

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A CRÍTICA DE SARTRE AO *EGO* TRANSCENDENTAL
NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Adelar Conceição dos Santos

**Santa Maria, RS, Brasil
2008**

A CRÍTICA DE SARTRE AO *EGO* TRANSCENDENTAL NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

por

Adelar Conceição dos Santos

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofias Continental e Analítica, Linha de Pesquisa Fenomenologia e Compreensão, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Fabri

Santa Maria, RS, Brasil

2008

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**A CRÍTICA DE SARTRE AO *EGO* TRANSCENDENTAL NA
FENOMENOLOGIA DE HUSSERL**

elaborada por
Adelar Conceição dos Santos

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Marcelo Fabri, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)

Paulo Schneider, Dr. (UNIJUÍ)

Noeli Rossatto, Dr. (UFSM)

Santa Maria, 26 de novembro de 2008.

DEDICATÓRIA

Aos amigos todos e em especial aqueles mais próximos.
A Melissa Fernanda Copetti.

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

A CRÍTICA DE SARTRE AO *EGO* TRANSCENDENTAL NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

AUTOR: ADELAR CONCEIÇÃO DOS SANTOS

ORIENTADOR: MARCELO FABRI

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 26 de novembro de 2008.

A presente dissertação tem como tema a crítica de Sartre a noção de *Ego* transcendental na fenomenologia de Husserl. Dentro do quadro de evolução da obra de Husserl, o *Ego* transcendental pode ser assinalado como resultado da introdução da noção de *epoché*, ou redução fenomenológica, na chamada “virada transcendental” da fenomenologia. O *Ego* transcendental é simultaneamente o resultado desta operação e o princípio de constituição de todo sentido do mundo. A fenomenologia transcendental de Husserl é então *Idealismo Transcendental*. Contra esta concepção, em *A Transcendência do Ego*, Sartre apresenta a tese segundo a qual o Eu não é um conteúdo da consciência *transcendental*, necessário para garantir a sua unidade e individualidade, mas um objeto *transcendente*. A unidade e individualidade, necessárias à consciência, é garantida pela intencionalidade, interpretada como o caráter fundamental de toda consciência. Através dela toda consciência é “consciência posicional” (tética) do seu objeto e “consciência não-posicional” (não-tética) de si, portanto esta primeira consciência irrefletida é já consciência de si e deve ser considerada autônoma, pois não tem necessidade de ser refletida. No entanto, desta maneira a tese de Sartre ameaça tornar incompreensível à tendência inerente que leva toda consciência a reflexão, ou seja, introduz-se uma cisão entre irrefletido e reflexão que torna a reflexão um acontecimento fortuito. Tentaremos ao longo deste estudo oferecer uma resposta a esta objeção recorrendo ao instrumental teórico fornecido por Sartre na sua Ontologia Fenomenológica. A intencionalidade servirá como fio condutor destas análises, entendendo que é através da sua radicalização que Sartre põe em questão o próprio *ser* da consciência distinto do seu *conhecimento*. Finalmente a crítica de Sartre ao *Ego* transcendental teria como pressuposto uma abordagem onto-fenomenológica da consciência.

Palavras-chave: filosofia contemporânea; fenomenologia; *Ego* transcendental

ABSTRACT

Dissertation Masters
The Postgraduate Program in Philosophy
Universidade Federal de Santa Maria

SARTRE'S CRITICAL OF THE TRANSCENDENTAL *EGO* IN THE PHENOMENOLOGY OF HUSSERL

AUTHOR: ADELAR CONCEIÇÃO DOS SANTOS

ADVISOR: MARCELO FABRI

Place and Date of Defense: Santa Maria, Nov. 26, 2008.

This dissertation is addressing the criticism of Sartre the notion of transcendental *Ego* in the phenomenology of Husserl. Within the framework of developing the work of Husserl, the Transcendental *Ego* can be flagged as a result of the introduction of the concept of *epoché*, or phenomenological reduction, the "transcendental turn" of phenomenology. The transcendental *Ego* is both the result of this operation and the principle of formation of any sense of the world. The transcendental phenomenology of Husserl is then Transcendental Idealism. Against this conception, in *The Transcendence of the Ego*, Sartre presents the argument that I not the content of *transcendental* consciousness, necessary to ensure its unity and individuality, but a *transcendent* object. The unity and individuality, for the conscience is guaranteed by intentionality, interpreted as the fundamental character of all consciousness. Through it all conscience is "positional consciousness" (tetic) of its object and "non-positional consciousness" (non-tetic) of itself, so this is the first consciousness non-reflected already consciousness of itself and should be considered independently, since no need to be reflected. However, this way the thesis of Sartre threat inherent tendency to obscure all that it takes conscious reflection, ie it introduces a split between non-reflected and reflection that makes the reflection a fortuitous event. Try during this study provide an answer to this objection to using theoretical tools provided by Sartre in his Phenomenological Ontology. The intentionality serve as a leitmotif of these tests, and that is through their radicalization that Sartre puts in question the very *being* of consciousness separate from their *knowledge*. Finally the criticism of Sartre to the transcendental *Ego* would be an onto-phenomenological approach onto the consciousness.

Keywords: contemporary philosophy, phenomenology, transcendental *Ego*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O EGO TRANSCENDENTAL	14
1.1 A fenomenologia de Husserl	14
1.1.1 A crítica ao psicologismo	15
1.1.2 A intuição das essências	17
1.1.3 O Eu na fenomenologia de Husserl.....	18
1.2 A Fenomenologia Transcendental	22
1.2.1 O desenvolvimento da concepção de fenomenologia em Husserl	22
1.2.2 A concepção de Eu na fenomenologia transcendental	25
1.2.3 O <i>caminho para o 'Ego transcendental'</i>	26
1.3 A Fenomenologia como "Egologia Transcendental"	29
1.3.1 A <i>Epoché</i> fenomenológica.....	29
1.3.2 O <i>Ego</i> transcendental como princípio de constituição do mundo.....	31
1.3.3 A Fenomenologia como Idealismo Transcendental.....	32
2 A CRÍTICA DE SARTRE AO EGO TRANSCENDENTAL	35

2.1 A teoria da transcendência do <i>Ego</i>	36
2.1.1 A crítica a concepção fenomenológica do Eu na consciência	37
2.1.2 A consciência irrefletida.....	40
2.1.3 Explicitação do processo de constituição do <i>Ego</i>	43
2.2 A radicalização da fenomenologia	47
2.2.1 A concepção sartriana da fenomenologia	47
2.2.2 A Intencionalidade como caráter fundamental da consciência.....	48
2.2.3 Incompatibilidade entre a intencionalidade e a presença do Eu na consciência ..	50
2.3 A consciência irrefletida e o problema da reflexão	52
2.3.1 A consciência irrefletida e sua autonomia com relação à reflexão	52
2.3.2 A cisão entre irrefletido e reflexão	53
2.3.3 O problema da passagem à reflexão	54
3 A CONCEPÇÃO ONTO-FENOMENOLÓGICA DA CONSCIÊNCIA	56
3.1 Teoria representacional e teoria fenomenológica da consciência	56
3.1.1 <i>A Consciência de si não é um Conhecimento de si</i>	58
3.1.2 O ser do conhecimento	59
3.1.3 A consciência de si como fundamento da reflexão	61
3.2 A ontologia fenomenológica	63
3.2.1 A teoria do fenômeno	63
3.2.2 O <i>cogito</i> pré-reflexivo	66
3.2.3 A prova ontológica.....	68
3.3 A abordagem onto-fenomenológica da consciência	69
3.3.1 A presença a si.....	70
3.3.2 A ipseidade.....	71
3.3.3 Consciência e mundo.....	72

CONCLUSÃO 74

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 78

INTRODUÇÃO

O propósito principal do presente trabalho é expor a crítica de Jean-Paul Sartre (1905-1980) à noção de “*Ego transcendental*” na fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938). Para tanto, se partirá de uma breve exposição da Fenomenologia para então caracterizar a noção de *Ego transcendental* em Husserl e sua importância no quadro da Fenomenologia Transcendental (I), em seguida se passará a crítica de Sartre ao *Ego transcendental* em *A transcendência do Ego* e ao confronto com a posição defendida pela fenomenologia transcendental de Husserl (II) e, por último, será analisado em que medida os desdobramentos desta crítica exigem uma abordagem onto-fenomenológica da consciência em Sartre (III).

I. A obra de Husserl é geralmente dividida em quatro fases: a fase psicologista expressa em *Sobre o Conceito de Número* (1887) e *Filosofia da Aritmética* (1891), a fase inaugural da Fenomenologia ainda como “psicologia descritiva” das *Investigações Lógicas* (1900-01), a fase da Fenomenologia Transcendental iniciada em *Idéias I* (1913) e exemplificada de forma definitiva nas *Meditações Cartesianas* (1930) e, por último, a fase tardia do tema do “mundo da vida” em *A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental* (1936). O tema desta pesquisa tem como foco principal a fase da chamada Fenomenologia Transcendental.

Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl acentua a proximidade da Fenomenologia com Descartes, conforme havia anunciado nas *Conferências de Paris* (1929). A Fenomenologia transforma-se “num tipo novo de filosofia transcendental” pelo “retorno radical ao *ego cogito* puro” (HUSSERL: 2001, p. 9;15). Através da “*epoché* fenomenológica”, a operação metódica que “coloca entre parêntesis” a tese do mundo objetivo, a fenomenologia põe em suspenso a verdade dos dados da ciência (§3) e a existência do mundo, fundada na experiência natural (§7), fica em suspenso também a existência de outros “Eu” e desaparecem todas as formas sociais e culturais. Mas, se para Descartes era necessário uma prova da existência do mundo, para Husserl, ao

contrário, o “Eu transcendental” revelado pela redução (*epoché*) do eu natural, quer dizer, do eu psíquico e psicofísico, conserva a experiência do mundo enquanto correlato da consciência transcendental.

O *Ego* transcendental é, portanto, o principal resultado da operação de redução transcendental e conseqüentemente, segundo o próprio Husserl afirma, aquilo que conduz a Fenomenologia ao Idealismo Transcendental (§41). Paralelamente, este idealismo é a explicitação do *ego cogito* como “sujeito de conhecimentos possíveis”. A forma definitiva como Husserl apresenta a Filosofia nas *Meditações Cartesianas* é como Filosofia Fenomenológica Transcendental e o “estilo” de interpretação como “Idealismo Fenomenológico Transcendental” (*Ibid.*, p. 111-112).

II. *A transcendência do Ego* tem origem entre os anos de 1933-34 quando Sartre estuda em Berlim o método da fenomenologia. Nela Sartre expressa uma posição contrária a interpretação da fenomenologia como Idealismo Transcendental, seu tema privilegiado consiste, justamente, na rejeição do Eu transcendental como estrutura última da consciência. No texto, que aparece pela primeira vez em 1936, nas *Recherches Philosophiques*, IV, p. 85-123, a intenção de Sartre é colocada já de início: insurgir-se contra a concepção segundo a qual o *Ego* é um “habitante” da consciência, quer como uma presença formal (um princípio vazio de unificação) ou ainda como presença material (como centro dos desejos e atos) (SARTRE: 1994a, p. 43). O intuito de Sartre é mostrar que o campo da consciência transcendental não admite uma estrutura egológica, pelo contrário, este é rigorosamente impessoal.

No quadro da Filosofia Transcendental, O Eu transcendental é pressuposto como princípio de unificação e individualização da consciência. Diria-se que o Eu transcendental é necessário haja vista uma exigência de unidade e individualidade da consciência, de modo que possa sempre considerá-la como “minha” e assim diferenciá-la da consciência de outrem. Mais ainda, este deve ser suposto como unificando todas as minhas representações, do que se possa sempre dizer como proveniente de um “Eu”.

Assim também, para a Fenomenologia, o “Eu transcendental” liberado pela *epoché* é uma espécie de princípio unificador da consciência e de constituição e

significação do mundo. Mas será mesmo necessário pressupor uma tal estrutura como unificando as representações entre si, ou antes, não seria ele mesmo tornado possível pela “unidade sintética das representações” (Ibid., p. 45)? Ora, para um autor como Kant é perfeitamente compreensível que ao falar do “Eu Penso” se trate, com efeito, de um pressuposto formal que é a condição de possibilidade e a unidade necessária da experiência (Ibid., p. 44), mas Husserl, que necessidade tem de pressupor o Eu transcendental como estrutura última da consciência?

Se o Eu transcendental é pressuposto como princípio de unidade e individualidade da consciência, então é certo que a Fenomenologia não precisa recorrer a ele. Com efeito, se para a Fenomenologia a consciência define-se pela intencionalidade (*toda consciência é consciência de qualquer coisa*), isso significa que só pode haver consciência enquanto consciência de um objeto distinto dela mesma e que, portanto, a consciência unifica-se pelo próprio ato transcendente pelo qual apreende o seu objeto. Pela intencionalidade a consciência é já consciência de si, mas não é para si seu objeto. Assim, ter consciência de qualquer coisa é estar diante de uma presença concreta que *não* é a consciência e, se o movimento vem sempre da consciência, seu sentido lhe advém sempre de fora, da coisa. Deste modo, a transcendência aparece como a marca distintiva da consciência, ela unifica-se, escapando-se. Não é o Eu transcendental que unifica a consciência, mas antes a consciência que torna possível a unidade e a personalidade do Eu. Não há qualquer motivo para pressupor um Eu transcendental como estrutura última da consciência. A concepção fenomenológica da consciência torna inútil o papel unificante e individualizante do Eu.

Introduzir um Eu na consciência, ainda que formal, é torná-la pesada e opaca. Além disso, em se admitindo algo como um “Eu” transcendental à maneira de um objeto, estaríamos pondo em risco a própria noção de intencionalidade. Desta maneira, Husserl estaria comprometendo sua tese ao reintroduzir na consciência a substancialidade de um Eu.

Para Sartre o Eu é um objeto transcendente que só aparece ao nível da reflexão. A consciência se unifica no próprio ato transcendente pelo qual é consciência do seu objeto, portanto esta consciência irrefletida deve ser considerada autônoma, pois não

tem necessidade de ser refletida para existir.

Contudo, aqui Sartre se vê frente a uma objeção. Suprimir da consciência transcendental o “Eu” é fazer da reflexão um ato contingente e tornar inexplicável o “movimento” da consciência para a reflexão. Neste caso, o Eu transcendental não seria suposto apenas como uma espécie de princípio unificador da consciência e de constituição e significação do mundo. O Eu seria também a *forma* do movimento reflexivo pelo qual algo meramente vivido pode, por uma necessidade derivada da essência da consciência, ser recuperado reflexivamente. Segundo esta concepção o Eu seria o *princípio* teleológico pelo qual a consciência tende para uma plena consciência de si.

III. Contudo, para Sartre a "consciência de si" não pressupõe um "conhecimento de si". O problema se dá se confundirmos de saída, como Husserl, consciência e conhecimento. *A consciência de si não se pode reduzir ao conhecimento de si* (este aspecto é largamente explorado na conferência *Consciência de si e Conhecimento de si* de 1947 – o texto figura na seqüência da versão portuguesa de *A transcendência do Ego*). O problema do conhecimento deverá, pois, ser esclarecido tendo em vista condições de possibilidade que lhe são imediatamente anteriores. Que toda a “virada transcendental” da fenomenologia de Husserl tem por base a exigência de rigor, de ciência positiva, isto se pode verificar no fato desta operar segundo os princípios de uma teoria do conhecimento. Aí todo o ser se reduz ao “ser conhecido” e a Fenomenologia nega-se logo de início pensar o ser da aparição. Husserl afirma que para a Filosofia e a Fenomenologia, porquanto se ocupem da correlação entre ser e consciência, “o ser” é uma idéia prática, isto é, a noção de ser designa o conjunto da multiplicidade de suas manifestações, cuja descrição de sua unidade ideal aponta para a idéia de um “trabalho infinito de determinação teórica” (HUSSERL: 2001, p. 114). Compreende-se em que medida a explicitação do campo transcendental da consciência por uma fenomenologia reflexiva possa significar um *regresso ao infinito*.

Contra a idéia de uma filosofia da consciência em que o sujeito constitui o mundo enquanto correlato noemático da descrição da consciência transcendental, Sartre se mantém no nível radical da abertura pré-reflexiva que torna possível todo

“desvelamento singular”. Aceitar a tese segundo a qual a consciência não possui uma estrutura egológica significa purificar o campo da consciência transcendental, conseqüentemente isto implica uma radicalização projeto fenomenológico e da própria Filosofia Transcendental. A ruptura com a tendência gnosiológica da Fenomenologia Transcendental permite pôr o problema do ser da consciência, permite a Sartre fundar uma “Ontologia Fenomenológica”. Esta será a descrição daquilo que é a condição de possibilidade da autoconsciência e de qualquer conhecimento em geral: o campo transcendental purificado da consciência impessoal.

O pressuposto deste trabalho será, portanto, que *a crítica de Sartre ao Ego transcendental na fenomenologia de Husserl apresenta um teor ontológico e exige o que se pode chamar uma abordagem onto-fenomenológica da consciência*. O fio condutor destas análises centra-se na noção de intencionalidade da consciência, tomada como o princípio fundamental de toda consciência.

A linha interpretativa deste trabalho segue uma orientação própria, opta neste sentido por utilizar exclusivamente os textos dos autores em questão, servindo-se de bibliografia de apoio apenas na medida do necessário.

1 O EGO TRANSCENDENTAL

1.1 A fenomenologia de Husserl

Apesar do nome de Husserl ser conhecido como o fundador da Fenomenologia, um método e um movimento filosófico de grande influência, o percurso do seu pensamento nem sempre esteve ligado a esta corrente. Pelo contrário, nos seus primeiros trabalhos¹, ligados ao problema da fundamentação da matemática, Husserl pretende oferecer uma explicação do conceito de número recorrendo ao método da Psicologia. Nestas obras o autor utiliza uma forma de psicologismo contra o qual virá posteriormente a reagir, servindo-se então do instrumental fornecido pela fenomenologia.

A carreira intelectual de Husserl se inicia portando não com a filosofia, mas com a matemática e o problema da sua fundamentação. Isto e a influência da *psicologia empírica* de Franz Brentano, cujas aulas freqüentou em Viena, o levam progressivamente a se aproximar do campo filosófico. A expressão desta virada no pensamento de Husserl se encontra nas *Investigações Lógicas* (1900/01)

As *Investigações Lógicas* está dividida em duas grandes partes, a primeira (tomo I) trata dos *Prolegomenos a uma lógica pura*, enquanto a segunda (tomo II) se refere às *Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Pela divisão da obra e o conteúdo dos subtítulos é possível ter uma idéia da dimensão do projeto husserliano. Trata-se do que o autor irá considerar posteriormente o esboço de uma ciência pura

¹ São eles *Sobre o conceito de número* (1887) e *Filosofia da Aritmética* (1891). Contra este último trabalho Frege, também crítico do psicologismo, escreveu uma crítica apontando a confusão entre nível subjetivo e nível objetivo resultante da utilização do método psicológico.

dos fundamentos do conhecimento, não apenas da filosofia, mas das ciências em geral.

A introdução das *Investigações* exemplifica de maneira clara os problemas com os quais Husserl se confronta desde a *Filosofia da Aritmética* de 1891, convergindo para o problema do fundamento da ciência, sua verdade e unidade. Contudo, diferente da posição adotada na obra anterior, onde se pretende uma redução do conceito de número ao resultado de operações subjetivas de ordem psíquica explicáveis pela psicologia, trata-se aqui justamente da crítica desta forma de psicologismo. Para Husserl trata-se primeiro de uma limpeza do terreno da lógica para em seguida passar aos seus fundamentos teóricos, pois disto dependerá a possibilidade da teoria do conhecimento e conseqüentemente da própria objetividade do conhecimento. Assim, logo de início Husserl nos deixa confrontados com duas possibilidades:

Na verdade, não existem senão duas posições. A lógica é uma disciplina teórica, independente da psicologia e ao mesmo tempo formal e demonstrativa, esta, é a primeira tese. A outra a trata como uma tecnologia dependente da psicologia [...] (HUSSERL, 1976, p. 38).

Estas duas alternativas convertem-se por um lado na contraposição entre uma “disciplina apriorística e demonstrativa” e uma “disciplina empírica e indutiva”.

O esforço de Husserl no início das *Investigações* é mostrar a “imperfeição teórica” das ciências particulares, seu caráter fundado e, portanto, sua incapacidade de perguntar pelos seus próprios princípios. Diz-nos o autor que precisamente o matemático, o físico, o astrônomo, não necessitam recorrer aos fundamentos últimos de sua atividade para levar a bom termo seus trabalhos científicos, contudo, ficam assim impossibilitados de provar estes mesmos pressupostos sobre os quais repousa a validade de suas conclusões. Este trabalho cabe a filosofia, e a fenomenologia mais especificamente, como método capaz de fazer a crítica ao psicologismo e fundar um campo puro de fenômenos.

1.1.1 A crítica ao psicologismo

O psicologismo não é em primeiro lugar uma escola ou uma doutrina no sentido usual do termo. Trata-se antes de uma tendência corrente na época de Husserl que consiste na posição geral segundo a qual toda atividade do pensamento se *reduz*, em última análise, à atividade psíquica. Para Husserl, mais especificamente, trata-se de combater uma variante do psicologismo que afirma que a lógica, assim como a teoria do conhecimento, são disciplinas subordinadas ao método da psicologia. Contudo, segundo o autor, a posição psicologista não consegue por sua vez dar conta desta tarefa sem cair em contradição.

Husserl pretende mostrar que o psicologismo se mostra insuficiente nos seus pressupostos metodológicos quanto pretende se apresentar como fundamento da lógica e da teoria do conhecimento, e que estas contradições, se levadas às últimas conseqüências, implicam num ceticismo radical.

Assim, num primeiro momento, o trabalho da fenomenologia se concentrará na tarefa de contestar a idéia de redução dos fenômenos a uma pura realidade espácio-temporal. Aceitando que a noção de intencionalidade é a característica fundamental de toda consciência, a consciência se caracterizará por ser sempre consciência *de* alguma coisa. Portanto, o objeto intencional visado por esta consciência comporta um elemento *ideal* que não pode ser reduzido a um momento *real* da consciência, objeto do método experimental da psicologia. Tal como se passam com os fenômenos da consciência, Husserl contesta da mesma forma que o método experimental possa garantir a validade objetiva das ciências em geral.

A crítica ao psicologismo nas *Investigações* se desenvolve primeiro na (I) contraposição entre a *imprecisão* das leis empíricas representado pela psicologia experimental e a *clareza* e *necessidade* das leis lógicas, em seguida a (II) *dependência* das leis empíricas de uma matéria de fato é confrontada com a *independência* e *autonomia* das leis lógicas que aparecem como anteriores a qualquer matéria de fato e, por último, mostra-se (III) o caráter *a priori* e *necessário* de toda lei lógica em oposição ao caráter *a posteriori* e *contingente* de toda lei experimental da psicologia². Com isto Husserl pretende mostrar a fragilidade de qualquer método fundado em leis de caráter meramente psicológico comparando-se à solidez de um método fundado sobre as leis a

² Cf. Capítulo 3 e Capítulo 4 dos *Prolegomenos a lógica pura das Investigações Lógicas*.

priori da lógica.

Finalmente, a crítica de Husserl ao psicologismo mostra que a defesa intransigente deste tipo de posição leva progressivamente ao *reducionismo*, ao *relativismo* e, por último, ao *ceticismo*, invalidando desta forma qualquer pretensão de validade de uma ciência fundada neste método. Reducionismo porque consiste em uma *redução* das leis essenciais do pensamento a operações psíquicas. Relativismo porque isto por sua vez significa uma *relativização* dos princípios do pensamento a um *fato* psicológico isolado. E, finalmente, esta postura implica no ceticismo porque impossibilita desta forma emitir qualquer juízo universalmente válido, uma vez que não há critério para decidir o que é verdadeiro. O psicologismo fica então impossibilitado de produzir conhecimento válido do seu objeto³.

1.1.2 A intuição das essências

Partindo da idéia da lógica pura como teoria do conhecimento, Husserl elabora sua crítica das limitações do método das ciências naturais e da tendência psicologista na lógica, delineando com isto os contornos do campo da fenomenologia. Com efeito, não se tratam mais de fenômenos no sentido das ciências empíricas, da posição de um objeto existente no mundo exterior, mas dos fenômenos tal como se dão para a consciência. Contudo, se o objeto já não é mais uma natureza em si, mas o correlato desta natureza objetiva, então, quê se pode captar e determinar com validade objetiva? Husserl responde da seguinte forma:

[...] se os fenômenos não são *natureza*, tem sem embargo uma *essência* captável, e adequadamente captável, na contemplação imediata todos os enunciados que descrevem os fenômenos por meio de conceitos diretos, o fazem, quando são válidos, mediante conceitos de essências, ou seja, por meio de significados conceituais de palavras que podem se fazer efetivas na intuição de essência (HUSSERL, 1992, p. 47).

Ainda que se tenha abstraído do fenômeno sua “existência objetiva” ele conserva

³ Limitamo-nos aqui a uma exposição resumida da crítica de Husserl ao psicologismo.

para a consciência a sua essência, possível de ser captada pela consciência através do que Husserl chama “intuição de essência”. Não se trata aqui de uma “experiência” de percepção ou recordação, nem de uma generalização empírica na qual se postula a existência de um objeto por meio de dados da experiência. O conhecimento de essência, diz Husserl, não é um conhecimento de *matter of fact*, pois não diz nada sobre a existência individual do objeto. Neste caso, é como se fosse necessário se valer do que o autor se refere como um “ver fenomenológico”:

Porém tudo isso depende de que compreendamos que assim como ouvimos imediatamente um som também vemos uma ‘essência’, a essência ‘som’, a essência ‘fenômeno da coisa’, a essência ‘coisa visível’, a essência ‘representação – imagem’, a essência ‘juízo’, ‘vontade’, e que contemplando-la podemos abrir juízo sobre a essência (Ibid., p. 53).

Porquanto fizéssemos a experiência de nos abstrair da posição existencial da natureza, poderíamos então afirmar com Husserl que “[...] a fenomenologia pura considerada como ciência *não pode ser* mais que uma investigação de essência e de nenhum modo uma investigação de existência” (Ibid., p 53-54).

1.1.3 O Eu na fenomenologia de Husserl

No Capítulo 1 da Quinta Investigação, referente às vivências intencionais e seus “conteúdos”, intitulada *A consciência como unidade fenomenológica do eu e a consciência como percepção interna*, Husserl discute três conceitos de consciência: a consciência como “a total unidade fenomenológica real do eu empírico” – como “entrelaçamento” das vivências na “unidade de seu curso” –, a consciência como “percepção interna das vivências psíquicas próprias” e a consciência como “nome coletivo para toda classe de ‘atos psíquicos’ ou ‘vivências intencionais’” (HUSSERL, 1976, p. 475). Para a fenomenologia trata-se de evitar uma série de enganos decorrentes da multiplicidade do termo “consciência”, principalmente tendo em vista a sua proximidade com a psicologia e a distinção entre fenômenos físicos e fenômenos

psíquicos.

O problema da fenomenologia é justamente que a investigação acerca da essência fenomenológica dos atos desta ordem, guarda uma estreita relação com as pretensões de delimitar o terreno próprio da psicologia. A psicologia, com efeito, entende por “vivências” e “conteúdos”, acontecimentos *reais* que constituem a unidade *real* da consciência do indivíduo. Contudo, Husserl assinala a necessidade de distinguir o “conteúdo consciente na percepção” e “o objeto exterior percebido *nela*”. Não se trata portanto de um mero “ponto de vista”, como se fosse possível considerar ora o fenômeno na sua conexão *subjetiva* com a consciência, ora na sua conexão *objetiva* com as coisas mesmas. Husserl insiste sempre na necessidade de manter presente esta distinção, pois “não se poderá nunca assinalar com bastante rigor o equívoco que permite chamar *fenômeno*, não só à *vivência em que se constitui o aparecer do objeto* [...], senão também *ao objeto aparente como tal*” (Ibid., p. 478). Esta é, contudo, uma atitude natural se nos considerarmos unicamente como membros do mundo fenomênico, onde nos encontramos em meio às coisas em geral.

Parece claro que nós aparecemos a nós mesmos como membros do mundo fenomênico e também as coisas físicas e psíquicas (corpos e pessoas) aparecem em referência ao nosso eu fenomênico, mas é preciso notar que:

Esta referência do objeto fenomênico (que se pode chamar também conteúdo de consciência) ao sujeito fenomênico, ao eu, como pessoa empírica, como coisa, é, naturalmente, distinta da referência do conteúdo de consciência, em nosso sentido de vivência, à consciência no sentido da unidade dos conteúdos de consciência (ou da consciência fenomenológica do eu empírico). Ali se trata da relação entre duas coisas aparentes; aqui da relação de uma vivência solta com a compleição das vivências (Ibid., p. 478).

A consciência fenomenológica diferencia-se assim da consciência do eu empírico. O que habitualmente se chama de “vivido” (os objetos aparentes e processos externos enquanto fenômenos objetivos) não pode ser identificado com a consciência fenomenológica que os vive, que não possui em si estes processos como seus “componentes” e “conteúdos” reais.

Para Husserl “o eu no seu sentido habitual é um objeto empírico”, como qualquer coisa física sujeito à intervenção científica e, portanto, “[...] como todos os objetos desta

índole, não têm fenomenologicamente outra unidade que a que lhe é dada pelas qualidades fenomênicas reunidas e se funda no conteúdo próprio destas” (Ibid., p. 480). Ou seja, ele não possui outra unidade senão aquela que lhe é dada pela própria consciência. Além disso, se separarmos o eu do seu conteúdo empírico descobrimos que a ele não corresponde nenhum “conteúdo” de consciência.

Se distinguimos o corpo do eu e o eu empírico, e restringimos o eu psíquico puro a seu conteúdo fenomenológico, o eu puro fica reduzido a unidade da consciência, ou seja, a compleição real das vivências, compleição que nós (isto é, cada um para o seu eu) encontramos, em parte, como existente com evidência em nós mesmos e admitimos com fundamento, pela outra parte complementar. *O eu, fenomenologicamente reduzido, não é, por isso, nada peculiar que flutue sobre as múltiplas vivências; é simplesmente idêntico a unidade sintética própria destas*⁴ (Ibid., p. 480).

Os conteúdos próprios da consciência têm sua maneira peculiar de se unirem e se fundirem em unidades e assim constituem o “eu fenomenológico ou a unidade da consciência”, sem a necessidade de pôr a par disso um princípio próprio como o eu, “[...] sujeito de todos os conteúdos e unificador de todos eles uma vez mais” (Ibid., p. 480-481). Para a fenomenologia das *Investigações*, seria incompreensível a função de tal princípio.

Contudo, resta ainda analisar o eu puro, o eu da “apercepção pura”, que para muitos representa o ponto unitário de referência ao qual se refere todo conteúdo da consciência. Aqui, o posicionamento de Husserl contrasta com a defendida por Natorp. Para este “a consciência é referência ao eu”, sendo “conteúdo”, “tudo aquilo que está referido na consciência a um eu” e é justamente esta referência que constitui o “comum” e “específico” da consciência enquanto tal. Este eu é um “*centro subjetivo de referência*” embora, segundo Natorp, não possamos descrevê-lo nem a sua referência, pois “[...] toda *representação* que nos fizermos do eu converteria este em um *objeto*” (NATORP apud HUSSERL, 1976, p. 484-485).

No entanto, como o próprio Husserl faz notar, como Natorp pretende fixar o que ele chama de “fato básico da psicologia” sem o pensarmos e sem assim convertê-lo num objeto? Com efeito, tal como as investigações sobre o eu empírico mostram que a ele não corresponde nenhum conteúdo real da consciência, para Husserl a concepção

⁴ Grifo nosso.

fenomenológica do eu não deixa lugar ao eu puro da percepção interna:

Agora bem, devo confessar que não logro encontrar de nenhuma maneira esse eu primitivo, centro necessário de referência. O único que sou capaz de notar ou de perceber é o eu empírico e sua referência empírica àquelas vivências próprias ou a aqueles objetos externos, que no momento dado se tornaram para ele justamente objetos de “atenção” especial, ficando “fora” e “dentro” muitas outras coisas que carecem desta referência ao eu (Husserl, 1976, p. 485).

Portanto, o eu puro enquanto “centro necessário de referência” carece, justamente, de uma referência, uma vez que a ele não corresponde nenhum “objeto” como no caso do eu empírico.

Por outro lado, a análise fenomenológica do eu empírico mostra que não é possível compreender a referência do eu aos seus objetos senão como pertencente à consciência total daquelas vivências intencionais cujo objeto é “o corpo do eu”, “o eu como pessoa espiritual” e “o sujeito eu empírico inteiro (eu, homem)”. E se por “conteúdo” se entende qualquer objeto ao qual se dirija a consciência em forma de percepção, imaginação, representação e assim por diante, então compreende-se que “[...] a autoapercepção do eu empírico é uma experiência de todos os dias, que não oferece dificuldades de compreensão. *O eu é percebido do mesmo modo que qualquer coisa externa*”⁵ (Ibid., p 486).

Contudo, esta concepção do eu sofrerá uma mudança radical a partir do momento em que Husserl encaminha a fenomenologia na direção de uma filosofia transcendental. Numa nota a segunda edição das *Investigações* em 1913, Husserl ressalta que já não aprova o que havia anteriormente dito com relação ao eu puro:

Nota à segunda edição – fazemos notar expressamente que a posição aqui defendida na questão do eu puro – posição que já não aprovo, como fica dito – resulta de pouca ou nenhuma importância para as investigações deste tomo. Por mais importante que esta questão seja, inclusive como questão fenomenológica pura, há esferas sumamente amplas de problemas fenomenológicos que concernem com certa generalidade ao conteúdo real das vivências intencionais e a sua referência essencial aos objetos intencionais; e essas esferas podem ser submetidas a uma investigação sistemática, sem necessidade de tomar em geral posição frente a questão do eu. As presentes investigações se referem exclusivamente a estas esferas (Ibid., p. 486-487).

⁵ Grifo nosso.

Podemos comprovar aqui que nas *Investigações* Husserl se preocupa com uma esfera de problemas bem mais amplos, ainda no campo próximo de uma psicologia descritiva, posteriormente a fenomenologia passou a tratar do campo restrito da consciência transcendental. Neste processo a concepção de eu puro, através de sucessivas reduções fenomenológicas, revela-se o campo puro da fenomenologia transcendental e o princípio de constituição de todo sentido.

1.2 A Fenomenologia Transcendental

1.2.1 O desenvolvimento da concepção de fenomenologia em Husserl

A obra de Husserl é geralmente dividida em quatro fases: a fase psicologista expressa em *Sobre o Conceito de Número* (1887) e *Filosofia da Aritmética* (1891), a fase inaugural da Fenomenologia ainda como “psicologia descritiva” das *Investigações Lógicas* (1900-01), a fase da Fenomenologia Transcendental iniciada em *Idéias I* (1913) e exemplificada de forma definitiva nas *Meditações Cartesianas* (1930) e, por último, a fase tardia do tema do “mundo da vida” em *A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental* (1936).

O tema da presente dissertação tem como foco principal a fase da chamada Fenomenologia Transcendental. Abordaremos mais especificamente o tratamento dado por Husserl a noção de *Ego* transcendental. Tentaremos mostrar que o *Ego* aparece simultaneamente como o princípio fundamental e o grande resultado da “virada transcendental” da fenomenologia que a encaminha finalmente para um Idealismo Transcendental. Para compreendermos a concepção de *Ego* transcendental em Husserl é necessário acompanhar a própria evolução interna do seu pensamento. Veremos que este tema está intimamente ligado as necessidades e as exigências de uma ciência pura transcendental, requerida da fenomenologia pelo seu criador.

Desde a publicação das *Investigações Lógicas* (1900/01), o programa da

fenomenologia sofreu alterações drásticas. Levado cada vez mais pela exigência de rigor e a necessidade de fundar um campo que escapasse a, ainda, “psicologia descritiva” das *Investigações*, Husserl se empenha em fazer da fenomenologia a ciência pura dos princípios, a única a alcançar o domínio transcendental. Em 1907, em trabalhos como *A fenomenologia como ciência de rigor* e *A idéia da fenomenologia*, a fenomenologia já é apresentada como “fenomenologia transcendental”⁶, e, finalmente, em 1913 Husserl publica o primeiro volume das *Idéias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica*. O título da obra já informa que a “fenomenologia pura” possui não apenas uma posição singular com relação as ciências mas deve se firmar também como “a ciência fundamental da filosofia”. Com efeito, na introdução Husserl fala da necessidade de evitar certas interpretações errôneas que desde as *Investigações Lógicas* vêem a fenomenologia como “prelúdio da psicologia empírica”, cuja esfera de descrições “imanescentes” abarca vivências psíquicas que se mantêm “rigorosamente dentro do marco da *experiência* interna” (HUSSERL, 1986, p. 7). Assim, um dos esforços de Husserl nas *Idéias* será justamente mostrar que a *fenomenologia pura* não é *psicologia*.

O primeiro livro das *Idéias* (o único publicado por Husserl em vida) ocupa-se da tarefa de preparar a entrada neste “novo mundo” que é a Fenomenologia Transcendental. O ponto de partida será a “posição natural”, na qual nos encontramos com a crença na existência do mundo, como a consciência se dá na experiência psicológica, para mostrar os “erros fundamentais” desta posição. Em seguida Husserl desenvolve o método de “reduções fenomenológicas”, pelo qual pretende “superar os limites impostos ao conhecimento pela essência de toda forma de investigação natural”, ao evitar que se dirija o olhar unicamente na direção dos fenômenos da posição natural para assim “ganhar o livre horizonte dos fenômenos purificados ‘transcendentalmente’, e com ele o campo da fenomenologia no sentido que nos é peculiar” (Ibid., p. 9). A novidade contida nas *Idéias* é portanto o recurso a “redução fenomenológica”. Através dela é que Husserl espera poder alcançar o verdadeiro campo transcendental e liberar

⁶ *A Idéia da Fenomenologia*, introdução de um texto de Husserl de 1907, apresenta pela primeira vez de forma temática a idéia de redução fenomenológica. Cf. BIEMEL, W. “Las fases decisivas em el desarrollo de la filosofía de Husserl.” In: *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós, 1968, p.48.

a fenomenologia do terreno da psicologia descritiva.

A nova fenomenologia transcendental se caracterizará não como uma “ciência de fatos”, mas como uma “ciência de essências”, eidética. A *epoché* ou redução fenomenológica consiste na abstração de todo sentido dos fenômenos do mundo “real”, do eu empírico e seu mundo circundante, para ascender às camadas superiores da experiência pura transcendental, onde resta o “eu puro” como resíduo. Este aspecto aparece em relevo nas *Meditações Cartesianas*, onde o *Ego* transcendental liberado pela redução aparece como o princípio de constituição de todo sentido.

As *Meditações Cartesianas, Introdução a Fenomenologia*, trabalho de maturidade (final dos anos 20), é considerada por Husserl sua obra definitiva, a qual prolongou, reelaborou, mas não chegou a levar a cabo por completo. Composta de cinco meditações, só foi publicada, na íntegra, postumamente nas *Husserliana*, embora a versão francesa, traduzida por Pfeiffer e Lévinas, já fosse conhecida antes da publicação da original.

Nas *Meditações*, vemos acentuada a proximidade da Fenomenologia Transcendental com Descartes e Leibniz, conforme Husserl havia anunciado nas *Conferências de Paris* (1929). Na introdução da obra, Husserl pergunta-se mesmo se a grande contribuição para a contemporaneidade não estará em reviver, ainda que no espírito, o pensamento cartesiano das *Meditações Metafísicas*. Pelo estudo das *Meditações*, Husserl o diz, a Fenomenologia transforma-se “num tipo novo de filosofia transcendental” pelo “retorno radical ao *ego cogito* puro” (Husserl: 2001, p. 9;15). Husserl apresenta as meditações de Descartes como “protótipo do retorno do filósofo sobre si mesmo” de modo que, os “novos impulsos” recebidos pela fenomenologia, a transformam num tipo novo de filosofia transcendental que, segundo o autor, quase poderíamos chamar de “neo-cartesianismo”, onde Descartes surge como sendo o pai primitivo da fenomenologia.

Simultaneamente, as *Meditações Cartesianas* visam mostrar que o “Eu puro” da Fenomenologia transcendental, embora constitua todo o horizonte de sentido do mundo, nem por isso se torna solipsista. Pelo contrário o grande esforço de Husserl na Quinta Meditação (que ocupa quase metade da obra) será mostrar como constitui no meu *Ego* transcendental reduzido a experiência do outro, ou seja, como se forma uma

comunidade de mônadas, uma “intersubjetividade monádica”.

Paralelamente, a contribuição das *Meditações* no conjunto da obra de Husserl se insere no sentido de acentuar a proximidade da Fenomenologia Transcendental com o Idealismo – conforme indicava as *Idéias* (1913) – confirmando-se definitivamente, como o próprio autor afirma, como um Idealismo Transcendental.

1.2.2 A concepção de Eu na fenomenologia transcendental

Embora as *Meditações Cartesianas* de Husserl tenham inspiração nas *Meditações* de Descartes, no retorno à evidência primeira do *cogito*, a concepção fenomenológica do Eu difere substancialmente da versão cartesiana. Husserl critica Descartes sobretudo por não ter sido mais radical no caminho aberto pelo Eu Penso e, em consequência disto, ter sofrido a influência externa de pressuposto herdados de uma certa concepção matemática dos princípios da filosofia e os fundamentos de uma ciência pura.

As *Meditações* de Descartes visam uma reforma da filosofia, para fundá-la como uma ciência absoluta, o que significa para Descartes uma reforma de todas as ciências, já que para este elas não passam de ramificações de uma única ciência universal que é a filosofia. Por isso é necessário à filosofia, enquanto unidade universal das ciências, estar assentada sobre um princípio de caráter indubitável. A forma e o caráter deste primeiro axioma buscado pelo filósofo se realizam, em Descartes, como sabemos, baseado numa filosofia orientada para ao sujeito. Tomado do espírito de que este assunto é algo *pessoal* do filósofo, a tarefa consistirá na destruição de tudo aquilo que se acreditava como certo, todas as ciências até aí admitidas como verdadeiras e tentar reconstruí-las sobre bases sólidas, onde ele deve poder justificar cada etapa, desde a sua origem, apoiando-se em intuições absolutas.

A aplicação desta crítica metódica à certeza da experiência sensível, mostra que o mundo organizado como dado empírico não resiste à crítica. Tudo aquilo que faz referência a existência deve portanto ser posto em suspenso logo de início. “Enquanto

realidade absoluta e indubitável, o sujeito que medita retém apenas a si mesmo enquanto *ego* puro das suas *cogitationes*, como existindo indubitavelmente e não podendo ser suprimido mesmo que este mundo não exista” (Ibid., p. 12). O eu assim reduzido alcança o seu caráter apodítico e encontra nessa “interioridade pura” a “exterioridade objetiva”.

Para Husserl, tal como nas meditações cartesianas, tudo isto se faz num retorno ao “eu do filósofo”, mas, como veremos, num sentido bem mais radical do que aquele proposto por Descartes.

1.2.3 O caminho para o ‘Ego transcendental’

O retorno ao *ego cogito* que, segundo Husserl, nos leva a subjetividade transcendental, segue em paralelo as meditações desencadeadas pela “dúvida metódica” do francês. Isto significa em primeiro lugar que ficam em suspenso a verdade dos dados da ciência e a existência do mundo, fundada na experiência natural, pois este mundo nada mais é do que um fenômeno com “pretensão de existência”. Assim como em Descartes não temos de início nem uma ciência válida nem um mundo existente. Com isto fica em suspenso também a existência de outros “Eu” que fazem parte do “mundo envolvente” e com eles desaparecem também todas as formas sociais e culturais. “Em suma, não só a natureza corporal, mas também o conjunto do mundo concreto que me rodeia já não é para mim, de ora em diante, um mundo existente, mas apenas ‘fenômeno de existência’” (Ibid., p. 31).

Acontece que este fenômeno, independente do que resulte da sua “pretensão de existência”, não se tornou por isso um “puro nada”. Permanece a possibilidade de dizer algo verdadeiro a respeito dele, ou seja, nada é afirmado contra a validade do fenômeno. Ainda que me abstenha da crença na existência de um mundo empírico, ele permanece “aí *para mim*” presente no campo da percepção. Por isso a qualquer momento é possível, na reflexão, voltar-se a atenção sobre esta “vida espontânea” e alcançar este fenômeno com sua “validade concreta” tal como se se trata-se de um

existente do mundo empírico. E isto, segundo Husserl, faço-o enquanto “eu” filosófico que pratica a abstenção.

Este é o resultado da “*epoché* fenomenológica”, a operação metódica que “coloca entre parêntesis” a tese do mundo objetivo, o método pelo qual “me capto como eu puro”, no qual o mundo é “o que existe e vale para minha consciência num tal *cogito*” (Ibid., p. 33). Assim como ocorre com a “dúvida metódica” de Descartes, através da *epoché* o “mundo”, e todo conjunto de fenômenos que ele designa, existe e tem validade *para mim* pelo fato de que dele tenho experiência num tal *cogito*. Nada do que possa viver, experimentar, pensar, em resumo todo juízo que pressuponha o mundo, só pode encontrar em mim o seu sentido e sua validade. Ao efetuar a abstenção sobre qualquer juízo que pressupõe a crença na existência do mundo, encontro-me unicamente como um ego puro com a corrente das minhas *cogitationes*.

Por conseqüência, de fato, a existência natural do mundo – do mundo acerca do qual eu posso falar – pressupõe, como uma existência em si anterior, a do ego puro e das suas *cogitationes*. O domínio da existência natural tem apenas uma autoridade de segunda ordem e pressupõe sempre o domínio transcendental (Ibid., p. 34).

Acompanhando a reflexão de Descartes nas *Meditações*, e pelo recurso a *epoché*, Husserl alcança o caráter indubitável do *cogito* como eu puro. Contudo, precisamente neste ponto Husserl nos adverte que devemos evitar a “tendência para encarar o ego *cogito* como um ‘axioma’ apodítico” a partir do qual se poderiam deduzir todos os demais axiomas fundamentais sobre os quais se fundariam os princípios de uma ciência explicativa do mundo, à maneira das ciências matemáticas. Esta concepção acaba levando Descartes a interpretar o “eu” como uma “qualquer coisa que pensa”, uma substância finita que por sua vez requer a existência de uma substância infinita, pela qual é continuamente recriada. Descartes deduz em primeiro lugar a existência e veracidade de Deus, e dele a garantia da natureza objetiva, a dualidade das substâncias finitas, o terreno objetivo da metafísica e das ciências positivas (Ibid., p. 11-12). Contudo, para a fenomenologia o que esta em vista não é uma prova da existência de Deus, mas a delimitação de uma esfera transcendental pura na qual se trata de recriar o modo como o mundo aparece na minha própria experiência que é a

determinação daquilo que o mundo (em geral) é *para mim*.

Portanto se para Descartes o resultado desta operação faz do *Ego* uma “*substantia cogitans* separada”, para Husserl, ao contrário, o “Eu transcendental” revelado pela redução (*epoché*) do eu natural, quer dizer, do eu psíquico e psicofísico, conserva a experiência do mundo enquanto correlato da consciência transcendental.

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 (Ibid., p. 37).

Husserl censura Descartes por este não ter se conformado inteiramente ao princípio de não enunciar aquilo que não se dê claramente na intuição pura do *ego cogito*. Por isso, embora Descartes tenha feito “a maior das descobertas”, não conseguiu, segundo Husserl, apreender-lhe o verdadeiro sentido, o da subjetividade transcendental. E assim, “não atravessou o pórtico que conduz à filosofia transcendental verdadeira” (Ibid., p. 38).

Com efeito, se pela *epoché* me capto como “eu” próprio com a minha vida própria intactos, independente de qualquer posição referente à existência do mundo empírico, já não me capto como “homem natural”. O eu humano natural, da vida psíquica, é reduzido ao eu transcendental e fenomenológico, e todo o sentido e valor existencial que o mundo tem *para mim*, “extraí-os do meu *eu transcendental* que é único que revela a *epoché* fenomenológica transcendental” (Ibid., p. 39). Husserl ressalta desta maneira que o próprio conceito de “transcendental”, e correlativamente também o conceito de “transcendente”, retiram o seu significado da meditação empreendida dentro da esfera da subjetividade transcendental. Finalmente este eu “que traz o mundo em si a título de unidade de sentido”, se caracteriza como “*transcendental* no sentido fenomenológico desse termo”, e seus problemas correlatos: “problemas filosóficos transcendentais” (Ibid., p. 40).

1.3 A Fenomenologia como “Egologia Transcendental”

1.3.1 A *Epoché* fenomenológica

A grande pretensão de Husserl era colocar a Filosofia no caminho seguro de uma ciência, para isto era necessário um objeto próprio e um método que a elevasse ao "estatuto" de ciência de rigor. Levado cada vez mais por esta exigência, Husserl empenha-se no projeto de fazer da Fenomenologia uma Filosofia Transcendental. Para satisfazer este ideal, a introdução do recurso da "redução" tem como objetivo elevar a investigação acima da esfera das simples opiniões, atendo-se a descrição do dado intuitivo. A redução se encarrega do acesso a um fenômeno puro, de modo que o seu "retorno redutivo" se consumará ao cabo como um avanço exploratório.

A *Epoché*⁷ ou "redução" fenomenológica, que consiste na suspensão de qualquer juízo sobre o mundo natural, pretende romper com qualquer referência ao psíquico e alcançar o campo seguro da consciência transcendental, uma vez que a consciência em "atitude natural" vê a si própria como realidade do mundo, determinada pela causalidade física, biológica, cultural. Husserl caracteriza a *epoché* também como "[...] o método universal e radical pelo qual me capto como eu puro, com a vida da consciência pura que me é própria⁸, vida na qual e pela qual o mundo objetivo na sua totalidade existe para mim, exatamente tal como existe para mim" (Ibid., p. 33). Por esta razão a ação da redução fenomenológica inibe o "valor existencial" do mundo objetivo e assim também de qualquer juízo sobre ele. Husserl reafirma, nas *Meditações Cartesianas*, que aquele que desconhece o sentido e a função da redução fenomenológica transcendental encontra-se ainda no terreno do "psicologismo transcendental" (Ibid., p. 112). Diferente da versão primitiva da fenomenologia como psicologia descritiva, a introdução da *epoché* tem por objetivo não apenas descrever as vivências enquanto estas aparecem a uma consciência, pois a fenomenologia transcendental deve ser, além disso, o correlato da descrição do campo de uma

⁷ Do grego *εποχή*, termo utilizado pelos cétricos para designar a "suspensão do juízo" acerca da possibilidade de um conhecimento qualquer.

⁸ Grifo nosso.

consciência enquanto esta *constitui* os seus objetos intencionais.

Neste caso a *epoché* fenomenológica adquire uma importância redobrada uma vez que é por meio dela que a fenomenologia pode firmar-se no terreno de uma filosofia transcendental. Assim, em lugar da dúvida universal cartesiana, Husserl coloca a “*epoché* universal”, porém em um sentido bem preciso:

Pomos fora de jogo a tese geral inerente a essência da atitude natural. Colocamos entre parênteses toda e cada uma das coisas abarcadas em sentido ôntico por essa tese, assim, pois, este mundo natural inteiro, que esta constantemente ‘para nós aí diante’, e que seguirá estando permanentemente, como ‘realidade’ de que temos consciência, ainda que nos de por colocar-lo entre parêntesis (HUSSERL, 1986, p. 73).

A *epoché* diz respeito portanto primeiramente a tese da atitude natural sobre a existência do mundo. Mas isto não significa por outro lado que esteja negando a existência deste mundo como o cético, “[...] senão que pratico a *εποχή* ‘fenomenológica’ que me *impede completamente todo juízo sobre existências no espaço e no tempo*” (Ibid., p. 73). Do mesmo modo, todas as ciências que se referem a este mundo natural, que tem por base a experiência de objetos nele existentes, tem sua “validade” posta entre parênteses. Ou seja, toda proposição que afirma algo sobre o mundo baseado na atitude natural, deve ser tratada como uma proposição que *pretende ser válida*, e cuja validade deve ser analisada.

Finalmente através da *epoché* se alcança o campo da consciência pura, o domínio do eu transcendental:

*Pela *εποχή* fenomenológica, reduzo o meu eu humano natural e a minha vida psíquica – domínio da minha *experiência psicológica interna* – ao meu eu transcendental e fenomenológico, domínio da *experiência interna transcendental e fenomenológica*. O mundo objetivo que existe para mim, que existiu ou que existirá para mim, este mundo objetivo com todos os seus objetos extrai de *mim mesmo*, afirmei-o mais acima, todo o sentido e todo o valor existencial que tem para mim; extrai-os do meu *eu transcendental* que é o único que revela a *εποχή* fenomenológica transcendental (HUSSERL, 2001, p. 39).*

O propósito de Husserl é mostrar que a consciência “tem em si um ser próprio” que não é afetado pela redução, que permanece como “*resíduo fenomenológico*” e constitui uma região de ser que é precisamente o campo de atuação da fenomenologia.

Por esta razão a *epoché* fenomenológica se justifica como “[...] a operação necessária para *fazermos acessível à consciência ‘pura’ e, conseqüentemente, a região fenomenológica inteira*” (HUSSERL, 1986, p, 76). À consciência pura Husserl chamará “*consciência transcendental*” e a operação através da qual se poderá alcançá-la de “*epoché transcendental*” (Ibid., p. 76-77).

1.3.2 O *Ego* transcendental como princípio de constituição do mundo

Husserl nos fala que é possível apreender o sentido da *epoché* fenomenológica, mas não a sua possível ação, pois não está da mesma forma delimitado o alcance da sua universalidade. Neste caso a pergunta que agora se apresenta é a seguinte: “*Que pode, com efeito, restar, quando pomos em suspenso o mundo inteiro, incluindo nós mesmos com todo cogitare?*” (HUSSERL, 1986, p. 75).

Porém, se se espera que, ao pô-lo em suspenso, sucumba o mundo como um “fato”, o mesmo não se pode dizer do mundo como “*eidós*”, quer dizer, aquilo que lhe é próprio enquanto fenômeno. Isto a que Husserl se refere é “a conquista de uma nova região de ser” segundo ele ainda “não desvendada no que tem de própria”. Este trabalho se faz assinalando de forma direta o que constitui este ser que não é outra coisa senão o que se designa por “[...] ‘vivências puras’, ‘consciência pura’, com seus ‘correlatos puros’ e, por outra parte, seu ‘eu puro’ desde o eu, desde a consciência, as vivências que se nos dão na atitude natural” (Ibid., p. 75). Em outras palavras, Husserl reafirma sempre que o “mundo”, que compreende todo ser espacial e temporal, existe *para mim* e “vale” pelo fato mesmo que tenho dele experiência, como no *cogito* de Descartes, e posso dessa maneira emitir sobre ele juízos de existência e valor. Assim “o mundo” é *para mim* tudo aquilo que tenho consciência num tal *cogito*, e isto a tal ponto que “não posso viver, experimentar, pensar; não posso agir e emitir juízos de valor num mundo diferente daquele que encontra em mim e extrai de mim mesmo o seu sentido e a sua validade” (HUSSERL, 2001, p. 34). Mais do que revelar um campo purificado de fenômenos, a consciência pura, o *ego* transcendental, afirma-se como

aquele que constitui a nossa experiência do mundo, na medida em que somente a partir dele extraímos o seu sentido.

A "existência" do ego transcendental modifica radicalmente o tipo de relação da consciência com o mundo: "por conseqüência, de fato, a existência natural do mundo – do mundo acerca do qual eu posso falar – pressupõe, como uma existência em si anterior, a do ego puro e suas *cogitationes*" (Ibid., p. 34). O mundo é portanto um fenômeno transcendente cujas "partes reais" não tem lugar dentro na consciência transcendental, do mesmo modo como o eu reduzido não faz parte do mundo. Esta "transcendência do mundo" se mostra no texto de Husserl pela oposição entre "o ser meramente fenomênico do transcendente e o ser absoluto do imanente", a "indubitabilidade da percepção imanente, dubitabilidade da transcendente"⁹, ou seja, o mundo natural como correlato da consciência pura transcendental e a impossibilidade de um mundo fora da esfera absoluta do ego transcendental.

A oposição entre a tese *contingente* do mundo e a tese *necessária*, "absolutamente indubitável", do eu e da vida do eu, resulta por fim na afirmação da *consciência absoluta* como resíduo da "aniquilação do mundo":

Pois a aniquilação do mundo não quer dizer correlativamente senão que em toda corrente de vivências (a corrente total e plena das vivências de um eu, tomada, pois, sem termo por nenhum dos seus dois lados) ficariam excluídas certas ordens de experiências e por conseguinte certas ordens da razão teorizante que busca sua orientação nelas. [...] Assim, pois, nenhum ser real em sentido estrito, nenhum ser que se exhiba e comprove mediante aparências uma consciência, é para o ser da consciência mesma (no mais amplo sentido de corrente de vivências) necessário (HUSSERL, 1986, p. 112-113).

1.3.3 A Fenomenologia como Idealismo Transcendental

A aproximação da fenomenologia transcendental com o idealismo, sugerida pelo texto das *Idéias*, viria a se confirmar nas *Meditações Cartesianas*, onde a fenomenologia pura se apresenta definitivamente como uma forma de idealismo transcendental.

⁹ Estes são os títulos dos §44 e §46 das *Idéias*.

Para Husserl todo sentido e todo ser imagináveis fazem parte do domínio da subjetividade transcendental, portanto se constituem no interior do *ego*. Isto significa então que “uma verdadeira teoria do conhecimento só pode ter sentido enquanto fenomenológica e transcendental” e fundada numa explicitação do *ego* por si próprio. Esta explicitação é, em primeiro lugar, uma explicitação de si próprio que pretende mostrar de forma sistemática “como é que o *ego* se constitui a si próprio como existência em si da sua essência própria” e, em segundo lugar, uma explicitação de si próprio, em sentido lato, “que mostra como é que o *ego* constitui em si os ‘outros’, a ‘objetividade’ e, em geral, tudo aquilo que para o *ego* – seja no eu ou no não-eu – possui um valor existencial” (Ibid., p, 111). Assim Husserl afirma que:

Realizada desta maneira sistemática e concreta, a fenomenologia é, por isso mesmo, *idealismo transcendental*, ainda que num sentido fundamentalmente novo. Não o é no sentido de um idealismo psicológico que, a partir dos dados sensíveis desprovidos de sentido, quer deduzir um mundo pleno de sentido. Não é um idealismo kantiano que crê poder deixar aberta a possibilidade de um mundo de coisas em si, ainda que a título de conceito-limite. É um idealismo que não é nada mais do que uma explicitação do meu *ego* enquanto sujeito de conhecimentos possíveis. Uma explicitação conseqüente, realizada sob a forma de ciência egológica sistemática, dando conta de todos os sentidos existenciais possíveis para mim, como *ego*. Este idealismo não é formado através de um jogo de argumentos e não se opõe numa luta dialética a qualquer ‘realismo’. É a *explicitação do sentido* de qualquer tipo de ser que eu, *ego*, posso imaginar; e, mais especificamente, do sentido da transcendência que a experiência me dá realmente: a da Natureza, da Cultura, do Mundo, em geral; o que quer dizer o seguinte: desvendar de uma maneira sistemática a própria intencionalidade constituinte. *A prova deste idealismo é a própria fenomenologia* (Ibid., p. 111- 112).

O idealismo transcendental da fenomenologia pura é portanto a explicitação correta do caminho que conduz, através da redução, do terreno da atitude natural ao *ego* transcendental. Isto se verifica de tal forma em Husserl que o próprio autor afirma que “só quem compreendeu mal o sentido profundo do método intencional ou o sentido da redução transcendental – ou um e outro – pode querer separar a fenomenologia e o idealismo transcendental” (Ibid., p. 112).

O *Ego* transcendental é o principal resultado da operação de redução transcendental e conseqüentemente, segundo o próprio Husserl afirma, aquilo que conduz a fenomenologia ao idealismo transcendental. Paralelamente, este idealismo é

a explicitação do *ego cogito* como “sujeito de conhecimentos possíveis”. A fenomenologia deve espelhar o caráter necessário da filosofia como “filosofia fenomenológica transcendental”, “[...] e, correlativamente, no que concerne ao universo daquilo que é real e possível para nós, o ‘estilo’ da interpretação, a única possível, do seu sentido, a saber, o idealismo fenomenológico transcendental” (Ibid., p. 112).

O campo da consciência transcendental, da consciência pura, é uma esfera absoluta que não necessita senão dela para existir.

2 A CRÍTICA DE SARTRE AO EGO TRANSCENDENTAL

Ao que tudo indica, o primeiro contato de Sartre com a Fenomenologia se deu através de Raymond Aron, colega de Sartre na *École Normal Supérieure*, que retornava após um ano de estudos na Alemanha, onde havia tido contato com a fenomenologia de Husserl, já bastante difundida. As possibilidades promissoras, relatadas por Aron, acabam levando Sartre a seguir o caminho do amigo, se aventurando numa viagem de estudos à Alemanha.

Durante um ano, entre 1933 e 1934, Sartre estuda em Berlin o método da fenomenologia. Neste período pode constatar que o método criado por Husserl correspondia plenamente as suas expectativas de uma filosofia voltada para a realidade concreta do cotidiano. Na Alemanha, Sartre redige em conjunto três obras que, embora abordem temas e áreas diferentes, refletem a sua apropriação crítica da fenomenologia e os primeiros esboços do que viria a ser sua filosofia: o texto do romance *A Náusea*, o artigo *Uma Idéia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade* e o ensaio de *A Transcendência do Ego*.

A Transcendência do Ego, Esboço de uma Descrição Fenomenológica, além de ser o primeiro texto filosófico de Sartre, tem um *status* singular dentro do pensamento deste autor. Escrito entre 1933-34 e publicado em 1936, constitui como indica o subtítulo, uma primeira tentativa do autor para se iniciar no método da fenomenologia de Husserl. Contudo, apesar de Sartre reconhecer no novo método a possibilidade de trazer uma renovação para a estagnação em que se encontrava a filosofia de sua época, sua adesão ao movimento fenomenológico se faz de uma maneira crítica. A prova disto é justamente este texto, onde se confronta com o criador da fenomenologia, não para contestá-la, mas para exigir a radicalidade que a anima e que está na sua

base.

2.1 A crítica a presença do Eu na consciência

No início do texto de *A Transcendência do Ego* temos a afirmação capital sobre as intenções do autor: mostrar que “[...] o *Ego* não está *na* consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, *no mundo*; é um ser do mundo, tal como o *Ego* de outrem” (SARTRE, 1994a, p. 43). Segundo Sartre, trata-se de combater um engano freqüente entre a maioria dos filósofos e psicólogos que faz do *Ego* um “‘habitante’ da consciência”, quer como uma *presença formal* (um princípio vazio de unificação) ou ainda como *presença material* - onde se pode incluir boa parte dos psicólogos - (como centro dos desejos e atos). A primeira parte do ensaio de *A Transcendência do Ego*, *Eu e Mim*, será dedicada a crítica destas duas tendências a partir da qual na segunda parte, *Constituição do Ego*, Sartre poderá conceber e detalhar a constituição do *Ego* como objeto transcendente.

Na crítica da *Teoria da Presença Formal do Eu*, Sartre começa levantando o problema do Eu Penso na filosofia kantiana. Numa passagem conhecidíssima da *Crítica da Razão Pura*, Kant nos diz que “o Eu Penso *deve poder* acompanhar todas as nossas representações” (KANT, 1989, p. 131; B 131-132)¹⁰. Sartre pergunta se a partir desta passagem se poderia concluir que um Eu habita *de fato* todos os nossos estados de consciência, e mais, se ele executa a síntese suprema de todas as nossas experiências. Sua resposta é que isto seria forçar demais o pensamento kantiano. Com efeito, se o problema da filosofia crítica é um problema *de direito*, então, Kant não estaria afirmando nada sobre a existência *de fato* do Eu Penso. Pelo contrário, Sartre sublinha que Kant teria visto que existem momentos de consciência sem Eu, pois na sua afirmação se destaca o “*deve poder* acompanhar”. Para Kant tratar-se-ia apenas de

¹⁰ A passagem se refere ao “princípio da unidade transcendental da apercepção” (§16), ponto de partida de toda Dedução Transcendental.

determinar as *condições de possibilidade* da experiência¹¹, e uma dessas condições é justamente que eu possa relacionar estas experiências como *minhas*, ou seja, ao Eu que pensa. Portanto, não se deve cair na tentação de *realizar* este Eu transcendental, isto seria “julgar a respeito *do fato* e não a respeito do direito” (Ibid., p. 44).

A discussão feita por Sartre com relação ao Eu Penso tem como objetivo introduzir esta distinção entre a *questão de direito* e a *questão de fato*. Diz ele que, se em Kant se trata da questão de direito, resta resolver a questão de fato sobre a existência do Eu na consciência. Esta questão é formulada por Sartre da seguinte forma: “[...] o Eu penso deve poder acompanhar todas as nossas representações, mas acompanha-as de fato?”¹² (Ibid., p. 44-45). Admitindo a existência de momentos de consciência sem Eu, haveria então alguma alteração na estrutura de uma representação ao passar a um estado onde o Eu Penso a acompanha? E se assim fosse, caberia neste caso perguntar se *a unidade das nossas representações é operada pelo Eu Penso, ou antes, as representações estariam unidas de tal modo que tornariam possível o Eu Penso?* Aparentemente isto é apenas uma inversão operada por Sartre da concepção kantiana do Eu como princípio de unificação das representações, mas para o autor trata-se de uma *questão de fato* que ele formula do seguinte modo: “[...] o Eu que nós encontramos na nossa consciência é tornado possível pela unidade sintética das nossas representações ou é antes ele que unifica de fato as representações entre si?” (Ibid., p.45)¹³.

Finalmente compreende-se que a discussão preliminar com relação a função do Eu Penso na filosofia transcendental, tem como finalidade a crítica da interpretação da concepção formal do princípio kantiano como se se trata-se da existência de fato do Eu, o abandono do terreno de direito, e encaminhamento da discussão para o problema da existência de fato do Eu na consciência.

2.1.1 A crítica a concepção fenomenológica do Eu na consciência

¹¹ Para Sartre o papel do Eu Penso na filosofia crítica de Kant é de um pressuposto formal que tem unicamente a função de unificar a experiência, ou seja, em todo caso em que se quer constituir um conhecimento possível sobre um dado domínio de objetos, então deve-se pressupor o Eu Penso.

¹² Grifo nosso.

¹³ Grifo nosso.

Neste ponto Sartre recorre a fenomenologia de Husserl, pois, segundo ele, através desta temos a possibilidade de realizar um “estudo científico e não crítico da consciência”. Para Sartre, uma vez que o seu procedimento fundamental é a intuição, que nos põe na “presença da coisa”, a fenomenologia é uma “ciência de *fato*” e, portanto, os problemas por ela postos são problemas *de fato*. Através dela os problemas da relação do eu com a consciência são postos como problemas existenciais.

Husserl reencontra e apreende a consciência transcendental de Kant através da *εποχη*. Mas esta consciência já não é um conjunto de condições lógicas, é um fato absoluto. Não é já também uma hipóstase do direito, um inconsciente flutuando entre o real e o ideal. É uma consciência real, acessível a cada um de nós a partir do momento em que executa a “redução” (Ibid., p. 45-46).

Tal como em Husserl, Sartre “crê” na existência de uma consciência constituinte, conforme a versão transcendental da fenomenologia, para a qual é a consciência transcendental que constitui a nossa consciência empírica, com o “eu” psíquico e psicofísico. No entanto, se, segundo o próprio Husserl, o eu psíquico e psicofísico é um objeto transcendente sujeito a *εποχη*, “será preciso duplicá-lo por um Eu transcendental, estrutura da consciência absoluta?” (Ibid., p.46). Quer dizer, qual a real “utilidade” do Eu transcendental na consciência? Seria ele necessário? Para Sartre, no caso de uma resposta negativa, decorre toda uma série de conseqüências:

- 1º, que o campo transcendental torna-se impessoal ou, se preferir, “pré-pessoal”, ele *não tem Eu*;
- 2º, que o Eu não aparece senão ao nível da humanidade e não é senão uma face do eu, a face ativa;
- 3º, que o Eu Penso pode acompanhar todas as nossas representações porque surge sobre um fundo de unidade que ele não contribui para criar e que é esta unidade prévia que, ao contrário, o torna possível;
- 4º, que seria lícito perguntar se a personalidade (mesmo a personalidade abstrata de um Eu) é um acompanhante necessário de uma consciência ou se se não pode conceber consciências absolutamente impessoais (Ibid., p.46).

Como se pode observar, as conseqüências postas por Sartre, pretendem não só contestar a existência de fato do Eu na consciência, mas sobretudo fundamentar uma

concepção fenomenológica impessoal da consciência transcendental, sem Eu. A pergunta mesma seria se a existência de algo como o Eu transcendental pode ser compatível como a concepção fenomenológica da consciência dada pelo próprio Husserl¹⁴. Ou seja, se na filosofia transcendental kantiana, o Eu é como que um pressuposto formal, necessário à unidade da experiência, a fenomenologia enquanto “ciência de fato”, como Sartre a compreende, pelo contrário, não tem necessidade de recorrer a ele.

Em primeiro lugar, se a existência do Eu transcendental é justificada pela necessidade de unidade e individualidade da consciência, então, diz-nos Sartre, “é certo que a fenomenologia não tem necessidade de recorrer a este Eu unificador e individualizante” (Ibid., p. 47). Este papel cabe a intencionalidade.

A intencionalidade é o caráter fundamental da consciência¹⁵ e é por este motivo que a consciência “transcende-se a si mesma” e encontra sua unidade no objeto do qual é consciência. Pois, “o objeto é transcendente às consciências que o apreendem e é nele que se encontra sua unidade” (Ibid., p. 47). Torna-se desnecessário também recorrer a um princípio de unidade no fluxo contínuo da corrente das nossas consciências, já que é a consciência que se unifica a si mesma cada vez em que se expressa como consciência desse objeto transcendente. Além disso, devido a sua própria natureza a consciência se constitui em uma “totalidade sintética e individual” da qual o Eu não ser senão uma *expressão* e nunca uma *condição*.

Enfim, Sartre responde a pergunta pela necessidade do Eu transcendental na consciência da seguinte maneira:

Podemos portanto responder sem hesitar: *a concepção fenomenológica da consciência torna totalmente inútil o papel unificante e individualizante do Eu*¹⁶. É, ao contrário, a consciência que torna possível a unidade e a personalidade do meu Eu. O Eu transcendental não tem, portanto, razão de ser (Ibid., p.48).

¹⁴ Neste ponto do texto Sartre faz notar a mudança de posicionamento de Husserl com relação à questão: “depois de ter considerado que o Eu [Moi] era uma produção sintética e transcendente da consciência (nas *Logische Untersuchungen*), retornou, nas *Ideen*, à tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência [...]” (SARTRE, 1994a, p.46). Sartre se confronta aqui com a visão subjetivista e transcendental da fenomenologia.

¹⁵ Através da concepção de intencionalidade da consciência, como mostraremos a seguir, Sartre promove uma radicalização da própria fenomenologia de Husserl.

¹⁶ Grifo nosso.

Segundo Sartre, a existência do *Ego* transcendental põe em perigo a própria concepção fenomenológica da consciência. Ou seja, além de inútil este *Ego* é nocivo, colocando em risco a autonomia da consciência. Se o Eu é uma estrutura necessária da consciência, o fundamento da consciência escapa a si mesma e então o Eu se eleva ao nível de um absoluto ou uma mônada, como faz Husserl nas *Meditações Cartesianas*. Para Sartre torna-se claro que “todos os resultados da fenomenologia ameaçam entrar em ruína se o Eu não é, do mesmo modo que o mundo, um existente relativo, quer dizer, um objeto *para* a consciência” (Ibid., p.49).

2.1.2 A consciência irrefletida

A crítica de Sartre a presença do Eu na consciência como princípio de unidade e individualidade, enquanto pólo das representações mostra que, porquanto se trate da sua existência *de fato*, a fenomenologia não necessita recorrer a ele. Pelo contrário, pressupor a existência de um princípio por detrás de cada consciência seria ir contra a própria noção de intencionalidade, concepção que garante a sua unidade no simples caráter da consciência de ser consciência de um objeto, estando a sua unidade no próprio objeto do qual é consciência. Contudo, poderíamos agora perguntar: se Sartre rejeita o Eu da consciência, formal e materialmente, qual será o ponto de partida da consciência para a reflexão, ou dito de outra forma, qual será o estatuto do *cogito* numa possível teoria impessoal da consciência? O que garante a sua reflexividade?

Com efeito, para Sartre “o ‘Eu penso’ kantiano é uma condição de possibilidade. O *Cogito* de Descartes e de Husserl é e verificação de um fato” (Ibid., 49). O *Cogito* é pessoal, pois no “Eu penso” há precisamente um “Eu” que pensa e é, portanto como Sartre diz, daí que deve partir uma egologia. Cada vez em que um pensamento qualquer é apreendido, o Eu transcendente surge como o Eu que apreende o pensamento. Na recordação de um fato qualquer, por exemplo, é possível recordar tanto do fato ocorrido quanto que *eu* vivi este fato, quer dizer, o Eu surge no mesmo

instante em que tomo esta consciência no modo pessoal. Para Sartre esta é a garantia *de fato* da afirmação kantiana *de direito*, ou seja, que *apreendo* cada uma das minhas consciências como provindas de um Eu.

Neste ponto Sartre afirma algo essencial para se compreender sua tese acerca da transcendência do *ego*, a saber, “que todos os autores que descreveram o *Cogito* o apresentaram como uma operação reflexiva, quer dizer, como uma operação de segundo grau” (Ibid., p.50), ou seja, como “uma consciência *dirigida sobre a consciência*”, onde a consciência parece como um objeto. Sartre faz notar algo muito sutil nesta consciência de consciência que muitas vezes escapa a uma análise menos detida. A consciência refletinte, aquela que reflete, não é para si mesma o seu objeto, pois aquilo que ela tematiza se refere a consciência refletida. Enquanto permanece consciência refletinte, consciência dela mesma, sem uma nova consciência que a tematize, esta consciência é *não-posicional*. “Assim, a consciência que diz ‘Eu penso’ não é precisamente aquela que pensa¹⁷. Ou antes, não é o seu pensamento que ela põe através deste ato tético” (Ibid., p. 50). A consciência refletinte é nela mesma irrefletida e seria, pelo contrário, necessário uma “consciência de terceiro grau” para pô-la como objeto.

Mas, Sartre pergunta, *não seria precisamente o ato reflexivo que faria nascer o Eu [Moi] na consciência refletida?* Ora, se Husserl mesmo reconhece que um pensamento irrefletido sobre uma mutação ao se tornar refletido, “o essencial da mudança não seria a aparição do Eu?” (Ibid., p. 51). Com isto Sartre não apenas lança uma suspeita sobre a consciência reflexiva, mas também de certo modo a investe de um poder de constituição, ao questionar se não seria a reflexão a origem do Eu. Assim, quando da leitura de um livro, por exemplo, havia consciência do livro, dos personagens, mas não havia “Eu”, apenas consciência destes “objetos” e consciência não-posicional de si, ou seja, nenhum Eu na consciência irrefletida. Quando a consciência esta mergulhada no “mundo dos objetos”, são eles que garantem sua unidade, o Eu desaparece, *eu* não sou o objeto da consciência. O Eu não pode estar presente na consciência irrefletida muito simplesmente por que o “Eu penso” só surge como um correlato do ato reflexivo. Além disso, segundo Sartre, “[...] ele não aparece à

¹⁷ Grifo nosso.

reflexão como a consciência refletida: ele dá-se através da consciência refletida” (Ibid., p. 54).

Como conclusão das análises sobre o *cogito* como consciência reflexiva, Sartre apresenta quatro pontos fundamentais dos quais o terceiro é particularmente significativo, pois exemplifica o que seria para o autor a “estrutura complexa da consciência”:

3º, Ele [o Eu] não aparece nunca senão por ocasião de um ato refletido. Neste caso, a estrutura complexa da consciência é a seguinte: há um ato irrefletido de reflexão sem Eu que se dirige para uma consciência irrefletida. Esta torna-se o objeto da consciência refletinte, sem deixar, todavia, de afirmar o seu objeto próprio (uma cadeira, uma verdade matemática, etc.). Ao mesmo tempo, um objeto novo aparece, o qual é a ocasião de uma afirmação da consciência reflexiva e não está, por conseguinte, nem no mesmo plano da consciência irrefletida (porque esta é um absoluto que não precisa da consciência reflexiva para existir) nem no mesmo plano do objeto da consciência irrefletida (cadeira, etc.). Este objeto transcendente do ato reflexivo é o Eu¹⁸ (Ibid., p. 55).

Em primeiro lugar Sartre conclui que “o Eu é um *existente*”, com um tipo de existência diferente das verdades matemáticas, das significações e dos seres espaço-temporais, mas real e transcendente, para em seguida afirmar que este Eu se dá por meio de uma intuição que o apreende “por detrás da consciência” refletida, de forma inadequada. Finalmente, neste terceiro ponto, Sartre afirma que este Eu, que é um existente e que é apreendido como anterior à consciência refletida, aparece, ou é constituído, pelo ato reflexivo. Ou seja, é a reflexão que constitui este objeto transcendente chamado Eu. Por este motivo é que Sartre afirma que “o Eu transcendental deve ficar ao alcance da redução fenomenológica”. Há, com efeito, um nível mais básico que a reflexão e é por isso que para Sartre “o *cogito* afirma demais”. Neste nível “o conteúdo certo do pseudo-*Cogito* não é ‘eu tenho consciência desta cadeira’, mas ‘há consciência desta cadeira’” (Ibid., p.55).

As suspeitas com relação à reflexão são confirmadas na crítica a Teoria da *Presença Material* do Eu¹⁹, onde a discussão com relação à presença material do Eu na

¹⁸ Grifo nosso.

¹⁹ A crítica de Sartre a Teoria da *Presença Material* do Eu é dirigida principalmente aos teóricos do “amor próprio”. “Segundo eles, o amor de si mesmo – e, por conseguinte, o Eu [Moi] – estaria dissimulado em todos os sentimentos sob uma miríade de formas diversas. De um modo muito geral, o Eu [Moi], em função desse amor que ele se tem, desejaria *para si mesmo* todos os objetos que deseja. A estrutura

consciência, como uma espécie de inconsciente por trás de cada uma das minhas consciências – fundado na confusão freqüente dos psicólogos entre atos refletidos e atos irrefletidos –, leva Sartre a afirmar ainda mais a cisão dos níveis do irrefletido e da reflexão.

2.1.3 Explicitação do processo de constituição do *Ego*

A segunda parte do texto de *A Transcendência do Ego* é dedicada ao que Sartre chama de Constituição do *Ego*. Após a crítica a presença formal e material do Eu na consciência, torna-se necessário explicitar como a consciência constitui o *Ego* como objeto transcendente.

A conclusão da crítica da “presença material do Eu”, onde se trata de um “estudo psicológico da consciência intra-mundana”, revela que, tal como no estudo fenomenológico da “presença formal do Eu”, “[...] o eu não deve ser procurado nem nos estados irrefletidos de consciência nem *por detrás* deles” (Ibid., p. 58), pois ele se origina no ato reflexivo como correlato da reflexão. Sartre antecipa uma distinção importante para explicar o processo de constituição do *Ego*:

Começamos a entrever que Eu e Mim²⁰ [le Je et le Moi] não são senão um. Vamos tentar mostrar que este *Ego*, de que Eu e Mim não são senão duas faces, constitui a unidade ideal (noemática) e indireta da série infinita das nossas consciências refletidas (Ibid., p. 58).

Estes dois “Eus” de que Sartre fala são o *Eu* ativo da consciência refletinte e o

essencial de cada um dos meus atos seria uma *chamada a mim*. O ‘retorno a mim’ seria constitutivo de toda consciência” (SARTRE, 1994a, p. 55). Não trataremos especificamente deste tópico, em função dele não se ligar explicitamente ao tema desta dissertação, vinculamos, contudo, a crítica de Sartre a este tipo de posicionamento: “Ora o interessante desta tese parece-nos ser o de pôr em relevo um erro muito freqüente dos psicólogos: consiste ele em confundir a estrutura essencial dos atos reflexivos com a dos atos irrefletidos. Ignora-se que há sempre duas formas de existência possível para uma consciência; e, de cada vez que as consciências observadas se dão como irrefletidas, sobrepõe-se-lhes uma estrutura reflexiva que se pretende atabalhoadamente que permanece inconsciente” (Ibid., p. 56).

²⁰ A versão portuguesa do texto traduz *Je* por “Eu” e *Moi* por “Eu [Moi]”. Contudo, embora o “*Moi*” via de regra seja traduzido por “Eu”, parece-nos que neste caso o recurso ao “Mim” se justificaria plenamente. Deste modo, a expressão conserva inalterada seu significado de passividade, como lhe é conferida originalmente pelo seu autor.

Mim passivo da consciência refletida; o primeiro como *unidade das ações* e este último como *unidade dos estados e das qualidades*. No entanto, embora pareça se tratar de dois “objetos” distintos, Sartre lhes atribui uma diferença meramente funcional, quando não “gramatical”.

Explicitar o processo de constituição deste Eu que se bifurca significa então examinar a constituição das *ações*, dos *estados* e das *qualidades*, onde este surge na reflexão como unidade ideal destas transcendências, pois:

O *Ego* não é, diretamente, unidade das consciências refletidas. Existe uma unidade *imane*nte destas consciências: é o fluxo da consciência que se constitui ele mesmo como unidade dele mesmo – e uma unidade *transcendente*: os estados e as ações. O *Ego* é unidade dos estados e das ações – facultativamente, das qualidades. Ele é unidade de unidades transcendentais e é ele mesmo transcendente (Ibid., p. 59).

Contudo, não examinaremos detidamente a descrição destas estruturas. Interessa-nos aqui como, por detrás desta descrição, Sartre mostra a forma como o *Ego* se dissimula, se instala e aparece a consciência como sendo anterior a ela e como o princípio que garante a sua unidade.

Antes de tudo, para Sartre é necessário distinguir o psíquico da consciência. O psíquico é, com efeito, “o objeto transcendente da consciência reflexiva” e pertence ao campo da psicologia. O *Ego* “está *do lado* do psíquico”, pois aparece a reflexão como este objeto transcendente que faz a síntese do psíquico. Contudo, é necessário recusar constituir o *Ego* como um “pólo X” que serviria de suporte aos fenômenos psíquicos. Ele não é nada fora do conjunto dos estados e ações já que ele é o próprio conjunto destes estados e ações. “O *Ego* é para os objetos psíquicos o que o mundo é para as coisas” (Ibid., p. 66), ou seja, o pano de fundo sobre o qual as coisas aparecem, sem se dar contudo na mesma experiência.

Assim como faz parte de toda transcendência deste tipo ser de caráter duvidosa, também o *Ego* é um objeto passível de dúvida. As nossas intuições sobre o *Ego* podem ser contraditas por outras intuições. Segundo Sartre, posso enganar-me com os meus estados quando digo que sou invejoso ou que tenho ódio, posso enganar-me ao dizer que tenho “um *tal* Eu”. E, no entanto, por outro lado isto comprova que “este caráter duvidoso do meu *Ego* – ou mesmo o erro intuitivo que cometo – não significa que eu

tenho um Eu [Moi] *verdadeiro* que ignoro, mas somente que o *Ego* visado traz em si mesmo o caráter da dubitabilidade (em certos casos, o da falsidade) (Ibid., p. 67). Esta relação do *Ego* com os estados e as ações é expressa por Sartre da seguinte forma:

É que, com efeito, a relação do Ego com as qualidades, estados e ações não é nem uma relação de emanção (como a relação da consciência com o sentimento) nem uma relação de atualização (como a relação da qualidade com o estado). É uma relação de produção poética (no sentido de ποιείν) ou, se se quiser, de criação (Ibid., p.67).

Mas, se o *Ego* nada é fora da totalidade dos estados e ações que ele “suporta”, por outro lado, se nos detivermos na nossa primeira intuição, este se dá como *produzindo* os estados. O poder de criação atribuído por Sartre ao *Ego* é definido por ele como uma espécie de criação *ex nihilo*, já que, se o *Ego* surge na consciência reflexiva como suporte dos estados, das ações e das qualidades, por outro estes já não se dão como tendo existido antes do Eu [Moi]. O *Ego* se mantém portanto graças a uma criação continuada: “o *Ego* é criador dos seus estados e conserva a suas qualidades na existência por uma espécie de espontaneidade criadora” (Ibid., p. 68). Retirando uma a uma suas qualidades não restaria como diz Sartre um pólo, ele desapareceria com seus atributos.

Sartre adverte que esta suposta espontaneidade do *Ego* não deve ser confundida em hipótese alguma com a da consciência, não pode passar de uma aparência, pois se o *Ego* é um objeto ele arrasta consigo uma passividade que não pode lhe conferir senão uma pseudo-espontaneidade.

Finalmente, o processo de constituição do *Ego* segue a seguinte seqüência:

[o *Ego*] É um foco virtual de unidade e a consciência constitui-o no *sentido* inverso ao que a produção real segue: o que é primeiro realmente são as consciências, através das quais se constituem os estados, depois, através destes, o *Ego*. Mas como a ordem é invertida por uma consciência que se aprisiona no mundo para fugir de si, as consciências são dadas como emanando dos estados e os estados como produzidos pelo *Ego*. Segue-se que a consciência projeta a sua própria espontaneidade sobre o objeto *Ego* para lhe conferir o poder criador que lhe é absolutamente necessário (Ibid., p. 69-70).

Esta passagem mostra portanto que o processo de produção do *Ego* é invertido

de tal modo que este aparece como o *produtor* e não como o *produto* das consciências que o constituem.

Por esta razão o *Ego* só pode conservar o seu poder criador, os diversos tipos de processão do *Ego* como relação aos seus estados e as suas consciências, através do que se poderia chamar de uma espécie de “processão mágica”. A pseudo-espontaneidade do *Ego* é “representada e hipostasiada num objeto”, uma espontaneidade “bastarda” e “degradada” que só pode conservar o seu poder “magicamente” pois é da mesma natureza *passiva* do objeto que cria. Para Sartre trata-se da “ligação poética”, no sentido de criação, de duas passividades na qual uma *cria* a outra e “eis porque, também, somos nós para nós mesmos feiticeiros de cada vez que consideramos o nosso Eu [Moi]” (Ibid., p. 70).

Este caráter de dubitabilidade do *Ego* se deve portanto ao fato que o Eu [Moi] é também para nos desconhecido, como qualquer objeto do mundo. Contudo, não se trata de um objeto *real*, visto que o *Ego* é a “unidade *ideal*” de todos os estados e ações. Ou como Sartre nos diz:

Os que têm algum conhecimento da Fenomenologia compreenderão sem dificuldade que o *Ego* seja ao mesmo tempo uma unidade ideal de estados, cuja maioria esta ausente, e uma totalidade concreta que se dá por inteiro à intuição: isto significa simplesmente que o *Ego* é uma unidade noemática e não noética (Ibid., p. 73).

Resumindo a argumentação de Sartre até aqui, poderíamos dizer o seguinte:

I - A unidade da consciência só pode ser explicada através do caráter de intencionalidade da consciência, segundo a qual *toda consciência é consciência de alguma coisa* (o objeto intuído), mas ao mesmo tempo consciência não posicional de si.

II - A consciência de si dá-se ainda de forma impessoal na consciência irrefletida, e isto pode ser constatado e recuperado pela reflexão, ou seja, por uma nova consciência dirigida a esta consciência impessoal ou pré-pessoal.

III - Neste momento algo novo se dá, a reflexão constitui um novo objeto que aparece como sendo o pólo de todas as minhas ações, estados e qualidades, a saber, o *Ego*.

IV - E, no entanto, este Ego aparece como estando por detrás da consciência (algo como o que alguns psicólogos chamam inconsciente) centro das minhas ações, estados e qualidades; mas não é este Eu que os unifica, pelo contrário não poderia ser nada sem as estruturas para as quais serve de suporte.

V - Por fim: o Ego *transcendental* é uma criação transcendente da consciência, mais precisamente da consciência reflexiva.

2.2 A Radicalização da Fenomenologia

2.2.1 A concepção sartriana da fenomenologia

A fenomenologia era para Husserl uma *filosofia das essências*. Se o ponto de partida é um “partir das coisas mesmas”, seu método consistia, no entanto, em colocar entre parênteses todo dado *de fato* para buscar as essências ideais. Ou seja, ao tomar as vivências unicamente enquanto se ferem a uma consciência, e ao não admitir qualquer pressuposto transcendente, a tendência manifestamente transcendental da fenomenologia se abstém de qualquer referência à existência real do mundo objetivo ao se limitar unicamente a busca da evidência pura. Além disso, esta redução do mundo natural e da cultura a um correlato da consciência transcendental, tende a dispor à margem do mundo o *Ego* transcendental como um substrato último da consciência e uma espécie de princípio unificador da consciência e de constituição e significação do mundo.

No entanto, se a consciência surge primeiramente a partir de sua inerência ao mundo, então o método fenomenológico deve tratar primeiramente de tematizar esse *existente*. A partir disto é que Sartre empenha-se em desenvolver a estrutura da consciência proposta por Husserl, procurando corrigir certos pressupostos que teriam levado sua teoria a uma certa “incoerência” interna. Se Sartre aceita a fenomenologia é com a intenção de radicalizá-la. Seu interesse pela fenomenologia não se restringe

meramente ao seu caráter metodológico.

Para Sartre, a fenomenologia se levanta contra toda uma tradição metafísica que estabelece o ser como uma substância que subjaz por trás da coisa que nos aparece, que por sua vez esconde a “coisa em si” como invólucro: o dualismo entre a *essência* da coisa e a *aparência* que a manifesta. Assim como em Husserl, para Sartre *tudo está em ato*, ou seja, a aparência (fenômeno) encerra toda a essência (nômeno) da coisa. Sendo cada fenômeno revelador do que a coisa mesma é, não há mais uma essência por trás das coisas, se com isso se entende uma substância por trás da coisa, esta é exatamente aquilo que aparece. Mas não apenas isso, para Sartre, o ser de um fenômeno não se reduz a sua aparição nem pode ser dado pela “soma” da série de suas aparições. O ser deste fenômeno existe mesmo quando não aparece à consciência, quer dizer: o fenômeno que me aparece revela todo seu ser, mas o ser deste fenômeno não se suprime quando o fenômeno não me aparece. Diferente de Husserl, para Sartre o ser de um fenômeno não se reduz ao conhecimento que tenho dele. Além disso, esta resistência da coisa é o que freqüentemente se apresenta à consciência como sendo *aquilo que não sou*, uma modalidade de ser radicalmente outra e, portanto, de forma alguma derivada de minha própria consciência. Isto é para Sartre o que define a consciência como intencionalidade.

A interpretação da noção de intencionalidade como caráter fundamental da consciência é o que permite a Sartre criticar o idealismo de Husserl e promover uma radicalização da fenomenologia. Deste modo, a crítica de Sartre ao *Ego* transcendental não pode ser entendida separada da sua interpretação e radicalização dos pressupostos herdados da fenomenologia de Husserl. Através da acentuação da noção de intencionalidade como o caráter fundamental de toda a consciência, Sartre pretende radicalizar a fenomenologia servindo-se dos seus próprios pressupostos e assim restabelecer ao campo transcendental sua pureza e impessoalidade.

2.2.2 A Intencionalidade como caráter fundamental da consciência

Conforme exposto acima, a noção de intencionalidade da consciência, “toda consciência é consciência de qualquer coisa”, torna-se o pilar de sustentação de toda interpretação sartriana da Fenomenologia. Num entusiasmado artigo de 1939, intitulado *Uma idéia fundamental da Fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*²¹, Sartre opõe a fenomenologia husserliana ao que ele chama “filosofia alimentar”, segundo ele: “a ilusão comum ao realismo e ao idealismo segundo a qual conhecer é comer” (SARTRE, 1968, p. 28). Uma mesa, uma rocha, uma casa, são para o sujeito “conteúdos da consciência”, assimilados e digeridos: as coisas pelas idéias, as idéias entre elas e os espíritos entre si. Assim, aparavam-se as “as rijas arestas do mundo” e se reduzia este a um certo número de representações que podiam ser agora assimilados pela consciência. “Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo o ‘psicologismo’, Husserl não se cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência” (Ibid., p.29).

Nenhum objeto poderia *entrar* na consciência, muito simplesmente porque não é da mesma natureza que ela. Para Sartre, nenhuma imagem física a pode representar, exceto, talvez a de um “estouro” (*éclatement*). Neste sentido é que conhecer é “estourar para”, ou seja, arrancar-se do solo seguro do sujeito e pôr-se lá fora, junto das coisas, no mundo. Com isso a consciência readquire sua transparência e nada mais há nesta senão um movimento que a lança para fora de si.

Se por milagre entrásseis “em” uma consciência, sereis arrastados por um turbilhão e lançados fora, perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem “interior”; é simplesmente o exterior dela própria, e é essa fuga absoluta e essa recusa a ser substância que a constituem como consciência (Ibid., p. 29).

Este movimento da consciência é descrito por Sartre como uma série de “estalidos” que nos “arrancam” de nós mesmos e nos lançam na “poeira seca do mundo”, junto das coisas. Assim, se poderá compreender o “sentido profundo” da descoberta de Husserl segundo a qual “toda consciência é consciência *de* qualquer coisa” (Ibid., p, 30). Pois, “se a consciência tenta recuperar-se, se tenta coincidir enfim

²¹ A redação deste artigo é de 1933-34, durante o período em que Sartre estuda a fenomenologia de Husserl em Berlim. O artigo foi provavelmente escrito ao mesmo tempo em que *A Transcendência do Ego*, o que explica em grande parte a semelhança entre os dois textos no enfoque da intencionalidade como caráter fundamental da consciência.

com ela própria, a quente, com as janelas fechadas, aniquila-se” (Ibid., p. 30).

Isto a que Sartre chama "a necessidade que tem a consciência de existir como consciência de outra coisa diferente dela" é a aquisição fundamental tomada da fenomenologia husserliana: a *intencionalidade* (Ibid., p, 30).

Este "exceder-se da consciência por ela mesma" é o ponto de partida a partir do qual Sartre adere ao projeto husserliano com intuito de radicalizá-lo, pois entende que o movimento da consciência, projetando-se para fora de si, autoriza a compreensão desta enquanto consciência daquilo que ela *não é*, e, portanto, de seu ser como *falta* de ser. A consciência não se reduz ao conhecimento, este é apenas uma das formas possíveis de uma consciência "de" alguma coisa; o amor, o ódio, a simpatia e todas estas reações "subjetivas", no fim das contas, tudo está fora, até nós próprios. Ou seja, o grande mérito da noção de intencionalidade husserliana está em "apreender" o homem em meio às coisas do mundo. “Não é em nenhum refúgio que nos descobrimos: é na rua, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens” (Ibid., p. 31).

A filiação reivindicada por Sartre a fenomenologia de Husserl é acompanhada então de uma reinterpretação fundamental no sentido de esclarecer a significação fundamental da intencionalidade, a qual o próprio Husserl reconhece o caráter essencial²².

2.2.3 Incompatibilidade entre a intencionalidade e a presença do Eu na consciência

Do mesmo modo, em *A Transcendência do Ego*, a intencionalidade é identificada como a característica que define a consciência e que garante a sua unidade e

²² Segundo Jean-Marc Mouillie, a interpretação sartriana do princípio de intencionalidade é determinada pela vontade deste em combater um certo idealismo presente no meio filosófico francês. O estudo de Sartre sobre a intencionalidade, por exemplo, não “estuda” em nada a estrutura intencional da consciência, mas atesta a vontade do autor em inscrever na fenomenologia em nome de uma “vontade realista”. Contudo, sua crítica posterior das insuficiências de ambas as posições permite dizer que “seu objetivo verdadeiro é porém mostrar que a intencionalidade permite escapar a alternativa mesma do idealismo e do realismo” (MOUILLIE, 2001, p. 83).

individualidade independente do pressuposto do *Ego* transcendental (SARTRE, 1994a, p. 47). Pelo contrário, é a consciência unificada no ato transcendente pelo qual é sempre consciência *de* alguma coisa que torna possível a unidade e a “personalidade” do Eu.

Contudo, o problema da presença do Eu na consciência não se deve apenas ao fato dele ser desnecessário como princípio de unificação da consciência:

[...] além disso, este Eu supérfluo é nocivo. Se ele existisse, arrancaria a consciência de si mesma, dividi-la-ia, insinuar-se-ia em cada consciência como uma lamela opaca. O Eu transcendental é a morte da consciência. Com efeito, a existência da consciência é um absoluto porque a consciência esta consciente dela mesma. Isto quer dizer que o tipo de existência da consciência é o de ser consciência de si. E ela toma consciência de si *enquanto ela é consciência de um objeto transcendente* (Ibid., p. 48).

Porquanto a consciência é consciência de um objeto, ela é consciência de ser consciência desse objeto. Não há lugar para o Eu nesta consciência porque ele não é “nem o objeto (pois que ele é interior por hipótese) nem também algo *da consciência*, pois que ele é qualquer coisa *para* a consciência; não uma qualidade translúcida da consciência, mas, de algum modo, um habitante” (Ibid., p. 49). Por mais formal e abstrato que se conceba o Eu, ele é sempre um “centro de opacidade”.

Se, por conseguinte, se introduz esta opacidade na consciência, destruímos com isso a tão fecunda definição que a pouco dávamos, cristalizamo-la, obscurecemo-la, ela já não é uma espontaneidade, ela traz nela mesma como que um germen de opacidade (Ibid., p. 49).

O *Ego* transcendental não é da mesma “natureza” da consciência. Se ela se define como uma pura translucidez, o *Ego*, pelo contrário, é um “objeto” opaco que viria obscurecer a consciência. E, no entanto, o *Ego* transcendental não é um objeto *para* a consciência. Ele se dá como pré-existindo a esta consciência que o apreende, pois se insinua por detrás da consciência. Portanto, introduzindo esta “opacidade” na consciência, ela se cristaliza, torna-se obscura e então “[...] somos coagidos a abandonar esse ponto de vista original e profundo que faz da consciência um absoluto não *substancial*” (Ibid., p. 49).

Para Sartre os próprios resultados da fenomenologia se vêem ameaçados se o

Eu não é, assim como tudo mais, um objeto *para* a consciência intencional.

2.3 A consciência irrefletida e o problema da reflexão

2.3.1 A consciência irrefletida e sua autonomia com relação à reflexão

Através da radicalização do conceito de intencionalidade, na distinção entre consciência irrefletida e reflexão, o irrefletido surge como um nível autônomo e termina na afirmação de Sartre da “prioridade ontológica” do nível irrefletido da consciência sobre a reflexão.

Ao nível da consciência irrefletida é que se situa a "vida impessoal" da consciência, ao passo que a "vida egoísta" aparece ao nível da reflexão, não significando, contudo, que toda consciência reflexiva seja egoísta, mas que por essência uma consciência irrefletida ao passar ao plano da reflexão é agora qualificada como "boa", "má", "agradável" ou "desagradável", etc. É a vida reflexiva que “envenena ‘por essência’” a vida espontânea da minha consciência (Ibid., p. 58).

Com efeito, trata-se do problema assinalado acima por Sartre, a saber, que o *Cogito* é descrito pela maioria dos autores como uma “operação reflexiva”. Mas esta operação, de uma consciência dirigida sobre a consciência, toma a consciência como um objeto. Se a reflexão surge sempre pela ação de uma consciência de segundo grau, ou seja, o refletido só surge por ocasião de uma consciência que toma a si mesma como objeto, então o irrefletido deve ser considerado primeiro, posto que não tem necessidade de ser refletido para existir. Além disso, conforme a tese de Sartre, nenhuma estrutura egológica pode “habitar” esta consciência, portanto não há nada na consciência irrefletida que a obrigue a reflexão.

Para Sartre “o irrefletido tem prioridade ontológica sobre o refletido” e, portanto, é necessário admitir a seguinte conclusão: “[...] *a consciência irrefletida deve ser considerada autônoma*²³. É uma totalidade que não tem necessidade nenhuma de ser

²³ Grifo nosso.

complementada [...]” (Ibid., p. 57).

2.3.2 A cisão entre irrefletido e reflexão

No final da conferência sobre *Consciência de si e Conhecimento de si*, uma das objeções²⁴ levantadas contra Sartre diz respeito à passagem da consciência pré-reflexiva para a consciência reflexiva. O questionamento é o seguinte:

*Como é que se efetua a passagem da experiência pré-reflexiva para o cogito reflexivo?*²⁵ Este parece repousar sobre uma espécie de cisão prévia da consciência, a qual não compromete no entanto a sua unidade, que não exclui a relação de si a si [...]

Queria perguntar-vos desde já se esta cisão não é como que o meio e o instrumento de uma dialética que estaria na origem do *cogito* reflexivo? Ou então será o *cogito* reflexivo apenas uma modificação de estrutura do ser pré-reflexivo da consciência, um acontecimento sob o qual não há que procurar uma aspiração da consciência? (SARTRE, 1994b, p. 116).

A objeção com que Sartre se vê confrontado deriva da afirmação da autonomia da consciência irrefletida e pode ser resumida da seguinte maneira: *a autonomia do irrefletido não resulta em uma cisão entre irrefletido e reflexão?* Ou seja, isto não torna incompreensível o próprio movimento da consciência para a reflexão? A afirmação da presença do Eu na consciência em Husserl poderia ser visto então como resultado da necessidade de haver na consciência irrefletida uma “*tendência inexorável*” para a reflexão. Suprimir da consciência esta estrutura egológica seria então abrir mão do “*princípio teleológico*” pelo qual ela se compreenderia como completa *consciência de si*.

Lembremos que o problema levantado por Sartre em *A Transcendência do Ego* tem a ver por um lado com a passagem do *Ego* da “consciência transcendental” ou da “unidade sintética originária da apercepção” para o *Ego* empírico, psíquico e psicofísico; um “problema clássico” da filosofia transcendental já tratado por Kant e Husserl,

²⁴ A objeção é uma pergunta formulada pelo filósofo Jean Nabert ao final da conferência da qual tem origem o texto. Trataremos aqui da sua elaboração mais sistemática feita por Pedro M. S. Alves em “Irrefletido e Reflexão. Observações sobre uma tese de Sartre”, texto de introdução da sua tradução portuguesa de *A Transcendência do Ego*.

²⁵ Grifo nosso.

justamente os “interlocutores privilegiados” por Sartre. Mas, com efeito, a tese de Sartre leva a independência do irrefletido com relação à reflexão e, neste ponto, se torna enigmático “porque razão a consciência se *naturaliza*”, ou seja, porque a consciência constitui o *Ego* empírico e em seguida se identifica com ele. Pois, à medida que Sartre investiga o caráter pré-pessoal da consciência, torna-se mais difícil compreender porque a consciência acaba se cristalizando e se identificando “com o *Ego* psíquico que ela própria constitui como um objeto transcendente”. Como entender esta tendência da consciência para uma “ontificação”, para “[...] um abandono do seu estatuto de pura consciência transcendental constituinte em prol da sua autocompreensão como um simples objeto mundano?” (ALVES, 1994, p. 7-8).

De fato a afirmação de Sartre é de que a consciência irrefletida “é uma totalidade que não tem necessidade de ser completada [...]” (SARTRE, 1994a, p, 57), no sentido em que a sua unidade e individualidade se consomem ao nível da pura “consciência *de* alguma coisa”. Contudo, se esta consciência não tem necessidade de ser “completada”, ou seja, tematizada pela reflexão, então ela nunca se *saberá* como consciência de si. Nesse caso, ao suprimir o Eu da consciência irrefletida e fazendo dela autônoma, Sartre não estaria negligenciando o papel da reflexão para uma plena consciência de si?

2.3.3 O problema da passagem à reflexão

Mantendo-se nesta perspectiva, a favor de Husserl se poderia dizer que “*afirmar a presença do Eu no seio da consciência irrefletida não é mais do que o resultado da verificação do fato de haver no irrefletido uma tendência inexorável para a reflexão*²⁶ [...]” (ALVES, p. 19). O Eu não seria então nada além do nome para o movimento de autodesdobramento da consciência sobre si – o “processo genético da reflexão” –, onde “o Eu é simplesmente a *forma* do movimento reflexivo” (Ibid., p. 19). Neste caso, o Eu não poderia ser concebido, tal como Sartre o pretende, como uma passividade, uma

²⁶ Grifo nosso.

coisa que muito simplesmente subsista por detrás da consciência.

O que a “teoria da presença do Eu” significaria na fenomenologia de Husserl é que aquilo que é para a consciência apenas *vivido* pode, a partir de uma necessidade que deriva da sua própria essência, ser *tematicamente* posto, ou seja, recuperado pela reflexão.

Deste modo, a objeção acima mencionada se condensa no seguinte ponto: “*suprimir do irrefletido esta estrutura egológica é condenar-se a tornar incompreensível o movimento para a reflexão*”²⁷. “É fazer da recuperação de si um acontecimento contingente e fortuito que não deriva de nenhuma necessidade interna à própria consciência” (Ibid., p. 20). O Eu não seria portanto esta coisa ou “quase-objeto” a que Sartre se refere, mas a expressão da “estrutura teleológica” da consciência. Quer dizer, do primado, já presente na consciência irrefletida, da consciência de si sobre a mera consciência de objetos. De tal forma que se poderia então perguntar: “Que é que exprime a verdadeira natureza da consciência o *fato* de ela ser consciência imediata de objetos ou o *princípio* teleológico de ela tender para uma plena consciência de si?” (Ibid., p. 21).

Contudo, esta última observação a respeito da “estrutura teleológica” da consciência nos esclarece que *a objeção à tese de Sartre sobre a transcendência do Ego se faz ainda no terreno do conhecimento*. Portanto, a crítica a presença do *Ego* transcendental na consciência deve de alguma maneira ir além da crítica aos pressupostos de ordem *crítica e transcendental*.

A este trabalho se dedicará o próximo capítulo.

²⁷ Grifo nosso.

3 A CONCEPÇÃO ONTO-FENOMENOLÓGICA DA CONSCIÊNCIA

Conforme exposto anteriormente, vimos que Sartre toma sua interpretação da fenomenologia de Husserl segundo um entendimento do que seja a consciência em termos muito estritos. Radicalizando a noção de intencionalidade, a consciência, na sua pura imanência, é descrita por Sartre como uma identidade entre *ser* e *aparecer*: “a consciência só é enquanto aparece”²⁸. Para ele é necessário conservar a “translucidez” da consciência, pela qual ela é por definição o “absoluto não-substancial”.

As aporias que se seguem na fenomenologia sartriana devem-se em grande medida as dificuldades levantadas pela tese de que em toda consciência intencional a consciência é ao mesmo tempo *consciência posicional* de um objeto qualquer e *consciência não-posicional* de si. Desta maneira a consciência de si não é um tipo de relação na qual a consciência toma a si mesma como objeto de reflexão. A teoria fenomenológica da consciência não pode tomar a consciência como a representação de um objeto qualquer para o conhecimento. Ela escapa ao conhecimento, pois no seu aparecer é o seu próprio ser que está em questão.

3.1 Teoria Representacional e Teoria Fenomenológica da Consciência.

²⁸ Veremos a seguir que a possibilidade mesma de uma ontologia fenomenológica, à maneira sartriana, depende fundamentalmente do entendimento de que para a consciência ser e aparecer fazem um mesmo. Desta maneira Sartre se autoriza a passar de uma fenomenologia da consciência a uma sua ontologia em *O Ser e o Nada*.

A reinterpretação e a radicalização da noção de intencionalidade herdada da fenomenologia de Husserl permite a Sartre descrever a consciência na sua pura aparição. Ou seja, Sartre defende uma abordagem da consciência em que, graças à transcendência atribuída a ela pela intencionalidade, esta se situa para além de uma teoria do conhecimento, da pura representação. Este ponto de vista pode ser confirmado já no estudo de Sartre sobre a intencionalidade:

[...] a filosofia francesa, que nos formou, já quase não conhece mais nada além da epistemologia. Mas, para Husserl e os fenomenólogos, a consciência que adquirimos das coisas, não se limita ao seu conhecimento. O conhecimento ou pura “representação” é apenas uma das formas possíveis da minha consciência “de” esta árvore; posso também gostar dela, receá-la, odiá-la, e esse exceder-se da consciência por ela própria, a que se chama “intencionalidade”, torna a encontrar-se no receio, no ódio, no amor (SARTRE, 1968, p. 30).

O objetivo da fenomenologia não é a assimilação das coisas como “conteúdos” da consciência mas, no “voltar às coisas mesmas”, a descrição de como as coisas se dão à consciência. Mas, além disso, e agora contra Husserl, Sartre afirma que a consciência também “é”, isto é, é necessário antes se perguntar pelo *ser* da consciência.

Tal como Husserl, para Sartre também é necessário um primeiro ponto de partida e tal como Descartes este ponto de partida se encontra na subjetividade do *cogito*. Em *O Existencialismo é um Humanismo*, por exemplo, Sartre proclama que “nosso ponto de partida é, com efeito, a subjetividade do indivíduo, e isso por razões estritamente filosóficas”, pois “não pode haver outra verdade, no ponto de partida, senão esta: penso, logo existo; é aí que se atinge a si própria a verdade absoluta da consciência” (SARTRE, 1973, p. 21). No entanto, se Sartre considera o *cogito* cartesiano como o princípio indissolúvel de toda reflexão, uma verdade que se apresenta como ponto de partida de todo pensamento, afirma por outro lado que é necessário que a “verdade” do *cogito* não traga consigo a carga substancial da “res cogitans” cartesiana. O absoluto não-substancial da consciência não é resultado de uma “construção lógica” do conhecimento, mas uma experiência concreta. O *cogito* é um princípio racional, no entanto, a experiência da consciência de si é anterior a qualquer especulação racional, ou seja, é um *cogito* pré-reflexivo.

Tanto em Descartes quanto ainda em Husserl o *cogito* é apresentado como uma operação reflexiva. Seguindo o ideal de que uma filosofia primeira começa-se por uma teoria do conhecimento, mas esquece-se no entanto de perguntar pelo seu fundamento. Contra Husserl se poderia dizer que embora a esfera de experiência pura revelada pela redução do *ego* psicofísico ao *ego* transcendental possa ser considerada anterior a qualquer tese que implique uma posição com relação à tese do mundo, a “redução dentro da redução” permanece uma operação reflexiva.

Precisamente por esta razão a fenomenologia de Husserl permanece ao nível da representação. A consciência de si é sempre uma operação na qual a consciência reflexiva apreende a consciência irrefletida como seu objeto, ou seja, permanece uma operação de “terceiro grau” pela qual a *consciência reflexiva* apreende a *consciência irrefletida* como objeto de reflexão: a *consciência refletida*. Contudo, este não é o nível no qual Sartre situa a consciência de si.

Sartre não nega este fato de que a consciência possa se “conhecer”, ou seja, que algo apenas vivido como consciência irrefletida possa ser recuperado e tematizado pela reflexão. O que se afirma com a consciência de si é simplesmente que a consciência possui uma unidade imanente no fluxo de vivências sem que para isso ela precise se *saber* possuidora dessa unidade, que se ela não é ainda pessoal é pelo menos uma individualidade. Parece claro que esta consciência não quer se constituir em um conhecimento *necessário*, mas antes deve ser o fundamento não tematizado da reflexão.

3.1.1 A Consciência de si não é um Conhecimento de si.

Diferente de uma teoria representacional, a teoria fenomenológica da consciência se distingue por não se limitar ao conhecimento. O problema da passagem do nível do irrefletido da consciência para a reflexão é uma consequência desta teoria, pois deste modo a consciência de si não pressupõe o conhecimento de si.

Pela intencionalidade a consciência é já consciência de si, mas isto, Sartre o diz,

de maneira não-posicional. A dificuldade dá-se se começarmos por identificar sem mais consciência e conhecimento. Isto seria confundir *consciência reflexiva* com *consciência irrefletida*. Já em Husserl podemos encontrar a noção de que *toda consciência é consciência posicional de qualquer coisa e consciência não posicional de si própria*. A reflexão só é possível pelo que Sartre chama "*cogito* pré-reflexivo", que será a condição mesma do *cogito* cartesiano. É pelo *cogito* pré-reflexivo que a consciência se reconhece como consciência de si, pois toda consciência *de* é ao mesmo tempo consciência não tética de si. A consciência não se reduz ao conhecimento, este é apenas uma das formas possíveis de uma consciência de qualquer coisa.

Precisamente este é o sentido da afirmação de Sartre em *Consciência de si e Conhecimento de si*, segundo a qual: "a obra de Husserl, por mais importante e essencial que seja, permanece no plano da descrição" (SARTRE, 1994b, p. 90). Com efeito, se trata da pergunta pelo "ser" da consciência e não do conhecimento de si operado por uma reflexão sobre esta consciência. Tentando evitar o "salto" que em Descartes faz do *cogito* uma substância - a *res cogitans* - , para Sartre, por outro lado, Husserl não consegue ir além da descrição das estruturas da consciência e tematizar o seu ser próprio:

Se Husserl, que esta bem consciente do salto cartesiano e o critica, evita o salto cartesiano, é porque recusa a noção de ser. Ele recusa considerar que o ser existe fora do conhecimento que dele temos. Define, em termos próprios, o ser como uma série de explicações a operar, indicadas pela própria palavra "ser".

Dito de outro modo, para evitar o salto para o substancialismo, Husserl não evita o salto para um certo tipo de idealismo. E, com efeito, temos em Husserl, que parte também do *cogito*, uma elucidação sucessiva e uma notável descrição das estruturas essenciais da consciência, mas nunca a posição do problema metafísico propriamente dito, ou antes, do problema ontológico de saber qual é o ser da consciência. Em nenhum momento da sua fenomenologia pôs Husserl verdadeiramente o problema (Ibid., p. 92).

3.1.2 O ser do conhecimento

Com efeito, para Husserl a própria noção de "ser" é uma categoria que envia a

uma série infinita de explicitações. Permanecendo no nível da descrição a fenomenologia husserliana não pode dar conta do *ser* do aparecer e todo ser se resume ao conhecimento. E assim, como em Husserl não se trata de fazer apelo ao “argumento ontológico” de Descartes – a garantia divina da existência do mundo –, o filósofo deixa em “suspenso” o mundo e o conhecimento pela *epoché*, mas não retorna nunca ao mundo pela *epoché*. Então “somos um pouco como estes filósofos tirados da caverna de Platão que recusariam, em seguida, regressar à caverna, se bem que, de fato, seja na caverna que é necessário pensar e agir” (Ibid., p. 92). A fenomenologia de Husserl se aprisiona dentro dos limites do *cogito* e não consegue desta maneira nem retornar ao mundo nem ultrapassá-lo em direção ao seu ser. Para usar os termos de Sartre: restrito ao limites da consciência reflexiva, a fenomenologia não vai além do *cogito* cartesiano e não põem em questão o ser do *percipi*, “mas porque estamos em via de falar do *cogito*, o que devemos fazer para já é passar do *percipi* ao *percipiens* dizendo: é bem certo que o conhecimento é a medida do ser, mas o próprio conhecimento é” (Ibid., p. 96).

Aquilo que aparece, quer dizer, o conjunto dos fenômenos tomados na sua unidade pelo conhecimento, tem seu próprio ser: “há portanto um ser do aparecer”, que não se reduz ao conhecimento (Ibid., p. 94). Trata-se na verdade de distinguir “consciência” e “conhecimento”:

[...] o que fez com que tivéssemos encontrado tantas dificuldades ao tentar extrair uma ontologia do *cogito*: nós permanecemos então no plano do conhecimento – que o *cogito* é primeiro que todo e qualquer conhecimento. Dito de outro modo, não confundimos nós, no ponto de partida, consciência e conhecimento? (Ibid., p. 97).

Posto de outro modo, “o *cogito* de Descartes implica ele próprio uma consciência do *cogito*”, ou seja, é necessário que, ao executar a dúvida, se tenha “consciência de conhecer que duvida” (Ibid., p. 98). Esta necessidade é posta por Sartre, como sabemos, através da consciência irrefletida, não-tética de si, anterior a consciência reflexiva.

3.1.3 A consciência de si como fundamento da reflexão

E agora, no entanto, encontramos novamente a objeção posta no capítulo anterior:

O problema não é tanto procurar a existência da consciência não-tética de si: qualquer um a é em cada momento; qualquer um dela desfruta, se posso dizer assim. O problema é mais saber como podemos passar da consciência não-tética de si, que é o ser da consciência, para o conhecimento reflexivo que se fundamenta nela (Ibid., p. 100).

Novamente o problema se coloca na passagem do irrefletido para a reflexão. Note-se contudo que agora Sartre chama a consciência não-tética de “o ser da consciência”, ou seja, como o autor nos diz anteriormente, *não estamos mais ao nível do conhecimento, mas ao nível do ser*. Isto quer dizer que estamos agora em condições de abordar o problema da cisão entre irrefletido e reflexão do ponto de vista do *ser* da consciência.

Com efeito, a resposta a esta objeção encontra-se na própria fenomenologia de Husserl:

[...] o filósofo que primeiro recorreu a esta consciência não-tética de si, Husserl, e que a referiu nomeadamente na consciência interna do tempo, mostrou muitas vezes que a característica de uma *Erlebnis*, quer dizer, em suma, de uma consciência vivida e refletida, é o fato de ele se dar como tendo já existido, como estando já aí.

Estou a ler. Respondo-vos: leio, quando vós me perguntais que faço. Tomo consciência da minha leitura, mas não instantaneamente. Tomo consciência de qualquer coisa que tinha já a muito consciência, o que quer dizer que passo para o plano da tematização da posição reflexiva e do conhecimento a respeito de uma coisa que já existia antes, como o diz Husserl (Ibid., p. 100).

Por esta razão Sartre pode rejeitar a existência de um *Ego* na consciência. Pressupor que o *Ego* é um habitante da consciência é então, tal como é afirmado já em *A Transcendência do Ego*, introduzir uma opacidade na consciência e por abaixo a própria noção de intencionalidade que faz da consciência um “absoluto não-substancial”.

Finalmente, pode-se compreender perfeitamente que para Sartre “[...] se a

consciência não tem um *Ego* ao nível da imediatez e da não-reflexividade, ela não deixa de ser pessoal. Ela é pessoal porque, apesar de tudo, ela é reenvio a si” (Ibid., p. 101). E o que caracteriza esse “reenvio a si” da consciência irrefletida é o que Sartre chama de “presença a si”.

Desde o momento em que a consciência é “questão levantada sobre si”, ocorre necessariamente uma “deslocação” na consciência. Portanto, Sartre alerta que devemos ter muita atenção aqui, pois “a presença a si” é do mesmo modo o que se poderia chamar a reflexão (Ibid., p. 105). No entanto, isto tudo se passa na consciência irrefletida e, portanto:

Quando dizemos presença a si, queremos dizer ao mesmo tempo que há esboço de dualidade, visto que, com efeito, há certamente um jogo de reflexão-refletinte, e que, no entanto, tudo isto se passa numa unidade em que o reflexo é ele mesmo o refletinte e o refletinte o reflexo (p. 105).

E ainda:

Dito de outro modo, a presença a si é ao mesmo tempo, numa certa medida, separação de si. Mas, ao mesmo tempo que esta separação de si, como a unidade da consciência é absolutamente obrigatória, visto que não estamos no plano do sujeito e do objeto, visto que apreendemos as coisas no imediato, esta separação é ao mesmo tempo unidade (p. 106).

A consciência irrefletida se define justamente por ser uma “relação de si a si” que garante ao mesmo tempo a unidade da consciência e introduz nela um esboço de reflexão. Em suma: *a reflexão surge da consciência irrefletida por um primeiro esforço da consciência para uma “recuperação” de si.*

Mas isto ocorre desta maneira porque o tipo de relação de si a si que caracteriza a consciência irrefletida não é da ordem do conhecimento, mas do próprio *ser* da consciência. Portanto não implica o tipo de dualidade sujeito-objeto. E se o que esta em questão é o ser da consciência, para a consciência de prazer, por exemplo, “*ao mesmo tempo que a consciência é prazer, a consciência é quase que uma espécie de interrogação ontológica sobre o prazer*”. Portanto, “é sempre um prazer que levanta uma questão sobre ele próprio, um prazer em questão” (Ibid., 104). A consciência é então prazer em questão, alegria em questão, profundidade, clareza, segurança, boa fé, má fé em questão, e assim por diante. O ser da consciência é sempre ser questão a

respeito do seu ser.

Podemos ver claramente que a afirmação da autonomia da consciência irrefletida, ou não-tética, implica para Sartre uma distinção entre consciência e conhecimento, onde está em questão o *ser* da consciência. Este é portanto o caminho que leva a uma ontologia: “A consciência não-tética não é um conhecimento. Eis-nos precisamente agora levados para o plano ontológico” (Ibid., p. 102).

Os temas apresentados em *Consciência de si e Conhecimento de si* representam um avanço com relação *A Transcendência do Ego*, justamente porque a argumentação aqui apresentada se beneficia de todo o instrumental da *ontologia fenomenológica*.

3.2 A ontologia fenomenológica

Retomando o caminho percorrido até aqui, vimos que a reinterpretarão do princípio da intencionalidade da consciência permite a Sartre realizar uma radicalização da fenomenologia, distinguindo a partir daí um âmbito da consciência pré-reflexiva da consciência reflexiva, onde a consciência de si é anterior a reflexão e exige, portanto uma abordagem ontológica. Trataremos agora de explicar esta passagem e os motivos que fazem necessário o que se pode chamar em Sartre de uma abordagem “onto-fenomenológica” da consciência.

Para tanto, nos dedicaremos agora brevemente a compreender alguns elementos da “teoria do fenômeno” que Sartre apresenta em *O Ser e o Nada*, onde a partir da análise do “fenômeno de ser” se pretende atingir o “ser do fenômeno”. Tomando este caminho, paralelamente se pode esclarecer como a ontologia fenomenológica põe em questão o *ser* da consciência.

3.2.1 A teoria do fenômeno

Sartre começa o texto de *O Ser e Nada* pela afirmação de que “O pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam” (SARTRE, 2000, p. 15). Buscar-se-ia dessa forma acabar com certos dualismos e instalar o “monismo do fenômeno”. No entanto, Sartre pergunta: “isto foi alcançado?”.

Em primeiro lugar se eliminou o dualismo que opõe o *interior* ao *exterior* no existente, ou seja, tanto a noção de uma “pele superficial” que esconderia a verdadeira realidade do objeto, quanto esta mesma realidade como algo secreto que permanece para nós inatingível. “As aparições que manifestam o existente não são interiores nem exteriores: equivalem-se entre si, remetem todas a outras aparições e nenhuma é privilegiada” (Ibid., p. 15). Aquilo que aparece não remete a uma realidade oculta, nem é ela mesma uma mera “aparência”. “Segue-se, evidentemente, que o dualismo do ser e do aparecer não pode encontrar situação legal (*droit de cité*) na filosofia” (p. 15). Assim, nos livrando deste “ser-detrás-da-aparição”, pois aquilo que aparece já não é algo que “se opõe ao ser, mas, do contrário, é sua medida”. “Porque o ser de um existente é exatamente o que o existente aparenta” (Ibid., p. 16). Não há lugar aqui para a “dupla relatividade” fenomênica como em Kant.

O fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela como é. Pode ser estudado e descrito como tal por que é *absolutamente indicativo de si mesmo*.

Ao mesmo tempo vai acabar a dualidade de potência e ato. Tudo está em ato. Por detrás do ato não há nem potência, nem “hexis”, nem virtude (Ibid., p. 16).

Assim, Sartre recusa-se a dizer o “gênio” de Proust como uma “potência singular” capaz de produzir as obras. O gênio é antes “a obra como conjunto das manifestações da pessoa”. Por último rejeita-se também o dualismo entre *aparência* e *essência*. A essência é, portanto, ela mesma, como “razão da série”, uma aparição; e isso, explica como pode haver uma “intuição das essências”, como em Husserl. “Assim, o ser fenomênico se manifesta, manifesta tanto sua essência quanto sua aparência e não passa da série bem interligada dessas manifestações” (Ibid., p. 17).

No entanto, ao reduzir o existente à série de suas aparições, diz Sartre, nem por

isso conseguimos instalar um “monismo do fenômeno”, mas, pelo contrário, elevamos ao infinito as diferentes perspectivas de abordagem deste fenômeno. O existente não se reduz a uma série finita de aparições, “porque cada uma delas é uma relação com um sujeito em perpétua mudança”. Ainda que o objeto fosse dado numa só aparição, já seria o suficiente para o sujeito multiplicar *ao infinito* os pontos de vista sobre este. Diz-nos Sartre: “sabemos bem, com efeito, que nossa teoria do fenômeno substituiu a realidade da coisa pela objetividade do fenômeno e fundamentou tal objetividade em um recurso ao infinito” (Ibid., p. 17). Ou seja, a aparição, *finita*, aponta por sua vez, como condição mesma do seu aparecer, a necessidade de ser ultrapassada até a “razão” da série *infinita* de suas aparições. Assim fundamenta-se uma nova oposição do “finito e infinito”, ou melhor dizendo, do “infinito no finito”, substituindo o dualismo clássico do ser e do aparecer. Desse modo, o que aparece é apenas uma das facetas do objeto. Compreende-se então que, “por último, a essência está radicalmente apartada da aparência individual que a manifesta porque, por princípio, a essência é o que deve poder ser manifestado por uma série de manifestações individuais” (Ibid., p. 18).

Portanto, “[...] a primeira consequência da ‘teoria do fenômeno’ é que a aparição não remete ao ser tal como o *fenômeno* kantiano ao *númeno*” (Ibid., p. 18). Assim, como não tem nada por trás e só indica a si mesma:

[...] a aparição não pode ser sustentada por outro ser além do seu, nem poderia ser a tênue película de nada que separa o ser-sujeito do ser-absoluto. Se a essência da aparição é um “aparecer” que não se opõe a nenhum ser, eis aqui um verdadeiro problema: *o do ser desse aparecer* (Ibid., p. 18).

Em poucas palavras podemos dizer que a teoria do fenômeno de Sartre chega a constatação de que o “pensamento moderno”, representado pela fenomenologia de Husserl, reduzindo os dualismos a aquilo que aparece a consciência, põe de igual modo a questão do *ser* do aparecer. Eis porque “a aparição não é sustentada por nenhum existente diferente dela: tem o seu *ser* próprio. O ser primeiro que encontramos nas nossas investigações ontológicas é, portanto, o ser da aparição” (Ibid., p. 18).

Com efeito, “o ser dos fenômenos não se soluciona em um fenômeno de ser”. Se quisermos efetivamente ultrapassar o simples “dado” fenomênico em direção ao ser

do fenômeno, faz-se necessário então deixar de “medir” o ser pelo conhecimento:

[...] compreendemos antes de tudo que o conhecimento não pode por si fornecer a razão do ser, ou melhor, que o ser do fenômeno não pode reduzir-se ao fenômeno de ser. Em resumo, o fenômeno de ser é “ontológico”, no sentido que chamamos de *ontológica* a prova de Santo Anselmo e Descartes. É um apelo ao ser; exige, enquanto fenômeno, um fundamento que seja transfenomenal. O fenômeno de ser exige a transfenomenalidade do ser (Ibid., p. 20).

Isto por sua vez não significa que o ser esteja escondido atrás dos fenômenos, mas que o ser do fenômeno escapa a “condição fenomênica” e, por esta razão, ultrapassa e fundamenta o conhecimento desse fenômeno.

Portanto, “o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento”. Se nos empenharmos em reduzir tudo ao conhecimento, permanece ainda a pergunta pelo ser desse conhecimento. E, “se, de fato, toda metafísica presume uma teoria do conhecimento, em troca toda teoria do conhecimento presume uma metafísica” (Ibid., p. 21).

3.2.2 O *cogito* pré-reflexivo

Contudo, a questão do ser do conhecimento põe igualmente a questão do “ser do cognoscente”. Assim, se falamos até agora do ser do fenômeno, este ser do aparecer remete por sua vez a uma consciência. Esta “transfenomenalidade”, do ser do fenômeno em relação ao fenômeno de ser, deve portanto ser do mesmo modo válida para a consciência. Ela também deve escapar ao *ser conhecido*. “Pois a lei de ser do sujeito cognoscente é ser-consciente. *A consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito*”²⁹ (Ibid., p. 22). Trataremos agora de abordar este “ser transfenomenal da consciência”.

A consciência afirma-se então como o *ser cognoscente* “enquanto é e não

²⁹ Grifo nosso.

enquanto é conhecido”. Faz-se necessário deste modo abandonar a “primazia” do conhecimento com a finalidade de fundamentá-lo, pois, se como Sartre afirma, a consciência pode “conhecer e conhecer-se”, trata-se no entanto de mostrar que ela mesma é por outro lado mais do que “conhecimento voltado para si”.

O ponto de partida desta tarefa de abordagem do *ser* da consciência consiste, mais uma vez, no princípio de intencionalidade: “toda consciência, mostrou Husserl, é consciência *de* alguma coisa”. Neste caso, “significa que há conhecimento que não seja posicionamento de um objeto transcendente, ou, se preferirmos, que a consciência não tem ‘conteúdo’” (Ibid., p. 22). Portanto, o primeiro passo deve ser expulsar as coisas da consciência e restabelecer a consciência como consciência de um objeto transcendente, pois ela se esgota nesse ato mesmo. Como afirma Sartre: “[...] tudo quanto há de *intenção* na minha consciência atual está dirigida para o exterior, para a mesa; todas as minhas atividades judicativas ou práticas, toda a minha afetividade do momento, transcendem-se, visam a mesa e nela se absorvem” (Ibid., p. 22). Portanto, tudo que é necessário para que esta consciência cognoscente seja consciência do objeto “é que seja consciência *de* si como sendo este conhecimento”.

Além disso, se não mantivermos esta consciência como pura “consciência *de*”, caímos novamente na dualidade sujeito-objeto e no risco de um fundamento “inconsciente” ou da regressão ao infinito:

“A redução da consciência ao conhecimento, com efeito, presume introduzir na consciência a dualidade sujeito-objeto, típica do conhecimento. Mas, se aceitamos a lei de díade cognoscente-conhecido, será necessário um terceiro termo para que o cognoscente se torne por sua vez conhecido, e ficaremos frente a este dilema: ou paramos em um termo qualquer da série conhecido – cognoscente conhecido – cognoscente conhecido pelo cognoscente, etc., e então a totalidade do fenômeno cai no desconhecido, quer dizer, esbarramos sempre com uma reflexão não-consciente de si como derradeiro termo – ou então afirmamos a necessidade de regressão ao infinito (*idea ideae ideae*, etc.), o que é absurdo. Assim, a necessidade de fundamentar ontologicamente o conhecimento traria a necessidade nova de fundamentá-lo epistemologicamente” (p. 23).

Vê-se que, se mantivermos esta posição, seremos então obrigados a reintroduzir a “lei da dualidade” na consciência e a regressão ao infinito que ela implica. A relação da consciência consigo mesma tem de ser “imediate e não-cognitiva”.

No ato de reflexão a consciência reflexiva “posiciona” como seu objeto a

consciência refletida, ou seja, emite sobre ela juízos – qualificado-a, valorado-a, etc. Mas a consciência imediata, por sua vez, não julga, qualifica ou valoriza. Em outras palavras, ela não *conhece* a percepção, não a *posiciona*, pois toda ela está voltada para fora, em direção ao seu objeto. Portanto, esta consciência é *constitutiva* da consciência perceptiva. “Em outros termos, toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não-posicional de si” (Ibid., p. 24).

Como já sabemos, é por este motivo que podemos sempre interrogar a consciência não-tética e descobrir que já havia nela consciência de si de maneira não-posicional. Isto permite a Sartre chegar a seguinte conclusão:

Assim, não há primazia da reflexão sobre a consciência refletida: esta não é revelada a si por aquela. Ao contrário, a consciência não-reflexiva torna possível a reflexão: *existe um cogito pré-reflexivo que é condição do cogito cartesiano*³⁰ (Ibid., p. 24).

A consciência existe primeiramente como “consciência de existir”. Isto quer dizer que a “consciência primeira de consciência” é não-posicional, ou seja, ela identifica-se com a consciência da qual é consciência. Por este motivo, “esta consciência (de) si não deve ser considerada uma nova consciência, mas *o único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa*” (Ibid., p. 25).

Finalmente, ao renunciar a primazia do conhecimento descobre-se então o *ser* do cognoscente e a consciência como o absoluto. Mas um “absoluto não-substancial”, “sujeito da mais concreta das vivências”, não o resultado de uma “construção lógica” no terreno do conhecimento, pois, para Sartre, “a consciência nada tem de substancial, é pura ‘aparência’, no sentido de que só existe na medida que aparece” (Ibid., p. 28).

3.2.3 A prova ontológica

Façamos agora uma recapitulação da argumentação de Sartre até aqui.

Reduzindo as coisas à “totalidade conexa de suas aparências”, constata-se que

³⁰ Grifo nosso.

aquilo que aparece por sua vez reivindica um ser que escapa a aparência. O “percebido” nos remeteu, com efeito, ao “percipiente” cujo ser se revelou como sendo a consciência, o “ser ontológico do conhecimento”, o “absoluto não-substancial” face o qual todo fenômeno é relativo. Através desta operação “captamos um ser que escapa ao conhecimento e o fundamenta”, que não se dá como representação, “mas é captado diretamente enquanto é – e este modo de captação não é fenômeno de conhecimento, mas estrutura do ser” (Ibid., p. 29).

A ultrapassagem do fenômeno em direção ao ser do fenômeno, como um “apelo de ser”, Sartre chama a “prova ontológica”. Segundo Sartre “há uma ‘prova ontológica’ proveniente, não do *cogito* reflexivo, mas do ser *pré-reflexivo* do *percipiens*” (Ibid., p. 32), quer dizer da própria consciência não-posicional do objeto, pela qual esta consciência revela o seu teor ontológico. Nas palavras de Sartre:

“A consciência é consciência *de* alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é. Chamamos isso de prova ontológica” (Ibid., p. 34).

A prova ontológica é por outro lado derivada da noção de intencionalidade, pois “dizer que a consciência é consciência de alguma coisa significa que não existe ser para a consciência fora dessa necessidade precisa de ser intuição reveladora de alguma coisa, quer dizer, um ser transcendente” (Ibid., p. 34). A consciência revela um ser que ela *não é* e que se dá como um existente cujo ser escapa a mera percepção.

Enfim podemos dizer com Sartre que, partindo da “pura aparência”, chegamos ao “pleno ser”. “A consciência é um ser cuja existência coloca a essência, e, inversamente, é consciência de um ser cuja essência implica a existência, ou seja, cuja aparência exige *ser*” (Ibid., p. 35).

3.3 A abordagem onto-fenomenológica da consciência

Para finalizar este estudo analisaremos agora, com base no que chamamos a

abordagem onto-fenomenológica da consciência, duas características do ser da consciência descrito por Sartre: a presença a si e a ipseidade. Ambas tem a ver com o caráter fundamental do ser da consciência como relação de si a si ao nível da consciência irrefletida.

3.3.1 A presença a si

A presença a si, conforme descrito acima com base em *Consciência de si e Conhecimento de si*, relaciona-se com a capacidade que a consciência tem já ao nível de um *cogito* pré-reflexivo de estabelecer uma relação de si a si. Dissemos antes que, conforme Sartre a concebe, trata-se de um “esboço de reflexão”, por um esforço da consciência de “recuperação de si”. Mas, com efeito, exprime sobretudo o próprio modo de *ser* da consciência como “um ser para o qual, em seu ser, está em questão o seu ser”. Esta fórmula Sartre aplica ao “Para-si”, o ser da consciência, descrevendo-o como o ser que “é o que não é e não é o que é”, por oposição a plenitude do ser “Em-si”, que “é o que é”. A presença a si não é portanto mais uma característica da consciência não-tética, mas um “modo de *ser*” do Para-si.

A melhor maneira de compreender este modo de *ser* da consciência é através da própria “dialética” do Para-si e do Em-si. Deste modo, se a característica do Em-si é a “plenitude de ser”, ou seja, o Em-si não guarda nenhuma “distância com relação a si”, diferente deste, “a característica da consciência, ao contrário, é ser uma descompressão de ser. Impossível, de fato, defini-la como coincidência consigo mesma” (Ibid., p. 122). Esta peculiaridade da consciência é por outro lado o que nos permitiu dar conta do problema da reflexão, pois esta se radica na necessidade primordial que tem a consciência irrefletida de “ser vista por si mesma”, de existir para um testemunho, embora seja ele a própria consciência.

Com efeito, esta relação se estabelece na própria imanência da consciência, “porque a consciência pré-reflexiva é consciência (de) si. E o que precisa ser estudado é esta noção mesma do si, porque define o próprio ser da consciência” (Ibid., p. 125).

Deixemos no entanto que o próprio Sartre se encarregue da explicação:

O *si* não pode ser propriedade do ser-Em-si. [...] O *si* remete, mas remete precisamente ao *sujeito*. Indica uma relação do sujeito consigo mesmo, e essa relação é exatamente uma dualidade [...] O *si* representa, portanto, uma distancia ideal na imanência entre sujeito e si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade colocando-a como unidade; em suma, um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade como coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade. É o que chamamos de *presença a si*. A lei de ser do *Para-si*, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si" (Ibid., p. 125).

Como podemos ver a presença a si é por assim dizer uma “determinação ontológica” da consciência pela qual ela é um ser “Para-si” embora por esta razão não possa nunca coincidir consigo mesmo. Contudo, resta dizer algo sobre o que Sartre chama a “ipseidade”, onde se trata precisamente de investigar um segundo momento do “si mesmo” da consciência.

3.3.2 A ipseidade

Sartre se aproxima aqui novamente do tema de *A Transcendência do Ego*, pois se trata de afirmar que o “si mesmo” da consciência não se deve a existência de um o Eu, enquanto “pólo unificador das ‘Erlebnisse’” – o *Ego*, aqui também, não pertence ao domínio do Para-si. Se assim fosse ele teria o mesmo caráter de translucidez da consciência, mas, pelo contrário, o Eu se dá como existindo antes da consciência que o apreende, como um Em-si transcendente.

Contudo, disto não se deve concluir que o Para-si seja “contemplanção impessoal”, senão que a “personalidade” do Para-si não se deve a presença de um Eu na consciência. Sartre mantém portanto sua apreciação sobre a função “personalizante” do *Ego* tal qual em *A Transcendência do Ego*, pois não é o *Ego* “o pólo personalizante de uma consciência que, sem ele, permaneceria no estágio impessoal”, mas antes “a consciência em sua ipseidade fundamental que permite a aparição do *Ego*, em certas condições, como fenômeno transcendente desta ipseidade” (Ibid., p. 155-156).

O Eu apreende o ser da consciência como Em-si e desta maneira fixa num objeto o movimento da reflexão sobre si. Se a consciência remete ao *Ego*, este por sua vez já não remete a coisa nenhuma, pois cristaliza a consciência nesse objeto transcendente, como um “centro de opacidade”. Mas se quisermos compreender a “razão” deste movimento pelo qual a consciência se faz “pessoal”, descobrimos que ele se deve a própria estrutura da consciência, na relação de si a si do *cogito* pré-reflexivo que faz dela um si mesmo.

Neste sentido o texto de Sartre é auto-explicativo:

[...] o que confere a um ser a existência pessoal não é a posse de um Ego – que não passa do *signo* da personalidade –, mas o fato de existir para si como presença a si. Mas, além disso, esse primeiro movimento reflexivo carrega um segundo movimento ou ipseidade. Na ipseidade, meu possível reflete-se sobre a minha consciência e a determina como aquilo que é. A ipseidade representa um grau de nadificação mais avançado que a pura presença a si do cogito pré-reflexivo, no sentido de que o possível que sou não é pura presença ao Para-si, como reflexo-refletidor, e sim *presença-ausente*. Mas, por isso mesmo, a existência da *remissão* como estrutura de ser do Para-si fica mais nitidamente marcada ainda. O Para-si é si mesmo *lá longe*, fora de alcance, nas lonjuras das suas possibilidades. E esta livre necessidade de ser longe do que é em forma de falta constitui a ipseidade, ou segundo aspecto essencial da pessoa (Ibid., p. 156).

A ipseidade como “grau de nadificação mais avançado que a pura presença a si” é por isso também aquela estrutura que faz da consciência algo “pessoal”, pois acentua desta forma a dualidade esboçada no interior do *cogito* pré-reflexivo entre reflexo-refletidor. Destaca-se aí a remissão da consciência a algo que ela *não é*, característica do ser da consciência enquanto Para-si, um si mesmo que só se pode consumir na relação com os seus “possíveis” no mundo. Por outras palavras, é através desse movimento que podemos falar de uma relação da consciência com o mundo.

3.3.3 Consciência e mundo

Finalmente a abordagem onto-fenomenológica da consciência permite reencontrar a relação entre consciência e mundo. Tal como em Husserl, o mundo é o correlato da minha consciência, mas ele não é um irreal, como Sartre diz do *noema* na

fenomenologia husserliana. O mundo não é o correlato da descrição de uma consciência transcendental, onde o *Ego* transcendental aparece como princípio de constituição de todo sentido. Pelo contrário, a intencionalidade mostra que no seu *ser* a consciência depende da relação com este *objeto transcendente* que é o mundo.

Com efeito, este “circuito da ipseidade”, a relação da consciência com os seus “possíveis”, funda ao mesmo tempo a nossa relação com o mundo. Pois o mundo é a totalidade do que existe no interior do “circuito da ipseidade” que a “realidade humana” transcende rumo a si mesmo. O mundo é como que o “obstáculo necessário”, pois “sem mundo não há ipseidade nem pessoa; sem a pessoa, não há mundo” (Ibid., p. 157). O mundo *me* “pertence”, mas este pertencer não é posicional ao nível do *cogito* pré-reflexivo, nem obra do *Ego* transcendental, senão que, assim como a consciência encontra sua unidade na sua transcendência ao mundo, por outro lado, é esta também que lhe confere sua unidade e seu sentido.

Assim, através desta relação em que não há ipseidade sem o mundo e nem mundo sem a “pessoa”, nada mais é necessário para salvaguardar os direitos tanto da consciência como do mundo.

CONCLUSÃO

Para delimitar os limites e o alcance da crítica de Sartre começamos por apresentar um breve panorama da fenomenologia de Husserl e o lugar do *Ego* transcendental. Constatamos que este é o resultado da “virada transcendental” da fenomenologia por meio da introdução da *epoché*, ou redução fenomenológica, operação metódica que tem o sentido de suspender os juízos baseados na “atitude natural” coma finalidade de elevar a fenomenologia ao *status* de “ciência de rigor” requerida pelo seu criador. O *Ego* transcendental aparece então como o próprio “princípio de constituição” de todo sentido, de modo que a experiência do mundo, enquanto implique sua existência espaço-temporal, se torna uma experiência contingente. A fenomenologia é então, como Husserl o pretende, um *Idealismo Transcendental*.

No segundo capítulo tratamos de apresentar a crítica de Sartre a presença do *Ego* transcendental na consciência. Seguindo a argumentação de Sartre vimos que o Eu Penso em Kant é uma condição formal, necessária a existência da consciência empírica, tratando-se de uma questão “de direito” nada se afirma sobre a existência “de fato” do Eu Penso. Mas se para Sartre na filosofia transcendental o Eu nada mais é que a unidade “sintética” da apercepção, também para a fenomenologia o Eu não pode ser um “habitante” da consciência. Com efeito, para a fenomenologia a consciência não é um “conjunto de condições lógicas”, como em Kant, mas um “fato absoluto”. A consciência define-se pela intencionalidade, pela qual ela se unifica no ato transcendente de ser consciência *de* qualquer coisa. Portanto, se a presença do Eu na consciência é afirmada pela necessidade de unidade e individualidade da consciência, pelo contrário, como Sartre pretende “[...] a concepção fenomenológica da consciência

torna totalmente inútil o papel unificante e individualizante do Eu” (SARTRE, 1994a, p. 48).

Pudemos tomar a partir daí a intencionalidade como fio condutor na análise da crítica de Sartre ao Ego transcendental na fenomenologia de Husserl. A noção de intencionalidade é o princípio fundamental de toda consciência. Ao pressupor o *Ego* transcendental presente por detrás de cada consciência, Sartre acusa Husserl de não ter observado este princípio e ter posto deste modo em risco a própria fenomenologia. Sartre desdobra a definição genérica da intencionalidade, a constatação de que “toda consciência é consciência *de* alguma coisa”, em uma distinção entre consciência posicional (tética) do objeto e consciência não-posicional (não-tética) de si. Assim toda consciência é ao mesmo tempo consciência de um objeto transcendente e consciência de si. Sendo a consciência de si uma consciência irrefletida, Sartre afirma que este nível irrefletido da consciência deve ser considerado autônomo com relação à reflexão. A consciência irrefletida tem então “prioridade ontológica” sobre a reflexão.

Neste ponto, a crítica de Sartre a presença do Eu na consciência se vê confrontado com uma objeção importante. Justamente, se a consciência não possui qualquer estrutura egológica como é possível explicar a passagem de uma consciência irrefletida à reflexão? A autonomia da consciência irrefletida ameaça tornar a reflexão um acontecimento fortuito. O Eu não seria então apenas o “nome” para este movimento inerente a consciência pelo qual algo meramente vivido pode vir a ser recuperado reflexivamente?

O terceiro capítulo tenta responder a esta objeção mostrando que a tese da transcendência do *Ego* implica uma concepção onto-fenomenológica da consciência. A radicalização da noção de intencionalidade da consciência, no sentido em que ela é “consciência *de* algo que ela *não é*”, ou seja, ela “só é enquanto aparece”, tem conseqüências ontológicas. Para Sartre a consciência de si escapa ao conhecimento e põe em questão o *ser* da consciência. Portanto é necessário distinguir entre a “consciência de si” e o “conhecimento de si”. Através desta distinção Sartre nos mostra que a consciência de si é o próprio modo de *ser* da consciência no qual o que está em questão é a pergunta ontológica pelo *ser* da consciência. Portanto, a consciência não-tética de si é uma *relação de si a si*, chamado “presença a si”, em um movimento da

consciência de *recuperação de si*. Trata-se da permanente cisão dentro de uma unidade que caracteriza o modo de ser da consciência enquanto Para-si, aquele ser que “é o que não é e é o que não é”, um esboço de dualidade que está na própria base da reflexão. A passagem à reflexão não se deve a uma estrutura egológica ou a necessidade da consciência de *conhecer* a si, mas ao seu próprio modo de *ser* como interrogação sobre si mesma.

Por último, a abordagem onto-fenomenológica da consciência revela também que não é na posse de um *Ego* que a consciência se faz pessoal, mas na relação com o mundo. A ipseidade, o “si mesmo da consciência”, se dá na inter-relação da consciência com os “objetos” do mundo dentro de um “circuito” em que “sem ipseidade não há mundo e sem mundo não há ipseidade”. Finalmente concluímos o texto apontando que na perspectiva da abordagem onto-fenomenológica da consciência se encontram salvaguardados os “direitos” tanto da consciência como do mundo.

A partir desta recapitulação do texto, podemos sintetizar algumas conclusões da investigação sobre a crítica de Sartre a noção de *Ego* transcendental na fenomenologia de Husserl nos seguintes pontos:

- I - A crítica ao *Ego* transcendental fundamenta-se na noção de intencionalidade.
- II - Esta crítica implica a distinção entre consciência de si e conhecimento de si.
- III - A consciência de si necessita de um fundamento ontológico para sua compreensão.

(I) A intencionalidade é concebida por Sartre em termos genéricos como a propriedade fundamental da consciência pela qual “toda consciência é consciência *de* alguma coisa”. Contra a pressuposição de um *Ego* transcendental na consciência como “princípio de unidade e individualidade”, a intencionalidade, pelo contrário, mostra que *toda consciência é consciência posicional (tética) do objeto e consciência não-posicional (não-tética) de si*. Além disso, a possibilidade de pôr em risco a noção de intencionalidade da consciência é um dos argumentos de Sartre contra a presença do Eu na consciência (SARTRE, 1994a, p. 47-49).

(II) A distinção entre consciência de si e conhecimento de si decorre do fato que a abordagem fenomenológica da consciência põe em questão o seu modo de *ser* e não

se reduz ao conhecimento. Nem toda consciência é um conhecimento de si, isto seria confundir consciência reflexiva e irrefletida. Para Sartre "há um *cogito* pré-reflexivo que é a condição do *cogito* cartesiano" (SARTRE, 1994b, p. 86).

(III) A consciência de si põe em questão o ser da consciência e fundamenta deste modo uma abordagem onto-fenomenológica da consciência. Através da "prova ontológica", Sartre articula a sua ontologia fenomenológica na relação entre o fenômeno de ser e o ser do fenômeno. O fenômeno revela teor ontológico no sentido de que ele é um "apelo de ser"; ele exige, enquanto fenômeno, um fundamento que seja transfenomenal. Em outras palavras, a intencionalidade, pela qual toda consciência é consciência *de* alguma coisa, faz da transcendência uma "estrutura constitutiva" da consciência, que "nasce tendo por objeto um ser que ela não é". Para Sartre "a consciência é um ser cuja existência coloca a essência, e, inversamente, é consciência de um ser cuja essência implica a existência, ou seja, cuja aparência exige *ser*" (SARTRE, 2000, p. 34-35).

Por último é necessário ressaltar que este trabalho se limitou somente a apresentar os limites e o alcance da crítica de Sartre ao *Ego* transcendental na fenomenologia de Husserl. Alguns aspectos dessa crítica deram origem a certos desenvolvimentos que mereceriam uma análise mais atenta. Haveria também que investigar mais detalhadamente a importância de alguns aspectos da crítica de Sartre, notadamente quanto a própria noção de intencionalidade, a crítica a fenomenologia de Husserl e a passagem da fenomenologia a ontologia, para o posterior desenvolvimento do seu pensamento. Contudo, esta é uma tarefa que ultrapassa os limites do tema aqui proposto. Fica como indicação para um outro trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Pedro. “Irrefletido e reflexão. Observações sobre uma tese de Sartre”; Introdução a *A Transcendência do Ego* seguido de *Consciência de si e conhecimento de si*. Lisboa: Colibri, 1994.

BIEMEL, W. “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl”. In: *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 35-60.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre. Metafísica e existencialismo*. 2ª ed., São Paulo, Perspectiva, 1984.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. 2ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1994.

__. *Meditações, Objeções e respostas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FRETZ, Leo. “Individuality in Sartre’s philosophy”. In: *The Cambridge Companion to Sartre*. New York: Cambridge University Press, 1992.

GURWITSCH, Aron. “A Non-Egological Conception of Consciousness”. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 1, No. 3, (Mar., 1941), pp. 325-338.

HUSSERL, Edmund. *A idéia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1986.

__. *La filosofía como ciencia estricta*. Trad. Elsa Taberning. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1992.

__. *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Revista do Ocidente, 1976.

__. *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

__. *Meditações Cartesianas. Introdução à Fenomenologia*. Porto: Rés, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 2º ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

LUIJPEN, W. *Introdução à fenomenologia existencial*. São Paulo: E.P.U, 1973.

MORRIS, Phyllis Sutton. "Sartre on the Transcendence of the Ego". In: *Philosophy and Phenomenological Research*. 46, (1985), n.2, 179-198

MOUILLIE, Jean-Marc. "Sartre et Husserl. une alternative phénoménologique?". In: *Sartre et la Phénoménologie*; col. Theoria. Lyon: Ens Éditions, 2001.

PRIEST, Stephen. *The Subject in Question. Sartre's Critique of Husserl in The Transcendence of the Ego*. London: Routledge, 2000.

PULETTE, Claude. *Sartre ou Les aventures du Sujet. Essai sur les paradoxes de l'identité dans l'oeuvre philosophique du premier Sartre*; col. Ouverture philosophique. Paris: L'Harmattan, 2001.

SARTRE, Jean-Paul. *A Transcendência do Ego*. Seguido de *Consciência de Si e Conhecimento de Si*. , Tradução e Introdução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

__. *Consciência de Si e Conhecimento de Si*; Boletim da Sociedade Francesa de Filosofia. In: *A Transcendência do Ego*, Tradução e Introdução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994.

__. *O Existencialismo é um Humanismo*. São Paulo: Editora Abril, 1973.

__. *O Ser e o Nada. Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. 8ª ed., Tradução e notas de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2000.

__. “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”. In: *Situações I*. Lisboa: Europa - América, 1968.

SPIELBERG, H. “Husserl’s Phenomenology and Existencialism”. In: *The Journal of Philosophy*. 57, (1960), n.2, 62-74.