

A SUBJETIVIDADE ESTÁ EM OUTRO LUGAR: SOBRE A NOÇÃO
SARTREANA DE IPSEIDADE FUNDAMENTAL

Veronica de Souza Campos¹

RESUMO: Aquilo que faz com que eu seja “eu mesmo” e que minhas experiências sejam minhas é algo que “faz parte de mim”? É uma *propriedade* de meu ser? É algo que pode ser acessado por mim em primeira-pessoa? O filósofo francês Jean-Paul Sartre acreditava que o “eu” é algo que só faz parte das experiências reflexivas de um indivíduo, de modo que em boa parte da sua vida consciente (nas experiências ditas pré-reflexivas) não há nada que se qualifique como um “eu” tornando *suas* aquelas experiências. Mas se o “eu” só está presente nas experiências reflexivas, o que confere às minhas experiências pré-reflexivas a noção, sensação ou certeza instantânea e aparentemente intrínseca de que elas são *minhas*? Este artigo faz uma breve incursão pelos meandros destas questões.

Palavras-chave: Sartre, subjetividade, ipseidade, mimidade.

ABSTRACT: Is that which makes me “who I really am” and that renders my experiences *mine* something like “a part of me”? Is it a property of my being? Is it something that can be accessed by me in first-person? The French philosopher Jean-Paul Sartre believed that the “self” is something that only takes part on one’s reflexive experiences, so that in much of one’s conscious life (in the so-called pre-reflective experiences) there is nothing that qualifies as an “I” that renders those experiences *hers*. But if the “self” is only present in reflective experiences, what is it that gives to my pre-reflective experiences the instantaneous, seemingly intrinsic notion, sensation, or certainty that they are *mine*? This article makes a brief walkthrough into the intricacies of these questions.

Keywords: Sartre, subjectivity, ipseity, mineness.

1. Introdução

Entre 1936 e 1947 o filósofo francês Jean-Paul Sartre defendeu um certo número de teses a respeito da consciência humana, sendo uma delas a chamada

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: 182vkai@gmail.com

“transcendência do ego”, que é a tese central do ensaio homônimo². Segundo essa tese, a consciência não é “habitada por um ego transcendental”, como pensava Husserl; aquilo a que comumente chamamos de nosso “ego” (nosso “eu”) é, antes, um objeto transcendente, viz., exterior à consciência e presente no mundo, tal como o “ego” de outrem. O que Sartre parecia ter em mente é que isso a que costumamos nos referir como Ego ou Eu não é um princípio organizador e unificador dos conteúdos da experiência, e sim um fruto da organização e unificação desses conteúdos. Nosso “eu” não é o responsável pela 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 próprias experiências, de modo que encontro meu eu “olhando” não para dentro, e sim para fora, para o mundo). A ideia de que o Ego não está dentro da consciência é integralmente mantida em *EN*, e reiterada por Sartre no capítulo intitulado “O Eu e o circuito da Ipseidade”³.

Se “dentro de mim” não há nada que se qualifique como um “eu” e se o meu “eu” está, antes, no mundo, assim como o “eu” do outro, então percebê-lo não deve ser algo completamente diferente de perceber o outro (por exemplo, vendo-o), como o famoso exemplo de Ernst Mach ilustra⁴ – ou seja, deve haver alguma semelhança entre a experiência de perceber meu “eu” e a experiência de perceber o “eu” dos outros. Não obstante, há também um outro aspecto da experiência de apreender meu “eu” segundo o qual ela pressupõe um processo bastante distinto daquele que é requerido para a apreensão do “eu” do outro – se eu sinto uma dor, sei instantaneamente que essa dor é *minha* (e não de outro); eu não posso me confundir ou me enganar quanto ao fato de que se sinto uma dor, essa dor é minha. A certeza envolvida nesse segundo aspecto parece indicar que há uma espécie de autoconsciência mais básica que prescinde do acesso observacional ao meu “eu”. Deste modo, parecem existir dois tipos de fenômeno: há uma percepção de mim mesmo que é de algum modo *extrínseca*, que se dá de maneira

² Trata-se do ensaio “La transcendence de l'ego”, de 1936, primeiro trabalho filosófico de Sartre. Ver SARTRE, Jean-Paul. *L'a transcendence de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1966 (daqui por diante, *TE*). A tese é mantida em “L'être et le néant”, de 1943, principal obra filosófica da juventude de Sartre. Ver SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Galimard, 1943 (daqui por diante, *EN*). Todas as traduções desse artigo são de responsabilidade da autora.

³ *EN*, parte II, capítulo V.

⁴ Trata-se da passagem em que Ernst Mach relata ter embarcado num ônibus e avistado um homem entrar, bem do outro lado. “Que pobre professor esse que acaba de entrar no ônibus”, pensou ele. Logo em seguida se deu conta de que o homem era ninguém menos do que ele próprio, refletido num espelho. O caso é discutido por John Perry em PERRY, John. *Reference and Reflexivity*. Stanford: CSLI Publications, 2001.

observacional, mediada por algo que está “fora” de mim (por exemplo, pela imagem do meu corpo refletida num espelho); e há uma percepção de mim mesmo *intrínseca*, presente, por exemplo, quando me dou conta de uma dor, um desejo ou qualquer outro fenômeno que diga respeito somente a mim e que, seja por introspecção, propriocepção ou interocepção, parece “vir de dentro”, i.e., parece apontar inequívoca e unicamente para o sujeito que é o “dono” do fenômeno, ou seja, para mim. Como esse segundo tipo de consciência de si – que “vem de dentro” – é possível, se “dentro” de mim não houver, tal como Sartre acredita, nada que possa se qualificar como um “eu”? Ela aponta para nada, ou para lugar nenhum...?

2. Cogito Pré-reflexivo

As distinções que Sartre traça entre “transcendência” e “imanência” e entre “posicional” e “não-posicional” nos permitem ensaiar uma formulação mais propriamente sartreana do problema. Sejam os *objetos transcendent* aqueles que existem independentemente de serem percebidos, isto é, de aparecerem para alguém, e que se revelam através de perfis (grosso modo, tudo o que aparece no mundo físico) e *objetos imanentes* aqueles que só existem enquanto aparecem e que se revelam diretamente à minha consciência sem a mediação de perfis, i.e., por inteiro de uma só vez (ou seja, a própria consciência e isto que costumamos chamar de “fenômenos conscientes”: dores, imaginações, emoções, sonhos, etc.). Embora o “eu” seja um objeto transcendente, a forma mais básica de apreensão de si – que Sartre chama de “presença a si” ou de “cogito pré-reflexivo”⁵ – não envolve a captura, pelo sujeito, de nenhum objeto transcendente que possa ser identificado a um “eu”. Tal só ocorre numa forma mais refinada (e posterior) de apreensão de si, que envolve reflexão. Quando vejo um objeto transcendente – um pássaro, por exemplo – tenho *consciência posicional* dele: ele, o pássaro, é o objeto específico que minha consciência perceptiva posiciona (“posicionar” equivale a tomar como objeto, capturar com a atenção, dirigir-se para). Ao mesmo tempo tenho a chamada *consciência não-posicional*⁶ de tudo aquilo que está no meu campo perceptivo e que não é o pássaro: das nuvens, do galho de árvore de onde o pássaro voou, de mim mesmo como vendo o pássaro, etc. As nuvens, o galho e o eu

⁵ EN, pp. 16-23.

⁶ EN, p. 19. “Toda consciência posicional de um objeto é ao mesmo tempo consciência não-posicional de si”.

não são *objetos* dessa consciência, posto que a consciência não-posicional o é justamente porque não posiciona nada, ou seja, ela não possui objeto⁷; ela própria é imanência. Se em algum momento passo a me concentrar no fato de que estou vendo um pássaro, eu posiciono a minha própria consciência (não-posicional de ver um pássaro), daí adquiro consciência posicional da minha consciência não-posicional de ver um pássaro, o que Sartre chama de auto-consciência reflexiva (i.e.: consciência de consciência)⁸. O *cogito* reflexivo seria equivalente à percepção de si “extrínseca” (observacional), que descrevemos no princípio, e o *cogito* pré-reflexivo seria equivalente à percepção de si “intrínseca” (não-observacional).

Posta nestes termos, a tese da transcendência do ego nada mais é senão a consideração de que antes de adquirir percepção extrínseca de mim mesmo eu só tenho uma consciência posicional do objeto transcendente e não-posicional deste mesmo fato (ou consciência não-posicional de si, ou percepção de mim mesmo intrínseca) e que, nesse estágio, nenhum “eu” aparece. O *eu* (como objeto transcendente percebido e identificado) de acordo com Sartre, aparece apenas em episódios de reflexão. Assim, quando estou apenas admirando um pássaro, aquilo de que tenho consciência é o pássaro como “merecendo-ser-observado”; ou, para usar exemplos do próprio filósofo, quando estou absorvido na corrida para pegar um bonde, o bonde me é dado como “devendo-ser-pegado”; quando espio pelo buraco de uma fechadura, o objeto de minha consciência é a fechadura como tendo um buraco “que é para olhar de perto e meio de viés”, como as passagens a seguir explicitam:

Não há *eu* no plano irrefletido. Quando eu corro atrás de um bonde, quando eu olho a hora, quando eu me absorvo na contemplação de um retrato, não há *eu*. O que há é a consciência do *bonde-devendo-ser-pegado*, 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 consciência⁹.

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

⁷ EN, pp. 20-21.

⁸ EN, p. 18.

⁹ TE, p. 32, grifos originais. No original: “il n'y a pas de *Je* sur le plan irrfléchi. Quand je cours après un tramway, quand je regarde l'heure, quand je m'absorbe dans la contemplation d'un portrait, il n'y a pas de *Je*. Il y a conscience du tramway-devant-être-rejoint, etc., et conscience non-positionnelle de la conscience. (...) Il n'y a pas de place pour *moi* à ce niveau, et ceci ne provient pas d'un hasard, d'un défaut momentané d'attention, mais de la structure même de la conscience”.

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 caráter de *algo dado* sobre o qual fosse possível se exercer um juízo: minha consciência adere aos meus atos, ela é meus atos (...) ¹⁰.

Não há nenhum “eu” ou “mim” em relevo nesses episódios. Não obstante, o cogito pré-reflexivo é uma espécie de consciência *de si* – é consciência não-posicional *de si mesma*. Como o cogito pré-reflexivo pode ser uma consciência de si sem uma referência a si mesmo em termos de “eu” ou de “mim”? Sartre diz que o cogito pré-reflexivo possui “uma ipseidade fundamental” ¹¹ e que essa ipseidade é que “permite a aparição do ego” ¹² mediante a reflexão. A pergunta então é: o que vem a ser essa “ipseidade fundamental” que a consciência possui, que é anterior ao aparecimento de um “eu”, e que a capacita a estar consciente de si mesma sem posicionar-se? Em outras palavras – se nossa subjetividade não emana do “eu”, então de onde ela vem, o que ela é?

Um dos modos de entender essa ipseidade fundamental – o mais intuitivo, talvez – é entendê-la como correspondendo a um senso intrínseco de primeira-pessoa. Essa é a opção hermenêutica de Shaun Gallagher e Dan Zahavi ¹³, que descrevem a ipseidade do cogito pré-reflexivo como sendo uma qualidade de “mimidade” (“mineness”). A “mimidade” é a subjetividade fenomenal da experiência, é o seu caráter de primeira-pessoa. Ela não apenas caracteriza todas as minhas experiências como

¹⁰ EN, p. 305, grifos originais. No original: “Imaginons que j'en sois venu, par jalousie, par intérêt, par vice a coller mon oreille contre une porte, à regarder par le trou d'une serrure. Je suis seul et sur le plan de la conscience non-thétique (de) moi. Cela signifie d'abord qu'il n'y a pas de moi pour habiter ma conscience. (...). Je suis pure conscience des choses, et les choses, prises dans le circuit de mon ipseité, m'offrent leurs potentialités comme réplique de ma conscience non-thétique (de) mes possibilités propres. Cela signifie que, derrière cette porte, un spectacle se propose comme 'à voir', une conversation comme 'à entendre'. La porte, la serrure (...) se présentent comme “à manier avec précaution”; la serrure se donne comme 'à regarder de près et un peu de côté', etc. Dès lors 'je fais ce que j'ai à faire'; aucune vue transcendante ne vient conférer a mes actes un caractère de *donné* sur quoi puisse s'exercer un jugement: ma conscience colle a mes actes, elle est mes actes (...)”.

¹¹ EN, p. 142.

¹² EN, p.142.

¹³ 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.

também *me é dada* em todas as minhas experiências, i.e., em toda experiência minha eu tenho acesso ao fato de ela ser minha, e é graças a isso que a auto-consciência “propriamente dita”, adquirida a partir da reflexão, é possível.

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.¹⁴

Se Gallagher e Zahavi estão corretos, então um caráter de primeira-pessoa subsiste aquém do objeto reflexivo que é expresso quando eu me reporto a mim mesmo através dos termos “eu” ou “mim”. Ou seja, para esses autores há um senso de “eudade” ou “mindade” elementar e intrínseco, presente mesmo na ausência de referentes explícitos dos conceitos de “eu” e de “mim”. Nesse caso a postura sartreana de afirmar que episódios de consciência pré-reflexiva (como o episódio do bonde) são “sem eu” revela-se questionável¹⁵ – tais episódios, apesar da ausência de um “eu” explícito, em relevo, seriam marcados por uma “eudade” ou “mindade”. O correto, então, seria dizer que o bonde se apresenta como “devendo-ser-pegopor-mim”, e não simplesmente como “devendo-ser-pegopor”.

Uma outra maneira de entender a ipseidade fundamental envolve rejeitar

¹⁴ Gallagher e Zahavi, op. cit, §1. No original: “All the experiences are characterized by a quality of *mineness* or *for-me-ness*, the fact that it is *I* who am having these experiences. All the experiences are given (at least tacitly) as *my* experiences, as experiences *I* am undergoing or living through. All of this suggests that first-person experience presents me with an immediate and non-observational access to myself, and that (phenomenal) consciousness consequently entails a (minimal) form of self-consciousness. (...) The mineness in question is not a quality like being scarlet, sour or soft. (...) Rather, it refers to the distinct givenness or the how it feels of experience. It refers to the first-personal presence or character of experience. It refers to the fact that the experiences *I* am living through are given differently (but not necessarily better) to me than to anybody else.”

¹⁵ ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and Selfhood: investigating the first-person perspective*. Cambridge: The MIT Press, 2005, p. 127.

esse “caráter intrínseco de primeira-pessoa”. Tal é a estratégia de Tomis Kapitan¹⁶. Para Kapitan, a consciência de si pré-reflexiva da qual Sartre fala, se existe, não deve possuir nenhum componente de “mimidade”. Locuções em primeira pessoa tais como “meu”, “para mim” e “por mim” são mecanismos para representar aquilo que se coloca em relações espaço-temporais, sociais e normativas para comigo. Perceber algo como sendo *meu* ou como sendo *para mim* é algo *derivado* de um certo senso de como a coisa é dada em relação a mim, de modo que “meu” é equivalente a “pertencente a mim”. E, se isso é o caso, então conceitos como “eudade”, “mimidade” e “para-mim-dade” não podem ser mais fundamentais do que os conceitos de “eu” e de “mim” nem podem existir antes deles. Se Sartre estava correto ao confinar estes últimos aos episódios reflexivos, então o mesmo deve valer para os primeiros, e a ipseidade fundamental (que existe mesmo nos episódios pré-reflexivos) não deve corresponder à “mimidade”, pois a “mimidade” só estaria de fato presente em episódios reflexivos (é claro que Sartre poderia estar errado e Gallagher e Zahavi certos; o ponto é que se a tese da transcendência do ego é para fazer sentido, então a ipseidade fundamental que Sartre tinha em mente não deve ser equivalente a uma “mimidade” ou a algo do gênero).

Kapitan argumenta que os fenômenos em primeira pessoa, como todo fenômeno *indexical*, são essencialmente dependentes de operações do intelecto envolvendo conceitos, razão pela qual não podem estar no bojo do cogito pré-reflexivo tal como concebido por Sartre (que é pré-intelectivo). Esse artigo apresenta e discute a leitura de Kapitan, examinando se e o quanto ela é capaz de fornecer uma solução para o problema que foi delimitado.

3. Pensamento Indexical

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

¹⁶ KAPITAN, Tomis. *Is subjectivity first-personal?* In: “Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind”. Edited by Miguens, S.; Preyer, G.; Morando, C. New York: Routledge, 2016.

dessa espécie se refere é chamado “index”¹⁷.

O pensamento indexical, segundo Kapitan, dentre outras características fundamentais¹⁸ é marcado por um perspectivismo: ele é dependente em relação aos pontos de vista espaço-temporais ou *perspectivas* dos pensadores¹⁹. O perspectivismo implica que a identificação indexical opera sobre um *arranjo* espacial e/ou temporal de conteúdo informacional (objetos, eventos, qualidades, etc.) do qual o indivíduo está consciente. Uma vez que episódios de consciência são eventos e eventos são dinâmicos, os componentes do arranjo podem ser descritos como *vetores*. Tais vetores informacionais não existem isolados: absorvido numa performance de piano, nenhuma das informações imediatas – esta tecla, esse acorde que acabou de ser tocado, aquela nota que virá em seguida, etc – existe sozinha na consciência do pianista. O conteúdo de cada vetor é percebido como embutido num todo maior, centrado em torno de um ponto de vista. Há um ordenamento na informação imediata, viz., a perspectiva, de modo que não existe “lá” sem aquilo que se qualificaria como “aqui”; não existe “depois” sem um potencial “agora”, e assim por diante.

Esta caracterização do arranjo perspectivo pode ser descrita de maneira mais formal nos seguintes termos: seja *o* o *locus* (ou posição ou localização espaço-temporal) ocupado por um agente *Y* e *m* a modalidade de consciência (visual, auditiva, etc.) de *Y* – os três (*o*, *Y*, *m*) determinam o arranjo perspectivo para *Y* em *o*. Segundo Kapitan, quando um sujeito *Y* identifica demonstrativamente um objeto *X* num episódio de consciência, três fatores são primordiais: (i) um conceito indexical executivo *K*; (ii) um *datum* dentro daquele arranjo, isto é, um index (o referente); e (iii) uma relação *R*

¹⁷ 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.

¹⁸ São elas: a dependência do valor semântico em relação ao contexto (expressões indexicais cumprem seu papel apenas através de uma interação entre seus significados e os contextos dos enunciados nos quais elas ocorrem); e a dualidade semântica (o pensamento indexical ocorre de maneira diferente na produção de um enunciado e na sua interpretação. Isso quer dizer que os pensamentos envolvidos no *processo executivo* de um enunciado contendo indexicais são diferentes daqueles envolvidos no *processo interpretativo* do mesmo enunciado, de modo que um mesmo tipo indexical admite mais de um significado. Exemplo: se duas pessoas conversam por telefone, uma estando em Moscou e a outra em Nova York, e um delas diz “aqui”, este termo se refere a um lugar próximo para o enunciadador e a um lugar distante para aquele que interpreta o enunciado, de modo que o indexical “aqui” está vinculado a dois significados distintos).

¹⁹ Kapitan destaca que há dois tipos de abordagem dos indexicais: a “abordagem perspectiva”, a qual se filiam, além dele próprio, autores como Russell (1948), Castañeda (1989, 1999), Evans (1982) e Hintikka (1998); e a abordagem “standard”, da qual John Perry (2000) é o principal representante. Os adeptos da abordagem perspectiva consideram que as expressões demonstrativas têm suas raízes profundas na subjetividade. Já os adeptos da visão standard sustentam que os indexicais desempenham, sim, um papel único na economia mental, mas duvidam da existência de um “perspectivismo subjetivo” em seu fundo.

vinculando *X* ao index. Por exemplo, suponhamos que eu olhe para um ponto num mapa e pense: “aquela cidade está ao norte de Praga”. *K* é *ser aquela cidade*. Eu estou identificando uma cidade particular, digamos, Berlim, mas aquilo que estou percebendo (i.e.: aquilo que me está sendo dado) é um ponto ocupando uma certa posição num mapa, então o *ponto* (e não a cidade) é o *datum*, o index. E a relação *R* é de representação: o ponto *representa* *X*, a cidade de Berlim.

Como Kapitan aponta, três consequências dessa teoria do pensamento indexical executivo são dignas de nota. Primeiro: o pensamento indexical envolve conceitualizar o que é perspectivamente apresentado, mas um ato de conceitualizar não cria, por si mesmo, o arranjo perspectivo ou seus componentes informacionais-vetoriais. Estes têm de ser dados no episódio de consciência, seja ele de que tipo for (imaginação, memória, percepção; auditiva, visual, etc.). Uma vez o arranjo nos sendo dado, identificar conceitualmente é uma operação que *nós fazemos* sobre o arranjo, e é somente através dela que um item adquire um status indexical.

Segundo, nada é intrinsecamente um *você*, um *esse*, um *aqui*, 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 de 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 *eu* 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. Seu *esse* é o seu *percipi*”²⁰.

Terceiro, cada conceito indexical impõe restrições sobre o que pode ser singularizado, por exemplo, apenas eventos ou intervalos temporais podem ser “quando”, apenas um homem pode ser “aquele homem”; o uso do pronome “eu” traz consigo a restrição de que o item identificado seja um ser consciente e coincidente com o identificador, etc.

4. Primeira-pessoa e subjetividade

A aposta de Kapitan é que o status de primeira-pessoa é semelhante ao status de qualquer outro indexical. Assim como nada é intrinsecamente um “*isso*” ou

²⁰ Castañeda 1989, pp. 69–71, citado por Kapitan, op. cit., § 3.

um “você” (e conseqüentemente nada possui uma propriedade intrínseca de “vocêdade” ou “issodade”), assim também nada é intrinsecamente um “eu”. E, se nada é intrinsecamente um “eu”, não pode haver uma “eudade” intrínseca, nem algo equivalente. Eu “sou-eu-mesmo” e uma coisa “é-para-mim” tanto quanto uma coisa é “essa coisa” – ou seja, somente quando uma operação do intelecto é realizada (no caso, uma operação de identificação indexical envolvendo o conceito de “eu” ou “mim”). Mas uma operação de identificação envolvendo o conceito de “eu” só pode ser uma operação reflexiva, ou seja, eu “sou-eu-mesmo” e as coisas “são-para-mim” apenas em episódios de reflexão.

Argumentar em favor de que o status de primeira-pessoa é um indexical como qualquer outro envolve mostrar que conceitos como “eudade”, “mimidade” ou “para-mim-dade” tem a mesma estrutura básica de qualquer indexical. Ou seja, envolve mostrar que quando um sujeito *Y* identifica em primeira-pessoa um objeto *X* num episódio de consciência, os três fatores primordiais à indexicalidade estão presentes: (i) um conceito indexical executivo *K*; (ii) um *datum*, ou index (o referente), dentro do arranjo perspectivo; e (iii) uma relação *R* vinculando *X* ao *datum*. Consideremos que na seguinte situação haja a tal “mimidade”: Jane (sujeito *Y*) identifica em primeira pessoa o bonde (objeto *X*), que ela corre para pegar, num episódio de consciência perceptual. O bonde se lhe apresenta como estando ali “para ser pego por mim”. Nessa situação, *K* é o conceito de “para-mim-dade” e *R* é uma espécie de relação de pertencimento ou autorreferência (o objeto *X*, o bonde, *pertence* ou *se refere* ao *datum*). Faltaria determinar com exatidão (ii), o *datum*, ou index. Numa situação como essa, o que é que se qualificaria como o “eu” ou o “mim” de Jane?

Para que haja uma “para-mim-dade” enquanto propriedade que faz com que o bonde apareça a mim e somente a mim de uma certa maneira (i.e.: para que haja uma “para-mim-dade” enquanto subjetividade fenomenal, como querem Gallagher e Zahavi), é preciso que o *datum* seja algum tipo de “eu” ou de “mim” ao qual só eu mesmo tenho acesso, i.e., um “eu” ou “mim” privado visto a partir de dentro²¹. Uma hipótese seria pensar que o index é o “eu” de Jane, isto é, Jane ela mesma, a pessoa ou organismo Jane. Nesse caso Gallagher e Zahavi estariam certos (o “eu” de Jane estaria presente, em relevo, no episódio pré-reflexivo e, portanto, não estaria confinado a episódios de reflexão) e Sartre errado. Mas o que exatamente significa dizer que o “eu” de Jane é o

²¹ “from the inside”, cf. Kapitan, op. cit., §3.

index? Significa que Jane ela mesma – a pessoa ou organismo – está presente de maneira relevante²² no instante em que o enunciado se dá. Mas isso parece ser precisamente o que Sartre quer negar. Pois Jane ela mesma – a pessoa ou organismo – não parece estar presente ali nem mesmo de maneira abstrata – com efeito, compenetrada na corrida para pegar o bonde, o que parece haver é apenas o episódio de consciência, ou, para utilizar termos menos técnicos, somente aquela “parcela mínima da consciência de Jane” que é relevante para o episódio, mas certamente insuficiente para qualificar como um “eu” ou como “Jane ela mesma”. No episódio da corrida para pegar o bonde não *aparece* realmente à Jane nenhum elemento que pudesse ser essencial à singularidade de Jane: sua história de vida, seus projetos, seus traços de caráter, em suma, nenhum dos componentes daquilo que Sartre denomina “facticidade” está ali presente; nem mesmo suas razões (embora tais aspectos possam transparecer de algum modo a um observador em terceira-pessoa, eles não estão em relevo *para Jane* naquele episódio, o que significa que nada que define seu “eu”, quem ela realmente é, lhe é dado ali). Tais aspectos só viriam a ficar em relevo para Jane caso ela viesse a pensar reflexivamente, tomando como objeto um seu episódio de consciência, e assim adquirindo consciência de consciência. Mas não há problemas em considerar que na experiência reflexiva haja um “eu” presente. A questão é que nenhum “eu” ou algo equivalente a um “eu” está presente em episódios pré-reflexivos, como este da corrida para pegar o bonde. E por causa disso a “mimdade” ou “para-mim-dade” não pode realmente estar presente nele – ela pressupõe como index um “eu” que ali não há – embora ela possa estar presente em episódios reflexivos²³.

²² “com todas as suas partes” (“the single enduring organism with all its parts wholly present”), cf. Kapitan, §4.

²³ Como por exemplo na seguinte situação: me aproximo da avenida Cristiano Machado e vejo um engarrafamento. Me lembro que isso já aconteceu muitas outras vezes e penso, i.e., enuncio mentalmente: “sempre que passo por aqui fico presa num engarrafamento”. Este é um enunciado reflexivo, no qual Veronica (sujeito Y) identifica em primeira-pessoa a situação de ficar presa num engarrafamento na avenida Cristiano Machado (objeto X), num episódio de consciência reflexiva do tipo memória. A lembrança das repetidas vezes em que fiquei presa em engarrafamentos naquela avenida me aparece como “desagradável”, i.e.: como desagradando *a mim* ou como desagradável *para mim*, de uma maneira peculiar, que diz respeito somente a mim. Nessa situação, K é a “mimdade” (ou “para-mim-dade”), o *datum* ou index é a lembrança das *minhas* repetidas experiências de ficar presa em engarrafamentos nesta avenida (i.e.: das repetidas vezes em que *eu* fiquei presa ali), e R é uma relação de causalidade (o objeto X, a situação de ficar presa num engarrafamento na avenida, *ocasiona* a minha lembrança desagradável). Note-se que numa situação como esta certos aspectos relevantes sobre a minha pessoa ficam em relevo para mim: o fato de que já passei por esta avenida outras vezes, o fato de que não gosto de ficar presa em engarrafamentos, etc; diferentemente do episódio da corrida para pegar o bonde. Não é o caso, vale ressaltar, que nos episódios reflexivos a totalidade da pessoa ou organismo (isto é, o conjunto com todas as partes e todos os aspectos que definem sua singularidade) apareça e fique em relevo para a própria pessoa. O que é o caso que nos episódios reflexivos ao menos um desses aspectos ou partes relevantes

Uma outra hipótese, levantada por Kapitan, é considerar que o index é o próprio arranjo perspectivo centrado no sujeito, ou seja, a “perspectiva em primeira-pessoa” ou “ponto de vista primeiro-pessoal”. Há um arranjo perspectivo sempre presente em todo episódio de consciência e, assim como há uma consciência dos vetores informacionais individuais, há também uma consciência de sua combinação (*assemblage*). E embora essa consciência seja tipicamente marginal, ela se torna saliente no pensamento de primeira-pessoa, tornando-se a base para configurar o “eu aqui agora” (do qual eu, e somente eu, estou consciente), que faria parte do index, ou que poderia ser o index. Porém essa hipótese também é insatisfatória porque o arranjo perspectivo centrado no sujeito não é necessariamente uma perspectiva *em primeira-pessoa*. De fato o index pode ser equivalente à propriedade de perspectividade ou perspectiva do sujeito, mas a perspectiva, por si mesma e como tal, não tem nada de primeiro-pessoal. Ela existe onde quer que hajam experiências, mesmo aquelas dos organismos menores e/ou incapazes de reflexão, mas não há nada de essencialmente primeiro-pessoal sobre ela. E, sendo assim, ela é insuficiente para configurar um index capaz de satisfazer (ii) de modo a tornar possível o indexical “mimdade” (ou equivalentes). Com efeito, essa é a resposta que Kapitan tem a dar para a pergunta sobre o que é a ipseidade fundamental do cogito pré-reflexivo: ela é um arranjo perspectivo único e individual o qual, não obstante, não é *em primeira-pessoa*.

Alguém poderia argumentar que um arranjo perspectivo é necessariamente primeiro-pessoal porque a sua saliência só pode ocasionar uma identificação em primeira-pessoa. Mas isso não é o caso, lembra Kapitan, pois uma pessoa pode reflexivamente pensar em si mesma através de identificação em segunda-pessoa, por exemplo, quando critica a si mesma dizendo “seu idiota!”, ou no caso de pessoas recatadas que se auto-parabenizam em segunda-pessoa, preferindo a modéstia de “você fez um bom trabalho!” à hybris de “eu fiz um bom trabalho!”²⁴. Isso é uma evidência de que o arranjo perspectivo pode servir igualmente como index do pensamento em segunda-pessoa e de que ele não está intrinsecamente vinculado à apresentação em primeira-pessoa. Assim, um arranjo perspectivo *pode* ocasionar uma “mimdade” em episódios reflexivos e com isso dar-lhes um caráter primeiro-pessoal, mas não necessariamente ocasionará.

Se Kapitan está correto, então a ipseidade fundamental do cogito pré-

fica em relevo.

²⁴ Kapitan, op. cit., §4.

reflexivo que permite a aparição do ego é *anônima*. Ela seria, nesse caso, um arranjo perspectivo único, individual e anônimo. Essa resposta é satisfatória? Certamente ela suscita problemas (por exemplo: existe perspectiva sem pessoalidade? As coisas se organizam em perspectiva ou exibem uma perspectiva mesmo na ausência de um ente pessoal para quem aquilo *seja* uma perspectiva?) e é provável que Sartre ele mesmo não se contentasse com ela (ele afirma, explicitamente, que “seria errado concluir que o para-si é pura e simples contemplação 'impessoal'”²⁵). É claro, novamente, que, uma vez perspectivas impessoais sendo concebíveis, Sartre poderia muito bem estar errado e Kapitan certo (e o cogito pré-reflexivo possuiria uma ipseidade fundamental equivalente a um arranjo perspectivo único, individual e impessoal). Mas mesmo nesse caso a resposta de Kapitan não deixa de ser bastante sartreana e, na pior das hipóteses, Sartre teria escrito certo por linhas tortas.

Supondo que a ipseidade (entendida como arranjo perspectivo) possa ser impessoal, ainda assim ela não poderia simplesmente ser nada. Ela deve possuir alguma característica intrínseca distinta do status indexical que ela adquire nos episódios de reflexão – essa característica, segundo Kapitan, é definida em termos de presença – trata-se de “uma sutil presença de fundo”²⁶ – e isso vai de encontro ao que diz Sartre no capítulo V da segunda parte de “O Ser e o Nada”, “O eu e o circuito da ipseidade”, onde a ipseidade também é descrita em termos de presença – “presença a si”²⁷.

A “presença de fundo” da qual fala Kapitan é marcada por uma *ubiquidade*²⁸. Ela existe em função de uma integração dos vetores informacionais que nos são dados e está sempre presente em nossa experiência, mesmo quando ela própria não está em relevo para nós. Na verdade raramente esta integração está em relevo, porque justamente devido à sua onipresença ela frequentemente escapa à nossa atenção, mas nós estamos sempre marginalmente cientes dela. Já a “presença a si” de Sartre é marcada por uma *ausência* (o filósofo fala de uma “presença-ausente”²⁹). Para Sartre, dizer que a ipseidade é dada como presença e ao mesmo tempo como ausência significa dizer que ela é dada à consciência não como residindo em seu interior, mas como residindo no mundo. O mundo é a totalidade das possibilidades (de ação) do indivíduo.

²⁵ “Mais il n'en faudrait pas conclure que le pour-soi est un pure et simple contemplation 'impersonnelle'.” EN, p. 142.

²⁶ “as a subtle background presence”. A expressão é de Zahavi, 2005, p. 124, cf. Kapitan, op. cit., §5.

²⁷ “présence à soi”. EN, p. 143.

²⁸ Kapitan, op. cit., §5.

²⁹ “présence-absente”. EN, p. 143.

A ipseidade está ausente do interior da “pessoa mesma”, mas presente lá fora, no mundo, ou seja, presente no conjunto de possibilidades de ação que o mundo oferece à pessoa. Ela está na água que ainda não foi bebida e que se apresenta como *para-ser-bebida*, está no gosto ainda não sentido da maçã que se apresenta como *para-comer*, está na canção ainda não tocada num piano que está ali *para-ser-tocado*, ou na nota ainda não tocada de uma canção que está em curso e que se dá como *para-tocar-em-breve*... Uma vez que este conjunto é potencialmente infinito, a ipseidade, no final das contas, está por toda parte; em todos os lugares “do lado de fora” do indivíduo; ela impregna o mundo tal como ele aparece ao indivíduo. Ou seja, no final das contas ela é ubíqua. É por isso que Sartre diz que “o para-si é si mesmo *lá longe*, fora de alcance, nas lonjuras de suas possibilidades. E esta livre necessidade de ser longe do é que em forma de falta constitui a ipseidade (...)”³⁰; bem como que o mundo é “*meu* por natureza (...) porque está infestado por possíveis, e a consciência de cada um desses possíveis é uma possível consciência (de) si que *eu sou*; e são esses possíveis (...) que conferem ao mundo sua unidade e seu sentido de mundo”³¹. Sartre destaca que este pertencer do mundo à pessoa – ele usa a expressão “*moiité' du monde*”³², que pode ser traduzido como “*meudade' do mundo*” ou “qualidade que o mundo tem de pertencer a mim” – não é posicionado no plano do cogito pré-reflexivo. Ele permanece não-posicional, o que significa que eu não o tematizo, não o tomo como objeto, não me dirijo a ele; ou seja, não o identifico indexicalmente. Do mesmo modo, a “presença de fundo” da qual fala Kapitan (i.e.: a integração dos vetores informacionais que me são dados) “é minha, sem dúvida, mas a fim de que ela *seja* minha eu não preciso *concebê-la como minha*”³³.

6. Considerações finais

Assim, distinguindo subjetividade de primeira-pessoa, Kapitan nos apresenta com o esboço para uma teoria não-indexical da ipseidade. Sua interpretação da ipseidade dá suporte à ideia sartreana de que a primeira-pessoa está restrita à

³⁰ “Le pour-soi est soi *là-bas*, hors d'atteinte, aux lointains de ses possibilités. Et c'est cette libre nécessité d'être *là-bas* ce qu'on est sous forme de manque qui constitue l'ipseité (...)” (EN, p. 143, grifo original).

³¹ “Ainsi le monde, par nature, est-il *mien* (...). Le monde (*est*) *mien* parce qu'il est hanté par des possibles dont sont consciences les consciences possibles (de) soi que *je suis* et ce sont ces possibles en tant que tels que lui donnent son unité et son sens de monde.” (EN, pp. 143-144, grifos originais).

³² EN, p. 144.

³³ Kapitan, op. cit., §5.

episódios de consciência reflexiva, nos quais o “eu” como que “brota”³⁴ do ato reflexivo, i.e., do ato mediante o qual o sujeito posiciona seu próprio episódio de consciência e assim adquire consciência de consciência. Nesses episódios, eu identifico indexicalmente o objeto posicionado como se referindo a mim ou pertencendo a mim. Mas nas experiências pré-reflexivas não há “mimidade” ou “para-mim-dade” (ou qualquer outra propriedade por meio da qual as coisas se refiram a mim ou pertençam a mim como em primeira pessoa) em relevo para o sujeito e, portanto, sua ipseidade fundamental não reside aí. Ela está em outro lugar: no mundo. E, por estar em toda parte no mundo, vez que o mundo está completamente encharcado pelas minhas possibilidades de realização, ela é ubíqua. Não significa que o meu ponto de vista, nos episódios pré-reflexivos, seja “o ponto de vista de lugar nenhum” ou “o ponto de vista de deus” (onipresente), mas apenas que o meu ponto de vista, nos episódios pré-reflexivos, apesar de ser só meu (i.e: único), não *me* aparece em relevo *como tal*. Assim, minha subjetividade organiza um arranjo perspectivo que me aparece como impessoal, e do qual eu sou o centro (embora este fato não seja posicionado por mim). E é por isso que eu não me equivoco quando sinto uma dor e sei instantaneamente que ela é minha: – o “fluxo” dessa organização, i.e., desse arranjo perspectivo, é de fora para dentro: a subjetividade, como que movida por uma força “centrípeta”, parte do mundo inteiro e vai necessariamente em direção ao centro, “aponta” para o centro (o centro do arranjo “absorve” o mundo, como o centro de um redemoinho); e não de dentro para fora (“centrífuga”), partindo de um sujeito “já dado” e indo em direção ao mundo, ou se projetando no mundo.

7. REFERÊNCIAS

CASTAÑEDA, Hector-Neri. *Thinking, Language and Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

_____. *I-Structures and the Reflexivity of Self-Consciousness*, in: J. G. Hart and T. Kapitan, Eds. “The Phenomeno-Logic of the I: Essays on Self-Consciousness”. Bloomington: Indiana University Press, 1992, pp. 251–292.

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

GALLAGHER, Shaun; ZAHAVI, Dan. *Phenomenological Approaches to Self-*

³⁴ Sartre utiliza a expressão “irrupção do eu” (“irruption du moi”) para descrever o instante em que o indivíduo adquire consciência reflexiva no exemplo da fechadura. Ver *EN*, p. 306.

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.

HINTIKKA, Kaarlo J. J. *Perspectival Identification, Demonstratives, and “Small Worlds.”* In: “Synthese”, n. 114, 1998, pp. 203–232.

KAPITAN, Tomis. *Is subjectivity first-personal?* In: “Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind”. Edited by MIGUENS, S.; PREYER, G.; MORANDO, C. New York: ROUTLEDGE, 2016.

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

PEIRCE, Charles S. *The Essential Peirce*. The Peirce Edition Project. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1998.

PERRY, John. *Reference and Reflexivity*. Stanford: CSLI Publications, 2001.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Galimard, 1943.

_____. *L'a transcendence de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1966.

RUSSEL, Bertrand. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. London: Allen and Unwin, 1948.

ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and Selfhood: investigating the first-person perspective*. Cambridge: The MIT Press, 2005.