UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

AUGUSTO SEIXAS BRANDÃO RÊGO

CONSCIÊNCIA E EGO NO PENSAMENTO DO JOVEM SARTRE

Goiânia
2017

sistema de bibliotecas ufg

PRPG
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO

UFG

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **[x] Dissertação** **[ ] Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Nome completo do autor: Augusto Seixas Brandão Rêgo

Título do trabalho: Consciência e Ego no pensamento do jovem Sartre

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento [x] SIM [ ] NÃO[1]

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Augusto Seixas Brandão Rêgo
Assinatura do(a) autor(a)[2]

Ciente e de acordo:

Assinatura do(a) orientador(a)[2]

Data: 11 / 09 / 2017

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:
- Solicitação de registro de patente
- Submissão de artigo em revista científica
- Publicação como capítulo de livro
- Publicação da dissertação/tese em livro

[2] A assinatura deve ser escaneada.

AUGUSTO SEIXAS BRANDÃO RÊGO

CONSCIÊNCIA E EGO NO PENSAMENTO DO JOVEM SARTRE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Goiás, como requisito para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Ferreira de Almeida.

Linha de pesquisa: Ontologia e Metafísica.

Goiânia
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Rêgo, Augusto Seixas Brandão
Consciência e Ego no pensamento do jovem Sartre [manuscrito]
/ Augusto Seixas Brandão Rêgo. - 2017.
XCVII , 97 f.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Ferreira de Almeida.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Filosofia (FafiI), Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Goiânia, 2017.
Bibliografia.

1. Jean-Paul Sartre. 2. Edmund Husserl. 3. Reflexão pura. I.
Almeida, Fábio Ferreira de , orient. II. Título.

CDU 1

ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE **AUGUSTO SEIXAS BRANDÃO RÊGO**, realizada no dia 29 DE AGOSTO DE 2017.

Aos 29 dias do mês de agosto de 2017, às 14:00 h, na sala de defesas do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), foi instalada a sessão pública para julgamento da dissertação final elaborada pelo mestrando AUGUSTO SEIXAS BRANDÃO RÊGO, do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, intitulada: ""CONSCIÊNCIA E EGO NO PENSAMENTO DO JOVEM SARTRE", Após a abertura da sessão, o professor Fábio Ferreira de Almeida/UFG, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores: Thiago Suman Santoro/UFG e Thana Mara de Souza/UFES . Foi dada a palavra ao mestrando, que expôs seu trabalho e, em seguida, ouviram-se as leituras dos respectivos pareceres dos integrantes da banca, procedendo-se às arguições e às respostas do mestrando. Ao final, a banca reuniu-se em separado para a avaliação do trabalho. Discutido o trabalho e o desempenho do mestrando, foi ele considerado aprovado por unanimidade pela banca examinadora. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata, que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins.

Prof. Fábio Ferreira de Almeida/UFG

Prof. Thiago Suman Santoro/UFG

Profa. Thana Mara de Souza/UFES

AGRADECIMENTOS

À Ana Paula Oliveira Nascimento, minha esposa, pela ajuda e paciência incomensuráveis.

Aos meus familiares e amigos, por entenderem minha ausência por conta da confecção deste trabalho.

E ao Professor Fábio Ferreira de Almeida, pela orientação.

Resumo

Na presente dissertação pretendemos analisar o conceito de consciência e de ego no pensamento desenvolvido pelo filósofo Jean-Paul Sartre em seus trabalhos de juventude, nomeadamente no opúsculo *A Transcendência do ego*. Uma breve exposição histórica do ambiente intelectual francês à época de Sartre esclarece a importância do advento da obra de Husserl na França, bem como os obstáculos que ela impõe no que concerne a um contato imediato com o concreto. Tal contato, possibilitado pela ideia de intencionalidade desenvolvida por Husserl, gradativamente será obliterado em nome de um transcendentalismo ao qual como fenomenólogo ele se adéqua. Para retomar o concreto, Sartre lançará mão do idealismo transcendental, vai elaborar uma filosofia da relação não intelectualista com o mundo para fundamentar a reflexão a partir de uma consciência pré-reflexiva. Esse tipo de consciência se fará perceber em diversos conceitos de Sartre também desenvolvidos neste período, como a mágica, a má-fé, a temporalidade, dentre outros. A dinâmica entre a consciência e o ego orienta a argumentação de Sartre, eis nossa hipótese interpretativa, neste período em que o ego, resvalando do plano refletido para o irrefletido, perde sua "intimidade" e a consciência retoma o que para nosso autor configura sua lei absoluta: o imediato.

Palavras-chave: Jean-Paul Sartre. Edmund Husserl. Reflexão pura.

Résumé

Le présent travail a pour intention d'analyser les concept de conscience et d'ego tels que développés par le philosophe Jean-Paul Sartre dans ses oeuvres de jeunesse, plus spécifiquement dans l'opuscule *la transcendance de l'ego*. Une brève présentation historique de l'atmosphère intellectuelle de l'époque de Sartre montre l'importance de la réception de l'oeuvre de Husserl en France mais aussi les obstacles que celle-ci implique relativement à la question du contact immédiat avec le concret. Ce contact, rendu possible par l'idée d'intetionalité développée par Husserl, sera graduellement surmonté au nom d'un transcendantalisme auquel il se référe en tant que phénoménologue. Afin de revenir au concret, Sartre abandonnera l'idéalisme transcendantal au profit d'une relation avec le monde non intellectualiste, qui permettra la réflexion à partir d'une conscience pré-réflexive. Ce type de conscience pourra être perçue dans divers concepts de Sartre développés à la même époque, comme, entre autres, la magie, la mauvaise foi, la temporalité. Notre hypothése d'interprétation avance l'idée selon laquelle la dynamique entre la conscience et l'égo oriente l'argumentation de Sartre dans cette période où l'ego, passant du réfléchi à l'irréflechi, perd son "intimité" et où la conscience reprend sa loi absolue selon notre auteur: l'immédiat.

Mots-clés: Jean-Paul Sartre. Edmund Husserl. Réflexion pure.

Sumário

Introdução 9

Primeiro capítulo

Sartre no contexto intelectual do entre-guerras 12

1. Algumas notas biográficas e as "primeiríssimas" obras 12
2. Ambiente intelectual francês à época 15
3. Husserl na França 20
4. O período berlinense 25
5. Primeiros debates conceituais 27

Segundo capítulo

O estatuto da consciência e do ego no jovem Sartre 32

1. O itinerário do ego 32
2. A consciência e o ego 41
3. O ego, a consciência e o tempo 50

Terceiro capítulo

A impessoalidade e a reflexão pura 60

1. A natureza do ego 60
2. A impessoalidade 68
3. O gênio maligno 83

Considerações finais 89

Referências bibliográficas 93

Introdução

Jean-Paul Sartre é o último filósofo de certo estilo de pensamento. O último a ousar "[...] construir uma obra que ensaia dar respostas a todas as dimensões do ser humano [...]" (DEBRUYNE, 1998, p.297), cujo trajeto consagra o divórcio entre produção filosófica e instituição universitária. Midiático, muito do que publicou pode ser considerado como a solução para o impasse no qual se encontrava a intelectualidade de seu tempo. Por outro lado, é contra sua filosofia antiacadêmica que se levanta a geração subsequente à sua. No entanto, não se pode apressadamente lançar mão de tudo o que foi feito por Sartre com a desculpa de que ele não era um pensador "rigoroso" (como se tentar responder a todas as questões da humanidade não demandasse considerável esforço). O que se verifica principalmente em suas obras de juventude, muitas delas publicadas em revistas universitárias e a pedido de seus professores, é a rigidez exigida na tarefa científica.

Alain Renaut[1] observa que justamente a geração que "enterra" Sartre, fomentada por uma necessidade de objetividade, antecipa o enterro da metafísica sem o prévio aferimento de seu pulso, e isso em nome da "ciência". Os filósofos de hoje não se preocupam com questões metafísicas, mas somente em desconstruí-las. "A proclamação do 'fim da filosofia', nutrida pelas convicções mais diversas, tem se tornado um dos lugares comuns mais frequentados pelos filósofos contemporâneos" (RENAUT, 1993, p.9). Ao que parece, a França após a Segunda Guerra Mundial experimenta a radicalização do que já vinha se desenhando no ambiente intelectual: a ruptura entre a consciência e o conceito; antes condensados nos pensamentos de Husserl ou de Bergson.

Nossa situação atual é herdeira da tensão entre intelectuais midiáticos e universitários. "O discurso público perde pouco a pouco toda relação autêntica com o saber; o discurso do saber perde, tendencialmente, toda existência pública e toda abertura às exigências que tal existência poderia lhe impor [...]" (Idem, p.11). A filosofia hoje não pode mais se conceber como totalização sistemática do saber. Ela não usufrui da posição que outrora detinha, a saber, a de árbitra suprema das diversas

[1] Filósofo francês que estuda o movimento de maio de 1968 em Paris.

* Os fragmentos que compõem todas as citações de textos vinculados às nossas referências bibliográficas, que não possuem tradução para o português, foram traduzidos por nós.

disciplinas que compunham a Universidade. Vivemos na sobrevida dessas ilusões. E Renaut chega a afirmar: "[...] fim da filosofia, fim da Universidade" (RENAUT, 1993, p.12).

Porém, não é preciso o retorno de uma filosofia pretensiosa o bastante para funcionar como "tribunal das ciências" e reunir sob suas asas as fragmentadas disciplinas universitárias. O pensamento de Sartre, devidamente desvinculado do idealismo transcendental, e ao mesmo tempo reticente em aceitar plenamente o discurso positivo das ciências, figura, para Renaut, o tipo de filosofia que a Universidade atual necessita.

Não nos cabe, aqui, defender esta opinião de Renaut, mas resgatar, respeitando a complexidade do tema, o pensamento de Sartre que mais se aproxima das questões levantadas pelas ciências humanas atuais no que se refere à subjetividade em tempos de total descentralização e relativização. Acreditamos que tal pensamento se dá primordialmente nos textos que nosso autor elabora em sua estadia em Berlim, quando estudava a fenomenologia de Husserl: *A transcendência do ego* e *Esboço para uma teoria das emoções*. A ideia de consciência pré-reflexiva, e de liberdade "em situação", avançam no sentido de "[...] propiciar ao realismo uma base filosófica" (MÉSZÁROS, 1991, p.97), à estrutura um momento de liberdade. Fredric Jameson, no posfácio de *Que é a subjetividade?*, afirma:

> Parece que é mais o primeiro Sartre, o de *A transcendência do ego*, que encontrou uma atualidade filosófica, com sua insistência sobre o caráter impessoal da consciência e seu deslocamento do "eu" e da identidade pessoal: cabe de fato dizer que esse breve ensaio terá prefigurado a "morte do sujeito", tão cara aos estruturalistas e aos pós-estruturalistas, que permanece hoje, também ela, bem presente (2015, p.149).

Não somente isso: a atualidade de Sartre não se limita a estar de acordo com autores que defendem "a morte do homem", ao "indivíduo moderno", mas em propor, como alternativa a iminência de tal questão, outro tipo de *cogito*, mesmo que pré-reflexivo, que assegure tanto a imersão no mundo dos objetos quanto o desprendimento deste mundo através da liberdade da consciência.

Para entendermos o empreendimento filosófico de Sartre em *A transcendência do ego,* estabelecemos a seguinte estrutura a ser seguida para a composição dos capítulos: no primeiro, esboçaremos um panorama histórico do ambiente intelectual vivenciado por Sartre na França, onde já se verifica a busca pelo "concreto". No

segundo capítulo trataremos da definição de consciência e de ego na obra que será privilegiada em nosso estudo, bem como das correntes de pensamento que tal definição, segundo Sartre, vem substituir. Isso, obviamente, dentro de um diálogo com comentadores e, respeitando os limites deste trabalho, com o próprio Husserl. No terceiro, continuando a explanação da natureza da consciência e do ego, pretendemos identificar a imediatez que tal natureza implica no tocante à relação com o mundo, e suas consequências práticas. O fato de nos debruçarmos apenas sobre *A transcendência do ego* não nos interditou uma cuidadosa leitura de outras obras de Sartre pertencentes ao mesmo e a outros períodos para auxiliarem na compreensão das ideias que buscamos expor, tendo em vista que nosso intento não é o de propor uma nova interpretação dos conceitos sartreanos, mas o de ensaiar um estudo sobre eles.

Sartre tenta, e isso buscaremos explanar nos capítulos que se seguem, desenvolver uma noção de consciência que não submeta o concreto a suas lucubrações e que não seja, da mesma forma, submetida pelo concreto. A reflexão não precisa ser uma atividade que se dê *a priori* ou *a posteriori* do contato com o mundo. Ela é coeva do mundo. A reflexão não teria sobre o quê refletir sem um primeiro momento constitutivo de consciência, que não se presta a definições prévias, por justamente não se definir se não como relação plena com o que intenciona.

A seguir, buscaremos elaborar um breve panorama histórico da vida de Sartre e da intelectualidade francesa no período entre-guerras, nos apoiando na biografia de Sartre e em sua passagem pelas instituições de ensino da França. O rigor de seus primeiros escritos é notável. Verificamos neles a tradição acadêmica francesa, mesmo que para ser criticada. Essa preocupação com a forma de exposição de suas ideias, ao que nos parece, não está presente em muitos de seus textos de maturidade, excetuando, é claro, *O ser e o nada* e *Crítica da razão dialética*. Seus primeiros trabalhos nos informam o âmbito intelectual de seu tempo, e as ideias defrontadas não só por ele, mas por toda sua geração.

Primeiro capítulo:
Sartre no contexto intelectual do entre-guerras

Sartre dirá em *O existencialismo é um humanismo*, que "[...] os homens dependem da época e não de uma natureza humana" (1978c, p.37). O estudo e a elaboração de um panorama histórico do período vivenciado por Sartre não poderia se dar de outra forma: é a partir da situação, das dificuldades e das novidades vivenciadas, que podemos entender o motivo da construção de tão notório construto filosófico como é o de Sartre. Levando em consideração que "o que chamamos 'situação' é precisamente o conjunto das próprias condições materiais e psicanalíticas que, numa época dada, definem precisamente o conjunto" (Idem, p.37). Ou seja, analisar a "situação" de Sartre, é considerar a história, a objetividade da cena e a subjetividade do ator; até que nesta encenação possamos observar onde uma se confunde com a outra.

Neste capítulo, apresentaremos alguns aspectos que situam Sartre e sua obra em seu tempo: o meio intelectual frequentado pelo jovem Sartre na Paris dos anos 1930; bem como as ideias que circulavam nesse meio e, por fim, uma breve análise de como se deu a entrada da fenomenologia em solo francês. Guiaremo-nos sempre, na elaboração deste que não pretende ser mais do que um panorama, pela ideia do contato direto do homem concreto com o mundo, que leva nosso autor a romper com alguns traços da tradição francesa, e preservar outros, na construção de suas concepções filosóficas.

1. Algumas notas biográficas e as "primeiríssimas" obras

Sartre era de família alsaciana, neto de Charles Schweitzer, que ensinava francês a estrangeiros de passagem por Paris, e de Louise Guillemin. Filho de Anne-Marie Schweitzer – prima do famoso pastor, filósofo, missionário e médico Albert Shweitzer – e de Jean-Baptiste Sartre, um oficial da marinha. Jean-Paul Sartre nasceu em Paris a 21 de junho de 1905. Uma febre intestinal adquirida na Cochinchina atinge fatalmente seu pai em 1906. Os Sartre eram católicos; os Shweitzer protestantes, e foi esta última ramificação do cristianismo que envolveu a infância do futuro filósofo ateu. "O avô ensinou-lhe a disciplina, o rigor, o amor pelas palavras [...]" (MACIEL, 1975, p.20), e o idealismo de que Sartre afirma levar trinta anos para se livrar: a ilusão original de que o mundo podia não só ser apreendido, mas efetivamente criado pelas palavras.

Sartre viveu a primeira infância em Meudon, interior da França. Em 1916, sua mãe se casa de novo com um engenheiro da marinha, e se muda para La Rochelle, onde Sartre vive até os quinze anos. Em 1921, doente, Sartre é enviado a Paris onde sua mãe decide mantê-lo para o bem de seus estudos. Estudou no liceu Henri IV, onde freqüentava figuras como Paul Nizan e Raymond Aron. Passou pelo liceu Louis le Grand e fez os estudos superiores na École Normale Supérieure de Paris, a partir de 1924.

Raymond Aron, Sartre, Nizan e Lagache seguiam, em Sante-Anne, os cursos do professor Dumas, além de frequentarem também a École Sévigné onde Alain ensinava. De acordo com Aron, as matemáticas serviam de instrumento de seleção por excelência, e os estudantes aprendiam nada ou quase nada do mundo no qual viviam. Clausura e tradicionalismo eram as palavras de ordem. "A famosa reforma Léon Bérard tendia acertar o relógio não à hora, mas atrasado; a restaurar, para os melhores, os liceus do século passado" (ARON, 1984, p.30).

Sartre obtém seu *baccalauréat de philosophie* e em 1928 tenta sem sucesso ser admitido no exame de *agrégation de philosophie*. Aron seria o primeiro da lista, seguido de Emmanuel Mounier e Daniel Lagache. O mesmo Aron lembra que tal fracasso não afeta Sartre de forma alguma. E que no ano seguinte ele obtém o primeiro lugar. Pediu conselhos a Aron que o orientou a "jogar o jogo" e deixar para expor sua "filosofia do momento" depois. E que filosofia seria esta?

É numa exposição, no seminário promovido por Léon Brunschvicg, que ele esboça a visão de mundo que se tornaria a sua. A questão que ele teria posto concernia Nietzsche, uma vez que as ideias deste pensador, cujo nome não constava entre aqueles que eram efetivamente estudados na École, figurava nas conversas extraclasses dos estudantes e despertava o vivo interesse de muitos deles. Avesso às noções "vontade de poder" ou "vontade de potência", esboça já nesta sua fala a oposição entre o para-si e o em-si, melhor desenvolvida anos mais tarde, e a distinção entre as coisas (inertes, sem razão, significação ou objetivo) e a consciência, que a cada instante significa e dá significação a essas realidades cegas, massivas. Não há potência por detrás dos atos, não há necessariedade nos fatos que não seja atribuída por nossa arbitrariedade, que, por ser subjetiva, é contingente. A partir deste seminário, que já era comentado "à boca miúda" nos corredores, e que motiva um inquérito entre os estudantes, Sartre escreve uma carta: *A lenda da verdade*. Com 23 anos já tinha um esboço de sua "teoria da contingência", onde se lê:

> O paradoxo do espírito do homem, cuja missão consiste em criar o necessário, está em que não possa elevar-se a si mesmo até o nível do ser, como esses adivinhos que predizem o futuro mas não o deles próprios [...] Somos tão livres quanto quiserdes, mas impotentes... Quanto ao resto, a vontade de poder, a ação, a vida, não passam de vãs ideologias. Não há em nada vontade de poder. Tudo é fraco demais; todas as coisas tendem a morrer[2].

Tal texto foi escrito em forma de conto, publicado em *Les Nouvelles Littéraires*, em 2 de fevereiro de 1929.

Dos textos redigidos por Sartre, que ainda não podem ser considerados relevantes para o tema geral de sua obra, destacamos também "A teoria do Estado no pensamento francês moderno" [3] - artigo publicado simultaneamente em francês, inglês e alemão na revista da Federação universitária internacional e do qual só tem sido encontrada a versão inglesa –, um ensaio sobre a teoria realista do direito em Duguit, publicado em 1927, e "A arte cinematográfica" (1931). Mesmo não tratando propriamente de temas filosóficos, esses textos têm em comum uma originalidade contra o pano de fundo de sabedoria adquirida nos institutos superiores de ensino franceses[4]. Como Mészáros afirma, acerca d'*A lenda da verdade*: "Não é *o que diz mas o modo* como aborda o problema que faz dessa carta um começo verdadeiramente original [...]" (1991, p.38).

Sartre ainda acreditava na força desta carta, e intenta publicar outra versão, mais acabada, porém não encontra editora. Nizan a recomenda a revista *Bifur* onde é aceita e, em 1931, no mesmo número, há, antes mesmo da tradução de Corbin, um fragmento de *Que é a metafísica?* de Heidegger. Sartre afirma no *Caderno XI* de seu *Diário de uma guerra estranha*, que se Corbin não houvesse publicado em 1938 esta conferência, não a leria. "Espantosa ironia da história da filosofia!" (RENAUT, 1993, p.43). Já Simone de Beauvoir, companheira de Sartre desde os tempos de juventude, lembra que, mesmo travando contato com este texto, pouco mudou no que se refere a suas convicções filosóficas. "No mesmo número foi publicada a tradução de *Was ist Metaphisik*, de Heidegger; não lhe percebemos o interesse porque não compreendemos nada" (BEAUVOIR, 1984, p.82).

---

[2] Alix, Roland. "Enquête auprès des étudiants d'aujourd'hui", *Les Nouvelles Littéraires*, 2 de fevereiro de 1929 (MÉSZÁROS, 1991, p.39).
[3] "(*The New Ambassador*, Paris, nº 1, janeiro 1927), *A teoria do Estado no pensamento moderno francês* [...] se encontra em *Les Ecrits de Sartre*, p.517-530" (RENAUT, 1993, p.134).
[4] MÉSZÁROS, 1991, p.90.

Antes da aceitação por parte da *Bifur*, Sartre já reconhecia o estilo limitado de seu texto.

> Em outubro, *La légende de la vérité* fora recusada por Robertfrance, que dirigia as edições *Europe*; Sartre enfiou-a na gaveta; após refletir, não a encarava com muita confiança; nela exprimira ideias vivas, mas que um estilo falsamente clássico e pedante gelava. Confiava mais no "*factum* sobre a contingência" em que se esboçava *A náusea* (BEAUVOIR, 1984, p.108).

Suas publicações dos tempos de École não abordam diretamente os temas que guiarão seu projeto filosófico, mas é preciso compreender, mesmo que de forma superficial, um pouco do momento intelectual experienciado pela França de seu tempo, momento este profundamente avaliado pela obra sartreana.

2. Ambiente intelectual francês à época

Quanto à bibliografia acatada nas instituições de ensino, não se via nela incluída os pós-kantianos. Fichte e Hegel não seriam ignorados, mas não figuravam no programa de agregação sob o pretexto que suas obras principais não estavam traduzidas para o francês. Os semideuses do pós-guerra, Marx, Nietzsche e Freud não pertenciam ao panteão, no qual repousavam os autores que eram lidos nas aulas de filosofia ou que figuravam nos programas dos exames de agregação. Como afirma Aron, "Para nos inspirar em um mestre, para matar ou prolongar sua obra, tínhamos que escolher entre Léon Brunschvicg, Alain e Bergson (esse último já retirado do ensino)" (1984, p.39). Bergson seria um "fantasma" que ainda rondava os corredores dos institutos superiores de ensino franceses, apesar de, à época, ainda estar vivo e escrevendo. Alain, pseudônimo de Émile Chartier, seria para a geração de Sartre uma figura que representaria o intelectual de esquerda, mesmo sendo um inveterado, e até ingênuo, pacifista.

"Os anos de 1921-1922 coincidiam com a renovação da esquerda burguesa, acadêmica, sufocada até agora pelo ardor nacional" (Idem, p.22), representado por Bergson. Alain, além de negar o anti-germanismo de Bergson, acentua a espontaneidade do espírito como resposta à teoria da consciência deste. Referente ao embate entre Bergson e Alain, tudo parece se dar numa conversa em termos kantianos. Kant, na *Introdução à lógica transcendental*, define o conhecimento como um comércio entre a sensibilidade e o entendimento.

> Alain e Bergson vão, tanto um quanto o outro, ignorar essa prescrição kantiana. Os dois a negligenciarão, mas em direções diametralmente opostas. Bergson vai por sua parte se empregar a valorizar nossa capacidade de sermos afetados. Inversamente, Alain coloca o acento sobre a espontaneidade do espírito, subordinando assim a intuição ao julgamento. Se tratando de Bergson, sua empresa filosófica pode ser considerada como uma reabilitação da sensibilidade (ROTH, 2013, p.632).

Segundo Bergson, o absoluto da duração se alcança pela receptividade e não pela reflexividade, pois o trabalho de síntese efetuado no julgamento conduz segundo ele a uma "aniquilação da consciência imediata". Alain vê com efeito nessa filosofia intuitiva "[...] uma resignação diante da ordem estabelecida. Promover a receptividade em detrimento do julgamento seria condenar a si mesmo a se inclinar diante do fato consumado" (Idem, p.633). Essa atitude de resignação, também criticada por Politzer em seu livro sobre o bergsonismo, não é só o posicionamento que se esperava por parte de um filósofo, mas também de um cientista. Tal era o comportamento dos positivistas.

O positivismo tradicional da Inglaterra, de Comte na França e de Ernst Mach na Alemanha, molda o ambiente intelectual em que se destacarão no início do século XX vários pensadores, muitos deles professores de Sartre e de sua geração. Parte de tal "corpo docente" será marcado pelo combate a esse positivismo, e, da mesma forma que Sartre e seu grupo de amigos, se empenhará também em assuntos políticos.

> No início do século, um espectro assombra a filosofia: o positivismo. A redução de todo conhecimento ao observável, que se trata de relacionar e não de explicar, a rejeição, correlativa, de todo conhecimento *a priori*, e, por consequência, o banimento de todo absoluto, tendendo a guardar a metafísica, tornada sem objeto, nos confins obscuros do pensamento, antes de jogá-la na lixeira da história (JORLAND, 1981, p.27).

O positivismo não indica à filosofia outra posição além de se dobrar sobre a psicologia e a sociologia. Como resposta a essa proposta, a partir da segunda metade do século XIX, na Alemanha, surge um movimento influenciado diretamente pela filosofia crítica de Kant, o neokantismo: uma reação tanto ao positivismo quanto ao idealismo alemão pós-kantiano. Uma de suas principais características é fazer do estudo das possibilidades do conhecimento – e principalmente do conhecimento científico – a base crítica de toda investigação filosófica. Otto Liebmann e Friedrich Albert Lange são os principais nomes do primeiro momento desse movimento. No início do século XX, o neokantismo atingiu seu ápice com a escola de Marburg. A influência que essa escola exerceu na Europa estendeu-se até aproximadamente 1913. Seu declínio se deu com o advento da fenomenologia, do neopositivismo e das chamadas "filosofias da vida", mas

também devido ao fato de seus adeptos inserirem gradualmente sua filosofia crítica em sistemas mais abrangentes e se filiarem a tendências diversas. Hermann Cohen, Paul Natorp e Ernst Cassirer, também são nomes associados ao neokantismo.

As construções do idealismo alemão caem diante dos avanços das ciências positivas, então, os neokantianos, reduzindo a *Crítica da razão pura* à Analítica transcendental, compreendem-na como uma teoria da ciência, e tentam inserir Kant no momento do positivismo, assim como "[...] Brunschvicg, que reduz a filosofia de Descartes à sua dimensão matematizante e epistêmica [...]" (SARTRE, 2005b, p.20). Está estabelecido assim o racionalismo positivo ou neokantiano da Sorbonne, na tentativa de "espiritualizar" o positivismo.

> É frequentemente assim que a filosofia kantiana foi acolhida e compreendida na França, englobada de maneira despropositada ao espiritualismo tão presente no século XIX, integrada, na França da III República, ao *corpus* escolar como filosofia "republicana", ou, ainda mais recentemente, chamada a contra-atacar as ideias de Maio de 68 e sua destruição da referência a um "sujeito" (THOUARD, 2004, p.104).

De clara influência kantiana, o legalismo de Brunschvicg, ou melhor, o primado do julgamento do espírito, do saber, ante o objeto científico, define a atmosfera que permeava o ensino superior em França: o Ser, o real, é isso que afirmamos nos julgamentos. Portanto, tal momento "do espírito", como Frédéric Worms, no seu *La Philosophie en France au vingtième siècle. Moments*, o chama, não é um momento "espiritualista", pois o que está em questão é o revigorar da ciência através de algumas ideias de Kant, e não enfraquecê-la com uma filosofia subjetivista. O psicologismo de Brunschvicg se expressa na redução do Ser ao que se predica dele. A lógica, linguagem da ciência, da necessidade, se submeteria ao pensamento[5]. Bergson, com sua ideia de consciência enquanto "centro de indeterminação", prega o contrário: o exterior é que "conduz" a consciência.

Brunschvicg, "o mandarim dos mandarins da Sorbonne", como diz Aron, constrói seu pensamento, semelhantemente a Alain, em oposição ao imediatismo da consciência em Bergson. Resposta tanto ao positivismo quanto ao neokantismo, a filosofia bergsoniana relativiza o poder da consciência ao mesmo tempo em que, ao invés de privilegiar a positividade do objeto da percepção, estabelece entre ele e o sujeito uma relação poética – não mais de força – que escaparia ao saber. "Reparemos

[5] JORLAND, 1981, p.67.

que no momento da redação do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* nos anos 1880, o neokantismo francês começa justamente a se substituir ao espiritualismo eclético [...]" (ROTH, 2013, p.632).

O embate entre Brunschvicg e Bergson define as duas linhas incompatíveis que seguem a filosofia "à francesa" do século XX: aquela do lado de Bergson, das filosofias "da consciência", mas também da vida, da metafísica; e aquela do lado de Brunschvicg, "do conceito", mas também da ciência, estudada de um duplo ponto de vista, epistemológico e histórico.

Bérgson, o "grande reformador da filosofia e da psicologia" parece não ser unanimidade entre os intelectuais franceses. No entanto, na década de 1960, Bergson será retomado por autores como Gilles Deleuze, para quem a noção de consciência enquanto semi-subjetividade, enquanto instância descentralizada coadunaria muito bem com a análise da imagem cinematográfica. Porém, o próprio Deleuze reconhece que "o difícil é encontrar um estatuto para tal semi-subjetividade, já que ela não tem equivalente na percepção natural" (DELEUZE, 1985, p.97). O agenciamento maquínico das imagens-movimento parece só surtir efeito no ofício cinematográfico. Bergson, diríamos, não acompanha justamente a "evolução" da consciência desde seu estado "pré-biótico". Tê-la como abertura ao todo, sem incluir sua autonomia, seria uma proposta unilateral e incompleta para Sartre.

Sartre procurava uma alternativa a Bergson e a Brunschvicg. Entre a primazia do objeto e a primazia do sujeito; entre o positivismo, que também figurava no procedimento do marxismo ortodoxo, e o subjetivismo do idealismo alemão; entre o rigor da ciência e o alcance que somente a literatura pode proporcionar, encontrava-se a filosofia da contingência que nosso autor esboçava, mas que ainda não havia encontrado a base teórica necessária para alçar vôos maiores.

Após uma vida estudantil agitada, onde travou contato com esse ambiente intelectual que acabamos de resumir, Sartre obtém sua *agregation* em 1929. Ano em que conhece Simone de Beauvoir e que presta o serviço militar em Tours como meteorologista. Aron, sargento-instrutor, iria ensinar Sartre a manusear o anemômetro no forte de Saint-Cyr, onde os filhos de boa família aprendiam os rudimentos da arte de distinguir as variedades de nuvens. Nesse mesmo ano a geração de Sartre presencia o aparecimento de um livro, de linguagem panfletária, que iria mudar os rumos da filosofia de seu tempo: *La fin d'une parade philosofique: le bergsonisme*, de Politzer,

que nas primeiras publicações desse texto, usava o pseudônimo François Arouet, nome de batismo de Voltaire.

Politzer, professor em Evreux, dotado de uma "[...] bela cabeleira chamejante que Sartre lhe roubara para atribuí-la a Antoine Roquetin" (BEAUVOIR, 1984, p.192), trazia temas novos, como o marxismo e o freudismo para dentro do universo intelectual francês, contrapondo tais correntes com o pensamento de Bergson. Porém, o conceito de inconsciente de Freud, esse "infraturável caroço de noite", não era bem visto por Sartre, uma vez que iria contra o que ele já vinha tentando desenvolver em filosofia, a saber, a crítica severa a todo determinismo *a priori* à ação humana, a toda regra necessariamente estabelecida antes da experiência vivida.

A novidade trazida por Politzer não residia somente na inclusão de novos autores como Freud e Marx, mas também na forma ácida de sua escrita. Ele primeiramente lança sua *Crítica dos fundamentos da psicologia* (1928), "[...] contra a tradição espiritualista da psicologia na França, os modelos da psicanálise, da psicologia da forma e do comportamentalismo (isto é, modelos importados respectivamente da Áustria, da Alemanha e dos Estados Unidos)" (SARTRE, 2005b, p.18). Na esteira dessa obra, o mesmo lança em 1929 o livro que assinala a transição de um problema a outro, da questão "do espírito" para a do "concreto", que mais tarde será o da "existência". *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, aplica uma crítica tanto filosófica quanto política a Bergson. "[...] livro decisivo, que toda uma geração de filósofos tem, como um dentre eles (Georges Canguilhem[6]), 'lido e relido' a ponto de 'saber de cor'; livro sem o qual não podemos compreender Sartre e nem Merleau-Ponty, não mais que Ricoeur ou Lacan" (WORMS, 2009, p.194). *Les chiens de garde* de Nizan, em 1932, usa a mesma estratégia contra Brunschvicg.

"De fato, isso que Politzer e Nizan criticam aos mestres de sua geração, não é certamente por terem 'engajado' indevidamente sua filosofia na ação e na história, é exatamente o contrário!" (Idem, p.194). É justamente, segundo eles, a reivindicação de um "espírito" supostamente puro que é uma traição àquilo que eles denominam "o concreto", ou "a vida concreta". Politzer e Nizan abandonarão progressivamente a filosofia pela política, e perderão suas vidas durante a Segunda Guerra Mundial. Quanto

[6] Na opinião de Foucault, a leitura das *Meditações cartesianas* de Husserl por parte de pensadores tanto "do sujeito" quanto "do conceito", é o que define o caminho da filosofia na França na segunda metade do século XX. Pensamos que a leitura desta publicação de Politzer também surte o mesmo efeito, tendo por um lado influenciado pensadores como Sartre e, por outro, pensadores como Canguilhem. Este, mesmo aceitando num primeiro momento as opiniões de Politzer, retomará o pensamento científico de Bergson, abrindo espaço para este no momento das "estruturas".

a seus mestres, destinatários de seus panfletos, não podemos negar sua importância em movimentos políticos da França do final do século XIX, início do XX, como no caso Dreyfus, onde se posicionaram contra as decisões de seu julgamento.

O marxismo e a psicanálise como alternativas à época, Politzer encarnava ambos. Sartre "[...] partilhava das posições políticas de esquerda de Nizan e Politzer, mas rejeitava seus instrumentos de investigação filosófica" (MACIEL, 1975, p.25).

> Só tínhamos por assim dizer lido de Freud *A interpretação dos sonhos* e *A psicopatologia da vida quotidiana*. E aprendêramos a letra mais do que o espírito desses livros; eles nos haviam desagradado pelo seu simbolismo dogmático e pelo associacionismo de que estavam impregnados [...] O freudismo esmagava a liberdade [...] em um indivíduo lúcido, pensávamos, a liberdade triunfa dos traumatismos, dos complexos, das recordações, das influências (BEAUVOIR, 1984, p.25).

Se Freud não suprira as exigências de Sartre e Simone de Beauvoir, tampouco autores franceses, seus contemporâneos, supriram. É certo que o anseio pela "concretude" era compartilhado também pelos seus colegas, mas nem mesmo as traduções de Kierkegaard, como *Diário de um sedutor*, supriram esse vazio apesar da novidade trazida por esse pensamento. Obras de Jean Wahl, como *Le malheur de la conscience* e *Vers le concret*, que lhes renderam alguns importantes pontos de vista sobre a obra kierkegaardiana e hegeliana, repercutiram consideravelmente. Porém, "[...] ainda nos decepcionava este "*vers*" (em direção a...): é do concreto total que queríamos *partir*, é ao concreto absoluto que queríamos chegar" (SARTRE, 1972, p.22).

Politzer, e até mesmo Bergson ou Wahl, vislumbraram os mesmos problemas enfrentados por Sartre, esboçaram algumas respostas e indicaram alguns caminhos, mas a novidade viria mesmo pelas mãos de Edmund Husserl.

3. Husserl na França

> Em fevereiro de 1929, ele [Sartre] havia faltado à Sorbonne, todavia pouco distante da rue d'Ulm, a fim de ouvir Husserl, então com a idade de setenta anos, pronunciar a guisa da "Introdução à fenomenologia transcendental", as quatro conferências em alemão para as quais ele havia sido convidado pelo Institut d'études germaniques e pela Société française de philosophie. A descoberta de Husserl [...] deverá esperar 1933, e a dupla mediação de R. Aron e E. Lévinas (RENAUT, 1993, p.75).

Sartre vivia na Rue d'Ulm, e sua ausência como ouvinte na conferência acima citada se justifica pela falta de interesse por parte dele em relação à fenomenologia – o

que, de qualquer forma, ainda constitui uma grave falta por parte de um interessado em filosofia. Sartre já ouvira falar de Husserl lendo o texto de Politzer, onde o fenomenólogo é citado, e em suas conversas com Fernando Gerassi, mas nada que lhe despertasse a curiosidade febril que um encontro com Aron proporcionará. O certo é que não é Sartre quem vai ao encontro de Husserl, mas o contrário. Aron passara o período de 1931 a 1932 no Institut Français de Berlim para preparar sua tese sobre a razão histórica, onde havia estudado Husserl. A passagem é conhecida: no início de 1933, Aron, de volta a Paris, protagoniza uma das mais importantes cenas da filosofia contemporânea que devemos expor aqui de forma integral. Recorreremos ao relato de Simone de Beauvoir, que presenciou a conversa de Sartre com Aron:

> Passamos uma noite juntos no Bec de Gaz, na Rua Montparnasse: pedimos a especialidade da casa: coquetéis de abricó. Aron apontou seu copo: "Estás vendo, meu camaradinha, se tu és fenomenólogo, podes falar deste coquetel, e é filosofia". Sartre empalideceu de emoção, ou quase; era exatamente o que ambicionava há anos: falar das coisas tais como as tocava, e que fosse filosofia. Aron convenceu-o de que a fenomenologia atendia exatamente a suas preocupações: ultrapassar a oposição do idealismo e do realismo, afirmar a um tempo a soberania da consciência e a presença do mundo, tal como se dá a nós. Sartre comprou, no Bulevar Saint-Michel, a obra de Lévinas sobre Husserl e estava tão apressado em se informar que, andando, folheava o livro ainda não aberto. Sentiu um golpe no coração ao encontrar nele alusões à contingência. Cortara-lhe alguém a iniciativa? Continuando a ler tranqüilizou-se. A contingência não parecia desempenhar um papel importante no sistema de Husserl, de que Lévinas dava apenas, de resto, uma descrição formal e muito vaga. Sartre resolveu estudá-lo seriamente e, por instigação de Aron, fez as gestões necessárias para no ano seguinte substituir seu camarada no Instituto Francês de Berlim (BEAUVOIR, 1984, p.138).

Aron reconhece que estudar a fenomenologia o fez experimentar uma sorte de libertação em relação à formação neokantiana, comum a todos de sua geração. Já afastado de pretensões metafísicas, o futuro historiador e jornalista se lembra de ter ficado menos impressionado com a fenomenologia transcendental e a *epoché* que pelo método fenomenológico desenvolvido nas obras iniciais de Husserl. Coincidentemente ou não, essa é a mesma trajetória de muitos dos adeptos do círculo de Göttingen. Quanto à "descrição formal e muito vaga" de Levinas, há controvérsias. O incontestável, devido o número de obras que atestam isso, é que Aron convida Sartre a adentrar Husserl pela obra do jovem Emmanuel Levinas, *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl* (1930).

Husserl não era de todo desconhecido na França. Não há um consenso acerca de quando e quem pronuncia o nome de Husserl pela primeira vez em solo francês, mas é

certo que o nome de Brunschvicg não figura regularmente nas notas sobre a introdução do pensamento do fenomenólogo na França. Brunschvicg realmente não pode ser considerado responsável, como Alexandre Koyré ou Levinas, pela incursão da fenomenologia em seu país; no entanto, ele desempenha um papel "secundário", mas importante, nas primeiras insinuações de Husserl na terra de Descartes.

> O livro de Georges Gurvitch, *As tendências da filosofia alemã contemporânea*, prefaciado por L. Brunschvicg, precedeu as famosas conferências dadas por Husserl na França sob o título de *Meditações cartesianas*. De resto, Jean Wahl colocado a parte, os franceses conheciam um pouco melhor a filosofia contemporânea anglo-americana [...] (ARON, 1984, p.40).

A obra de Gurvitch, onde Husserl é citado como eminente filósofo, de acordo com Aron, precede suas conferências em Paris. Mas a importância de Brunschvicg não se limita ao prefácio a esse texto. Bem antes da possibilidade da passagem de Husserl pela França, a revista que Brunschvicg ajudou a fundar e na qual era editor na época, publica um artigo sobre as *Investigações lógicas* de Husserl, dez anos depois de sua publicação na Alemanha. Trata-se do artigo de Victor Delbos, de 1911, na *Revue de Métaphysique et de Morale*, intitulado « Husserl: sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique pure ».

Além dessas referências, quem quisesse ter acesso a outras obras sobre Husserl teria que ir à Alemanha. Este foi o caso de Koyré, que mediou, em junho de 1928, o contato entre Henri Lichtenberger do *Institut d'Études germaniques* e da *Société Française de Philosophie*, que convidara Husserl para apresentar sua filosofia na Sorbonne, evento que também contou com Koyré na organização. Em fevereiro de 1929, Husserl pronuncia suas conferências em Paris no Anfiteatro Descartes e acompanha a defesa da tese de Koyré, sobre Jacob Boehme. Koyré revisa o texto da conferência antes de ser apresentado. Salomon afirma que "Husserl, em mais de uma ocasião, afirmou que Koyré era o seu 'verdadeiro tradutor'" (2010, p.196). Tais textos apresentados são publicados em 1931 na França sob o título *Méditations cartésiennes*. A tradução alemã aparece somente em 1950, o que demonstra a exclusividade da qual o público francês se valeu no acesso a esse livro.

O texto de Gurvitch seria uma compilação das ideias que animavam a Alemanha na época, mas nada que se parecesse com um livro dedicado somente a esse tema. Sem embargo, Jean Hering havia já publicado em 1925 sua tese doutoral *Fenomenologia e filosofia religiosa*, "[...] o primeiro livro sobre fenomenologia aparecido na França.

Junto dele formou-se um pequeno grupo de alunos interessados pela temática fenomenológica, ao qual se juntou Levinas" (OLIVEIRA, 2014, p.84).

Em 1927, na Universidade de Estrasburgo, por sugestão de Gabrielle Peiffer, Levinas lê as *Investigações lógicas*, e passa a frequentar o círculo criado em torno de Jean Hering. Defende sua tese doutoral em 1930, sobre a *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*. Nesse período havia freqüentado os cursos de Heidegger em Freiburg, onde também presenciou a despedida de Husserl da vida acadêmica. A tese de Levinas é "uma apresentação da fenomenologia que toma como central o intuicionismo de Husserl, mas que vê seu pensamento não apenas como uma contraposição ao psicologismo, como se afirma comumente, mas como uma *teoria do ser*" (Idem, p.84). Sartre, Derrida e Ricoeur afirmam terem sido influenciados diretamente por essa obra.

Husserl, sobre a tese de Levinas, afirma em entrevista a um correspondente americano, em 1933, que essa obra coloca sua filosofia no mesmo plano da de Heidegger, a privando de sua autenticidade. Mas Levinas insiste que entre a fenomenologia e o psicologismo, há uma contraposição ontológica. Positivista, "a ontologia naturalista subjacente ao psicologismo entende a totalidade do ser do ente a partir do modelo da *coisa material*, de modo que existir significa existir materialmente e pensar algo existente significa pensar um ente físico" (Ibidem, p.87), enquanto Husserl prescinde da existência efetiva daquilo que é intuído.

Na reviravolta transcendental de Husserl (*Ideias I*), temos a distinção dos modos de ser das coisas e da consciência, sendo a última dotada da indubitabilidade do *cogito* cartesiano. Levinas está entre aqueles que não seguem Husserl nesse seu novo momento, preferindo preservar apenas o método de descrição das essências, que, para eles, seria a principal novidade trazida por Husserl para a filosofia.

> Levinas é aquele que introduz na França a ideia de uma fenomenologia onde é necessário descrever não somente o movimento da consciência *para* o objeto, sem a qual não há objeto, mas aquele do "existente" *no mundo*. Trata-se assim, para ele, de distinguir a intuição de Husserl, fundada sobre a "intencionalidade", daquela de Bergson que supomos fundada sobre a introspecção; trata-se, assim, de introduzir a existência pensada por Heidegger, e de mostrar como, abordando as experiências mais concretas, procurar atingir as modalidades mais profundas do Ser e de nosso ser (WORMS, 2009, p.525).

Em 1931, Levinas e Peiffer foram chamados por Hering a traduzir as *Meditações cartesianas*. Visando afastar a clausura solipsista do horizonte de sua fenomenologia transcendental, nessa obra Husserl esboça uma aproximação do tema da alteridade e da

ética, tão caros a Levinas. Ele pretende "[...] analisar como a subjetividade e a intersubjetividade se apresentam diante do anseio por objetividade e cientificidade, anseio desencadeado pela consciência intencional do ego constituinte absoluto e apodítico" (PELIZZOLI, 1994, p.12). Assim, "[...] perguntamo-nos também o que implica, em termos éticos, a relação do *eu* ao *outro* como intersubjetividade transcendental [...]" (Idem, p.12). Provavelmente o jovem Levinas, apenas um ano após sua primeira aparição no meio editorial, seria instigado pelas assertivas de Husserl nessas conferências acerca dos temas já citados, e trabalharia durante toda sua vida para tratá-los sob um viés diferente daquele imputado ao fenomenólogo. A presença de Levinas em momentos cruciais da história da fenomenologia lhe permite ter um "conhecimento de causa" para abordar temas nos quais tal filosofia não conseguiu, assim ele pensa, alcançar resultados satisfatórios. São justamente esses temas, oriundos da interpretação levinasiana da fenomenologia, que permeiam os debates filosóficos futuros na França.

Sobre as *Meditações cartesianas*, Michel Foucault diz, em sua introdução a tradução inglesa de *O normal e o patológico* (1978):

> Sem ignorar as divisões, durante esses últimos anos depois do fim da guerra, em que podemos opor marxistas e não-marxistas, freudianos e não-freudianos, especialistas em uma única disciplina e filósofos, acadêmicos e não-acadêmicos, teóricos e políticos, parece-me que podemos encontrar outra linha de divisão que atravessa todas essas oposições. É a linha que separa a filosofia da experiência, do sentido, e do sujeito e a filosofia do conhecimento, da racionalidade e do conceito. Por um lado aquela de Sartre e Merleau-Ponty; e por outro aquela de Cavaillès, Bachelard e Canguilhem. Em outras palavras estamos relacionando duas modalidades segundo as quais a fenomenologia tomou na França, um pouco tarde – por volta de 1930 – e finalmente começou a ser, se não conhecida, ao menos reconhecida. A filosofia contemporânea na França começa nesses anos [...] a fenomenologia entrou na França por meio desse texto [*Meditações cartesianas* (1929)], mas são admitidas duas leituras: uma, em direção à filosofia do sujeito – e esse foi o artigo de Sartre sobre *A transcendência do ego* (1935) e outra que volta aos fundamentos principais do pensamento de Husserl: aquele do formalismo e intuicionismo da teoria da ciência, e em 1938 duas teses sobre o *método axiomático* e a *formação da teoria dos conjuntos* de Cavaillès (p.10).

Sartre irá explorar a ontologia pela via fenomenológica, como o fez Levinas, mas, por enquanto, ele precisava compreender Husserl, e, como afirma Foucault, será principalmente a partir da leitura das *Meditações cartesianas* que Sartre se posicionará enquanto filósofo.

4. O período berlinense

Aron propõe que Sartre o substitua em Berlin[7], enquanto ele retornaria ao Havre. Sartre aceita e desde setembro de 1933 passa a estudar na capital alemã. Ali intenta estudar Husserl no primeiro semestre e abordar Heidegger até o mês de abril. Mas seu plano malogra, levando quatro anos para esgotar Husserl[8]. Quais são as leituras de Sartre neste período? Suas referências a Husserl se concentram, essencialmente, sobre as *Investigações lógicas,* as *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* e *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, primeira parte. Das *Ideias,* Sartre indica em *A imaginação* que elas constituem a seus olhos a "principal obra de Husserl". As *Meditações cartesianas,* texto oriundo das conferências de 1929, as quais Sartre não assiste, devem ser lidas em Berlin "[...] porque *A transcendência do ego*, escrita em 1934, menciona repetidamente as *Meditações* (cujo texto em alemão só aparece em 1950)" (RENAUT, 1993, p.133).

Durante sua estadia em Berlin, Sartre começa a redação de um artigo intitulado "Ensaio sobre a transcendência do ego", que seria publicado em 1936 nas *Recherches philosophiques* (nº 6, p.85-123), e reeditado em 1965 pela filha adotiva de Simone, Sylvie Le Bon de Beauvoir. O texto é tido como o primeiro texto verdadeiramente filosófico publicado por Sartre. Para Mészáros, o período em Berlin fora frutífero, tendo em vista que foi ali que Sartre começa a escrita de várias de suas obras literárias, como *A náusea, O muro,* além do "grande projeto sobre psicologia filosófica (do qual *A transcendência do ego* e *Esboço para uma teoria das emoções* constituem uma pequena parte)" (MÉSZÁROS, 1991, p.90). Tal projeto, que tinha por nome *La psyché*, foi abandonado ao fim de quatrocentas páginas, dando origem a estes dois opúsculos - *A transcendência do ego* e *Esboço para uma teoria das emoções* –, não por isso menos importantes.

> Na verdade, é bem mais do que isso. Embora, mais tarde, Sartre revise profundamente algumas das afirmações mais extremadas a respeito da liberdade, feitas com base na psicologia filosófica exposta nessas obras, conserva seu quadro de referência conceitual, não apenas em *O ser e o nada*, mas no correr de todo o seu desenvolvimento subsequente (Idem, p.90).

[7] A proposta de estudo de Sartre, em Berlin, seria "As relações do psíquico com a psicologia em geral". Assim o diz Herbert Spiegelberg em *The phenomenological movement: a historical introduction* (1960).
[8] RENAUT, 1993, p.133.

Além da relevância destas obras para o ulterior desenrolar do pensamento de Sartre, nota-se que, escritas em um mesmo espaço de tempo, e às vezes pertencentes à mesma intuição filosófica, são alimentadas pelos mesmos conceitos-chave. A cronologia confirma a incontestável unidade de suas preocupações filosóficas nesse período: pode-se dizer que todas as suas obras dessa época foram, se não redigidas, ao menos concebidas ao mesmo tempo.

Dentre os contos publicados nas revistas parisienses, um artigo filosófico "Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade", seria publicado em *La Nouvelle Revue française*, janeiro de 1939, retomado em *Situações I*, em 1947. Tal artigo, bem curto, pode ser visto como um resumo do quão foi importante a filosofia de Husserl no pensamento francês: as teorias da presença formal ou material (o "espírito - aranha" das concepções associacionistas) do Ego ou de qualquer instância *a priori* no campo psíquico, perderiam suas forças ante a noção de *intencionalidade*. No ano de 1939 também foi publicado *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions*. Escrito em 1936, e agora revisto, conta com a presença sutil das ideias de Heidegger. Para Mészáros, as investigações de Sartre sobre a imaginação, a emoção e o Ego transcendente, já marcam um avanço em relação às especulações metafísico-burguesas de Roquetin, herói de *A náusea*. O comentador também propõe um esquema para classificar os períodos da obra sartreana.

> Podemos definir as principais fases do desenvolvimento de Sartre da seguinte maneira: 1. Os anos de inocência: 1923-1940. 2. Os anos de heroísmo abstrato: 1941-1945. 3. Busca da política no código da moralidade: 1946-1950. 4. Busca da moralidade no código da política: 1951-1956. 5. Busca da dialética da história: 1957-1962. 6. A descoberta do universal singular: 1963 em diante (MÉSZÁROS, 1991, p.89).

Se Mészáros mesmo diz que as primeiras obras filosóficas de Sartre já se distanciavam de um suposto idealismo permeado de preocupações pequeno-burguesas, e o final de *A transcendência do ego* e a definição de "situação" em *O imaginário* o atestam, qual o motivo de rotular o período de 1923 a 1940 como "os anos de inocência"? O aluno de Lukács também admite que o quadro conceitual definido nessas obras permanece durante toda sua bibliografia, inclusive servindo de estrutura para a construção de seu *O idiota da família*, o que o próprio Sartre confirma. Nesse ponto permitimo-nos avançar uma ideia diferente da de Mészáros: pensamos poder considerar o pensamento do jovem Sartre como já instigado pela concretude da história, pela

autonomia da consciência preservada pela fenomenologia, além de fornecedor de conceitos cruciais para se entender todo o seu projeto filosófico.

Contudo, para sustentar tal ideia, restringiremos por ora nosso estudo ao artigo cuja escrita Sartre iniciou no período em que estava em Berlim, a saber, *A transcendência do ego*. Neste texto notamos a presença, mesmo que incipiente, de quase todos os conceitos e os problemas trabalhados por Sartre em toda sua produção filosófica. E a função do ego na consciência intencional, tema principal da obra, é só um deles. Este período inicial da reflexão desenvolvida por Sartre já é bastante complexo e oferece questões suficientes para o escopo de nosso trabalho. Em um estudo posterior poderemos explorar os desdobramentos e as rupturas com este período nas obras ulteriores, notadamente a partir de *O ser e o nada*. Por ora, nosso objetivo, aqui, é delimitar o estatuto que a consciência adquire nesta obra.

Os primeiros textos esboçam os princípios de uma representação especificamente sartreana da história da filosofia, centrada sobre a convicção que a ideia da intencionalidade vem propriamente revolucionar *do interior* todas as conquistas da filosofia moderna da consciência. Eles visam "[...] superar a antítese entre idealismo e realismo, afirmando simultaneamente a supremacia da razão e a realidade do mundo visível, como se apresenta a nossos sentidos" (MÉSZÁROS, 1991, p.116).

Afinal, qual a inovação trazida por Husserl? Os problemas que aparecem nas primeiras obras de Sartre se referem à psicologia e à filosofia. Melhor dizendo: ao distanciamento da psicologia de seu passado filosófico. É neste contexto que Husserl aparece como o renovador da psicologia.

5. Primeiros debates conceituais

O problema concernente à psicologia se daria pela influência decisiva exercida pela física mecanicista do século XVII. Só no século XIX a psicologia dará, finalmente, seu grito de emancipação, rompendo de vez (é o que se pensava naquela época) com os velhos rumos da filosofia, para ganhar um lugar no moderno mundo da ciência. Essa psicologia, enquanto ciência "recém fundada", se depara com um problema: "nela sujeito e objeto coincidem" (PASSOS, 1994, p.33); e mesmo importando o método da Física ou da Biologia, para alcançar a almejada objetividade, seus objetos de pesquisa careciam de realidade empírica, quais sejam as sensações, sentimentos e paixões. Por isso, "ainda presa aos laços metafísicos de sua herança, é na *interioridade*, isto é, no

mundo interior da experiência imediata, que busca seu objeto [...]" (PASSOS, 1994, p.33). Isso, claro, antes de surgir o behaviorismo, estudo baseado na observação do comportamento humano. G. T. Fechner, W. Wundt e B. F. Skinner, são alguns dos principais nomes associados à psicologia empírica e ao behaviorismo, respectivamente.

Principalmente serão duas vertentes tributárias da psicologia empírica as defrontadas por Husserl: o associacionismo, que "é antes de tudo uma doutrina ontológica que afirma a identidade radical do modo de ser dos fatos psíquicos e do modo de ser das coisas" (SARTRE, 1978a, p.43), e o psicologismo, que "é um relativismo específico porque reduz as leis do pensamento puro à constituição psicofísica, empírica ou apriorística, do homem" (JORLAND, 1981, p.35). Tais perspectivas privilegiariam o estudo das "leis naturais" no trato de fenômenos psíquicos. O subjetivismo, verificado no neokantismo, por exemplo, não seria uma alternativa eficaz para Sartre.

Como já mencionado, é a fenomenologia de Husserl que trará as ferramentas necessárias para Sartre romper com o universo intelectual de sua juventude e para vislumbrar um mundo novo. Sua ideia de intencionalidade amenizaria sua maior inquietação: restituir ao objeto sua realidade sem perder a autonomia da consciência. E ainda resolveria outro problema: enfraqueceria a acusação de subjetivismo ou irracionalismo nos quais a intelectualidade francesa caiu ao adotar, respectivamente, o neokantismo e o bergsonismo.

Já dissemos que os conceitos de Husserl, aos olhos de Sartre, funcionam como alternativas ao positivismo mais eficazes e econômicas que as tentativas anteriores presentes na academia francesa, como a epistemologia, por exemplo. Sartre o diz com todas as letras em seu artigo de 1939 sobre a intencionalidade.

> Todos nós líamos Brunschvicg, Lalande e Meyerson, todos acreditávamos que o Espírito-aranha atraía as coisas para sua teia, cobria-as com uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as à sua própria substância. O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um certo composto de "conteúdos de consciência", uma ordem desses conteúdos. Ó filosofia alimentar! [...] assimilação, unificação, identificação. Os mais simples e os mais rudes dentre nós procuravam por algo de sólido, qualquer coisa, enfim, que não fosse o espírito [...] Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo "psicologismo", Husserl não cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência. Vocês vêem esta árvore aqui – seja. Mas a vêem no lugar exato em que está: à beira da estrada [...] Ela não conseguiria entrar em suas consciências, pois não é da mesma natureza que elas (SARTRE, 2005b, p.55).

A espontaneidade do contato da consciência com o mundo que Sartre tanto almejara desde seus tempos de *normalien*, encontramos em sua noção de "consciência pré-reflexiva". A intencionalidade devolve a realidade inalienável ao mundo, há muito obstruída pelas filosofias da representação, pois toda consciência se volta para o que ela não é, ou seja, para um objeto no mundo. E ela também garante a autonomia da consciência, uma vez que ela é justamente esse intencionar que se lança ao mundo, mas que não é suprimida por ele. Mas Sartre faz uma exigência: para que a consciência seja livre, ou melhor, para que ela possa "intencionar", é preciso que ela seja desprovida de *eu*, ou melhor, que o eu não seja visto como *da* consciência, mas "*para* a consciência" (SARTRE, 2013, p.23). E isso, só consegue com sua ideia de consciência pré-reflexiva, sendo que numa atitude semelhante a do *cogito* cartesiano, não encontraríamos mais um eu livre de qualquer suspeita, mas um eu mundano, absorto, ativo e, como pretendemos demonstrar, ainda com traços de "gênio maligno". De resto, tal conceito sartreano nos livra da remissão ao infinito pela parcimônia de seu procedimento.

> Desde *La transcendance de l'Ego*, passando por *L'être et le néant*, Sartre comenta que o erro de Descartes é não ter visto que no cogito, antes da reflexividade, há um nível pré-reflexivo ou irrefletido. Este nível primeiro, muito sumariamente, é descrito como uma consciência não-tética (ou não-posicional) de si mesma: toda consciência, quando da apreensão de um objeto qualquer, é consciência posicional de objeto e, imediatamente, consciência não-posicional de si mesma. Há de se observar, não obstante, que este nível irrefletido possui uma prioridade ontológica em relação ao nível refletido (consciência de segundo grau) (FUJIWARA, 2014, p.44).

A intencionalidade é o *fio de Ariadne* para o labirinto das teorias psicologistas. O mundo, nos ensina Husserl, não se reduz ao psicológico, uma vez que toda consciência é consciência de algo que não é ela mesma. Eis o princípio básico da *intencionalidade*. "O termo pareceu pertinente a Brentano [mestre de Husserl] para exprimir um aspecto da relação entre o vivido psíquico e seu objeto, a saber, que o espírito se dirige sempre para qualquer coisa [...]" (RENAUT, 1993, p.90).

Não obstante, Husserl, com o passar do tempo, se aproxima cada vez mais do idealismo que tanto contribuiu para desmontar. Isso porque a colocação entre parêntesis de tudo, inclusive do eu, só alcançaria o *status* de fundamento de toda objetividade, se uma subjetividade transcendental, acima da contingência, pudesse atribuir validade ou não validade às coisas. Nessa suspensão de "[...] tudo aquilo que espontaneamente consideramos como possuindo uma validade aos nossos olhos [...] é a própria tese da

existência do mundo em sua globalidade que se encontra alterada: talvez o mundo a minha volta seja uma simples ficção" (DEPRAZ, 2007, p.38).

Para Sartre, "[...] Husserl perdeu o alcance verdadeiro da revolução fenomenológica" (RENAUT, 1993, p.103). Mas a superação de sua filosofia não se deu somente por limitações internas; as guerras, acompanhadas de críticas ao racionalismo, explicam seu esgotamento e a própria tentativa de Husserl em trazer o tema da intersubjetividade para seu pensamento a parir das *Meditações cartesianas*, o confirma.

Isso não impede, contudo, que a fenomenologia seja a base sobre a qual acontecem as discussões filosóficas desde 1945, ano em que tanto as ideias de Husserl, quanto as de Heidegger e Sartre atingem grande popularidade.

Principalmente em dois pontos Sartre diverge de Husserl: o idealismo, reconhecido por Husserl como única tendência filosófica onde "[...] o mundo que efetivamente é, jamais ultrapassa a subjetividade que o produziu" (HUSSERL, 2012, §73, p.216), o que iria contra a tentativa de Sartre de restabelecer o contato entre a consciência e o mundo sem suprimir a autonomia de nenhuma das partes; e as ressalvas de Husserl em relação à experiência não somente cotidiana, mas não reflexiva, imediata. O fenomenólogo vai equiparar essa experiência pré-reflexiva, que ele tem por "ingênua", ao modo de ser das ciências positivas.

> A vida quotidiana é ingênua. Viver assim é envolver-se no mundo que nos é dado pela experiência, pelo pensamento; é agir, é fazer juízos de valor. Todas estas funções intencionais da experiência, graças às quais os objetos são simplesmente presentes, efetuam-se de uma maneira impessoal: o sujeito nada sabe acerca delas [...] Não é diferente o que se passa com as ciências positivas. São construções ingênuas, ainda que de ordem superior, são produzidas por uma técnica teórica sem que as funções intencionais das quais, em última análise, tudo provem, sejam explicitadas [...] Também encontramos – e precisamente ao nível elevado da ciência positiva moderna – crises, paradoxos e coisas ininteligíveis (HUSSERL, [s/d], §64, p.193).

Sartre vai tentar, em contraposição a essa afirmativa de Husserl, indicar que o modo pré-reflexivo é o *único* modo de ser da consciência e, desta maneira, firmar-se como um filósofo da atitude não-filosófica da consciência supostamente desprovida de um eu, da atividade humana totalmente voltada para a tarefa que deseja realizar. E mesmo assim, Sartre é reconhecido como um subjetivista extremo, como avesso à ciência.

Realmente algumas passagens da vida de Sartre não testemunham a favor do filósofo técnico que ele tanto desejava ser. Porém, um olhar cuidadoso sobre suas

primeiras obras revela o contrário: a "subjetividade" descrita nelas não se parece de forma alguma com aquela desenvolvida pelo Husserl tardio. O primado da consciência pré-reflexiva retoma o mundo concreto, objeto das ciências, ao mesmo tempo em que garante a liberdade da consciência em relação a ele, sem se perder em especulações idealistas.

Husserl, em respeito a seu sistema de pensamento, não pode permanecer na atitude natural, enquanto Sartre busca uma legitimidade filosófica para a atitude cotidiana. É esta ambição filosófica que buscaremos acompanhar nos primeiros trabalhos filosóficos de Sartre e, para isso, privilegiaremos as noções de consciência e ego elaboradas neste período.

Segundo capítulo:
O estatuto da consciência e do ego no jovem Sartre

O presente capítulo tem por objetivo discutir a obra de 1936, *A transcendência do ego* (2013), na qual aparece um esboço da delimitação filosófica do conceito de ego e o primado daquilo que Sartre denomina "consciência pré-reflexiva"[9]. Para tanto, recorreremos a estudiosos da obra de Sartre que exploraram esta questão, e não nos furtaremos a um diálogo com o pensamento de Husserl que, como vimos no capítulo anterior, é uma das principais referências filosóficas do jovem Sartre.

Sartre delimita, desde o início do texto, o campo a partir do qual iniciará sua argumentação sobre a natureza do ego; um campo dominado por um lado pelos filósofos partidários da ideia da presença formal do ego "no seio das '*Erlebnisse*'", e, por outro, pelos psicólogos ajustados à crença em sua presença material em cada momento da vida psíquica. Para Sartre, o ego, na contramão dessas duas tendências de pensamento, não está nem formalmente e nem materialmente na consciência, mas no mundo, sofrendo ao lado de seus outros habitantes as mesmas adversidades e consequências das regras que este lhes impõe.

1. O itinerário do ego

Na primeira parte de *A transcendência do ego*, Sartre empreende um retorno a Kant no que diz respeito à presença, ou não, do *eu penso* em toda vivência psíquica, mostrando, desde este primeiro momento, seu posicionamento em relação ao pensamento de Husserl. Mesmo acatando muito da filosofia husserliana, o problema do

[9] Apesar de Sartre optar pelo termo "consciência irrefletida", acreditamos que a forma que mais se aproxima da definição que o próprio Sartre desenvolve de "consciência", é a forma "pré-reflexiva" de consciência. Doravante, utilizaremos este termo ao invés de "consciência irrefletida", mesmo que nas passagens citadas de Sartre, pertencentes ao artigo *A transcendência do ego*, prevaleça esta nomenclatura. Na versão original em francês também verificamos que o termo "conscience irréfléchie" é o utilizado por Sartre em sua concepção de consciência, porém, como tentaremos demonstrar no decorrer de nosso trabalho, Sartre dá indícios da presença *de fato* do *eu penso* em todas as nossas representações, sendo também problemática sua definição, ou definições, de "ego". Portanto, cremos que não podemos falar em "irreflexão" ou em total "impessoalidade" quando tratamos da noção de consciência em Sartre, sendo que a presença de um eu, mesmo que visto apenas de "soslaio", não deve ser ignorada. Além do fato de que uma "consciência pura", como esta surge durante a argumentação sartreana, não deve ser confundida com a irreflexão ou não-reflexão, pois é justamente a presença tácita de um *eu penso* que garante um estágio ainda que primário de reflexão diante da "aparência" como esta é pensada por Sartre. O termo "consciência pré-reflexiva", mesmo que pouco utilizado por nosso autor, parece ser o que melhor coaduna com suas intenções no terreno da filosofia da consciência.

ego será determinante na superação que Sartre acredita empreender no que se refere à fenomenologia. Assim começa seu texto:

> Temos que atribuir a Kant que "o Eu Penso *deve poder* acompanhar todas as nossas representações". Mas é preciso concluir que um Eu, *de fato*, habita todos os nossos estados de consciência e opera realmente a síntese suprema de nossa experiência? (SARTRE, 2013, p.15).

Nota-se aqui uma intersecção entre os pensamentos de Descartes, Kant e Husserl: o artigo irá trabalhar as noções que esses três filósofos têm da ideia de *cogito*. Descartes, em seu *Discurso do método*, formula o eu em termos de substância ou coisa (*res*) pensante, após questionar a real existência de todas as coisas. O eu que pensa e questiona tais coisas, diferentemente delas, não pode prescindir de sua própria existência. Sobre tal verdade, diz Descartes: "Julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava" (DESCARTES, 1973, p.54). Independentemente se tal substância pensante, cuja essência consiste apenas no pensar, está ligada a um corpo ou alojada em algum lugar inusitado, como em *O inominável* de Samuel Beckett, nada aprisiona seu pensamento. Isso basta para Descartes ter a alma, a quem ele acaba atribuindo essa extrema capacidade cognitiva, como totalmente distinta do corpo. O *cogito* em Descartes é, portanto, uma constatação de fato: eu existo, mesmo se por ventura o mundo for uma abstração.

Descartes submete os sentidos, o corpo, ao juízo do *eu penso*. Sentir, sofrer, perceber, etc., não possuem em si a legitimidade que somente o pensamento tem, por este ser livre da capacidade enganadora da materialidade. A expressão correta, em Descartes, seria: penso que sinto, penso que sofro, penso que percebo. Aqui, o *eu penso* acompanha *de fato* todas as nossas representações.

Entretanto, Sartre lembra que, em Kant, o *eu penso* "deve poder" acompanhar todas as nossas representações. Quer dizer que nos momentos "sem *eu penso*", caímos na irreflexão ou nas trapaças em que nossos sentidos e o mundo sensível nos lança? Esta não é a preocupação de Kant. Na verdade, com isso Kant busca minar os poderes do dogmatismo que se verificava na filosofia de seu tempo, tributária do idealismo em que o cartesianismo foi incluído. Kant subverte a ideia de duração de Descartes – característica primordial da alma ante a finitude inerente ao corpo –, atribuindo-a não à alma, ao eu, mas às suas cogitações.

> A refutação do idealismo estabelece que os estados interiores da nossa consciência empírica, produzindo-se sob a forma do tempo, são, no entanto, incapazes de realizar por si próprios esta determinação objetiva do tempo, que é a permanência; eles precisam de se apoiar em alguma coisa que, fora deles, seja suscetível de permanecer, e essa alguma coisa não pode o eu, porque a sua representação não tem conteúdo. Para Kant [...] o tempo precisa de uma simbolização pelo espaço [...] Daqui se conclui que a própria existência do eu não é certa senão por referência à existência do pensamento fora de nós. Não há coincidência de si para si: o sujeito não se torna história senão pelo exterior [...] O "eu penso" acompanha, sem dúvida, todas as nossas representações, mas, diferentemente do *Cogito* cartesiano, ele não se pode destacar delas e tornar-se para si mesmo o seu próprio objeto (LACROIX, [s/d], p.49).

Ao que parece a questão não é saber se o *eu penso* acompanha de fato ou não todas as nossas representações, mas afirmar que de seu *cogitatum* a consciência não pode se desligar. Ultrapassando o intelectualismo cartesiano, Kant nos leva a uma nova concepção de *cogito*: não mais uma instância cindida da corporeidade, da realidade sensível, que aos poucos retoma sua condição mundana a partir da primazia do seu pensamento, mas uma formalidade que garante o estudo das condições de possibilidade da experiência. Isso responde a seguinte questão de Sartre: "é preciso concluir que um Eu, *de fato*, habita todos os nossos estados de consciência e opera realmente a síntese suprema de nossa experiência?". Ele mesmo conclui: "Parece que isso seria forçar o pensamento kantiano. O problema da crítica sendo um problema de direito, Kant não afirma nada sobre a existência de fato do *Eu Penso*." (SARTRE, 2013, p.15).

A filosofia de Kant é uma filosofia do dever. É precisamente porque a razão é legisladora, porque ela é normativa, porque é de direito e não de fato, que ela pode impor deveres. A característica acidentada, contingente, do fato, e, consequentemente, do *eu penso*, não implica uma universalidade. A presença do eu no sistema kantiano é apenas a condição que me autoriza dizer que meus pensamentos, por exemplo, são *meus* pensamentos. A duração da alma, sua substancialidade, ou melhor, a permanência da personalidade, pressupostas por Descartes, não podem servir de fundamento para a "filosofia primeira", pois, dirá Kant, quando se efetua o *cogito*, "não me represento a mim mesmo, nem como sou nem como me apareço, mas penso-me simplesmente como penso em geral qualquer objeto [...]" (KANT, 1994, B 429, p.373). Isso porque

> Careço, antes de mais, de algo permanente que me não é dado na intuição interna enquanto me penso, é impossível determinar, mediante esta consciência do simples eu, a maneira pela qual existo, se como substância ou como acidente […] temos de concluir que, de nenhuma maneira, seja ela qual for, podemos conhecer a essência da nossa alma no que se refere

> propriamente à possibilidade da sua existência separada em geral (KANT, 1994, B 420, p.356).

Mas Sartre alerta para o fato de que tal perspectiva acerca da natureza do eu no *cogito* kantiano, suscita variadas interpretações "perigosas" por parte da filosofia exercida em sua época, "[...] cujos traços poderiam ser encontrados no neokantismo, no empírio-criticismo e num intelectualismo como o de Brochard" (SARTRE, 2013, p.16). Não nos cabe aqui a tarefa de provar se está correta ou incorreta a visão de Sartre sobre tais tendências de pensamento, mas demonstrar que, em sua opinião, essas correntes levaram alguns pensadores a formularem a consciência transcendental em termos "de espaço" [10]; que os levaram "[...] a se perguntar o que pode *ser* a 'consciência transcendental'. Se a questão é colocada nesses termos, somos obrigados naturalmente a conceber essa consciência – que constitui nossa consciência empírica – como um inconsciente" (Idem, p.16), como uma instância que existe *de fato* no campo transcendental.

Para contrapor essa ideia, Sartre faz alusão à Émile Boutroux, filósofo e historiador da filosofia francês, mestre de Bergson e Durkheim. Apesar de não se aprofundar no pensamento de tal filósofo, Sartre o menciona como exemplo de pensador que percebeu que "Kant nunca se preocupou com o modo com que se constitui *de fato* a consciência empírica, ele não a deduziu, absolutamente ao modo de um processo neo-platônico, de uma consciência superior [...]" (Ibidem, p.16). Por ora, devemos reter a ideia de que, de acordo com a última citação, não se deve confundir a perspectiva kantiana com o empreendimento cartesiano no que diz respeito a uma "hiperconsciência constituinte", como Deus, que, no sistema de Descartes, concede os tesouros da ciência à alma que se desprende de sua condição física e que busca a fonte de sua natureza divina, sendo Deus a causa da ideia que temos dele. Kant, ao contrário, tenta estabelecer limites, dentro dos quais a afirmação sobre a facticidade do ego transcendental nos leva ao risco de afirmar mais do que sabemos.

Segue-se que, dentro da perspectiva pós-kantiana, que abarca não somente os neokantianos, mas também o idealismo alemão, dentre outras correntes, Sartre inclui Husserl no debate sobre a existência de fato do "eu" na consciência, como um caminho "natural" que se seguiu de Kant até a fenomenologia. Mas antes de tratarmos da

[10] Eis como Sartre denomina a "'ilusão de imanência': nosso hábito de pensar a consciência em termos de espaço" (MOUTINHO, 1994, p.115).

temática do eu no pensamento de Husserl, precisamos resumidamente expor seu procedimento. Sartre entende a fenomenologia husserliana da seguinte maneira:

> A fenomenologia é um estudo científico e não crítico da consciência. Seu procedimento essencial é a intuição. A intuição, de acordo com Husserl, nos coloca em presença *da coisa*. Tem-se, então, que entender que a fenomenologia é uma ciência de *fato* e que os problemas que ela coloca são problemas de fato, como, ademais, pode-se compreender considerando que Husserl a denomina uma ciência *descritiva*. Os problemas das relações do Eu com a consciência são, portanto, problemas existenciais (SARTRE, 2013, p.18).

Podemos entender por "estudo científico e não crítico da consciência" em Husserl, uma adaptação do método da psicologia, que mantém uma atenção voltada às vivências psíquicas do sujeito, ao rigor da matemática e da lógica na elaboração das categorias de descrição adequadas à experiência a ser descrita (DEPRAZ, 2007, P.7); além do fato de Husserl empreender um retorno a Descartes para estabelecer as bases da ciência no *cogito* "de fato", e não no *cogito* formal de Kant – "conjunto de condições lógicas", como dirá Sartre – para que esta tenha início no que ele acredita ser o "fato absoluto" da consciência: onde a evidência de um enunciado científico passa pela consciência desta evidência (CARRASCO, 2006, P.138). O método descritivo decorrente da associação entre psicologia, lógica e matemática, denominado "psicologia descritiva das essências" nas *Investigações lógicas*, é uma resposta ao logicismo e ao psicologismo, cuja tese é a de que as categorias lógicas e os conceitos universais e necessários se reduzem a processos psíquicos contingentes de indivíduos particulares. Assim, um método descritivo pressupõe de antemão algo a ser descrito que não faz parte de processos psíquicos singulares. É uma presença ante "a coisa mesma" dada na intuição. Por certo, uma ciência de fatos, munida de um método descritivo, implica uma abordagem do real enquanto real, e não enquanto correlato de uma representação subjetiva. Porém, em *Ideias I*, Husserl redefine sua noção de "fato" e a própria tarefa da fenomenologia, e o motivo para isso são as más interpretações que sua doutrina recebeu, sendo ela associada à psicologia empírica – no que diz respeito ao seu método de descrição dos vividos psíquicos –, justamente aquela que ele tanto fez para se livrar (HUSSERL, 2006, P.26). Se posicionando contra o empirismo, "*a fenomenologia pura ou transcendental não será fundada como ciência de fatos, mas como ciência de essências* […] *os fenômenos da fenomenologia transcendental serão caracterizados como irreais*" (Idem, p.28). Os fenômenos sobre os quais se debruçará devem ser

transcendentalmente reduzidos. Devem ser, portanto, matéria de estudo de um eu transcendental.

Sartre não nega o procedimento de Husserl que "reduz" o eu psicofísico para se livrar da alcunha de psicólogo empírico. Agora este eu "colocado entre parêntesis" pela *epoché*, é "acessível a cada um de nós desde que tenha operado a 'redução'" (SARTRE, 2013, p.18). Assim como Husserl, Sartre está persuadido "de que nosso eu psíquico e psicofísico é um objeto transcendente que deve cair sob a ação da *epoché*" (Idem, p.19). Ou seja, não nega que o eu só pode ser objeto para uma consciência, ou para uma ciência, se este for apreendido num ato reflexivo e abordado numa esfera transcendental; mas, se a definição de "fato" em Husserl é ambígua, e já que é o fato de sua fenomenologia ser uma ciência de *fato*, porque descritiva, que leva Sartre a dizer que nela "os problemas da relação do eu com a consciência são problemas existenciais", podemos considerar que tal assertiva é o ponto de bifurcação entre os dois filósofos. As questões levantadas por Sartre com as quais encerra seu raciocínio inicial, a saber, "esse eu psíquico e psicofísico não é suficiente? É preciso duplicá-lo em um Eu transcendental, estrutura da consciência absoluta?" (Ibidem, p.19), indicam que, por um lado, a existência de um eu psíquico e psicofísico, e sua análise por meio da redução, e não de procedimentos herdados da física, já seria o suficiente para se estabelecer as bases de uma psicologia descritiva das vivências psíquicas ou "efetivas" desse eu empreendidas por ele no mundo. Por outro lado, a presença de um eu no campo transcendental, no terreno da reflexão pura – de um "eu puro" que trate de "irrealidades", que defina uma consciência como intuitiva e clara, em contraposição a uma consciência não-intuitiva e obscura (HUSSERL, 2006, §67, p.149) – circunscreveria a filosofia husserliana no idealismo transcendental, perdendo esta, na opinião de Sartre e tantos outros pensadores, o que de inovador o método descritivo das *Investigações lógicas* trouxera para o combate contra o empirismo e o próprio idealismo.

A instauração de um eu no campo transcendental marca a distinção entre as concepções que Husserl e Kant têm da ideia de transcendental. O transcendental concerne, "[...] na filosofia crítica, às condições *a priori* da experiência, quais sejam as formas, categorias, princípios ou ideias alojados no sujeito *lato sensu*, mais do que no próprio ego, entendido como domicílio polar de constituição do objeto" (DEPRAZ, 2007, p.15). Em um sujeito "*lato sensu*", o ego só poderia adquirir o caráter de formalidade. Um polo a partir de qual o conhecimento e o próprio objeto desse

conhecimento são constituídos. As condições formais se distinguem, portanto, dos dados da experiência. Então, transcendental, em Kant, se oporia a empírico. Na fenomenologia, por seu turno, acreditando restaurar o contato com a realidade empírica, Husserl pensa o eu como uma instância *de fato*. Entretanto, ao contrário do que se esperava, a relação daí decorrente é "[...] ela mesma transcendental. Neste sentido, o idealismo fenomenológico corresponde à originalidade da experiência sensível: o ego transcendental é simplesmente um indivíduo concreto" (DEPRAZ, 2007, p.15). O transcendental, desta vez, seria entendido como uma alçada onde, em consonância com o objeto, a experiência sensível seria restaurada sem abandonar os resultados alcançados pelo idealismo transcendental. A perspectiva diferente que Husserl tem de "transcendental", também se estende à sua noção de imanência, que não se reduz mais à experiência interna, mas que compõe a "textura" da consciência, "[...] pela qual é capaz de se apropriar dos objetos do mundo, recebendo-os a princípio em sua qualidade sensorial, material e sensível" (Idem, p.22).

Sartre, por sua vez, explora as possibilidades de um campo transcendental sem um eu em sua composição. Sendo negativa a resposta à pergunta de Sartre – se é preciso duplicar o eu psíquico e psicofísico em um eu transcendental – "o campo transcendental torna-se impessoal, ou, se preferirmos, 'pré-pessoal', ele é *sem Eu*" (SARTRE, 2013, p.19). Eis um ponto crucial: tal alegação de Sartre o colocaria entre aqueles que, identificados por Husserl na introdução de *Ideias I*, situariam a fenomenologia no terreno da psicologia empírica, da investigação da experiência interna, pois um campo transcendental "sem eu" implica necessariamente o segundo ponto elencado por Sartre; a saber, "[...] que o Eu aparece somente no nível da humanidade e não é mais que uma face do *Moi*, a face ativa" (Idem, p.19). Ora, estando o eu "no nível da humanidade", e se Sartre corrobora esta ideia, quem é lançado aos domínios da psicologia empírica será o próprio Sartre, fomentando a opinião de alguns que definem Sartre não como filósofo sem antes ser um "psicólogo". E isso porque Husserl, para se livrar dessa alcunha, nos poupa o trabalho e descreve o que ele entende por psicologia:

> A psicologia é uma ciência empírica. Dois aspectos estão contidos na significação usual da palavra experiência: 1. Ela é uma ciência de fatos, de *matters of fact* no sentido de D. Hume. 2. Ela é uma ciência de *realidades*. Os "fenômenos" de que ela trata enquanto "fenomenologia" psicológica são eventos reais [...] (HUSSERL, 2006, p.28).

Sartre busca empreender uma abordagem filosófica da contingência, de fenômenos reais, desde o tempo de École, e ele observa a fenomenologia husserliana se distanciar deste intento. Isso basta para afirmar que Sartre é um psicólogo? O que sabemos é que a fenomenologia transcendental trata de eventos, ou fatos, transcendentalmente reduzidos, onde "[...] outras reduções, especificamente transcendentais, 'purificarão' os fenômenos psicológicos daquilo que recebem da realidade e, portanto, de sua inserção no mundo" (HUSSERL, 2006, p.28). Esta passagem demonstra a mudança de posição de Husserl quanto à ideia de "redução", seguida de um método descritivo contidos em suas primeiras obras, para desenvolver "reduções especificamente transcendentais" não só para "purificar" os atos de consciência ligados a uma exterioridade factual, mas para assim alcançar e discernir o real sentido desta ação, desta experiência sensível, acreditando restabelecer "a totalidade unitária do corpo e do espírito" (DEPRAZ, 2007, p.16), desligados um do outro na concepção cartesiana.

Sartre não ignora o avanço que o transcendentalismo husserliano trouxe para o estudo da imaginação, do objeto artístico, etc.; no entanto, o problema desta concepção está no fato de que, colocando entre parêntesis a real existência de tudo, para possibilitar uma análise para além dos limites do empirismo, o que dignifica a imagem como nunca antes na história da filosofia, Husserl, através de sua abordagem "livre de preconceitos", equipara o objeto real e o ficcional, tratando ambos como irrealidades.

> O fenomenólogo, com efeito, tendo posto o mundo 'entre parênteses', nem por isso o perdeu. A distinção consciência-mundo perdeu seu sentido [...] Mas, se assim é, como, então, uma vez feita a redução, distinguir o centauro que imagino da árvore em flor que percebo? O 'centauro imaginado' é também o noema de uma consciência noética plena. Também ele não é *nada*, também ele não existe em lugar nenhum: nós o vimos há pouco. Somente, antes da redução, encontrávamos neste nada mesmo um meio para distinguir a ficção da percepção: a árvore em flor existia em algum lugar fora de nós, podíamos tocá-la, estreitá-la, virar-lhe as costas e depois, dando meia-volta, reencontrá-la no mesmo lugar. O centauro, ao contrário, não estava em parte alguma, nem em mim, nem fora de mim. Agora, a *coisa* árvore foi posta entre parênteses, não a conhecemos mais senão como o noema de nossa percepção atual; e, como tal, este noema é um irreal, assim como o centauro (SARTRE, 1978a, p.103).

Sartre, entretanto, pensa ser dispensável o desdobramento da realidade para uma instância transcendental de estudo, pois afirma "quanto a nós, preferimos acreditar na existência de uma consciência constituinte" (SARTRE, 2013, p.19). Diremos nós: na existência *e no primado* de uma consciência constituinte, o que é complementado pelo

terceiro ponto das consequências de um campo transcendental despersonalizado: "que o Eu Penso pode acompanhar nossas representações porque ele vem à tona sobre um fundo de unidade que não contribuiu para criar e que, ao contrário, é esta unidade anterior que o torna possível" (SARTRE, 2013, p.19). Uma consciência constituinte está ligada à irredutibilidade do mundo, esse "fundo de unidade que não contribuiu para criar". Por isso a suficiência, em Sartre, de um eu psicofísico "que deve cair sob a ação da *epochê*" (Idem, p.19), e que, devido isso, não impede a redução ao mesmo tempo em que não pode prescindir da existência do mundo. A máxima adotada por Husserl "toda consciência é consciência de algo", já garante a coexistência da consciência com o mundo sem uma mútua exclusão. É justamente este axioma que o fenomenólogo, para Sartre, não respeita quando solicita outro eu acima do psicofísico para não cair no naturalismo procedimental.

A partir de agora o texto de Sartre começa a abordar cada vez mais o tema da consciência, principalmente no momento em que a "intencionalidade", como Husserl a cunhou, passa a resolver o que para Sartre são as inconsistências da própria filosofia husserliana. Mas algumas questões, concernentes ao ego, permanecem em aberto: 1) Sartre diz que o campo transcendental não é plenamente desprovido de um eu, pois ele pode ser "pré-pessoal"; 2) Cremos que isso deságua na ideia da dinâmica entre o *je* e o *moi*, sendo o último independente da reflexão ligada à primeira pessoal do singular "eu – *je*"; 3) O eu psicofísico é o *moi*?; 4) Sartre observa que o *eu penso* pode acompanhar todas as nossas representações, mas não responde se as acompanha de fato; e 5) Em que sentido Sartre pode ser considerado um cartesiano, ou um psicólogo empírico, por preservar o eu psicofísico? Como podemos desmentir tais definições?

Aos poucos esboçaremos possíveis respostas a estas perguntas ao longo do texto. Por ora, devemos nos ater por um momento à polêmica do eu psicofísico e do eu puro em Husserl, antes de adentrarmos na argumentação de Sartre contra a inconveniente presença do eu no campo transcendental. O tema da consciência será envolvido neste meio, o que não significa que o "itinerário" do ego seja abandonado.

A ideia de personalidade, que supostamente acompanha todos os nossos estados e vivências, dá ensejo à questão: podemos conceber consciências impessoais, sem eu, ou sem uma personalidade que as dê forma? Assim, a ideia que acreditamos ser central em *A transcendência do ego* se esboça: é a ideia de consciência pré-reflexiva, ou consciência constituinte.

2. A consciência e o ego

Quanto ao quarto ponto, que na verdade enseja uma pergunta, suscitado pela ideia de um campo transcendental sem eu, qual seja, "que será lícito perguntar-se se a personalidade [...] é um acompanhamento necessário de uma consciência e se não se podem conceber consciências absolutamente impessoais" (SARTRE, 2013, p.20), para Sartre a resposta já se encontrava em Husserl, quando este afirma ter abandonado a ideia do *moi* enquanto "uma produção sintética e transcendente da consciência (nas *Investigações lógicas*)" (Idem, p.20), para se voltar, em *Ideias I*, "à tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de toda consciência" (Ibidem, p.20), acompanhado de uma personalidade. Não poderemos aqui dedicar a esta interpretação de Sartre a atenção que ela mereceria. Interessa-nos aqui, antes, destacar que, como afirma Moutinho, "[...] foi a contingência que Husserl permitiu afirmar no primeiro momento, e foi ela que ele pôs em risco, no segundo momento" (MOUTINHO, 1994, p.144). Sabemos que o tema da contingência é caro a Sartre e podemos entender o motivo dele não seguir Husserl em sua "virada" transcendental.

Husserl põe em cheque o caminho traçado por Descartes que o levou a formular a ideia do *eu penso* como fundamento. Citando os trabalhos de Gilson e Koyré, Husserl mostra, nas *Meditações cartesianas*, os preconceitos herdados da escolástica que Descartes dá continuidade; além de sua admiração pelas matemáticas. De forma semelhante às ciências matemáticas, diz Husserl, Descartes encara o *ego cogito* como um axioma apodítico, acima de qualquer suspeita, que deve servir de fundamento a uma ciência explicativa do mundo. Por seu turno, Husserl pressupõe a redução do eu para que as teses naturais presentes na concepção do eu mundano, ou pertencentes a uma cultura, como a do século XVI de Descartes, ou a leis naturais, não atrapalhem a investigação eidética. É preciso pôr de parte o eu psicofísico e mundano – o *moi* como "produção sintética e transcendente"? – que Husserl acredita ser preservado por Descartes, a partir do qual sua corporeidade e sua "mundaneidade" seriam reconquistadas, para alçar voo a uma instância purificada que, esta sim, serviria de fundamento para as ciências.

> Correlativamente não se deverá pensar seja a que título for que, no nosso eu puro apodítico, tenhamos conseguido salvar uma pequena parcela do mundo, parcela que, para o eu filosófico, seria a única coisa do mundo não sujeita a dúvida, e que se trata agora de reconquistar, através de deduções bem conduzidas e segundo os princípios inatos do *ego*, o resto do mundo.

> Infelizmente, foi o que aconteceu a Descartes [...] É por isso que, num certo sentido, tendo já feito a maior das descobertas, Descartes não alcançou o sentido próprio, o da subjetividade transcendental. Não atravessou o pórtico que conduz à filosofia transcendental verdadeira (HUSSERL, [s/d], §10, p.38).

A fenomenologia assumiria assim o papel e o "direito de ser filosofia 'primeira'" (HUSSERL, 2006, §63, p.144), como é dito em *Ideias I*, texto onde já está presente a tarefa de redução do eu mundano, deixando claro que o eu transcendental, decorrente dessa redução, já não pertence a este mundo[11] e não deve ser associado de forma alguma ao eu psicofísico, esta "pequena parcela do mundo", e talvez também não deva ser confundido com uma subjetividade ou qualquer outra forma de individualidade que suscite comparações com um eu empírico. O eu transcendental, portanto, torna o campo transcendental "rigorosamente pessoal" (SARTRE, 2013, p.20); o que não implica, ou não deveria implicar, uma "personalidade" transcendental. Todavia, é o oposto o que Husserl planeja para o eu transcendental. Ele ganha traços de concretude e substancialidade, passa a se identificar com a alma, como em Descartes – onde o eu, ou a alma, é associado ao ato de pensar, à reflexão. "Ao *ego* transcendental concreto corresponde então o 'eu' do homem, a alma, captada puramente em si mesma e por si mesma, alma polarizada num eu, pólo dos meus *habitus* e dos meus traços de caráter" (HUSSERL, [s/d], §35, p.97).

Ao ego formal kantiano, Husserl propõe um eu, de fato, que não possa ser reduzido como o eu mundano preservado por Descartes. Husserl nega, como Kant, a contingência dos dados da psicologia, mas não abre mão de um eu, cuja formalidade, em Kant, não permitiria atingir a plena apoditicidade. Sartre questiona a necessidade da presença desse eu para garantir a unidade e a individualidade da consciência, uma vez que a intencionalidade, proposta pelo próprio Husserl, lançaria a consciência em direção àquilo que ela não é, para fora da alçada de um eu, e não para o "domínio da *experiência interna transcendental e fenomenológica*" (Idem, §11, p.39), inaugurado em *Ideias I* e continuado nas *Meditações cartesianas*.

"Pela intencionalidade, ela [a consciência] se transcende a si mesma, ela se unifica evadindo-se" (SARTRE, 2013, p.21). A discussão acerca da natureza do ego aos poucos nos levou ao tema da consciência, pois em Sartre, ao que parece, sua natureza não é a mesma que a do ego. Com a intencionalidade, Sartre promove uma

[11] "Este eu e a sua vida psíquica que conservo necessariamente apesar da *epoché*, não constituem uma parte do mundo; e se esse eu diz: Eu sou, *Ego cogito*, isso não quer já dizer: eu, enquanto este homem, sou" (HUSSERL, [s/d], §11, p.38).

desubstancialização da consciência, acompanhada de seu "esvaziamento". Seus conteúdos nada seriam além da relação com o que lhe é exterior. Nesse movimento, as verdades geométricas e matemáticas, bem como a existência de Deus, não resultariam mais do princípio "a essência implica a existência", também adotado por Descartes em sua *Meditação V*. Não decorreriam do pensamento que os concebe, de um pensamento inspirado por essências extra-mundanas, mas de sua (provável) existência real e efetiva. Isso é o que garantiria sua efetividade, no caso das verdades matemáticas.

> A unidade de mil consciências ativas pelas quais eu somei, somo e somarei dois com dois para fazer quatro é o objeto transcendente "dois mais dois fazem quatro". Sem a permanência dessa verdade eterna seria impossível conceber uma unidade real e haveria tantas operações irredutíveis quantas consciências operatórias [...] O objeto é transcendente às consciências que o apreendem e é nele que se encontra sua unidade (SARTRE, 2013, p.21).

Dir-se-á, porém, que para ser possível uma consciência de um objeto transcendente é necessário "um princípio de unidade na duração" (Idem, p.21), que possibilite à consciência ser síntese de suas consciências passadas e da consciência presente. Mas o próprio princípio da intencionalidade basta para promover essa "unificação" da consciência, pois ela "se unifica evadindo-se". "É a consciência que se unifica a si mesma e concretamente por um jogo de intencionalidades 'transversais' que são retenções concretas e reais de consciências passadas" (Ibidem, p.22). Poderíamos seguir com o raciocínio, não fosse a passagem já citada em que Sartre diz que "o objeto é transcendente às consciências que o apreendem e é nele que se encontra sua unidade". É realmente necessário dizer que é a intencionalidade a responsável pela unidade da consciência? Não seria o próprio objeto transcendente que unificaria as intenções passadas e presentes que incidiriam sobre ele? À frente retomaremos essa questão.

Com razão, a consciência adquire em Sartre o papel que antes pertencia ao ego; sendo este, agora, descartável. "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" (SARTRE, 2013, p.22). Citações como esta, no entanto, suscitam interpretações equivocadas: o ego "descartado" aqui seria, não obstante, o ego transcendental, responsável pela "morte da consciência" (Idem, p.23). O ego psicofísico, por assim dizer, é "expulso" da consciência pela intencionalidade e seu valor também é questionado pela *epoché*, mas seria um equívoco afirmar que dele também prescindimos. Por falta de atenção, a ideia

da rejeição do ego psicofísico, faria com que Sartre não diferisse de Husserl. Basta reter que "é a consciência que torna possível a unidade e a personalidade do *meu* eu". Ainda existe um "eu" que posso chamar de "meu".

Dessa forma, seria negativa a resposta à pergunta de Sartre sobre se "consciências absolutamente impessoais" podem ser concebidas, pois um eu psicofísico, ainda que desprovido de todo poder que antes lhe era concedido pelo idealismo, acompanha nossas representações. Talvez por isso possamos dizer, com Sartre, que o campo transcendental é "pré-pessoal" e não "impessoal". Mas não devemos nos apressar, pois o próximo passo de Sartre será o de, aparentemente, "distanciar" consciência e eu.

Após mencionar que é a consciência que "dá o tom" de minha personalidade, Sartre dirá que "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*" (SARTRE, 2013, p.23). Tal assertiva, semelhante a de Kant[12], também suscita interpretações duvidosas: se a consciência é um absoluto, porque consciente de si mesma, em que ela difere das concepções idealistas? Mas o segundo movimento dessa proposição esclarece um pouco o que realmente está em jogo: o "tipo" de existência da consciência é ser consciente de si. Podemos dizer: o tipo de existência da consciência é simplesmente o de *ser consciência*, e o fato dela só tomar consciência de si enquanto objeto transcendente é conseqüência de seu tipo de existência. E se toda consciência é consciência de algo, quando seu objeto é ela própria, ela se apreende enquanto um objeto fora de seus domínios, de certa forma distante. "A existência é distância relativamente a si, deslocação" (SARTRE, 1994a, p.86). Se assim é, ela é desprovida de eu, de ser. Ela possui, na verdade, um "modo" de ser.

Em 1947, Sartre apresenta uma conferência intitulada *Consciência de si e conhecimento de si*. Nesta conferência – cujo principal intento é o de esboçar uma resposta para a pergunta: qual o motivo que leva a consciência a se *naturalizar*, a se encerrar numa definição prévia de "psíquico"? – ele afirma: "Se considerarmos, portanto, a consciência como *modo de ser*, em vez de procurarmos conferir-lhe um ser, poderemos talvez remediar as imperfeições do *cogito*, tal como o praticaram Descartes e Husserl" (Idem, p.86). Portanto, a consciência pode ser considerada um absoluto na

[12] "Penso-me simplesmente como penso em geral qualquer objeto" (KANT, 1994, B 429, p.373).

medida em que, em si mesma, ela não tem nada de absoluto. É "um absoluto não *substancial*" (SARTRE, 2013, p.24). Não é a partir do eu que a consciência se volta para um objeto, mesmo este objeto sendo ela própria, pois ela só é absoluta enquanto consciente de si na qualidade de objeto transcendente para si. Então, o eu só aparece depois, num segundo movimento, que é o da reflexão. O primeiro momento da consciência, por sua vez, é o da pré-reflexão.

Sartre subverte a noção clássica de reflexão que alcança seu ápice em Descartes, onde a consciência reflete sobre si mesma, onde é "posicional" de si. Sartre, enfatizando a ideia de que "toda consciência é consciência de alguma coisa", conclui que uma consciência que se coloca como objeto para si, não abandona a posição de "não posicional de si". Ela permanece sendo uma consciência pré-reflexiva, totalmente voltada para seu objeto, por mais que esse objeto seja a si mesma.

> Devemos acrescentar que essa consciência de consciência [...] não é *posicional*, quer dizer, que a consciência não é para si mesma seu objeto. Seu objeto está fora dela por natureza [...] Denominaremos como essa consciência: consciência de primeiro grau ou *irrefletida*. Perguntamos: Existe aí lugar para um *Eu* em uma consciência assim? A resposta é clara: evidentemente não. 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 forma, um habitante (Idem, p.23).

Sartre opta por uma consciência "degradada", sem a qual não seria possível uma consciência reflexiva. "Há um *cogito* pré-reflexivo que é a condição do *cogito* cartesiano. Toda consciência posicional de objeto é necessariamente consciência não-posicional de si" (SARTRE, 1994a, p.86). E isso não somente para pôr em cheque o primado do conhecimento em Husserl, mas para afirmar a condição "absoluta" da consciência, que somente o é enquanto desprovida de um eu que a coordene, pois não há lugar para um eu na consciência pré-reflexiva. Entretanto, o eu permanece um "habitante" da consciência, mesmo sendo um objeto *para* ela, e não *dela*. Sartre se aprofunda ainda mais nisto que parece ser um "jogo de soma zero" entre a consciência e o eu.

"Se, portanto, introduzirmos essa opacidade na consciência destruímos, dessa forma, a definição tão fecunda que dávamos há pouco, a coagulamos, a obscurecemos, já não será uma espontaneidade" (SARTRE, 2013, p.24). Sartre, desde o início de *A transcendência do ego*, afirma que o eu é um existente, é um eu mundano, tal qual o eu de outrem, mas também percebemos que ele não pode aceitar a presença deste eu na

consciência, sob pena dela perder sua espontaneidade, enquanto o eu, diante da absoluta consciência, perde sua função e seu lugar para se tornar um objeto com toda opacidade que esta denominação carrega. Se um ganha, o outro perde. É profícua a ideia da consciência sem eu, ao mesmo tempo em que é um paradoxo. O próprio Husserl, dirá Sartre, encontra a solução, "ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam" (SARTRE, 2011, p.15).

A ideia será melhor trabalhada em *O ser e o nada*, mas já em *A transcendência do ego* verificamos o reconhecimento de sua importância no trato da problemática presença do eu. Para adentrar no que diz respeito à solução trazida por Husserl, Sartre parte de uma assertiva que parece não caber na proposta de seu texto *A transcendência do ego*: "Uma consciência pura é um absoluto tão somente porque ela é consciência de si mesma" (SARTRE, 2013, p.24). Tal frase poderia ter sido escrita por Husserl. Mas o que segue é o esmaecimento de sua legitimidade, quando o Husserl de *A filosofia como ciência de rigor* se encontra com o Husserl de *Meditações cartesianas*. Ela, a consciência pura

> Permanece portanto um "fenômeno" no sentido muito particular em que "ser" e "aparecer" compõem uma unidade. Ela é completa leveza, completa translucidez. É nisso que o Cogito de Husserl se difere tanto do Cogito cartesiano (Idem, p.24).

Em Descartes, o pensamento no *cogito* se eleva à condição de ser, de substância, enquanto todo o resto seria passível de dúvida. A aparência, o primeiro contato com a coisa, seria obliterada em nome do saber, da intelectualidade, que seria responsável por lhe conceder a existência. Em Husserl, quando o ser se reduz ao seu aparecer, estamos diante da coisa "mesma". Não há "pureza" nesse contato. Aqui, ao contrário do que acontece em Descartes, onde a essência reclama existência, a aparência também reclama o ser. A partir de *Ideias I*, no entanto, Husserl não se contenta com a "aparência" do ser e defende que somente a reflexão nos coloca diante do ser do fenômeno, ultrapassando o sem número de "perfis" pelos quais ele se doa à intuição.

> Husserl insiste no fato de que a certeza do ato reflexivo vem de que aí se apreende a consciência sem facetas, sem perfis, inteiramente [...] É evidente. Do contrário, o objeto espaçotemporal se manifesta sempre através de uma infinidade de aspectos e, no fundo, não é mais que a unidade ideal dessa infinidade (Ibidem, p.30).

Em nada isso contradiz o louvável esforço de Husserl em encontrar a essência, o que há de universal no amontoado de dados recolhidos pelas ciências da natureza, mostrando a fragilidade conceitual do empirismo. "Husserl mostrou como é sempre possível uma redução eidética, quer dizer, como sempre podemos ultrapassar o fenômeno concreto até sua essência" (SARTRE, 2011, p.19). Para Sartre, no entanto, o idealismo das últimas obras de Husserl, ao invés de dar continuidade aos avanços que sua filosofia trouxe no embate entre realismo e idealismo, perpetua a primazia do saber mesmo após enfraquecer a apoditicidade do *cogito* cartesiano e a eficácia da dúvida metódica. "Ele [Husserl] recusa considerar que o ser existe fora do conhecimento que dele temos [...] Dito de outro modo, para evitar o salto para o substancialismo, Husserl não evita o salto para um certo tipo de idealismo" (SARTRE, 1994a, p. 92).

O imediatismo do *cogito* cartesiano, o posicionamento "fora do tempo" do eu pensante em relação à coisa extensa (e duvidosa), é superado pela redução do ser à sua série de aparições que envolvem certa temporalidade (porque remetem a futuras aparições e a experiências passadas). Porém, a reflexão husserliana que nos leva ao ser do fenômeno, ultrapassando os perfis, troca um intelectualismo por outro[13], e Sartre prefere retomar a ideia de aparência, onde ela "remete à série total das aparências e não a uma realidade oculta que drenasse para si todo o *ser* do existente" (SARTRE, 2011, p.15). Sartre acredita que a aparência já satisfaz a necessidade de Husserl, que é a de estar em contato com o ser do fenômeno. Contudo, tal movimento sartreano visa descartar o primado do saber, do conhecimento, no trato com o mundo. "A aparência não esconde a essência, mas a revela: ela *é* a essência" (Idem, p.16). Isso porque "a coincidência ser e pensamento não presta contas a uma esfera reflexiva" (CARRASCO, 2013, p.152). A consciência pré-reflexiva é tão suficientemente consciente de si e de seu objeto que não é preciso um segundo grau de reflexão, uma "multiplicação desnecessária dos entes" [14], para se atingir o ser do fenômeno.

Não nos esquecemos do ponto que essa digressão vem esclarecer: a relação da consciência com o ego em *A transcendência do ego*. Não se trata do eu puro encontrado por Husserl a duras penas, após incontáveis níveis de reflexão, cuja apoditicidade seria superior à do *eu penso* cartesiano.

---

[13] Parece que a redução eidética "sepulta" o empirismo, por um lado, e reduz o ser ao conhecimento que dele se tem, por outro.

[14] "[...] a unidade do *cogito* pode ser decupada por meio da navalha de Ockham da consciência irrefletida. A relação da consciência reflexionante *vis-à-vis* à consciência refletida se esclarece por meio do dispositivo chave da consciência irrefletida – toda consciência é consciência de alguma coisa" (CARRASCO, 2013, p.153).

> O Eu do Eu penso não é objeto de uma evidência nem apodítica nem adequada. Não é uma evidência apodítica porque ao dizer *EU* nós afirmamos bem mais do que sabemos. E não é adequada porque o Eu se apresenta como uma realidade opaca cujo conteúdo seria preciso desenvolver [...] ele aparece velado, mal distinguido através da consciência, como um seixo no fundo da água (SARTRE, 2013, p.31).

O eu em Sartre não é sinônimo de certeza, de unidade, ou de fonte da razão. Ele possui uma "incompletude performativa" (CARRASCO, 2006, p.133). Sua presença ou sua aparição não se dão de forma acabada, completa. É um habitante da consciência com o qual devemos "aprender a conviver"; cujo conteúdo é "preciso desenvolver", porque se apresenta por perfis, um pouco de cada vez[15]. Um inquilino misterioso que não podemos despejar. Mas Sartre mesmo não é adepto da ideia da aparência enquanto reveladora do ser? Se assim é, o eu, como qualquer outro objeto para a consciência, seria desvelado pela consciência pré-reflexiva. Teríamos acesso a todos os seus segredos no mesmo momento em que tomássemos consciência dele. E em que medida Sartre pode ser comparado aos positivistas em sua tentativa de "salvar as aparências" se partirmos da interpretação e do uso positivista dessa frase?

O imediatismo das aparências não coaduna mais com o intento de Husserl no âmbito das ciências, ou qualquer outra tendência que remeta ao mundo da vida pré-científico, objeto das ciências da natureza. Husserl dirá que a "consciência neutra" ou o "mero pensamento", ou até mesmo a consciência "não efetiva", não contém em si predicado algum. Não se pode dizer delas que seus conteúdos são corretos ou incorretos, pois elas nada pretendem. Husserl reconhece que há momentos, como os de prazer, vontade e medo, em que estamos presentes antes de nos posicionarmos, antes de sermos "efetuantes", mas o que está em questão para Husserl é que "a vida quotidiana, pelos seus fins verdadeiros e relativos, pode contentar-se com evidências e verdades relativas. A ciência, no que a ela diz respeito, pretende verdades *válidas uma vez por todas e para todos* [...]" (HUSSERL, [s/d], §5, p.23). Para tanto, Husserl não evita a passagem para um campo transcendental personalizado para obter acesso às essências, sem passar pelas vicissitudes da vida cotidiana e contingente.

> Mas se o Eu é uma estrutura necessária da consciência, esse Eu opaco é elevado ao mesmo tempo à posição de absoluto. Eis-nos, portanto, na presença de uma mônada. E é exatamente essa, infelizmente, a orientação do

[15] "O Ego é um objeto apreendido, mas também *constituído* pela ciência reflexiva" (SARTRE, 2013, p.52).

> novo pensamento de Husserl. A consciência tornou-se pesada, ela perdeu o caráter que fazia dela o existente absoluto *por força da inexistência*. Ela é pesada e *ponderável*. Todos os resultados da fenomenologia ameaçam ruir se o Eu não for, tanto quanto o mundo, um existente relativo, significa dizer, um objeto *para* a consciência (SARTRE, 2013, p.25).

Por mais que se reduza o ser à série de suas aparições, um eu absoluto, presente na consciência, põe em risco os resultados da fenomenologia, que cairiam no relativismo psicologista. E um associacionismo reinterpretado não é nada mais que um sintoma desse psicologismo em que a fenomenologia se viu imbricada (HUSSERL, [s/d], §39, p.105). Para legar uma legitimidade filosófica à atitude natural, imediata – base de dados pouco satisfatória, para Husserl –, Sartre abandona a primazia da reflexão, e, para não cair no positivismo ligado ao imediatismo, observa que "O existente, com efeito, não pode se reduzir a uma série finita de manifestações, porque cada uma delas é uma relação com um sujeito em perpétua mudança" (SARTRE, 2011, p.17). Ou seja, a aparência, à qual a consciência pré-reflexiva se volta, não apresenta uma série finita de manifestações, assim como o observador também não é absoluto, puro, imutável. É uma relação que pressupõe o tempo, a história das partes envolvidas[16]. Tal premissa também é válida no que se refere à apreensão do eu, de si. "E o pensamento que se apreende a si mesmo será necessariamente falso, se não tem em conta o conjunto lógico e temporal no qual ele se apreende" (SARTRE, 1994a, p.89).

Ao colocar o ego como um habitante da consciência, Sartre logo trata de observar que a relação entre ambos se dá "com o tempo". O ego possui um conteúdo que é preciso ser desenvolvido pela consciência, e a consciência não conhece outro modo de apreensão do objeto a não ser em sua aparição imediata, que também remete ao infinito de suas facetas. A relação entre o ego e a consciência aparentemente não é sempre "amigável", mas é precisamente no ato da atenção e da reflexão que ambos são, respectivamente, indissociáveis e igualmente distintos.

Em *A transcendência do ego* temos indícios, ainda que incipientes, da concorrência da temporalidade na tentativa de apreensão do eu pela consciência, por meio da reflexão, como tentaremos demonstrar a seguir. Outro componente nos

[16] Em *A crise das ciências européias e a Fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*, Husserl parte do mesmo princípio: "[...] nenhuma asserção imediata de experiência me dá um ente tal como é em si, mas um ente visado na certeza, que se tem de confirmar no curso mutável da minha vida experiencial" (HUSSERL, 2012, §73, p.215). Sartre certamente conheceu esse texto, mas, se ele publicasse uma interpretação pormenorizada da toda a obra de Husserl (que decerto empreendeu), talvez fosse reconhecido como comentador de Husserl, e não como dono de um sistema filosófico próprio.

acompanha nessa jornada, nesse "itinerário" do ego: além da consciência, o tempo.

3. O ego, a consciência e o tempo

Por mais que Sartre pareça ser um filósofo da atitude anti-filosófica, o tema da reflexão aos poucos se delineia em um ambiente compartilhado pela consciência e o ego, em seu artigo de juventude. É justamente a natureza fugidia do ego, que se apresenta de forma inadequada, incompleta, que indica a participação da reflexão em sua apreensão. A reflexão não se dá de forma imediata. Ela se desenvolve no tempo. Por isso podemos dizer que "Sartre recusa o realismo ingênuo da atitude natural. Igualmente evita um subjetivismo que encerre o mundo nos limites estreitos da 'vida interior'" (CARRASCO, 2006, p.136). Realmente Sartre tenta "dar fundamento filosófico ao realismo" (Idem, p.136), mas sem cair no imediatismo, reconhecendo que a relação entre sujeito e objeto é sempre mutável, o que possibilita o próprio conhecimento, o aprendizado. Não devemos esquecer essa premissa ao ler passagens como a seguinte:

> O "Eu penso" kantiano é uma condição de possibilidade. O Cogito de Descartes e de Husserl é uma constatação de fato. Falou-se da "necessidade de fato" do Cogito, e essa expressão me parece muito justa. Ora, é inegável que o Cogito é pessoal. No "Eu penso" há um *Eu* que pensa (SARTRE, 2013, p.25).

Este fragmento aparece logo após Sartre dizer que o eu deve ser um existente relativo, *para* a consciência e não *da* consciência. Acreditamos, entretanto, que isso não ameaça nem um pouco os resultados obtidos por Sartre até agora. Sabemos que não basta dizer que o ego é fugidio, inacabado, misterioso, para retirar-lhe o caráter absoluto se por acaso ele estiver *de fato* na consciência. E se ele realmente está *na* consciência, ele não só "pode" como "deve" acompanhar todas as nossas representações. Sartre cita Kant na primeira frase de seu artigo, onde questiona a presença do eu em todos os vividos da consciência. Trata-se apenas de uma frase, que faz parte de um fragmento que acreditamos ser necessário expor agora.

> O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. A representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento chama-se *intuição*. Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra (KANT, 1994, B 132, p.131).

A consciência pré-reflexiva de Sartre poderia ser uma derivação do que Kant tem por *intuição*, pois ela se dá antes de qualquer pensamento, antes da reflexão de segundo grau cujo objeto é a si mesma, uma vez que em Kant a intuição é acompanhada pelo *eu penso*, da mesma forma que em Sartre a consciência não posicional de si, voltada para o objeto, é condição para o surgimento de uma consciência posicional de si. A consciência pré-reflexiva, portanto, não é "inconsciente"; o *eu penso* efetivamente a acompanha, tendo em vista que "uma consciência não tem absolutamente necessidade de uma consciência reflexiva para ser consciente de si mesma" (SARTRE, 2013, p.26). Então, qual o motivo de Sartre utilizar o ego formal kantiano contra a onipotência do ego em Husserl, se ele retorna à ideia de um ego factual presente na consciência? Kant "suaviza" o fardo do *eu penso* afirmando que ele pode acompanhar, o que indica situações em que ele também pode não acompanhar, nossas representações. E Sartre se utiliza desse argumento para afirmar que existem momentos em que "aparentemente" o eu não está presente, para constituir sua ideia de consciência pré-reflexiva, não posicional de si, cujo objeto não é si própria. Isso dá continuidade também ao avanço que o pensamento kantiano trouxe ao não pensar o ego dissociado de suas cogitações. Só se pode pensar a consciência, portanto, enquanto consciência pré-reflexiva, absorta em suas intenções[17]. Se a reflexão de segundo grau só se volta para as cogitações, para a ação de uma consciência de primeiro grau pré-reflexiva, para um momento "recortado" de sua duração, temos uma nova definição de reflexão: uma reflexão que só se dá no tempo[18]. Melhor dizendo: no passado[19]. "Toda consciência irrefletida, sendo consciência não tética dela mesma, deixa uma recordação não tética que é possível consultar" (Idem, p.27). E consultando essa recordação, percebemos que o eu de fato estava presente, operante, enquanto desapercebidamente opera no presente[20].

[17] "Cada estado, cada ação se dá como incapaz de ser separada do Ego, sem abstração. E se o juízo separa o *Eu* de seu estado (como na frase: *Eu* estou apaixonado), não pode fazê-lo senão para ligá-lo imediatamente" (SARTRE, 2013, p.49).

[18] "Se é verdade que nada posso pensar sem recorrer ao passado e ao futuro, não vou eu reencontrar, muito simplesmente, o 'eu penso' formal de Kant?" (SARTRE, 1994a, p.89).

[19] E porque não no presente? "Se, ao descer uma escada, você toma consciência do que está fazendo [...] então você tropeça, porque a ação não tem a característica que deveria ter" (SARTRE, 2015, p.32).

[20] Pedro M. S. Alves, em sua introdução à tradução portuguesa de *A transcendência do ego*, afirma que "Se a consciência da mesa é irrefletida, porque, evidentemente, não é ainda consciência reflexiva da minha percepção da mesa, a consciência simultânea e com ela necessariamente imbricada de que é nesta mesa que acabei de escrever estas linhas é já, no entanto, consciência reflexiva de *ter escrito* e não pura consciência irrefletida de *escrever*" (1994a, p. 21).

> Se, por exemplo, eu quero recordar determinada paisagem percebida no trem, ontem, é-me possível fazer retornar a recordação dessa paisagem enquanto tal, mas eu posso lembrar-me também que *eu* via essa paisagem [...] Dito de outra forma, eu posso sempre operar uma rememoração qualquer sobre o modo pessoal e o *Eu* aparece imediatamente. Essa é a garantia *de fato* da afirmação *de direito* feita por Kant (SARTRE, 2013, p.26).

Aqui a afirmação "o eu *de fato* acompanha todas as nossas representações", surte um efeito contrário àquele observado em sistemas filosóficos idealistas. O eu encontrado pela reflexão é um transcendente para a consciência. Apesar de ser um habitante dela, é um objeto para ela[21]; não participa de sua estrutura intencional. Por conseguinte, talvez Sartre não proponha uma "nova definição de reflexão", mas alerte para o fato de que toda reflexão que se deseje pura – entendendo por "pura" o sentido que Husserl dá a esse movimento que a consciência executa quando se dirige sobre si mesma – não é mais que a rememoração de um momento em que a consciência estava voltada para seu objeto, para seu afazer. Há uma assimilação da reflexão com a recordação: "a recordação da consciência irrefletida não se opõe aos dados da consciência reflexiva" (Idem, p.28). Como Sartre bem observa, "devemos lembrar que todos os autores que descreveram o Cogito consideraram-no uma operação reflexiva, quer dizer, uma operação de segundo grau" (Ibidem, p.26). Porém, como descobrimos, o *eu penso* é uma constatação de fato. "A certeza do Cogito é absoluta" (SARTRE, 2013, p.26). A novidade está no fato de que a reflexão já não implica apoditicidade. "Não devemos fazer da reflexão um poder misterioso e infalível, nem creio que tudo o que a reflexão alcança seja indubitável *porque* alcançado pela reflexão" (Idem, p.39), pois ela é tributária do tempo, da memória e dos dados apreendidos por uma consciência não reflexiva.

Sartre parece empreender uma dissociação do *eu* e do *penso* – apesar de não definir o pensamento em termos de substância – como Descartes reconhece a natureza do corpo como diferente da natureza da alma. Somente em *O ser e o nada* temos a confirmação de que esse eu de *A transcendência do ego* ganhará traços de em-si. Na verdade, isso causa uma confusão terminológica um pouco mais profunda que pode ser demonstrada da seguinte forma: esse eu é o eu psicofísico? O eu psicofísico é o *moi*? O

[21] O eu, enquanto "objeto" transcendente à consciência, não deve ser entendido, inadvertidamente, como "coisa". "Com efeito, este termo 'coisa' remete ao alemão *Sachen* e não *Dinge*. Enquanto *Ding* corresponde à coisa física (a *res* de Descartes), *Sache* designa o problema, a questão, a aposta de um pensamento" (DEPRAZ, 2007, p.27). O ego apareceria aqui como o "tema" da consciência, portanto.

moi é o em-si? O em-si é o eu psicofísico? A consciência é o para-si? O para-si é o *je*? O *je* é a consciência? E assim por diante.

> Tentamos mostrar em um artigo de *Recherches Philosophiques* que o Eu não pertence ao domínio do Para-si. Não voltaremos à questão. Notemos somente a razão da transcendência do Ego: como polo unificador das "*Erlebnisse*", o Ego é Em-si, não Para-si. Com efeito, se fosse "da consciência", seria para si mesmo seu próprio fundamento na translucidez do imediato. Mas então seria o que não seria e não seria o que seria [...] (SARTRE, 2011, p.155).

Como dissemos, há uma tentativa de se relativizar os poderes da reflexão, e a própria máxima da consciência, "toda consciência é consciência de alguma coisa" já avança nesse sentido. "Minha consciência reflexiva não se toma a si mesma como objeto quando eu realizo o *Cogito* [...] a consciência que diz 'Eu penso' não é precisamente a consciência que pensa" (SARTRE, 2013, p.26). A consciência é uma reentrância. Só possui "saída". Ela é fonte de si na "translucidez do imediato". Uma operação em que ela se coloque como objeto para si mesma não implica uma remissão ao infinito, pois ela não abandona a condição de não posicional de si. Isto é, toda consciência reflexiva é de certa forma pré-reflexiva[22]. Por isso, ao procurar pelo eu, ele aparece como transcendente, como um em-si opaco. Se a consciência de segundo grau é em si mesma um tipo de consciência de primeiro grau, é preciso uma operação de terceiro grau, que já detalhamos, para que algo parecido com um eu possa surgir e ser avaliado. É como se uma operação desse tipo tomasse o eu em terceira pessoa. Por meio desta consciência de terceiro grau "é que é possível fazer algo como uma arqueologia *sui generis* da consciência irrefletida" (CARRASCO, 2013, p.154). Tal operação de terceiro grau parece sanar uma dupla questão: além de demonstrar como uma consciência *de* consciência é possível – uma vez que a consciência de segundo grau não deixa de ser "degenerada", porque também é pré-reflexiva –, ela evita "buscar" uma lembrança nos confins da inconsciência, ao modo dos associacionistas. Sartre define a rememoração como retomada de uma postura pré-reflexiva ante um objeto no momento em que estes eram contemporâneos um do outro.

A rememoração, como pensada por Sartre, levanta mais um problema: posso encontrar o eu numa recordação se me esforçar nesse sentido, mas se meu objetivo for "inventariar" o conteúdo de uma consciência pré-reflexiva operada no passado, percebo

[22] "O que Sartre propõe é que visemos a uma consciência – uma consciência se dirigindo a outra consciência – sem, entretanto, que desse movimento se origine uma consciência reflexiva" (CARRASCO, 2013, p.157). Ou um tipo de reflexão que os pensadores clássicos subscreveriam.

que não havia alí um eu. “Enquanto eu estava lendo, havia a consciência *do* livro, *dos* heróis da história, mas o *Eu* não habitava essa consciência, ela era apenas consciência do objeto e consciência não posicional dela mesma” (SARTRE, 2013, p.28). Novamente, se por aqui terminasse a argumentação sartreana, poderíamos dizer que ela não diferiria da husserliana. Husserl também parte da consciência pré-reflexiva: “Apercebo-me também que já anteriormente, sem me ter captado, estava sempre aí para mim numa intuição original [...] e, de alguma maneira, ‘antecipadamente presente’” (HUSSERL, [s/d], §46, p.130). E sabemos que, por exigências de seu método, ele não poderia se contentar com os dados apreendidos pela consciência pré-reflexiva: “O domínio da existência natural tem apenas uma autoridade de segunda ordem e pressupõe sempre o domínio transcendental” (Idem, §8, p.34). Domínio este em que é necessário que o eu, para marcar a mudança da atitude natural para a “efetiva”, apareça. Sartre subscreve: “ninguém cogitaria negar que o Eu aparece em uma consciência refletida” (SARTRE, 2013, p.28). Ambos reconhecem que não há eu na consciência pré-reflexiva. Husserl propõe o surgimento de um eu para que esta atitude natural se efetive. Mas, o que diz Sartre? Ele, apesar de reconhecer a permanência do eu em todas as nossas vivências, não nega que tanto o eu que apreendemos na reflexão, quanto na recordação, são duvidosos. A necessidade de unidade, de se afirmar a possessão da consciência por ela mesma, desencadeia um processo que se assemelha muito ao de uma “invenção”, oriunda de uma decisão arbitrária e, por isso mesmo, contingente.

> Não há representações que, como decorrência desse “Eu” cartesiano, objeto e medida de todos objetos, estejam a salvo da contingência, o que aqui pode significar além da irracionalidade no processo de unificação, a própria fantasmagoria derivada de um processo absolutamente espontâneo (CARRASCO, 2006, p.133).

A tentativa de se racionalizar as experiências pré-reflexivas, atribuindo-as a um eu, formal ou material, parece ser uma atitude “irracional”, e Sartre, diferente de Husserl, não tende para a esfera da reflexão para legitimar o que apreendemos pré-reflexivamente, mas para uma instância ainda mais impessoal, independente da reflexão. Sartre, portanto, estabelece a diferença entre uma recordação reflexiva, onde um eu aparece para reivindicar a atividade outrora exercida, e uma recordação pré-reflexiva, onde o eu apenas se insinua. “Trata-se simplesmente de opor a recordação reflexiva de minha leitura (‘Eu lia’), que é, também ela, de natureza duvidosa a uma

recordação não refletida" (SARTRE, 2013, p.28). Na primeira, percebemos a presença do *je*, na segunda, de um *moi* "obscuro".

A língua portuguesa não possui um equivalente satisfatório para o *moi* francês. O famigerado "mim" não é um substituto à altura nas diversas situações em que o *moi* é solicitado. Acreditamos que, na gramática da língua portuguesa, a regra que mais se aproxima das definições do *moi*, dentro da filosofia sartreana, é a do "sujeito oculto". Expliquemos: Sartre define a frase "Eu lia", como uma recordação reflexiva. Pelo que pudemos notar até aqui, o surgimento do eu implica um "ambiente" reflexivo na filosofia sartreana, condição para diferenciar uma consciência refletida de uma pré-reflexiva. O posicionamento do sujeito "eu" no início da frase basta para deixar claro o tipo de consciência que se aplica nela. Sabemos também que o *eu penso* cartesiano ou husserliano "afirma demasiado", e que deve cair sob a ação da *epoché*. O que nos resta é um "pseudo *cogito*", cujo conteúdo certo "não é '*eu tenho* consciência desta cadeira', mas '*existe* consciência desta cadeira'" (Idem, p.33). O "sujeito oculto" nos parece coadunar com a ideia em questão por nos dar a noção, diferentemente do "sujeito indeterminado", de gênero e número. Ou seja, sabemos quem executou a ação e é em direção ao sujeito que nossa reflexão se dirige. O *moi*, imbricado na ação, só se torna explícito mediante a reflexão ou a rememoração, cujos dados, como sabemos, não se excluem. "Ele [o eu] nunca aparece, exceto por ocasião de um ato reflexivo" (SARTRE, 2013, p.32). Equiparamos aqui o eu que Sartre encontra na recordação (ou na reflexão) – um transcendente para a consciência pré-reflexiva –, com o *moi*, porque ele próprio o faz: "o *Moi* aparece somente com o ato reflexivo [...]" (Idem, p.37). E o sujeito oculto, da mesma forma, só aparece quando o "destacamos" do verbo em que ele está subentendido.

Entretanto, os exemplos utilizados por Sartre indicam indeterminação, uma total impessoalidade, e nossa comparação com o sujeito oculto malogra. Se isolarmos o eu da frase "eu tenho consciência desta cadeira", teremos "tenho consciência desta cadeira", uma frase em que há um sujeito desinencial (o eu); porém, Sartre diz que este exemplo não serve para entendermos o *pseudo cogito*, que é junção de um *eu* bastardo com um *penso* não substancial. O exemplo que mais se aproxima da "incompletude" deste *cogito*, de acordo com Sartre, é: "existe (*il y a*, na versão francesa) consciência desta cadeira", onde o sujeito é indeterminado. Ora, isso parece ir contra o que Sartre está tentando provar em seu artigo, a saber, a autonomia da consciência pré-reflexiva e a presença do *eu penso* em nossas representações, pois, se "não existe *Eu* sobre o plano

irrefletido" (SARTRE, 2013, p.29), numa frase impessoal como aquela ("existe consciência desta cadeira") não haverá eu nem no plano pré-reflexivo e muito menos no reflexivo; não há um eu a ser identificado nela, não haverá um eu sobre o plano refletido mesmo se a reflexão for feita. Já na frase "tenho consciência desta cadeira", a consciência pré-reflexiva não precisa de um segundo grau reflexivo para saber que quem tem consciência desta cadeira, é o eu. Não é preciso que um eu surja para que a frase seja considerada pessoal. Além disso, numa frase impessoal, a consciência pré-reflexiva também perde sua autonomia porque perde seu "objeto". Se "existe consciência desta cadeira", tal consciência não precisa ser a "minha". Qualquer um pode ter consciência desta cadeira. Todavia, outra frase usada como exemplo por Sartre pode esclarecer o que realmente está em causa. Percebendo que o tema da presença ou não do eu na recordação pré-reflexiva se mostrou uma aporia, coube ao nosso autor apresentar um exemplo da aplicabilidade da consciência pré-reflexiva, supostamente impessoal, na frase: "o que há é consciência *do ônibus-que-eu-devo-pegar*" (Idem, p.29). Na versão original, entretanto, temos "*du tramway-devant-être-rejoint*" (SARTRE, 1978b, p.32). Não queremos dizer que o tradutor se equivocou, tendo em vista que Sartre dispõe as palavras de forma atípica para descrever uma situação onde a consciência pré-reflexiva se aplica, ou seja, não há uma tradução literal. Porém, há uma diferença significativa entre as frases "ônibus-que-eu-devo-pegar" e "ônibus (bonde) que deve ser pego, alcançado". Mesmo que nossa tradução esteja errada, não há "eu" na versão original e isso deve ser levado em conta. Estamos diante de uma frase que está no "particípio".

Lembrando que é Sartre quem leva a discussão para o âmbito da gramática com a distinção entre *je* e *moi*, podemos dizer que não é só a "gramática da língua portuguesa" que nos atentou para o fato a seguir, mas, ao que tudo indica, o pensamento de Sartre caminha em direção a uma impessoalidade que dificilmente é mencionada quando se identifica a tese principal de *A transcendência do ego*, a saber, a autonomia da consciência pré-reflexiva, e muito menos quando se trata de explicar o motivo que o levou a atribuir-lhe essa autonomia. Sigamos com nosso raciocínio.

Levantamos uma questão acima que competia a intencionalidade – ou intencionalidades que, reunidas, dariam forma e unidade à consciência – e o objeto – que também foi apresentado como sendo nele onde a consciência encontra sua unidade (SARTRE, 2013, p.21). O particípio, que indica na frase uma ação que pode ser exercida "por todas as pessoas", ou melhor, por todos os pronomes, não simplesmente a define como impessoal, mas indica que qualquer pessoa ou conjunto de pessoas estão

aptas a exercer a tarefa que ela aponta. O objeto, portanto, é o que define o tipo de consciência que deve incidir sobre ele a partir de suas necessidades previamente estabelecidas. Assim como o "bonde que deve ser alcançado", ou "livros que devem ser lidos, calçados que devem ser conservados etc." (SARTRE, 2006, p.63).

> De fato, estou então mergulhado no mundo dos objetos, são eles que constituem a unidade de minhas consciências, que se apresentam com valores, qualidades atrativas e repulsivas, mas *eu mesmo* desapareci, aniquilei-me. Não há lugar para *mim* neste nível, e isso não provém de um acaso, de uma falha momentânea da atenção, mas da estrutura própria da consciência (SARTRE, 2013, p.29).

Não vamos adentrar mais em questões gramaticais. O que podemos identificar é que a autonomia da consciência pré-reflexiva não se dá apenas pelo fato desta não poder ser desligada de suas cogitações, servindo de base sobre a qual a consciência reflexiva é possível, ou, como alguns trabalhos apontam, por ser meramente "impessoal" [23]. De nada valeria não desassociar a consciência de suas cogitações, se o mundo para o qual ela se volta não fosse independente dela, assim como de nada adiantaria a consciência ser desprovida de eu, se o objeto, de todo, não exige este ou aquele eu para desenvolver suas exigências. A existência do mundo é imprescindível e é isso o que atribui à consciência pré-reflexiva sua "prioridade ontológica" em relação à reflexiva. É o mundo que possui qualidades e potencialidades que devem ser apreciadas, negadas ou desenvolvidas, não por mim, mas por qualquer pessoa[24]. Parece que Sartre, descrevendo a estrutura da consciência em seus modos pré-refletidos e refletidos, percebeu que não encontraria abertura suficiente para a contingência, para o outro, que não partisse do eu. Mesmo afirmando que "a reflexão 'envenena', o desejo" (Idem, p.36), ou que ela nos lança a uma vida "egoísta", nada nos incita mais a nos lançarmos para fora de nossa

[23] Dentre eles destacamos um artigo, do qual extraímos um trecho, onde os primeiros "resultados" elencados nos soaram superficiais, assim como a comparação com práticas de meditação orientais: "Alguns resultados alcançados por Sartre em *A transcendência do Ego* se aproximam muito das práticas de meditação oriental, em especial às do zen budismo. Entre os resultados alcançados por Sartre nesta obra são destacados: o pleno esvaziamento da consciência, que culmina na expulsão do Ego como 'habitante indesejável' ou 'parasita inútil'; a purificação da consciência de todo resíduo substancial; o alargamento da consciência pré-reflexiva como 'Campo transcendental' impessoal" (PIRES *et al.*, 2013, p.85).

[24] "[...] as palavras que meu vizinho escreve nada exigem, contemplo-as em sua ordem de aparecimento sucessivo, assim como olho uma mesa ou um cabide. Ao contrário, as palavras que escrevo são *exigências*. É o modo mesmo como as percebo através de minha atividade criadora que as constitui como tais: elas aparecem como potencialidades *que devem ser realizadas*. Não que devam ser realizadas *por mim*. O eu não aparece de modo algum aqui. Sinto simplesmente a tração que elas exercem. Sinto objetivamente a exigência delas. Vejo-as realizarem-se e, ao mesmo tempo, reclamarem realizar-se ainda mais" (SARTRE, 2006, p.61).

individualidade que o mundo de tarefas, de deveres e responsabilidades que se abre diante de nós. Somente "no plano irrefletido eu presto socorro a Pedro porque Pedro tornou-se 'devendo-ser-socorrido'" (Idem, p.36). Eis o que Sartre precisava para instituir uma intersubjetividade e a primazia da consciência pré-reflexiva não porque ela prescinde da reflexão para ser, mas porque o mundo a solicita[25].

> Esse mundo é *difícil*. Essa noção de dificuldade não é uma noção reflexiva que implicaria uma relação a mim. Ela está aí, no mundo, é uma qualidade do mundo que se dá na percepção (exatamente como os caminhos em direção às potencialidades, e as próprias potencialidades e as exigências dos objetos: livros que devem ser lidos, calçados que devem ser conservados etc.), é o correlativo noemático de nossa atividade empreendida ou simplesmente concebida (SARTRE, 2006, p.63).

A palavra "potencialidade" possui sentidos diferentes em *A transcendência do ego* e em *Esboço para uma teoria das emoções*. Nesta última obra, a potencialidade nos remete ao futuro, a um objetivo que transcende a imediatez do trabalho, da ação que busca explorar tal potencialidade seja em um objeto, em um tema, etc. No entanto, veremos que o futuro também figura em *A transcendência do ego*, mesmo que de forma mais "contida"; o que faz todo sentido no contexto dessa obra. Mas podemos desde já indicar que as próprias noções de consciência, personalidade, subjetividade, bem como a de reflexão, são reinterpretadas a partir do contato com o mundo e suas exigências. "O ponto em que eu melhor reconheço a subjetividade é nos resultados do trabalho e da práxis, em resposta a uma situação. Se posso descobrir a subjetividade será por uma diferença existente entre o que a situação costuma exigir e a resposta que lhe dou" (SARTRE, 2015, p.40).

Acreditamos que, se não conseguimos alcançar algo próximo de uma resposta para as questões que levantamos ao longo do texto, pudemos pelo menos acompanhar o percurso que o próprio Sartre indica em seu texto sinuoso, cheio de armadilhas e passagens que, se recebem a devida atenção, transformam convicções outrora rijas. Porém, uma incógnita permanece: Sartre pode ser considerado um psicólogo mais do que um filósofo em seus primeiros trabalhos? Nos aproximaremos desse tema que diz respeito diretamente ao segundo capítulo de *A transcendência do ego*, intitulado "A constituição do Ego".

---

[25] Identificamos a mesma perspectiva em Maurice Merleau-Ponty, que "ressalta a ideia heideggeriana de *Mit-Sein*, na qual é afirmada a sociabilidade originária do homem. Nunca estamos sós. Mesmo quando estamos em um quarto preenchido somente pela mobília, ela já nos solicita, ela nos chama para o mundo, ela é o mundo, e eu, que estou nesse quarto, sou essa mobília, pois sou o que vejo" (PIRES *et al.*, p.70).

As análises que buscamos desenvolver ao longo deste capítulo serão importantes para as considerações a seguir. Algo sobre a natureza do ego, a impessoalidade que marca o contato pré-reflexivo com o mundo e a fuga de nossa própria espontaneidade, reflexo de uma consciência impessoal, na má-fé, ainda precisa ser esmiuçado.

Terceiro capítulo:
A impessoalidade e a reflexão pura

No capítulo anterior vimos que Sartre, em vias de encontrar uma definição satisfatória para o ego, atenta para sua presença de fato em todas as nossas representações, mas nem sempre de forma explícita, uma vez que ele somente "aparece" quando é objeto da reflexão. Se ele é um real "existente", do que ele é feito? Neste sentido, observamos que apesar de configurarem "dois aspectos de uma mesma realidade" (SARTRE, 2013, p.37), o *je* e o *moi* carregam atribuições bem definidas: "o Eu é o Ego como unidade das ações. O *Moi* é o Ego como unidade dos estados e das qualidades" (Idem, p.37). Como se pode ver, trata-se de uma mesma realidade, cuja separação é apenas gramatical e não de fato. Mas, no texto, a diferença permanece e guia a pena de Sartre. E é a partir dela que, estendida à dessemelhança entre consciência e eu, podemos identificar o intento sartreano de resgatar a apoditicidade do *cogito* cartesiano e a validade científica do método descritivo husserliano. Neste capítulo também deveremos explorar um pouco mais a temporalidade imbricada no "modo de ser" da consciência, bem como a assimilação do ego ao "gênio maligno" pensado por Descartes. Dando continuidade à definição do tipo de relação que ego e consciência constroem com o mundo, veremos que a impessoalidade do campo transcendental, pensada por Sartre, colabora para a revitalização de alguns conceitos da fenomenologia.

1. A natureza do ego

O que parece ser uma ambiguidade de *A transcendência do ego* é a distinção que Sartre estabelece entre o *moi* psíquico e o psicofísico. O *moi* psíquico é o mesmo que identificamos como sendo aquele que intuímos no ato reflexivo e somente por meio dele. A diferença é que, em Sartre, diferentemente de Descartes, não vislumbramos um ego puro, destacado da duração, mas irremediavelmente ligado a suas cogitações. Mas ao lado deste eu psíquico, desenha-se a figura de um eu psicofísico difícil de classificar. Ao que parece, dependendo da forma com a qual nos referimos a nós mesmos, é que podemos dizer qual *moi* é o nosso objeto no momento.

> O psíquico é o objeto transcendente da consciência reflexiva, e também o objeto da ciência chamada psicologia. O Ego aparece à reflexão como um objeto transcendente que realiza a síntese permanente do psíquico. O Ego

> está do lado do psíquico. Observemos aqui que o Ego que consideramos é psíquico e não psicofísico [...] O *Moi* psicofísico é um enriquecimento sintético do Ego psíquico, que pode muito bem (e sem redução de nenhuma espécie) existir em estado livre. É certo, por exemplo, que, quando se diz: "Eu sou um indeciso", não se visa diretamente o *Moi* psicofísico (SARTRE, 2013, p.47).

Se tivermos em mente que "o Eu é o Ego como unidade das ações. O *Moi* é o Ego como unidade dos estados e das qualidades" (Idem, p.37), realmente o eu que aparece somente mediante a reflexão é o *moi*, este que é unidade dos estados e das qualidades, cuja definição o aproximaria de um polo onde uma personalidade se inscreveria. Mas, como Sartre pensa a consciência como constantemente consciente de si, mesmo que pré-reflexivamente, tal polo, e, junto com ele, a personalidade, seria um objeto transcendente para ela. Portanto, não exerceria sobre ela a mesma influência que as correntes de pensamento clássicas lhe imputavam. Então, a unidade de nossos estados e qualidades, seria um objeto para nós; o ego psíquico, enquanto o eu, o *je*, seria a unidade de nossas ações; um eu que funcionaria como o "polo X que seria o suporte dos fenômenos psíquicos" (Ibidem, p.48); enfim, o sujeito de um predicado. Porém, "um tal X seria, por definição, indiferente às qualidades psíquicas das quais seria o suporte" (SARTRE, 2013, p.48), uma vez que "o Ego nada é fora da totalidade concreta dos estados e das ações que ele suporta" (Idem, p.48). Da mesma forma, se não nos referimos a um eu psicofísico quando refletimos sobre nós mesmos, como na frase "eu sou um indeciso", e sim a um polo que seria a unidade dos estados e qualidades, o que temos é tanto um *je* quanto um *moi* puramente formais, mesmo sabendo que o ego em Sartre é *de fato*, pois essa expressão, como dissemos, lhe pareceu "muito justa. Ora, é inegável que o Cogito é pessoal. No 'Eu penso' há um *Eu* que pensa" (Ibidem, p.25). E quanto ao eu psicofísico? De que se trata? Acreditamos que pode ser um outro nome que Sartre utiliza para designar o "corpo". Outra noção, com o mesmo intento, talvez seja a de *eu-conceito*.

> Nesse momento, *eu* parto a lenha, ou seja, a ação se realiza no mundo e o apoio objetivo e vazio dessa ação é o *Eu-conceito*. Eis porque o corpo e as imagens do corpo podem consumar a degradação total do Eu concreto da reflexão ao Eu-conceito servindo a este último como cumprimento ilusório [...] O corpo serve, nesse caso, de símbolo visível e tangível para o Eu (SARTRE, 2013, p.58).

O corpo e suas imagens, às quais nos remetemos por vezes quando tentamos nos situar numa situação real, marcam uma degradação do "eu concreto da reflexão", sendo

este rebaixado à condição de "eu-conceito". O *moi* que encontramos na reflexão, o eu psíquico, se degrada quando relacionado ao corpo, ao suposto eu psicofísico. A verdade é que tanto um eu de fato quanto um eu formal não coadunam com o sistema de Sartre. Se temos a impressão de que há um *moi* formal orbitando outro *moi*, que é o psicofísico, não é porque simplesmente Sartre decidiu instaurar um eu formal para se livrar do problema de ter de se explicar sobre a presença de fato de outro eu – ou para evitar "afirmar mais do que se pode sobre ele" –; mas porque, assim pensamos, a significação do eu, formal ou não, é uma invenção, uma criação poética. De fato, não se extrai uma personalidade do corpo. Só podemos nos aproximar ou estudar um eu que inventamos – que é o objeto da psicologia – cujo conteúdo é apenas "enriquecido" pelo eu psicofísico – objeto para a biologia, para as neurociências, para a psicologia experimental.

Somente em *O ser e o nada* Sartre se aprofundará no tema "corpo", e é desta obra que retiramos algumas passagens que serão mencionadas aqui para aclarar a distinção que Sartre estabelece entre eu psíquico e psicofísico em *A transcendência do ego*. Para tanto, porém, precisamos retomar o que já foi trabalhado no capítulo precedente, a saber, a passagem do *cogito* cartesiano para o kantiano e suas consequências. Há em Descartes uma identificação radical, como escreve Georges Canguilhem (2012), "entre aquele que pensa e o pensamento, o que perdurou até que se percebeu que o *Cogito* só pode ser cartesiano, que só há o *Cogito* que tem como sujeito um *eu* que possa dizer *Eu* [un *Je* qui puisse dire *Moi*]" (p.25). O "esgotamento do *cogito*" é identificado por G. Canguilhem desde Kant, quando o *eu penso* passa a ser não mais que "veículo dos conceitos do entendimento" (Idem, p.26), por conta da impossibilidade de desvinculação do *eu penso* de suas cogitações – além do aprofundamento que se verificou à época no estudo da economia, biologia e linguística, etc., – o que deslegitimou seu caráter de substância.

> Assim, diferentemente do Cogito cartesiano, o *eu penso* [kantiano] é posto como um em-si, sem poder alcançar-se a si mesmo por si. O eu não pode se conhecer como Eu [*Le* Je *ne peut se connaître* Moi]. A partir deste momento tornou-se pensável, em filosofia, o conceito da função do *Cogito* sem sujeito funcionário (Ibidem, p.26).

Da mesma forma, em Sartre, o *moi* é supostamente apreendido apenas através da reflexão, da abstração de suas ações para se alcançá-lo no horizonte delas, por isso mesmo deixa de ser "eu"; está distante de mim. O *moi* em si se tornou opaco, confuso, misterioso, que adquire, como em Kant, a função de ser unidade dos estados e

qualidades; permanecendo "formal". Porém, só posso conhecer meus estados e qualidades, enquanto *meus*, se me reporto a eles enquanto partes dessa unidade abstrata a que designo *moi*. Mesmo sendo uma produção abstrata, mágica, poética, me identifico com ela, pois as atividades psíquicas e "efetivas" que atribuo a ela *me* dizem respeito. Se Sartre afirma que há uma degradação quando associamos o *moi* psíquico, unidade de minhas representações, com o psicofísico, com o eu-conceito ou com o corpo, em *A transcendência do ego*, isso se dá porque *não* me identifico com meu corpo. Parece que Sartre dá continuidade à separação corpo-alma cartesiana, e pelos mesmos motivos: pode ser que meu corpo não seja meu corpo, e isso não por obra de um gênio maligno, mas porque quando me refiro ao meu corpo, o faço a partir do corpo de outrem; eis o que é dito em *O ser e o nada*.

> 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, enquanto a consciência é alcançada pelo tipo de intuição íntima que lhe é própria. Com efeito: se, depois de ter captado *"minha"* consciência em sua interioridade absoluta, tento, por uma série de atos reflexivos, uni-la a certo objeto vivente, constituído por um sistema nervoso, um cérebro, glândulas, órgãos digestivos, respiratórios e circulatórios, cuja matéria é susceptível de ser analisada quimicamente em átomos de hidrogênio, carbono, azoto, fósforo etc., irei deparar com dificuldades insuperáveis: mas essas dificuldades provêm do fato de que tento unir minha consciência, não ao *meu* corpo, mas ao corpo dos *outros.* Com efeito, o corpo cuja descrição acabo de esboçar não é *meu* corpo tal como é *para mim.* Não vi e jamais verei meu cérebro, ou minhas glândulas endócrinas. Simplesmente, pelo que eu, homem, pude ver em dissecações de cadáveres humanos e pude ler em tratados de fisiologia, concluo que meu corpo é constituído exatamente como aqueles que me mostraram em mesas de dissecação ou observei representados a cores em livros [...] Meu corpo, tal como é *para mim,* não me aparece no meio do mundo. Sem dúvida, pude ver a mim mesmo durante uma radioscopia: a imagem de minhas vértebras em uma tela. Mas eu estava, precisamente, *do lado de fora,* no meio do mundo; captava um objeto inteiramente constituído, como um *isto* entre outros *istos*, e somente através de um raciocínio podia retomá-lo como meu: era, então, muito mais minha *propriedade* do que meu *ser* (SARTRE, 2011, p.385).

Não se pode dizer o mesmo da concepção de Merleau-Ponty acerca do corpo. Filósofo, acadêmico e co-fundador da revista Les Temps Modernes, Merleau-Ponty considera que "corpo e pensamento são uma única e mesma coisa" (FILHO, 2005, p.51). Não é nosso intuito cotejar a noção de corpo nos dois autores – o que demandaria uma apropinquação maior da obra de Merleau-Ponty –, mas indicar que o corpo, no pensamento deste autor, adquire importância maior do que aquela verificada no pensamento de Sartre. Ambos os autores pensam o contato pré-reflexivo com o mundo,

juntamente com um *eu penso* "implícito", mas não ausente. Merleau-Ponty considera o corpo como prerrogativa para que tal contato pré-reflexivo com o mundo se estabeleça[26]. Sartre, por outro lado, observa que a percepção do corpo, bem como do ego, se dá num segundo grau reflexivo. Reflexão esta que demanda a percepção do corpo e do ego de outrem. Poderíamos nos apressar e ousar dizer que Merleau-Ponty considera o outro a partir de si, sendo que nesta "consideração", a percepção de si se complementa. Já Sartre parece perceber a si próprio a partir do outro, à imagem e semelhança do outro. Daí o aspecto "infernal" do outro em Sartre. O eu-conceito, relacionado ao corpo quando "eu parto a lenha", é uma degradação do eu concreto da reflexão porque é, como vimos, uma extensão ilusória do eu da reflexão, e vice-versa. Em *O ser e o nada*, temos a mesma ideia dita com outras palavras: a consciência se degrada quando tenta se assimilar, ser pertencente ou detentora da ideia de um corpo, porque a ideia deste corpo não pode ser constituída a não ser a partir do corpo de outrem, ou da noção de corpo que a biologia nos oferece (o que um corpo humano precisa ter para ser considerado um corpo humano). Por isso Sartre pode assimilar o corpo ao eu-conceito, porque este "não passa" de um conceito de corpo que adquiro a partir de fora, e não do *meu* corpo. De forma análoga, Merleau-Ponty parece não fazer do corpo da "biologia" seu objeto.

> O corpo é o centro da fenomenologia pontyana. O "corpo próprio", diferente do corpo de moléculas intercambiáveis, é antes um conjunto de significações encarnadas e presentes ao mundo que ele habita e divide com outras consciências através do processo da intersubjetividade (FILHO, 2005, p.50).

Sartre permanece cartesiano em sua noção de corpo, mas, diferente de Descartes, não parece haver um "resgate" do corpo a partir da reflexão, e sim o contrário: há um irremediável distanciamento. Estou distante de mim como estou distante do outro. Não há assimilação entre corpo e pensamento como há em Merleau-Ponty. Pois "como nosso eu psicofísico é contemporâneo do mundo, faz parte do mundo e cai com o mundo sob o impacto da redução fenomenológica, o Outro aparece como necessário à própria constituição desse eu" (SARTRE, 2011, p.303). Nota-se que nesta passagem, o "corpo" que cai com a *epoché*, e que recebe do outro sua constituição, dá lugar à noção de "eu psicofísico". São, portanto, conceitos análogos.

[26] Para Merleau-Ponty, "o cogito fundador, assim, não vem de uma atividade reflexiva 'desencarnada'. Ele é pré-reflexivo, antepredicativo. E o que vem a ser isso? É que há uma mistura de mundo e de nós que precede à reflexão" (FILHO, 2005, p.32).

Ao mesmo tempo, Sartre permanece kantiano no sentido da impossibilidade de assimilação do *moi* pelo *je*. O *moi* passa a ser alvo de novas indagações oriundas de vários ramos da ciência e da filosofia crítica de Kant, e seu caráter substancial é relativizado. Contudo, parece que Sartre decide resgatar os poderes do *cogito* sem desmerecer os esforços da ciência que relativizaram o *moi*, pois somente uma consciência onde o papel do *moi*, psíquico ou psicofísico, não é bem definido – ou até mesmo desconhecido – pode agir sobre o mundo; não enquanto *je*, enquanto polo de subjetividade bem definido, mas como pré-reflexão. Somente assim o mundo em toda sua complexidade e mágica se desvela. Não pretendemos avançar sobre *O ser e o nada*, uma vez que a obra que figura como nosso principal objeto de pesquisa é outra, mas outra passagem do "ensaio de ontologia fenomenológica" se faz necessária para evidenciar que o lugar reservado ao corpo no pensamento de Sartre não se dá de forma gratuita: somente uma consciência num primeiro momento composta de um corpo e de um ego "implícitos", ocultos, dotada apenas da imediatez da reflexão pura, pode se voltar para as exigências do mundo e ser constituída a partir dele. O que garante, como veremos, também a intersubjetividade enquanto "participação" na tarefa na qual o mundo nos lança.

> Renunciamos à ideia de nos dotar primeiro de um corpo para estudar depois a maneira como captamos ou modificamos o mundo através dele. Ao contrário, estabelecemos como fundamento da revelação do corpo como tal a nossa relação originária com o mundo, ou seja, nosso próprio surgimento no meio do ser (SARTRE, 2011, p.411).

Se o corpo estivesse em primeiro plano, ou se o *cogito* fosse um exercício onde apenas o "corpo" seria intuído, não teríamos as bases da ciência moderna. É a alma, sua substancialidade, sua permanência que suscita por si mesma o incômodo que nos leva ao *cogito*. Através do *eu penso* é que se tenta entender a natureza da alma, tão distinta da transitoriedade do corpo. Sartre, claro, dispensa o caráter substancial do *cogito* cartesiano, mas reconhece nele não um esforço intelectual, mas uma característica acidental que o torna sempre possível na vida cotidiana, e que nos leva a desenvolver a ideia de um *moi* enquanto polo de unificação de nossas representações. Com o *cogito* busca-se uma instância dotada de "um sistema nervoso, um cérebro, glândulas, órgãos digestivos, respiratórios e circulatórios" que sirva de "endereço" para seus estados, qualidades e ações, que só podemos apreender enquanto "projetada para fora" de nossa consciência. Talvez por isso esse ego esteja "do lado do psíquico", enquanto aquilo que

forjamos para nos aproximar do psíquico, mas que ainda *não é* o psíquico. "O psíquico, enquanto tal, é ao mesmo tempo conhecido e constituído sinteticamente pela reflexão [...] Ele caracteriza-se pela sua irrealidade, pela sua natureza mágica, e dá-se como puramente provável" (SARTRE, 2013, p.87). Já demonstramos a ideia do eu enquanto objeto que se apreende aos poucos, por uma infinidade de perfis. Pelo fato do eu ser constituído pela reflexão, isso é um indício, em Sartre, de que sua natureza é duvidosa. Mas se o ego – não o ego psicofísico, mas o que "substitui" o psíquico enquanto ainda não o apreendemos em sua totalidade – é uma irrealidade, uma maneira que encontramos para poder apreender o que nossa limitada condição não nos permite, corremos o risco de nos encontrarmos, então, no campo transcendental husserliano, onde somente fatos transcendentalmente reduzidos, irreais, são aceitos e estudados.

Como já foi dito, no tópico "a consciência e o ego" do capítulo anterior, a forma que temos de nos aproximar do eu psíquico é limitada e a forma com a qual ele se mostra é inadequada. Portanto, a "forma" com a qual tentamos apreendê-lo é "formal" no sentido de "hipotética". "Para Kant e para Husserl o Eu é uma estrutura formal da consciência. Nós tentamos mostrar que um Eu nunca é puramente formal, que ele é sempre, mesmo abstratamente concebido, uma contração infinita do Moi material" (SARTRE, 1978b, p.37). O meio de que dispomos para empreender um estudo acerca do "eu", portanto, é abstrato. É um eu "fictício, mágico" que dispomos "ao lado" do psíquico que tentamos deslindar. Elaboramos conceitos abstratos, lógicos, assim como aqueles dos quais se vale o cientista, na tarefa de apreender o eu, que é uma "contração infinita" dos perfis de um objeto real presente no mundo. Somente considerando isso podemos entender passagens como a seguinte:

> Quanto às significações, às verdades eternas, elas afirmam sua transcendência na medida em que se dão, desde que aparecem como independentes do tempo, ao passo que a consciência que as apreende é, ao contrário, individualizada rigorosamente na duração […] o Eu não se dá como um momento concreto, uma estrutura transitória de minha consciência atual; Ele afirma, ao contrário, sua permanência para além dessa consciência e de todas as consciências e – embora, certamente, ele não se pareça nem um pouco com uma verdade matemática – seu tipo de existência se aproxima bem mais das verdades eternas do que da consciência. Inclusive, é evidente que é por ter considerado que *Eu* e *penso* encontram-se no mesmo plano que Descartes passou do Cogito à ideia de substância pensante (SARTRE, 2013, p.30).

Para Sartre , o eu permanece, ele dura, mas não usufrui da suposta eternidade das verdades matemáticas. Ele "se parece" com tais verdades, que também podem ser as

verdades da natureza, pois suas leis incidem sobre nós; leis das quais raramente conhecemos o mecanismo. "É porque o Eu se afirma a si próprio como transcendente no 'Eu penso' que ele não é da mesma natureza que a consciência transcendental" (SARTRE, 2013, p.31). Ele nos é transcendente e sua abordagem se assemelha àquela que se empreende diante de um objeto sobre o qual as ciências naturais se debruçam. Sua apreensão não deve ser trocada pela apreensão do corpo ao mesmo tempo em que não deve ser confundido com a alma, a substância perene encontrada por Descartes. Ele corresponde, pelo que pudemos constatar, a todas as exigências de apoditicidade que um possível fundamento para as ciências deve ter: ele está para além das consciências atuais, porque dura; e sua natureza se parece com aquela das verdades matemáticas, independentes do tempo[27]. "O Ego é um objeto que aparece apenas à reflexão e que, por isso, é radicalmente separado do mundo. Ele não vive no mesmo plano" (Idem, p.54); eis mais uma frase que desavisados facilmente tomariam como sendo de Husserl.

Descartes afirma a apoditicidade do *cogito*, para, a partir dele, retomar o mundo, e seu corpo, considerando a primazia do conhecimento. Husserl, por sua vez, prescinde da realidade do mundo e do corpo para encontrar a essência "irreal" do fenômeno, numa instância ela também irreal, para constatar o que há nele de constante, de universalizável, e, através dessa constatação, dotar a ciência de meios, estes sim, apodíticos. De sua parte, Sartre reconhece a apoditicidade do *eu penso*, por que um eu permanece, e o meio irreal, poético, reflexivo – e, por isso mesmo, não muito eficaz – que temos para apreendê-lo. O que muda em relação a estes autores é que

> O *Moi* permanece desconhecido para nós. Isso pode ser compreendido facilmente: ele se dá como um objeto. Portanto, o único método para conhecê-lo é a observação, a aproximação, a espera, a experiência. Mas esses procedimentos, que convém perfeitamente a todo transcendente *não íntimo*, não convém aqui. Pelo fato da intimidade própria do *Moi*. Ele está por demais presente para que se possa tomar sobre ele um ponto de vista verdadeiramente exterior. Se nos retiramos para tomar distância, ele nos acompanha nesse recuo (Ibidem, p.56).

[27] Embora, como já citado, Sartre observe que é pelo fato de as verdades matemáticas remeterem a operações externas à consciência, que podemos conceber tais operações como verdadeiras. Isto é, são objetos transcendentes que, assim como qualquer outro, sofrem, de alguma forma ou de outra, a ação do tempo. Citamos aqui novamente tal passagem: "A unidade de mil consciências ativas pelas quais eu somei, somo e somarei dois com dois para fazer quatro é o objeto transcendente 'dois mais dois fazem quatro'. Sem a permanência dessa verdade eterna seria impossível conceber uma unidade real e haveria tantas operações irredutíveis quantas consciências operatórias [...] O objeto é transcendente às consciências que o apreendem e é nele que se encontra sua unidade" (SARTRE, 2013, p.21).

Talvez este seja o motivo que leva Sartre a afirmar que, além de não haver um eu na consciência pré-reflexiva, que "o Ego é uma síntese irracional" (SARTRE, 2013, p.54), uma criação que funciona como suporte para nossas determinações, sendo que o verdadeiro objeto psíquico não se deixa observar. Portanto, não devemos mais confiar plenamente na ideia sartreana de que o ego só aparece para uma consciência reflexiva. Na verdade, ele tem uma "maneira toda especial" de se dar à essa consciência. "Com efeito, o Ego sempre aparece apenas quando não olhamos para ele. É preciso que o olhar reflexivo se fixe sobre a '*Erlebnis*' […] Então, por trás do estado, no horizonte, o Ego aparece. Portanto, ele nunca é visto senão 'de canto de olho'" (Idem, p.57). Talvez pelo fato do *eu penso* acompanhar todas as nossas representações, ele não possa ser um objeto convencional para aquele que deseja apreender seu próprio eu.

Basta dizer que o eu nos acompanha no mesmo recuo que executamos para tentar apreendê-lo, para desfazer a imagem de ego puro transcendental que Sartre se utilizou para descrevê-lo? Basta afirmar que ele é fugidio para deslegitimar as concepções clássicas de um eu no horizonte dos estados? Certamente, podemos notar a degradação da noção de consciência no primeiro artigo filosófico publicado por Sartre: não só pelo fato da consciência pré-reflexiva funcionar como base para uma consciência de segundo grau, mas também na ideia de que, em comparação às verdades matemáticas independentes do tempo, a consciência seria "individualizada rigorosamente na duração". Por seu turno, o eu não conhece essa mesma degradação, e a alcunha de misterioso e indiferente só atestam sua inacessibilidade, sua distância do mundo.

Não temos uma resposta definitiva para a questão sobre se o eu sartreano, aquele que está ao lado do psíquico e não deve ser confundido com o psicofísico, é tão formal e transcendental quanto o de Husserl. O que nos interessa, entretanto, é buscar apoio nos detalhes da argumentação sartreana, e estes nos dizem que, se Sartre não se afastasse de Husserl quanto à definição da natureza do eu, ele não estudaria nossos estados, qualidades e ações como transcendentes, isto é, como passividades, mas como consequências de um eu ativo, efetuante, como é o eu puro husserliano.

2. A impessoalidade

Algo acerca da "natureza do ego" ainda será elucidado neste tópico, onde veremos que a impessoalidade, a mágica e a temporalidade, também participam da tarefa de explanação da natureza da consciência.

Sartre dá o nome de "estado" a sentimentos como ódio, amor, felicidade, etc. "O ódio é um estado. E com esse termo tentei exprimir o caráter de passividade que lhe é constitutivo […] A passividade de uma coisa espaço-temporal se constitui a partir de sua relatividade existencial" (SARTRE, 2013, p.42). E mais: "Uma existência relativa não pode ser mais que passiva, já que a menor atividade a liberaria do relativo e a constituiria como absoluto" (Idem, p.43). A existência do ódio é relativa ao estímulo que ela recebe de fora. Estamos em "estado de ódio" quando estimulados a odiar algo, seja pelo objeto de ódio em si, seja por outro tipo de influência externa. Mas se considerarmos um endereço "interno" que abrigaria nosso ódio – além de abrirmos espaço para a eugenia que acredita que pessoas, pertencentes a certo tipo de culturas ou etnias, naturalmente guardam mais ódio do que outras – faríamos dele um absoluto que "ultrapassa a instantaneidade da consciência e não se dobra à lei absoluta da consciência pela qual não existe distinção possível entre a aparência e o ser" (Ibidem, p.40). O ódio não é *da* consciência. É um objeto que lhe é transcendente. Não há uma potencialidade maior em odiar inerente a algumas pessoas e mais branda em outras. Isso nos remete ao primeiro texto filosófico de Sartre, o panfleto *A lenda da verdade*, onde a dualidade potência e ato é mitigada. Da mesma forma, o gênio artístico se mostra em ato, em suas obras, e não numa espécie de "aura" genial circunscrita à pessoa do gênio. Tal tema, obsessão de Sartre, também é retomado em *O ser e o nada*.

> Tudo está em ato. Por trás do ato não há potência, nem *hexis*, nem virtude. Recusamos a entender por "gênio", por exemplo – no sentido em que se diz que Proust "tinha gênio" ou "era" um gênio – uma potência singular de produzir certas obras que não se esgotasse justamente na sua produção [...] A aparência não esconde a essência, mas a revela: ela *é* a essência (SARTRE, 2011, p.16).

"Uma consciência instantânea de repulsa não poderia, portanto, ser meu ódio […] Eu diria: 'Tenho repulsa por Pedro *neste momento*' e dessa forma não comprometo o futuro" (SARTRE, 2013, p.40). A relação da consciência imediata com seu objeto, considerando sua "lei absoluta pela qual não existe distinção entre a aparência e o ser", nos leva à noção de "reflexão pura", distinta da "reflexão fenomenológica". A última diz respeito, como já dissemos anteriormente, à reflexão que ultrapassa o sem-número de perfis nos quais o objeto se doa no fenômeno, para atingir seu ser, sua essência. Tal exercício pressupõe o tempo, a espera, a observação, para extrair dessas facetas aquilo que lhes é constante, universal. Sartre propõe, por seu turno, uma apreensão do ser da

aparição na imediatez de sua aparição, uma vez que "a aparição não é sustentada por nenhum existente diferente dela: tem o seu *ser* próprio" (SARTRE, 2011, p.18). Isso para que, além de abandonar a "potência", a inclinação natural em odiar, o objeto odiado se torne um transcendente e, com isso, toda carga de odiosidade dele se dissipe, uma vez que é preciso que ele sempre apareça para que eu sinta ódio por ele, nada garantindo, porém, que esse mesmo ódio se faça presente toda vez que ele aparecer, em todas as combinações possíveis de modos que ele possui para aparecer. Se alcançarmos por meio da reflexão fenomenológica o ser por detrás de todos esses perfis, encontraremos um ser imutável, constante e universal de "ódio", e dele não conseguiríamos nos livrar. Numa palavra, o ódio pode ser real em Husserl, enquanto em Sartre ele é relativo às suas aparições, sendo que, aquele que odeia, também é mutável.

> A reflexão pura (que não é, no entanto, necessariamente a reflexão fenomenológica) atém-se sem erigir pretensões para o futuro. É o que se pode ver quando alguém, depois de dizer em sua cólera: "eu te detesto", recompõe-se e diz: "Não é verdade, eu não te detesto, eu disse isso em minha cólera". Vemos aqui duas reflexões: uma, impura e cúmplice, que opera uma passagem ao infinito nesse caso e que constitui bruscamente o ódio através da "Erlebnis" como seu transcendente; a outra, pura, simplesmente descritiva, que desarma a consciência irrefletida devolvendo-lhe sua instantaneidade. Essas duas reflexões apreenderam os mesmos dados verdadeiros, mas uma afirmou *mais* do que sabia e dirigiu-se através da consciência refletida sobre um objeto situado fora da consciência (SARTRE, 2013, p.42).

Eis a parcimônia do procedimento sartreano: com a reflexão pura, reduzo o ser à sua aparência e não contamino suas aparições futuras por meio do meu "estado" atual. Por outro lado, tal noção sartreana, além de nos prevenir do ódio constante, nos previne também do futuro, o que é um problema. Como bem observa Sacrini (2012),

> Sartre só oferece uma análise satisfatória da temporalidade constituinte da consciência no livro *Esboço para uma teoria das emoções*, de 1939. Ali, a consciência irrefletida impessoal (que em *A transcendência do ego* era apresentada como consciência pura) não é mais apresentada como uma autodeterminação instantânea a partir do nada. Reconhece-se que há uma densidade temporal constitutiva das vivências irrefletidas, que há sínteses espontâneas que costuram fenômenos complexos mesmo nesse nível. Essa mudança de posição se deixa notar, por exemplo, na análise que Sartre propõe do ato de escrever (p.122).

Acreditamos ser necessário citar aqui a passagem mencionada por Sacrini:

> Não presto atenção isoladamente em cada uma das pernas de letras que minha mão forma: estou num estado especial de espera, a espera criadora, eu

> espero que a palavra – que sei de antemão – sirva-se da mão que escreve e das pernas de letras que ela traça para se realizar (SARTRE, 2006, p.59).

O próprio Sartre parece reconhecer suas limitações quanto ao assunto "tempo". Em seu *Diário de uma guerra estranha*, ele revela ter "uma espécie de vergonha de abordar o exame da temporalidade". E continua sua confissão: "o tempo sempre me pareceu um quebra-cabeça filosófico e eu fiz, sem me dar conta, uma filosofia do instante (o que Koyré me censurou uma noite de junho de 1939) por não compreender a duração" (1983, apud SACRINI, 2012, p.256). Dezembro de 1939 é a data da publicação de seu *Esboço*, meses após o comentário de Koyré. Não podemos dizer que tal censura foi determinante para a sutil mudança de postura de Sartre em relação ao tempo, mas alguma mudança é notória. Agora "Sartre reconhece que há unidades temporais espessas, nas quais as diversas fases de uma ação estão entrelaçadas" (SACRINI, 2012, p.123). Teríamos um Sartre mais "fenomenólogo", portanto?

Não podemos esquecer, porém, que esta suposta nova definição do tempo no pensamento de Sartre, não advém de uma instância intemporal, que guia a mão de Sartre, como numa psicografia, no ato de escrever. A metáfora onde surge a imagem da palavra que guia a mão do escrito deve ser entendida como uma substituição da ideia de adequação do sujeito à exigência do objeto que ele deseja desenvolver, como dissemos no capítulo anterior[28]. A "palavra fantasma" que guia a escrita não é um absoluto, tampouco o é o futuro que antevejo quando inicio uma tarefa, pois "a plena positividade do em-si exclui potencialidade[29]" (BORNHEIM, 1984, p.66). Se há uma abertura para o futuro, esta se dá da mesma forma que há a possibilidade do *cogito*: por conta de uma falta, de uma debilidade da consciência do homem, que sempre busca, em vão, se naturalizar, se "endurecer" assimilando uma ideia, uma profissão, uma ideologia, enfim, se tornar um em-si. Se a temporalidade, como os clássicos a pensavam, ou seja,

> ...se o tempo condiciona a realidade humana, o para-si se transforma num em-si, tornando-se então fatal que a liberdade seja substituída pelo determinismo. Consequentemente, o tempo deve ser reduzido à temporalidade, isto é, a uma estrutura do próprio para-si (Idem, p.65).

[28] Parece que, ao "particípio" que identificamos no processo de desenvolvimento das exigências das coisas e de reinterpretação da subjetividade, em *A transcendência do ego*, poderíamos substituir, no *Esboço*, o "gerúndio".

[29] "É preciso que a possibilidade como tal seja uma das estruturas da consciência não-tética" (SARTRE, 1994a, p.113). "Possibilidade" é o termo utilizado por Sartre alguns anos depois e que nos parece mais coerente com o que se está tentando esclarecer aqui, pois nos remete a uma lacuna, uma falta ou uma falha que deve ser preenchida, sanada, e não a uma potencialidade: termo que pode suscitar más interpretações.

Devemos pensar a temporalidade como Sartre, na maior parte do tempo, nos ensinou a pensar o ego: enquanto uma realidade imbricada na ação do homem, como somente passível de observação numa consciência reflexiva, correndo o risco de aparecer nesta apenas de forma degradada, pois participa, inclusive, do ato de se pensar. Se o para-si pode ser entendido como uma substituição, em termos, da ideia de consciência, e considerando o motivo que leva o tempo a dar lugar à temporalidade, "o futuro surge como prerrogativa do para-si" (BORNHEIM, 1984, p.68). Para Bornheim (1984), a importância desta tese de Sartre

> Salta aos olhos; sua elucidação da temporalidade nutre-se da ideia de que toda redução do tempo a um plano intemporal não consegue mais captar a dimensão irredutível do tempo: se o tempo encontra seu fundamento no ser imóvel, ele é falsificado, já não é pensado em seu ser outro que não o imóvel. E quando Sartre o explica pelo processo nadificador do para-si, leva, através da crise da Metafísica, às suas conseqüências extremas a evolução da doutrina tradicional do tempo (p.72).

Não cabe nos limites estritos deste trabalho uma elucidação desta "crise da metafísica". Mas julgamos importante indicar que o futuro, não enquanto um mero "objetivo", mas enquanto aquilo que "quero ser", pressupõe de antemão aquilo que não sou. Só posso cogitar o futuro enquanto "aquilo que me falta", e, como sabemos, tal intento, em Sartre, desde seu princípio está fadado ao malogro, pois os resultados de nossos esforços nunca se aglutinam plenamente ao nosso eu. E a ação deve sempre pressupor as exigências do objeto, que se apresentam no presente, sob o risco de afirmar mais do que se sabe sobre seu futuro, uma vez que suas necessidades são imediatas. Uma consciência que se esquece da atualidade de seu objeto pode projetar sonhos impossíveis. Talvez por isso Sartre, na mesma obra, *Esboço para uma teoria das emoções*, não abandona a ideia que já havia desenvolvido em *A transcendência do ego*, a saber, a de que "não é preciso refletir muito para compreender, ao contrário, que a emoção retorna a todo instante ao objeto e dele se alimenta" (SARTRE, 2006, p.57). Da mesma forma que o ódio é uma decisão reiterada de odiar, o futuro deve ser uma reiterada escolha do presente.

Talvez uma argumentação sobre a concorrência do tempo em nossa atividade se dê em *A transcendência do ego* onde, além das ações "efetivas", também temos as "psíquicas", que, assim como aquelas, são tomadas no mundo das coisas e em função de suas exigências.

> Gostaríamos simplesmente de observar que a ação concertada é antes de tudo (qualquer que possa ser a natureza da consciência ativa) um transcendente. Isso é evidente para ações como "tocar piano", "conduzir um automóvel", "escrever", porque essas ações são "tomadas" no mundo das coisas. Mas as ações puramente psíquicas como duvidar, raciocinar, meditar, fazer uma hipótese, devem, também elas, ser concebidas como transcendências [...] Mas não se pode esquecer que a ação demanda tempo para se realizar. Ela possui as articulações, momentos. A esses momentos correspondem consciências concretas ativas e a reflexão que se dirige sobre as consciências apreende a ação total em uma intuição que a entrega como a unidade transcendente das consciências ativas. Nesse sentido, pode-se dizer que a dúvida espontânea que me invade quando entrevejo um objeto na penumbra é uma *consciência*, mas a dúvida metódica de Descartes é uma ação, quer dizer, um objeto transcendente da consciência reflexiva. Vê-se aqui o perigo: quando Descartes diz: "Duvido, logo existo", trata-se da dúvida espontânea que a consciência reflexiva apreende em sua instantaneidade, ou trata-se justamente da empresa de duvidar? Essa ambiguidade, já o vimos, pode ser a fonte de graves erros (SARTRE, 2013, p.44).

Aqui a ação também envolve o tempo. E toda ação é concreta, porque seu objeto é transcendente. A ação deve considerar seus instantes, os momentos de sua composição, ligados ao seu objeto imediato. Esta ação a reflexão pode vislumbrar como o todo de seu empreendimento. Portanto, o futuro conta, mas enquanto *imediato* da ação contínua. O *cogito*, nestes termos, é uma consciência espontânea, ligada a seu objeto imediato (o eu), e não uma consciência destacada do tempo. O perigo está em considerá-la um tipo diferente da consciência pré-reflexiva, cujo objeto não lhe seria transcendente, mas interno, ou suspenso em alguma instância metafísica. Assim, "ações puramente psíquicas" não devem ser tratadas como ações do tipo que se isolam do mundo, que dispensam o tempo, mas enquanto *reações* ao mundo, assim como qualquer outra ação. Quem duvida, duvida *de* algo. Quem medita, medita *sobre* algo, etc. São, portanto, consciências pré-reflexivas, pois são consciências *do* mundo. A emoção, bem como a dúvida, a hipótese ou ato de raciocinar, é "uma certa maneira de apreender o mundo" (SARTRE, 2006, p.57). O próprio Husserl reconhece que estudar a "ira" "reflexivamente em sua originariedade significa estudar uma ira evanescente; o que de maneira alguma é algo sem importância, mas talvez não seja aquilo que deva ser estudado" (HUSSERL, 2006, §70, p.152). A reflexão que ultrapasse a consciência imediata de ódio, em direção ao que há nela de essencial, se frustraria, pois não há ódio que sobreviva à reflexão e fora do instante pré-reflexivo de ódio.

Por fim, temos a qualidade, última peça que compõe o ego. Da mesma forma que os estados e as ações, a qualidade também é transcendente à consciência, porque é uma "qualidade" que podemos constatar em nós depois de reiteradas situações

envolvendo o mesmo sentimento, o mesmo objeto, etc. É uma qualidade da qual sabemos os estímulos que podem fazê-la se atualizar. Não deve ser confundida com uma inclinação natural, mas, como veremos adiante, enquanto "unidade de passividades objetivas" (SARTRE, 2013, p.45). A qualidade funcionaria como algo parecido com uma potencialidade, mas da qual podemos nos desobrigar evitando justamente os momentos de atualização, pois "o Ego é unidade dos estados e das ações – facultativamente das qualidades" (Idem, p.39).

> A relação da qualidade com o estado (ou a ação) é uma relação de atualização. A qualidade é dada como uma potencialidade, uma virtude que, sobre a influência de fatores diversos, pode passar à atualidade. Sua atualidade é precisamente o estado (ou a ação) [...] A potencialidade não é simples possibilidade: ela se apresenta como alguma coisa que existe realmente, mas cujo modo de existência é ser em potência. São desse tipo naturalmente os defeitos, as virtudes, os gostos, os talentos, as tendências, os instintos etc. (Ibidem, p.45).

A relação entre a qualidade e os estados é de atualização. Mas como a qualidade é facultativa, uma escolha do sujeito em permanecer ou não como dono desta qualidade, "a relação entre o Ego e as qualidades, os estados e as ações não é nem uma relação de emanação [...] nem uma relação de atualização (como a relação entre a qualidade e o estado). É uma relação de produção poética" (SARTRE, 2013, p.50). Não há qualidade, ou "potencialidade", que não seja atualizada por uma série de aparições do objeto pela qual guardamos certo rancor ou estima. Portanto, a atualização de que se fala aqui, é na verdade uma "renovação". O sentimento pode ser o mesmo, mas o objeto deve estar de certa forma presente para reativá-lo, pois a consciência não lida com o que não está diante dela; o que liga a qualidade à imediatez da aparição do objeto que a atualiza. Aquele que se apresenta como dono de uma personalidade "rancorosa", "alegre" ou "gentil", na verdade é também criador dessa personalidade. O sujeito mesmo opera o "eterno retorno" daquilo que ele quer ser ou parecer ser.

> Esse modo de criação é, efetivamente, uma criação *ex nihilo*, no sentido de que o estado não é dado como tendo sido antes no *Moi*. Mesmo se o ódio se dá como atualização de uma certa potência de rancor ou de ódio, ele permanece alguma coisa de novo em relação à potência que atualiza [...] o Ego mantém suas qualidades por uma verdadeira criação contínua (Idem, p.50).

Portanto, "a relação do ódio com a '*Erlebnis*' particular de repulsa não é lógica. É um vínculo mágico, seguramente" (Ibidem, p.44). Sartre percebe que as constituições

clássicas de ego outorgam-lhe a qualidade de fonte dos estados, das qualidades e das ações, quando na verdade o caminho para se alcançá-lo é o inverso. "O que é primeiro *realmente* são as consciências, através das quais se constituem os estados, depois, através destes, o Ego" (SARTRE, 2013, p.52). O ego é o resultado da operação, e não sua origem[30]. O que explica essa definição falsa de ego, para Sartre, é a necessidade do homem em atribuir a outrem a responsabilidade de seus próprios atos, de sua espantosa espontaneidade. Esse outro é o eu. "Daí a irracionalidade profunda da noção de Ego" (Idem, p.53). Se prescindirmos da reflexão pura, como Sacrini propõe[31], mostrando que Sartre mesmo tenta se livrar de sua incipiente noção de tempo anterior ao *Esboço*, perdemos o avanço que Sartre proporciona com a redução do ser à sua aparição. O futuro certamente é prerrogativa da consciência, mas não pode ser um elemento de sua estrutura, por ser justamente um elemento que lhe falta. Em *O ser e o nada*, os direitos da reflexão pura são mantidos e, em sua imediatez constitutiva, a temporalidade só pode ser cogitada enquanto reflexo de sua debilidade original. "A reflexão pura continua a descobrir a temporalidade apenas em sua não substancialidade originária" (SARTRE, 2011, p.216). Como mostramos, mesmo no *Esboço* Sartre não abandona a aparência como fórmula principal da consciência. Se assim não for, perdemos a impessoalidade que lhe é característica e a efetividade das críticas feitas tanto a Husserl quanto a Freud. Dirá Sartre: "Podemos, portanto, formular nossa tese: a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal. Ela se determina à existência a cada instante, sem que possamos conceber nada antes dela" (SARTRE, 2013, p.64). Diremos nós: nada depois, também.

Ademais, Sartre também pensa o eu como passividade que facilmente pode ser interpretada como inconsciência. Tal passividade nada tem de semelhante com a ideia de inconsciente, não há nada *antes* da consciência. Trata-se de uma decorrência da impessoalidade enquanto traço da consciência pré-reflexiva. Se houvesse de fato um inconsciente nas dependências da consciência, ela saberia. "Não há nada na consciência

---

[30] Por isso nunca atingimos uma definição de nós mesmos se a procurarmos em nossa interioridade. Somente em terceira pessoa podemos chegar perto de tal definição. "Posso reunir os fatos que me dizem respeito e tentar interpretá-los *tão objetivamente quanto se se tratasse de outra pessoa* [...] Assim, 'conhecer-se bem' é fatalmente tomar sobre si o ponto de vista de outrem, quer dizer, um ponto de vista necessariamente falso" (SARTRE, 2013, p.56).

[31] Quando Sacrini facilmente compara a consciência pura com a irrefletida, quando diz: "consciência irrefletida impessoal (que em *A transcendência do ego* era apresentada como consciência pura)" (SACRINI, 2012, p.121), certamente não considera que é a consciência pura que "desarma a consciência irrefletida devolvendo-lhe sua instantaneidade" (SARTRE, 2013, p.42). Com efeito, não se trata da mesma consciência.

que não seja consciência" (SARTRE, 1994a, p.101), no sentido de "toda consciência é consciência de algo", como exige a noção de intencionalidade em Husserl. Não podemos falar em "autonomia" ou mesmo em "liberdade" neste primeiro momento do pensamento sartreano da mesma forma como são tratados a partir de *O ser e o nada*. Por enquanto, é a espontaneidade da consciência, salvaguardada pela impessoalidade no acesso ao mundo, que pode ser considerado seu modo performático primordial.

Essa impessoalidade se faz notar inclusive em sua compreensão do *cogito*. Como já mencionamos, a consciência pré-reflexiva não abandona o posto de "não-posicional de si" enquanto pratica o *eu penso*, e, por isso, a consciência que se representa a si própria, é uma consciência espontânea diante de um objeto transcendente. "É exatamente assim que o Ego se dá à reflexão: como uma interioridade fechada sobre si mesma" (SARTRE, 2013, p.55), como um tipo de objeto. Mas se tivermos em mente o que acabamos de aprender sobre a formação do ego, isto é, que ele é a unidade transcendente dos estados, qualidades e ações, e não origem deles, sendo sua criação uma forma de subterfúgio da espontaneidade assustadora da consciência, porque será que, páginas após essas lições, ele ainda aparece como uma "interioridade fechada sobre si mesma"? E mais: porque a consciência, no início do artigo, "não se conhece senão como interioridade absoluta" (Idem, p.23)? Podemos aceitar isso por parte do ego, mas não por parte da consciência, pois se não há nada nela que não seja consciência, e se o eu lhe aparece como transcendente, por vezes temos a impressão de que é a consciência, e não o ego, que se lança e se confunde com o mundo. É justamente isso o que a consciência pré-reflexiva representa: um contato espontâneo com o mundo, sem a participação efetiva do *eu penso*. E quando é o próprio eu o que é posto como objeto, "a consciência se produz diante dele e vai em direção a ele, vai unir-se a ele" (Ibidem, p.60). A dinâmica entre essas duas entidades "fechadas" se nos revela uma aporia. E acabamos observando um ego que "é sempre sobrepassado por aquilo que produz, mesmo que, de outro ponto de vista, ele *seja* aquilo que produz" (SARTRE, 2013, p.52), e uma consciência que só chega atrasada. "Daí, os assombros clássicos tais como: '*Eu*, fui capaz de fazer isso?' [...] O vínculo do Ego aos seus estados permanece, portanto, uma espontaneidade ininteligível [...] o produtor é passivo em relação à coisa criada" (Idem, p.52). Tal imprecisão conceitual acaba recebendo o nome de "magia", e tudo passa a fazer certo sentido.

> Estamos deste modo rodeados de objetos mágicos que guardam como que uma recordação da espontaneidade da consciência, mas sem deixarem de ser objetos do mundo. Eis porque o homem é sempre um feiticeiro para o homem. Com efeito, esta ligação poética de duas passividades em que uma cria a outra espontaneamente, é o fundo mesmo da feitiçaria, é o sentido profundo da "participação" (SARTRE, 2013, p.53).

Duas passividades, a do homem e a do objeto, se estimulam reciprocamente, desenvolvendo a potencialidade de ambos, e nos encontramos, por fim, no terreno da magia e do "particípio", ou melhor, da participação. Porém, como "tal espontaneidade nada tem a ver com a vontade [...] Nossa espontaneidade não é algo de que tenhamos qualquer domínio; é algo que pode ser ou não ser" (DANTO, 1988, p.56), por isso também "somos feiticeiros para nós mesmos, cada vez que consideramos nosso *Moi*" (SARTRE, 2013, p.53). Nada incide sobre a consciência, pois ela é causa de si, mas, quanto ao ego, ele é "suscetível de ser *afetado* [...] Aqui a relação se inverte: a ação ou o estado se volta sobre o Ego para qualificá-lo [...] O Ego é, de algum modo, enfeitiçado por essa ação, ele participa dela" (Idem, p.53). Se antes o ego era o que qualificava as ações, agora ele é qualificado por elas. Ele é pintado com as mesmas cores que lança ao mundo.

Somos feiticeiros para nós mesmos ao considerarmos nosso *moi* não só para nos livrarmos da culpa ou da vergonha em que nossa espontaneidade nos lança. Trata-se de um esforço da reflexão, que só aparece após a ação, e em grau pré-reflexivo durante ela, para compreender, se desculpar ou fugir da espontaneidade. Ao que parece, Sartre reserva, em alguns momentos, o lugar da filosofia, da reflexão, para após os feitos do homem prático, e, em outros, *durante* esses feitos, autorizando o filósofo a abandonar a contemplação e convidando-o ao engajamento; a agir pensando, a pensar agindo.

> "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. Mas esse "Eu" de que se trata aqui não é, contudo, uma simples forma sintáxica. Ele possui um significado: é simplesmente um conceito vazio e destinado a permanecer vazio. Da mesma forma que posso pensar em uma cadeira na ausência de qualquer cadeira e por um simples conceito, assim eu posso pensar o Eu na ausência do Eu. É o que evidencia a consideração de frases tais como: "O que você vai fazer hoje à tarde?", "Vou ao escritório", ou "Encontro meu amigo Pedro", ou "Preciso escrever-lhe" etc. etc. Mas o Eu, caindo do plano refletido ao plano irrefletido, não simplesmente se esvazia. Ele se degrada: perde sua *intimidade* [...] O Eu que encontramos aqui é de algum modo o suporte das ações que (eu) faço ou devo fazer no mundo enquanto elas são qualidades do mundo e não unidade de consciências. Por exemplo: a lenha *deve* ser partida em pequenos pedaços para que o fogo acenda. Ela *deve*: é uma qualidade da lenha e uma relação objetiva da lenha com o fogo que *deve* ser acendido (Ibidem, p.58).

Nota-se em frases como “vou ao escritório” e “encontro meu amigo”, o “sujeito oculto” do qual falávamos a pouco. Não se trata apenas de um eu “vazio”, suporte das ações – que verificamos acima –, mas de qualidades e exigências dos objetos que devem ser apreciadas, combatidas, repelidas ou atendidas agora, ou foram atendidas ontem, ou deverão ser amanhã; e não pelo eu, mas por qualquer eu. “Dito de outro modo, este livro que vejo remete também tanto para o outro que o vê, para vós que o vedes, quanto para mim que o vejo, e o outro é uma estrutura da minha apreensão do mundo” (SARTRE, 1994a, p.93). Eis o “sentido profundo da participação” (SARTRE, 2013, p.53) e a poética que liga as passividades “lenha” e “fogo”.

Em *A transcendência do ego*, o termo “magia” não aparece sempre como algo “positivo”, mas também como reflexo de um defeito de caráter do homem, que forja uma ideia de personalidade imutável, um porto seguro para as intermitências da sua espontaneidade. Em *Esboço para uma teoria das emoções*, a magia surge para designar o tipo de conexão entre as estruturas sociais, tidas comumente como “racionais e deterministas”. São, no fundo, construções humanas que devem cair sob a *epoché*; melhor dizendo: sob a ação participativa do homem. “Todos os caminhos estão barrados, no entanto é preciso agir. Então tentemos mudar o mundo, isto é, vivê-lo como se as relações das coisas com suas potencialidades não estivessem reguladas por processos deterministas, mas pela magia” (SARTRE, 2006, p.63). No entanto, essa ideia também se insinua em *A transcendência do ego*, quando o homem se apresenta como um “feiticeiro” para o homem. A ligação “poética” entre duas passividades, a do homem e a da estrutura (neste momento ocupada pelo objeto mágico), permite o desenvolvimento espontâneo de ambas as partes. Ou seja, o homem levanta a estrutura social na qual se enquadra, e, ao mesmo tempo, é constituído por ela. A produção poética não se limita, neste primeiro artigo, ao modo com o qual a relação do ego com seus estados, qualidades e ações se dá, mas também se aplica na relação do homem com aquilo que ele produz, uma vez que “o produtor é passivo em relação à coisa criada”. A participação não se limita a objetos ou situações “concretas”, mas inclui o objeto psíquico, da mesma forma que as “ações puramente psíquicas” são transcendentes, objetivas. Quando duas pessoas falam de uma mesma mesa, falam certamente de uma *mesma* coisa. Se tento compreender o sentimento, o estado de um amigo, não o faço mais por analogia; tento, com efeito, compreendê-lo como se estivesse diante de um objeto. “O sentimento de Pedro não é mais *certo* para Pedro do que para Paulo. Ele

pertence, tanto para um quanto para outro, à categoria de objetos que podem ser colocados em dúvida" (SARTRE, 2013, p.62). Tal abordagem lembra algo de científico, de descritivo.

Anteriormente, citamos os fatores indicados por Sartre que poderiam restituir a apoditicidade do *cogito* cartesiano: a autonomia da consciência pré-reflexiva e a desubstancialização do *eu penso* – a negação de seu "chamado divino". Ainda relativizando os poderes da reflexão, temos o que poderia ser, em nossa concepção, uma revitalização do método descritivo husserliano no primeiro momento do pensamento de Sartre. Sabemos que Husserl, quando aposta na presença de um eu puro no campo transcendental, coloca à deriva seu procedimento científico que almejava, justamente, uma análise livre de preconceitos. Não é por acaso que Sartre considera a reflexão fenomenológica uma reflexão "impura", que, partindo da primazia do conhecimento, acaba por prejudicar a própria descrição. O benefício trazido pela fenomenologia, para Sartre, é precisamente o contanto com o imediato. Contato independente do saber. Por isso mesmo, puro. "*O não-saber é supressão do objeto e do sujeito, único meio de não redundar na posse do objeto pelo sujeito*" (SARTRE, 2005b, p.182), e vice-versa. A impessoalidade deste contato supera a dicotomia sujeito-objeto. "Se a fenomenologia é um estudo crítico e se preocupa com a possibilidade do conhecimento, diferentemente disso, Sartre vê na fenomenologia uma possibilidade de análise onde o próprio conhecimento já não possui o papel principal" (SOUZA, 2012, p.162). Ao que parece, Sartre, com sua reflexão pura, preza mais pelo princípio da "humildade", sem o qual não se faz uma ciência rigorosa, do que o próprio Husserl com seu "voto de pobreza em matéria de conhecimento" alegado no início de suas *Meditações cartesianas*[32]. E se é preciso que Sartre considere o "ser" para se livrar da alcunha de psicólogo e passe a ser "filósofo", temos já em *A transcendência do ego*, o ser que se revela na aparência.

> Ele [Sartre] cita, aprovando, o estudo de Fink sobre Husserl, o qual insiste que a "atitude natural da mente" – que dá origem às teorias científicas – é perfeitamente coerente em si mesma e, por isso, não há razão de espécie alguma para exercer uma redução fenomenológica (MÉSZÁROS, 1991, p.118).

Realmente, para Sartre, enquanto se permanece na atitude natural, tão criticada por Husserl, "*não há razão*, nem 'motivo' para praticar a *epoché*. Com efeito, essa atitude natural é perfeitamente coerente e não se poderia encontrar nela aquelas

[32] "Fiz, pois, por isso mesmo, voto de pobreza em matéria de conhecimento" (HUSSERL, [s/d], §1, p.11).

contradições que, segundo Platão, levam o filósofo a efetuar uma conversão filosófica" (SARTRE, 2013, p.67). As contradições que levam Sartre a uma conversão filosófica são encontradas no mundo, na vida cotidiana, mas não são o resultado de um esforço erudito, como pensa Husserl. A redução não é privilégio de filósofos. A própria vida cotidiana revela a natureza fugidia do ego e como ele não pode ser considerado um fundamento. De fato, "a filosofia – a sabedoria – é de algum modo um assunto pessoal do filósofo" (HUSSERL, [s/d], §1, p.10), mas não a filosofia enquanto "profissão", e sim enquanto a sabedoria que nos falta; quando a ignorância – aqui sob a noção de ego cujo papel seria "mascarar à consciência sua própria espontaneidade" (SARTRE, 2013, p.66) – já não fornece respostas convincentes. Somos, portanto, conduzidos a contragosto para a filosofia.

> Se basta um ato de simples reflexão para que a espontaneidade consciente se aparte bruscamente do Eu e se dê como independente, a *epoché* não é mais um milagre, não é mais um método intelectual, um procedimento erudito: é uma angústia que se impõe a nós e que não podemos evitar; é ao mesmo tempo um evento puro de origem transcendental e um acidente sempre possível de nossa vida cotidiana (Idem, p.68).

Certamente a reflexão faz parte do cotidiano de um cientista, mas sempre a partir dos objetos com os quais ele lida. E é do mundo em que nossa atitude pré-reflexiva se lança que extraímos justamente o que eleva nosso espírito ao mundo científico, ao mundo da especulação[33]. O mundo da atitude natural, somado à consciência pré-reflexiva, é o mundo dos artistas: "Flaubert sabia o que fazia mas não o sabia na hora em que estava escrevendo. Ele sabia quando refletia sobre o que fazia, mas nunca Flaubert se disse: 'Eu vou fazer meu retrato como Madame Bovary'. Se tivesse dito isso, ele teria feito um mau retrato" (SARTRE, 2015, p.101). É a partir dele, e não de uma esfera transcendental ou metafísica, que também podemos extrair uma moral. Basta que o eu e o mundo sejam contemporâneos "para fundar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas" (SARTRE, 2013, p.70). Mas Sartre não é otimista como Husserl quanto à ideia de aguardar a tomada de consciência do homem, do cientista, para que este assuma o *telos* da ciência e da humanidade européias[34].

[33] "O mundo da vida pré-científico tem as mesmas estruturas *a priori* que o mundo das ciências objetivas, estruturas que se revelam, notadamente, nos atos de percepção mais familiares: eles também procedem de categorias espaço-temporais, de causalidade, de infinidade" (JORLAND, 1981, p.371).

[34] "Qualquer tentativa feita pelas ciências, tais como são historicamente constituídas, para encontrar um melhor fundamento, para se compreenderem melhor a si próprias, para compreender o seu próprio sentido e o seu próprio funcionamento corresponde a uma tomada de consciência de si próprio do cientista. Mas

Confiar na "boa vontade" de outrem é o mesmo que "confiar em que o bonde chega à hora ou o trem não descarrila" (SARTRE, 1978c, p.19).

O homem é livre. Não há natureza humana em que possamos basear-nos: "não há natureza humana, ou, por outras palavras, cada época desenvolve-se segundo leis dialéticas, e os homens dependem da época e não de uma natureza humana" (Idem, p.37). Sartre viveu numa época em que esperar pela boa vontade do homem não era uma opção – foi o que sugerimos no primeiro capítulo. Desprovido de natureza, de substância, o homem depende de seu momento, de seu objeto, para se considerar participante de sua situação. Se preservássemos um tipo de autonomia inerente ao homem, como um "dom" e não uma falta, cairíamos no idealismo. Desenvolvendo as necessidades internas do objeto, ou de algum conceito, o homem é também moldado por ele. Talvez possamos assim falar em desenvolvimento humano. Por isso a importância de uma moral e de uma política fundadas na *práxis*. Fragozo (2012), analisando neste mesmo sentido o pensamento de Heidegger e de G. Simondon, define a necessidade interna do objeto técnico da mesma forma que Sartre pensa o modo com o qual o homem se depara com sua situação e intenta superá-la: entendendo a dinâmica interna dos objetos, conceitos e paradigmas que o cercam.

> Uma *necessidade* da forma das peças que compõem o objeto se apresenta como *imanente* ao próprio objeto e o homem apenas "toma ciência" dessa necessidade e a executa; o homem é apenas o operador. O objeto técnico industrial evolui assim segundo uma "lógica genética" própria – o seu "modo de existência" – e as vontades e necessidades do homem, muito antes de moldá-lo, são elas mesmas moldadas sobre ele (FRAGOZO, 2012, p.517).

Quando da popularidade que o existencialismo sartreano experimenta, especialmente após a publicação de *O ser e o nada*, Sartre sente os efeitos que a vulgarização exerce sobre sua doutrina. É certo que muito pouco ele fez para desassociá-la das más interpretações. Sua conferência de 1945, *O existencialismo é um humanismo*, por exemplo, ao mesmo tempo em que identifica os motivos do envilecimento de sua filosofia, trabalha para acentuar alguns pontos na interpretação superficial dela. Porém, podemos nos basear em algumas passagens da conferência, onde o próprio Sartre dá pistas da forma "correta" de se interpretar seu pensamento.

---

existe uma única tomada de consciência de si próprio que é *radical*, é a da fenomenologia. O seu radicalismo é inseparável da sua universalidade" (HUSSERL, [s/d], §64, p.194).

> Parece que à falta de uma doutrina de vanguarda, análoga ao surrealismo, as pessoas ávidas de escândalo e de agitação voltam-se para esta filosofia, que, aliás, nada lhes pode trazer nesse domínio; na realidade, é a doutrina menos escandalosa e a mais austera possível; ela é estritamente destinada aos técnicos e aos filósofos. No entanto, pode definir-se facilmente [...] Consideremos um objeto fabricado, como por exemplo um livro ou um corta-papel: tal objeto foi fabricado por um artífice que se inspirou de um conceito: ele reportou-se ao conceito do corta-papel [...] Diremos, pois, que, para o corta-papel, a essência – quer dizer, o conjunto de receitas e de características que permitem produzi-lo e defini-lo – precede a existência: e assim a presença, frente a mim, de tal corta-papel ou de tal livro está bem determinada. Temos, pois, uma visão técnica do mundo, na qual se pode dizer que a produção precede a existência (SARTRE, 1978c, p.11).

Esta "filosofia para técnicos" – melhor dizendo: rigorosa – que Sartre intentou erigir, não se limita, obviamente, ao objeto técnico em si, mas abarca também o seu uso pelo homem, de forma que as partes (sujeito e objeto) não aniquilem mutuamente a independência uma da outra[35]. A ideia do uso da técnica pelo homem, e do homem pela técnica é o que define nosso mundo, nossa atitude natural[36]. Entretanto, o homem se define enquanto tentativa de preenchimento de sua "falta" original que pode desencadear, assim pensamos, um duplo movimento: o de superação e o de adequação. "Sendo o homem esta superação e não se apoderando dos objetos senão em referência a esta superação, ele vive no coração, no centro desta superação" (Idem, p.27), isto é, o homem, se valendo do que lhe cerca em sua situação, promove a superação desta. Em *O ser e o nada* essa discussão continua, e nesta obra é o objeto que vem em primeiro plano.

> É preciso compreender bem que a utensilidade vem em primeiro lugar: é em relação a um complexo de utensilidade original que as coisas revelam suas resistências e sua adversidade. O parafuso mostra-se grosso demais para ser enroscado na porca; o suporte, demasiado frágil para suportar o peso que quero sustentar (SARTRE, 2011, p.411).

O ser humano não é dotado de uma "essência", de uma "natureza humana" com a qual possamos contar. Portanto, o que a consciência que Husserl espera que o cientista tome o revelará? Aliás, a "única tomada de consciência de si próprio que é *radical*, é a da fenomenologia" (HUSSERL, [s/d], §64, p.194), ou seja, é preciso uma tomada de

[35] "Saint-Exupéry também superava a oposição do subjetivismo e da objetividade; mostrava como as verdades diversas se revelam através das diversas técnicas que as desvendavam" (BEAUVOIR, 1984, p.434).

[36] "Podíamos muito bem conceber uma sociedade em que, na ausência da liberdade dos homens, o ato reflexivo nunca fosse feito: não existiria senão o *homo faber* [...] uma sociedade em que a reflexão fosse sempre um mundo de mentiras. Podemos tanto mais conceber esta sociedade quanto ela é justamente a nossa [...] O que eu defendo é que não há necessidade de passagem de uma [consciência] para outra. Não há apelo" (SARTRE, 1994a, p.121).

consciência bem específica. Por isso Sartre observa que, para desintegrar a mágica que permeia as relações sociais que acreditamos serem construtos racionais e necessários, somente uma "conduta técnica" pode identificar os complexos (conceitos, preconceitos, paradigmas) que determinam nossa situação em sociedade, isto é, a ciência, a moral, a política, etc., e modificá-los. Os objetos que nos cercam possuem necessidades próprias. Não é preciso uma "tomada de consciência fenomenológica" para identificar tais exigências e desenvolvê-las ou superá-las.

> A conduta voluntária e racional irá encarar tecnicamente a situação, rejeitar o mágico e empenhar-se em captar as séries determinadas e os complexos instrumentais que permitem resolver os problemas. Organizará um sistema de meios baseando-se no determinismo instrumental. De pronto, descobrirá um mundo técnico, ou seja, um mundo no qual cada complexo-utensílio remete a outro complexo mais amplo, e assim sucessivamente (SARTRE, 2011, p.550).

O movimento de adequação, ao contrário, implica não no uso de meios coerentes para a auto-superação do homem, mas na assimilação destes como parte de sua natureza. Aquele que se determina pelo objeto que utiliza, e se adéqua nessa situação, é o homem que age de "má-fé". O garçom que acredita possuir um ser-garçom, o proletário que acredita ser um homem-máquina, não aceitaram ser "conduzidos a contragosto para a filosofia", para as dificuldades de uma vida racional e sucumbiram ao "papel" que acreditam ter de desempenhar nessa vida. Papel que, no fundo, não é nada mais que um dos aspectos da mágica presente nas estruturas sociais que se apresentam como determinações imutáveis. Este homem se tornou, para si mesmo, um gênio maligno.

3. O gênio maligno

Em suas *Meditações*, Descartes concebe a ideia de um "gênio maligno"

> Que empregou toda sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo […] Mas esse desígnio é árduo e

> trabalhoso e certa preguiça arrasta-me insensivelmente para o ritmo de minha vida ordinária (DESCARTES, 1973, p.97).

O gênio maligno ofusca a verdade que está por detrás deste véu enganador que é a "vida ordinária", a atitude natural. Mas aprendemos com Sartre que essa atitude, assim como o mundo enquanto seu correlato imediato, é perfeitamente coerente. A consciência que somente o é enquanto consciência de alguma cosia, não abandona a pré-reflexão. O que não quer dizer que ela sucumbe às malícias do gênio maligno. Justamente por ser consciência de algo, ela é de certa forma "separada" do mundo. Ela só pode ser consciência do que ela não é; assim, ela não precisa abandonar a atitude natural para "refletir". Mesmo assim verificamos que a "má-fé" permeia a atitude natural, astúcia não de um "gênio maligno", mas do próprio homem. O gênio maligno é um artifício psicológico produzido por mim mesmo, e é Descartes quem chama atenção para este fato, pois, de acordo com as exigências de seu próprio sistema de pensamento, "[Deus] não pode ser embusteiro, posto que a luz natural nos ensina que o embuste depende necessariamente de alguma carência" (Idem, p.120). Deus não poderia nos enganar, criando um gênio maligno ou se disfarçando como um. Portanto, toda carência, toda falta e falha do mundo, são lançados nele por mim, pois esta é minha natureza. "Não haverá algum Deus, ou alguma outra potência, que me ponha no espírito tais pensamentos? Isso não é necessário; pois talvez seja eu capaz de produzi-los por mim mesmo" (Ibidem, p.99). Compreendemos agora passagens como esta:

> Tudo aquilo que nos é dado por nossas intuições do Ego pode sempre ser contradito por intuições subsequentes, e é assim que se dá. Por exemplo, posso ver com clareza que sou colérico, ciumento etc., e no entanto posso enganar-me. Em outras palavras, eu posso enganar-me pensando que tenho um *tal Moi* [...] Não está excluída a hipótese metafísica segundo a qual meu Ego não se comporia de elementos que existiram na realidade (há dez anos ou há um segundo), mas se constitui apenas de falsas recordações. O poder do *malin génie* estende-se até aí (SARTRE, 2013, p.49).

A "preguiça" mencionada por Descartes se mostra nos exemplos citados acima, onde é preferível o conforto de um *moi*-garçom, um *moi*-patrão ou um *moi*-ciumento a aceitar que o eu é espontâneo o bastante para não se enquadrar em nenhuma definição prévia[37], sendo possível ser composto por falsas lembranças, falsas evidências de uma

[37] Má-fé é "a concepção de que somos o que somos da mesma maneira que as *coisas* ou *objetos* são o que são; que o homem é pai ou garçom da mesma maneira que 'um carvalho é um carvalho'" (DANTO, 1988, p.25).

falsa personalidade[38]. Eu mesmo me iludo, e meus "estados e as ações podem encontrar diretamente no ego a unidade que reclamam" (SARTRE, 2013, p.46), e a relação entre eles, como vimos, não é lógica, mas poética. "Existe algo angustiante para cada um de nós ao apreendermos assim no ato essa criação incansável de existência da qual *nós* não somos os criadores [...] é ao inconsciente que o homem incumbe de dar conta dessa superação do *Moi* pela consciência" (Idem, p.64). A espontaneidade assusta e nos refugiamos no *moi*, ou numa ideia de *moi* que responda por nossos atos. Objetar-se-á, porém, que sobre alguns casos, como o das pessoas que carregam algum tipo de patologia, não podemos dizer que são meros exemplos de excesso de espontaneidade cuja fonte foi remanejada para o inconsciente ou para a própria patologia. Porém, dirá Sartre, "com as diferentes consciências (pré-lógicas, infantis, esquizofrênicas, lógicas etc.) a nuança da criação varia, mas permanece sempre uma produção poética" (Ibidem, p.51). Sartre afirma, em *O imaginário*, que

> O esquizofrênico sabe muito bem que os objetos dos quais se cerca são irreais [...] O *cogito* cartesiano conserva seus direitos mesmo entre os psicopatas [...] Desde os trabalhos de Janet, compreendemos que a obsessão não é um corpo estranho que vem ocupar a consciência apesar dela, tal como um cálculo no fígado. Na realidade, a obsessão é uma *consciência*; em consequência, tem as mesmas características de espontaneidade e autonomia de todas as outras consciências (1996, p.202).

Se o eu é a estrutura primeira da consciência, "essa angústia é impossível" (SARTRE, 2013, p.67), e não teríamos motivos para efetuar a redução fenomenológica. Ao contrário, "há espasmos do eu, uma espontaneidade que se libera; algo produzido como uma resistência do eu a si próprio" (SARTRE, 1996, p.203). A angústia e a obsessão são sintomas do "nada" de que somos constituídos. A obsessão do doente, bem como a ideia de *moi*, em Sartre, é uma invenção. "O doente não é surpreendido por sua alucinação, ele não a contempla: irá realizá-la. Sem dúvida, irá realizá-la, como o obsessivo, exatamente porque quer escapar dela" (Idem, p.204). Não há nada na consciência que não seja consciência. Estamos plenamente conscientes de nossa patologia e a suposta alucinação, antes de ser um aspecto da doença, é uma reação à ela. Reação à angústia ocasionada pela consciência da falta de fundamento de que somos vítimas. "Se F é uma propriedade da consciência, então estamos conscientes de F,

[38] Mais um indício que confirma nossa ideia exposta acima, a de que o eu não aparece na consciência refletida. Anteriormente, a lembrança parecia ser a única forma de se apreender o ego de forma eficaz, mas ela mesma se mostra, por vezes, falsa, manipulada e manipulável.

usualmente de maneira pré-reflexiva. Há, pois, uma espécie de fórmula que se poderia aplicar: F(*c*) acarreta *c*(F) e inversamente" (DANTO, 1988, p.57). Arthur Coleman Danto, versado em lógica, concebe esta fórmula para esclarecer a natureza da consciência em Sartre: se F ϵ à consciência (*c*), ela é consciente de F. Danto continua seu raciocínio e chega a um impasse: "se, como consciência, somos realmente livres, então devemos estar conscientes de está-lo" (Idem, p.58). Mas, se em *A transcendência do ego* a espontaneidade está "além da liberdade", como podemos ter consciência dessa espontaneidade se ela nos escapa justamente por ser "espontânea"? Como não aniquilar a espontaneidade ao transformá-la em objeto, uma vez que "colocar diante de si a interioridade é forçosamente dar-lhe o peso de um objeto" (SARTRE, 2013, p.54)? Danto responde: esse tipo de consciência se dá não sem o cortejo da angústia. "Segundo o uso que Sartre faz do conceito, a Angústia é a consciência *reflexiva* da liberdade" (DANTO, 1988, p.58). E a angústia, como vimos, pode estar na origem de várias psicastenias, além de ser um motivo permanente para se efetuar a *epoché*. A angústia enquanto consciência de uma falta, que caracteriza nossa liberdade e espontaneidade, torna o exercício da reflexão um aspecto contingente, e não necessário de nossa consciência.

> Mas não durará muito essa visada do *Essai*. Já na obra seguinte, em *A imaginação*, desaparece por completo esse caráter acidental da redução. Ela é agora um "método", um "procedimento" que permite uma "intuição das essências". Da mesma forma em *L' imaginaire* (MOUTINHO, 1994, p.122).

Isso basta para Moutinho (1994) considerar "as primeiras obras como exercícios de psicologia fenomenológica" (Idem, p.111), seguidas de uma leve aproximação do método fenomenológico em *A imaginação* e em *O imaginário*, dando lugar, definitivamente, a uma ontologia fenomenológica. É impossível negar que há uma passagem marcante de *A transcendência do ego* para *O ser e o nada*; de um "esboço de uma descrição fenomenológica" para um "ensaio de ontologia fenomenológica". Porém, logo na introdução de *O ser e o nada*, o tédio, a náusea e, porque não, a angústia, continuam sendo apontados como meios imediatos de apreensão do ser. E é a partir dessa reflexão pura, que mantém seus direitos em *O ser e o nada*, que podemos falar numa descrição fenomenológica baseada numa ontologia. Portanto, ao que parece, as duas obras se complementam. "O ser nos será revelado por algum meio de acesso

imediato, o tédio, a náusea etc., e a ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário" (SARTRE, 2011, p.19).

De fato, a consciência pura descrita por Sartre, pode ser considerada uma ferramenta para a revitalização da apoditicidade do *cogito* e do procedimento descritivo husserliano. Assim, podemos vislumbrar o tratado de filosofia técnica e de filosofia da ciência que Sartre nunca se ocupou, pelo menos não explicitamente, em fazer. A impessoalidade da ação humana em consonância com as exigências de seu objeto nos traz um Sartre preocupado com a rigidez da descrição e do empenho científico como dificilmente se verá após *O ser e o nada* – sem mencionar a década de 1960, em que muito de seu período pré-ontológico é retomado. Sartre deixa claro, porém, que o ego com o qual lidamos em seu primeiro artigo, apesar de ser o objeto sobre o qual os psicólogos se debruçam, é circunscrito a si mesmo, e uma aproximação, mesmo que científica, não consegue abarcar todos os aspectos de sua realidade. Por isso, o que está em questão nesta obra, é a passividade que caracteriza o modo com o qual o homem se relaciona com o mundo. E seu subtítulo não poderia ser mais preciso. Portanto, não podemos dizer que Sartre alguma vez foi ou tentou ser um psicólogo no sentido tradicional do termo.

> A psicologia é uma disciplina que pretende ser positiva, isto é, quer obter seus recursos exclusivamente da experiência. Certamente não estamos mais no tempo dos associacionistas, e os psicólogos contemporâneos não se proíbem de *interrogar* e de *interpretar*. Mas eles querem estar diante de seu objeto como o físico diante do dele [...] O psicólogo entende utilizar apenas dois tipos de experiência bem definidos: a que nos fornece a percepção espaço-temporal dos corpos organizados, e o conhecimento intuitivo de nós mesmos que chamamos experiência reflexiva (SARTRE, 2006, p.13).

Com efeito, Sartre, ao delimitar seu tema, exclui o eu-conceito psicofísico e sua associação com o eu psíquico, ou seja, a "percepção espaço-temporal dos corpos"; bem como a experiência reflexiva, que não revela nada de nós mesmos, mas muito do mundo. A reflexão se degrada quando reduzimos o ser à sua aparência, enquanto a consciência só revela aquilo de que ela tem consciência. Para Moutinho, entretanto, pouco muda de *A transcendência do ego* para *O ser e o nada*, pois Sartre não se furta a pensar a filosofia, a ontologia fenomenológica, da mesma forma que ele pensava a psicologia: a partir da realidade, do contato pré-reflexivo com o mundo. O que garante a imprescindível liberdade da consciência e a irredutibilidade do mundo a esta.

> Assim, é possível afirmar que sempre foi essa a perspectiva que Sartre desejou assegurar, apesar das mudanças no curso de sua leitura da fenomenologia. Se ele abandonou o terreno da psicologia para colocar-se no plano da filosofia primeira, não foi senão porque era necessário assegurar, desta vez, a transcendência absoluta do mundo contra o tardio idealismo husserliano (MOUTINHO, 1994, p.143).

Podemos, portanto, considerar o Sartre de 1936 um psicólogo? Melhor dizendo: um filósofo iniciante que tem a psicologia como seu principal objeto? Sim, mas é preciso discernir a psicologia que ele critica – a psicologia empírica e comportamental – da que ele subscreve – a psicologia fenomenológica das primeiras obras de Husserl, onde "é preciso inclusive reconhecer que somente as essências permitem classificar e inspecionar os fatos" (SARTRE, 2006, p.20). E não apenas isso: Sartre não somente retoma o primeiro Husserl das *Investigações lógicas* reconsiderando o contato imediato com o mundo, antes da instituição de um eu puro transcendental, mas abre caminho para a constituição de seu pensamento próprio e para a definição de sua "psicanálise existencial" em *O ser e o nada*. Tal psicanálise consistiria em apreender não apenas o homem, sua subjetividade, as essências, e os fatos com os quais ele lida, mas principalmente em compreender a formação da personalidade a partir das exigências e das tensões oferecidas pela situação em que ele se insere. As grandiosas biografias de Flaubert, Baudelaire e Jean Genet são exemplos dessa tentativa.

Dentre as várias correntes da psicologia do século XX, portanto, aquela que mais se aproxima de suas raízes filosóficas "é a Psicologia Fenomenológica" (PASSOS, 1994, p.32).

> A psicologia que, caminhando em direção oposta ao cientificismo, incorpora a Fenomenologia. Essa psicologia, ao assumir como seu assunto a subjetividade, volta-se duplamente para suas origens filosóficas. Em primeiro lugar, porque passa a procurar o homem onde ele se constrói como subjetividade, isto é, no embate da consciência com o mundo concreto. Em segundo lugar, porque toma a si mesma, Psicologia, como objeto de indagação, isto é, volta sobre si mesma o olhar crítico de um saber que se descobre comprometido em seu próprio objeto (Idem, p.35).

Sartre, neste primeiro momento de seu pensamento, pode ser incluído entre os mais importantes estudiosos deste ramo da psicologia. Não podemos esquecer, no entanto, que seus estudos se dão à maneira de Husserl, contra Husserl.

Considerações finais

A intelectualidade francesa do entre-guerras experimenta certa dose de libertação em relação ao espiritualismo e ao neokantismo de sua formação acadêmica com o surgimento da fenomenologia husserliana. Sua influência no pensamento de tantos filósofos do século XX na França – enquanto filosofia que deveria ser copiada ou criticada – molda a maneira de se filosofar daquele período, ainda permanecendo enquanto "antepassado direto" da filosofia que se pratica hoje. Sartre foi um dos que sofreram tal influência, não deixando de se posicionar criticamente, assim como a maioria de seus contemporâneos intelectuais, em relação à "virada transcendental" de Husserl. Em *A transcendência do ego*, Sartre, desde o título, discute a validade da presença de um eu no campo transcendental, bem como a vantagem de se prescindir da realidade para se estudar exclusivamente "fatos transcendentalmente reduzidos". O problema é que Husserl, na introdução de suas *Ideias I*, reserva aos críticos de sua nova postura enquanto filósofo, o lugar destinado aos psicólogos empíricos.

Sartre observa, porém, que a modificação verificada na obra husserliana, e os entraves que tal modificação instaurou no tocante à relação imediata com o concreto, podem ser sanados pela própria filosofia de Husserl. A noção de intencionalidade e a redução do ser à série de suas aparições, são suficientes para se restabelecer o contato com o mundo, com suas qualidades e características que não se reduzem ao conhecimento que delas temos, além de reconhecer a concorrência da temporalidade nesse processo. No entanto, uma dificuldade permanece: Sartre, considerando as exigências de sua proposta filosófica, não pode aceitar um ego "operante" no interior da consciência, ao mesmo tempo em que prescindir de sua presença não lhe parece uma opção admissível. Sartre prefere não negar a existência e a permanência de um eu psíquico – objeto projetado "para fora" pela consciência no exercício de apreensão de si mesma – e de um eu psicofísico – o qual concluímos que se trata de uma alternativa aos conceitos de corpo e de eu-conceito. A consciência em Sartre é, portanto, "pré-pessoal" e não "impessoal". "Se a consciência não tem um *Ego* ao nível da imediatez e da não-reflexividade, ela não deixa de ser pessoal" (SARTRE, 1994a, p.101). Ao que parece, o ego transcendente em Sartre é aquele que constituímos pela reflexão, num esforço abstrato; ego ao qual podemos nos adequar – atribuindo a ele, de forma "mágica", o polo de onde nossos estados, qualidades e ações emanariam – ou, de certa forma, nos distanciar – considerando-o "resultado" de nossos estados, qualidades e ações; e não sua

"fonte". Entretanto, a discussão acerca da presença do ego na consciência ou da natureza do ego em Sartre se revela pouco frutífera e, por vezes, parece não ser o objetivo último de seu primeiro artigo filosófico publicado. Essa questão se resolve e se resume da seguinte forma: "A consciência não é nem vazia nem plena; ela não tem nem de ser preenchida nem de ser esvaziada; ela é pura e simplesmente consciência do objeto" (SARTRE, 1994a, p.99). Mas foi preciso, como tentamos mostrar, um grande esforço teórico para que Sartre chegasse a essa conclusão e, principalmente, às suas consequências.

Uma consciência não substancializada permite a reinserção do homem no mundo onde objetos e conceitos se apresentam dotados de necessidades intrínsecas que devem ser atendidas, negadas, desenvolvidas, superadas, interpretadas. A disposição dessas exigências no mundo implica a impessoalidade inerente ao seu trato. Não basta, assim concluímos, constatar a contemporaneidade entre ego e mundo. É necessário observar que o próprio objeto solicita o homem para que este deixe o conforto das ilusões do *moi* que o homem mesmo constrói, tal qual o gênio maligno, e participe, com outros homens, na execução das tarefas que o mundo lhes outorga. "Para isso é necessário que o homem não seja unicamente objetivo, mas que na sua lida recupere sua objetividade. Enfim, o pensamento deve, novamente, nascer da *práxis* e a ela retornar para iluminá-la" (SILVA, 2010, p.252).

A ação gera suas próprias luzes. Não se trata do subjetivismo idealista que reúne as ações psíquicas e efetivas sob a égide do saber, tampouco do procedimento freudiano, que atribui significados ocultos, desconhecidos do próprio sujeito, às ações que ele executa. Trata-se de uma perspectiva que se assemelha ao "Iluminismo pré-reflexivo" de um Sérgio Paulo Rouanet (1999, p.34), que tenta, apesar dos incontestáveis resultados das ciências naturais, da linguística, da psicanálise, da antropologia, da epistemologia, etc., resgatar criticamente os poderes da reflexão racional a partir da ação, e não apenas de suas definições inscritas em tantos manuais.

Sartre é o último filósofo de certo estilo de pensamento, afirmamos no início. Pensador que nos é "tão próximo pela cronologia, tão distante na forma de filosofar" (RENAUT, 1993, p.247). Impossível não reconhecer que em vários aspectos a filosofia sartreana é datada. E não foi preciso que as ideias de Sartre envelhecessem para serem ultrapassadas. Em pleno auge do existencialismo na França, a obra póstuma do filósofo e matemático Jean Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science* de 1947, já colocava a necessidade, para o desenvolvimento de uma teoria da ciência, de substituir a

consciência pelo conceito. Sendo a tarefa da filosofia, a partir de agora, a de "substituir o primado da consciência vivida ou refletida pelo primado do conceito, do sistema ou da estrutura" (CANGUILHEM, 2012, p.28). A palavra de ordem do estruturalismo, que enterra o existencialismo de Sartre, entretanto, só viria numa obra do etnólogo Claude Lévi-Strauss, que diz: "acreditamos que a última finalidade das ciências humanas não é constituir o homem, mas dissolvê-lo" (LÉVI-STRAUSS, 1970, p.282). Mas tal perspectiva não é unanimidade. Para Danto (1988), por exemplo, "existe, sem dúvida, o surrado Critério da Não-Verificabilidade que, ao surgir uma geração atrás, como espada flamejante, foi habilmente aplicado pelos cavaleiros positivistas na matança do Existencialismo" (p.8). Sob o mesmo viés, François Dosse, avaliando as manifestações em Paris em maio de 1968, presencia o retorno de certo tipo de "sujeito" após um longo eclipse ao peso das estruturas. Maio de 68 representa para Dosse um "acesso de febre existencial por parte de uma juventude exigente".

> Esse movimento representava para Sartre uma desforra que ele podia saborear tanto melhor porquanto se acreditara poder enterrá-lo dois anos antes, quando em 1966, no apogeu do estruturalismo, Michel Foucault o apresentava como um bom filósofo do século XIX [...] O movimento de maio não se deixa enganar, e o único grande intelectual admitido a falar no grande anfiteatro da Sorbonne, no centro dos acontecimentos, é Jean-Paul Sartre (DOSSE, 1994, p.137).

Desde *A transcendência do ego* Sartre não se furta ao diálogo com a ciências. Em seu pensamento, registrado neste artigo de 1936, a reflexão, isto é, a atitude filosófica por excelência, não possui privilégio algum ante o mundo e a vida cotidiana. Da mesma forma, as ciências, por mais que se debrucem sobre o mundo da vida pré-científico para dali retirarem seu objeto, permanecem distantes do homem comum. Por isso o eu psíquico, objeto da psicologia, e o eu psicofísico, objeto da biologia, não são assimilados pelo homem enquanto representações de si próprio. Trata-se de um eu que só aparece "de canto de olho", e de um corpo que já não é meu, pois é definido "de fora", por outrem. Apesar de tais constatações, Sartre não nega o que é feito a esse corpo, a esse eu, pelas ciências. Não importa o que dizem a respeito do eu, ou o que as pesquisas revelam sobre ele. Tais resultados, por mais que evidenciem a verdadeira natureza humana, devem ser, de forma autônoma, encarados como tais pelo humano. E mesmo assim serão para nós o que o elemento F é para a consciência: um corpo estranho (DANTO, 1988, p.57). O que importa é aquilo que deve e que pode ser feito, pois, como no adágio incessantemente repetido e já embebido da temática marxista que

permeia a filosofia de Sartre na década de 1960, “somos o que fazemos daquilo que fazem conosco”. Diz Sartre:

> O essencial não é o que se fez do homem, mas o *que ele faz do que fizeram dele*. O que se fez do homem são as estruturas, os conjuntos significantes que as ciências humanas estudam. O que o homem faz é a própria história, a superação real dessas estruturas numa práxis totalizadora. A filosofia situa-se na charneira (1966, apud CUNHA, 1982, p.123).

Referências bibliográficas

ARON, Raymond. *Mémoires*. Paris: Éditions France-Loisirs, 1984.

BEAUVOIR, Simone de. *A força da idade*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BECKENKAMP, Joãosinho (org.). *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BITTOUN-DEBRUYNE, Nathalie. Sur *L'Imaginaire*: Sartre et Husserl. *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n.50, p.297-310, 1998.

BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BORNHEIM, Gerd A. *Sartre – Metafísica e Existencialismo*. 2ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 1984.

BREAZEALE, Daniel, "How to Make an Existentialist? In Search of a Shortcut from Fichte to Sartre", in: WAIBEL, Violetta et. al. (org.), *Fichte and the Phenomenological Tradition*. Berlim: De Gruyter, 2010, p. 277-312.

CANGUILHEM, Georges. *On the normal and the pathological*. Trad. Carolyn R. Fawcett. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1978.

_____*Michel Foucault: a morte do homem ou esgotamento do* Cogito*?* Trad. Fábio Ferreira de Almeida. Goiânia: Edições Ricochete, 2012.

CARRASCO, Alexandre de Oliveira Torres. Algumas notas sobre "realismo" e "ultra-realismo" em Sartre. *Doispontos*, Curitiba, São Carlos, v. 3, n.2, p.127-157, 2006.

_____ *A liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____Breve apresentação de "A transcendência do ego – esboço de uma descrição fenomenológica", de Jean-Paul Sartre. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n.22, p.173-181, 2010.

_____Genealogia do psíquico. Sobre *A transcendência do ego – esboço de uma descrição fenomenológica*, de Jean-Paul Sartre. *Discurso*, São Paulo, n.43, p.147-170, 2013.

CUNHA, Tito Cardoso e. A antropologia: filosofia ou ciência? Um debate entre Sartre e Lévi-Strauss. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n.09, p.115-130, 1982.

DANTO, Arthur Coleman. *As Ideias de Sartre*. Trad. James Amado. São Paulo: Editora Cultrix, 1988.

DELEUZE, Gilles. *Cinema 1: A imagem-movimento*. Trad. Stella Senra. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Trad. Fábio dos Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

DESCARTES, René. *Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma e Cartas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Editora Abril, 1973.

DOSSE, François. *História do estruturalismo, v.2: o canto do cisne de 1967 aos nossos dias*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas - SP: Editora Ensaio, 1994.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. Trad. Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

EWALD, Ariane P. Fenomenologia e existencialismo: articulando nexos, costurando sentidos. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v.8, n.2, p.2008.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FOULQUIÉ, Paul. *O Existencialismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difel (Col. Saber Atual), 1961.

FRAGOZO, Fernando Antônio Soares. Crítica da técnica, crítica da filosofia: Heidegger e Simondon. *Aurora*, Curitiba, v.24, n.35, p.509-528, 2012.

FUJIWARA, Gustavo. Anti-humanismo e humanismo: Descartes sob a mira de Heidegger e Sartre. *Natureza Humana*, São Paulo, v.16, n.2, p. 29 – 53, 2014.

GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: Edusp, 1975.

HEIDEGGER, Martin. *Que é Isto – A Filosofia?* Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1978.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências européias e a Fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____*Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.

_____*Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Trad. Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto: Rés-Editora, [s/d].

JORLAND, Gérard. *La science dans la philosophie: les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré*. Paris: Éditions Gallimard, 1981.

LACROIX, Jean. *Kant e o kantismo*. Trad. Maria Manuela Cardoso. Porto: Rés-Editora, [s/d].

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Trad. Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Edusp, 1970.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian,1994.

_____*Prolegómenos a Toda Metafísica Futura: que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

MACHEREY, Pierre. Descartes, est-ce la France ? *Methodos*, Villeneuve d'Ascq, n.2, 2016.

MACIEL, Luiz Carlos. *Sartre: vida e obra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

MAUROIS, Andre. *De Gide a Sartre*. Trad. Maria Clara Mariani Lacerda e Fernando Py. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1966.

MÉSZÁROS, Itsván. *A obra de Sartre: busca da liberdade*. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ensaio, 1991.

MOUNIER, Emmanuel. *A esperança dos desesperados: Malraux, Camus, Sartre, Bernanos*. Trad. Naumi Vasconcelos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Sartre: existencialismo e liberdade*. São Paulo: Editora Moderna, 1995.

_____Sartre: passagem da Psicologia à Fenomenologia. *Discurso,* São Paulo, n.23, p.109-148, 1994.

OLIVEIRA, Juliano de Almeida. O jovem Levinas e a fenomenologia: um estudo de Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. *Síntese,* Belo Horizonte, v.41, n.129, p.81-100, 2014.

PASSOS, Izabel Christina Friche. A ambígua trajetória da psicologia. *Vertentes,* São João del-Rei, n.3, p.31-36, 1994.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

PERDIGÃO, Antónia Cristina. A filosofia existencial de Karl Jaspers. *Análise Psicológica*, Lisboa, v.19, n.4, p.539-557, 2001.

PIRES, Cecília. et. al. *Existência e Liberdade: diálogos filosóficos e pedagógicos em Jean-Paul Sartre*. Passo Fundo: IFIBE, 2013.

POLITZER, Georges. *La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*. Paris : Collection « libertés nouvelles » - Jean Jacques Pauvert éditeur, 1968.

RENAUT, Alain. *Sartre, le dernier philosophe*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1993.

ROTH, Xavier. Le jeune Canguilhem, lecteur de Bergson (1927-1939). *Dialogue*, Paris, n.52, p.625-647, 2013.

ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SACRINI, Marcus. Sartre entre reflexão fenomenológica e reflexão pura. *Philósophos*, Goiânia, v.17, n.1, p. 109 – 125, 2012.

SAES, Sílvia Faustino de Assis. *Percepção e Imaginação*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SALOMON, Marlon et. al. (org.). *Alexandre Koyré: historiador do pensamento*. Goiânia: Almeida & Clément Edições, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. *A Imaginação*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Abril Cultural, 1978a (Col. Os Pensadores), p. 35-107.

_____*A Náusea*. Trad. António Coimbra Martins. Lisboa: Publicações Europa-América, 1976a.

_____*A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____*A transcendência do ego* seguido de *Consciência de si e conhecimento de si*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994a.

_____*As palavras*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difel, 1964.

_____*Em Defesa dos Intelectuais*. Trad. Sérgio Paulo de Góes. São Paulo: Editora Ática, 1994b.

_____*Esboço para uma Teoria das Emoções*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM Editores, 2006.

_____*La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris : Vrin, 1978b.

_____*O Existencialismo é um Humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1978c (Col. Os Pensadores), p. 9-38.

_____*O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Editora Ática, 1996.

_____*O que é a subjetividade?* Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

_____*O Sequestrado de Veneza*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2005a.

_____*O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____*Os Dados estão Lançados.* Trad. Maria Luisa Vieira da Rosa. São Paulo: Martins Fontes. 1976b.

_____*Que é a Literatura?*. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Editora Ática, 1999.

_____*Questão de Método*. Trad. Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

_____*Situações I*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005b.

SILVA, Cléia Gois e. Consciência pré-reflexiva e consciência reflexiva: o imaginar e a consciência emotiva em Jean-Paul Sartre. *Filos*, São João del-Rei, n.3, p.15-18, 1996.

SILVA, Franklin Leopoldo e; FILHO, Ciro Marcondes; KREINZ, Glória. *Les Temps Modernes: 60ᵩ année octobre 2005*. São Paulo: Filocom, ECA, USP, 2005.

SILVA, Luciano Donizetti da. *A Filosofia de Sartre entre a Liberdade e a História*. São Carlos –SP: Editora Claraluz. 2010.

SILVA, Sônia Aparecida Ignácio. *Filosofia moderna: uma introdução. Uma iniciação à interrogação epistemológica*. São Paulo: EDUC, 1992.

SOUZA, Marcelo Prates de. Fenomenologia e ontologia em Sartre. *Guairacá*, Guarapuava – PR, n.28, p.155-171, 2012.

SOUZA, Thana Mara de. O estatuto do sonho em *O imaginário* de Sartre. *Dissertatio*, Pelotas, v.42, p. 129 – 154, 2015.

THOUARD, Denis. *Kant*. Trad. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

TIBAJI, Alberto. A questão da imagem em Sartre: o exemplo da arte do ator. *Filos*, São João del-Rei, n.2, p.65-75, 1995.

ULLMANN, Stephen. *Lenguaje y estilo*. Trad. Juan Martin Ruiz-Werner. Madri : Aguilar, 1968.

VAUDAY, Patrick. Sartre : l'envers de la phénoménologie. *Rue Descartes*, Paris, n.47, p.08-18, 2005.

WHITE, Hayden. *Trópicos do Discurso: ensaio sobre a crítica da cultura.* Trad. José Laurêncio de melo. São Paulo: Edusp, 1994.

WOLFF, Francis. Dois Destinos Possíveis da Ontologia: a via categorial e a via física. Trad. Marco Zingano. *Analytica*, Rio de Janeiro, v.1, n.3, p.179-225, 1996.

WORMS, Frédéric. *La philosophie em France au XX*e *siècle. Moments*. Paris: Gallimard, 2009.