

O TEMPO ESTÁ FORA DOS SEUS GONZOS: DELEUZE E DERRIDA

Mário Bruno

Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ

Universidade Federal Fluminense/UFF

Mariobrunouerj@yahoo.com.br

O tempo está fora dos gonzos: Deleuze e Derrida

Este artigo examina, nas obras de Deleuze e Derrida, o problema da expressão "the time of joint" em Hamlet de Shakespeare.

Palavras-chave: Deleuze. Derrida. Tempo. Direito. Justiça.

The time is out of joint: Deleuze and Derrida

This article examines, from the works of Deleuze and Derrida, the problem of expression "the time is out of joint" in Shakespeare's Hamlet.

Keywords: Deleuze. Derrida. Time. Law. Justice.

The time is out
of joint
Hamlet

É o fim da filosofia (a da representação). *Incipit philosophia*
(a da diferença).

Michel Foucault

UM DESENCAIXE DO TEMPO

Aparições, devires ...

O espectro do rei Hamlet aparece para o seu filho, o príncipe cujo nome é homônimo. O fantasma revela-lhe que sua morte não fora acidental, mas criminosa e exige reparação. Sentindo-se no dever de fazer justiça, o príncipe Hamlet vê-se obrigado a vingar a morte do pai. Esse é o início de uma das mais complexas peças de Shakespeare, *Hamlet*.

Hamlet é o príncipe de um Estado apodrecido, e tudo começa com a espera do aparecimento do espectro, diz-nos Derrida: "A aparição virá. Ela não pode tardar. Como tarda. Com maior exatidão ainda, tudo se abre na iminência de uma reaparição, mas da reaparição do espectro como aparição *pela primeira vez na peça*." (DERRIDA, 1994, p.18).

Por que retomar *Hamlet*? Que sentidos dar para palavra aparição? Qual a importância de uma lógica da spectralidade?

Começemos pelo termo “aparição”. Deleuze em suas lições em Vincenne, em 1978, retoma essa noção que fora empregada por Kant como sinônimo de fenômeno.

De acordo com Deleuze, antes de Kant, o fenômeno era algo como a aparência ou o sensível; o que estava dado na experiência tinha o estatuto de fenômeno. A aparência (o sensível), o *a posteriori*, se opunha à essência inteligível, a coisa tal como ela é em si. Toda a filosofia clássica, a partir de Platão, ficou presa a essa dualidade. Kant foi o primeiro que substituiu o par disjuntivo aparência/essência pelo par conjuntivo aparição/sentido. Para o filósofo de Königsberg, não há uma essência atrás da aparência, o que há é a aparição e seu sentido. A aparição é muito diferente da aparência. Kant é o precursor da fenomenologia, e essa é a ciência rigorosa das aparições. A fenomenologia indaga sobre as condições para uma aparição. Kant trouxe uma atmosfera intelectual totalmente nova: a filosofia transcendental.

Transcendental, Deleuze nos dirá: “designa o princípio em virtude do qual a experiência é necessariamente submetida às nossas representações *a priori*” (DELEUZE, 2000, p. 21). A filosofia transcendental, para Kant e posteriormente para Husserl, teve como problema fenomenológico a possibilidade de uma aparição.

Numa leitura oblíqua da determinação fenomenológica como aparição, vejamos um jogo de remissões latentes e quase manifestas entre Deleuze e Derrida.

Sublinhemos de início as objeções e quase adesões que Deleuze e Derrida dirigem ao princípio fenomenológico, sobretudo ao que Husserl nomeara de componente intencional, mas não real do vivido fenomenológico: o *noema*.

Deleuze (DELEUZE, 1982, p. 21) afirma que quando Husserl interroga-se sobre “noema perceptivo” ou o “sentido da percepção”, ele o distingue, ao mesmo tempo, do objeto físico, do vivido psicológico, das representações mentais e dos conceitos. Husserl apresenta como impassível um incorporal sem existência física ou mental, ou seja, uma aparição (poderíamos dizer que Sartre também encontrou essa vereda para pensar fenomenologicamente a “pura aparição”ⁱ). O *noema*, para Deleuze (DELEUZE, 1982, p. 22) é o percebido tal como aparece numa apresentação, o percebido como tal; não é um dado sensível, mas uma unidade objetiva como correlato intencional do ato de percepção. Diz-nos o filósofo em *Lógica do sentido*:

Um noema qualquer não é dado em uma percepção (nem em uma lembrança ou em uma imagem), ele tem um estatuto completamente diferente que consiste em *não* existir fora da proposição que o exprime, proposição perceptiva, imaginativa, de lembrança ou de representação. Do verde como sensível ou qualidade, distinguimos o “verdejar” como por noemático ou atributo. *A árvore verdeja*, não é isto, finalmente, o sentido de cor da árvore e a *árvore arborífica*, seu sentido global? O noema será outra coisa além de um acontecimento puro, o acontecimento de árvore (embora Husserl assim não fale, por razões terminológicas)? E o que ele chama de aparência, que não é senão um efeito de superfície? (DELEUZE, 1982, p. 22)

É impossível não nos determos num efeito de duplicação através de uma referência de Derrida à fenomenologia husserliana. Num contexto muito específico, Derrida propõe-nos uma releitura de Husserl naquilo que a fenomenologia traz de mais forte: o *noema*, já que o correlato noemático não está nem dentro do mundo, nem da consciência. Sendo assim, temos nesse correlato a condição da experiência e da fenomenalidade. O *noema* aponta-nos um para além da subjetividade egológica. Citemos uma nota de Derrida:

(...) a possibilidade radical de toda espectralidade deveria ser buscada na direção do que Husserl identifica, de modo tão surpreendente mas tão forte, como um componente intencional mas não real do vivido fenomenológico, a saber, o *noema*. Diferentemente dos três outros termos das duas correlações (*noese – noema, morphé-hylé*) essa não realidade (*réellité*), essa inclusão intencional mas *não real* do correlato noemático não está nem “dentro” do mundo, nem “dentro” da consciência. Mas ela é justamente a condição de toda experiência, de toda objetividade, de toda fenomenalidade, a saber, de toda correlação noético-noemática – originária ou modificada. (DERRIDA, 1994, p. 181).

O tempo como afecção de si

Vimos que Kant é celebrado como aquele que tornou vã a aspiração especulativa ao ser em si das coisas. Isso significou que as aparições não se confundem com as aparências. O fato do conhecimento é termos apresentações *a priori* (DELEUZE, 2000, p. 21). Mas essa mudança reclamou de Kant uma nova imagem do pensamento. Trata-se da reversão kantiana na *Crítica da razão pura*: o tempo liberta-se do movimento.

De acordo com Derrida (DERRIDA, s.d., p. 97-8), até Kant, toda a metafísica considerou o tempo como nada ou acidente, estranho à essência ou à verdade. Kant

fez do tempo uma forma pura da sensibilidade (sensível insensível). Isso foi seguido por Heidegger: o tempo como condição de possibilidade do aparecer dos entes na experiência (finita).

Para Derrida (DERRIDA, s.d., p. 92), Heidegger procurou mostrar que a própria filosofia encobriu e apagou a audácia kantiana, pois havia um radicalismo inovador na compreensão do “tempo como pura afecção de si” (*Selbtaffektion*).

Sim, *Kant e o problema da metafísica*, de Heidegger, é, para nós, um divisor de águas. O que Heidegger (HEIDEGGER, 1986, p. 161-7) encontrou na *Crítica da razão pura* foi: a finitude do conhecimento repousa na finitude da intuição, ou seja, na receptividade. Só que essa intuição receptiva pressupõe ser afetada sem ajuda da experiência. O tempo como afecção pura de si mesmo é a intuição pura finita. Por outro lado, a afecção pura de si mesmo proporciona a estrutura transcendental do si mesmo finito como tal.

“THE TIME IS OUT OF JOINT”

“Le temps est hors de ses gonds”

O tempo como afecção de si foi um dos pontos abordados em *Diferença e repetição* por Deleuze. Ele retoma a frase de Hamlet, “The time is out of joint” (traduzida em francês por Ives Bonnefoy como: “Le temps est hors de ses gonds”), analisando-a à luz da mudança ocorrida a partir da filosofia Kant. O tempo em seus gonzos indicava a subordinação aos movimentos periódicos que ele media. Tratava-se do velho modelo platônico e aristotélico do tempo submetido ao movimento: a hierarquia dos movimentos segundo sua proximidade com o eterno. Com Kant, o tempo já não se reporta ao movimento que ele mede. Segundo Deleuze (DELEUZE, 1988, p. 150-5), o tempo deixa de estar curvado a um Deus que o condiciona. É a passagem de um tempo cardinal a um ordinal (a ordem do tempo vazio). O tempo vazio listra o *eu*, divide-o em *eu* e *mim*. A produção dos graus de consciência depende do tempo. O *eu* separado pela linha do tempo é *outro*: *eu é outro*, sob a condição de uma diferença fundamental.

O eu fissurado

Deleuze (DELEUZE, 1988, p. 152-3) retoma a afirmação de Hölderlin sobre o tempo. Segundo o poeta alemão, podemos pensar uma *cesura* na qual o tempo para

de rimar, já que passado e futuro deixam de ser determinações empíricas e dinâmicas do tempo. Com o conceito de *cesura*, pensamos características formais e físicas que decorrem de uma síntese estática do tempo. Deleuze e Hölderlin estão falando de um tempo que não está mais preso ao movimento e, nesse sentido, a *cesura* é o ponto de nascimento de uma fissura no eu.

Certamente Kant já havia encontrado essa fissura que estabelece uma separação entre *eu* e *mim*. A crítica kantiana a Descartes consistia em objetar que a determinação *eu penso* incidia sobre o indeterminado *eu sou*. Nesse ponto, Kant descobre uma *diferença transcendental* entre a determinação e o que ela determina: a existência indeterminada no tempo, como existência de um fenômeno. Aqui não é mais o ser substancial e espontâneo que diz *eu penso*, mas a afecção de um eu passivo que resiste a seu próprio pensamento. Este é, talvez, o início de uma longa história do eu dividido que não cessará de aparecer na literatura e em outras artes: *eu é outro*. O eu é atravessado por uma rachadura, uma diferença, produzida pela forma pura e vazia do tempo.

Incipit philosophia (a da différence)

Um tempo listrando o sujeito kantiano: uma diferença cinde o *cogito*, mas não é uma diferença entre A e não-A. Não cabe mais perguntar: diferença entre o que e o quê?

Diria Derrida, uma *différance* que trabalha toda presença e toda identidade. Com isso, a tradicional metafísica dominada pelo presente, ou pela “presença”, com seu sujeito idêntico a si (“presença a si”) cede lugar a uma “espectrologia” da aparição-desaparição. O que torna possível, enquanto *différance*, a apresentação de todo ente-presente não se apresenta jamais (aqui, os ecos da “abertura” heideggeriana, na problemática da diferença ontológica): mundo dos fantasmas e sua “espectropoética” da *différance* que se pretende para além de toda fenomenologia.

Mas por que uma filosofia da diferença (ou da *différance*) deve pensar as aparições para além da fenomenologia? A lógica da diferença precisa ser mais complexa que a dos noemas ou dos sentidos da percepção?

Diremos que Derrida e Deleuze, com tudo que os separa e os aproxima, criaram filosofias dos fantasmas-devires, das capas díspares, da desnudez das puras diferenças.

Arriscaremos dizer que em ambos trata-se de pensar a partir das aparições, o *acontecimento* “que falta sempre à série dos fantasmas” (FOUCAULT, 1980, p. 51). E que indica “a sua repetição sem original, fora de toda a coação da semelhança e livre de imitações” (FOUCAULT, 1980, p. 51).

A subjetivação dos fantasmas

Até que limite é preciso levar a fenomenologia para fazer coincidir, na série dos fantasmas, o sentido com o acontecimento, sem as grades da significação, sem uma gramática da primeira pessoa, sem uma metafísica da consciência? A lógica noemática permite-nos isso? Não é fácil responder a essa pergunta.

A filosofia, mesmo depois de Kant, procura encerrar as aparições no ciclo do tempo: a confinação do acontecimento. A filosofia “faz do presente uma figura enquadrada pelo futuro e pelo passado, o presente é outra vez futuro que já delineava em sua própria forma; é o passado a advir que conserva a identidade de seu conteúdo” (FOUCAULT, 2000, p. 238). Isso pressupõe uma hierarquia do *cogito*, com uma lógica da memória como essência e do conceito como saber do futuro (FOUCAULT, 2000, p. 238).

Foucault fala-nos de uma fenomenologia que fracassa em relação ao acontecimento a pretexto “de que só há significação para a consciência, localiza-o fora e antes, ou dentro e depois, situando-o sempre em relação ao círculo do eu” (FOUCAULT, 2000, p. 2038). Mas seria esse o limite da fenomenologia em Husserl, Heidegger, Sartre ou Merleau-Ponty?

SINGULARIDADES SEM DEVER E SEM DÍVIDAS

O fonodescentramento

Uma metafísica que articule a série dos acontecimentos e a do fantasma é irreduzível a uma física do mundo, é mais do que uma fenomenologia das significações e do sujeito.

Deleuze escreveu *Lógica do sentido* para “pensar o acontecimento e o fantasma, sua dupla afirmação disjunta, sua disjunção afirmada” (FOUCAULT, 2000, p. 239).

Os filósofos, sobretudo a partir de Platão, compararam os espectros à realidade; procuraram a origem dos fantasmas, os julgaram e os caçaram como simulacros. Para eles, os fantasmas eram só complementos imaginários da realidade ou generalidades embrionárias dos conceitos. Mas para Deleuze, o fantasma é excessivo na singularidade do acontecimento. O fantasma é a encenação do acontecimento ausente e sua repetição diferencial (FOUCAULT, 2000, p. 239).

O estar *out of joint* do tempo, o tempo dis-junto ou o tempo fora dos gonzos que listrou o sujeito kantiano “corta a cada instante o acontecimento e o recorta tantas vezes que qualquer acontecimento parece ao mesmo tempo incorpóreo e infinitamente múltiplo” (FOUCAULT, 2000, p. 240). Não há um sujeito sintetizante ou sintetizado. Trata-se de uma teoria do pensamento desvencilhada do sujeito e do objeto: “pensamento-acontecimento tão singular quanto um lance de dados; pensamento-fantasma que não procura o verdadeiro, mas repete o pensamento” (FOUCAULT, 2000, p. 241).

Para Deleuze, os fantasmas estão na superfície, mas é preciso pensar uma gênese que vai dos estados de coisa à produção da superfície. A oralidade, a boca e o seio, antes da distinção comer-falar, são primeiramente profundidades sem fundo, por isso, *Lógica do sentido* se faz valer daquilo que a psicanálise nomeou de mundo dos objetos parciais, descrito como posição paranoide-esquizoide. O começo está no abismo: um organismo sem partes, um corpo sem órgãos. Deleuze (DELEUZE, 1982, p. 198) fala da passagem do ruído à voz numa espécie de teatro da crueldade. É na boca que os gritos recortam-se em fonemas e a profundidade articula-se à superfície. Freud e Artaud entram em ressonância provocando um fonodescentramento. Sendo assim, temos, para além da fenomenologia das aparições, a linguagem como acontecimento no qual o atributo noemático não é mais suficiente para expressar essa relação dos fantasmas com o mundo dos simulacros onde os corpos explodem na posição esquizo-paranoide, na profundidade dos ruídos da qual extraímos a voz. (DELEUZE, 1982, p. 198).

Cette époque est deshonorée

Voltemos com Derrida (DERRIDA, 1994, p. 34) a *Hamlet*. O príncipe da Dinamarca expressa assim a dis-junção do tempo: “The times is out of joint”. “O mundo está fora dos eixos, o mundo se encontra deportado, fora de si mesmo,

desajustado” (DERRIDA, 1994, p. 35). O que seria para Derrida esse estar *out of joint* do tempo?

Como vimos, Deleuze privilegiou a tradução que parece mais fiel, a de Yves Bonnefoy, “Le temps est hors de ses gonds” (O tempo está fora de seus gonzos).

Por outro lado, Derrida mostra uma certa afinidade com a tradução de Gide, “Cette époque est deshonorée” (Esta época está desonrada). Na interpretação derridiana, essa tradução dá um sentido mais ético ou político à expressão “out of joint”, já que qualifica “a decadência moral ou a corrupção da cidade, ou a perversão dos costumes. Passa-se facilmente do desajustado ao injusto” (DERRIDA, 1994, p. 36-7).

Derrida toma como problema justificar “a passagem do desajuste (valor técnico-ontológico afetando uma presença) a uma injustiça que não seria mais ontológica” (DERRIDA, 1994, p. 37). A questão é pensar se esse duplo registro não confere uma potência à fala de Hamlet. Eis a questão derridiana: não seria o desajuste uma condição para justiça? Derrida retoma algo que já havia trabalhado em *Do direito à filosofia*.

O oblíquo, o torcido, o que rompe com a boa direção, é o que se opõe a situação de Hamlet, “ao seu *estar direito*, em seu direito, ou no reto caminho do que anda direito” (DERRIDA, 1994, p. 37). Hamlet amaldiçoa esse destino, o que lhe foi destinado: “endireitar a história, a época, o tempo do lado do *direito*, no reto caminho, a fim de que, em conformidade com a regra de seu justo funcionamento, avance direito – e segundo o direito” (DERRIDA, 1994, p. 37).

É sutil a interpretação de Derrida, Hamlet não amaldiçoa propriamente a concepção do tempo, mas a sua sorte de estar destinado a endireitar os eixos do mundo desconjuntado, a fazer justiça segundo as regras do direito. Hamlet está “out of joint” porque amaldiçoa sua missão: dever castigar, vingar, exercer a justiça na forma de represália.

O erro trágico de Hamlet é inato. É uma perversão na ordem do seu destino que o faz ser Hamlet. Para Derrida, é isso que define o trágico, uma “anterioridade pré-originária e propriamente espectral do crime”. (DERRIDA, 1994, p. 38). O trágico pressupõe um crime grave cujo acontecimento furta-se à presença, só pode se deixar se reconstruir como um fantasma. O espectro é trágico porque encena o acontecimento ausente, é sua repetição diferencial.

É nessa situação que Hamlet amaldiçoa ser um homem do direito, o reparador de erros que só pode vir como direito após o crime; ele é o herdeiro, deve punir, matar, “a maldição estaria inscrita no direito mesmo. Em sua missão assassina” (DERRIDA, 1994, p. 39).

Hamlet, antes de Nietzsche, antes de Heidegger, antes de Benjamin, suspira por uma justiça que se furta à história e se subtrai à fatalidade da vingança, uma justiça por vir (DERRIDA, 1994, p. 39).

Qual é o dom da *Dikè*?

“The times is out of joint” é o que não acontece a tempo, o contratempo: “O mundo está fora dos eixos. Tudo, começando pelo tempo, parece desregulado, injusto ou desajustado” (DERRIDA, 1994, p. 107). Porém, para Derrida (DERRIDA, 1994, p. 40), essa disjunção do injusto abre a dessimetria infinita da relação com o outro (manifesta alusão a Lévinas), isto é, do lugar para justiça. Sendo assim, ele distingue direito de justiça. O direito é o cálculo da restituição, a economia da vingança ou do castigo. *Fazer justiça* é diferente de *fazer direito*, pois a justiça é a incalculabilidade do dom e a singularidade da exposição a-econômica a outrem.

A trajetória em nome da justiça é sem garantias. Derrida localiza na obra de Heidegger ressonâncias dessa questão. O filósofo alemão nos seus estudos sobre Anaximandro, interpreta o termo *Dikè* como “junção, ajuntamento, ajustamento, articulação do acordo ou da harmonia”. (DERRIDA, 1994, p. 41). E se *Dikè* é junção ou acordo, *Adikia* é o “que está desajuntado, desconjuntado, torcido e fora do direito, no erro do injusto, até mesmo na besteira” (DERRIDA, 1994, p. 41). Essa distinção não é vã, Heidegger se propõe a pensar a justiça aquém, ou separadamente das determinações jurídico-morais. Com isso, ele encontra na expressão “‘aus dem Fugem’ as virtualidades múltiplas, reunidas e suspensas de ‘The time is out of joint’” (DERRIDA, 1994, p. 41).

A questão de Heidegger, quanto ao par *Dikè/Adikia*, é pensar um dom sem restituição. O dom é aqui subtraído de todo horizonte de culpa, de dívida e direito, cara àqueles para quem só o vingado é o justo. A justiça, assim como a poesia ou a música, oferecem-se em *suplemento*, fora do comércio, sem troca. (DERRIDA, 1994, p. 45-6).

Derrida quer pensar a justiça para além da garantia calculável, para além da moral e dos moralismos, no irreduzível excesso de uma dis-junção: *fazer justiça* num deslocar-se “out of joint”.

Em nosso tempo ainda dominado pela identidade do *cogito*, o sentido passa rápido ou até mesmo declina. Por isso, a quase necessidade de pensar um estar dis-junto do tempo – tempo hamletiano da *Adikia*, dos fantasmas-devires libertos do dilema verdadeiro-falso, da dívida ou da fatalidade da vingança.

Deleuze associou o tempo kantiano à frase de Hamlet: “The time is out of joint”. Diz-nos o autor de *Diferença e repetição* que o tempo deixou de ser originário ou derivado, para tornar-se a pura forma da interioridade que nos vem cindir à custa de uma vertigem. Deleuze soube, para além da fenomenologia de Kant ou de Husserl, rever o par aparição-sentido, construindo uma filosofia dos incorporais (fantasmas-devires), sem que esses estivessem, por intermédio da percepção, sujeitos a um dado originário.

Indo pela mesma fratura kantiana, na interioridade da alma, o *gestus* de Derrida encontra ressonâncias na obra de Deleuze, embora aviste outras veredas.

A espectropoética de Derrida, destinada a “superar” os platonismos, depara-se com a potência, a disparidade e as simulações dos espectros. Num contexto hamletiano de dis-junção do tempo, os fantasmas-devires nos forçam a pensar o que não se apresenta, o dom impossível que não se confunde com a presença de seu fenômeno. A inessência do dom abre-se à complementaridade de um tempo injusto, para além do *estar direito*. A lógica dos espectros, sem eu constituinte nem *Dasein*, quer a destituição pela *différance* a partir da doação.

MÁRIO BRUNO

Doutor em Ciência da Literatura, UFRJ, 1996/ Teoria Psicanalítica, UFRJ, 2003.

Pós-Doutor em Filosofia, UFRJ, 2008.

Professor do programa de pós-graduação de Literatura Portuguesa, UERJ, e professor da UFF.

Recebido em 15/02/2011

Aprovado em 30/04/2011

REFERÊNCIAS

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Ana Maria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torrez Costa e Antônio M. de Magalhães. Porto: rés, s.d.

DELEUZE, *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 1988.

_____. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1982.

_____. *Filosofia crítica de Kant*. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *Cours Vincennes: synthèse et temps (14/03/1978)*. Disponível em: <http://www.webdeleuze.com/php/liste_texte.php?groupe=Kant>. Acesso em: 6 jul. 2000.

FERREIRA, Vergílio. *O existencialismo é um humanismo (Introdução)*, 2 ed., Lisboa: Presença, 1965.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx: theatrum philosophicum*. Trad. Jorge Lima Barreto. Porto: Anagrama, 1980.

_____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Ditos e escritos II*. Trad. Elisa Monteiro. Organização e seleção: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

SARTRE, Jean-Paul. Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. *Situações I*. Trad. Rui Mário Gonçalves. Lisboa: Publicações Europa-América, 1968.

¹ Na esteira dessa lógica da “aparência” para além da dualidade essência/aparência, recordemos que Sartre, em 1939, num famoso artigo publicado na “Nouvelle revue française”, expôs que a consciência é o exterior de si: “Se por uma hipótese impossível entrássemos numa consciência seríamos apanhados num turbilhão e projetados para fora, porque a consciência não tem interior” (SARTRE, 1968, p. 28-31). Em *A transcendência do ego* (1947), Sartre retoma a questão para nos dizer que não há relação imediata entre o eu e a consciência. Sartre pensa uma fissura no cogito cartesiano entre *je* e *moi*. Nessa linha fenomenológica está o problema do “coincidente-incoincidente” (FERREIRA, 1965, p. 127) da “pura aparência”.