit., p. 53.

2.3. Consciência não-tética como familiaridade direta

Em “Degrees of self-presence Rehabilitating Sartre’s accounts of pre-reflective self-consciousness and reflection”²⁶⁵, Williford propõe sua própria versão para como a consciência pré-reflexiva sartreana deve ser entendida: para ele não se trata de conteúdo representacional, mas de “auto-familiaridade direta” (“direct self-acquaintance”). Na raiz da divergência entre as leituras de Williford e de Webber estão três pontos fundamentais. Vamos fazer uma breve incursão por estes três pontos no sub-item seguinte e, em seguida, vamos apresentar uma leitura positiva de Williford sobre a consciência não-tética de si sartreana, no sub-item subsequente.

2.3.1. Considerações preliminares

Como foi dito, são três os principais pontos que estão na raiz da divergência entre as leituras de Williford e Webber. O primeiro diz respeito à possibilidade de se entender a consciência pré-reflexiva segundo o paradigma da percepção, em termos de atenção, i.e., através do esquema figura-fundo, onde a consciência não-tética estaria no “fundo” e a consciência tética no lugar da “figura”, estratégia que Webber adota e Williford nega. O segundo diz respeito à equivalência entre “posicional” e “tético”, que Williford aceita e Webber nega. E o terceiro diz respeito à possibilidade de se entender o cogito pré-reflexivo como conteúdo representacional (que Webber defende e Williford rejeita).

a. O esquema “figura-fundo” ou “centro-periferia”

O primeiro ponto é um aspecto no qual Williford diverge não só de Webber, mas também de outros intérpretes, como D. Zahavi, K. Wider²⁶⁶, P. S. Morris²⁶⁷ e mesmo de uma antiga opinião dele próprio²⁶⁸ sobre o assunto. A opinião mais recente de Williford é a de que não é adequado caracterizar a consciência não-tética sartreana em termos de esquema de atenção. Isto é, não devemos dizer que a consciência tética de um objeto está para a consciência não-tética (num mesmo ato ou episódio consciente) assim como a figura está para o fundo (ou o centro está para a periferia) de um campo de atenção. Para Williford, a consciência não-tética não é de objetos nem de partes dos objetos, e *sim do próprio ato*. Para a consciência, estar não-teticamente consciente é estar não-teticamente consciente *de si*, e isso é dado na e com a consciência tética que se tem de algum objeto. Em atos pré-reflexivos, somente a consciência tética é de objetos. Estar teticamente consciente de um objeto e não-teticamente consciente de si não é o mesmo que estar “prestando atenção” ou “focando” no objeto e simultaneamente “não prestando atenção” ou “não focando” no ato, i.e., como se a relação entre o objeto transcendente e o ato de captá-lo fosse uma relação do tipo figura-fundo ou centro-periferia, ou, em última instância, como se o ato participasse do campo de atenção ou estivesse disponível lá para ser percebido do mesmo modo como se percebem

265 WILLIFORD, K. *Degrees of self-presence Rehabilitating Sartre’s accounts of pre-reflective self-consciousness and reflection*. In: “Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind”. Edited by S. Miguens; G. Preyer; C. Morando. New York: Routledge, 2016.

266 Wider, op. cit., p. 41.

267 MORRIS, Philis Sutton. *Sartre on the Self-Deceiver’s Translucent Consciousness*. *Journal of the British Society for Phenomenology*. 23(2): 1992, pp. 103-119.

268 WILLIFORD, Kenneth. *Pre-reflective Self-consciousness and the Autobiographical Ego*. In: “Reading Sartre”. Edited by Jonathan Webber. Abingdon: Routledge, 2011.

as coisas. Webber entendia (corretamente, parece) que a aplicação de determinações tal como descrita por Sartre obedece um esquema figura-fundo, no sentido de que aplicar uma determinação é destacar um certo aspecto, ou perfil, do objeto posicionado e simultaneamente negar os demais, relegando-os ao fundo. Esse modo é correto para descrever a percepção, porque a percepção é percepção de objetos. Mas Webber vai além e estende o modelo para descrever a relação entre consciência tética e não-tética de maneira geral, quer dizer, para descrever (aquilo que ele acredita ser o conteúdo de) qualquer atitude. Em virtude disso a consciência não-tética de si, na leitura dele, por ser equivalente ao conteúdo representacional da atitude de captar a si mesmo (conteúdo que para ele é do tipo não-conceitual e, portanto, isento de determinações), estaria sempre e invariavelmente no fundo, já que destacá-la e trazê-la para a posição da figura envolve aplicar-lhe determinações e, com isso, convertê-la em consciência tética).

A razão pela qual Williford rejeita essa maneira de ver as coisas é que é perfeitamente possível estar consciente de um objeto teticamente captado que esteja no fundo, bastando, para tanto que haja outro objeto tético ocupando o lugar da figura; de modo que o “lugar” do fundo não é exclusivo da consciência não-tética²⁶⁹. Por exemplo: ao perceber o gato no capacho, o capacho ocupa a posição do “fundo” enquanto o gato ocupa a posição da “figura”, mas ambos gato e capacho são objetos que percebo de maneira tética. O que me é dado de maneira não-tética é o fato de que estou percebendo, ou o próprio ato de perceber. Dito de outro modo, é perfeitamente possível conceber que ambos os lugares do esquema de atenção – figura e fundo – estejam ocupados apenas por objetos téticos, de modo que a consciência não-tética de si não esteja em nenhum dos dois. (Com efeito para Williford, ela não está em nenhum dos dois lugares, mas antes *subjaz* a ambos, de modo que tentar abordá-la recorrendo ao esquema de atenção, embora não esteja exatamente *errado*, na realidade não nos faz avançar muito na tarefa de compreendê-la).

b. A consciência não-tética de si (cogito pré-reflexivo) não representa

Já quanto ao segundo ponto de divergência entre Williford e Webber, para abordá-lo vamos retomar brevemente a distinção considerada por Sartre entre transcendência e imanência²⁷⁰. Os objetos ditos transcendentais são aqueles objetos externos à consciência. Eles têm a característica fundamental de serem dados à consciência que os posiciona através de perfis, ou facetas, e nunca inteiros e de

269 Williford, 2016, p. 70.

270 Essa distinção aparece em TE e na introdução de SN (pp. 33-34), mas é em “O Imaginário” que ela encontra-se expressa de maneira mais clara e direta. Diz Sartre: “Na percepção *eu observo* os objetos. É preciso compreender por isso que o objeto, ainda que entre por inteiro em minha percepção, só me é dado de um lado a cada vez. (...) Tudo isso já foi dito cem vezes: o próprio da percepção é que o objeto aparece como uma série de perfis, de projeções. O cubo está bem presente, posso tocá-lo e vê-lo; mas só o vejo de um certo modo que chama e exclui ao mesmo tempo uma infinidade de outros pontos de vista. Devemos *apreender* os objetos, isto é, multiplicar sobre eles os pontos de vista possíveis. O objeto em si mesmo é a síntese de todas essas aparições. A percepção de um objeto é, pois, um fenômeno com uma infinidade de faces. O que isso significa para nós? A necessidade de dar a volta aos objetos, de esperar, como diz Bergson, que o “açúcar derreta”. Quando, ao contrário, eu penso no cubo através de um conceito concreto, penso nos seis lados e nos oito ângulos ao mesmo tempo (...). Estou no centro de minha ideia, eu a possuo inteira de uma só vez.” (IPPI, pp. 8-9).

uma só vez. Na medida em que caminhamos ao redor de uma árvore, por exemplo (uma árvore que existe e que está sendo percebida), nós a *vemos* de uma variedade de ângulos e posições. Posicionar a árvore é posicionar cada um dos perfis vistos, no instante e na medida em que são vistos. No entanto ela, a árvore, possui uma “identidade” que não varia conforme o sujeito vai se posicionando e alterando sua perspectiva – o sujeito muda de perspectiva, mas a árvore supostamente continua sendo o mesmo objeto. O número de perspectivas possíveis de serem adotadas em relação à árvore é potencialmente infinito, embora nenhum observador individual efetivamente seja capaz de observar a árvore de *todas* as perspectivas possíveis. É em razão disso que ela é dita *transcendente*: ela transcende (ultrapassa) todos os meus posicionamentos e variações, aquilo que ela é excede aquilo que eu posso perceber²⁷¹. E uma vez que nós nunca realmente sabemos o que vamos encontrar do outro lado da árvore (isto é, nos seus perfis ocultos), ela ainda possui, como atributo adicional, um certo caráter de dubitabilidade. “Ela pode nos surpreender. Ela pode, por exemplo, ser feita de plástico”²⁷². Isso equivale a dizer que a árvore se apresenta como *outro* ou como *coisa do mundo* à consciência que a percebe (e não como fazendo parte dessa consciência).

Todas as características fundamentais dos objetos transcendentais encontram-se ausentes dos 'objetos' ditos imanentes, dos quais a principal instância são aquilo que pensamos e aquilo que fazemos (isto é, os próprios atos humanos)²⁷³.

A consciência pré-reflexiva deve ser uma apreensão “não-posicional” (ou “não-tética”) essencialmente diferente da apreensão objetificante e distante envolvida na percepção, na imaginação, na emoção e no pensamento conceitual, que são todos “posicionais” no sentido de que através deles a consciência é presente a (ou é apresentada a) objetos transcendentais (sejam eles existentes ou não)²⁷⁴.

Nos atos pré-reflexivos, segundo Williford, a consciência é dada a si mesma de uma maneira diferente de como as árvores (e outros objetos transcendentais) lhe são dadas porque a consciência é dada a si mesma de uma só vez e *sem perfis*²⁷⁵. A minha consciência não pode caminhar ao redor de si própria para multiplicar os ângulos pelos quais ela apreende a si mesma (isso só é possível com a introdução de uma certa “distância objetificante” em relação a si, que é típica da reflexão, que dizer, isso só é possível se a consciência buscar “olhar” para si mesma como olha-se num espelho. Isso é precisamente o que a reflexão é: tomar, em relação a si mesmo, certo distanciamento objetificante; “separar-se” de si mesmo através de um olhar objetivo; é tentar adotar, em relação a si mesmo, a mesma atitude que se adota em

271 Isso significa, em outras palavras, que o *esse* da árvore não é o seu *percipi*; ou, que a árvore possui uma “dimensão transfenomenal”; ou, ainda, que o ser da árvore não equivale ao seu ser percebida – ela é “mais” do que aquilo que se pode perceber. Não significa que haja um númeno, enquanto nós só podemos perceber a aparência; mas apenas que aparências nos são dadas em perfis, perfis denunciam a presença do objeto inteiro, mas nenhum perfil nos entrega tudo sobre ele de uma vez só.

272 Williford, op. cit., pp. 69-70.

273 Por isso é mais adequado falar em “atos imanentes” do que em “objetos imanentes”, como o próprio Williford destaca (Ibid., §1) – consciência, para Sartre, não é coisa, e sim ato.

274 Ibid., p. 67.

275 TE, p. 56-57;

relação aos objetos transcendent²⁷⁶). Dito de outro modo: no ato de pré-reflexivo, aquilo que pensamos e fazemos não nos é dado da mesma maneira como uma árvore nos é dada, porque eu não posso caminhar ao redor daquilo que eu penso ou faço para multiplicar os ângulos pelos quais eu o apreendo (só posso fazer isso, ou algo próximo disso, refletindo sobre estes atos).

A ausência dessa “distância objetificante” (da consciência em relação a si mesma nos atos pré-reflexivos), da qual Williford fala, significa que no ato pré-reflexivo a consciência lida consigo mesma sem *representar*²⁷⁷ a si mesma. Isto é, enquanto o ato transcorre, não faz parte da experiência do indivíduo que ele esteja mentalmente considerando estados de coisas envolvendo a si mesmo ou acerca de si mesmo ou o seu próprio self. “Consequentemente”, continua Williford, a consciência “não pode, num sentido relevante, surpreender a si mesma ou estar errada a seu próprio respeito”²⁷⁸ – no ato pré-reflexivo, a consciência não lida consigo mesma de maneira que pode estar correta ou incorreta, verídica ou inverídica. Toda aparição que ocorre é uma aparição que ocorre²⁷⁹. (É claro que a possibilidade virtual existe de que algo não me apareça, mas, em se tratando daquilo que aparece, o que me aparece me aparece.)

Para compreender melhor porque, na opinião de Williford, a consciência pré-reflexiva *não representa* é preciso compreender porque, para ele, essa consciência é não-posicional (diferentemente da leitura de Webber, na qual a consciência pré-reflexiva é posicional, porém não-tética).

c. “Posicional” e “Tético”

A terceira (e mais importante) divergência entre a leitura de Williford e a de Webber é explicitado por Williford logo após a introdução de seu artigo: para ele (como para a grande maioria dos outros intérpretes) “posicional” e “tético” são utilizados pelo filósofo como sinônimos e exatamente no mesmo sentido de Husserl²⁸⁰. O ponto é que essa divergência interpretativa tem uma consequência relevante: se para Webber o cogito pré-reflexivo sartreano é uma consciência não-tética porém posicional (viz.: uma consciência que se volta para um objeto, que *singulariza* um objeto, embora sem atribuir-lhe predicados), para Williford trata-se de um ato de consciência não-posicional e *eo ipso* não-tética, ou seja, um ato que não é voltado para algo que possa ser qualificado como um objeto propriamente dito.

276 Williford, op. cit., p. 68.

277 Ibid., p. 69.

278 Ibid., p. 69. Mesmo que haja algo como um “vislumbre enganoso”, “uma vez que esse vislumbre efêmero se transforme num novo vislumbre, um episódio de consciência se vai para sempre, tornando-se acessível apenas à reflexão na memória ou no pensamento abstrato. Nesse sentido, é algo bem diferente de uma árvore, cuja identidade (correta ou incorretamente, de um ponto de vista metafísico) nós tomamos como sendo estável por anos – e não meramente por um segundo ou menos” (Ibid., p. 69).

279 É por isso que se em dado instante eu sinto dor é verdade que eu sinto dor (ainda que não haja nada do ponto de vista fisiológico que se possa identificar com a causa desta dor); se me parece que está diante de mim um unicórnio, é verdade que me parece que está diante de mim um unicórnio (ainda que o que esteja diante de mim não seja um unicórnio, e sim uma outra coisa que eu confundo com um unicórnio, ou ainda que eu esteja alucinando).

280 “Que Sartre entende “posicional” e “tético” basicamente no sentido husserliano é algo claro (...)”. Williford, op. cit., p. 69.

Williford dá a sua própria versão sobre o que é, para o cogito pré-reflexivo, ser não-posicional no sentido em que ele acredita. Segundo Williford, dizer que uma consciência é posicional equivale a dizer que ela toma, em relação àquilo de que ela é consciência (i.e.: a seu objeto) uma atitude de posicionamento particular, como fazemos quando imaginamos, percebemos, sentimos, acreditamos ou julgamos. O aspecto comum a todas essas atitudes é que todas elas são intencionais (i.e., nelas a consciência visa seus objetos de uma maneira intencional – imaginar é imaginar algo; perceber é perceber algo, acreditar é acreditar em algo, etc.) e é admissível que todas elas, cada qual ao seu modo, envolvam representação (imaginar é imaginar um certo estado de coisas, que pode ser o caso na realidade ou não; perceber é perceber um certo estado de coisas, e tal percepção pode estar correta ou não, etc.)²⁸¹. Dizer que um ato de consciência é posicional, segundo Williford, portanto, é dizer que esse ato de consciência i) visa determinado objeto (ou estado de coisas) de modo a *representá-lo*; ii) representa de uma maneira específica; e iii) esta representação pode estar correta ou incorreta. Sartre afirma que o cogito pré-reflexivo é uma “consciência não-tética (de) si”. Se por “não-tético” Sartre queria dizer exatamente o mesmo que “não-posicional”, como Williford acredita, então o cogito pré-reflexivo sartreano, sendo um ato de consciência *não*-posicional, deve equivaler ao oposto de um ato de consciência posicional. Ou seja, deve se tratar de um ato de consciência que i) não visa determinado objeto (ou estado de coisas) de modo a *representá-lo*; ii) não representa de modo algum; e, portanto, iii) não é um ato de consciência a respeito do qual se possa dizer que visa um objeto (ou estado de coisas) correta ou incorretamente. Assim, o cogito pré-reflexivo sartreano não é, segundo esse comentador, uma atitude intencional nem representacional no sentido anteriormente descrito (e, portanto, em vez de equivaler a uma atitude de posicionamento particular, ele é, antes, algo que *subjaz* a todas as atitudes de posicionamento possíveis, na medida em que “toda consciência posicional de um objeto é ao mesmo tempo não-posicional (de) si”, como o próprio Sartre afirmou²⁸². E isso não viola, vale frisar, a tese fenomenológica de que “toda consciência é intencional”, porque a todo momento da nossa vida consciente estamos em alguma atitude de posicionamento (para Sartre mesmo quando alucinamos, sonhamos ou imaginamos estamos posicionando objetos – nesse caso, fantásticos), já que a consciência não-tética (de) si é algo que “está por baixo” de todos esses atos, e nunca isolada.

Com efeito, até aqui alguns pontos relevantes foram explicitados, mas permanece de certa forma obscuro o que exatamente esse “algo que subjaz aos atos específicos”, ou o que esse “ato inespecífico”, viria a ser, isto é, que *tipo* de “ato” seria esse, uma vez que não se trata de nenhuma “atitude específica”, como o próprio Williford diz, e uma vez que não se trata de um ato em relação a nenhum objeto singular. O que é certo é que esse “ato”, o ato de apreensão não-tética de si que o sujeito tem em suas ações pré-reflexivas, é um ato no qual o sujeito não toma *em relação a si mesmo* nenhuma atitude de posicionamento particular, como faz *em relação a um objeto transcendente* (digamos, *x*) quando imagina *x*, percebe *x*, sente *x*, acredita que *x*, etc., e isso basta para garantir (segundo Williford e contra Webber) que ele não é posicional no sentido em que Webber acredita – não é um ato através

281 Ibid., pp. 69-70.

282 SN, p. 22.

do qual a consciência se singulariza ou se delimita. Assim, segundo Williford, dizer, por exemplo, que ao correr atrás de um ônibus o indivíduo está não-posicionalmente consciente de estar correndo atrás de um ônibus não significa que o indivíduo singulariza a corrida destacando-a de outras ações, nem que ele adota uma atitude específica em relação à corrida. Não significa que o indivíduo, por exemplo, acredite-se correndo, nem que ele conheça-se corredor, nem que ele deseje (ou deixe de desejar) estar correndo, nem que ele perceba-se correndo, etc., pois todas essas atitudes (acreditar, conhecer, desejar, perceber, etc.) são intencionais, ou seja, são posicionais; e não parece que elas acontecem no momento do ato (pré-reflexivo) de correr atrás do ônibus. Estar *não*-posicionalmente consciente de estar correndo é precisamente não estar adotando, em relação à corrida, nenhuma dessas atitudes. É estar, em relação à corrida, num outro tipo de relação, uma relação que não envolve representar a própria corrida.

Mas que relação seria essa, então? Trata-se, segundo Williford, de uma relação de *familiaridade*. Esses três fatos acerca da consciência não-posicional de si que acabamos de destacar – o fato de ela não ser definida em termos de esquema de atenção, o fato de ela não manter consigo mesma uma relação de posicionamento de perfis ou facetas (i.e.: não ser posicional) e o fato de ela não especificar estados de coisas possíveis envolvendo a si mesma (i.e.: não ser representacional) – apontam, para Williford, para que a maneira correta de entendê-la deve ser em termos de familiaridade (*acquaintance*): a consciência pré-reflexiva deve ser uma espécie de senso direto de auto-familiaridade (“*direct self-acquaintance*”), i.e., não-mediada nem por perfis, nem por estados de coisas possíveis nem por pólos de atenção.

2.3.2. Auto-familiaridade direta (*direct self-acquaintance*)

A noção de familiaridade direta (“*direct acquaintance*”) foi tornada famosa no começo do século XX sobretudo a partir de Bertrand Russell. No entanto, o que Williford tem em mente quando propõe que o cogito pré-reflexivo sartreano seja entendido em termos de familiaridade, como ele mesmo explicita, não é o mesmo que está em jogo quando se fala em “conhecimento por familiaridade” (“*knowledge by acquaintance*”) por oposição a “conhecimento por descrição” (“*knowledge by description*”), o que certamente entraria em conflito com a insistência Sartreana de que a consciência não-tética de si não é uma questão de conhecimento²⁸³. A ideia de Williford não tem exatamente um sentido epistemológico, mas é antes a simples consideração de que em todo ato de consciência de um objeto transcendente o sujeito está familiarizado com o modo de consciência do qual aquele ato é uma instância.

Para Sartre as diferentes atitudes que podem ser adotadas frente a um objeto transcendente (percepção, imaginação, emoção, crença, etc.) correspondem a diferentes *modos de consciência*, quer dizer, maneiras de apreender o mundo, cada qual com sua particularidade distintiva: perceber um objeto é tomar consciência dele como existente e presente, ou seja, é captá-lo com os sentidos²⁸⁴; imaginar um objeto é tomar consciência dele como irreal, ou *irrealizar*, constituir de maneira

283 SN, p. 23-28.

284 SN, 242-269.

criativa (criar, animar²⁸⁵); acreditar em algo é confiar nele cegamente, isto é, é tomá-lo como verdadeiro na drástica ausência de provas ou evidências²⁸⁶; já a emoção (emocionar-se) envolve capturar o objeto como “mágico”, isto é, como inserido num mundo que encontra-se subitamente se “degradando”, onde as relações causais normais são “suspensas”²⁸⁷, etc. O que Williford quer dizer é que em todo ato ou episódio consciente a consciência visa a seu objeto intencional de uma certa maneira (conforme o modo de consciência, ou tipo de atitude, que o episódio instancia) e, ao mesmo tempo, está diretamente familiarizada (acquainted with) consigo mesma como fazendo isto *desta* maneira, ou dito de outro modo, está diretamente familiarizada com a estrutura própria daquela atitude. Assim, se se trata de um ato de consciência perceptual, a consciência posiciona o objeto intencional que é percebido e ao mesmo tempo está familiarizada com o fato de que esse posicionar é capturar, com os sentidos, um objeto como sendo real, presente, tridimensional, etc. Se se trata, por outro lado, de um ato de consciência imaginativa, a consciência posiciona o objeto intencional e ao mesmo tempo está familiarizada com o fato de que este posicionar é criativo, em vez de ser uma captura passiva com os sentidos; se se trata de um ato de crença, a consciência posiciona o objeto intencional e ao mesmo tempo está familiarizada com o fato de que este posicionar é tomar como verdadeiro ao modo de confiar cegamente, isto é, sem exigir evidências ou provas; e assim por diante.

Esta familiaridade é dita direta porque a estrutura de cada tipo de atitude é dada ao próprio sujeito, para Williford, *sem* a mediação de representações ou conceitos²⁸⁸. Não é que o ato de consciência perceptual *represente a si mesmo* como sendo a captura pelos sentidos de um objeto real. É que o ato é a captura pelos sentidos de um objeto real, no sentido relevante, *e além disso* é familiarizado com essa sua natureza. Extrapolando um pouco o vocabulário do intérprete – é como se Williford estivesse dizendo que na percepção o sujeito “sabe que” – um

285 “[No ato de imaginar], a consciência tem uma consciência não tética de si mesma como atividade criativa” (IPPI, p. 149); “a produção do objeto irreal é acompanhada pela consciência não-tética da irrealidade” (IPPI, p. 159). Ver também IPPI, Parte I, Capítulo 2, § V.

286 “Se eu digo ‘Eu acredito que Pierre é meu amigo’, esse é um juízo reflexivo. Ele traz consigo certa dúvida a respeito do objeto da crença. Eu posso dizer para mim mesmo: ‘isso é verdade, eu *acredito* nisso, mas eu não o sei, eu nunca tive acesso a uma prova’, etc. Se eu for cético dessa maneira, eu poderia até mesmo chegar a concluir que Pierre não tem nenhuma amizade por mim. E, certamente, se amizade que Pierre tem por mim me parecer como objeto de minha crença, é porque a consciência não-reflexiva que tenho dessa amizade era uma consciência não tética de si mesma como mera crença (...). Quando eu tenho consciência da amizade que Pierre tem por mim, eu estou consciente dela como um objeto de *crença*; e se eu acredito, é porque eu não duvido. Assim, precisamente porque eu acredito na amizade de Pierre, minha consciência não-tética da crença não carrega a menor dúvida a respeito dessa amizade. É uma crença total. É, portanto, uma confiança cega, uma vez que acreditar é ter confiança. Simplesmente, na medida em que é consciência de uma consciência da crença, não é consciência de um conhecimento” (IPPI, p. 162).

287 “(...) a origem da emoção é uma degradação espontânea e vivida da consciência em face do mundo.” (ETE, p. 110); “[na emoção a consciência] vive o mundo novo que acaba de construir” (ETE, p. 109).

288 Mas, Williford acrescenta, “não se deve concluir, a partir dessa negação de que haja conceitualização envolvida, que [a familiaridade direta] que seja uma questão de representação *não-conceitual*, tal como essa noção é correntemente utilizada na filosofia da mente angloamericana (...). Na realidade não se trata de representação *de modo algum*. Portanto, não é uma questão de representação nem conceitual nem não-conceitual.” (Williford, op. cit., §1).

saber não-intelectual, não-inferencial e não-observacional – o está fazendo é perceber (e não imaginar, e não crer, e não emocionar-se, etc.); na imaginação o sujeito sabe que está imaginando (e não percebendo, crendo, emocionando-se); e assim por diante; e o cogito pré-reflexivo nada mais é do que esse “saber” instantâneo acerca da natureza da atitude que está sendo, a cada momento, adotada.

A principal passagem sartreana que dá subsídio à leitura de Williford encontra-se na primeira parte de “O Imaginário”:

A consciência imaginante do objeto envolve (...) uma consciência não-tética de si mesma. Essa consciência, que poderíamos chamar transversal, não tem objeto. Ela não coloca nada, não ensina nada, não é um conhecimento: é uma luz difusa que a consciência despreende por si mesma, ou, para abandonar as comparações, é uma qualidade indefinível que se liga a cada consciência. Uma consciência perceptiva aparece como passividade. Ao contrário, uma consciência imaginante se dá a si mesma como consciência imaginante, isto é, como uma espontaneidade que produz e conserva o objeto como imagem. É uma espécie de contrapartida indefinível do fato de que o objeto se dá como um nada. A consciência aparece para si mesma como criadora, mas sem colocar como objeto esse caráter criador. É graças a essa qualidade vaga e fugidia que a consciência da imagem não se oferece como um pedaço de madeira que flutua no mar, mas como uma onda entre as ondas. Ela se sente consciência de parte a parte e homogênea em relação às outras consciências que a precederam e as quais está sinteticamente ligada.²⁸⁹

Nessa passagem fica evidente que a consciência não-tética de si que está envolvida na apreensão pré-reflexiva de um objeto não toma a si mesma como objeto (ela não tem objeto), portanto ela não é uma consciência posicional/intencional, como queria Webber. A consciência não-tética de si aparece a si mesma como sendo de uma certa maneira – no caso da imaginação, que é o caso em jogo na passagem, ela aparece “como criadora”, mas *sem* colocar esse caráter criador como objeto. A única maneira como Williford acha possível que essa consciência tenha tais características é se ela for entendida em termos de auto-familiaridade direta – sendo familiar a si mesma no sentido que ele pretende, ela não precisa tomar a si mesma como objeto, ela pode simplesmente ter uma espécie de noção instantânea do seu próprio caráter, sem posicionamento, sem foco (atenção) e sem mediações.

Uma caracterização mais detalhada da auto-familiaridade é difícil de ser fornecida, destaca Williford, porque a noção de familiaridade é, infelizmente, uma noção que tende a ser melhor caracterizada negativamente – ela *não* é representação, *não envolve* mediação conceitual, *não envolve* atenção, etc. –, o que pode causar a impressão de que sua apresentação está incompleta ou mesmo de que se trata de uma noção fraca. No entanto, duas coisas positivas relevantes podem ser ditas a seu respeito: uma é que, tal como classicamente concebida, a familiaridade (acquaintance) efetivamente implica a existência de seu relato, isto é,

289 IPPI, p. 14.

daquilo com que se tem familiaridade. E a outra é que ela pode ser identificada à noção de compreensão “pré-judicativa”, ou “pré-predicativa”.

a) a existência do relata

Essa primeira característica positiva é importante porque é graças a ela que se pode compreender o argumento da “prova ontológica”, apresentado por Sartre no começo de SN:

Toda consciência é consciência de alguma coisa. (...) ser consciência de alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que *não* é a consciência. Sem dúvida pode-se ter consciência de uma ausência. Mas esta ausência aparece necessariamente sobre um fundo de presença. (...) A consciência é consciência de alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é. Chamamos isso de prova ontológica. (...) Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa significa que não existe ser para a consciência fora dessa necessidade precisa de ser intuição reveladora de alguma coisa, quer dizer, um ser transcendente. (...) Ora, uma intuição reveladora pressupõe algo revelado, (...) a imanência não pode se definir exceto na captação de algo transcendente. (...) Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa é dizer que deve se produzir como revelação-revelada de um ser que ela não é e que se dá como já existente quando ela o revela²⁹⁰.

A “prova ontológica” nada mais é senão o argumento segundo o qual se a consciência existe (e, para Sartre isso é certo), então alguma coisa fora dela necessariamente existe²⁹¹. Segundo Williford, é preciso reconhecer que tal argumento só faz sentido se entendido como se tratando de familiaridade (*acquaintance*). A familiaridade normalmente é contrastada com “intencionalidade” e “representação”, no sentido de que o referente de uma experiência real de familiaridade definitivamente existe no mundo real, ao passo que objetos intencionais e/ou representados não precisam necessariamente existir. Posso representar um unicórnio (por exemplo, imaginando um, ou alucinando), mas não posso ter familiaridade *com unicórnios* ou com um unicórnio porque unicórnios não existem no mundo real. Do mesmo modo, se afirmamos, por exemplo, que alguém está familiarizado com uma instância de vermelho fenomenal, essa afirmação implica que tal propriedade instanciada de fato existe no mundo real e está presente para o indivíduo. Se, por outro lado, afirmamos que o indivíduo meramente visa ou representa a instância (seja conceitual, seja não-conceitualmente), dessa afirmação

290 SN, pp. 33-35.

291 É graças a essa prova que são delimitadas as duas “regiões no Ser” das quais falamos no capítulo anterior: o ser-em-si (o mundo) e o ser-para-si (a consciência) Como já mencionado, essa delimitação é crucial para o propósito de Sartre em SN, razão pela qual sua dedução precisa estar devidamente alicerçada. (E, vale acrescentar, essa distinção põe em evidência mais uma diferença crucial entre Sartre e Descartes, que não podemos desenvolver aqui mas que vale a pena ao menos mencionar: se em Descartes a atividade consciente reflexiva era a prova ontológica de que “eu” existo, em Sartre a atividade consciente pré-reflexiva é a prova de que o mundo existe. Dois projetos distintos, duas consequências distintas.)

não se segue que a propriedade de fato exista – o indivíduo pode, por exemplo, estar representando incorretamente ou alucinando. Assim, se o argumento em questão – a “prova ontológica” – é para funcionar como *prova* de que o mundo (i.e.: algo externo à consciência) existe, ele deve ser entendido como se tratando de familiaridade; e se é verdade que toda consciência posicional de alguma coisa é ao mesmo tempo não-posicional de si, como Sartre quer, então, no ato de captar a coisa transcendente, a consciência deve estar familiarizada com (*acquainted with*) o fato de que ela existe como intuição reveladora de alguma coisa externa a si e, por tabela, familiarizada com o fato de que existem dois modos de ser: o modo de ser em-si (da coisa externa) e o modo de ser para-si (da consciência). Segundo Williford, aqueles que, como Webber, interpretam a consciência não-tética de si sartreana como uma questão de representação deixam escapar essa peculiaridade sutil: “se a ‘prova ontológica’ é uma questão de representação, ela fracassa e, conseqüentemente, a delimitação de duas ‘regiões’ no Ser, para-si e em-si, inteiramente capital para empreitada de Sartre em SN simplesmente desmorona”²⁹².

b) compreensão pré-judicativa

A segunda característica da familiaridade que Williford afirma que a consciência não-tética tem consigo mesma (i.e.: o fato de ela poder ser identificada à noção de auto-compreensão “pré-judicativa” ou “pré-predicativa”) advém do fato de que julgar e conferir predicados envolve representar, ainda que não-conceitualmente. Como para Williford a auto-familiaridade está aquém de representações, isso significa que em atos pré-reflexivos a consciência não emite juízos nem confere predicados a si mesma. Ela *pode* vir a emitir juízos e conferir predicados, mas apenas mediante reflexão²⁹³. Williford toma emprestada uma frase (embora não muita teoria propriamente dita) de Brandom: “fazer um juízo perceptual é apenas explicar (codificar em conceitos e situar no “espaço das razões”) aquilo de que se estava consciente de antemão, antes de qualquer julgamento ou pensamento”²⁹⁴. Para Williford, a afirmação, repetida muitas vezes por Sartre, de que “a consciência é não teticamente consciente de si mesma *como P*” (ex., como captação pelos sentidos, como criação/irrealização, como degradação no mágico, etc., conforme o modo de atividade consciente em questão) passa a fazer sentido se argumentarmos que, por exemplo, na percepção a consciência é captação pelos sentidos (passividade), é familiarizada (*acquainted with*) consigo mesma e, por conseguinte, é pré-predicativamente consciente *da sua própria passividade*. Assim como passamos de “árvore branca” para “a árvore é branca” quando passamos da experiência perceptual pré-judicativa para o julgamento baseado na experiência, assim também podemos passar de “esta passividade em relação ao aparecimento de X” para “eu estou percebendo X”, quando passamos da experiência perceptual pré-reflexiva para o juízo reflexivo. Isso implica que a relação que a consciência não-

292 Williford, op. cit., pp. 80-84.

293 Sartre parece subscrever a essa ideia, quando afirma que “no ato de reflexão emito juízos sobre a consciência refletida, envergonho-me ou me orgulho dela, aceito-a ou a recuso, etc.”, ao passo que “a consciência imediata de perceber não me permite julgar, querer, envergonhar-me. Ela não conhece minha percepção, não a posiciona. Tudo o que há de intenção na minha consciência atual acha-se voltado para fora, para o mundo” (SN, p. 24).

294 Williford, op. cit., p. 79.

tética de si presente em atos pré-reflexivos tem consigo mesma não possui uma estrutura proposicional, tal estrutura estando restrita à consciência tética.

Expostas essas considerações, podemos perguntar: essa caracterização de consciência não-tética de si (cogito pré-reflexivo) dada por Williford (viz., uma consciência cuja auto-relação não possui uma estrutura proposicional e implica a existência do seu *relata*) é capaz de dar conta do problema da má-fé?

2.3.3. Familiaridade e Má-fé

Como vimos na sessão 2.2, a noção sartreana de má-fé, por se tratar de uma forma de auto-engano, envolve dois paradoxos: o auto-enganador precisa estar consciente e não estar consciente da verdade a ser ocultada, bem como precisa estar consciente e não estar consciente da sua intenção de ocultá-la. Uma das tentativas de resolver estes paradoxos é dizer que na má-fé o indivíduo não tem consciência tética da verdade a ser ocultada nem da intenção de ocultar, mas apenas consciência não-tética. A caracterização que Webber dá para a noção sartreana de consciência não-tética pretende tornar isso possível: se a consciência não-tética for equivalente à noção de conteúdo representacional não-conceitual correntemente discutida em filosofia da mente na tradição angloamericana, e se tomarmos como sendo a característica distintiva desse tipo de conteúdo o fato de ele não manter relações inferenciais com outros conteúdos, o indivíduo não-teticamente consciente da verdade a ser ocultada e da intenção de ocultar pode empreender a atitude de auto-engano sem que a contradição lhe seja óbvia, i.e., pode acreditar na mentira sem que ela entre em conflito com a verdade, sem se dar conta de que ele próprio sabe a verdade e a oculta de si.

Com efeito, a resolução que Webber oferece para os paradoxos da má-fé só funciona se a consciência não-tética da verdade a ser ocultada e da intenção de ocultar tiver, enquanto analisada “em terceira pessoa”, uma estrutura *proposicional* – ela deve especificar um estado de coisas possível e passível de ser expresso através de proposições (consistindo disso o seu caráter representacional). O que ela não deve poder fazer é ser inferida a partir de outras proposições ou servir de base para que outras proposições sejam inferidas *pelo próprio sujeito* (ou seja, de uma perspectiva primeiro-pessoal). Mas para que a explicação de Webber faça sentido, tanto aquilo que há para ser ocultado quanto a intenção de ocultar devem possuir propriedades, entre as quais o valor de verdade; e, para tanto, elas precisam necessariamente ter uma estrutura proposicional (viz.: devem poder ser verdadeiras ou falsas, para que a consciência tética dos conteúdos em questão tenha o valor de verdade oposto). Assim, numa situação de má-fé, se um sujeito tem, por exemplo, consciência não-tética de X onde X é uma proposição que especifica um estado de coisas verídico, ele deve ter consciência tética de $\neg X$, que será uma proposição não-verídica, a fim de que a má-fé possa ter êxito, pois assim esse sujeito terá e não terá consciência de X ao mesmo tempo. Parece que a normatividade está “entrando pela porta dos fundos”, i.e., entrando onde não deveria entrar (se a característica da consciência não-tética, sendo ela equivalente a um conteúdo não-conceitual, deveria ser justamente a ausência do papel normativo).

Além dessa dificuldade, a maneira de Webber de considerar o fenômeno da má-fé esbarra em três problemas. O primeiro deles é que a estratégia de equalizar a consciência não-tética tal como entendida por ele (i.e.: como singularização de um objeto sem qualificação) e conteúdo representacional não-conceitual parece não

funcionar. Na minha apreensão não-tética de um objeto tal como entendida por Webber eu apenas distingo o objeto como “isto”. Mas mesmo ao distinguir o objeto como “isto”, eu ainda assim estou aplicando uma capacidade conceitual – afinal, ISTO é um conceito. De fato é uma noção mais fraca de conceito, ou um conceito mais rudimentar, suficiente apenas para distinguir o objeto do restante do entorno, ou para notar que sua presença constitui um estado de coisas diferente da sua ausência. Mas ainda assim, se eu distingo o objeto do entorno, se sou capaz de distinguir sua presença de sua ausência, parece que há uma capacidade conceitual sendo aplicada e, com isso, a menos que a noção de “conceito” defendida por Webber seja muito estreita e refinada (e exclua por exemplo conceitos demonstrativos), a consciência não-tética não pode ser sinônimo da apreensão de coisas ou estados de coisas sem aplicação de conceitos.

O segundo problema com a leitura de Webber é que ao propor uma explicação para a má-fé utilizando proposições que expressam estados mentais ou conteúdos representacionais aos quais supostamente o próprio sujeito não tem acesso, Webber acaba resvalando no mesmo tipo de dificuldade que acomete aqueles que tentam dar conta de estados representacionais de criaturas não-linguísticas ou pré-linguísticas utilizando conceitos que essas criaturas não possuem. Dito de outro modo, um conteúdo supostamente não-conceitual só pode ser considerado como possuindo uma estrutura proposicional a título de artifício explicativo para uma explicação inteiramente terceiro-pessoal (já que os conceitos que constituem a proposição que expressa aquele conteúdo não estão em operação na própria experiência do sujeito). Como destacado por Bermúdez e Cahen, existem diferentes maneiras de caracterizar objetos, propriedades e relações, mas nem todas são adequadas, porque nem todas servem para especificar o conteúdo da atitude relevante – algumas caracterizações fracassam em capturar a maneira como o próprio sujeito ‘pensa’ sobre a coisa ou estado de coisa em questão²⁹⁵. O exemplo dado por Bermúdez é o seguinte: “Seria incorreto, por exemplo, caracterizar o conteúdo da minha crença atual de que meu carro está estacionado na garagem usando os conceitos de física de partículas para descrever o estado de coisas que o tornaria verdade. Isso seria incorreto porque fracassaria em capturar como eu penso sobre o estado das coisas do meu carro estando na garagem”²⁹⁶. Ainda que o sujeito (digamos, Bermúdez) possua os conceitos da física de partículas necessários para uma tal especificação (suponhamos que ele possua), a caracterização será incorreta se não for assim que ele pensa sobre a situação em questão, ou seja, se aqueles conceitos não estiverem participando da maneira como ele concebe a situação. Em face disto, há uma pergunta básica que toda teoria precisa se fazer antes de mais nada, que é a pergunta sobre “quais restrições são impostas às especificações do conteúdo das atitudes proposicionais pela exigência de respeitar a maneira como o sujeito pensa sobre a condição de verdade da atitude relevante”²⁹⁷. No caso do auto-engano, essa pergunta parece impor uma barreira a explicações que apelem para conteúdo não-conceitual, devido à própria exigência de que o sujeito saiba e não saiba aquilo que pretende ocultar, bem como a pretensão de fazê-lo – se aquilo que corresponde ao que o sujeito não sabe é não-sabido justamente em virtude de ser

295 Bermúdez e Cahen, op. cit., §2.

296 Ibid., §2.

297 Ibid., §2.

de caráter não-conceitual, não poderia, a priori, ser expresso em termos de conteúdo proposicional.

E o terceiro problema com a proposta de Webber – que de certa forma é um desdobramento do segundo – é o seguinte: nós não precisamos realmente de uma teoria sobre como a má-fé é possível a título de artifício explicativo em terceira pessoa. Observada em terceira pessoa, a má-fé não se apresenta como problemática, porque o observador em terceira pessoa pode perfeitamente assumir que não há crenças em conflito, nem paradoxo: no caso da jovem coquette, por exemplo – ou bem estamos diante de um caso de engano ordinário, ou bem estamos diante de um caso de mentira cínica²⁹⁸. A menos que o observador em terceira pessoa tenha acesso a certas informações “privilegiadas” sobre a situação do indivíduo – como aquelas que temos a respeito da jovem coquette, por exemplo (nós sabemos que a jovem sabe que seu pretendente tem interesse sexual, mas só sabemos disso porque Sartre nos advertiu no começo do relato. Ou seja, essa é uma informação privilegiada, no sentido de que se ela não nos tivesse sido *dada*, não teríamos como obter por nós mesmos, a partir de uma perspectiva concreta em terceira pessoa, ainda que isso envolvesse interagir com a própria jovem, já que ela precisamente parece não saber que sabe) – ele, o observador em terceira-pessoa, não está em posição de dizer que se trata de má-fé, em primeiro lugar. Ou seja, o que tipifica o caso da jovem coquette como um caso de má-fé é o fato (entregue ao leitor a título de informação privilegiada) de que ela sabe que o pretendente tem interesse sexual. Se esse fato for completamente desconhecido para nós, o caso passa facilmente como um caso de engano ordinário (onde o pretendente tem interesse sexual, mas a jovem o toma como não tendo) ou como um caso de mentira cínica (onde o pretendente tem interesse sexual, mas o dissimula cinicamente para ludibriar a jovem, fingindo ter interesses puramente intelectuais). O ponto é que o problema da má-fé só se revelou como um problema porque foi descrito por Sartre não de uma perspectiva inteiramente terceiro-pessoal, e sim a partir de uma perspectiva mais abrangente que inclui detalhes, sobre a cena, que envolvem levar em conta a maneira como o próprio sujeito “sente” (*qua vive*) a situação. Dito de outro modo: o problema da má-fé só é realmente um problema se equacionado com a inclusão de certas variáveis que só podem ser extraídas da situação a partir de uma perspectiva primeiro-pessoal, e que a abordagem de Webber parece excluir, porque nos equipa com uma versão que o próprio sujeito dificilmente poderia endossar. “Essa explicação é inadequada porque não é assim que eu vejo a situação e não assim que eu me vejo”, a jovem poderia intervir, protestando. Com efeito, o próprio Webber reconhece que, se suas considerações estiverem corretas, a visão de Sartre é muito menos diferente da visão de Freud do que o próprio Sartre gostaria de admitir²⁹⁹, o que, dito de outro modo, significa que o suposto “auto-engano” do qual a má-fé inicialmente consistia na prática é reduzido a uma forma ordinária de engano: há um certo conteúdo, na mente do sujeito, que é obscuro para

298 Há ainda uma terceira possibilidade, que seria pensar que estamos diante de um caso de irracionalidade prática clássico, concebido como fraqueza de vontade. Mas a mesma fraqueza de vontade, se considerada puramente a partir de uma perspectiva terceiro-pessoal, não necessariamente precisa ser envolver crença ou conflito entre crenças. O indivíduo pode simplesmente ter dois interesses, ou desejos, onde um se sobrepõe ao outro e é priorizado por ser mais forte ou mais imediato, por exemplo.

299 Webber, op. cit., pp. 50-51, 54-55.

o próprio sujeito, e que determina sua ação. É esse “conteúdo”, no final das contas, o responsável pelo engano.

Williford consegue escapar a esses problemas? É o que resta avaliar. Ele não se detém demoradamente no problema da má-fé no artigo do qual viemos tratando. Em seus itens finais, no entanto, o autor parece tomar um caminho que envolve considerar que a má-fé é um comportamento paradoxal ou ambíguo fruto da manutenção de crenças contrárias, mas que a manutenção de crenças contrárias não é capaz, por si mesma, de caracterizar um conflito para o indivíduo. Isto é, Williford propõe aceitarmos que é possível manter crenças contrárias sem contradição; que não há nada na natureza da crença que impeça crenças com conteúdo contrário de coexistirem. (Isso parece explicar a característica “natural” das condutas de má-fé, quer dizer, parece explicar porquê entra-se em má-fé com tanta naturalidade, e porquê é tão difícil sair de uma conduta de má-fé uma vez tendo-a adotado³⁰⁰.) No limite, isso significa comprometer-se com a tese de que a economia mental dos seres humanos tal como concebidos por Sartre, no que diz respeito à crença, não obedece constrangimentos da racionalidade, tais como a lei de não-contradição, por exemplo; tornando possível para um ser humano, ao menos em princípio, acreditar ao mesmo tempo numa coisa e no seu oposto, de modo a que isso se manifeste na ação (gerando comportamentos que são vistos como paradoxais ou ambíguos – os comportamentos de má-fé). É nas imediações deste caminho que Williford parece caminhar para abordar o fenômeno sartreano da má-fé: ao crer no que quer que seja a consciência é familiarizada com o fato de que aquilo é um ato de crença (i.e.: tem uma compreensão direta e pré-judicativa de que se trata de crença, e não de outro tipo de atitude), mas não está familiarizada com o fato de que o conteúdo de uma crença contraria o conteúdo de outra, de modo que se houver evidências em favor de uma dessas crenças, i.e., se houver razões para mantê-la, haverá razões para abandonar a crença de conteúdo contrário. No nível pré-reflexivo as evidências e razões não são consideradas, pois considerá-las é justamente o que é refletir; então “somente mediante a reflexão é que toda a crença se torna ‘problemática’”³⁰¹. É a reflexão que inaugura a “dissonância cognitiva” e torna explícito para o indivíduo que seus comportamentos são paradoxais ou ambíguos. Antes da reflexão, tais comportamentos não são tomados pelo indivíduo como tal.

Essa explicação parece viável, e parece capaz de contornar os problemas que se interpuseram para Webber – não há conteúdo não-conceitual envolvido e não estamos adotando uma perspectiva inteiramente terceiro pessoal para explicar o comportamento aparentemente paradoxal ou ambíguo de um indivíduo, porque estamos admitindo que até que o próprio indivíduo reflita sobre suas atitudes, não há nada a ser explicado: do seu próprio ponto de vista, ele não está em má-fé; e nós, observando de fora, não sabemos se suas condutas destoam ou não de suas crenças. Essa explicação, no entanto, ainda pressupõe que o problema está no nível do conteúdo das crenças (que é trazido à tona mediante a reflexão, quando é revelado conflitante) e, nesse sentido, ainda é uma explicação bastante

300 Diz Sartre: “*Fazemo-nos de má-fé como quem adormece e somos de má-fé como quem sonha.*

Uma vez realizado esse modo de ser, é tão difícil sair dele como alguém despertar a si próprio (...)” (SN, p. 116).

301 Williford usa o termo “troubled”, que também pode ser traduzido como “perturbado”. Cf. Williford, op. cit., p. 84.

intelectualista para o fenômeno em causa. Mas, na realidade, Williford não precisa *dessa* explicação. Partindo da sua intuição sobre o que é, para um indivíduo, estar não-teticamente consciente de si mesmo nos atos irrefletidos, podemos avançar uma interpretação alternativa para o fenômeno sartreano da má-fé em bases willifordianas, sem precisar localizar o conflito no âmbito do conteúdo das crenças.

A má-fé é um fenômeno da fé, i.e., da crença. Sartre diz: “o verdadeiro problema da má-fé decorre, evidentemente, do fato de que a má-fé é fé. (...) a má-fé é crença, e o problema essencial da má-fé é um problema de crença”³⁰². Crença, como vimos, é para Sartre um modo de consciência; é uma das diversas atitudes (intencionais) possíveis de serem adotadas frente ao objeto. Ocorre que a “fenomenologia” da crença, tal como feita por Sartre, revela que se trata de uma atitude que é *por si mesma* paradoxal. O caráter paradoxal da crença não depende do objeto, quer dizer, não depende de o conteúdo que é “acreditado” ser inconsistente – é a estrutura da própria atitude de crer que é paradoxal. Segundo a linha interpretativa de Williford, o sujeito que se encontra numa atitude de crença, estando familiarizado com a estrutura da própria atitude, “saberá” que se trata de uma atitude paradoxal/ambígua em relação a certo conteúdo, e isso basta para que ele “saiba e não saiba” (“creia e não creia”) o fato desagradável e a intenção de ocultá-lo.

Como e em que sentido a atitude de crer pode ser uma atitude paradoxal? A má-fé, diz Sartre,

não conserva as normas e critérios da verdade tal como aceitos pelo pensamento crítico de boa-fé. De fato o que ela decide inicialmente é a natureza da verdade. (...) Em consequência, surge um tipo singular de evidência: a evidência *não-persuasiva*. A má-fé apreende evidências mas está de antemão resignada a não ser preenchida por elas, não ser persuadida (...). Assim a má-fé, em seu projeto primitivo, desde sua aparição, decide sobre a natureza exata de suas exigências, delinea-se inteira na resolução de *não pedir demais*, dá-se por satisfeita quando mal-persuadida, força por decisão suas adesões a verdades incertas.³⁰³

O que Sartre está dizendo é que a má-fé é uma certa maneira 'desleixada' de conceber a verdade – o indivíduo em má-fé se predispõe de saída a tomar como verdade certos fatos para os quais não há evidência justificacional suficiente, e mesmo fatos para os quais há evidências em contrário. Ele se dá uma desculpa para adotar esse comportamento: convence-se de que não há tal coisa como uma “evidência justificacional suficiente”, de que isso é uma espécie de ficção, isto é, de que nunca haverá evidência que baste para justificar a tomada de algo como verdadeiro, e que, portanto, tomar algo como verdadeiro não requer estar de posse de evidências: pode-se simplesmente *crer*, isto é, aceitar, tal como se aceitam autoridades.

A ideia de crença possui certa “plasticidade”, quer dizer, ela é utilizada para descrever coisas bastante diversas. Por exemplo, utilizamos a palavra “crença” tanto

302 SN, p. 115.

303 SN, pp. 115-116.

para expressar estados de convicção absoluta e inquebrantável (como quando um religioso convicto afirma “meu Deus, eu creio em ti”³⁰⁴) quanto para expressar estados de incerteza e indeterminação (“Pedro é meu amigo? Não sei: creio que sim”³⁰⁵). O que há em comum entre os diversos casos que recaem sob o rótulo “crença”, independentemente do grau de convicção envolvido, é o ato de tomar um fato incerto e objetivamente indeterminado como uma verdade certa e objetiva. Toda crença é o ato de tratar como verdade aquilo que na realidade é hipótese. Nesse sentido, o *próprio ato de crer* (independentemente do conteúdo, ou seja, independentemente do objeto da crença) é de certa forma parte desonesto, parte enganoso, já que envolve um tratamento inadequado de fatos hipotéticos ou subjetivos. Para ser de má-fé, uma crença não precisa ter um conteúdo inconsistente – basta que ela seja reconhecida pelo indivíduo como uma crença, pura e simplesmente. E, para Sartre, crença *sempre* é reconhecida pelo indivíduo como tal, ainda que implicitamente – ela faz parte (junto com desejos, dores, prazeres, vergonhas, dentre outros) de uma classe de atitudes, ou eventos, que só existem na medida em que deles temos consciência³⁰⁶. Assim, faz parte da natureza da crença, bem como dessas outras atitudes ou eventos, “saber” que os temos (saber entre aspas porque não se trata de um saber intelectual ou inferencial, e sim de consciência não-tética³⁰⁷). Esse tratamento inadequado (i.e.: esse ato de tomar hipóteses ou fatos subjetivos como verdades objetivas, que constitui a própria crença), portanto, não é inconsciente, mas também “não se trata de uma decisão reflexiva e voluntária, e sim de uma determinação espontânea de nosso ser”³⁰⁸. Ou seja, é algo como um escorregão. Quando temos uma crença, na justa medida em que “sabemos” que aquilo que temos é uma crença, e não uma verdade objetiva com garantias e provas, “sabemos” concomitantemente que se trata de *mera* crença, ou seja, “sabemos” que não há nenhum constrangimento real que nos force a tratar aquilo como verdade, o que equivale a “saber” que poderíamos perfeitamente não acreditar, e mesmo que não há nenhum motivo razoável para preferir acreditar, um que torne acreditar melhor do que não acreditar. É nesse sentido que Sartre diz que “crer é saber que se crê, e saber que se crê é já não mais crer”³⁰⁹ – crer envolve reconhecer que estamos tomando como verdade algo que nós simplesmente não sabemos se é verdade. Independentemente do conteúdo (ou objeto) da crença e do grau de convicção envolvido, o indivíduo que crê “sabe” que o que ele possui é crença, e não, verdade objetiva com garantias e provas, ou seja, conhecimento. Isso é o que há de comum a toda crença. No caso das crenças de má-fé, em particular,

304 SN, p. 117.

305 SN, p. 117.

306 Por exemplo, acerca do prazer: “o prazer não pode distinguir-se – sequer logicamente da consciência do prazer. A consciência (de) prazer é constitutiva do prazer, como sendo o modo mesmo de sua existência, matéria de que é feito, e não uma forma que se impusesse posteriormente a uma matéria hedonista. O prazer não pode existir 'antes' da consciência de prazer – sequer em forma de virtualidade, potência.” (SN, p. 26); acerca da própria crença: “a consciência (de) crença é crença, e a crença é consciência (de) crença.” (SN, p. 124); “Como vemos, nem a crença, nem o prazer, nem a alegria podem existir *antes* de ser conscientes, a consciência é a medida do seu ser (...)” (SN, p. 124).

307 SN, p. 117. Trata-se de “consciência não-tética (de) crer” (SN, p. 117); “A consciência não tética não é *saber*, mas, por sua própria translucidez, acha-se na origem de todo o saber” (SN, p. 117).

308 SN, p. 116.

309 SN, p. 117.

há uma segunda “camada” de embuste, que é recusar-se a *aceitar* (ou seja, é negar) que crença é mera crença; e insistir em levá-la a sério como se se tratasse de um conhecimento seguro). E, nessa segunda “camada” (que está no plano da ação), assim como na primeira, o que tipifica o ato como de má-fé é a sua estrutura mesma, e não seu conteúdo: independente do que é que é acreditado, o que tipifica a crença de má-fé como tal é a recusa do sujeito a revisar a crença dada a ausência de evidências ou razões para justificá-la.

Dentro da chave de leitura de Williford, a consideração de que ao crer o indivíduo “sabe” que o que possui é mera crença, e não verdade segura, é a consideração de que ao crer o indivíduo está *familiarizado* com o fato de que aquilo que tem é crença, e não conhecimento. Significa que o fato mesmo (que é aquilo com que se está familiarizado) de certa forma é algo que *passa em silêncio*. Podemos avançar uma interpretação com vistas a mostrar que a tese de Williford envolve uma ideia muito simples, na verdade: a familiaridade em questão é uma espécie de “saber prático”, “tácito” ou “instintivo”, um certo caráter de ausência de estranhamento, ausência de surpresa, que marca nossa lida com certos objetos ou fatos com os quais estamos habituados, no sentido de que aquilo com que se tem familiaridade não se oferece como problema, não se oferece como algo estranho a ser (epistemicamente) pensado, conhecido ou assimilado, não nos surpreende, ou seja, não nos “pede” uma atitude de analítica, de parar e observar. Quando digo por exemplo que “estou familiarizado com o ambiente da minha casa”, o que quero dizer é que o ambiente da minha casa, tal como encontra-se organizado e em circunstâncias normais, não se me apresenta com 'ruídos' – eu navego nesse ambiente de maneira fluida, sem precisar raciocinar cada passo que dou; ele não chama minha atenção por exibir traços que despertem em mim sensações de estranhamento; ele não me convida a refletir ou a tomar dele qualquer distanciamento analítico visando a compreendê-lo. O mesmo se dá em relação a outras coisas ou fatos que me sejam familiares. Se digo que tenho familiaridade com, por exemplo, o fato de que no ocidente os textos são escritos da esquerda para a direita (ou familiaridade com a escrita ocidental), isso significa que tal fato normalmente não me surpreende, não se apresenta a mim como um acontecimento, como algo sobre o que se pensar, ou como um problema a resolver, ou como estranho, ou inusitado. Talvez ele se apresente para mim dessa forma em situações de contraste com outras formas de escrita – quando eu por exemplo visitar o oriente e me deparar com uma escrita da direita para a esquerda, com a qual não estou familiarizado, e que possivelmente acarretará certo estranhamento. Mas, quando não, a escrita ocidental simplesmente me é perfeitamente amigável, natural, e isso é o que significa, para esta escrita (ou para esse fato), ser familiar para mim ainda que eu nunca pare para pensar nisso – com efeito, essa “amigabilidade” é independente do conhecimento (intelectual) prévio que tenhamos sobre a coisa. Ainda que eu *saiba* que no oriente a escrita é da direita para a esquerda (e, portanto, ainda que eu tenha expectativas de chegar ao oriente e encontrar a escrita exatamente assim, da direita para a esquerda), ao *deparar-me*, em situações concretas, com essa escrita (ver um texto escrito dessa forma, por exemplo, ou uma placa, ou um anúncio), ela me causa certo estranhamento, apresenta-se como diferente do habitual (quer dizer, o fato de eu saber previamente que esta escrita é assim não evita o estranhamento no momento concreto em que me deparo com ela). Do mesmo modo, o fato de eu não saber intelectualmente, que as coisas são de tal ou tal modo na minha vida

íntima não impede a familiaridade que tenho com elas, assim como o fato de eu saber não a reforça. Do modo semelhante, numa atitude de crença, ter consciência não-tética (*qua* familiaridade) da atitude como sendo uma atitude de crença é não ser provocado; é não ser convocado a refletir sobre. É manter-se de olhos fechados para o fato de que a crença é frágil; é lidar com crença de forma completamente passiva, o que inclui não se levantar para mudar de atitude frente à ausência de evidências suficientes para justificar aquela crença, ou frente à presença de evidências em contrário. Dito de outro modo, ao crer e ao estar familiarizado com o fato de que o que se tem é crença, mais do que um “saber” implícito de que o que se tem é *mera* crença, e não a verdade, temos também certa *passividade* em relação a ela: não nos sentimos provocados a revisá-la (nem em face da ausência de evidências que seriam capazes de justificá-la, nem em face da presença de evidências em contrário). Vivemos a crença como numa espécie de “zona de conforto”.

Graças a isso, concomitantemente, podemos revisitamos o exemplo do flerte sem assumir um ponto de vista inteiramente terceiro-pessoal ou ponto de vista de lugar nenhum, isto é, podemos revisita-lo e ensaiar uma descrição que abranja ou consiga o aval da perspectiva do próprio sujeito: se crer de fato envolve, como Sartre propõe, “saber” (*qua* 'estar familiarizado com', no sentido que Williford propõe) que o que se tem é *mera* crença, e se a jovem crê que o pretendente não tem interesse sexual – fato que a própria jovem possivelmente confirmaria, i.e., fato que ao menos em princípio contaria com o aval da perspectiva primeira-pessoal, uma vez que é em conformidade com isso que se dão as condutas de jovem durante o encontro – então ela deve admitir, num cenário hipotético em que fosse confrontada com esse constrangimento, que a inexistência do interesse sexual do pretendente não é, para ela, uma verdade garantida. Ela deve admitir que, se *acredita* (que o pretendente não tem interesse sexual), então não *sabe*. Ou seja, deve admitir ao menos em princípio a possibilidade de estar enganada. Se, ao ser confrontada com essa questão (viz.: com a necessidade de admitir a possibilidade de estar enganada), a jovem se recusa a aceitá-lo, então sua má-fé consiste precisamente dessa recusa: ela “sabe” que (*qua* está familiarizada com) deve aceitá-lo, mas não o aceita. Ao não admitir a possibilidade de estar enganada, ela está se enganando.

2.4. Considerações finais

Ao longo deste capítulo apresentamos a ideia de ação pré-reflexiva tal como aparece em diversas passagens na obra de Sartre. Ensaíamos uma interpretação simplificada a partir das próprias passagens, de modo a abrir espaço para a apresentação de duas hipóteses de leitura distintas a respeito do que deve estar em jogo nesse tipo de ação a fim de que o indivíduo tenha, como Sartre afirma, certo tipo peculiar de apreensão de si mesmo (“não-tético”).

Uma dessas hipóteses de leitura, a de J. Webber, propõe, como vimos, que os conteúdos aos quais a consciência tem aquele tipo de acesso que é requerido para os atos pré-reflexivos devem ser conteúdos do tipo não-conceitual (num dos sentidos como a noção é entendida contemporaneamente em filosofia da mente na tradição angloamericana). Em suma, para Webber, “não-tética” é a maneira como a consciência lida com esses conteúdos na ação pré-reflexiva; e é uma lida mais ou menos equivalente à maneira de operar da experiência perceptual tal como

concebida pelo próprio Sartre, i.e., via esquema figura-fundo, onde a figura é destacada do fundo mediante a aplicação de determinações (conceitos), ou mantém-se amalgamada ao fundo quando determinações não são aplicadas. A outra hipótese de leitura, de K. Williford (embora não negue as considerações feitas por Webber acerca do *modus operandi* da percepção), propõe, alternativamente, que “não-tética” é a maneira como a consciência lida não com conteúdos, e sim a consigo mesma na ação pré-reflexiva; e que essa relação consigo mesma é do tipo auto-familiaridade (self-acquaintance).

Se as análises que desenvolvemos até aqui estão corretas, temos o suficiente para concluir que a hipótese interpretativa de Williford é mais adequada para elucidar de que se trata a consciência não-tética ([de] si) que subjaz aos atos irrefletidos no pensamento de Sartre. Ela é não apenas uma hipótese mais econômica, como também menos problemática, sobretudo na medida em que tem de lidar com menos complicações ao tentar uma abordagem do fenômeno da má-fé. Williford prescinde da distinção (introduzida por Webber e pouco popular entre os intérpretes, de modo geral) entre “posicional” e “tético” no texto de Sartre; e prescinde do recurso a conteúdos representacionais, bem como do comprometimento (i.e.: de comprometer Sartre) com a existência de conteúdos representacionais não-conceituais, para explicar a auto-referência pré-judicativa presente nos atos irrefletidos, tal como descritos por Sartre. Graças a isso, Williford possui os recursos necessários para abordar a má-fé de maneira consideravelmente menos intelectualista do que Webber.

Entrever uma maneira de abordar o fenômeno sartreano da má-fé que seja menos intelectualista do que tradicionalmente se aceita (i.e., uma maneira alternativa ao clássico recurso ao “conteúdo das crenças”, ou “conteúdo dos estados mentais”) é relevante sobretudo para que se possa buscar explicações sartreanas adequadas (i.e., para avaliar se Sartre tem as ferramentas para fornecê-las) para outros fenômenos que exibem ambiguidade e certo caráter paradoxal, sendo este o assunto central do capítulo seguinte.

3. DESAFIOS TEÓRICOS E EMPÍRICOS

O endereço devia ter-se-lhe gravado maquinalmente na memória e maquinalmente deve o senhor ter-se encaminhado para aqui, sem se lembrar já bem ao certo do endereço. Aliás, eu não tinha a menor ilusão de que estivesse a escutar-me enquanto eu lhe falava. O senhor é demasiado distraído, Rodion Românovitch.

Dostoiévski, “Crime e Castigo”

Ver é algo mais parecido com subir numa árvore ou ler um livro do que com digerir o que você comeu.

Alva Nöe, “Strange Tools”

Num artigo intitulado “Sartre and the Long Distance Truck Driver: The Reflexivity of Consciousness”³¹⁰, Kathleen Wider apresenta casos teóricos e empíricos que, segundo ela, desafiarão a visão geral acerca da consciência sustentada por Sartre em “O Ser e o Nada” e, particularmente, sua noção de consciência pré-reflexiva. Entre estes casos, encontra-se o caso do motorista de caminhão de longa distância, desenvolvido por D. M. Armstrong em “What is Consciousness”³¹¹, e o caso dos pacientes portadores de uma condição neurológica chamada “visão cega” (*blindsight*). De acordo com Wider, casos desse tipo representam contra-exemplos à tese de Sartre (que ela atribui a Sartre) segundo a qual consciência necessariamente envolve autoconsciência, mesmo nos atos, ou episódios, pré-reflexivos.

No capítulo I deste trabalho argumentamos no sentido de que a atribuição dessa tese a Sartre é questionável – de acordo com a leitura que chamamos “alternativa”, ao admitir, já em TE, a possibilidade de criaturas conscientes não autoconscientes, Sartre está reconhecendo não ser o caso que a consciência necessariamente envolve autoconsciência. Embora a autoconsciência (num sentido robusto, ainda que em suas formas mínimas) seja uma condição suficiente para que haja consciência, ela não é uma condição necessária, de modo que estados conscientes não-autoconscientes são possíveis. Wider parece interpretar Sartre incorretamente quanto a este ponto porque fracassa em compreender adequadamente a distinção sartreana entre consciência e conhecimento: para o filósofo, autoconsciência (consciência de si como estando consciente de *x*) é uma condição necessária e suficiente para o conhecimento (de *x*), que é um modo de consciência específico e reflexivo³¹². “Mas nem toda consciência é conhecimento”³¹³,

310 WIDER, Kathleen. *Sartre and the Long Distance Truck Driver: The Reflexivity of Consciousness*. Journal of the British Society for Phenomenology. Vol. 24, No. 3, 1993, pp. 232-249. O conteúdo do artigo foi posteriormente reproduzido no capítulo 4 de um livro sobre Sartre a filosofia da mente, da mesma autora. Cf. WIDER, Kathleen. V. *The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*. Cornell University Press, 1997.

311 ARMSTRONG, D.M. *What is Consciousness?* In: “The Nature of Mind”. University of Queensland Press: Brighton, 1980, pp. 55-67.

312 “A condição necessária e suficiente para que a consciência cognoscente seja conhecimento de seu objeto é que seja consciência de si como sendo este conhecimento.” (SN, p 23).

313 “(...) mas nem toda consciência é conhecimento (há consciências afetivas, por exemplo).” (SN, p. 22).

acrescenta Sartre, viz., nem toda lida com o mundo é epistêmica ou dotada de caráter epistêmico: é o caso por exemplo de fenômenos imaginativos, emoções, utilidade (lidas práticas com o mundo), etc. Quando está nesses tipos de lida com o mundo, nesses modos de consciência, o sujeito pode estar (e tipicamente está) consciente e não-autoconsciente, porque tipicamente essas lidas correspondem a ações ou episódios *pré-reflexivos*. Ainda no capítulo I discutimos a ideia de ações ou episódios pré-reflexivos como sendo ações ou episódios conscientes não-autoconscientes; e discorremos sobre o fato de que nessas ações ou episódios o sujeito tem, de acordo com Sartre, uma “apreensão não-posicional de si”, mas que tal apreensão não pode ser considerada uma forma de *autoconsciência*, como Wider e outros propunham, porque não envolve nenhum tipo de *referência a si*³¹⁴. Já no capítulo II, tentamos uma interpretação positiva acerca do que é que a “apreensão não-posicional de si” envolve, afinal de contas, já que tínhamos clareza apenas acerca do que ela *não* envolve: não envolve nenhum tipo de referência a si, juízos sobre si, inferências, observação, engajamento intelectual, etc. E terminamos considerando que parece adequado tomá-la como envolvendo apenas (i.e. como se tratando simplesmente de) auto-familiaridade direta (direct self-acquaintance) – a “apreensão não-posicional de si” que todo ato de consciência possui é um “saber” tácito acerca da estrutura do próprio ato.)

Se Sartre aderisse à tese que Wider lhe atribui, certamente os casos teórico-empíricos em questão se apresentariam como dificuldades para ele, pois trata-se, como veremos a seguir, de casos onde aparentemente há consciência sem autoconsciência. Mas uma vez que o que o filósofo tinha em mente era outra coisa, como acreditamos ter mostrado, casos de consciência sem autoconsciência a priori não são um problema para ele. Em face disso, seria natural, em certo sentido, considerarmos já estar suficientemente demonstrado que a empreitada de Wider no artigo supramencionado é mal-direcionada: ela pretende apresentar, para Sartre, contra-exemplos a uma tese que na realidade Sartre não defendeu. A despeito disso, é lícito perguntar: será que os casos teórico-empíricos apresentados por Wider possuem traços que eventualmente representam um desafio para a tese que Sartre defendeu? A tese que Sartre de fato parece ter defendido a propósito da consciência pré-reflexiva, como vimos, é, na realidade, muito mais modesta do que aquela que Wider lhe atribui. Mas, ainda assim, se é correto entendermos que quando Sartre afirma que “toda consciência posicional de um objeto é ao mesmo tempo não-posicional de si”, ele pretende somente que em todo episódio de consciência, seja de que tipo for, o indivíduo tem um “saber” não-observacional, não-inferencial e não-intelectual acerca do modo de consciência do qual aquele episódio é uma instância (quer dizer, se Sartre pretende somente que em todo ato de consciência o indivíduo esteja familiarizado com a estrutura do próprio ato), parece que os casos teórico-empíricos do motorista de caminhão de longa distância e dos pacientes portadores de visão cega indiretamente se lhe apresentam como portando um elemento de desafio, justamente porque neles, ao que parece, os sujeitos têm certa consciência (de algum objeto ou estado de coisas) e simultaneamente *não*

314 A “apreensão não-posicional de si” é pré-reflexiva, ou seja, anterior à reflexão e, portanto, prescinde de autorreferência. Nas ações ou estados pré-reflexivos, embora o sujeito tenha uma apreensão não-tética de si, nem um aspecto relevante do self (i.e. nenhum aspecto da facticidade do próprio sujeito) está em relevo para o sujeito, ou participa do conteúdo de sua atitude, se quisermos colocar nessa forma.

estão cientes da estrutura do ato consciente do qual aquele episódio é uma instância. Quer dizer, parece, pelo menos a princípio, que o motorista de caminhão, se está percebendo a estrada, não está ciente de que aquilo que ele está fazendo é perceber; e que os pacientes com visão-cega, se estão vendo estímulos nas áreas cegas de seu campo visual, não estão cientes de que aquilo que estão fazendo é ver. Temos condições de dar uma descrição adequada para o que está em jogo nesses casos em termos sartreanos, ou ao menos em termos compatíveis com Sartre? É sobre o que iremos nos debruçar no presente capítulo.

3.1. Os casos

Nos itens dessa sessão vamos apresentar e discutir os casos do motorista de caminhão de Armstrong e dos pacientes com visão cega.

3.1.1. Apresentando

O mote central do artigo “What is Consciousness”, de D. M. Armstrong, é o desenvolvimento de uma abordagem não-cartesiana da noção de consciência. O autor argumenta contra a ideia geral, que segundo ele é uma ideia cartesiana, de que a consciência é pervasiva à atividade mental³¹⁵.

Segundo Armstrong, as discussões sobre consciência geralmente são obscurecidas pelo fato de que costuma-se de *confundir* os diversos sentidos do termo, ou os diferentes tipos de consciência. Confunde-se, por exemplo, consciência perceptual com a noção geral de consciência, e ambas com a noção de autoconsciência. De fato essas noções estão conectadas, mas é preciso, segundo Armstrong, fazer uma distinção entre (pelo menos) três sentidos distintos:

a) **consciência mínima**: é o tipo de consciência que falta a alguém que em dado momento esteja completamente inconsciente (supondo que isso seja possível). Nesse sentido, um sujeito possui consciência mínima quando está tendo qualquer tipo de atividade mental. “Se há qualquer tipo de atividade mental ocorrendo, então a mente não está completamente inconsciente”³¹⁶, ela tem alguma consciência. A essa consciência, diz Armstrong, é “mínima”³¹⁷.

b) **consciência perceptual**: é o tipo de consciência que falta a alguém que em dado momento possua consciência mínima, mas não esteja ciente do que está ocorrendo no seu corpo e no ambiente ao redor. Dizemos que um sujeito tem consciência perceptual basicamente quando ele está acordado percebendo (o ambiente e o próprio corpo)³¹⁸.

315 “Há uma tese sobre a consciência que eu acredito pode ser rejeitada com confiança: a doutrina de Descartes de que a consciência é a essência da mentalidade. (...) Na verdade (...) a consciência é a cereja do bolo da mentalidade, um desenvolvimento especial e sofisticado, e não o próprio bolo. No que se segue, eu desenvolvo uma abordagem anti-cartesiana da consciência.” (Armstrong, op. cit., p. 55).

316 Ibid., p. 58.

317 “Costuma-se dizer que às vezes acontece de alguém acordar sabendo a solução para, digamos, um problema matemático, que a pessoa não sabia quando eles foi dormir. Se descartamos explicações mágicas, então deve ter havido atividade mental durante o sono. Nessa medida, havia consciência mínima” (Ibid., p. 58).

318 Ibid., pp. 58-59.

c) **consciência introspectiva**: é o tipo de consciência que falta a alguém que em dado momento tenha consciência mínima, tenha consciência perceptual, mas não tenha uma forma “adicional” de consciência, que é a consciência dos próprios estados mentais³¹⁹. Esse tipo de consciência, o tipo “introspectivo”, se parece com a consciência perceptual, porém em vez de ser voltada para objetos e eventos externos, é voltada para o que é interno, i.e., a própria atividade mental, o que pode incluir a percepção.

Diante dessa distinção, o caso do motorista de caminhão de longa distância é apresentado por Armstrong para explicitar as diferenças num contexto prático:

Vários casos podem ser mencionados aqui. O meu caso favorito é o caso de um motorista de caminhão de longa distância. Esse caso tem a vantagem de que muitas pessoas podem já ter experimentado o fenômeno. Depois de dirigir por longos períodos de tempo, particularmente à noite, é possível “despertar” e se dar conta de que há algum tempo se vinha dirigindo sem estar ciente do que se vinha fazendo. O “despertar” é uma experiência alarmante. É natural descrever o que vinha acontecendo antes do “despertar” dizendo que, durante esse tempo, faltava consciência ao indivíduo. No entanto, parece claro que nos dois sentidos da palavra que discriminamos até agora [consciência mínima e consciência perceptual], a consciência estava presente. Havia atividade mental e, como parte dessa atividade, havia percepção. Ou seja, houve consciência mínima e consciência perceptiva. Se houver uma inclinação para duvidar disso, considere a extraordinária sofisticação das atividades que foram realizadas com sucesso durante o período de “inconsciência”³²⁰.

Segundo o autor, embora costumemos nos referir (usando a linguagem do senso comum) ao intervalo que precede o “despertar” do motorista como um intervalo no qual ele esteve *inconsciente*, é evidente que nesse intervalo ele não esteve completamente inconsciente – pois uma tarefa relativamente complexa foi empreendida com sucesso durante esse intervalo: dirigir. Essa tarefa exigiu que várias sub-rotinas complexas fossem realizadas, de forma apropriada e nos momentos apropriados. “Temos de admitir pelo menos que os olhos e o cérebro precisam ser estimulados da mesma maneira que são em casos comuns de percepção”³²¹, do contrário “como teria sido possível conduzir um veículo por milhas ao longo de uma estrada, sem perceber a estrada?” É preciso ser capaz de ver aonde se está indo, a fim de realizar os ajustes necessários ao sucesso da ação”³²². Então parece que durante todo o tempo o motorista teve consciência mínima e consciência perceptual, mas também parece, nitidamente, que algo lhe faltava. O que lhe faltava, segundo Armstrong, era apenas um tipo de consciência, o tipo introspectivo.

Em seguida, Armstrong destaca as características que esse tipo de consciência exhibe em situações concretas: como a percepção, a consciência

319 Ibid., pp. 59-61.

320 Armstrong, op. cit., p.59.

321 Ibid., p. 60.

322 Ibid., p. 60.

introspectiva possui, como marcas gerais, parcialidade³²³, falibilidade³²⁴, causalidade³²⁵ e um certo tipo de privacidade (“privacidade contingente”)³²⁶. Além disso, a consciência introspectiva, como a percepção, pode ser de dois tipos: pode ter apenas uma apreensão breve, pouco atenta e pouco específica dos estados mentais (que é o que ocorre conosco na maior parte do tempo), ou pode escrutiná-los de maneira cuidadosa³²⁷. Esses são os pontos de convergência (analogia) entre consciência introspectiva e consciência perceptual. Mas há um ponto peculiar acerca da consciência introspectiva, que faz com que ela pareça “especial”. Armstrong diz:

Permanece o sentimento de que há algo especial sobre a consciência introspectiva. O motorista de caminhão (...) tem consciência mínima e consciência perceptual. Mas, estamos inclinados a dizer, há um sentido importante em que ele não tem experiências, um sentido em que ele não é realmente uma pessoa, durante seu período de inconsciência introspectiva. A consciência introspectiva parece ser uma luz que ilumina a total escuridão. Parece (...) que, com esse sentido da noção de consciência, uma coisa completamente nova surge no universo.³²⁸

O aspecto peculiar que torna essa forma de consciência “especial” é, para Armstrong, a sua conexão com a consciência do *self*, ou autoconsciência. “Nós tomamos os estados e atividades dos quais nós estamos introspectivamente conscientes como sendo estados e atividades de uma 'entidade' única e contínua”³²⁹. A consciência dos nossos próprios estados e atividades mentais envolve ir além do que nos é simplesmente dado (i.e.: os próprios estados e atividades) – envolve apreender o que nos é dado *como sendo estados e atividades de um indivíduo*. Assim, “o que quer que esteja em jogo com outros animais, com crianças pequenas ou com aqueles que (...) não foram socializados, o caso é que com pessoas normais [com “pessoas normais” Armstrong quer dizer pessoas adultas em pleno gozo de suas capacidades mentais e linguísticas] seus estados e atividades mentais são introspectados como sendo estados e atividades de um ente

323 Ibid., p. 61. Assim como a percepção é sempre parcial, no sentido de que nunca percebemos tudo o que há para ser percebido, assim também a consciência introspectiva o é: há aspectos de nossa atividade mental que não captamos introspectivamente, e que podem ser ditos “inconscientes”, desde que fique claro que não há mecanismos de repressão envolvidos, como no caso do inconsciente freudiano.

324 Ibid., p. 61. Assim como a percepção é seletiva e pode falhar em corresponder à realidade externa, também a consciência introspectiva pode falhar em corresponder à realidade mental, isto é, podemos nos enganar ao formular juízos sobre aspectos da nossa própria atividade consciente.

325 Ibid., p. 62. Assim como o objeto percebido age sobre o indivíduo percipiente causando a percepção, a atividade mental age causando a consciência introspectiva que o sujeito tem dela.

326 Ibid., p. 62. Os objetos físicos do mundo podem ser numericamente percebidos por mais de um indivíduo da mesma maneira. Um corpo, no entanto, não pode ser percebido pelo seu sujeito e por outros sujeitos da *mesma* maneira. Eu tenho acesso direto a, digamos, a posição dos meus membros (propriocepção), ao passo que outros sujeitos têm apenas um acesso indireto (me olhando ou tocando). Assim como outros indivíduos não têm acesso direto à posição dos meus membros, também não têm acesso direto ao objeto da minha consciência introspectiva, mas apenas um acesso indireto.

327 “Introspecção reflexa” e “introspecção própria”, respectivamente (Armstrong, op. cit., pp. 62-63)

328 Ibid., p. 63.

329 Ibid., p. 64.

singular”³³⁰. Nós “aprendemos a organizá-los em um ente único, singular e duradouro: nosso self”³³¹.

Concomitantemente, há uma conexão especial entre consciência introspectiva e memória de acontecimentos individuais.

Quando o motorista de caminhão (...) recupera sua consciência introspectiva, ele não tem memória do que aconteceu durante o tempo em que essa consciência estava faltando. Certo tipo de processamento de memória não pode ter faltado: a navegação bem-sucedida de seu veículo dependia de que ele fosse capaz de reconhecer várias coisas pelo que elas eram e tratá-las de acordo. Ele deve ter sido capaz de reconhecer um certo grau de curvatura na estrada, um certo grau de pressão sobre o acelerador, pelo que essas coisas eram. Mas as coisas que aconteceram com ele durante seu período de inconsciência introspectiva não foram armazenadas em sua memória de eventos. Ele viveu apenas no presente.³³²

Assim, a consciência introspectiva é essencial para a memória do passado como passado, bem como para reconhecer o passado como passado do self. Mas como ela não é essencial para a percepção nem para a consciência mínima, o sujeito pode temporariamente perdê-la enquanto mantém essas outras duas formas de consciência, período durante o qual ele se “desliga” de si mesmo, deixa se captar a si mesmo como sendo um sujeito, ou self, e não forma memórias. Durante esse tempo, o que é percebido e o que é fruto de sua atividade mental “passa” pela sua mente e se esvai, como as águas de um rio.

K. Wider acredita que um tipo semelhante de fenômeno está em jogo no caso de certos pacientes neurológicos. O fenômeno da “visão residual” – que basicamente é a presença de resíduos de capacidade visual em pessoas cegas – foi primeiramente relatado em seres humanos nos anos 1970, em Cambridge, pelo psicólogo experimental Ernst Pöppel e sua equipe³³³. Logo após Pöppel ter apresentado a descoberta à comunidade científica, o fenômeno foi observado por cirurgiões oftalmológicos no Reino Unido, onde foi cunhado o termo “visão cega” (*blindsight*)³³⁴, para designar especificamente a visão residual que acompanha uma espécie de cegueira que acomete pacientes que sofreram lesões no córtex estriado (região do cérebro responsável por receber informações obtidas pela retina).

As lesões em qualquer região particular do córtex estriado causam regiões restritas de “cegueira” no campo visual(...) Foi pensado por um longo tempo que essas regiões eram absolutamente cegas. Os

330 Ibid., pp. 64-65.

331 Ibid., p. 65.

332 Armstrong, op. cit., pp. 66-67.

333 PÖPPEL, Ernst, HELD, Richard, FROST Douglas. *Letter: Residual visual function after brain wounds involving the central visual pathways in man*. In: “Nature”, 1973, 243(5405), pp. 295-296.

334 O termo foi cunhado por Lawrence Weiskrantz, John Marshal, Elizabeth Warrington e Michael Sanders após terem observado sinais inesperados de capacidade residual no campo “cego” de um paciente do National Hospital, em Londres. Cf. WEISKRANTZ, Lawrence. *Blindsight: A Case Study and Implications*. Oxford Psychology Series, n.12. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1990.

pacientes normalmente dizem que não vêem luzes ou padrões projetados na região “cega” de seus campos.³³⁵

No entanto, Weiskrantz e seus colegas descobriram, ao testar esses pacientes, que “se solicitados a responder por escolha forçada aos estímulos visuais projetados em seus campos 'cegos', [eles] são capazes de discriminar esses estímulos, embora neguem veementemente que eles os estão 'enxergando’³³⁶; e que quando informados acerca do alto grau de precisão de suas respostas, expressam surpresa e muitos afirmam acreditar que estavam simplesmente acertando no chute.

Nos testes os pacientes são solicitados a detectar, localizar e discriminar entre certos estímulos visuais que são postos à disposição de sua área cega, em situações de resposta forçada (i.e., são solicitados a responder perguntas objetivas a respeito dos estímulos, optando entre uma gama restrita de alternativas). Embora os próprios pacientes não reconheçam conscientemente o estímulo visual (e neguem estar respondendo as perguntas com base em algo que *viram*), os resultados dos testes mostram um percentual muito maior de acertos do que o que seria esperado do mero acaso, o que sugere que tais pacientes são capazes de detectar³³⁷ objetos presentes em seu campo visual, embora não sejam capazes de espontaneamente reconhecer que o fazem³³⁸.

3.1.2. Descrevendo e discutindo

Como descrever casos como esses? Uma possibilidade mais imediata seria adotar o procedimento, de inspiração merleau-pontyana, de considerar duas hipóteses tradicionais e verificar sua suficiência explicativa: a hipótese intelectualista

335 WEISKRANTZ, Lawrence. *Some contributions of neuropsychology of vision and memory to the problem of consciousness*. In: “Consciousness in Contemporary Science”. Edited by A. J. Marcel and E. Bisiach. New York: Oxford University Press, 1988, p. 186.

336 Weiskrantz, 1988, p. 187.

337 “Detectar”, um objeto, como Fred Dretske explicita, não requer ser capaz de identificar as características desse objeto, mas apenas ser sensível à diferença que há entre a presença do objeto e a sua ausência (cf. DRETSKE, Fred. *Perception without awareness*. Disponível em < <http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/courses/representation/papers/Dretske.pdf> >, consultado em 14/04/2017). Segundo Dretske, os pacientes com visão cega reportam não estarem vendo (i.e., reportam não estar identificando quaisquer características do estímulo presente na área cega de seu campo visual) mas revelam, mediante escolha forçada, serem sensíveis à presença ou ausência do objeto (i.e., revelam-se capazes de detectar).

338 M. Tye (TYE, Michael. *Ten Problems of Consciousness: a Representational Theory of the Phenomenal Mind*. Cambridge: Bradford Book, 1995) destaca que, quando forçados a se manifestar, estes pacientes são capazes de, por exemplo, emitir juízos precisos quanto à presença, posição, orientação, e movimento de objetos que se encontram nas áreas cegas de seu campo visual. Eles também mostram um índice expressivo de acerto sobre se o que está presente é um objeto de um tipo ou de outro; alguns são capazes até mesmo de fazer julgamentos corretos em termos de cor dos objetos presentes na área cega de seu campo visual. Isto é, parece, segundo Tye (op. cit., pp. 20-21), que, sob instruções apropriadas, indivíduos com visão cega podem agir de maneira bastante parecida à de indivíduos que não possuem essa condição. A diferença crucial entre os indivíduos que possuem visão cega e os que não possuem é que os primeiros não fazem nenhuma afirmação espontânea sobre o conteúdo visual de suas áreas cegas e só respondem quando são de fato forçados a escolher entre alternativas, além de, normalmente, parecerem não fazer sentido daquilo que eles mesmos estão dizendo.

(basicamente, descrever os casos em questão em termos de crenças e juízos, localizando o “problema” no nível da função de representação, i.e., na capacidade do indivíduo de aplicar determinados conceitos, em determinadas circunstâncias) e a hipótese positivista, ou empirista (basicamente, descrever os casos em questão em termos de processos neurofisiológicos, localizando o “problema” no nível cerebral, i.e., na capacidade do sistema nervoso de processar certos estímulos). Mais especificamente, poderíamos dizer, a hipótese intelectualista consistiria de considerar que tanto no caso do motorista de caminhão como no caso da visão cega estaria em jogo uma espécie de “lapso” que faria com que certas representações ficassem impossibilitadas de serem acompanhadas pelo “eu penso”, quer dizer, o indivíduo acometido pelo “problema” continuaria capaz de formular crenças e juízos perceptuais mas fracassaria em reconhecer-se como autor dessas crenças e juízos, ou em torná-los explícitos. As crenças e juízos lhe seriam dados num “formato” que impossibilitaria, por princípio, que o “eu penso” lhes acompanhasse; não obstante, ao menos parte da função que desempenham na economia mental do indivíduo, enquanto crenças e juízos, permaneceria inalterada, possibilitando a realização de certas tarefas com êxito, tais como dirigir caminhões e dar respostas adequadas em testes. Já a hipótese empirista consistiria de considerar que algum “evento” biológico acomete o cérebro, temporária ou permanentemente, impedindo que o organismo reaja de maneira “normal” (apropriada, esperada ou habitual) diante de certos *inputs*. Reagir de maneira “normal” aos *inputs* que nos são apresentados enquanto dirigimos envolve manter-se atento e não entrar no estado de semi-hipnagogia que caracteriza o motorista de caminhão de Armstrong; e reagir de maneira “normal” aos *inputs* visuais que são apresentados aos pacientes nos testes de visão cega envolve reconhecer esses *inputs* (inclusive verbalmente) como estando lá, quando solicitado. O “evento” biológico estaria interferindo nos processos, impedindo a emissão do *output* “normal” e determinando a emissão de outro(s) tipo(s) de *output*.

Nenhuma dessas duas hipóteses parece boa o suficiente. Por um lado, se não for verdade – como Sartre acredita que não é (isso foi o que mostramos no capítulo I) – que a mente humana possui uma estrutura tal que o “eu penso” deve poder acompanhar todas as suas representações, o fato de haver representações que não são e não podem ser acompanhadas pelo “eu penso” não corresponde exatamente a um *problema*. É uma possibilidade de nossa economia mental. Quer dizer, se se trata meramente de uma característica da “função de representação”, no limite, a dimensão problemática dos casos teórico-empíricos em questão, a aparência de que há algo errado ou faltando, se perde. Por outro lado, se for verdade (o que nenhum fenomenólogo acredita) que o *output* comportamental, publicamente observável, fruto de determinado estado neurofisiológico, corresponde à totalidade do fenômeno, i.e., a tudo o que há para ser dito sobre o fenômeno, então no limite não há realmente um fenômeno: tanto no caso do motorista de Armstrong quando no caso dos portadores de visão cega o “fenômeno” está justamente em que certas coisas, que possivelmente o indivíduo capta, *não lhe aparecem*. Está no fato de que tudo se passa *como se* certas coisas estivessem lhe aparecendo e fazendo parte da sua experiência, quando não estão. Ou seja, o fenômeno está mais na aparição (ou na ausência dela) do que no comportamento ou conduta efetivamente adotada pelo indivíduo, ou melhor, o que faz o que a conduta efetivamente adotada pelo indivíduo se apresente como estranha ou problemática (como algo a ser explicado) é justamente o fato de que certas coisas, cuja

percepção nós tomamos como necessária para a adoção daquelas condutas, não terem lhe aparecido. Porém, que algo me apareça ou não me apareça não é algo publicamente observável, ou seja, não é algo que qualifica como comportamento, pelo que toda explicação do comportamento (ou dos estados neurofisiológicos que lhe correspondem) não terá o alcance que precisa ter.

Em face da insuficiência dessas duas hipóteses, é preciso procurar outras. Numa seara fenomenológica, K. Wider sugere três possibilidades, isto é, três “candidatos” a uma terceira via para a descrição destes casos:

As três escolhas mais óbvias para descrever casos como o motorista de caminhão de longa distância de Armstrong ou o dos pacientes com visão cega são descrevê-los como (1) casos de consciência perceptual que é pré-reflexivamente autoconsciente; ou como (2) casos de consciência perceptual inconsciente de si mesma; ou como (3) casos de atividade perceptual ou processamento não-consciente³³⁹.

Segundo a autora, apenas (1) e (3) estão abertas para Sartre³⁴⁰. Quer dizer, se é para que os casos teórico-empíricos em questão não sejam vistos como contra-exemplos à teoria geral sartreana acerca da consciência, ou bem é preciso argumentar, em bases sartreanas, que trata-se de casos nos quais o sujeito possui consciência perceptual, i.e., está percebendo, e está pré-reflexivamente consciente de si mesmo como estando percebendo, ou bem é preciso argumentar, em bases sartreanas, que em tais casos não há *consciência perceptual* envolvida, isto é, não há experiência (percepção) propriamente dita, mas sim mera atividade de processamento (e nesse caso o sujeito não está consciente desse processamento, nem pré-reflexivamente, pois não se trata de um modo de consciência). Para a autora, no entanto, embora viáveis em princípio, nem (1) nem (3) são viáveis de fato, para Sartre, no final das contas – (1) é inviável porque a “marca” da consciência pré-reflexiva é a capacidade de responder espontaneamente mediante chamados do mundo (i.e., responder de maneira espontânea a perguntas do tipo “o que você está fazendo?”), mas o motorista de caminhão de Armstrong e os portadores de visão cega aparentemente não tem essa capacidade; e (3) é inviável porque a ideia de

339 Wider, op. cit., p. 238.

340 A opção (2) está indisponível para Sartre já de saída, segundo Wider, em virtude de como ela entende a afirmação sartreana de que “o tipo de existência da consciência é ser consciente de si” (TE, p. 23; ETE, p. 50; SN, p. 25) – para Wider, essa afirmação significa que se um sujeito está num estado consciente (qualquer que seja), ele está necessariamente consciente de si mesmo como estando naquele estado. Essa interpretação é questionável, como vimos no capítulo I. Na realidade, (2) está mal-formulada. Uma maneira mais adequada e precisa de formulá-la seria: “[trata-se de] casos de consciência perceptual nos quais o indivíduo está posicionalmente consciente de algo e não está não-posicionalmente consciente de si”. Mas, ainda que assim formulada, essa possibilidade é inviável em princípio, para Sartre, porque contraria sua tese fundamental segundo a qual toda consciência posicional de um objeto é ao mesmo tempo não-posicional de si. Não é possível, para Sartre, um indivíduo estar posicionalmente consciente de algo e não estar não-posicionalmente consciente de si. O que exatamente significa “estar não-posicionalmente consciente de si” é algo que admite interpretações (como mostramos no capítulo II); mas o ponto sartreano é que sempre que um indivíduo está posicionalmente consciente de algo, há a chamada consciência não-posicional (de) si; então de um jeito ou de outro (2) lhe é indisponível.

processamento perceptivo não-consciente é a ideia de que dados sensoriais brutos (captados de maneira não-consciente) podem por si mesmos determinar comportamentos humanos, como dirigir e responder corretamente a perguntas em testes, o que entra em conflito, segundo Wider, com o interesse sartreano em garantir a “liberdade total” que Sartre acredita que os seres humanos possuem. E é por isso, segundo Wider, que tais casos teórico-empíricos se apresentam como desafios, ou contra-exemplos, à teoria geral da consciência de Sartre – nenhuma das explicações disponíveis pode ser adotada por Sartre sem entrar em contradição com outras teses do filósofo.

Verificar se isso de fato é o caso requer avaliar se os argumentos apresentados por Wider para defender que as opções (1) e (3) estão indisponíveis para Sartre se sustentam. Mas, antes disso, algumas distinções precisam ser traçadas para que se possa ter uma discussão dos fenômenos e para que se possa avaliar o curso argumentativo adotado por Wider – é preciso distinguir entre “consciência” entendida como capacidade geral e como capacidade específica; e é preciso distinguir entre “visão” entendida como ato consciente (ato que envolve engajamento cognitivo de alguma espécie) e “visão” entendida como atividade do órgão sensorial (o olho).

a. capacidades gerais versus capacidades específicas

A definição estrita de visão cega compartilhada pela comunidade médica – “capacidade visual na ausência de consciência reconhecida”³⁴¹ – sugere que o que está em jogo nessa doença pode ser descrito no vocabulário de Armstrong se dissermos que o paciente consciência perceptual mas não tem consciência introspectiva, i.e., que o paciente tem uma capacidade perceptual em operação (ele é capaz de discriminar³⁴²) mas não tem consciência de que essa capacidade está em operação, ou seja, não tem consciência de sua (de uma de suas) atividade mental. É graças a uma “tradução” nesses termos que Wider agrupa o fenômeno da visão cega e o do motorista de caminhão de Armstrong, por semelhança, numa mesma categoria – a categoria dos fenômenos em que há percepção sem consciência de percepção – assumindo a correspondência de maneira não-problemática.

Mas acontece que essa correspondência é problemática. O que Armstrong chama de consciência perceptual equivale basicamente à capacidade perceptual geral de um indivíduo, quer dizer, a estar acordado, gozando de um estado de vigília no qual é possível perceber objetos e eventos do entorno e do próprio corpo. Para ter consciência perceptual tal como definida nos termos de Armstrong, um sujeito não precisa ser ou estar capaz de perceber *todos* os objetos e eventos do entorno e do próprio corpo. Ou seja, consciência perceptual é uma capacidade geral, medida em termos da condição geral de um indivíduo de perceber, e não da capacidade de perceber um item particular específico. Do mesmo modo, o que Armstrong chama de consciência introspectiva parece estar ligada à capacidade geral do indivíduo de espontaneamente reconhecer que está acordado, ou de reconhecer que está tendo experiências, ou de reconhecer-se como “dono” (sujeito, autor) de suas experiências

341 Weiskrantz, op. cit., p. x., pp.166-167.

342 “o modo genuíno de visão cega [é] a discriminação na ausência de consciência”. Cf. Weiskrantz, op. cit., pp. x-xi.

perceptuais, e não de reconhecer que está lhe ocorrendo uma atividade mental particular específica. Em virtude disso, o fato de uma pessoa não perceber um item particular específico do entorno ou do seu próprio corpo não pode ser tomado como indicando que ela não tem ou não está tendo, naquele momento, consciência perceptual; assim como o fato de alguém não reconhecer que está tendo uma atividade mental particular específica não pode ser tomado como indicando que ele não tem ou não está tendo, naquele momento, consciência introspectiva. Com efeito, uma infinidade de eventos, elementos e aspectos do entorno e do meu próprio corpo me escapam ainda que eu esteja em completo estado de vigília e em pleno gozo de minhas capacidades perceptuais e conscientes, quer dizer, há várias coisas ocorrendo no meu corpo e ao meu redor nesse momento as quais eu não estou *percebendo*, desde detalhes da textura do tapete em que piso, por exemplo, até o sangue circulando em minhas artérias, enquanto escrevo. Concomitantemente, eu “percebo” muitas coisas sem introspectivamente notar que percebo, e só me dou conta de que as percebo quando (e se) for convocado de algum modo – por exemplo, percebo o ruído do ventilador com o qual já estou acostumado (i.e., sem dúvida o som chega aos meus ouvidos), mas não exatamente eu noto que percebo; e posso só vir a notá-lo caso, por exemplo, o ventilador estrague e o ruído mude. O mesmo eventualmente se dá em relação a diversos outros aspectos (do ambiente e do meu corpo) que eu capto com os sentidos mas que não noto que capto; e nem por isso diremos que minha consciência introspectiva está ausente, ou faltando – pois, diferente do motorista de Armstrong em seu estado de semi-hipnagogia, eu estou num estado geral de consciência introspectiva, quer dizer, há uma boa parcela da minha própria atividade mental da qual eu estou consciente, em relação à qual eu “sinto” que sou o sujeito; e, desde que isso seja suficiente para caracterizar um estado geral, será suficiente para que a consciência introspectiva da qual Armstrong fala esteja presente no meu caso. Aquele “algo especial” que falta ao motorista de Armstrong segundo o próprio Armstrong – sentir-se uma pessoa durante o desenrolar da experiência; estar imediatamente disposto a se ver como sujeito – não falta a mim: há algo que é como ser uma pessoa, um ente contínuo, e eu sinto esse algo enquanto a experiência de escrever se estende no tempo.

Os pacientes com visão cega parecem ter, assim como eu tenho no exemplo que acabo de fornecer, a consciência introspectiva preservada, na medida em que se reconhecem como sujeitos de uma série de experiências relevantes que configuram um quadro geral de consciência do self, muito embora não se reconheçam como sujeitos especificamente/particularmente da percepção *daqueles* estímulos que estão sendo disponibilizados para suas áreas cegas. Eles se reconhecem como indivíduos que estão num laboratório, acordados, na presença de médicos, sendo consentidamente submetidos a um teste, etc., ou seja, se reconhecem como sujeitos da experiência geral que estão tendo. Nesse sentido, o procedimento de Wider de agrupar por semelhança o caso do motorista de caminhão de Armstrong e o caso dos pacientes com visão cega pode não ser um procedimento metodologicamente adequado: o que falta ao motorista de caminhão de Armstrong é ligeiramente diferente do que falta aos pacientes com visão cega. No primeiro caso há uma espécie de suspensão do senso de subjetividade. No segundo caso há uma ausência do reconhecimento subjetivo de uma capacidade específica.

b. “ver” qua captar com o olho versus “ver” qua tomar conhecimento

Está claro, a partir dos relatos de caso, que o paciente portador de visão cega alega não ver o estímulo que é disponibilizado para a área cega de seu campo visual, enquanto alega ver o estímulo que é disponibilizado para a área saudável de seu campo visual. Concomitantemente, há um sentido em que o paciente pode ser tomado como vendo o estímulo que ele alega não estar vendo (na medida em que o índice de acerto no questionário por escolha forçada é mais elevado que o randômico). Ou seja, há uma assimetria entre o que está acontecendo na área cega e o que está acontecendo na área saudável do campo visual que sinaliza para dois sentidos distintos de “ver” ou duas maneiras de considerar o ato de enxergar – o que é “visto” pela área saudável é conscientemente assimilado, e o que é “visto” pela área cega não é.

Parece, portanto, que *ver qua captar com o olho* é um processo diferente, ou uma atitude diferente, do que é *ver qua tomar conhecimento*. Se for esse o caso, então uma primeira descrição possível para o que está em jogo na visão cega é a seguinte: a tomada de conhecimento é um processo do intelecto, “separado” da captação com o olho. A captação com o olho é a captação de cores, formas e movimento. A tomada de conhecimento é a operação de assimilação, reconhecimento, ou “interpretação” do que foi captado (i.e., a cognição). Na visão cega, a captação com o olho ocorre de maneira bem-sucedida, mas a cognição fracassa. Essa parece ser uma descrição de certa forma atraente do que está em jogo na visão cega, na medida em que esclarece, até certo ponto, como é que uma pessoa lúcida é capaz de ver e negar estar vendo. Com efeito, essa é a descrição eleita e aceita por muitos cientistas. Ela é, por exemplo, a explicação dada por Neil Carlson para o caso de um paciente com visão cega chamado Mr. J.:

(...) o cérebro humano contém vários mecanismos envolvidos na visão. Para simplificar as coisas, considere dois sistemas cerebrais, que evoluíram em momentos diferentes. O mais primitivo, que se assemelha ao sistema visual de animais como peixes e rãs, evoluiu primeiro. O mais complexo, que é possuído por mamíferos, evoluiu depois. Esse segundo sistema visual, o “mamífero” parece ser o responsável por nossa capacidade de perceber o mundo que nos rodeia. O primeiro sistema visual, o “primitivo”, é responsável principalmente por controlar os movimentos oculares e orientar nossa atenção para movimentos repentinos que ocorrem em nossa periferia. O enfarto de Mr. J. Danificou o seu sistema visual “mamífero” (o córtex visual do cérebro e algumas fibras nervosas que lhe trazem informações vindas dos olhos).³⁴³

Se essa descrição estiver correta e se for fundamentalmente isto o que está em jogo na visão cega, então Wider está legitimada em tomar tal fenômeno como um desafio e tanto para a noção geral de consciência desenvolvida por Sartre em SN – já na introdução da obra o filósofo explicita sua rejeição a qualquer noção de

343 CARLSON, Neil R. *Physiology of Behavior*. 11th edition. University of Massachusetts, Amherst. Pearson Education, Inc. 2013, p. 4.

evento ou objeto psíquico produzido por causas exteriores e *posteriormente tornado consciente*³⁴⁴.

O problema com essa descrição é que ela pressupõe que aquilo que fazemos com os olhos seja inteiramente independente daquilo que fazemos com a mente, ou com a consciência. Quer dizer, se a visão cega for descrita nesses termos, parece que estamos lidando com uma teoria geral da percepção de acordo com a qual a atividade do órgão sensorial é fundamentalmente independente da cognição. De acordo com essa teoria geral, o que estaria ocorrendo com o paciente portador de visão cega é que a atividade do órgão sensorial estaria se dando de maneira bem sucedida, mas não a cognição. Dito de outro modo, estaríamos diante do seguinte quadro: a atividade do olho (de captar o estímulo disponibilizado para a área cega) é um processo, a atividade da consciência (cognição) é outro processo, e o primeiro não depende do segundo. Além disso, o *tipo* de coisa que é objeto em cada processo é diferente: na captação com o olho, captam-se cores, formas e movimento, i.e., praticamente dados brutos. Na captação com a “mente” (cognição), captam-se as coisas (o mundo, com seus significados e valores). Se essa descrição de como as coisas acontecem corresponder à realidade, então o que temos é uma teoria um tanto quanto intelectualista da visão cega: uma teoria que apela para (ou pressupõe) uma mente destacada, no sentido de um intelecto “puro” (e estaremos localizando o problema no nível do intelecto).

Mas ocorre que para que a diferença entre ver *qua* captar com o olho e ver *qua* tomar conhecimento seja mantida, não é imperativo que as coisas se dêem dessa forma. Não é necessário que o *tipo* de coisa que é objeto em cada processo seja diferente, e não é necessário que se trate de processos inteiramente independentes. É possível sustentar que esses processos são distintos e até certo ponto independentes, desde que a diferença entre o que é captado num caso e no outro não seja uma diferença entre tipos de objetos, mas apenas uma diferença de grau. Com efeito, não há nada na descrição científica do fenômeno da visão cega que garanta, nem que sugira fortemente, que a diferença entre aquilo que o paciente “vê” com a área cega de seu campo visual e aquilo que ele “vê” com a área saudável seja uma diferença qualitativa. O próprio Weiskrantz reconhece (considerando a pergunta sobre se as propriedades da visão residual são como aquelas da visão normal, porém quantitativamente degradadas, ou se são qualitativamente distintas da visão normal) que

Não está claro a partir da evidência com D.B. ou com qualquer dos outros casos analisados quais das duas possibilidades anteriormente delineadas (...) melhor descreve a relação entre os estímulos dos quais ele está consciente e aqueles dos quais ele não está. Para repetir, uma possibilidade é que haja apenas uma diferença quantitativa baseada na “saliência” do estímulo (...). A outra possibilidade é que haja um sistema diferente envolvido nos dois

344 “(...) não se deve entender aqui que alguma causa exterior (uma perturbação orgânica, um impulso, inconsciente, uma outra Erlebnis) pudesse produzir um evento psíquico – um prazer, por exemplo – nem que tal evento, assim determinado em sua estrutura material fosse obrigado, por outro lado, a se produzir como consciência de si. (...) [isso] seria fazer do evento psíquico uma coisa e *qualificá-lo* de consciente, tal como, por exemplo, posso qualificar de cor-de-rosa esse mata-borrão.” (SN, pp. 25-26, grifos originais).

estados, mas que a saliência crescente tenha o efeito (entre outros fatores) de provocar uma mudança de um para o outro.³⁴⁵

Dito de outro modo – é perfeitamente possível que a diferença entre aquilo que o paciente “vê” mas alega não ver e aquilo que ele “vê” e reconhece estar vendo seja apenas uma diferença de caráter quantitativo, semelhante ao que está em jogo quando um estímulo é fraco demais ou efêmero demais para ser reconhecido como sendo de tal e tal maneira, mas que pode ser reconhecido como sendo de tal e tal maneira caso sua saliência seja intensificada ou o intervalo de exposição seja aumentado. Ou seja, é possível que haja um continuum entre a “visão” da área cega e a “visão” da área saudável, de modo que, no primeiro extremo, o estímulo é captado mas não é percebido como sendo de tal e tal maneira ao passo que no outro extremo ele é assim percebido em virtude de ser apresentado numa forma adequada ou em condições adequadas. Nesse caso, a área cega do campo visual seria apenas uma área que, em virtude do dano fisiológico, possui capacidade visual muito inferior, insuficiente para ver de maneira adequada à cognição. Algo parecido com isso acontece quando estamos num ambiente de baixíssima iluminação e nos é apresentados um objetos colorido – talvez não saibamos dizer, por exemplo, se o objeto tem duas cores ou apenas uma cor, mas se o mesmo objeto nos for apresentado num ambiente melhor iluminado o aspecto cromático nos será revelado em todo o seu detalhe e então saberemos dizer se se trata de um objeto bicolor ou não. Num caso como no outro (i.e., no ambiente mal iluminado e no ambiente bem iluminado) o que tínhamos era o mesmo processo, a diferença residindo apenas no fato de que no primeiro ambiente a insuficiência de iluminação provocava uma diminuição drástica da capacidade visual, tornando a pessoa temporariamente “cega” ao aspecto cromático, quer dizer, levando-a a fracassar em reconhecer corretamente tal aspecto. Pode ser que algo parecido com isto se dê no caso da visão cega (com a diferença óbvia que nela a insuficiência não é temporária, e sim permanente): a área cega do campo visual é uma área que está “na escuridão”. Não na escuridão absoluta, mas numa escuridão semi-total – ela é capaz de captar alguma coisa, mas não o suficiente para a cognição.

Essa segunda explicação que cotejamos para o que está em jogo no caso da visão cega parece plausível, além de mais simples e econômica, e além de não possuir a conseqüência desagradável de nos forçar a uma abordagem intelectualista do fenômeno. Mas alguém poderia objetar que essa explicação simplesmente não dá conta de como o portador de visão cega obtém índices mais elevados que o randômico nos testes, uma vez que não há reconhecimento dos estímulos apresentados à sua área cega. Se o paciente não toma conhecimento do estímulo, *como* ele é capaz de dar respostas adequadas para as perguntas a seu respeito?

3.2. Avançando uma interpretação para o caso da visão cega

Conseguimos responder a essa objeção se progredirmos um pouco a ideia de gradação.

345 Weiskrantz, op. cit., p. 166.

3.2.1. Gradação

Para melhor desenvolver esse ponto vamos evocar uma analogia. A água pura é insípida ao paladar de um indivíduo saudável, isto é, é sentida como não possuindo sabor. Uma água pura à qual foram adicionados 0,00001 mg de cloreto de sódio também é sentida como insípida, em virtude de a quantidade de sódio ser muito pequena, de modo que do indivíduo ao qual é oferecida esta água, se perguntado “você está sentindo sabor?”, espera-se ouvir “não”. O mesmo se dará caso adicionemos a esta água 0,00002 mg do mesmo sal, porque essa ainda é uma quantidade muito pequena de sal. Se formos adicionando progressivamente sal à água, contudo, haverá um momento a partir do qual ela passará a ser sentida como salgada (i.e.: como possuindo sabor), e a partir do qual o indivíduo poderá responder “sinto sabor – um sabor salgado”. Não será correto, entretanto, afirmar que nas duas ocasiões de prova da água acrescida de cloreto de sódio (a primeira e a última) o indivíduo sentiu o sabor, mas apenas numa delas ele tomou consciência de tê-lo sentido, justamente porque o sabor não é uma característica nem do sujeito nem do objeto tomados em si mesmos, mas da prova, isto é, do fenômeno. A água é *insípida* quando acrescida de apenas 0,0001 mg de sal, assim como, diz Sartre, “a água morna é fria quando ponho nela a minha mão aquecida”³⁴⁶, porque o sabor (e a frieza) não são propriedades da água, e sim da relação entre ela e o indivíduo percipiente³⁴⁷. Ou seja, não há sabor (embora haja sal) nesta água; e afirmar o contrário seria cair no mito da relatividade da sensação, que descrevemos no capítulo anterior. Quando o indivíduo prova uma água acrescida de 0,0001 mg de sal e alega que não sentiu sabor algum, esta descrição é honesta e corresponde que foi experimentado. Note-se que o processo envolvido no caso em que há sabor e no caso em que não há sabor é o mesmo: um indivíduo provando água acrescida de sal.

Agora, suponhamos que a “viragem” (o ponto a partir do qual a água passa a ser sentida como salgada) se dê quando chegamos a 0,1 mg de sal. E que, antes chegar a isso, tenhamos selecionado dois momentos de prova: quando foi provada a água acrescida de 0,005 (chamemos essa prova de A) e quando foi provada a água acrescida de 0,05 (chamemos de B). Suponhamos também que o indivíduo não saiba que as amostras de água que está experimentando contêm quantidades progressivamente maiores de sal (e, portanto, esteja impossibilitado de fazer juízos baseados em probabilidade, ou de induzir). Fazemos a ele uma pergunta do tipo: “você sentiu a água como tendo mais sabor em A ou em B?” ou “qual das duas experiências você diria que foi mais 'marcante', A ou B?”. Uma vez que nos dois casos o indivíduo havia reportado a experiência como sendo a de provar água insípida, a melhor resposta que ele pode dar a essas perguntas seria: “nenhuma; ambas foram insípidas”. Mas essa resposta não está disponível (se se trata de escolha forçada entre apenas duas alternativas). Nesse caso, ainda que nenhuma das duas experiências tenha tido sabor ou sido 'marcante' (o que quer que isso signifique), é perfeitamente possível que o organismo tenha sido sensível à diferença na concentração de sal, embora tal não tenha sido suficiente para constituir algo que ele pudesse qualificar como “sabor” ou como “um aspecto marcante”. Num caso como esse, ser sensível à diferença na concentração de sal, ainda que desta

346 SN, p. 395, grifos originais.

347 O que não faz com que tais propriedades sejam menos objetivas. Ver SN, pp. 395-396.

maneira sutil, pode fazer com que o indivíduo se sinta mais propenso a responder “B”, sem ter como fornecer uma *razão* para isso. Ele pode até mesmo estar confuso, pensando “nenhuma das duas provas foi 'mais marcante' para mim ou teve qualquer sabor, eu acho que ambas foram insípidas, mas de algum modo, quando eu penso nessa pergunta que me fazem, é a ocasião B que me vem à mente; eu penso mais em B”³⁴⁸.

O que retiramos desse exemplo que é útil para uma análise do problema da visão cega são duas considerações: i) o fato de o paciente reportar não ter consciência de *x* e ter consciência de *y* não implica que haja entre os estímulos responsáveis por *x* e os estímulos responsáveis por *y* uma diferença incomensurável – pode significar apenas que os primeiros não estão sendo disponibilizados de uma maneira que permita a sua imediata tomada de conhecimento. Diremos que nos dois casos o indivíduo está diante das próprias coisas (e não de formas, cores e movimento) mas apenas no segundo caso ele as reconhece porque apenas no segundo caso elas lhe são dadas de uma maneira (ou com uma configuração, ou com uma intensidade, ou com uma concentração, ou com uma duração, ou com uma nitidez, seja como for) que é suficiente para cognição. E ii) os estímulos que são dados ao indivíduo de uma maneira insuficiente para a cognição podem influenciar o comportamento. Um estímulo não precisa ser reconhecido *como se tratando de tal objeto* para entrar na economia do comportamento.

Com isso em mente, é possível argumentar de maneira decisiva que o caso dos pacientes com visão cega não representa um problema para a noção geral de consciência sustentada por Jean-Paul Sartre em SN, destacando três pontos:

i) não há entre o processo envolvido no primeiro sentido de “ver” que havíamos distinguido anteriormente (ver *qua* apenas captar com o olho) e o processo envolvido no segundo sentido de “ver” (ver *qua* reconhecer) uma diferença de tipo, mas apenas de grau. Na verdade, é preciso retificar mesmo essa forma de expressar: não há realmente *dois processos* em jogo. Tomamos conhecimento de algo que captamos com os sentidos quando esse algo nos é apresentado em condições (de intensidade, duração, nitidez, dentre outras) suficientes para a cognição. A cognição não é uma operação do intelecto “separada” da atividade do aparato visual. O que há é um único processo, que chamamos no vocabulário comum de “visão”, que é *captar reconhecendo*. Captar reconhecendo não é nem só a atividade do olho, nem só a cognição, mas uma capacidade na qual participam ambos. Quando captamos reconhecendo, esse é um caso em que o que é apresentado aos sentidos é apresentado em condições suficientes para a cognição. Quando captamos sem reconhecer, esse é um caso em que o que é apresentado aos sentidos é apresentado em condições insuficientes para a cognição.

ii) apenas “ver” como “captar reconhecendo” constitui o que Sartre chamou de *percepção*. Perceber é um modo de consciência. Como tal, é intencional. Perceber é perceber objetos (coisas ou estados de coisas) existentes, presentes³⁴⁹ e significativos³⁵⁰

348 O próprio Weiskrantz reconhece que “a possibilidade é sempre presente de que aquilo que parece ser uma discriminação genuína [revelada pelos testes] seja na realidade baseada em alguma pista ou sugestão intronetejada da qual nem o sujeito nem o examinador estejam conscientes” (Weiskrantz, op. cit., p. 146).

349 SN, p. 69-70.

350 “Daremos melhor conta do fenômeno original da percepção insistindo no fato de que a qualidade se mantém em relação de proximidade absoluta – ‘está aí’, nos infesta – sem se dar ou se recusar, mas é preciso acrescentar que tal proximidade encerra uma distância. (...). A percepção do branco é consciência da impossibilidade por princípio de que o Para-si exista como cor (...). Nesse

dentro de uma estrutura figura-fundo³⁵¹. Se algo é de algum modo captado mas não é captado teticamente como sendo um objeto existente, presente e dotado de algum significado (por mais vago que seja) e dentro de uma estrutura figura-fundo, então esse algo não é, do ponto de vista de Sartre, efetivamente percebido, o que equivale a dizer que não se toma, dele, consciência perceptual.

iii) a visão cega clássica não é um fenômeno da percepção (ou seja, não se trata de “perceber sem consciência de perceber”). O portador de visão cega não vê reconhecendo. Isso é porque ele não vê realmente. A área lesada do campo visual de um paciente portador da visão cega clássica é como a área visual de um paciente cego que, após muitos anos de cegueira total, foi submetido a uma cirurgia corretiva no momento crucial em que são retiradas as bandagens: quando alega não estar “vendo”, ele não está efetivamente vendo. Isso significa que o problema da visão cega é que há uma região “escura” no campo visual, uma região que está impossibilitada de captar o que lhe é apresentado nas condições (de intensidade, duração, nitidez, dentre outras) que seriam suficientes para a cognição e, conseqüentemente, nas condições que seriam suficientes para ver reconhecendo (que é o que ver realmente é). Essa região “escura” não é necessariamente completamente negra, quer dizer, não é que ela não capte nada. Talvez ela capte alguma informação, mas essa captação de informação não é visão (e, conseqüentemente, não é percepção).

Chamemos a essa hipótese interpretativa do fenômeno da visão cega de “hipótese holística da gradação”. É uma hipótese holística na medida em que pretende uma abordagem unificada da totalidade do comportamento publicamente observável e das atitudes proposicionais do indivíduo – percepções, crenças, juízos, etc. –, em vez de pretender explicar cada item comportamental, ou cada unidade de comportamento, bem como cada atitude proposicional, separadamente (segundo processos distintos). Mais especificamente, é uma hipótese holística na medida em que pretende dar conta do fenômeno da visão sem atomizar o *percipi*, quer dizer, sem postular que há formas diferentes de captação (no caso da visão, “captar com olho” e “captar com o intelecto”) onde os itens percebidos em cada uma delas de naturezas inteiramente distintas, e que correspondem a atitudes incomensuravelmente distintas. E é uma hipótese baseada na ideia de gradação na medida em que propõe que a percepção é gradativa, quer dizer, que a diferença entre captar sem reconhecer e captar reconhecendo é na realidade uma diferença de grau: o que é captado e não é reconhecido fracassa em ser reconhecido (e, por conseguinte, percebido) em virtude de uma insuficiência, ou de insuficiências diversas, das condições de apresentação.

Em face da hipótese que avançamos, algumas objeções naturalmente serão levantadas, sobretudo quanto à possibilidade de tomá-la como uma hipótese compatível com a visão geral acerca da consciência sustentada por Sartre. No item

sentido, não apenas o ser não se distingue de suas qualidades, como também toda apreensão de qualidades é apreensão de um *isto*; a qualidade, qualquer que seja, se nos revela como um ser”. (SN, pp. 250-251). Ou seja, o que Sartre está dizendo é que nunca perceberemos qualidades puras ou qualidades por si mesmas, fora das coisas – sempre perceberemos as *coisas com* suas qualidades, e perceber as coisas com suas qualidades é percebê-las impregnadas de significado. Além disso, para Sartre perceber é perceber também potencialidades (oportunidades de agir), e potencialidades são estruturas significativas do mundo (SN, p. 262).

351 “na percepção ocorre sempre a constituição de uma forma sobre um fundo.” (SN, p. 50); “na percepção tal objeto é constituído como *forma* reduzindo aquele outro à condição de *fundo*” (SN, p. 63).

seguinte iremos apresentar estas objeções e responder a elas de modo a reforçar sua compatibilidade com o *corpus* sartreano.

3.2.2. Objeções

São três as objeções mais imediatas com que a hipótese interpretativa que apresentamos tem de lidar: as duas primeiras dizem respeito a aspectos de sua articulação interna e força explicativa e a terceira diz respeito à possibilidade de a hipótese implicar uma forma de determinismo.

a. coesão

Dissemos que somente ver como *captar reconhecendo* é ver realmente e, portanto, somente ver nesse sentido corresponde ao que a percepção tal como concebida por Sartre realmente é – um modo de consciência. Uma vez que o portador de visão cega, com sua área cega, não capta reconhecendo, temos que o estímulo disponibilizado para sua área cega não é, para ele, um objeto transcendente *percebido*. Perceber é perceber objetos transcendentais, que são existentes, presentes e dotados de significado. Uma vez que aquele estímulo não é “sentido” como tal, ele não é percebido. Disso nasce uma primeira objeção: ao dizer que o estímulo disponibilizado para a área cega não é um objeto percebido, e sim outra coisa, não estaríamos reintroduzindo a separação entre captar com o olho e tomar conhecimento (com o intelecto), i.e., não estaríamos assim reintroduzindo justamente a distinção que pretendíamos suprimir? Não. Vamos explicar como.

O estímulo disponibilizado para a área cega tem exatamente o mesmo status quo de uma série de outros estímulos que são diuturnamente captados pelas nossas entradas sensoriais (de qualquer indivíduo) e que não são recortados do todo, não são tematizados, isto é, não são *tomados como objetos*, nem centrais, nem de fundo, seja em virtude de insuficiências nas condições de apresentação, seja em virtude de outros fatores (tais como, por exemplo, o fato de a atenção estar voltada para outra coisa). Quer dizer, o estímulo que é disponibilizado para a área cega de um paciente portador de visão cega tem exatamente o mesmo status quo de qualquer estímulo que é disponibilizado para os órgãos sensoriais de um indivíduo consciente qualquer, mas aos quais a consciência não aplica nenhuma determinação, não toma como objeto, não posiciona. Utilizando o vocabulário sartreano, podemos dizer o seguinte: tais estímulos permanecem interpenetrados, não-destacados do todo restante, fundidos a uma infinidade de outros aspectos indistintos. A única diferença relevante entre o estímulo que não é percebido por um indivíduo sadio e o estímulo que não é percebido pelo portador de visão cega é o fato de que o portador da visão cega *não pode* vir a captar aquele estímulo como coisa (aplicando-lhe determinações, destacando-o do todo, em suma, posicionando-o), ao passo que um indivíduo sadio eventualmente poderia. Isto é, o portador de visão cega possui um constrangimento biológico que lhe impede de fazer, com aquele estímulo, em particular, o que normalmente ele pode fazer com outros estímulos que capta. Mas, que se trate de um constrangimento biológico permanente é, na realidade, indiferente para o resultado, pois a não captação poderia ser proveniente de outros fatores (como os fatores atencionais, que mencionamos).

A hipótese que apresentamos – de que o portador da visão cega não está efetivamente *percebendo*, no sentido sartreano, o estímulo que é disponibilizado

para sua área cega – pode parecer obscurecida pelo fato de que o estímulo supostamente não-percebido parece ser capaz de produzir certos efeitos. Quer dizer, essa hipótese pode parecer incompatível com a ideia, da qual não queremos abdicar, de que o percentual elevado de acertos no questionário-teste não é um evento fortuito, e sim oriundo do fato de que o estímulo é “percebido”. Há uma tendência geral a encarar o resultado do questionário-teste como indicando que o indivíduo percebeu o estímulo, ainda que não tenha se dado conta perfeitamente e, com isso, temos a tendência de perguntar: se não tivesse percebido o estímulo, ainda que sem se dar conta perfeitamente, como poderia emitir respostas corretas (acima do que é esperado do acaso) para perguntas acerca dele? Mesmo no caso da analogia que fizemos, com a água acrescida de sal – se o sujeito não tivesse “percebido” a salinidade das amostras, ainda que sem se dar conta perfeitamente, como a experiência de provar a amostra B poderia ter eliciado a propensão a responder “B” (corretamente) à pergunta, em vez de A?

A verdade, porém, é que o fato de que um estímulo não-percebido é capaz de gerar certos efeitos aquém da consciência e do controle voluntário de um indivíduo possui o mesmo status quo do fato de que certas substâncias, por exemplo, são capazes de gerar certos efeitos no organismo de maneira silenciosa (com a diferença óbvia, porém irrelevante para o argumento, de que no caso da substância o efeito pode ser efêmero, diferentemente do caso do portador de visão cega, que está permanentemente comprometido). Trata-se de um estado de coisas físico, ou fisiológico, do organismo sendo passivamente alterado – ora, isso não é (ou ao menos não é tudo) o que a consciência é. O fato de que um estímulo produz efeitos não é suficiente para qualificar o estímulo como objeto de um *ato de percepção*. Para se qualificar como objeto de um ato de percepção, um mero estímulo precisa de “algo mais”. Um bom candidato a esse “algo mais” é aquilo que é correntemente denominado, em filosofia da mente, o *caráter fenomenal* – para que um estímulo ou coisa que o valha qualifique como objeto de percepção, o contato com tal estímulo necessita ter uma fenomenologia, quer dizer, deve haver, para o sujeito, algo que é como (“what-it-is-like-ness”) apreender teticamente aquele estímulo, na medida em que toda consciência é consciência de algo e esse “algo” é significativo, ou seja, possui atributos discerníveis como tais. Há muitos estímulos cujo contato não tem caráter fenomenal. Sobre estes, não se pode dizer que são percebidos – se a percepção é, como Sartre acredita, um modo de consciência.

Podemos ilustrar esse ponto fazendo uma analogia com eventos físicos que produzem efeitos, a despeito de não os percebermos: há certos comprimentos de onda sonora que o ouvido humano não é capaz de ouvir, nomeadamente, sons aquém ou além do espectro de 20 a 20 mil hertz (infrassom e de ultrassom, respectivamente). Eles não provocam nenhuma “sensação”³⁵² no sistema auditivo do indivíduo, i.e., não há nada que é como captar estes sons, para o indivíduo, ou seja, não são notados, mesmo quando estamos em contato direto com sua fonte emissora. Não obstante, tais sons podem produzir efeitos sobre nosso organismo. Precisamente em virtude de as ondas ultrassônicas, por exemplo, terem como uma de suas propriedades a produção de alterações no meio através do qual se

352 “Sensação” entre aspas porque estamos falando aqui não de *sense data* (afecção ou impressões), e sim do “sentimento” próprio de estar vivenciando determinada experiência.

propagam, a exposição a descargas de alta intensidade dessas ondas tem sido utilizada pela medicina, como recurso para promover a ruptura de células biológicas, o tratamento para certos tipos de doença, dentre outros usos.

Além destes efeitos, eventualmente a exposição a às descargas de ultrassom pode provocar *respostas comportamentais* no indivíduo, i.e., pode provocar aquilo a que, tomando emprestado o vocabulário (embora não muita teoria propriamente dita) behaviorista, poderíamos nos referir como “comportamento respondente”. Isso a despeito de a recepção daquele estímulo (a descarga de ultrassom de alta intensidade) não possuir, para o indivíduo, nenhum caráter fenomenal. O comportamento respondente difere de uma outra classe de comportamentos, o chamado “comportamento operante” que, grosso modo, corresponde àquilo que o indivíduo faz. Quer dizer, os comportamentos respondentes não se qualificam como atos, na medida em que o indivíduo não se sente (e de fato não é) seu autor. Eles são antes uma espécie de “arco reflexo”, eventos que, se chegam a ser sentidos pelo indivíduo, o são não como tendo sido *realizados*, mas apenas como tendo acontecido. Em suma: eventos que não possuem nenhum caráter fenomenal (e, portanto, que não são notados) podem produzir respostas comportamentais (comportamentos respondentes). Essas respostas comportamentais podem possuir uma topografia própria, quer dizer, pode-se observar que indivíduos submetidos a altas descargas de ultrassom exibem determinada resposta comportamental em percentuais mais elevados do que o que seria esperado do mero acaso e de indivíduos que não foram submetidos à descarga. Mas – esse é o ponto – isso acontece sem que as ondas ultrassônicas tenham sido *percebidas* pelo indivíduo. Sem que elas tenham sido objeto de consciência (percepção) por parte do indivíduo.

Exemplos desse tipo ilustram o fato de que efetivamente notar um objeto ou evento parece ser necessário para que se possa ter um ato de percepção, mas não para o eliciamento de respostas comportamentais. Se não há nada que é, para o indivíduo, como perceber determinado estímulo, não se pode falar em *consciência* em primeiro lugar; embora seja possível que tal estímulo produza efeitos, como os comportamentos respondentes. Logo, nem toda resposta comportamental é, para o indivíduo, uma resposta que tem em sua origem um ato de consciência. Seguindo essa linha argumentativa, não há porque afirmar que o portador de visão cega, para ter emitido respostas corretas no questionário-teste, precisa ter percebido o estímulo.

Se entendida dessa forma, a presença dos efeitos (os comportamentos respondentes) num caso como o da exposição às descargas de ultrassom não tem nenhuma implicação que contradiga a tese sartreana de que em todo ato de consciência o indivíduo tem um “saber” tácito acerca da estrutura do ato (ou consciência não-tética de si), simplesmente porque não há ato de consciência em jogo ali. O ponto de Sartre é tão somente que quando um indivíduo percebe algo, ele tem uma apreensão de si mesmo como sendo um ser que percebe. Mas o exemplo da descarga de ultrassom só nos revela que há certos requisitos a serem satisfeitos para que o contato com um estímulo ou coisa que o valha seja qualificado como um ato consciente (a percepção), a saber, que o estímulo seja notado. Ou, em termos mais sartreanos, deve haver *presença*³⁵³ (o indivíduo precisa “sentir” o contato como

353 “Ser consciência de alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena (...)” (SN, p. 33).

presente, notar o objeto ou evento como significativo, i.e., possuidor de certos atributos). Nos casos em que esse requisito não é preenchido, não há ato consciente (não há percepção), e a ausência de uma percepção de si mesmo como um ser que percebe *aquele estímulo* (a ausência do reconhecimento de que aquele estímulo é percebido) decorre simplesmente do fato de que o estímulo não é percebido. O paciente com visão cega não está presente ao estímulo disponibilizado para a área cega de seu campo visual, ele não o “sente” como presente. Dito de outro modo, ele não o “sente” como fazendo parte do mundo. Isso quer dizer que ele, assim como o indivíduo sadio que é exposto a descargas de ultrassom, não está percebendo o estímulo. Apesar disso, i) sua consciência perceptual permanece intacta, na medida em que há uma série de objetos que o indivíduo percebe, com suas áreas não-cegas e com seus outros sentidos; ii) sua consciência introspectiva (ou o que poderíamos chamar em termos sartreanos de auto-consciência reflexiva) permanece intacta, na medida em que o indivíduo é capaz de notar a si mesmo como percebendo aquelas coisas que ele de fato está percebendo e de fazer disso seu objeto de apreensão tética. Adicionalmente, não há nenhum impeditivo quanto à afirmação de que iii) a apreensão não-tética de si que o indivíduo tem em todos os seus atos conscientes permanece intacta, na medida em que, a propósito daquelas coisas que o indivíduo de fato está percebendo, na própria percepção ele está familiarizado com a estrutura do ato de perceber, ou tem uma apreensão de si mesmo como sendo um ser que percebe.

b. visão cega tipo 1 e tipo 2

A análise que acabamos de fazer levanta uma segunda objeção: se a percepção for definida apenas em termos da existência de um caráter fenomenal, então a teoria que foi proposta é capaz de abordar satisfatoriamente apenas os casos de visão cega tipo 1. A visão cega tipo 2 – caracterizada justamente pela existência de um caráter fenomenal que não é, no entanto, descrito como correspondendo à visão – teria necessariamente de ser considerada um fenômeno no qual há percepção envolvida. E, se a visão cega se revelar um fenômeno da percepção (um fenômeno no qual há percepção envolvida), teremos que abrir mão da hipótese interpretativa que propusemos para o fenômeno da visão cega, ou, ao menos, admitir exceções; bem como reconhecer que a tese sartreana de que quando um indivíduo percebe algo ele tem uma apreensão de si mesmo como sendo um ser que percebe terá encontrando um contra-exemplo real (afinal, o portador da visão cega tipo 2 estaria percebendo o estímulo que é apresentado à sua área cega, mas estaria fracassando em reconhecer a si mesmo como um ser que percebe na medida em que o caráter fenomenal daquela experiência não corresponde, para ele, ao da percepção visual). Vamos analisar essa objeção mais de perto.

“Visão cega tipo 1” é a capacidade de adivinhar, em níveis significativamente acima do que é esperado do mero acaso, certos aspectos de um estímulo visual (tais como sua localização no espaço ou a ocorrência de movimentos) sem ter consciência do estímulo. Na visão cega tipo 1, o paciente alega não estar vendo nada. Já a “visão cega tipo 2” é o fenômeno que ocorre quando os pacientes afirmam ter a “sensação” de que houve uma mudança dentro de sua área cega, por exemplo, um movimento, mas sem que essa mudança seja sentida como percepção

visual³⁵⁴. Na realidade não há consenso entre os especialistas sobre se a visão cega tipo 2 é uma condição patológica independente da visão cega tipo 1³⁵⁵. O que é consensual é que há muitas ocasiões em que o portador da visão cega admite ter “notado algo”, mas reluta em tipificar isso como percepção visual.

Esta objeção pode ser contornada a partir de um refinamento do argumento que vínhamos desenvolvendo: o caráter fenomenal deve ser uma condição necessária para que o contato com um objeto se qualifique como um ato consciente, mas não uma condição suficiente para determinar o seu modo. O contato com um estímulo pode ter um caráter fenomenal sem que esse caráter possua as “marcas gerais” de determinado tipo de experiência, por exemplo, a de perceber. A marca geral da experiência perceptual, para Sartre, é o posicionamento de um objeto existente, presente e dotado de significado. Eu posso, por exemplo, ter uma “experiência” de estar diante de “algo” que não sei distinguir exatamente se se trata ou não de um objeto existente, presente. Digamos que em dado momento eu tenha adormecido e sonhado com um grande vendaval. Concomitantemente, a janela de meu quarto estava aberta enquanto eu dormia; e um grande vendaval teve início. Eis que eu acordo assustado “com o vento”. No instante exato em que desperto, pode ser que não esteja claro para mim se o vento que me assusta é o vento do sonho, irreal, ou o vento físico, real, que entra pela minha janela às rajadas. O caráter fenomenal dessa “sensação” de vento é de certo modo dúbio, ou incerto, de modo que não sei exatamente *o quê é* que é como ter aquela sensação a que ele corresponde – se ela corresponde à reminiscência imaginária, ou ao objeto físico percebido, ou a ambos (e, na realidade, nem tenho muito tempo para me deter e examinar: a reminiscência é volátil e logo a “sensação” indefinida de vento dá lugar à sensação nítida do vento físico, que continua entrando, i.e., à percepção). Diremos que a “sensação” de vento que tive no exato momento do meu despertar tinha um caráter fenomenal, mas o mesmo não continha as marcas gerais clássicas da experiência perceptual nem da experiência imaginativa. Nesse sentido, é lícito falar em fenômenos como “quase-percepção” ou “quase-imaginação”. Para que se possa falar em *percepção* (ou em qualquer outro *modo de consciência*, no sentido sartreano forte), não basta que a experiência seja sentida como sendo de certa maneira, i.e., como possuindo um caráter fenomenal, ou, simplesmente, como sendo uma experiência – é preciso que ela tenha o caráter fenomenal específico correspondente àquele modo de consciência do qual é uma instância, i.e., é preciso que o indivíduo “sinta” a experiência como se tratando de percepção. No caso da visão cega tipo 2, o indivíduo “sente” que algo ocorreu na área cega de seu campo visual, mas não está disposto a especificar essa experiência como se tratando de visão, possivelmente porque o caráter fenomenal dessa experiência não possui, para ele, as marcas gerais daquilo que ele entende como visão – e nesse sentido, ela não instancia a visão. É uma experiência qualitativamente diferente da experiência de ver. Isso não significa que a experiência que esse paciente tem de

354 Cf. Weiskrantz, op. cit., pp. xii-xiv.

355 Para R. Foley, por exemplo, é um erro pensar que certos indivíduos podem ser categorizados como portadores de visão cega tipo 1 e outros como portadores de visão cega tipo 2. Segundo ele, na realidade a maioria dos portadores do dano cerebral típico da visão cega exibe o tipo 1 e o tipo 2 da doença, dependendo das condições experimentais. Cf. FOLEY, Robert. *The case for characterizing type-2 blindsight as a genuinely visual phenomenon*. In: “Consciousness and Cognition”, n. 32, 2015, pp. 56–67.

captar o estímulo com o olho e de notar que está captando envolva um processo qualitativamente distinto daquele que está envolvido na experiência de efetivamente ver (captar reconhecendo), o que iria contrariar diametralmente a hipótese holística da gradação, que propusemos. Significa apenas que um mesmo processo, a depender de suas nuances quantitativas, pode produzir experiências com diferentes caracteres fenomenais; e que alguns (mas não todos) os caracteres fenomenais das experiências que fazem parte deste leque correspondem a atos perceptuais, entendidos no sentido sartreano.

Estas considerações parecem satisfatórias. Mas talvez a objeção mais relevante a ser levantada contra a hipótese interpretativa que apresentamos – e sobretudo quanto a tomar essa hipótese como compatível com as considerações de Sartre a respeito da consciência – diga respeito ao fato de que ela parece pressupor alguma forma de determinismo.

c. o determinismo

A objeção é a seguinte: a explicação que foi dada pressupõe uma forma de determinismo, na medida em que admite que estímulos não-reconhecidos (e, portanto, não-conscientes) possam determinar o comportamento. Quer dizer, a explicação que foi dada pressupõe que um objeto que não foi efetivamente percebido seja capaz, por si mesmo, de *causar* o comportamento de responder corretamente às perguntas do teste. Muitos autores estariam prontos a julgar que essa implicação contraria diametralmente a tese sartreana de que seres humanos são fundamentalmente livres, na medida em que acreditam que Sartre é autor de uma teoria “segundo a qual o homem é um ser que escapa a todo o rígido determinismo exterior (e também interior)”³⁵⁶ e que, em virtude disso, ele “recusa enfaticamente a existência causas no sentido determinístico usual”³⁵⁷. Esse é, aliás, exatamente o motivo pelo qual K. Wider acredita que compreender tanto o fenômeno da visão cega como o do motorista de caminhão de Armstrong como se tratando atividade “perceptual” ou processamento não-consciente não funcionaria para Sartre³⁵⁸.

Responder a essa objeção envolve esclarecer vários pontos. O primeiro deles é o de que Sartre nunca negou que o resultado não-consciente de interações com o mundo possa afetar ou mesmo determinar comportamentos, e é um erro acreditar que ele rejeitaria essa ideia em virtude da aparente contradição que há entre ela e sua concepção de liberdade. Nosso comportamento é constantemente afetado, e mesmo determinado, à nossa revelia, pelo resultado não-consciente de diversas interações entre nós e o mundo: a bactéria que adiquiri comendo um alimento estragado (da qual não tenho consciência) é a causa da infecção intestinal que me acomete, e nesse sentido é ela – esse ser minúsculo do qual estou completamente alheio – que determina o meu comportamento de passar o dia inteiro indo ao banheiro a cada vinte minutos. A cafeína contida no mate (cuja existência digamos que eu desconheça) determina o meu comportamento de julgar esse chá energizante. O meu comportamento de ir até o jardim da casa de D. Davidson é em

356 MORAVIA, Sergio. *Sartre*. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1985, p. 64.

357 BN, p. 435, nota do tradutor.

358 “Se nós aceitarmos um modelo segundo o qual o comportamento ou consciência seja dependente de processos não-conscientes e conectado a ele causalmente, então a caracterização sartreana de consciência e sua conexão com a liberdade é destruída” (Wider, op. cit., p. 246).

certo sentido determinado por D. Davidson, na medida em que foi D. Davidson que, sem que eu o soubesse, plantou lá uma flor linda justamente com a finalidade de me atrair³⁵⁹ (no sentido de que se ele não a tivesse plantado, possivelmente eu não teria interesse em ir até lá e não o faria). Sartre não teria nenhum problema em admitir que somos determinados nesse sentido (no sentido de que o resultado não-consciente de nossas interações com o mundo possa afetar ou mesmo determinar comportamentos). O que ele certamente não admitiria – com razão, parece – é que essa seja a história toda a propósito dos seres humanos.

A visão que Sartre tem dos seres humanos é deles como, fundamentalmente, *agentes*, e não como meros organismos que se comportam. Ações não são iguais a meros comportamentos. Mas para sustentar essa concepção de ser humano não é necessário negar que em muitos momentos, e, sobretudo se analisarmos condutas isoladas, os seres humanos são organismos que se comportam. Ele reconhece que boa parte de nossas vidas é vivida nestes termos: em ETE, por exemplo, Sartre compara o mundo tal como o vivenciamos na maior parte do tempo a uma mesa de *pinball*, considerando que nós experimentamos nossa vida com o mundo como regulada por processos deterministas (sendo as emoções justamente o tipo de acontecimento que se dá quando estes processos nos conduzem a situações difíceis demais ou sem saída):

Esse mundo pode ser comparado às mesas móveis dos aparelhos de meter moedas, sobre os quais se fazem rolar pequenas esferas: há caminhos delimitados por meio de filas de agulhas e muitas vezes, nos cruzamentos, foram abertos buracos. É necessário que a esfera percorra um trajecto determinado, seguindo percursos igualmente determinados e sem cair nos buracos. Este mundo é *difícil*. (...) Quando os caminhos traçados se tornam muito difíceis ou quando não descortinamos caminho algum, (...) tentamos mudar o mundo, isto é, vivê-lo como se as relações entre as coisas e as suas potencialidades não estivessem reguladas por processos deterministas e sim pela magia [consistindo a emoção precisamente dessa transformação]³⁶⁰.

Nessa passagem Sartre está reconhecendo a chamada “intuição pragmatista do determinismo”, como ponto de vista segundo o qual “o mundo que nos rodeia – aquilo a que os Alemães chamam *Umwelt* –, o mundo dos nossos desejos, das nossas necessidades e dos nossos actos, aparece como que sulcado de caminhos estreitos e precisos que conduzem a este ou a aquele objetivo determinado”³⁶¹. A mesma ideia é reiterada em SN³⁶².

359 MALPAS, Jeff. Donald Davidson. In: “The Stanford Encyclopedia of Philosophy” (Fall 2015 Edition), Edited by Edward N. Zalta. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/davidson/>> , consultado em 23/10/2017.

360 ETE, pp. 93-94, grifos originais, intervenções entre colchetes acrescentadas.

361 ETE, pp. 92-93.

362 No capítulo I da quarta parte, sobre liberdade, Sartre afirma que todos nós temos uma tendência a ver nossos caminhos como “pré-formados” e “pré-humanos”, isto é, como imposições, que “provêm de Deus, da natureza, de “minha” natureza, da sociedade” (SN, p. 544). Abraçar essa tendência como uma verdade absoluta constitui, evidentemente, uma conduta de má-fé.

O fato de que nós nos vemos dessa maneira e sentimos a nossa vida com o mundo como sendo regulada por processos deterministas não é um completo delírio da nossa parte, ou seja, há nisso uma *parcela* de verdade. Mas há também uma grande parcela que essa forma de ver as coisas não captura, porque a realidade é que o nosso mundo só nos aparece como determinado *daquela maneira* – i.e., como sulcado por aqueles caminhos e não por outros, como tendo aqueles buracos e não outros e, portanto, como nos determinando de tais e tais maneiras, e não de outras – , segundo Sartre, após termos (e precisamente em virtude de termos) certos projetos, os quais, por sua vez são a expressão de nossa liberdade. Ou seja, o mundo só nos determina na justa medida em que somos seres livres³⁶³. *Uma vez que se possui um projeto*, certos caminhos e certos obstáculos aparecerão como sulcados no mundo e este aparecerá como determinado de uma maneira específica em função destes sulcos. Mas o projeto, propriamente dito, é contingente. Ele é de tal ordem que poderia ter sido outro (na medida em que não temos acesso a qualquer coisa que se pudesse qualificar como as suas *causas*).

Isso obviamente não significa que a definição de projetos seja aleatória nem que eu possa traçar qualquer projeto (há uma infinidade de projetos que não estão disponíveis para mim: eu não posso ter o projeto de me transformar em um morcego, ou de ser Miguel de Cervantes, etc.). Mas significa que o conjunto de fatores que pesam para que um projeto particular seja o *meu* projeto em detrimento de outros é um conjunto indeterminado. Este até *pode* ser um conjunto fechado de causas, à maneira determinista, mas o ponto é: jamais saberemos. Quais são todas essas causas e qual o peso exato de cada uma na equação de um projeto e da minha assunção daquele projeto como sendo o meu (i.e., o abraçar um projeto, o engajar-me) é algo que permanece indeterminado ou, pelo menos, não inteiramente determinado, mesmo por uma psicanálise existencial exaustiva. Sob esse prisma, é realmente indiferente se o determinismo universal é ou não verdadeiro.

Todavia, dada a imensa tendência, já histórica, de se encarar Sartre como um incompatibilista libertário – e, portanto, como alguém que acredita positivamente que o determinismo é falso –, talvez seja necessário desenvolver um pouco mais as noções sartreanas de liberdade e de ação para mostrar como elas não entram em conflito com a ideia de determinação, i.e., para mostrar que entender o caso da visão cega como um caso em que há um elemento não-percebido causando um certo comportamento não põe na berlinda a tese sartreana de que seres humanos são agentes livres, como Wider erroneamente considera.

Sartre em momento algum declarou que determinações não existam. O que ele rejeita, em primeiro lugar, são os termos nos quais o debate tradicional entre deterministas e defensores do livre-arbítrio se estabelece (ele acredita que o debate é baseado em certos mal-entendidos que, uma vez desfeitos, permitem compreender que a noção relevante de liberdade não é afetada pela veracidade do

363 Isso é o que é denominado pelo próprio Sartre “o paradoxo da liberdade”, e encontra-se expresso nos seguintes termos: “não há liberdade a não ser em situação e não há situação a não ser pela liberdade. A realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou, mas essas resistências e obstáculos só tem sentido na e pela livre escolha do que a realidade humana é.” (SN, p. 602). A situação é a conjuntura das condições factuais, materiais, com os projetos do indivíduo.

determinismo). Na formulação standard do debate, o determinista³⁶⁴ sustenta que todo ato tem uma causa ou conjunto fechado de causas que o determinam necessária e suficientemente, de modo que de um mesmo conjunto de causas apenas um efeito pode se seguir; ao passo que o defensor do livre-arbítrio sustenta que há atos livres e que, para que um ato seja livre, ou ele não pode ter causas ou então só pode ter “causas de igual peso apontando para direções opostas”³⁶⁵, de modo a existir ao menos em princípio a possibilidade de um mesmo conjunto de causas resultar numa ação diferente daquela que factualmente se realizara. O determinista não está disposto a aceitar que um mesmo conjunto de fatos objetivos tenha mais de uma possibilidade de desfecho, e o libertário não está disposto a aceitar que as ações humanas sejam determinadas no sentido de ser o único produto possível de um conjunto de fatos objetivos, donde as duas posições seriam incompatíveis por princípio³⁶⁶. Nas palavras do próprio Sartre, o debate tradicional se desenrola como se fossem possíveis “duas e somente duas soluções: ou bem o homem é inteiramente determinado (...) ou bem o homem é inteiramente livre”³⁶⁷. Sartre acredita que as premissas desse debate estão mal colocadas; e que as duas noções geradoras de mal-entendidos são a noção de causa e a noção de ação³⁶⁸. É preciso esclarecer que i) não são só as condições materiais factuais (o conjunto de fatos estritamente objetivos) que têm força de determinação; e ii) ações diferem de meros acontecimentos.

Para Sartre o determinista está correto quanto ao fato de que todo ato vem a ser um ato por ocasião de certas causas³⁶⁹. As ações são causadas, “nisso os

364 Uma caracterização comum de determinismo estabelece que todo evento no mundo, (à exceção do primeiro, caso haja algum) é causalmente determinado por eventos que o antecedem. McKenna e Coates (MCKENNA, Michael; COATES, Justin. *Compatibilism*. In: “The Stanford Encyclopedia of Philosophy”. Summer 2015 Edition, Edited by Edward N. Zalta. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/compatibilism/>> , consultado em 12/09/2016) definem determinismo como “a tese metafísica segundo a qual os fatos do passado, em conjunção com as leis da natureza, ocasionam ou trazem consigo toda a verdade acerca do futuro”. De acordo com essa caracterização, se o determinismo é verdadeiro, dado o passado factual e desde que se mantenham fixas todas as leis da natureza, apenas um futuro é possível.

365 MORRIS. op. cit., p. 179.

366 Embora o debate tradicional coloque deterministas e partidários do livre-arbítrio numa espécie de disputa entre si, “os pensadores mais perspicazes reconheceram a necessidade de se chegar a um acordo e desenvolver novas teorias mostrando que o livre-arbítrio e o determinismo são compatíveis” (COX. op. cit., p. 86). O esforço de Sartre se dirige em larga medida neste mesmo sentido, o que nos autoriza a encará-lo como uma espécie de compatibilista.

367 SN, p. 547.

368 SN, p. 539.

369 De modo geral – e embora soe paradoxal num primeiro momento –, em termos da *existência* de causas para as ações, o jovem Sartre, defensor da liberdade “total e infinita” (SN, p. 651), se aproxima mais do determinista[!] do que do libertário tradicional, sobretudo porque este último tem, como G. Cox destaca, muito poucos argumentos para lançar mão a fim de justificar o livre-arbítrio, a não ser o argumento clássico (e fraco) de que negar que somos dotados da capacidade de livre escolha soa contra-intuitivo. Trata-se do argumento em favor do livre-arbítrio segundo o qual “não existem, aparentemente, razões incontestáveis para imaginar que as pessoas não o possuem” (COX, op. cit, p. 85). Na verdade há outros argumentos comumente utilizados em defesa do livre-arbítrio, mas a maioria deles possui o defeito (grave, para Sartre) de tornar o livre-arbítrio confundível com aleatoriedade, como é o caso da “teoria do ato gratuito”, de Gide, a qual Sartre se refere como “liberdade de indiferença” (e a que a tradição anglófona chama de “indeterminismo”). O indeterminismo se opõe ao determinismo mas não dá conta de justificar o livre-arbítrio. Se um mesmo estado de coisas permite dois futuros diferentes, então nada que se diga a respeito do

deterministas estão certos³⁷⁰. O problema com eles “é o seu fracasso em compreender corretamente a noção de causa”³⁷¹, o que, por sua vez, reduz (erroneamente) as ações a eventos ordinários³⁷².

De modo geral as causas estão na configuração objetiva das coisas, nos estados factuais, nas condições materiais. Há fatos “estritamente objetivos”³⁷³ que desempenham papel causal: o fogo causa queimaduras, altas temperaturas causam o derretimento do gelo, um terremoto causa a reorganização da matéria. Mas Sartre acredita que ações não podem ser produzidas pela configuração objetiva das coisas do mesmo modo como tempestades, por exemplo, podem ser produzidas pela reorganização das partículas de água na atmosfera, porque o mundo objetivo (embora imprescindível à realização ações – nenhuma ação se dá no vácuo, toda ação se dá no mundo) não basta para *causar* ações, precisamente em virtude do tipo de evento que uma ação é³⁷⁴. Para que uma ação se dê, é preciso algo mais do que os fatos estritamente objetivos e as condições materiais que os constituem – é preciso que estes fatos e condições *motivem* o agente a adotar uma certa conduta em detrimento de outra. Isso significa que a causa está inserida numa equação da qual também fazem parte componentes de motivação sem os quais ações não podem ser compreendidas enquanto tais. Esses componentes, que Sartre chama de motivos, móbeis e fins, são os “três termos indissolúveis do brotar de uma consciência”, i.e., são os três componentes graças aos quais há uma consciência, e há agentes, em lugar de meros autômatos ou seres que reagem de maneira completamente previsível³⁷⁵.

Uma outra maneira de explicitar esse ponto – distinguir ações de outros tipos de evento – é dizer de que “ação é, por princípio, intencional”³⁷⁶. Dizer que toda ação é intencional é dizer que toda ação tem um objeto, é sobre algo, visa a algo. Esse algo, pra Sartre, nunca se identifica com uma “coisa” que é ou está no mundo, mas sim com o reconhecimento, por parte do agente, de um *desideratum*, de uma

estado de coisas parece ser capaz de explicar porque dele decorreu um certo futuro em detrimento de outro, de modo que todos os futuros possíveis parecem aleatórios (cf. ESHLEMAN, op. cit, p. 34). Se todo futuro que decorre da ação do indivíduo decorre randomicamente, não há qualquer possibilidade de se estabelecer o controle, voluntário ou involuntário, do agente, e por conseguinte deixa de fazer sentido falar em liberdade ou arbítrio

370 MORRIS, op. cit., p. 179.

371 Ibid., p. 179.

372 Se o determinismo é verdadeiro, todo evento no mundo é causalmente determinado pelo conjunto de eventos que o antecedem. Para o determinista, ações são eventos no mundo. Logo, se o determinismo é verdadeiro, toda ação é causalmente determinada pelo conjunto de eventos que a antecedem.

373 SN, p. 553.

374 Diz Sartre: “É estranho que se tenha podido argumentar interminavelmente sobre o determinismo e sobre o livre-arbítrio (...) sem tentar previamente explicitar as estruturas contidas na própria ideia de ação.” (SN, p. 536)

375 O motivo é “o conjunto das considerações racionais que justificam um ato” (SN, p. 551); é “a captação objetiva de uma situação determinada, na medida em que esta situação se revela, à luz de certo fim, como apta a servir de meio para alcançar este fim” (SN, p. 551). O móbil é a captação não-tética que tenho de mim mesmo como possuindo um projeto que visa a certos fins (SN, pp. 554-555), i.e., o móbil é o saber tácito que tenho de mim mesmo como alguém que tem certas intenções e cultiva certos valores. E os fins são o estado de coisas possível não-realizado que me aparece como potencialidade desejável justamente em virtude dos meus projetos, valores, móbeis e motivos.

376 SN, p. 536.

falta objetiva no mundo³⁷⁷, ou seja, identifica-se com aquilo que não é ou não está materialmente presente mas que poderia vir a ser. Ação pressupõe necessariamente “a apreensão de um ser possível não realizado”³⁷⁸; um ser ou estado de coisas que ainda não é (ou seja, um *não-ser*) mas cuja possibilidade de vir a ser aparece ao agente como desejável ou, simplesmente, como uma oportunidade de transformar o que é. O ponto é que certos estados de coisas possíveis não-realizados só aparecem a certo indivíduo como desejáveis ou como convocando-o para agir de certa maneira dada a conjuntura dos componentes motivacionais. Nesse sentido, “o fumante desastrado que, por negligência, fez explodir uma fábrica de pólvora não *agiu*”³⁷⁹ – a explosão *foi causada* por ele, na medida em que ele mobilizou as condições materiais que fizeram-na vir a ser, mas ela própria não é um ato na medida em que não foi projetada como uma potencialidade do estado de coisas factual que se lhe apresentava. Por outro lado, a fundação de Constantinopla pelo imperador Constantino é um ato³⁸⁰ no sentido mais robusto do termo: encontra-se circunscrita a um projeto e no seio da estreita articulação com os componentes motivacionais. Desta reflexão Sartre deduz

duas importantes consequências: 1) Nenhum estado de fato (...) é capaz de motivar *por si mesmo* qualquer ato. Pois um ato é uma projeção do para-si [o homem] rumo a algo que não é e aquilo que é não pode absolutamente, *por si mesmo*, determinar o que não é. 2) Nenhum estado de fato pode determinar a consciência a captá-lo como negatividade ou como falta.³⁸¹

Ênfase deve ser dada à elocução “por si mesmo”: Sartre reconhece que o dado, isto é, o estado de fato estritamente objetivo, participa na produção da ação, precisamente a título de causa (se Roma não existisse, ou se não existissem todos os seus problemas de gestão, Bizâncio não poderia ter sido transformada na nova capital do império – nesse sentido a existência de Roma, com todos os seus problemas de gestão, é uma das causas da fundação de Constantinopla). O que ele está negando é que as condições materiais, entendidas como causas nesse sentido, sejam *suficientes* para produzir a ação. Com efeito, nem Roma com todos os seus problemas de gestão, nem nenhum outro fato objetivo é capaz, *por si mesmo*, de motivar Constantino a captar Bizâncio como devendo ser convertida em nova capital – diante de Roma com todos os seus problemas de gestão Constantino poderia, por exemplo, ter captado Roma como sítio a incendiar e destruir, ou como realidade inelutável das capitais dos grandes impérios a qual caberia simplesmente aceitar; sem que a ideia de fazer de *Bizâncio* uma nova capital tivesse sequer lhe ocorrido. Fazer de Bizâncio uma nova capital é algo que só ocorre a Constantino como possibilidade concreta em virtude de certos projetos por ele assumidos, nomeadamente, o seu cristianismo. É, inclusive, somente em relação a esse projeto

377 SN, p. 537.

378 SN, p. 537. A essa capacidade Sartre chama “nadificação”, na medida em que ela envolve a negação do dado. O *desiseratum* é uma negatividade, posto que é constituído a partir de uma nadificação.

379 SN, p. 536.

380 Desde que “primeiramente, a concepção de uma cidade nova tenha precedido a própria ação ou pelo menos servido de tema organizador aos trâmites ulteriores” (SN, p. 537).

381SN, p. 539, grifo original.

que certas características da Roma de então lhe apareciam como problemáticas (o paganismo da maior parte da população romana, por exemplo) e que certas características de Bizâncio lhe apareciam como preferíveis (o fato de ser uma cidade em grande parte já cristã, por exemplo).

Assim, Sartre reconhece que causas são condições necessárias à ação, mas não condições suficientes. Em virtude disso, ações são o tipo de evento que não é inteiramente determinado por suas causas. Isso não significa que ações não sejam causadas, mas apenas que as causas não são tudo o que conta para que haja uma ação. Ações pressupõem a motivação (motivos, móveis e projeção de fins), que não está nas condições materiais mesmas, a não ser como potencialidades. Nesse sentido, motivações são inerentes à dimensão humana (o *para-si*, a consciência), já que dependem da capacidade possuída pelo agente de projetar no mundo o que não está nele. Só um agente livre possui essa capacidade, porque e é precisamente isso o que a liberdade é: ser capaz de ver no mundo mais do que o que factualmente está ali presente, de mobilizar o que não está presente em termos de motivos para agir (e para não agir), de se ver como agente e, em suma, de visar fins. Ser livre não significa possuir o poder mágico de sair do fluxo de determinações ou de colocar-se para além do contexto em que as condições materiais são divisores de água para o desfecho dos acontecimentos, e sim de, de certa forma, “hierarquizar” as determinações, nuançando-as de maneira heterogênea à luz dos fins.

Em face dessas considerações, estamos em condições de afirmar que, no caso do portador de visão cega, a obtenção de índices elevados de acerto nos testes por escolha forçada não é um ato. Para ser um ato, esse evento precisaria ser intencional, ou seja, visar a um objeto ou estado de coisas possível não-realizado, o que não parece ser o caso, se é para levarmos a sério o seu relato em primeira pessoa, na medida em que o indivíduo não reconhece estar vendo o que quer que seja. Enxergar aquilo que recai sob sua área cega não é algo que está nas mãos do paciente, i.e., não está nos seus horizontes intencionais, assim como enxergar em infravermelho, por exemplo, não está nos meus (por mais que eu assim o quisesse). Além disso, para que o evento em questão fosse um ato, precisaria estar circunscrito à conjuntura dos componentes motivacionais (motivos, móveis e fins), o que também não parece ser o caso. Para que pudéssemos falar em componentes motivacionais no caso do portador de visão cega, seria preciso que entrevistássemos ao menos os contornos gerais do seu projeto como sendo de não enxergar aquilo que enxerga; ou então um projeto de enxergar aquilo que não se enxerga (descrições que tornariam o caso assemelhado aos casos de má-fé). Nenhuma das duas descrições parece fazer justiça à sua condição. Não parece ser o caso que o paciente está engajado num projeto de não enxergar o que enxerga porque apenas uma parte do campo visual está de tal maneira comprometida a ponto de não enxergar (a área saudável do campo visual continua funcionando perfeitamente). E não parece ser o caso que o paciente esteja engajado num projeto de enxergar o que não enxerga, porque à exceção dos testes por escolha forçada, ele se comporta precisamente como não enxergando aqueles objetos que recaem sob a área cega de seu campo visual e enxergando os que recaem sob a área saudável. Ou seja, na melhor das hipóteses, o que há é engano – o paciente acredita não estar enxergando, quando na verdade está enxergando. Mas, ainda assim, isto é algo sobre o que uma terceira pessoa não pode ter a palavra final. Se para o paciente tudo se passa como os objetos que recaem sob a área cega do campo visual não são vistos e os objetos que recaem

sob a área saudável são vistos, é assim que as coisas são para ele. De um modo ou de outro, o caso parece receber uma explicação muito mais plausível em termos mais aproximados (embora não exatamente equivalentes) à hipótese empirista – o paciente não está de má-fé e, a rigor, não está enganado: o que ocorre é uma desordem fisiológica que compromete parcialmente sua visão na área lesada.

Temos, portanto, que a obtenção de índices elevados de acerto nos testes por escolha forçada não é um ato e, por conseguinte, não há porque falar em estímulo inconsciente *determinando ações*, nem em indivíduos não-livres, como o objetor supunha se seguir. A objeção está contornada. Resta um último item a salientar. Se, por um lado, a obtenção de índices elevados de acerto nos testes por escolha forçada não é um ato, a conduta, que muitos pacientes tiveram, de abortar o experimento é um ato no sentido sartreano mais legítimo do termo. Estes pacientes se recusaram a fazer os testes de escolha forçada em virtude de as perguntas presentes nos mesmos não conterem nenhuma alternativa de resposta que, do ponto de vista deles, correspondesse à “experiência” que tiveram. Como Weiskrantz reporta:

Nos testes realizados com diversos sujeitos portadores de defeitos no campo visual em que os mesmos são convidados a “adivinhar” coisas [vulgo: “chutar”] a respeito de estímulos que eles não podem “ver” (...) houve casos em que o teste simplesmente precisou ser abandonado, porque os pacientes se recusam a “jogar o jogo da adivinhação”. Perenin, Ruel e Hécaen (1980, p. 608) observaram, acerca de um de seus pacientes com visão residual, que o procedimento de escolha forçada foi utilizado “à revelia da experiência visual consciente do paciente, ou seja, mesmo que ele na realidade não estivesse vendo nada”. Eles acrescentam, de maneira mais ou menos irônica: “é claro que esse paciente demorou algum tempo para ser persuadido a fazer os testes”. Em casos extremos, houve pacientes que decididamente disseram que não iriam “mentir” escolhendo uma ou outra alternativa quando é evidente que não estão enxergando nada lá!³⁸²

A atitude de recusar-se a responder perguntas quando as mesmas não ofereciam alternativas de resposta que correspondessem à “experiência” é um ato intencional (visa a um estado de coisas possível não-realizado: a atitude equivale ao intento de que o teste contivesse uma alternativa inexistente, i.e., uma que correspondesse ao que foi experimentado); envolve motivos (as condições factuais, e incompatíveis entre si, das regras do teste contra o que foi experimentado); envolve móbeis (uma compreensão de si mesmo como um ente livre para dizer não e interessado em responder ao questionário de maneira honesta); e envolve fins (o interesse de permanecer fiel à experiência subjetiva e de não deturpar a investigação através da mentira, isto é, da escolha de alternativas que não correspondem àquilo que foi experimentado). Se o dado não-consciente (não-percebido) estivesse determinando o sujeito a escolher as alternativas corretas, no sentido de constrangê-lo de maneira inescapável, a atitude de recusar-se a responder ao questionário simplesmente não seria possível.

382 Weiskrantz, op. cit., p. 151, grifos originais, intervenções entre colchetes acrescentadas.

O que dissemos até aqui é suficiente para mostrar que a hipótese interpretativa que cotejamos (a hipótese holística da gradação) resiste à objeção e não é incompatível com o projeto sartreano de pensar seres humanos como seres livres. Resta avaliar o caso do motorista de caminhão.

3.3. Avançando uma interpretação para o caso do motorista

Tal como o caso da visão cega, o caso do motorista de caminhão de Armstrong é visto por Wider como sujeito às duas chaves de leitura que ela coteja no começo de seu artigo, (1) e (3): ou bem se trata de um caso de consciência perceptual em que o sujeito é pré-reflexivamente consciente de si; ou bem se trata de um caso de mera atividade perceptual, ou processamento, não-consciente³⁸³. E, exatamente tal como se deu para a visão cega, Wider acredita que ambas as hipóteses interpretativas são inviáveis – (1) é inviável, segundo ela, porque a “marca” da consciência pré-reflexiva é a capacidade de responder espontaneamente mediante chamados do mundo (i.e., responder de maneira espontânea a perguntas do tipo “o que você está fazendo?”), mas o motorista de caminhão de Armstrong não tem essa capacidade; e (3) é inviável porque a ideia de processamento perceptivo não-consciente é a ideia de que dados sensoriais brutos (captados pelas entradas sensoriais de maneira não-consciente) podem por si mesmos determinar comportamentos humanos, como o comportamento de dirigir, o que entra em conflito, segundo ela, com o interesse sartreano em garantir a “liberdade total” que Sartre acredita que os seres humanos possuem, de modo que nenhuma das explicações disponíveis pode ser adotada por Sartre sem contradição interna.

Na sessão anterior contrargumentamos Wider defendendo que interpretar o caso da visão cega como envolvendo processamento não-consciente de estímulos não implica, ao contrário do que a autora pensa, uma forma de determinismo que entre em conflito com o estabelecimento da liberdade humana (e que, portanto, não há porque considerar que essa explicação seria inviável do ponto de vista sartreano). O mesmo contrargumento se aplica ao caso do motorista de Armstrong (embora estes dois casos sejam bastante diferentes, como mostramos na sessão 3.1.2), frente à hipótese (3) – a existência de processamento não-consciente de estímulos, e mesmo de estímulos que determinem comportamentos, não põe em risco o estabelecimento da liberdade tal como pensada por Sartre, uma vez que a liberdade se expressa no plano da ação (há atos livres), embora nem todo comportamento de um organismo vivo se qualifique como ação. Especificamente, no caso do motorista, há uma incompreensão acerca da real natureza das ações, da parte de Wider, que é fruto da ambiguidade envolvendo a ideia de “dirigir”. “Dirigir o caminhão” é algo que pode ser entendido em dois sentidos:

i) “Dirigir” *qua* realizar certa viagem de caminhão, de certa maneira, com certo propósito e num certo contexto, passando por certa estrada, indo para tal e qual destino, etc.;

ii) “Dirigir” *qua* operar uma máquina, i.e., efetuar a série de rotinas (movimentos) que caracteriza o ato de conduzir o veículo: acionar a embreagem e os freios, girar o volante, manter o veículo dentro dos limites da pista (o que requer captar visualmente a estrada), etc.

383 Wider, op. cit., p. 238.

Ao “dirigir um caminhão”, o indivíduo está fazendo as duas coisas, *i* e *ii*. Os dois sentidos estão internamente relacionados, ou seja, são interdependentes. Mas somente o “dirigir” entendido no primeiro sentido constitui o que Sartre qualifica como ação – somente ele é intencional, pressupõe motivos, móveis e fins, se dá no contexto de um projeto, etc.³⁸⁴. O ato de dirigir o caminhão tal como explicitado em *i* sem dúvida é uma ação livre no sentido sartreano mais robusto. Mas isso não significa que cada uma das rotinas que participam dele (cada um dos movimentos ao volante, cuja soma constitui *ii*) tenha de ser, ela própria, um ato livre, fruto de decisões conscientes, e não-produzido à maneira inteiramente causal. Com efeito, os movimentos que constituem *ii* são de certa forma “automáticos”, o que significa que resultam de processamentos não-conscientes de estímulos captados pelas entradas sensoriais em conjuntura com a habilidade de dirigir (*know how*) e, nesse sentido, são causalmente determinados – mas *i* não deixa de ser um ato livre em virtude disso porque essa série de movimentos *já se encontra* circunscrita no seio de uma ação livre. Quer dizer, mesmo se a soma de movimentos que constituem o “dirigir” no segundo sentido forem movimentos determinados (causalmente determinados em função de informações captadas pelos órgãos dos sentidos, como resultado da estimulação das retinas e o processamento de informações visuais no cérebro, em conjunto com o *know how* sobre como operar a máquina), isso não faz com que a ação de dirigir no primeiro sentido não seja uma ação livre – ainda que esse processamento seja não-consciente, i.e., ainda que o motorista não esteja consciente de o estar realizando, bem como cada uma das próprias rotinas. Em outras palavras: aquilo que percebo (visual, auditiva e tátilmente) enquanto dirijo, uma vez inserido dentro do contexto macro de minha ação, co-determina minhas rotinas de girar o volante, acionar os feios, etc., mas não determina a adoção da própria ação como meio para se atingir certos fins, nem a escolha daqueles fins e em detrimento de outros e, por conta disso, não interfere na liberdade do agente, uma vez que o que torna a ação de dirigir, no primeiro sentido, uma ação livre é o seu caráter intencional, quer dizer, o fato de ela intencionalmente visar a um estado de coisas inexistente (possível não-realizado) que é conscientemente (e livremente) captado como fim³⁸⁵.

Assim, a interdição da hipótese (3) baseada na objeção relativa ao determinismo e na suposta incompatibilidade entre este e a noção sartreana de liberdade é fruto de uma compreensão inadequada da posição sartreana acerca das ações, de modo que apresentando uma compreensão adequada dessa posição contorna-se a objeção em questão e mostra-se que (3) é, sim, viável para Sartre como forma de interpretar o caso do motorista de caminhão. Esse movimento argumentativo se serviria basicamente dos mesmos esclarecimentos que foram feitos no último item da sessão anterior. O mais interessante, no entanto (mais do que redefinir a hipótese (3) para o caso do motorista), é argumentar que a hipótese (1) é igualmente perfeitamente viável para esse caso, desde que o mesmo seja entendido como um caso de *ação habitual acompanhada de distração*.

Wider considera que o motorista de caminhão de Armstrong, ao “despertar”, só vem a se dar conta de que vinha dirigindo ao longo das últimas milhas após um

384 Ver SN, parte IV, capítulos 1 e 2.

385 SN, p. 536-545.

processo inferencial³⁸⁶, – ou seja, que ele não é capaz de reportar espontaneamente o que vinha fazendo, como é típico dos casos sartreanos em que um sujeito é descrito como tendo consciência não-tética de si durante uma atividade (ele é capaz de responder de maneira instantânea quando perguntado algo do tipo “o que você está fazendo?”). Em primeiro lugar, isso é algo que Wider assume de uma maneira um tanto arbitrária – a ideia de que o motorista precisa de um processo *inferencial* para dar-se conta de que vinha dirigindo não está presente, por exemplo, nem é sugerida, na caracterização que o próprio Armstrong fornece para o caso. O que Armstrong diz é que “quando o motorista de caminhão recupera sua consciência introspectiva, ele não tem nenhuma memória do que aconteceu enquanto esta consciência estava ausente”³⁸⁷, mas não que haja um processo inferencial envolvido.

Em segundo lugar, não está absolutamente claro, a partir das considerações de Wider, que tipo de processo inferencial seria esse. Talvez ela tenha em mente algo semelhante ao que ocorre com a personagem Sra. Gradgrind no romance “Hard Times”, de Charles Dickens – em seu leito de morte, a personagem “deduz” a partir de um processo “inferencial” que ela não está sentindo dor³⁸⁸. No caso do motorista, isso seria algo do tipo: “P.1.: há uma pessoa dentro desta cabine que está dirigindo. P.2.: neste momento meu corpo está posicionado e sendo utilizado tal como normalmente o é o corpo de quem está dirigindo. C.: Logo, quem está dirigindo sou eu”. Ora, esse processo não parece corresponder à realidade de nosso “despertar” quando nos encontramos em situações análogas à do motorista de Armstrong, ou, ao menos, não parece corresponder a um despertar que não causasse imediatamente a ruptura na tarefa (e, por conseguinte, no caso do motorista, um acidente, na medida em que a atenção humana é limitada, sendo extremamente difícil se engajar em processos intelectuais de inferência, como o que foi descrito, ao mesmo tempo em que se mantém o foco na tarefa). Mesmo que fosse segundo algum processo desse tipo que o “despertar” se dá, para ocorrer desta maneira o sujeito precisa já ter, no momento da “inferência”, consciência de que o seu corpo é seu – ao colocar P.2. o indivíduo já está consciente do próprio corpo enquanto realiza a atividade, e ter consciência do próprio corpo enquanto realiza a atividade, nesse sentido, é justamente o que constitui, para Sartre, ter consciência não-tética de si³⁸⁹. Ou seja, já em P.2. (e portanto antes de concluir a “inferência”), o indivíduo já está pré-reflexivamente consciente de si – perceber o próprio corpo é perceber aquilo que se é. Se o motorista já estava consciente de seu corpo nesse sentido, então ele já estava não-teticamente consciente de si, o que é exatamente o que propõe (1), e exatamente o contrário do que Wider quer defender.

Assim, não temos por que, a priori, tomar como dado que o “despertar” do motorista de caminhão se dá segundo um processo inferencial. Mas vamos

386 “O motorista, ao 'despertar', não é capaz de reportar espontaneamente, quer dizer, sem usar inferência, que ele vinha estando a dirigir e, portanto, a perceber” (Wider, op. cit., p. 240).

387 Armstrong, op. cit., pp; 66-67.

388 No romance, a personagem Sra. Gradgrind afirma que parece haver uma dor no quarto (i.e., que alguém no quarto está sentindo dor), mas ela não está preparada para dizer que aquela dor é *sua*.

389 O campo perceptivo (i.e.: o mundo percebido), diz Sartre, possui “um centro objetivamente definido (...) e situado *no próprio campo* que se orienta a sua volta. Só que esse centro, como estrutura do campo perceptivo considerado, não é visto por nós: *somos o centro*” (SN, p. 401, grifos originais).

conceder que a motivação de Wider para afirmar que isso é o caso esteja correta, i.e., que no instante mesmo do seu “despertar” o motorista não é capaz de responder de forma espontânea a uma pergunta do tipo “o que você está fazendo?”, já que ao despertar ele não tem nenhuma memória do que vinha acontecendo antes. Ainda que façamos essa concessão, não temos porque assumir que o motorista não poderia responder a esse tipo de pergunta durante o “transe”³⁹⁰, ou mesmo ao despertar caso fosse despertado. No exemplo de Armstrong, o motorista desperta espontaneamente. Se ele pode despertar espontaneamente, provavelmente pode ser despertado por algo ou por alguém (o que obviamente não significa que seja fácil despertar pessoas que se encontram em estados desse tipo, nem recomendável). Essas duas possibilidades (ser capaz de responder enquanto em “transe” e ser capaz de responder quando “despertado”) existem porque quando estamos em estados análogos ao do motorista de Armstrong (ex.: dormindo, hipnotizados, sonâmbulos, distraídos, extremamente absortos numa atividade que exige total concentração ou em qualquer outro estado que possua em comum a característica de implicar uma aparente “indisponibilidade” do sujeito para certas interações que em outras circunstâncias seriam ordinárias³⁹¹), em geral não estamos num estado de ausência absoluta, mas sim numa espécie de *semi-presença*. Muitas vezes podemos articular a fala e estabelecer uma conversa enquanto estamos nesses estados. É o que ilustra por exemplo a personagem Lady Macbeth na tragédia de Sheakespeare, no episódio de sonambulismo em que se põe a falar sobre os crimes que havia cometido, bem como numerosos casos clínicos envolvendo parassonia³⁹². Concomitantemente, quando o sujeito que se encontrava num desses estados “volta a si”, ele “volta” de uma “ida” que não foi total. Quer dizer, a “ida” (o ingresso no estado de “transe”) não representa uma ruptura total com o estado de autoconsciência anterior, do contrário a “volta” sequer seria possível. Em virtude disso, não há nada que impeça *por princípio* que i) o indivíduo em “transe” possa, mesmo durante o próprio estado, responder a uma pergunta do tipo “o que você está fazendo?”; nem que ii) o indivíduo possa responder a uma pergunta do tipo “o que você está fazendo” *ao despertar*, uma vez sendo despertado. A menos que esse tipo de pergunta contenha, ela própria, algum tipo de restritivo (caso ela possua alguma característica que impeça que o indivíduo a compreenda, por exemplo), o que não parece fazer sentido. Ainda que o indivíduo não responda, de fato, com a mesma espontaneidade e presteza com a qual teria respondido essa pergunta numa

390 Vamos utilizar o termo “transe” aqui para se referir ao estado de inconsciência introspectiva que caracteriza o período que precede o “despertar” apenas por uma questão de conveniência (para fins de facilitar a exposição), sem, com isso, pretender que haja um “transe” tal como tradicionalmente essa palavra é entendida pelo senso comum, i.e., como um estado de ânimo que envolve alucinações.

391 Todos estados mencionados estão aqui unificados por conveniência, sem pretender que tais casos pertençam a uma mesma classe de fenômenos, apenas indicar que todos esses casos possuem em comum a característica de implicar uma aparente “indisponibilidade” do sujeito para certas interações que em outras circunstâncias seriam ordinárias, quer dizer, uma espécie de ausência.

392 Parassonias são desordens do sono caracterizadas por comportamento anormal ou eventos psicológicos ocorrendo em diferentes estágios do sono em que o indivíduo parece estar acordado mas seu comportamento pode ser inapropriado, marcado por falhas de memória, desorientação no espaço e no tempo, e no discurso. Ver por exemplo THORPY, Michael; PLAZZI, Giuseppe. *The Parasomnias and Other Sleep-Related Movement Disorders*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

situação normal, ele pode ao menos compreender a pergunta, e a compreende como remetendo a si (como lhe dizendo respeito, como lhe convocando de algum modo, e não como mero som ou conjunto de ruídos não-significativo). A própria compreensão da pergunta, nesse sentido, já envolve um senso mínimo de presença, ou de lucidez. Com efeito, em muitas ocasiões somos despertados *justamente* pela interposição de uma pergunta que, de maneira inesperada, “quebra” o fluxo daquele estado de “absorção”, tal como no exemplo sartreano da contagem de cigarros³⁹³, e nos joga numa situação que nos convoca (no exemplo da contagem, a interposição da pergunta convoca o indivíduo para a discursividade, para responder verbalmente; mas poderia convocá-lo de outros modos – para realizar alguma ação, por exemplo) – isso é precisamente o que o “despertar” é: a atualização de uma potencialidade para a lucidez. A existência dessa potencialidade identifica-se com a consciência pré-reflexiva: durante a ação irrefletida de operar as rotinas da direção (operar a máquina enquanto em “transe”), o indivíduo “sabe” algo acerca de si mesmo (não-intelectual, não-observacional e não-inferencialmente) e a pergunta o convoca para atualizar esse “saber”, para torná-lo explícito no discurso.

Assim, embora não esteja claro (por falta de informação suficiente que permita distinguir) se o caso do motorista de Armstrong é um caso de leve de parassonia ou um caso profundo de mera distração, o fato é que, se sua “absorção” é uma condição reversível (espontaneamente reversível ou reversível por ocasião de um evento externo, tal como a interposição de uma pergunta), é porque ele já estava pré-reflexivamente consciente. Do contrário o indivíduo sequer poderia despertar ou ser despertado. Se ele pode “voltar a si”, é porque durante todo o período de absorção o “si” estava disponível como potencialidade, para ser captado pela consciência e explicitado no discurso ou na ação, o que é exatamente o que a consciência não-tética de si (consciência pré-reflexiva) é.

Wider coteja (e rejeita) duas³⁹⁴ outras possibilidades para desenvolver (1) com respeito ao motorista de caminhão de Armstrong: (1.1.) talvez seja um caso em que o indivíduo, antes de “despertar”, não estava consciente do que estava fazendo e conseguiu dirigir o caminhão de forma bem-sucedida por uma questão de sorte; ou (1.2.) talvez seja um caso em que o indivíduo estava consciente do que estava fazendo mas ao “despertar” subitamente “se esqueceu”. A primeira hipótese é descartada por Wider por ser “altamente improvável”³⁹⁵; e a segunda é abandonada por falta de evidências empíricas conclusivas (capazes de provar que a falta de memória não poderia significar esquecimento, i.e., que algo foi percebido e depois esquecido, em vez de nunca ter sido percebido) e porque Sartre não dispõe, segundo ela, de nenhum argumento válido para dar suporte a essa hipótese.

393 Se conto os cigarros dessa cigareira, sinto a revelação de uma propriedade objetiva do grupo de cigarros: são doze. Essa propriedade aparece à minha consciência como propriedade existente no mundo. Posso perfeitamente não ter qualquer consciência posicional de contar cigarros. Não me “conheço enquanto contador”. (...) E, todavia, no momento em que esses cigarros se revelam a mim como sendo doze, tenho consciência não tética de minha atividade aditiva. Com efeito, se me perguntam “o que você está fazendo?”, responderei logo “contando”, e essa resposta não visa somente à consciência instantânea que posso atingir pela reflexão, mas àquelas que passaram sem ter sido objeto de reflexão, àquelas que são para sempre irrefletidas no meu passado imediato. (SN, p. 24)

394 Wider, op. cit., p. 240.

395 Ibid., p. 240.

De fato 1.1. parece altamente improvável. Mas as razões de Wider para abandonar 1.2. devem ser revistas: há a possibilidade de que o caso seja descrito como um caso de esquecimento, de um tipo peculiar, porque é razoável descrever o fenômeno da “perda de consciência” do motorista como um caso de distração – do qual o esquecimento é um dos “componentes”. É justo supor que o motorista, no momento em que desperta abruptamente, pode instantaneamente se esquecer daquilo que vinha acontecendo durante o intervalo imediatamente anterior – assim como acontece com alguma frequência de termos algo “na ponta da língua” para dizer e subitamente nos esquecermos, ou quando temos algo em mente para fazer, nos levantamos do sofá, por exemplo, e vamos até a cozinha para fazê-lo e, assim que adentramos o cômodo percebemos que esquecemos o que tínhamos ido fazer lá. Esse esquecimento súbito e espontâneo é parte do que é a distração e normalmente ocorre quando alguma outra coisa (um acontecimento externo ou um pensamento) nos vem à mente ou chama nossa atenção. Numa hipótese como essa é possível dar conta da ação sendo posta em marcha de maneira bem sucedida: no momento da realização da ação, viz., no momento em que me levanto do sofá e vou até a cozinha, eu estou consciente do que estou fazendo; logo depois me distraio e me dou conta de que ao me distrair, esqueci o que se passava na minha mente no momento anterior. O caso do motorista de Armstrong poderia ser um caso análogo, com a diferença de que nele a distração talvez tenha uma duração um pouco maior (o motorista dirige por muitas milhas enquanto está distraído, e não só por alguns segundos; e é capaz de fazer isso graças ao fato de que possui o *know how*, quer dizer, conduzir o veículo é algo que pode ser levado a cabo de maneira “automática” enquanto ele está distraído, sem que seja necessário refletir antes de cada movimento).

Em ocasiões de distração desse tipo, normalmente conseguimos recuperar aquilo que tínhamos ido fazer através de um processo de recoleção, ou rememoração: tentamos nos lembrar do que estávamos fazendo antes de termos nos levantado, ou tentamos nos lembrar daquilo sobre o que estávamos pensando antes de termos tomado a decisão de nos levantarmos e ir até a cozinha, e a recoleta dessa sequência de eventos normalmente nos traz de volta a consciência que procurávamos. Do mesmo modo, costumamos ser capazes de nos lembrar daquilo que tínhamos para dizer quando recolhemos as últimas lembranças que temos dos assuntos que estavam sendo conversados e dos “links” destes com outros assuntos (i.e.: para quais outros assuntos aqueles assuntos que estavam sendo falados “apontavam”) e aí logramos recuperar a consciência do que tínhamos em mente dizer. Não é um processo inferencial, pois não há encadeamento lógico, propriamente, entre as ideias ou lembranças que estão interligadas. O que há é uma espécie de “cadeia de remissão”³⁹⁶.

Na realidade, Sartre ele mesmo é um pouco avesso à ideia de abordar casos de atividades que se desenrolam no tempo de maneira aparentemente “automática” (e nos quais o indivíduo não está consciente de estar realizando a atividade) com base na ideia de ação habitual. Ele diz, em ETE

396 Sem espaço para desenvolver essa ideia de maneira mais detalhada, cabe explicitar sua inspiração heideggeriana.

(...) uma ação *sobre* o universo executa-se a maior parte das vezes sem que o indivíduo abandone o plano da irreflexão. Por exemplo, neste momento estou a escrever, mas não tenho a consciência de que o estou a fazer. Dir-se-á que o hábito me tornou inconsciente dos movimentos que a minha mão executa ao traçar as letras. Isso seria absurdo. Talvez tenha o hábito de escrever, mas não de escrever *tais* palavras, dispostas por *tal* ordem. Duma maneira geral é necessário desconfiar das explicações baseadas no hábito.³⁹⁷

O que Sartre quer dizer é que o hábito, por si mesmo, não é capaz de explicar uma atividade “automática” em sua *particularidade*. Em virtude disso, alguém poderia objetar, Sartre se recusaria a explicar o caso do motorista de caminhão de Armstrong como um caso de ação habitual acompanhada de distração pois, afinal, o motorista pode estar habituado a dirigir caminhões, mas não necessariamente a realizar aquelas curvas, naqueles lugares, com aqueles outros veículos transitando nas proximidades, etc., i.e., ele alegaria que o *know how*, sozinho, não é suficiente para capturar a singularidade de cada situação concreta. É preciso estar consciente dos inúmeros itens que configuram a singularidade da situação concreta, pois acerca dessa configuração não pode haver automatismo (ela é inusitada e irrepetível). Essa consideração seria completamente justa, mas inofensiva – quando nos propomos a explicar o caso do motorista de caminhão de Armstrong como um caso de ação habitual acompanhada de distração não queremos dizer que o hábito dá ao motorista a prerrogativa de estar inconsciente de todos os elementos que constituem a situação concreta, ou que o hábito (o fato de se tratar de uma ação habitual) causou a distração. O que queremos dizer é o mesmo que Sartre quer dizer no caso da escrita, i.e., que o hábito dá ao motorista a prerrogativa de estar *teticamente inconsciente* (ou consciente não-teticamente) de estar realizando a tarefa. Ou seja, é graças ao hábito que, enquanto realiza a tarefa, o motorista não tem consciência tética de a estar realizado, mas apenas consciência não tética. Diz Sartre:

Na verdade a acção de escrever não é de forma alguma inconsciente; é sim uma estrutura atual da minha consciência. Sômente não é consciência *de si* própria. Escrever é tomar consciência activa *das palavras*, quando estas brotam sob a caneta. Não das palavras enquanto escritas por mim [i.e., não do ato de escrever, não dos movimentos realizados com a mão sobre o papel] (...). No momento preciso em que traço uma, não dou atenção isoladamente a cada um dos arabescos que a minha mão forma (...).³⁹⁸

Aqui o que importa é mostrar apenas que a ação como consciência espontânea irreflectida constitui uma certa camada existencial no mundo e que não é necessário estar consciente de sua pessoa como ser atuante para exercer uma ação, antes pelo contrário [i.e., não é necessário ter aquilo que Armstrong chamou de “consciência introspectiva” para exercer uma ação]. Numa palavra, uma conduta

397 ETE, p. 89, grifos originais.

398 ETE, pp. 91-92, grifos originais, intervenções entre colchetes acrescentadas.

irrefletida não é uma conduta inconsciente; é antes consciente de si própria não teticamente (...).³⁹⁹

À luz dessas passagens podemos entender que, do ponto de vista sartreano, o motorista de Armstrong, absorvido em seu dirigir (i.e., enquanto se encontra distraído, antes do “despertar”), longe de protagonizar uma situação excepcional ou atípica, ilustra (exatamente como o caso da escrita) a situação típica de ação irrefletida – uma conduta que é levada a cabo sem que o indivíduo esteja consciente de si mesmo como ser atuante. O caráter habitual da ação de dirigir explica o seu “automatismo”, i.e., o fato de que ela pode ser levada a cabo sem reflexão; e o advento da distração explica a “perda de consciência” (e concomitantemente de memória) que é tornada explícita no “despertar”. Não diremos que o caráter habitual *causa* a distração, mas apenas que a favorece (na medida em que a ausência da necessidade de refletir para levar a tarefa a cabo “abre espaço” para que a atenção se desvie da tarefa e se dissipe).

3.4. Considerações Finais

Em face do que discutimos ao longo desse capítulo, estamos em condições de considerar que a posição de K. Wider a respeito dos casos teóricos e empíricos apresentados (e da suposta incompatibilidade entre as teses gerais de Sartre e uma explicação adequada para esses casos) constitui um falso dilema. Como acreditamos ter mostrado, as razões de Wider para concluir que tais casos não podem ser explicados em termos sartreanos são em larga medida baseadas em mal-entendidos interpretativos com respeito a noções fundamentais do filósofo, como a de consciência pré-reflexiva e a de ação livre.

Desse modo, o caso dos pacientes com visão cega pode ser adequadamente explicado em termos sartreanos segundo o curso explicativo que Wider chamou de “3”, ou seja, um caso de processamento não consciente de informações (i.e., como não envolvendo experiência, como não sendo um caso de percepção, tal como percepção é entendida por Sartre). O caso do motorista de caminhão de Armstrong, por sua vez, pode ser adequadamente explicado em termos sartreanos segundo o curso explicativo que Wider chamou de “1” (embora o curso explicativo “3” também esteja disponível), ou seja, como um caso de consciência não-tética, no qual o indivíduo está realizando uma ação pré-reflexiva e está não-teticamente consciente de fazê-lo. Para tanto, este deve ser um caso de ação habitual acompanhada de distração, quer dizer, um caso em que o indivíduo está empreendendo uma ação para a qual ele já possui o *know how* de maneira irrefletida e em certo momento se distrai – o indivíduo “sabe”, durante todo o tempo em que realiza a ação, algo sobre si mesmo (por exemplo: onde seus pés e mãos estão e onde devem estar no momento da realização de cada rotina) e sobre o que é percebido (por exemplo: onde é o limite da pista de rolamento, onde estão os obstáculos, etc.) e este é um “saber” não intelectual, não inferencial e não observacional. No instante em que se distrai, contudo, ele instantaneamente se esquece daquilo que vinha fazendo, i.e., do que vinha acontecendo nos momentos anteriores – ele se esquece onde *estiveram* seus pés e mãos, onde *era* o limite da estrada no trecho já percorrido, quais as

399 ETE, p. 92, grifos originais, intervenções entre colchetes acrescentadas.

curvas e manobras que *foram feitas*, etc. Porém, mesmo no momento em que ele nota que não se lembra do que vinha acontecendo nos momentos anteriores, ele “sabe” algo (não intelectual, não inferencial e não observacionalmente) acerca de si mesmo e acerca do entorno do momento presente, pelo que sua consciência não-tética de si (consciência pré-reflexiva) e sua consciência perceptual estão intactas, tendo sido apenas a memória a se degradar.

Estes casos teórico-empíricos, portanto, representam desafios para Sartre na medida em que o próprio Sartre não se debruçou sobre casos semelhantes (e, portanto, na medida em que a tarefa permaneceu por fazer); mas não representam contra-exemplos para sua noção geral de consciência, e particularmente para sua noção de consciência pré-reflexiva, na medida em que podem ser satisfatoriamente abordados a partir dessas noções sem recair num paradigma intelectualista ou em contradições.

CONCLUSÃO

Ler Sartre, mas lê-lo realmente, buscando compreender e aplicar seu pensamento em vez de só olhar os pontos principais, está de volta em nossa agenda.

Neil Levy, “Sartre”

Fizemos um percurso longo e sinuoso pelos primeiros trabalhos filosóficos de Sartre e por alguns de seus intérpretes anglófonos. Se nosso objetivo foi atingido, conseguimos mostrar que Sartre, enquanto filósofo da mente, é uma figura um tanto quanto diferente do que uma primeira impressão de seus textos poderia revelar. Sua ontologia não é do tipo dualista, sua concepção de consciência não é tão semelhante à concepção racionalista quanto alguns intérpretes tendem a considerar; e o principal “resíduo” de hiperintelectualismo em sua obra – a autoconsciência – é muito menos onipresente do que inicialmente temos tendência a entender. Mostramos também que o sentido da ideia de ação pré-reflexiva tal como aparece em diversas passagens na obra filosófica de Sartre, embora longe de encontrar um consenso, admite ser entendida segundo uma chave de leitura muito menos intelectualista do que tradicionalmente tem se dado. Por fim, esperamos ter mostrado também que não é tão fácil desafiar esta ideia apelando para casos teórico-empíricos que tem como peculiaridade a presença de consciência na ausência de autoconsciência, justamente porque o *cogito* pré-reflexivo não é, como mostramos, uma autoconsciência, no sentido robusto, que acompanha todos os episódios da vida consciente de um indivíduo.

Não pretendemos de modo algum ter esgotado as possibilidades de diálogo entre Sartre e a filosofia da mente, e sim indicado e dado os primeiros passos num caminho que tem potencial para gerar outros frutos interessantes. Uma oportunidade, talvez inovadora, de pesquisa futura poderia se concentrar na apropriação dos resultados deste trabalho para abordar o debate contemporâneo entre conceitualistas e não-conceitualistas, uma vez que um Sartre não-hiperintelectualizado certamente teria condições de somar-se a outros autores como Heidegger e Merleau-Ponty a título de inspiração e fonte fenomenológica para o esforço, que já está em curso, de construção de uma via média no supramencionado debate, com vistas a argumentar no sentido de que a racionalidade não é pervasiva à experiência. Outra possibilidade seria destrinchar, de maneira mais pormenorizada, as implicações da noção sartreana de consciência pré-reflexiva para uma discussão acerca da irracionalidade prática e da fraqueza da vontade em filosofia da ação. E, por último, outra oportunidade promissora seria buscar aplicar a noção sartreana de consciência pré-reflexiva com vistas a enriquecer a compreensão que temos de certos fenômenos da psicopatologia que exibem ambiguidades ou antinomias práticas da racionalidade, tais como o transtorno maníaco-depressivo e transtornos psicóticos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

i) Primária

SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1966.

_____. *A Transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Trad. J. B. Kreush. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Esboço de uma Teoria das Emoções*. Trad. A. P. Fernandes. Lisboa: Editorial Presença, 1965.

_____. *The Imagination*. Trans. Kenneth Williford and David Rudrauf. London and New York: Routledge, 2012.

_____. *The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination*. Trans. Jonathan Webber. London: Routledge, 2004.

_____. *L'Être et le Néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Galimard, 1943

_____. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trad. P. Perdigão. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Being and Nothingness*. Trans. Hazel Barnes. New York: Philosophical Library, 1956.

_____. *Anti-Semite and Jew*. Trans. George J. Becker. Schocken Books: New York, 1944.

_____. *Questões de Método*. Trad. B. Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Critique of Dialectical Reason*. Vol 1. Trad. Alan Sheridan-Smith. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1976.

_____. *What is Subjectivity?* Trans. David Broder and Trista Selou. London: Verso, 2016.

ii) Secundária

ALVES, Pedro. M. S. *Irrefletido e Reflexão: observações sobre uma tese de Sartre*. In: SARTRE, Jean-Paul. *A Transcendência do Ego*. Trad. P. M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994, pp. 9-41.

ARMSTRONG, David. M. *What is consciousness?* In “The Nature of Mind”. Ithaca: Cornell University Press, 1980.

BARNES, Hazel. *Being and Nothingness* (trans). New York: Philosophical Library, 1956.

_____. *Sartre*. London: Quartet Books, 1974.

_____. *Sartre's Ontology: The revealing and making of being*. In: "The Cambridge Companion to Sartre". Edited by C. Howells. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

BEKEWELL, Sarah. *At the Existentialist Café: freedom, being, and apricot cocktails with Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty and others*. New York: Other Press, 2016.

BENNETT, Jonathan. *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*. Oxford: Clarendon, 1971.

BERGMANN, Frithjof. *Sartre on the Nature of Consciousness*. American Philosophical Quarterly, V. 19, n. 2 (Apr., 1982), pp. 153-161.

BERMÚDEZ, José; CAHEN, Arnon. *Nonconceptual Mental Content*. In: "The Stanford Encyclopedia of Philosophy" (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/content-nonconceptual/>> consultado em 16/08/2017.

BOECHAT, Neide. C. *As Máscaras do Cogito: a interpretação da realidade humana pela ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre*. Rio de Janeiro: Nau, 2004.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

BREMER, Manuel. *The Egological Structure of Consciousness: lessons from Sartre for Analytical Philosophy of Mind*. In: "A Companion to Phenomenology and Existentialism". Edited by H. L. Dreyfus and M. A. Wrathall. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

CABESTAN, Phillippe. *L'être et la Conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Bruxelles: Éditions Ousia, 2004.

_____. *Sartre et la psychanalyse: cécité ou perspicacité?* Cités, n. 22, "Sartre à l'épreuve: L'engagement au risque de l'histoire", 2005.

CAMPBELL, Gerard. *Sartre's Absolute Freedom*. Laval Theologique et Philosophique, n.35, 1977, pp. 61-91.

CANNON, Betty. *Sartre and Psychoanalysis: An Existentialist Challenge to Clinical Metatheory*. University Press of Kansas: Lawrence, 1991.

CARLSON, Neil R. *Physiology of Behavior*. 11th edition. University of Massachusetts, Amherst: Pearson Education, Inc., 2013.

CARMAN, Taylor. *Conceptualism and the scholastic fallacy*. In: "Mind, Reason and Being-in-the-World: the McDowell-Dreyfus Debate". Edited by J. Schear. New York: Routledge, 2013.

CATALANO, Joseph. *Successfully Lying to Oneself: a Sartrean Perspective*. In: "Philosophy and Phenomenological Research". Vol. I No. 4, June 1990, pp.673-693.

_____. *The Body and the Book: Reading Being and Nothingness*. In: "Sartre on the Body". Edited by K. J. Morris. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

CLARK, Andy. *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre*. Trad. Milton Persson. São Paulo: L&PM, 1986.

COTTINGHAM, John. *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2008.

COTTINGHAM, John; KENNY, Anthony; MURDOCH, Dugald; STOOTHOFF, Robert. *The Philosophical Writings of Descartes: volume 3, The Correspondence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

COX, Gary. *Sartre and Fiction*. New York, NY: Continuum, 2009.

_____. *Compreender Sartre*. Tradução de Hélio Magri Filho. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

CRANE, Tim. *The waterfall illusion*. In: "Analysis", n. 48, 1988, pp. 142–147 .

DANTO, Arthur. *As Ideias de Sartre*. Trad. James Amado. São Paulo: Cultrix, 1975.

DETMER, David. *Freedom as a Value: a Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*. La Salle: Open Court, 1986.

DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. F. Castilho. Campinas: Unicamp, 2004.

DEWEY, John. *Knowledge and the Relativity of Feeling*. In: The Journal of Speculative Philosophy, Vol. 17, No. 1 (January, 1883), Penn State University Press, pp. 56-70.

DILLON, Martin. C. *Sartre on the Phenomenal Body and Merleau-Ponty's Critique*. In: "The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty". Edited by J. Stewart. Evanston: Northwestern University Press, 1998.

DRETSKE, Fred. *Conscious Experience*. In: "Mind". n. 102 (april 1993), pp. 263-283.

_____. *Perception without awareness*. Disponível em <<http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/courses/representation/papers/Dretske.pdf>>, consultado em 14/04/2017.

DREYFUS, Hupert. *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. New York: Harper & Row, 1972.

_____. *The Myth of the Pervasiveness of the Mental*. In: "Mind, Reason and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate". Edited by J. Scheer. London: Routledge, 2013.

ESHLEMAN, Matthew. *What is it like to be free?* In "Reading Sartre: on phenomenology and existentialism". Edited by J. Webber. New York: Routledge, 2010.

EVANS, Gareth. *The Varieties of Reference*, Oxford: Oxford University Press, 1982.

FOLEY, Robert. *The case for characterizing type-2 blindsight as a genuinely visual phenomenon*. In: "Consciousness and Cognition", n. 32, 2015.

FRANK, Manfred. *Self-consciousness and Self-knowledge: on some Difficulties with the Reduction of Subjectivity*. In: *Constellations*, v.3, n.2. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

GALLAGHER, Shaun; ZAHAVI, Dan. *The Phenomenological Mind*, London: Routledge, 2008.

_____. *Phenomenological Approaches to Self-Consciousness*. In "The Stanford Encyclopedia of Philosophy". Edited by E. N. Zalta, disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/self-consciousness-phenomenological/>>, consultado em 03/03/2016.

GARCÍA, Iker. *Untrue to One's Own Self: Sartre's The Transcendence of the Ego*. *Sartre Studies International*, v.15, n.2, 2009

GENNARO, Rocco. *Consciousness and Self-Consciousness: A Defense of the Higher-Order Thought Theory of Consciousness*. Amsterdam: John Benjamins, 1996.

_____. *Jean Paul Sartre and the HOT Theory of Consciousness*. Indiana State University, final version in *Canadian Journal of Philosophy*, 2002.

_____. *The "of" of intentionality and the "of" of acquaintance*. "Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind". Edited by S. Miguens; G. Preyer; C. Morando. New York: Routledge, 2016.

GRENE, Marjorie. *Sartre*. New York: New Viewpoints, 1973.

HEINAMAA, Sara. *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003.

HENNING, Boris. *Cartesian Conscientia*. *British Journal for the History of Philosophy*, n. 15, 2007, pp. 455–484.

HORGAN, Terry; NICHOLS, Shaun. *The zero point and I*. “Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind”. Edited by S. Miguens; G. Preyer; C. Morando. New York: Routledge, 2016.

HOWELLS, Christina (Editor). *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

JORGENSEN, Larry. M. *Seventeenth-century Theories of Consciousness*. In: “The Stanford Encyclopedia of Philosophy” (Winter 2014 Edition). Edited by E. N. Zalta, disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/consciousness-17th/>, consultado em 04/08/2016.

KAPITAN, Tomis. *Is subjectivity first-personal?* In: “Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind”. Edited by S. Miguens; G. Preyer; C. Morando. New York: Routledge, 2016.

KERSTEN, Fred. *Can Sartre Count?* *Philosophy and Phenomenological Research*, V. 34, n. 3 (Mar., 1974) pp. 339-354.

KRIEGEL, Uriah. *Consciousness and Self-consciousness*. In “The Monist”, Vol. 87, No. 2, 2004, pp. 182-205.

_____. *Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

KRIEGEL, Uriah; WILLIFORD, Kenneth (editors). *Self-Representational Approaches to Consciousness*. Cambridge: MIT Press, 2006.

KRUEGER, Joel. *Concrete Consciousness: A Sartrean Critique of Functionalist Accounts of Mind*. *Sartre Studies International*, v. 12, n.2, 2006.

MALPAS, Jeff. Donald Davidson. In: “The Stanford Encyclopedia of Philosophy” (Fall 2015 Edition), Edited by Edward N. Zalta. Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/davidson/> , consultado em 23/10/2017.

MASLIN, Keith. T. *Introdução à Filosofia da Mente*. Trad. Fernando José R. da Rocha – 2.ed. – Porto Alegre: Artmed, 2009.

MARCUSE, Herbert. *From Luther to Popper*. Trad. J. Bres. London: Verso, 1983.

MCDOWELL, John. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

_____. *The Myth of the Mind as Detached*. In: "Mind, Reason and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate". Edited by J. Schear. London: Routledge, 2013.

MCRAE, Robert. "Idea" as a philosophical term in the Seventeenth Century. In: "Journal of the History of Ideas", n. 26 (April–June), 1965.

MCKENNA, Michael; COATES, Justin. *Compatibilism*. In: "The Stanford Encyclopedia of Philosophy". Summer 2015 Edition, Edited by Edward N. Zalta. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/compatibilism/>>, consultado em 12/09/2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Trans. Collin Smith. London: Routledge, 1962.

_____. *The Visible and the Invisible*. Edited by C. Lefort. Trans. A. Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968.

MIGUENS, Sofia; PREYER, Gerhard; MORANDO, Clara Bravo. *Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*. New York: Routledge, 2016.

MORAN, Dermont. *Husserl, Sartre and Merleau-Ponty on Embodiment, Touch and the 'Double Sensation'*. In: "Sartre on the Body". (Edited by K. Morris) New York, NY: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 41-66.

MORAVIA, Sergio. *Sartre*. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1985, p. 64.

MORELAND, John. M. *For-Itself and In-Itself in Sartre and Merleau-Ponty*. In: "The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty". Edited by J. Stewart. Evanston: Northwestern University Press, 1998.

MORRIS, Katherine. J. *Sartre*. Trad. E. R. Marques. Rio de Janeiro: Artmed, 2009.

_____. *Sartre on the Body*. (Editor) New York: Palgrave Macmillan, 2010.

MORRIS, Phyllis Sutton. *Sartre's Concept of a Person: an Analytic Approach*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1976.

_____. *Sartre on the Transcendence of the Ego*. In: "Philosophy and Phenomenological Research", Vol. 46, No. 2 (Dec., 1985), pp. 179-198.

_____. *Sartre on the Self-Deceiver's Translucent Consciousness*. Journal of the British Society for Phenomenology. 23(2): 1992, pp. 103-119.

MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre: conscience, ego et psyché*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

MOUTINHO, Luiz. D. S. *Sartre, psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

NAVAS, Daniel R. R. *Does consciousness necessitate self-awareness? Consciousness and self-awareness in Sartre's The Transcendence of the Ego*. In: "Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind". Edited by S. Miguens; G. Preyer; C. Morando. New York: Routledge, 2016.

PEIRCE, Charles S. *The Essential Peirce*. The Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

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

PÖPPEL, Ernst, HELD, Richard, FROST Douglas. *Letter: Residual visual function after brain wounds involving the central visual pathways in man*. In: "Nature", 1973, n. 243 (5405).

RAFTOPOULOS, Athanassios.; MULLER, Vincent. *The phenomenal content of experience*. In: "Mind and Language", 21(2), 2006, pp. 187–219

RAUCH, Leo. *Sartre, Merleau-Ponty and the 'Hole in Being'*. In: "Philosophical Studies", n. 18, 1969, pp. 119-132.

ROSENBERG, Jay. F. *Apperception and Sartre's "Pre-Reflective Cogito"*. American Philosophical Quarterly, V. 18, n. 3 (Jul., 1981) pp. 255-260.

ROSENTHAL, David. *Consciousness and Mind*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

ROWLANDS, Mark. *Sartre on pre-reflective consciousness: the adverbial interpretation*. In: "Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind". Edited by S. Miguens; G. Preyer; C. Morando. New York: Routledge, 2016.

SASS, Simeão D. *A Ontologia de Sartre é Dualista?*. Disponível em < https://ufmg.academia.edu/Simeão/Sass/a_ontologia_de_sartre_é_dualista? > , consultado em 30/03/2017.

SCHEAR, Joseph. *Mind, Reason and Being-in-the-World: the McDowell-Dreyfus Debate*. London: Routledge, 2013.

SMITH, Collin. *Sartre and Merleau-Ponty: The Case for a Modified Essentialism*. In: "The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty". Edited by J. Stewart. Evanston: Northwestern University Press, 1998.

SMITH, Joel. *Self-Consciousness*. In: "The Stanford Encyclopedia of Philosophy" (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/self-consciousness/>>.

STALNAKER, Robert. *What might nonconceptual content be?* In E. Villanueva (Editor) "Concepts" (Philosophical Issues, Volume 9), Atascadero: Ridgeview, 1998.

STAWARSKA, Beata. *From the body proper to flesh: Merleau-Ponty on intersubjectivity*. In: OLKOWSKI, D. and WEISS, G. "Feminist interpretations of Maurice Merleau-Ponty". State College, PA: Penn State University Press, 2006.

STRATHERN, Paul. *Sartre (1905-1980) em 90 minutos*. Trad. M. Penchel, consultoria D. Marcondes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

SCHWITZGEBEL, Eric. *Belief*. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/belief/>>, consultado em 17/06/2017.

THODY, Philip. *Sartre: Uma Introdução Biográfica*. Trad. P. Perdigão e A. Mayall. Rio de Janeiro: Bloch, 1974.

THORPY, Michael; PLAZZI, Giuseppe. *The Parasomnias and Other Sleep-Related Movement Disorders*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

TROGO, Sebastião. *A constituição da consciência em Jean-Paul Sartre*. 1975. 162 f., enc. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Filosofia.

TYE, Michael. *Ten Problems of Consciousness: a Representational Theory of the Phenomenal Mind*. Cambridge: Bradford Book, 1995.

WAELEHNS, Alphonse de. *Une Philosophie de l'Ambiguïté: l'Existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Bibliothèque Philosophique de Louvain, 1951.

WARNOCK, Mary. *The Philosophy of Sartre*. London: Hutchinson and CO, 1965.

WEBBER, Jonathan. *Motivated aversion: non-thetic awareness in bad faith*. Sartre Studies International, v.8, n.1, 2002, pp. 45-57.

_____. *The Existentialism of Jean Paul Sartre*. New York: Routledge, 2009.

WEISKRANTZ, Lawrence. *Some contributions of neuropsychology of vision and memory to the problem of consciousness*. In: "Consciousness in Contemporary Science". Edited by A. J. Marcel and E. Bisiach. New York: Oxford University Press, 1988.

_____. *Blindsight: A Case Study and Implications*. Oxford Psychology Series, n.12. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1990.

WIDER, Kathleen. *The Role of Subjectivity in the Realism of Thomas Nagel and Jean-Paul Sartre*. *The Journal of Speculative Philosophy*, v. 4. n.4, 1990, pp. 337-353.

_____. *Sartre and the Long Distance Truck Driver: The Reflexivity of Consciousness*. *Journal of the British Society for Phenomenology*. Vol. 24, No. 3, 1993, pp. 232-249.

_____. *The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*. Cornell University Press, 1997.

_____. *Sartre, enactivism, and the bodily nature of prereflective consciousness*. In "Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind". Edited by Miguens, S.; Preyer, G.; Morando, C. New York: Routledge, 2016.

WILLIAMS, Bernard. *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Harmondsworth: Penguin, 1978.

WILLIFORD, Kenneth. *Pre-reflective Self-consciousness and the Autobiographical Ego*. In: "Reading Sartre". Edited by Jonathan Webber. Abingdon: Routledge, 2011.

_____. *Representationalisms, Subjective Character, and Self-Acquaintance*. In: Metzinger, T., Windt, J. M. (Eds). "Open MIND: 39(T)". Frankfurt am Main: MIND Group, 2015.

_____. *Degrees of self-presence Rehabilitating Sartre's accounts of pre-reflective self-consciousness and reflection*. In: "Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind". Edited by S. Miguens; G. Preyer; C. Morando. New York: Routledge, 2016.

WHITE, Stephen. *What is it like to be a homunculus?* In: "Pacific Philosophical Quarterly", n. 68, 1987, pp. 148-174.

WHITFORD, Margaret. *Merleau-Ponty's Critique of Sartre's Philosophy: An Interpretative Account*. In: "The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty". Edited by J. Stewart. Evanston: Northwestern University Press, 1998.

ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and Selfhood: investigating the first-person perspective*. Cambridge: The MIT Press, 2005.

ZAHAVI, Dan; KRIEGEL, Uriah. *For-Me-Ness: What It Is and What It Is Not*. In: DAHLSTROM, Daniel; ELPIDOROU, Andreas; HOPP, Walter (editors). "Philosophy of Mind and Phenomenology". Oxford: Routledge, 2005.