



CONSCIÊNCIA E ENGAJAMENTO NA FILOSOFIA DE JEAN-PAUL SARTRE: NOTAS SOBRE FENOMENOLOGIA E CONSCIÊNCIA PRÉ-REFLETIVA

<https://periodicos.uerr.edu.br/index.php/ambiente/article/view/904>

CONSCIOUSNESS AND ENGAGEMENT IN THE PHILOSOPHY OF JEAN-PAUL SARTRE: NOTES ON PHENOMENOLOGY AND PRE-REFLECTIVE CONSCIOUSNESS

Edgard Vinícius Cacho Zanette - Universidade Estadual de Roraima/UERR (<https://orcid.org/0000-0002-2395-2632>)
Pewry Thor Terra Cardoso - Universidade Estadual de Roraima/UERR (<http://lattes.cnpq.br/9629515917597571>)
Josué Carlos Souza dos Santos - Universidade Estadual de Roraima/UERR (<https://orcid.org/0000-0003-1172-5763>)

RESUMO: A filosofia de Jean-Paul Sartre parte de certo princípio filosófico: a consciência. Para teorizar sobre o real, Sartre primeiro precisava mostrar suas novas perspectivas sobre as relações entre o ego, a consciência e o mundo. Sartre queria mostrar que tinha uma nova concepção de consciência e, para desenvolver suas teses, escreveu obras como: *A Transcendência do ego*, *A imaginação e O imaginário*. Amadurecendo seus pensamentos e discutindo a fenomenologia de Husserl e as reflexões críticas de Heidegger, Sartre escreveu seu ensaio de ontologia fenomenológica, *O Ser e o Nada*, buscando uma nova perspectiva sobre o ser e a existência, dando continuidade ao trabalho de outros filósofos e abrindo as portas para uma filosofia da concretude. Neste artigo propomos analisar importantes considerações sobre as origens do princípio filosófico de Sartre: a consciência pré-reflexiva, ou seja, o cogito sartreano.

Palavras-chave: Cogito, Fenomenologia, Existencialismo, Sartre.

ABSTRACT: Jean-Paul Sartre's Philosophy starts from a certain philosophical principle: conscience. To theorize about the real, Sartre first needed to show his new perspectives on the relationships between the ego, consciousness and the world. Sartre wanted to show that he had a new conception of consciousness and to develop his theses he wrote works such as: *The Transcendence of the ego*, *the imagination and The imaginary*. Maturing his thoughts and discussing Husserl's phenomenology and Heidegger's critical reflections, Sartre wrote his phenomenological ontology essay, *Being and Nothingness*, seeking a new perspective on being and existence, continuing the work of others philosophers and opening the doors for a philosophy of concreteness. In the first part of this study, the proposal is to analyze important considerations about the origins of Sartre's philosophical principle: the pre-reflexive conscience, or, the Sartrean cogito.

Keywords: Cogito, Phenomenology, Existentialism, Sartre.

INTRODUÇÃO

O tema deste estudo refere-se a uma discussão que possui uma profundidade metafísica, aparentemente abstrata, mas que ao mesmo tempo possui um valor histórico e prático, pois investiga a relação entre a concepção filosófica da consciência e o engajamento intelectual de Jean-Paul Sartre. Em seguida, fazemos a seguinte reflexão: quais são os interesses da noção de consciência e como ela conduz à trajetória de engajamento do autor, que comprometeu sua teoria e vida, com causas sociais em diversos países? A discussão tem uma dimensão metafísica, pois tem raízes em questões filosóficas como a essência do *Self*, a definição da consciência e suas relações com o ego e o mundo. Da mesma forma, esta pesquisa tem valor histórico, na medida em que investiga a história do comprometimento intelectual em geral e, mais especificamente, o caso de Sartre. Assim, a teoria fenomenológica e existencialista de Sartre não está separada do engajamento prático, mas é a própria prática que, como veremos no curso dessas análises, é uma nova perspectiva sobre o significado da filosofia e o significado do filosofar.

Uma vez que queremos entender o conceito de consciência e como ele fundamenta o engajamento intelectual de Sartre, é necessário, em um primeiro momento, saber como o autor se posiciona filosoficamente para depois discutir o engajamento intelectual, por meio de uma reflexão da gênese histórica da classe dos intelectuais, seus interesses, e o status de Sartre como um intelectual engajado no século XX. Trataremos do envolvimento de Jean-Paul Sartre com a fenomenologia e, para isso, teremos referências históricas e analisaremos as obras *La Transcendance de l'Ego*, *L'Imagination*, *Esquisse d'une théorie des émotions*. Nos importa entender como Sartre define aquele modo de consciência em que temos a percepção imediata das coisas, ou seja, a consciência irracional, pois a partir dela descreveremos o modo de consciência pré-reflexivo (sua prova ontológica), tal qual o autor francês aborda em *L'Être et le Néant - Essai d'ontologie phénoménologique*. Essa primeira distinção nos modos de consciência permite a Sartre fazer uma

crítica radical à tradição filosófica e abrir a discussão, constituindo o princípio teórico para sustentar sua filosofia do engajamento social, intelectual, e existencial.

A NOÇÃO SARTREANA DE CONSCIÊNCIA: UMA INTRODUÇÃO

Elemento central da argumentação de Sartre, a consciência possui um papel fundamental na sua filosofia. Na obra "*La Transcendance de L'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique*" (A Transcendência do Ego – esboço de uma descrição fenomenológica) publicada em 1936, Sartre opera uma cisão entre o Eu e a consciência para desenvolver melhor a ideia de intencionalidade presente no início da trajetória de Edmund Husserl. Gerd Bornheim (1983) se refere ao papel que a consciência possui na obra de Sartre como a experiência instauradora e, comparando-a ao procedimento da dúvida cética realizada por René Descartes, mostra o alcance existencial da abordagem sartreana, a qual ultrapassaria a versão cartesiana. A consciência, para Sartre, ganha relevância na medida em que o filósofo, diante da tarefa de questionar a realidade aparente, visando a verdade, se volta para a consciência que é o próprio meio pelo qual temos acesso ao real.

Levando o filosofar como uma atitude diante da realidade, Sartre precisou resolver o problema da consciência. Este foi o início de sua trajetória na fenomenologia e é o objeto deste artigo. Para fazer uma reflexão dos primeiros traços da noção de consciência trataremos do encontro dele com a fenomenologia e, para tanto, abordaremos o surgimento da fenomenologia com Husserl. Lembremos que Husserl buscava um método para possibilitar o filosofar autêntico e, assim, desenvolveu o método fenomenológico, como o resultado concreto desta intenção.

A redução fenomenológica ou *epoché*, para Husserl, propicia o filosofar. Sartre foi muito influenciado pelas primeiras ideias de Husserl, uma vez que o último que não teria sido fiel aos seus próprios princípios. Sartre se aproveitará da ambiguidade do sentido da noção de

intencionalidade da consciência em Husserl e criticará algumas ideias dele, aproveitando as análises de Heidegger, construindo uma filosofia própria e original na obra “*L’Être et le Neant – Essai d’ontologie phénoménologique*” (O Ser e o Nada – Ensaio de ontologia fenomenológica). Notemos que existe muita influência teórica nas teses do existencialismo, mas também vivências históricas e reflexões individuais que moldaram esta perspectiva filosófica, por exemplo: o fator da experiência individual de Sartre na guerra e seus desdobramentos sociais tiveram um peso relevante neste processo, e esta historicidade é a essência da noção de consciência em Sartre, pois o filósofo buscava fugir tanto das perspectivas idealistas como realistas, no ensejo de contribuir uma filosófica prática/existencial.

A GÊNESE DA FENOMENOLOGIA

Edmund Husserl (1859-1938) foi filósofo, matemático e lógico alemão fundamental para a construção do que hoje chamamos de “fenomenologia”. O método fenomenológico influenciou muitos dentre os mais importantes filósofos contemporâneos, tais como: Martin Heidegger, Merleau Ponty, Emmanuel Lévinas, Paul Ricoer e Jean-Paul Sartre. Conforme Gonçalves; Garcia; Dantas 2008, Husserl, partiu de críticas direcionadas à metafísica tradicional e o positivismo. O intuito de Husserl, neste sentido, era “constituir uma abordagem epistemológica e uma ontologia fundamentadas não em pressupostos teóricos, mas na própria vivência da consciência pré-reflexiva e do sujeito consciente, em sua correlação intrínseca com o mundo” (GONÇALVES; GARCIA; DANTAS, 2008, p. 403). Husserl elege, assim, a vivência da consciência pré-reflexiva como critério de produção do conhecimento.

Husserl tornou o seu método conhecido por duas máximas que guiam seu pensamento: a primeira, pautada na ideia que é necessário voltar às coisas mesmas e, a segunda, que toda consciência é consciência de algo. Ambas expressam o caráter intencional da consciência e esta sua noção de intencionalidade foi muito influenciada pela

filosofia de Franz Brentano (1838 – 1917).

Conforme bem explicam (GONÇALVES; GARCIA; DANTAS, 2008) Husserl visava construir a fenomenologia como uma ciência rigorosa, mas não exata. Isso significa que ela procedia não por dedução e sim por prescrição, se ocupando dos fenômenos vividos da consciência a partir da consciência intencional. Neste caso, lembremos que em Husserl consciência e objeto não são duas entidades separadas na natureza, pois, ao “contrário, consciência e objeto se definem respectivamente a partir desta correlação que, podemos dizer, é co-originária” (GONÇALVES; GARCIA; DANTAS, 2008, p. 404).

O estudioso da fenomenologia de Husserl Carlos Alberto Ribeiro Moura nos explica que o processo de construção da fenomenologia e a função da epoché. O intérprete aponta a problemática distinção entre a subjetividade transcendental e a subjetividade psicológica e, tendo em vista a noção de *imanência autêntica*, apontaria, neste sentido, as fronteiras entre estas noções de subjetividade e o papel da redução na empreitada fenomenológica de Husserl. Esta empreitada, por sua vez, pretendia propiciar o filosofar frente ao desafio de superar o psicologismo. Moura vai nos mostrando este desafio partindo, principalmente, da descoberta do ego transcendental e sua diferença em relação com o ego psicológico, objeto da psicologia tradicional. Carlos Moura explica-nos, ainda, como se inicia esta problemática lembrando uma passagem do texto de “*Meditationen und Pariser Vorträge*” (Meditações e Palestras de Paris) em que Husserl nos diz que a epoché fenomenológica “libera uma esfera de ser nova e infinita, como esfera de experiência nova, a experiência transcendental” (HUSSERL apud MOURA, 2006, p. 37).

Moura mostra também que se a redução for entendida como uma suspensão da tese geral da atitude natural, ou seja, como inibição da validade e da crença no mundo ela não parece nos instruir sobre o caráter inédito da subjetividade que ela promete desvelar (MOURA, 2006, p. 38). A

subjetividade transcendental na nascente fenomenologia de Husserl já revelava uma perigosa definição inscrita na indistinção face ao psicológico. Assim, na gênese da construção fenomenológica este problema leva Husserl a procurar definir uma diferença necessária e de princípio entre a subjetividade transcendental e a subjetividade psicológica, eis, então, o início da fenomenologia.

Nesta filosofia o procedimento da redução, ou a epoché, purificaria a consciência do ego mundano e psicológico para, assim, alcançar uma consciência pura: o ego-transcendental, para que tenhamos o acesso ao real possibilitando, com isso, o renascimento do filosofar puro e rigoroso. É assim que a fenomenologia distancia-se da psicologia tradicional que se preocupa com o ego enquanto centro das experiências psíquicas ou, o eu como centro das vivências mundanas e particulares que não poderia definitivamente nos dar acesso ao real ou ao universal pelo fato da natureza particular. Levantando uma questão polêmica sobre este início da fenomenologia, Carlos Moura aponta que com a redução e o ego transcendental não haveria uma contradição neste procedimento, um problema que o próprio Husserl já notara em sua empreitada, a saber:

Para não incorrer em um círculo vicioso elementar, a subjetividade “pura” alcançada pela redução não poderá ser aquela do “homem” o “psicologismo”, na sua forma a mais radical, sendo justamente o desvio de conduta, que consiste em formular questões transcendentais a partir de uma subjetividade que é ela mesma, “parte” do mundo (HUSSERL apud MOURA, 2006, p. 38).

Em “*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*” (A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental) Husserl aponta a semelhança entre fenomenologia e a psicologia tradicional, pois elas “são aparentadas uma à outra de modo inseparável e peculiar, no modo que para nós não é mais enigmático, da identidade e da diferença entre o psicológico e a vida egóica e o operar do eu transcendental” (HUSSERL apud MOURA, 2006, p. 39). O estatuto do transcendental é o que está em jogo neste desafio

que Husserl encontra logo no início de sua construção fenomenológica. Moura, deste modo, aborda principalmente esta relação para que possamos compreender o cerne das questões de Husserl.

Uma identidade e diferença que não são mais enigmáticas? Mas qual a natureza da diferença entre o transcendental e o psicológico se eles são idênticos e não duplos? E como pode haver identidade sem duplicação se a distância entre ambos é aquela que existe entre sujeito e objeto, o constituínte e o constituído? [...] como não falar em “separação” entre uma subjetividade que é parte do mundo e um ego transcendental que, por princípio, estará sempre fora do mundo? (MOURA, 2006, p. 39).

Segundo Moura (2006) Husserl criou controvérsias sobre o tema do ego transcendental e Heidegger notou este problema. Eis o porque de Heidegger perguntar: o que significa o ego absoluto na sua diferença em face ao ego puro anímico? “Qual é o modo de ser (*seinsart*) desse ego absoluto? – Em que sentido ele é o mesmo que o eu sempre fático; em que sentido ele não é o mesmo?” (MOURA, 2006, p. 39).

Conforme explicita Carlos Moura, para o Husserl das “Meditações Cartesianas”, sua abordagem consiste no fato de que se pode circunscrever a diferença entre a subjetividade psicológica e a transcendental, pois “quando eu me apreendo como “homem natural” – dirá Husserl – de antemão eu já apercebi o mundo espacial, já apreendi a mim mesmo no espaço, no qual, eu já tenho um exterior a mim” (HUSSERL apud MOURA, 2006, p. 40). O que Husserl pretende dar cabo com o projeto fenomenológico, explica Moura, é dar fim a distância entre sujeito e objeto, em *Erste Philosophie* Husserl afirma: “Antes de mover-se no século da pura ‘representação do mundo’, a atitude transcendental será, para Husserl, exatamente o fim da cisão entre mundo e representação” (Ibidem). Em *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* Husserl também trabalha esta problemática afirmando que:

É o entendimento humano natural que opõe uma interioridade psicológica a um exterior [...] Bem compreendida, a subjetividade transcendental não tem nada de exterior a si, visto que ela abarca então a totalidade do subjetivo, no qual se inclui, finalmente, o próprio mundo enquanto

subjetivamente constituído (HUSSERL apud Moura, 2006, p. 41).

Como Husserl fornece elementos para discernir qual é o “modo de ser” da subjetividade transcendental, em sua diferença frente a região do psicológico? Em 1901, na obra *Investigações Lógicas*, Husserl aparece com o conceito de subjetividade pura – sob a influência de Brentano, cuja referência delimita-se na seguinte tese: ou os fenômenos são físicos ou psíquicos. Moura revela que “desligada de todo e qualquer indivíduo, essa consciência eideticamente purificada só poderá ser uma consciência em geral, anônima ou ‘de ninguém’ e que por esse viés se distancia da consciência sempre individualizada de que trata a psicologia” (MOURA, 2006, p.43). Segundo Moura (2006), Husserl reconhecerá alguns anos depois em seus *Articles sur logique* (Artigos sobre lógica) que a sua primeira fenomenologia era uma “psicologia racional” e, mais, que suas Investigações estavam presas ao psicologismo.

A fenomenologia investiga a possibilidade do conhecimento, e o problema é entender como a subjetividade entra na própria formulação do problema (MOURA, 2006, p.44). Ora, como uma investigação sobre a subjetividade escapa de ser uma psicologia? E, ainda, como entender uma teoria do conhecimento que se pauta na psicologia?

Desde 1907, Husserl começa a assumir uma nova posição gnosiológica, tomando distância de uma “fenomenologia psicológica descritiva”, concernente à simples esfera das vivências, e isto segundo o conteúdo incluso de tais “vivências”, ou seja, segundo as vivências do “eu que vive”, referindo-se empiricamente, assim, às “objetividades da natureza”. Para ele, agora importava distinguir essa forma de “fenomenologia empírica” da “fenomenologia transcendental” (GALEFFI, 2000, p. 16).

O dilema de Husserl na construção da fenomenologia aparece nesta sua preocupação em distinguir a fenomenologia empírica da fenomenologia transcendental. Nota-se que a subjetividade transcendental, purificada do ego mundano, traz diversas dificuldades interpretativas. Na verdade Husserl precisou criar uma ciência para resolver estas questões. Neste sentido, a fenomenologia transcendental funda-se na consciência constituinte e, como abordaremos aqui,

é sob essa direção que se encaminham as críticas de Sartre à Husserl, no que tange à a fenomenologia. É de se notar que questões fundamentais estavam dificultando a tarefa de Husserl na recém nascida fenomenologia.

Pensadores como Heidegger e Sartre deram continuidade a este trabalho husserliano partir de suas perspectivas críticas e, influenciados pelo existencialismo de Kierkegaard, aproximarão as duas perspectivas. Esta relação entre fenomenologia e existencialismo é bem interessante, pois “Kierkegaard foi o fundador do existencialismo e dificilmente poderia ser chamado fenomenólogo. Husserl lançou a fenomenologia e não é um existencialista” (LUIJPEN, 1973, p. 29). Apesar disso as concepções de Kierkegaard e Husserl podem ser aproximadas em relação à “resistência dos dois pensadores ao atomismo ou elementarismo a respeito do homem e do mundo. O homem não é qualquer coisa” (*Ibidem*). Agora, partindo desta apresentação da problemática fenomenológica prosseguiremos com o estudo para tratarmos da noção sartreana de consciência.

O ENCONTRO DE SARTRE COM A FENOMENOLOGIA

A década de trinta é fundamental para o delineamento do pensamento sartreano. Em 1933 o filósofo teria contato com a fenomenologia a partir de um encontro com Simone de Beauvoir e Raymond Aron que estudavam estudando no Instituto francês em Berlim (GONÇALVES; GARCIA; DANTAS, 2008, p. 415). Um trabalho de revisão da psicologia estava em andamento, como recorda Renato dos Santos Belo, “ao se ocupar da psicologia, Sartre não está senão acertando as contas com a maneira tradicional de se colocar as questões filosóficas” (BELO, 2014 p.17). Sartre procurava na fenomenologia um fundamento para o filosofar que não se limitasse as tradicionais doutrinas do realismo e idealismo.

Sartre se identificou com as primeiras ideias de Husserl das *Investigações Lógicas* onde o Eu é uma produção sintética e transcendente da consciência, e, um segundo Husserl, o qual se

orienta a partir da obra *Ideias* e culmina nas *Meditações Cartesianas*. O retorno a Descartes, para Husserl, é um reencontro com a tese clássica de um Eu transcendental que estaria por trás da consciência. A consciência transcendental torna-se rigorosamente pessoal e esse Eu é uma estrutura necessária das consciências. Mas existe uma distinção fundamental entre Husserl e Sartre, pois: “Essa mudança no pensamento de Husserl não pode ser seguida por Sartre já que, sendo a consciência intencional, não pode haver nada por trás dela que a motive ou constitua. (BELO, 2014, p. 162).

A segunda fase do pensamento filosófico de Husserl é muito nítida nas *Meditações Cartesianas*, sobretudo quando o fundador da fenomenologia propõe um exercício, à la Descartes, de voltar-se para si mesmo e dentro de si. A filosofia, do ponto de vista sartreano inspirado em Husserl, é de qualquer forma um assunto pessoal. Sartre anuncia sua compreensão crítica da fenomenologia. Sua principal tese é a seguinte: o ego não está na consciência, pois:

Para a maioria dos filósofos o Ego é um “habitante” da consciência. Alguns afirmam sua presença formal [...] como um princípio vazio de unificação. Outros – na maioria psicólogos – pensam descobrir na presença material, como centro dos desejos e dos atos [...] Nós gostaríamos de mostrar aqui que o Ego não está nem formalmente nem materialmente na consciência: ele está fora, no mundo; é um ser do mundo como o Ego do outro (SARTRE, 2016, p. 13).

Sartre distingue na primeira parte de seu ensaio “o eu e o mim” (em francês: *Je et moi*) e critica as teorias da presença formal do Eu na consciência, tal como a de Kant, por exemplo, que, segundo Sartre, não se preocupou com o modo com que se constitui, de fato, a consciência empírica. O autor de *A Náusea* diz que “A consciência transcendental, para ele (Kant), é apenas o conjunto das condições necessárias à existência de uma consciência empírica” (SARTRE, 2016, p. 16). Nesta direção, Sartre critica os neokantianos no que concerne suas interpretações da consciência transcendental em Kant, os quais não resolvem, todavia, a questão fundamental: “o Eu penso deve poder acompanhar todas as nossas representações, mas as acompanha de fato?” (*Idem*).

Supondo que seja possível um estado mental em que o Eu penso não acompanhasse a consciência para um estado em que o Eu penso acompanhe: neste caso haverá uma modificação de estrutura, ou antes, ela permanecerá inalterada em seu fundo? A origem da crítica de Sartre às interpretações da máxima kantiana refere-se à expressão “deve poder” onde os neokantianos entendem uma necessidade, enquanto Sartre não:

O Eu Penso deve poder acompanhar todas as representações; mas deve-se entender com isso que a unidade de nossas representações é, direta ou indiretamente, realizada pelo Eu penso – ou então deve-se compreender que as representações de uma consciência devem ser unidas e articuladas de tal modo que o “Eu penso” de constatação seja sempre possível a propósito delas? (SARTRE, 2016, p. 17).

Sartre parte desta crítica fundamental: o ego não está na consciência para mostrar que, na verdade, o ego é contemporâneo do mundo, isto quer dizer, tem as mesmas características. É para desviar das interpretações dos neokantianos que Sartre encontra a fenomenologia de Husserl que lhe fornece outros meios para resolver o problema de fato entre consciência e ego. O autor francês afirma que “A fenomenologia é um estudo científico e não crítico da consciência. Seu procedimento essencial é a intuição” (SARTRE, 2016, p. 17).

Sartre encontra no método fenomenológico de Husserl aquilo que precisava para buscar a confecção de uma filosofia concreta no método em que “a intuição, de acordo com Husserl, nos coloca em presença da coisa” (SARTRE, 2016, p. 18). Sartre admira as descrições de Husserl em que mostra a consciência transcendental constituindo o mundo ao aprisionar-se na consciência empírica, ele afirma que está persuadido, como Husserl, de que o nosso eu psíquico e psicofísico é um objeto transcendente que deve cair sob a ação da *epoché*. Assim, Sartre está de acordo com o Husserl de *Ideias I* e no 11º parágrafo das *Meditações*, ele aceita método e princípios, mas critica Husserl em relação ao ego transcendental que seria uma duplicação desnecessária segundo seu ponto de vista. Sartre não aceitou a passagem ao ego transcendental de Husserl, e anuncia as novas possibilidades da sua perspectiva criticando

radicalmente Husserl: “Colocamos a seguinte questão: Esse eu psíquico e psicofísico não é suficiente? É preciso duplicá-lo em um eu transcendental, estrutura da consciência absoluta?” (SARTRE, 2016, p. 19).

Segundo Sartre, se a resposta a esta pergunta for negativa o campo transcendental torna-se impessoal, pois, está ausente de eu, além do mais, o Eu só poderia aparecer ao nível da humanidade, e o Eu penso pode acompanhar todas as nossas representações “porque vem à tona sobre um fundo de unidade que não contribuiu para criar e que, ao contrário, é esta unidade anterior que o torna possível” (Ibidem). E, finalmente, surge a questão derradeira, será que o eu “é um acompanhamento necessário de uma consciência e se não se podem conceber consciências absolutamente impessoais?” (SARTRE, 2016, p. 20).

Sartre pretendia mostrar suas consequências positivas dizendo que a partir dela seria possível “fundar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas” (SARTRE, 2016, p. 70). Sartre queria criticar a fenomenologia de Husserl, reconstruindo-a, radicalizando a noção de intencionalidade da consciência. Assim, ele fez uma descrição fenomenológica da consciência. Ela por seu caráter de intencionalidade em seu estado primeiro é irrefletida, imparcial. Isto significa que a consciência é sempre consciência de algo, sendo sempre algo que não ela mesma. Ao se voltar para si, esta consciência opera um modo diferente do modo irrefletido, ela opera a reflexão. Ao voltar-se para si a consciência opera o posicionamento, assim o eu surge como objeto da consciência e assim funda-se o nosso conhecimento.

Sartre concebia que assim se poderia iniciar o trabalho de purificação da consciência para desenvolver mais profundamente uma teoria das emoções e das ações. A partir desta obra Sartre desenvolve o texto de “Esboço de uma teoria das emoções” no qual surge a noção de compreensão, que logo será esclarecida. Nesta obra Sartre faz uma crítica à noção de experiência muito cara à tradição em psicologia. Assim, ele mostra novos caminhos para se pensar a noção de consciência. Nestes textos

onde se nota a influência fenomenológica de Sartre, se desenvolve ao longo do tempo a noção de compreensão. Sartre nos diz que não se deve separar o homem do mundo, as ciências da natureza, em que se fundam a psicologia:

a psicologia, na medida em que se pretende uma ciência, não pode fornecer senão uma soma de fatos heteróclitos, a maior parte dos quais não tem nenhuma ligação entre si [...] Esperar o fato é, por definição, esperar o isolado, é preferir, por positivismo, o acidente ao essencial, o contingente ao necessário, a desordem à ordem [...] não visa conhecer o mundo, mas as condições de possibilidade de certos fenômenos gerais [...] não se poderia ao mesmo tempo aplicar os métodos das ciências positivas e esperar que eles conduzam um dia a descobrir o sentido dessa totalidade sintética que chamam mundo (SARTRE, 2008, p. 16-17).

É assim que Jean-Paul Sartre critica a noção de experiência como princípio da psicologia tradicional. Com esta crítica ele abre caminho para o desenvolvimento de uma reflexão fenomenológica da psicologia, e, a consequência deste empenho resulta na noção de compreensão. O que ele quer nos dizer é que a fenomenologia surgiu “por reação contra as insuficiências da psicologia e do psicologismo que se constituiu” (SARTRE, 2008, p. 20). Sartre nos diz que seu fundador, Husserl, parte do princípio: “há incomensurabilidade entre as essências e os fatos, e quem começa pelos fatos nunca conseguirá recuperar as essências” (*Idem*).

Parte-se do princípio da fenomenologia de ir às coisas mesmas, com a intuição eidética como base de método. O autor de *A Náusea* revela que “é preciso, pelo menos, flexibilizar esta e dar um lugar à experiência das essências e dos valores; é preciso inclusive reconhecer que somente as essências permitem classificar e inspecionar os fatos” (*Idem*). O erro da psicologia tradicional que aponta Sartre, é que não se parte da investigação da essência mesma da emoção “a emoção é, primeiramente e por princípio, um acidente. Nos tratados de psicologia, ela é o objeto de um capítulo depois de outros capítulos” (SARTRE, 2008, p. 18).

Sartre explica em *O Imaginário*, obra de 1940, como entende o método fenomenológico e retoma um princípio cartesiano: “É necessário

repetir o que se sabe desde Descartes: uma consciência reflexiva nos entrega dados absolutamente certos; o homem que num ato de reflexão, toma consciência de ter uma imagem não poderia se enganar” (SARTRE, 1996, p. 15). Assim, como ponto de partida, o ato de reflexão tem um conteúdo imediatamente certo: a essência da imagem, Sartre pretendia uma fenomenologia da imagem.

“O método é simples: produzir em nós imagens, descrevê-las, isto é, tentar determinar e classificar seus traços distintivos” (SARTRE, 1996, p. 16). Logo, Sartre determina a imagem como sendo uma consciência “parece a princípio que a imagem não é um estado, um resíduo sólido e opaco, mas que é uma consciência” (SARTRE, 1996, p. 29), criticando, em especial, a perspectiva tradicional que Sartre chama de Ilusão da imanência. Ele diz:

Pensávamos, sem se quer nos darmos conta, que a imagem estava na consciência e que o objeto da imagem estava na imagem. Fazíamos da consciência um lugar povoado de pequenos simulacros, e esses simulacros eram as imagens. Sem dúvida alguma, a origem dessa ilusão deve ser procurada em nosso hábito de pensar no espaço e em termos de espaço. Nós a chamaremos de ilusão da imanência. Ela encontra em Hume sua expressão mais clara (SARTRE, 1996, p. 17).

Em resposta à noção de consciência Sartre aponta na tradição filosófica a ilusão da imanência. Na ilusão da consciência, a ideia de cadeira e a cadeira na ideia são uma só e a mesma coisa, segundo Sartre, nessa ilusão da imanência, ter uma ideia de cadeira é ter uma cadeira na consciência. Não é assim na fenomenologia, nela, a cadeira jamais está na consciência, e, nem mesmo como imagem! Sartre nos diz que: “Não se trata de um simulacro de cadeira que penetra imediatamente na consciência e não tem nenhuma relação extrínseca com a cadeira existente” (SARTRE, 1996, p. 19).

Segundo Belo 2014, a concepção que Sartre assume da fenomenologia já é indicativa de sua relação com Husserl. Trata-se de uma proximidade à distância. Sartre nos diz que a fenomenologia é um estudo científico e não crítico da consciência; seu procedimento essencial é a intuição; é uma

ciência de fato e que põe problemas de fato. Os problemas do eu com a consciência para Sartre, são existenciais. Sartre expõe três resultados na conclusão de *La Transcendance de l'Ego*, em primeiro lugar opera-se a libertação, ou, purificação do campo transcendental. Depois, Sartre defende que a concepção do ego apresentada por ele é a única que é capaz de refutar o solipsismo. E, por fim, afirma o realismo da fenomenologia recusando a acusação de idealismo que o pensamento da esquerda desferiu contra a fenomenologia.

A PRIMAZIA DA CONSCIÊNCIA PRÉ-REFLEXIVA: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como a consciência irrefletida é a raiz do engajamento prático de Sartre, cabe aqui discuti-la. “Existe uma consciência implícita, não-expressa, não-temática, não-tética, não-reflexiva, que consiste na simples presença a meu existir [...] Originalmente não há consciência de si” (LUIJPEN, 1973, p. 88). Esta consciência irrefletida, ou, não-reflexiva é que me possibilita ter consciências reflexivas, isto ocorre quando a minha consciência se volta Para-si mesma. Se Sartre separa o ego da consciência na obra *La Transcendance de l'Ego* é porque precisa definir a consciência como translúcida, e, espontânea, qualidades sem as quais ela não poderia ser consciência (de) algo, assim, a consciência, para este autor, é anterior ao ego. Estas definições refletem a máxima da filosofia de Jean-Paul Sartre em que a existência precede a essência, que já se encontrava na filosofia de Heidegger ‘a angústia manifesta o nada’. No entanto, Sartre radicaliza esta máxima conferindo um peculiar sentido moral.

Na obra *O Ser e o Nada – Ensaio de ontologia fenomenológica* (1943) Sartre expõe os seus princípios filosóficos, afinal, ele precisa acertar contas, ou seja, definir seu ponto de partida depois das críticas que fez à fenomenologia. Com estas críticas fundamentais Sartre organiza sua argumentação definindo a ideia de fenômeno, de sujeito e objeto, ou, nos termos de Sartre; o fenômeno de ser e o ser do fenômeno. Ele fala também do cogito pré-reflexivo e de sua prova ontológica. Logo, ele chega a alguns resultados e

definições do ser-em-si donde saem os elementos para a formulação do problema do nada que tratou na primeira parte da sua obra de 1943. Admitindo que “o pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam” (SARTRE, 2011, p. 15) Sartre pergunta se ao suprimir certos dualismos na filosofia, o pensamento moderno não teria alcançado seu fim: o monismo do fenômeno, pois ele quer definir seu ponto de partida, por assim dizer, na Filosofia contemporânea. Sartre cita Nietzsche em relação à ideia de fenômeno:

se nos desvencilharmos do que Nietzsche chamava ‘a ilusão dos trás-mundos’ e não acreditarmos mais no ser de-trás-da-aparição, esta se tornará [...] plena positividade, e sua essência um ‘aparecer’ que já não se opõe ao ser, mas, ao contrário, é sua medida (SARTRE, 2011, p. 16).

As aparências que temos acesso por meio da percepção sensível para observar fenômenos deixam de ser fonte de erro ou ilusão. Em seguida, diversas problematizações críticas direcionam-se à fenomenologia de Husserl e Heidegger. Destes, ele toma a noção de fenômeno como um relativo-absoluto que lhe permite utilizar a concreta experiência dos fenômenos como ponto de partida de sua Filosofia pois, na sua concepção de fenômeno “o ser de um existente é exatamente o que o existente aparenta” (SARTRE, 2011, p. 16). O autor francês nos diz que “assim chegamos a ideia de fenômeno como pode ser encontrada, por exemplo, na fenomenologia de Husserl ou Heidegger: o fenômeno ou o relativo absoluto” (*Ibidem*). Neste sentido que Sartre indica a possibilidade de acabar com vários dualismos que dificultam o filosofar, como as dicotomias: finito/infinito, potência/ato, fenômeno/númeo, essência/aparência, mas parece que ao procurar o monismo do fenômeno uma dicotomia ainda resta, a de sujeito e objeto.

Totalmente dentro, na medida em que se manifesta neste aspecto e totalmente fora porque a série em si nunca aparecerá nem pode aparecer. Assim, de novo o fora se opõe ao dentro, e o ser que-não-aparece à aparição [...] certa “potência” torna a habitar tal fenômeno e a lhe conferir a própria transcendência que tem: a potência de ser desenvolvido em uma série de aparições reais ou possíveis (SARTRE, 2011, p. 18).

É assim que Sartre, ao partir da ideia de fenômeno como relativo-absoluto, desfazendo várias dicotomias que segundo ele dificultam a filosofia, chega a uma dicotomia da qual não consegue se desfazer. Ele se questiona: “Ganhamos ou perdemos ao substituir, assim, uma diversidade de oposições por um dualismo único que as fundamenta?” (*Idem*). Para partir da aparição como a única verdade concreta (como objetivo da fenomenologia existencialista) é necessário que não exista nada por trás da aparência, não existiria, por assim dizer, um nómeno secreto, uma essência inatingível, se o ser do fenômeno é seu próprio aparecer, tal como me aparece. Deste modo, Sartre indica neste trecho de *O Ser e o Nada* que:

Por enquanto, a primeira consequência da teoria do fenômeno é que a aparição não remete ao ser [...] já que nada tem 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 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 (SARTRE, 2011, p. 18).

Assim, Sartre encontra o ser da aparição: o fenômeno, que já não se opõe a uma essência ou nómeno por trás de si. Deve, portanto, partir da única realidade acessível; as aparências, e é por isso que Sartre se volta para a fenomenologia, ele buscava um método de descrever e interpretar os fenômenos. Neste contexto, com estas intenções, que o autor de *A Náusea* irá definir o ser do fenômeno e, por outro lado, o fenômeno de ser.

O fenômeno é o que se manifesta, e o ser do que se manifesta a todos de algum modo, pois dele podemos falar e dele temos certa compreensão. Assim, deve haver um fenômeno de ser, uma aparição do ser, descritível como tal (SARTRE, 2011, p.19).

Notemos que Sartre radicaliza a dicotomia de sujeito e objeto garantindo-lhes um estatuto ontológico, o fenômeno é o ser que me aparece, e o sujeito se manifesta como o fenômeno de ser. E é assim que parando nesta dicotomia esquiva-se de todas as outras: aparência/essência, potência/ato, finito/infinito etc. das quais Sartre mensurava no início. E é dessa forma que ainda é necessária a distinção que opõe sujeito a objeto. “o fenômeno de ser assim alcançado é idêntico ao ser dos fenômenos? Quer dizer: o ser que a mim se revela,

aquele que me aparece, é da mesma natureza dos existentes que me aparecem?” (*Ibidem*).

Com esta problematização, Sartre, nos mostra como nas descrições fenomenológicas sempre é possível ultrapassar o fenômeno até a essência, cada um a seu modo. Porém, não seria uma ultrapassagem do homogêneo ao homogêneo? E, neste sentido que ela já não deixaria de se definir como ultrapassagem? Daí surge a importância de perguntar pelo ser-do-fenômeno e se este é igual ao fenômeno de ser.

É nesta direção que Sartre chega a primeira definição do objeto em *L'Être et le Néant*, ele diz: “O objeto não possui o ser, e sua existência não é uma participação no ser, ou qualquer gênero de relação com ele. Ele é, eis a única maneira de definir seu modo de ser; porque o objeto não mascara o ser, mas tampouco o desvela [...] Designa a si mesmo, e não seu ser” (*Idem*). Na verdade, o ser será definido como condição do desvelar. Por isso, o objeto não pode possuir o ser, mas a partir daí, como poderíamos explicar a interpretação de um objeto que se configura como ultrapassagem do objeto a um sentido que não está presente? Tal processo já é expresso na ultrapassagem ao ontológico de Heidegger.

O ser é simplesmente a condição de todo desvelar: é ser para desvelar e não ser desvelado. [...] Com toda certeza posso transcender esta mesa ou cadeira para seu ser e perguntar sobre o ser-mesa [...] mas, neste instante, desvio os olhos do fenômeno-mesa para fixar o fenômeno-ser, que já não é condição de todo desvelar – mas sim ele mesmo desvelado, aparição, e, como tal, necessita por sua vez de um ser com base no qual possa se desvelar (SARTRE, 2011, p. 20).

Neste trecho pode-se ver como Sartre quer enfatizar nas diferenças entre fenômeno de ser e ser-do-fenômeno para trabalhar o dualismo de sujeito e objeto. Ele pergunta sobre a hierarquia entre eles afirmando que o ser é a condição de todo desvelar. Como assegura Sartre: “compreendemos antes de tudo que o ser do fenômeno não pode se reduzir ao fenômeno do ser [...] o fenômeno de ser é ontológico [...] é um apelo ao ser; exige enquanto fenômeno, um fundamento que seja transfenomenal” (SARTRE, 2011, p. 20) o ser do fenômeno, embora coextensivo ao fenômeno deve

escapar a condição fenomênica – na qual, alguma coisa só existe enquanto se revela [...] ultrapassa e fundamenta o conhecimento que dele se tem (SARTRE, 2011, p. 20).

As dificuldades encontradas relacionam-se com uma divergência de sentido da concepção de aparecer enquanto concepção de ser. Sartre limita-se a realidade do fenômeno, o aparecer. Mas, como passar do fenômeno à significação? Como passar da aparência à essência sem que isso já seja uma ultrapassagem do homogêneo ao homogêneo, já que o aparecer é a essência da aparição, seria, portanto, apenas uma passagem de essência à essência que nem se poderia considerar passagem. É neste momento que Sartre faz referência a ideia de Berkeley em que *esse est percipi* (ser é ser percebido) e a esta tese se assemelha ao projeto de Husserl que ao “efetuar a redução fenomenológica, ao considerar o noema como um irreal, irá declarar que seu *esse* é um *percipi* (percebido)” (SARTRE, 2011, p. 21). É importante frisar que Sartre não se satisfaz com a fórmula de Berkeley criticando suas noções de natureza do *percipi* (percebido) e do *percipere* (perceber).

Logo, chegamos ao laço que une a epistemologia à ontologia em Sartre, que parte das insuficiências do Idealismo e do Realismo. “Se, de fato, toda metafísica presume uma teoria do conhecimento, em troca toda teoria do conhecimento presume uma metafísica” (SARTRE, 2011, p. 21). É neste sentido que:

Se começarmos por colocar o ser do conhecimento como algo dado, sem a preocupação de fundamentar seu ser, e se afirmarmos em seguida que esse est percipi, a totalidade “percepção-percebido”, não sustentada por um ser sólido, desaba no nada [...] o percipi remete a um ser que escapa às leis da aparição, desde que esse ser transfenomenal seja o ser do sujeito. Assim o percipi remetaria ao percipiens (aquele que percebe) (SARTRE, 2011, p. 21).

Deste modo a aparição sempre remete ao *percipiens* agora “convém abandonar a primazia do conhecimento, se quisermos fundamentá-lo. E, sem dúvida, a consciência pode conhecer e conhecer-se. Mas, em si mesma, ela é mais do que conhecimento voltado para si” (SARTRE, 2011, p. 21). Sartre

reconhece a importância de Husserl neste sentido, ao definir a consciência como intencionalidade:

“Toda consciência mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa. Significa que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente, ou se preferirmos, que a consciência não tem conteúdo” (SARTRE, 2011, p. 22).

Desta forma nem toda consciência é conhecimento (há, por exemplo, consciências estritamente afetivas) e toda consciência cognoscente só pode ser conhecimento de seu objeto.

Para descrever a natureza dessa consciência enquanto intencionalidade – direcionamento – ou, - posicionamento, Sartre interpreta-a como sinônimo de *thésis* [em grego]: ato de colocar algo como existente no mundo. Ele diz: “Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela se esgota nessa posição mesma: tudo quanto há de intenção na minha consciência está dirigido para o exterior” (SARTRE, 2011, p. 22). “É por isso que nem toda consciência é conhecimento (há consciências afetivas, por exemplo), mas toda consciência cognoscente só pode ser conhecimento de seu objeto” (*Idem*) isto é direciona-se para algo exterior.

A consciência, em Sartre, só pode ser consciência de algo que não é ela, essa definição respeita o diagnóstico da consciência enquanto intencionalidade. A consciência é, assim, o fundamento da perspectiva de Sartre, tal como ele explica em *O Ser e o Nada*: “Há uma prova ontológica proveniente, não do cogito reflexivo, mas do ser pré-reflexivo do percipiens” (SARTRE, 2011, p. 32). Podemos ainda notar a mesma ideia com este trecho de “*O Existencialismo é um Humanismo*” inscrito nas seguintes palavras: “a existência precede a essência, ou, se quiser, que temos que partir da subjetividade” (SARTRE, 1973, p. 11). “A liberdade e o cogito são uma única coisa; como liberdade, o cogito é a fonte de todo valor” (SARTRE, 1986, p. 101). Esta prova ontológica permitirá a Sartre fundamentar ontologicamente sua teoria a partir dos fenômenos enquanto relativos e absolutos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELO, Renato. **Sartre e a tese da transcendência do ego. Griot** – Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia – Brasil, v.9, n.1, p.159-180 junho de 2014.
- BORNHEIM, Gerd. **Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais**. Porto Alegre: Globo, 1983.
- DESCARTES, R. **Obras escolhidas**. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha (Orgs.). Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr. et al. São Paulo: Perspectiva, 2010. (Textos, 24)
- GALEFFI, D, A. **O que é isto – A fenomenologia de Husserl?** Ideação, Feira de Santana, n.05, p.13-36, jan./jun.2000
- GONÇALVES, R, R; GARCIA, F, A, F; DANTAS, J, B. Merleau-Ponty, Sartre e Heidegger: Três concepções de fenomenologia, três grandes filósofos. **Estudos e Pesquisas em Psicologia, UERJ, RJ**, Ano 8, N.2, p. 402-435, 1º Semestre de 2008. Disponível em: <http://www.revvispsi.uerj.br/v8n2/artigos/pdf/v8n2a19.pdf>
- HUSSERL, E. **Meditações cartesianas**. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- Edgard Vinícius Cacho Zanette. **Crítica ao sensível na Teoria da Alma Racional de René Descartes** (Locais do Kindle 3631-3632). Cia do eBook. Edição do Kindle.
- LUIJPEN, Whilhelmus. **Introdução à Fenomenologia Existencial**. Editora Pedagógica e Universitária Ltda, São Paulo, 1973.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. Husserl: significação e fenômeno. **Revista eletrônica Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n.1, p.37-61, Abril, 2006.
- SARTRE, Jean-Paul. **A Transcendência do Ego**. Tradução de João batista Creuch. Editora Vozes, 1a Reimpressão da 2a edição. Petrópolis, RJ, 2016
- _____. **O Ser e o Nada - Ensaio de ontologia fenomenológica**. Título original: L'être et le néant - essai d'ontologie phénoménologique. Tradução de Paulo Perdigo. Editora Vozes, 20a Edição, Petrópolis, RJ, 2011.
- _____. **Esboço de uma teoria das emoções**. Título original: Esquisse d'une théorie des

Émotions. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre, RS: L&PM POCKET PLUS, 2008.

_____. **O Imaginário.** Trad. Duda Machado. São Paulo, SP: Ática, 1996.

_____. **L'Imaginaire.** Paris: Gallimard Ed, 1986.

_____. **O Existencialismo é um Humanismo.**

Título original: L'Existencialisme est un Humanisme. Tradução de Vergílio Ferreira. in Coleção Os Pensadores - Abril S.A Cultural e Industrial. São Paulo, 1973.