

SARTRE FENOMENÓLOGO: A RADICALIZAÇÃO DA INTENCIONALIDADE EM *LA TRANSCENDANCE DE L'EGO*

Gustavo Fujiwara*

Resumo

O artigo em questão pretende discutir, a partir do ensaio sartreano *La transcendance de l'Ego*, a radicalização que sofre o princípio de intencionalidade a ponto de suscitar uma crítica precisa quanto ao Ego transcendental husserliano, bem como sua “queda” em uma filosofia idealista. Por que o Ego, nos quadros do ensaio de Sartre, é transcendente e não transcendental? A partir da radicalização da intencionalidade ver-se-á que o projeto filosófico de Sartre, ainda que filiado ao pensamento fenomenológico de Husserl, irrompe desde seus primórdios como um projeto original que extrapola o sentido eminentemente gnosiológico da fenomenologia alemã; nesta toada, *La transcendance de l'Ego* sinaliza uma das tantas recepções francesas ao pensamento fenomenológico. Entrementes, nosso objetivo consiste em elucidar o sentido sartreano da consciência e da intencionalidade marcando, ao mesmo tempo, suas possíveis diferenças em relação a Husserl. Para tanto, o já supracitado ensaio, acrescido de “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité”, serão nossos textos elementares aqui.

Palavras-chave: Fenomenologia; Consciência; Intencionalidade; Sartre; Husserl.

Résumé

L'article en question prétend discuter, à partir de l'essai sartrien *La transcendance de l'Ego*, la radicalisation qui subit le principe d'intentionnalité au point de susciter un critique ponctuel au l'Ego transcendental husserlian, bien comme sa “chute” dans une philosophie idéaliste. Pourquoi l'Ego, dans les trames d'essai de Sartre, est-t-il transcendant et non transcendantal? Par la radicalisation de l'intentionnalité on verra que le projet philosophique de Sartre, encore qu'il soit lié a la pensée phénoménologique de Husserl, éclate comme un projet original qui extrapole le sens éminemment gnosiologique de la phénoménologie allemande; par cette perspective, *La transcendance de l'Ego* marque une des nombreuses réceptions françaises a la pensée phénoménologique. Donc, notre but ici consiste en élucider le sens sartrien de la conscience et de l'intentionnalité en marquant, à la fois, ses possibles différences en ce qui concerne à Husserl. Par cela, le déjà mentionné essai, plus “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité”, seront ici nos principales textes.

Mots-clés: Phénoménologie; Conscience; Intentionnalité; Sartre; Husserl.

Entrada de Sartre da Fenomenologia: a intencionalidade

Para que possamos compreender o modo pelo qual o filósofo francês Jean-Paul Sartre teoriza sua fenomenologia, faz-se necessário, antes de tudo, que entendamos o que significa o dispositivo fundamental desta nova filosofia, ou seja, como o jovem filósofo entende e opera com o conceito husserliano de *intencionalidade*. Para tal empreendimento, remontemos às

* Doutorando em Filosofia francesa contemporânea pela Universidade Federal de São Paulo (EFLCH), sob a orientação do professor doutor Alexandre de Oliveira Torres Carrasco.

origens do encontro de Sartre com a fenomenologia alemã. Totalmente desconhecida pelo *normalian* até meados dos anos 1930, Simone de Beauvoir em sua obra *La force de l'âge* (1980), relata ao leitor o encontro de Sartre com Raymond Aron em um bar parisiense chamado “Le Bec de Gaz”. Dirigindo-se ao amigo, Aron lhe explica que caso ele fosse fenomenólogo, ele poderia falar das bebidas dispostas à mesa e que isso seria filosofia. Estarrecido por tal fato, Sartre passa quase que imediatamente à leitura do livro de Levinas intitulado *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) e embarca, nos anos de 1933, como bolsista para o Instituto francês de Berlim, onde permanece como aluno durante o período de um ano. O famoso episódio, além de entusiasamá-lo, oferece a nós subsídios para que possamos entender a maneira pela qual ele trabalhará com a fenomenologia¹. A fenomenologia, tal como Aron a expõe, figura como um possível retorno ao concreto, apresenta-se como a superação da filosofia francesa dos anos de 1900². Já em Berlim, seu tempo é dividido entre as leituras de Husserl, a redação de seu romance *A Náusea* (1938), bem como um pequeno artigo em prol da fenomenologia (*Une idée fondamentale de la phénoménologie...*) e um artigo maior que leva o nome de *La transcendance de l'Ego – Esquisse d'une description phénoménologique*, que aparecerá no fim de 1937 em *Recherches philosophiques*, revista dirigida então por Alexandre Koyré³.

Antes de retomarmos aos dois artigos referidos acima, gostaríamos apenas de explicitar o encontro de Sartre com Aron justamente porque a fenomenologia, como indicamos acima, nuança as preocupações do filósofo quanto a um retorno à concretude, ou seja, quanto à possibilidade teórica de uma filosofia concreta. Por isso, ainda à guisa de *La force de l'âge*, Beauvoir afirma que o princípio da intencionalidade poderia “afirmar de uma só vez a soberania da consciência e a presença do mundo” (BEAUVOIR, 1980, p. 157): a intencionalidade figurará como o elemento primordial para a redescoberta da consciência definida, então, como totalidade sintética e absoluta. Destarte, a partir do itinerário traçado por esta intencionalidade, a síncope da consciência será dada através de sua transcendência

¹ Poderíamos, através da leitura do livro de Levinas, restituir o modo particular com o qual a fenomenologia alemã é recepcionada na França. De qualquer modo, podemos assinalar que o pensamento fenomenológico de Husserl chega às terras francesas com uma *característica ontológica*. Sobre esse ponto sugerimos vividamente a leitura da obra *Crítica da razão na fenomenologia* (1989) de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, a leitura do livro já citado de Levinas, a crítica derridiana da fenomenologia presente em *La voix et le phénomène* (1967) e as análises históricas de Michel Haar que se encontram em *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique* (1999).

² Para tal divisão, guiamo-nos por *La philosophie en France au XXième siècle: Moments* (2009) de Frédéric Worms.

³ DE COOREBYTER, Vincent. *Sartre. La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologique*. Paris: Ousia, 2003, p. 8-9. Ver também: CONTAT, M., RYBALKA, M. *Les Écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.

constante rumo ao X qualquer, ela será entendida como translucidez pura ou, em outras palavras, como um vazio de conteúdos. A consciência intencional realizará um movimento de constante transcendência para fora de si mesma e em direção aos objetos mundanos; este princípio permite que apreendamos imediatamente o ser dos fenômenos: o visado coincide com o apreendido⁴. De posse desse mecanismo constitutivo da consciência, Sartre almeja superar as correntes idealistas e realistas do pensamento filosófico. Enquanto o idealismo assevera que a realidade só pode ser constatada a partir de um espírito que lhe confira validade, o realismo, por sua vez, trata a sensação e os vividos “como estados psíquicos de pessoas empíricas, como fragmentos de um mundo de fatos objetivos submetidos às leis da natureza” (COOREBYTER, 2003, p. 18), estando próximo do materialismo que nega a intencionalidade da consciência em detrimento das formas deterministas. Logo, contra estas correntes, Sartre resgata da fenomenologia de Husserl o conceito de intencionalidade na exata medida em que ela restitui a autonomia da consciência e também a autonomia dos objetos transcendentais. A intencionalidade anula a questão da representação⁵ em nosso espírito, pois já estamos diante das coisas, a consciência e o mundo são dados de uma só vez: ter consciência de um objeto qualquer é, em movimento duplo, ter consciência de estarmos conscientes do objeto. Donde se segue que a consciência é fundamental em relação ao mundo assim com o mundo é fundamental à consciência⁶: só há consciência se houver, do outro lado, o outro dela, ou seja, o objeto – polo de visada intencional -. Graças ao *modus operandi* desta nova compreensão de consciência, o filósofo também busca combater idealistas, psicólogos, filósofos e espiritualistas que tentavam persuadir-nos de que só nos percebíamos em função de nossos estados de alma, afirmando que os sentimentos eram produto do psiquismo antes de serem qualidades próprias aos seres visados. Evitando estas correntes do pensamento, a ideia da intencionalidade funcionará como um dispositivo capaz de restituir o ser dos fenômenos em sua exata aparição à consciência, consciência entendida como vazio absoluto, movimento de transcendência para fora de si mesma.

Nestas toada, *La transcendance de l'Ego* e o artigo *l'Intentionnalité* (1947), permanecem como as duas obras fundamentais com as quais deveremos, obrigatoriamente, trabalhar.

⁴ Ser e aparecer não são senão uma única e mesma coisa, na lei absoluta da consciência “não há distinção possível entre a aparência e o ser” (SARTRE, 2003, p. 109).

⁵“Já não deverá haver mais representação como imagem ou signo da coisa espaço-temporal. A representação tal como o Eu, implica na ‘vida interior’ de que fala Brunschvicg e que Sartre sempre desejou expurgar do campo da imanência.” (MOUTINHO, 1995, p. 8).

⁶“(…) a consciência se reporta em direção ao objeto, ela não é nada sem o objeto, sem esse polo de visada.” (DE COOREBYTER, 2003, p. 23).

Marco inicial do pensamento de Sartre, ambos os escritos fundamentam e reverberam sobre o solo teórico de sua filosofia. Entrementes, o ensaio sobre o ego transcendente, acrescido do pequeno artigo sobre a ideia fundamental da fenomenologia, articulam-se em prol dos primeiros ganhos acerca da tematização da intencionalidade e apresentam-se, por outro lado, como críticas pontuais do discípulo ao mestre alemão (Husserl).

Endereçado contra aqueles que proclamam a vida interior do espírito (Lalande, Meyerson, Proust, Bergson, Brunschvicg), contra uma “filosofia alimentar” que perdurou na França por mais de cem anos, Sartre escreverá em *l’Intencionnalité*:

Ele comia com os olhos. Esta frase e muitos outros signos marcam suficientemente a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer. A filosofia francesa, após cem anos de academicismo, ainda permanece nisto. (...) todos acreditamos que o Espírito-Aranha atraía as coisas para sua teia, cobria-as com uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as à sua própria substância. O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um certo composto de “conteúdos de consciência”, uma ordem desses conteúdos. (SARTRE, 2003, p. 87).

Encontramo-nos, a partir deste excerto, em face do mal-estar do jovem filósofo por esta filosofia do “Espírito-Aranha” cuja fome por conteúdos alimenta uma consciência toda interiorizada. Trata-se, como veremos, de um censura às teorias da representação. Logo, contra tal fome de conteúdos, o autor professará a nova descoberta da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade como elemento teórico capaz de assinalar o fim da vida interior do espírito que perdurou durante todos aqueles longos anos na França; já não deverá haver mais uma consciência definida como receptáculo no qual os objetos são atraídos e ficam depositados, “já não deverá haver mais representação como imagem ou signo da coisa espaço-temporal” (MOUTINHO, 1993, p. 8). A importância deste pequeno artigo é de suma importância, é preciso ver nele a tese fundamental da fenomenologia husserliana que livra, por assim dizer, o mundo das arestas⁷ da representação da “filosofia digestiva”. Há em seus parágrafos a ambição fenomenológica contra as epistemologias clássicas que asseveraram o conhecimento através de “processos interiores”. Em suma, este pequeno “panfleto” assume uma nova maneira de conceber a tão complicada relação entre a consciência (imanência) e os objetos mundanos (transcendentes). A intencionalidade, por seu turno, efetuará a liberação do campo transcendental e o esvaziamento da consciência, afirmando rigorosamente a impossibilidade de dissolver os objetos do mundo na consciência; tudo deve retornar ao seu devido lugar a partir de uma consciência que adequa tudo a sua forma “consciência de (...)”.

⁷ “As poderosas arestas do mundo eram aparadas por essas diligentes diástases: assimilação, unificação, identificação.” (SARTRE, 2003, p. 87).

A árvore, a casa, o rochedo são *objetos transcendentales* que estão fora da consciência, eles estão entregues em meio à poeira, à beira da estrada. Estes objetos, que outrora habitavam o interior de uma consciência, voltam a povoar o mundo tornado concreto e objetivo, eles não têm mais a mesma natureza que ela (a consciência)⁸.

De naturezas claramente diferentes, a árvore não poderia ser um conteúdo interiorizado da consciência, ela não poderia “habitá-la”. Antes disso, a árvore é um objeto mundano apreendido através de um constante movimento de transcendência intencional da consciência em direção às coisas mundanas. Não sendo nem conteúdo e nem habitante, o X qualquer é restituído de sua objetividade, devolvido ao mundo exterior. Destarte, mundo e consciência são dados, por definição, de uma só vez: “exterior por essência à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela” (SARTRE, 2003, p. 88). *Ter consciência de um objeto qualquer* é realizar a permanente transcendência da consciência para fora de si, fazê-la explodir em direção ao objeto, desvencilhando-a do desagradável processo biológico interiorizado da fagocitose que ela operava. Mais, ter consciência é tão somente apreender o objeto em uma proximidade absoluta, é apreendê-lo em carne e osso sem jamais se confundir com ele: este é o sentido radicalmente novo e inaugural da fenomenologia husserliana! Não devemos mais falar em representação do objeto em nós, mas de uma percepção intencional que apreende o X qualquer no grau zero de sua aparição. Esta “nova ciência de rigor”, assim definida, procurará compreender por quais processos o conhecimento se põe, se afirma e se valida enquanto tal; ela procurará fundamentar este conhecimento pelo expediente da intencionalidade. Devemos sublinhar que a consciência, nos quadros do panfleto inaugural, identifica todos os objetos à sua própria forma “consciência de...”: eis aí, finalmente, a intencionalidade apresentada para nós. A visada intencional afirma que a consciência desliza, explode para fora de si em direção aos objetos do mundo, ela se transcende para apreender o objeto. Sendo puro movimento de transcendência em “direção a...” a consciência é “translucidez”, “clara como uma ventania”, “vazia”, “absoluta”. Sem nenhum vestígio de interioridade, “ela não é nada se não o fora dela mesma e é esta fuga absoluta, esta recusa de ser substância que a constitui como uma consciência” (SARTRE, 2003, p. 88) Doravante, do problema clássico da representação, a conexão entre continente e conteúdo, passamos para a intencionalidade como a forma própria

⁸ “Contra a filosofia digestiva do empirio-criticismo, do neokantismo, contra todo ‘psicologismo’, Husserl não se cansa de afirmar que não podemos dissolver as coisas na consciência. Você vê esta árvore aqui, que seja. Mas você a vê no lugar mesmo onde ela está: na beira da estrada, em meio à poeira, só e torta sob o calor, à vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não poderia entrar em vossa consciência, pois ela não tem a mesma natureza que a consciência.” (SARTRE, 2003, p. 87)

da consciência. A partir deste princípio norteador, a consciência possui uma necessidade de existir como consciência de outra coisa, e por não ser substância ela purificou-se, “ela é clara como uma ventania, não há mais nada nela, salvo um movimento para fugir de si, um deslizamento para fora de si; se, por impossível, você entrasse “na” consciência, você seria surpreendido por um turbilhão e lançado para fora (...)” (SARTRE, 2003, p. 88).

A “filosofia da transcendência” lança-nos para fora de nós mesmos, “para a poeira seca do mundo, sobre a terra rude, por meio das coisas” (SARTRE, 2003, p. 88). Este movimento de explodir em direção a... é capaz de afastar as filosofias idealistas “onde tudo se faz por compromisso, trocas protoplasmáticas, por uma tímida química celular (...)”; por restituir o ser do fenômeno no exato momento de sua aparição, “Husserl reinstalou o horror e o charme das coisas” (SARTRE, 2003, p. 88-89). Ao aclimatar a consciência sob a rubrica “toda consciência é consciência de...”, o autor almeja, como dissemos, restituir imediatamente a objetividade das coisas no mundo; ao equacionar a consciência à intencionalidade, o filósofo dá a ela a potência de apreender imediatamente o ser das coisas tal como estes se apresentam: *aquilo que aparece é aquilo é*. Sendo assim, o movimento de transcendência intencional dispensará qualquer tipo de representação do objeto à consciência, qualquer espírito que assegure – só a partir da subjetividade – a realidade do mundo. Expliquemo-nos melhor. Quando dizemos que “aquilo que aparece é aquilo que é” ou que “o visado coincide com o apreendido”, assinalamos que no próprio ato de apreensão do X qualquer, no instante mesmo deste ato, o momento transcendental (consciência) e o momento empírico (o objeto) são dados de uma só vez, donde se segue que a objetividade do objeto permanece preservada face à atividade intencional da consciência. Por conseguinte, pelo expediente conjugado desta *diplopia singular* (transcendental e empírico), a consciência é capaz de apreender o mundo e a si mesma como consciente de tal apreensão: Sartre salvaguarda a atividade da consciência e a objetividade do mundo.

Com o itinerário da visada intencional, observamos que o mundo e a consciência são duas instâncias fundamentais um para o outro: por intermédio do mundo a consciência é consciente de si e consciente do objeto. Daí o motivo pelo qual se pode eliminar a visão idealista onde o mundo não passa de uma representação subjetiva forjada pelo espírito, e também a assertiva realista de que um evento psicofísico qualquer ritmaria a comunicação do exterior com o interior. A relação entre o ser transcendental (consciência) e o ser transcendente (objeto)

figura como o próprio fundamento da intencionalidade⁹, como o caminho de retorno ao concreto. Sem a “tímida química” dos processos interiores ou sem as famosas “reações subjetivas”, odiar, amar, temer serão ainda as maneiras que a consciência possui de explodir em direção aos objetos, de se relacionar com eles sob a insígnia da concretude¹⁰. Ao esboçar esta nova teoria das paixões, o artigo parece dar mais um passo decisivo contra o mundo da vida interior, asseverando, em contra partida, a objetividade das próprias coisas; no vocabulário técnico da fenomenologia, é o modo desinencial de aparição das coisas que nos fazem amá-las, odiá-las ou temê-las. Neste tocante, a consciência está totalmente assegurada de esperar as coisas tal como elas são, pois por ser “clara como uma ventania”, ela não possui forma e nem conteúdos para emprestar-lhes, “a intencionalidade pertence à consciência, mas ela permanece vazia na medida em que a significação vem do objeto, da transcendência” (DE COOREBYTER, 2000, p. 128). Logo, o radicalismo intencional que se esboça aqui permite descrever os sentimentos desenraizados de qualquer lastro com a subjetividade do sujeito. Se a intencionalidade afirma o corolário segundo o qual a consciência é um vazio que se transcende em direção aos objetos sem jamais se deixar confundir com eles, ela também assegura a primazia dos modos desinenciais de aparição desses mesmos objetos no momento de sua apreensão. Quando tememos uma máscara japonesa, tememo-la por sua própria qualidade objetiva de ser uma máscara-japonesa-terrível, do mesmo modo “se amamos uma mulher, é porque ela é amável” (SARTRE, 2003, p. 89)¹¹. Desimpregnada da “salmoura malcheirosa do Espírito-Aranha”, a natureza da consciência volta a ser exclusivamente a da transcendência incessante. Liberta da vida interior, do peso e da opacidade oriunda dos “conteúdos”, ela (a consciência) é transcendência, um vazio que adequa tudo a sua forma “consciência de (...)”: em resumo, *l’Intentionnalité* procura dissipar, via intencionalidade, todas aquelas teorias que conferem ao espírito um vasto reino de interioridade: tudo se situa fora, “as coisas, as verdades, os sentimentos, as significações e o próprio eu; nenhum fator

⁹ “(...) este dualismo é uma das chaves de ‘*L’intentionnalité*’ como resposta contra às filosofias digestivas: ser-no-mundo não poder ser fomentando a partir de uma alquimia interna pois o mundo é inassimilável à consciência, resultado de um regime ontológico irreduzivelmente diferente.” (DE COOREBYTER, 2003, p. 41).

¹⁰ “Eis que essas famosas reações ‘subjetivas’ – ódio, amor, temor, simpatia – que boiavam na salmoura malcheirosa do Espírito de repente se desvencilham dele: são apenas maneiras de descobrir o mundo. São as coisas que subitamente se desvendam para nós como odiáveis, simpáticas, horríveis, amáveis. É uma propriedade desta máscara japonesa ser terrível, uma inesgotável, irreduzível propriedade que constitui sua própria natureza, - e não a soma de nossas reações subjetivas a um pedaço de madeira esculpida.” (SARTRE, 2003, p. 89).

¹¹ Contra o subjetivismo de Proust e a favor desta nova “teoria das paixões” insuflada pela intencionalidade da consciência, *L’Intentionnalité* “refuta a ideia segundo a qual ‘o homem é um ser que não pode sair de si, que não conhece os outros senão a partir de si, e, dizendo o contrário, mente’ (...)” (DE COOREBYTER, 2000, p. 139-140).

subjetivo altera, portanto, a verdade do mundo tal qual se dá a nós” (BEAUVOIR apud MOUTINHO, 1995, p. 8).

Uma vez estabelecida a dinâmica intencional do movimento de transcendência da consciência, vejamos como este mecanismo reaparece no ensaio de 37, e pode operar uma censura quanto ao Ego transcendental husserliano.

O objetivo de *La Transcendance de L'Ego*

De larga visada filosófica, a presente obra postula um duplo movimento: em estrita continuidade com a tarefa de “limpeza” do campo da imanência a partir da intencionalidade, Sartre recusará o Eu como um habitante da consciência, cujo resultado será o da divisão entre uma região estritamente fenomenológica e outra psíquica, avessa às leis da primeira. Não obstante, no ato de fundamentação do psíquico como o objeto das teorias psicológicas, *TE* poderá também ser lido como os “prolegômenos à toda psicologia futura”¹². Sob a rubrica de uma “ádua revisão de toda psicologia”, este texto assinala ao leitor os equívocos idealistas no qual o pensamento de Husserl parece caminhar depois da segunda edição de *Investigações Lógicas* (1901) e, sobretudo, *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913)¹³. O filósofo francês defende, como já indicamos, a tese de que o Eu não é um habitante da consciência na exata medida em que a intencionalidade, como notou-se acima, opera a completa purificação do campo da imanência. A consciência prescinde de um Eu unificador, pois nos próprios vividos intencionais ela opera sua síntese permanente: é o objeto quem lhe confere sua unidade e sua síntese. O Ego transcendental husserliano - esfera normativa que atua fora desse fluxo concreto dos vividos – não teria razão de ser a partir da intencionalidade compreendida pelas lentes sartreanas: “o *cogito* dispensa um Eu na exata medida em que ele procede através de uma visada intencional *de si*”. (DE COOREBYTER, 2003, p. 46-47). Destarte, o mecanismo intencional da consciência exclui toda forma de “vida interior”, até mesmo a de um Eu. Aprofundando a tese central que orbita em torno de *TE*,

¹² “A consciência assim liberada, via intencionalidade, Sartre se impôs de imediato, ainda segundo Beauvoir, uma árdua tarefa: a revisão de toda a psicologia. Não é outra coisa o que ele procurará fazer no sei primeiro texto (...) *Essai sur la Transcendance de l'Ego*. “Revisar toda a psicologia”: na verdade, esse curto ensaio não tem todo esse fôlego; ele é antes o começo dessa tarefa. Sartre procurará, nesse pequeno texto, apenas “esboçar uma teoria do objeto psíquico”, isto é, fundamentar o psíquico, objeto da psicologia.” (MOUTINHO, 1995, p. 8).

¹³ Sobre a possível relação da fenomenologia com o idealismo, Carlos Alberto Ribeiro de Moura (1989, p. 11) dirá: “A fenomenologia – diz Husserl – é a ‘primeira forma rigorosamente científica’ do idealismo transcendental. E, aos olhos do autor, essa afirmação não tem apenas o sabor de uma constatação de fato. Ao contrário, haveria uma relação de essência entre fenomenologia e idealismo, relação que, a partir dos anos 1920, ele não cessa de reiterar (...). Uma *relação de essência* entre fenomenologia e idealismo? Sobre esse ponto, discípulos e intérpretes não cessam de divergir de Husserl, desde a ‘incompreensível virada idealista’ de 1908.”

Sartre fará do Ego transcendental um *Ego empírico (psíquico)*, apreendido na passagem da consciência irrefletida à consciência reflexiva ou consciência de segundo grau. Ainda, é importante salientar que o edifício teórico deste ensaio pretende *recuperar* as conclusões teóricas de Husserl antes de sua suposta “virada idealista”, e neste intuito, o filósofo francês recorre à primeira edição das *Investigações Lógicas* e às *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo* (1928), obras que recusam o Ego transcendental por julgá-lo inútil no que diz respeito ao ato de unificação das consciências. Dito isso, antes de adentrarmos propriamente em *TE*, gostaríamos de apresentar brevemente uma leitura ortodoxa da fenomenologia de Husserl para que possamos melhor identificar as preocupações tecidas pela recepção sartreana deste novo pensamento.

Segundo *Crítica da razão na fenomenologia*, e sua confirmação posterior no prefácio de Carlos Alberto Ribeiro de Moura (2006, p. 16) à edição brasileira de *Ideias*, Husserl afirmará veementemente que os objetos são constituídos graças aos atos da consciência e que esta consciência, por sua vez, funda a realidade do mundo: “a realidade é dependente da consciência absoluta, a realidade é um produto da constituição intencional” (MOURA, 1989, p. 13)¹⁴. Ao definir e distinguir a *atitude natural* da *atitude fenomenológica*, Moura sublinha o aspecto idealista do pensamento de Husserl: a atitude natural é aquela em que nos posicionamos de maneira espontânea para manipular e utilizar os objetos a partir de suas propriedades e relações objetivas, ela é a atitude, por exemplo, da ciência que conhece tais objetos sem se perguntar sobre suas relações com a consciência. Já no campo da atitude fenomenológica, atitude transcendental, eidética¹⁵, dirigimo-nos estritamente aos fenômenos (vividos), ou seja, aos diversos modos subjetivos de doação ou de fenômenos operados pela consciência; instalados neste código, podemos operar a redução fenomenológica (*ἐπιλογή*) que, por seu turno, “limpará” o objeto de toda e qualquer poeira antropológica. Ao operarmos a redução, atingimos a essência (eidos) do vívido, descobrimos seu modo desinencial de aparição subjetiva à consciência: eis aqui o registro do que Husserl chama de imanência autêntica. Nesta imanência autêntica, a análise da correlação entre um objeto e as

¹⁴ “O que caracteriza a consciência na atitude natural é ter como correlato o mundo (...)” (MOURA, 1989, p. 201). Buscando demonstrar a independência da consciência ao mundo, lemos ainda que: “Se o curso da experiência atual é um curso fático, apenas um entre múltiplos cursos possíveis, então o mundo efetivo, correlato da experiência atual, é apenas um entre múltiplos mundos possíveis, que são correlatos das transformações eideticamente possíveis da consciência de experiência. Se a consciência não exige o curso atual que ela segue, ela não exige também o objeto que esse curso lhe sugere: ele não é eideticamente necessário à sua existência.” (MOURA, 1989, p. 214).

¹⁵ Em tal atitude “(...) o interesse dirige-se exclusivamente ao subjetivo, e a natureza vem à consideração apenas como ela surge *subjetivamente*, apenas como correlato e não como natureza pura e simples. É apenas essa natureza “subjetiva” que *pertence* à consciência (...)” (MOURA, 1989, p. 209).

multiplicidades de consciência graças às quais ele vem à presença, vai restringir-se àquilo que, “do objeto, remete à região à qual ele pertence, quer dizer às suas características de essência” (MOURA, 1989, p. 239). Notemos que Moura, ao falar da orientação fenomenológica, lembra os diversos modos subjetivos (que por princípio são variáveis) pelos quais a consciência apreende o objeto, modos estes que Sartre reduz a única fórmula “toda consciência é consciência de...”. A partir deste fato, a redução opera “a transição da investigação das ‘coisas’ para a consideração dos seus ‘fenômenos’.” (MOURA, 2006, p. 16). Grosso modo, a atitude natural caminha entre coisas mundanas na medida em que a fenomenológica ascende, a partir da redução, aos fenômenos subjetivos de consciência.

No código da atitude natural¹⁶ a consciência dirige-se ao objeto puro e simples, possuidor de determinações naturais e livres de qualquer subjetivismo. A *démarche* fenomenológica, ao contrário, direciona-se ao objeto em seu sentido intencional, ao objeto enquanto manifestação subjetiva a um Eu transcendental¹⁷. Reportamo-nos aos comentários da obra de Husserl porque seu autor entrega uma chave de leitura muito valiosa caso queiramos compreender a fenomenologia realizada na França. Os apontamentos de Moura indicam que o espanto dos leitores ante a “guinada idealista”, todas as “extravagancias” com as quais a fenomenologia transcendental de Husserl é censurada, só tem razão de ser quando interpretamo-la sob a ótica da ontologia¹⁸. Para o comentador em questão, o suposto idealismo seria apenas o produto de

¹⁶ “A orientação natural é aquela em que nos situamos espontaneamente na nossa vida cotidiana, quando nos dirigimos às coisas para manipulá-las. Ela é também a orientação em que se situa o cientista, quando este se dirige às coisas ou ao mundo para conhecê-los, discernindo suas propriedades e relações ‘objetivas’. Na orientação fenomenológica, ao contrário, o interesse não se dirige às ‘coisas’ mas sim aos ‘fenômenos’, quer dizer, aos múltiplos modos subjetivos de doação graças aos quais temos consciência dos objetos. É apenas quando nos situamos nessa orientação que operamos a ‘redução fenomenológica’, quer dizer, a transição da investigação das ‘coisas’ para a consideração dos seus ‘fenômenos’” (MOURA, 2006, p. 16). Ainda: “(...) a mesma confusão entre as duas ‘orientações’, que está na origem da apresentação da fenomenologia como uma reedição atualizada do idealismo ‘subjetivo’ de Berkeley, está também na raiz da apresentação da fenomenologia como um método de conhecimento de regiões ‘objetivas’, que disputaria com as ciências a melhor compreensão da ‘realidade’. A fenomenologia – continua Moura – seria um método ‘descritivo’ que se encarregaria de fornecer as ‘verdades’ que a ciência nos omite, mas no mesmo sentido em que a ciência as diz: ela seria um saber sobre o ‘mundo existente’, sobre o mundo ‘concreto’, como já foi de bom tom se referir àquela parcela da realidade que se furtava à ‘abstração’ científica, ou que era pura e simplesmente desconhecida pela ciência, sempre siderada apenas pelas ‘leis gerais’.” (MOURA, 2006, p. 17).

¹⁷ Nessa senda, as questões eminentemente transcendentais sobre a possibilidade do conhecimento transcendente “(...) não podem ser colocadas a partir de um Ego apreendido como alma, quer dizer, a partir de um Ego que, enquanto pertencente ao mundo, supõe já a percepção do mundo, supõe um conhecimento transcendente.” (MOURA, 1989, p. 162-163).

¹⁸ “Ao mesmo tempo em que a fenomenologia se restringe a ser apenas uma análise das condições da objetividade, ela não deixa de reconhecer a existência de um ‘sentido’ da experiência, que ela não pode comentar, mas que nem por isso deixa de ser o campo de questões legítimas, merecedoras de uma disciplina *separada* da fenomenologia.” (MOURA, 1989, p. 241). Em outras palavras, a fenomenologia, diferentemente da ontologia, não vai explicitar a origem do ser, mas a origem do “ser-objeto”.

uma confusão entre estes dois tipos de orientação diante do mundo, entre dois tipos distintos de realidade:

É exatamente essa diferença que Husserl sublinha ao afirmar que a árvore ‘pura e simples’ pode queimar, pode resolver-se em seus elementos químicos, enquanto a árvore como objeto intencional, como ‘sentido’ que pertence à percepção, não pode queimar, não tem elementos químicos, não tem propriedades reais (...). As verdades fenomenológicas não são ‘opiniões’ sobre o mundo existente, a redução fenomenológica será por definição a proibição de se fazer qualquer afirmação sobre o mundo ‘puro e simples’. (MOURA, 2006, p. 17).

Por conseguinte, em defesa da estrita ortodoxia husserliana, o autor do prefácio de *Ideias* dirá que a fenomenologia se alargou imprudentemente porque ela teria se trasmudado em um saber sobre o mundo concreto, o mundo existente, sobre o ser: “fazia-se fenomenologia de tudo”¹⁹. Sem poupar os supostos fenomenólogos franceses, Moura acusa-os de não praticarem uma fenomenologia que é essencialmente uma investigação crítica do conhecimento que, em sua raiz, nada tem a ver com o método de compreensão da realidade: a fenomenologia de Husserl atém-se especificamente aos problemas gnosiológicos, a possibilidade do conhecimento, ao problema da correlação entre constituinte e constituído. Entretanto, a confusão entre essas duas atitudes conduz alguns filósofos a exacerbarem com a fenomenologia, aplicando-a como método de análise do real²⁰. Ora, neste caminho irregular, Sartre praticaria uma “fenomenologia heterodoxa” por aplicá-la “como um método de conhecimento de regiões ônticas”, por não estar preocupado com a verdadeira função da fenomenologia, ou seja, a fundamentação última do saber a partir de uma crítica da razão. Ainda, é preciso lembrar que a fenomenologia, tal como Sartre a compreende, é um método que pretende descrever os fatos em si tal como se revelam em sua aparição diante da consciência o que, obviamente, promove um retorno às coisas mesmas e uma purificação da imanência. No entanto, no que concerne à elucidação deste retorno às coisas mesmas, frequentemente reivindicado por Sartre, Moura (1989, p. 22) argumenta:

Mas quais são, afinal, as “coisas” às quais se trata de retornar? Aqui, (no caso da fenomenologia de Husserl) não está em questão um retorno às coisas propriamente

¹⁹ Moura, ao insistir sobre a “confusão” entre atitude natural e atitude fenomenológica asseverará: “Logo, quando se interpreta a fenomenologia como um método aplicável a vários domínios, como um método de conhecimento de regiões ônticas, que concorreria com outros métodos para nos dar a última palavra sobre o ‘real’, o ‘homem’ ou a ‘sociedade’, é porque não se deu à noção de *Einstellung* (atitude) todo o seu peso.” (MOURA, 1989, p. 24).

²⁰ “Foi assim que nos anos 1950 se fez fenomenologia de tudo, mais ou menos como nos anos 1970 se iria fazer ‘semiologia’ de tudo, ou, logo depois, análise ‘estrutural’ de tudo. Sartre não disfarça a forte impressão que lhe causou o relato de Raymond Aron, contando-lhe que na Alemanha fenomenológica de então, se podia fazer a ‘descrição’ de um copo em uma mesa de bar, - e que isso era... ‘filosofia’! Assim como a literatura da época não nos poupou de páginas infindáveis e aborrecidas, que ‘descreviam’ com todos os seus detalhes, presumivelmente infinitos, uma maçaneta de porta ‘concreta’. Mas o que Husserl teria a ver com tudo isso? Rigorosamente nada.” (MOURA, 2006, p. 17 – 18).

ditas, compreendidas como objetos, regiões objetivas ou qualquer ser ôntico, como supuseram os primeiros discípulos de Husserl, seduzidos aqui mais pelo significado corrente das palavras do que pelo contexto de seu uso e pela problemática expressa do autor. No prefácio de 1913 às *Investigações*, Husserl já respondia explicitamente a essa miopia de seus seguidores. O método intuitivo exigido pela filosofia faz apelo às ‘as coisas elas mesmas’, mas às ‘coisas’ que nela estão em questão, ‘quer dizer, ao conhecimento ele mesmo’, ao conhecimento em sua doação intuitiva. (...) E as *Investigações* não deixavam dúvidas quanto a isso, quando indicavam que a desejada ‘claridade filosófica’ em relação às proposições lógicas era obtida através da evidência sobre a essência dos modos de conhecimento, que desempenham um papel na efetuação dessas proposições. O ‘retorno aos objetos’ não é assim senão o retorno aos atos através dos quais se tem um conhecimento dos objetos. (MOURA, 1989, p. 22)

Sob este horizonte de leitura, à ontologia compete o conhecimento das regiões objetivas, suas essências e suas singularidades eidéticas, e já à fenomenologia compete elucidar a operação da consciência; seu campo de investigação e de trabalho “não é constituído pelas regiões objetivas ‘mas pela consciência transcendental e por todos os seus eventos transcendentais’” (MOURA, 1989, p. 23): a fenomenologia é uma *fenomenologia da razão* e não uma *fenomenologia do ser*: ela se limita necessariamente ao problema do conhecimento, ela é “essencialmente uma investigação crítica do conhecimento e por isso mesmo ela não falará do mundo (...)” (MOURA, 2006, p. 18). Ora, diante de um ponto de vista estritamente ortodoxo como este, Sartre certamente teria trabalhado com a fenomenologia a partir de um ponto de vista míope, sob a rubrica da atitude natural. E afinal, o que Husserl teria a ver com esta “fenomenologia sartreana”? “Rigorosamente nada” (MOURA, 2006, p. 18). Porém, é preciso lembrar que o autor de *La transcendance de l’Ego*, implicitamente, deixa de lado uma série de “momentos” da *démarche* fenomenológica husserliana tal como, por exemplo, aqueles múltiplos modos subjetivos de doação pelos quais temos consciência de um objeto, “objeto tal como este se manifesta *subjetivamente* a um eu, segundo seus distintos modos de doação ou fenômenos” (MOURA, 2006, p. 16)²¹. Da fenomenologia husserliana, Sartre resgata a definição da consciência como “consciência de...” a fim de extirpar o idealismo e o realismo; ele pinça apenas os elementos teóricos necessários em sua contenda contra aquelas teorias da interioridade da qual falávamos. Doravante, o projeto filosófico sartreano de um “retorno ao concreto”, “às coisas mesmas”, somente viabiliza-se caso excluamos os “elementos idealistas” do pensamento de Husserl:

A redução fenomenológica e a análise constituinte, a animação da hylé por uma visada noemática em busca de preenchimento, a atenção dada aos modos específicos

²¹ “Essa noção de fenômeno levará Husserl a uma compreensão bem determinada daquilo que é um *objeto*, seja no domínio de nossa vida perceptiva, seja na esfera da linguagem. (...) Podemos variar nossas perspectivas sobre esse objeto, mas ele sempre nos será dado segundo um ou outro modo subjetivo de doação. Nós nunca temos acesso à ‘coisa mesma’, se entendermos por isso um ser sem perspectivas subjacentes a este ser que nos é dado por perspectivas.” (MOURA, 2006, p. 21).

de implicação intencional que permitem ao sujeito impor diferentes sentidos a uma mesma matéria, enfim, o conjunto dos temas negligenciados por Sartre pertence à “filosofia confortável da imanência.” (COOREBYTER, 2000, p. 51).

Mesmo que Sartre desenvolva seu pensamento através da fenomenologia alemã, ele o faz sob este *fundo de concretude* que assevera a relação íntima entre a consciência e o objeto (momento transcendental e momento empírico). Ainda que “essas objeções não representam uma dificuldade a ponto de tornar necessário reescrever a ‘ciência da consciência pura transcendental’” (MOUTINHO, 1995, p. 116), ainda que ele se afirme husserliano, tudo isso não indica que Sartre não cessará de pontuar a relação entre a consciência e o objeto a partir da concretude: se excluimos a consciência excluimos o mundo, se excluimos o mundo excluimos a consciência. A relação de necessidade entre estes dois seres (consciência e mundo) marca a originalidade do projeto fenomenológico do autor em comento. Assim sendo, a intencionalidade – compreendida pelas lentes de Sartre – é também um recurso elementar contra a guinada idealista marcada pelos parágrafos de *Ideias*. Se na primeira edição das *Investigações*, Husserl identifica o Ego a uma produção sintética e transcendente da consciência, em *Ideias*, livro que aparece por volta dos anos 1913, ele renova a tese da necessidade do Eu transcendental. . O § 57 - “Questão: o eu puro pode ser posto fora de circuito?” - da obra de 1913 é capital para que possamos compreender os motivos da censura postos em prática em *TE*. Aproximando-se do argumento de estilo kantiano em favor do Eu puro, Husserl afirma sua necessidade: depois de efetuada a redução transcendental não encontramos o eu puro em parte alguma do fluxo dos vividos, nem como um vivido entre outros vividos, nem como parte própria de um vivido. Portanto, o eu parece estar ali de maneira constante e até necessária, e essa constância não é, manifestamente, a de um vívido que persiste estupidamente, a constância de uma ‘ideia fixa’. “Ele faz parte, ao contrário, de cada vívido que chega e se esco” (HUSSERL, 2006, p. 132), donde se segue a conclusão de que *o eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações*.

Sartre, não obstante, afirmando que a consciência, a partir da intencionalidade, é sempre consciência de (...), teria metamorfoseado esta fórmula, dando a ela um sentido capaz de extirpar com o ser interior preservado por Husserl. Tal como compreende o intelectual francês, a consciência não é senão consciência de qualquer coisa, sem dentro e fora ela é incapaz de “alojar” em seu vazio tanto os objetos quanto o Eu. No itinerário traçado desde *Intencionalidade* e seguido por *TE*, ter consciência significa tropeçar em uma presença, apreender o ser do fenômeno a partir de sua objetividade: vê-se que o país do idealismo transcendental deixa de ter cidadania legítima nesta filosofia, “o Eu transcendental é a morte

da consciência” (SARTRE, 2003, p. 98). Se no ato de apreensão dos vividos a consciência realiza sua auto-unificação, Husserl, de acordo com a leitura de Sartre, estaria sendo infiel à intencionalidade operada pela consciência, teria colocado em apuros a própria translucidez vazia da imanência. Doravante, ao guiar-se pela leitura de *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo* e pela primeira edição das *Investigações*, Sartre almeja reestabelecer a não necessidade do Eu puro em detrimento à dinâmica da imanência intencional. Afastando todo e qualquer resquício de interioridade na consciência deve-se, portanto, “mostrar que o Ego não está nem formalmente e nem materialmente *na* consciência: ele está fora, *no mundo*; é um ser do mundo tal como o Ego de outrem” (SARTRE, 2003, p. 94). Ao reestabelecer os limites da egologia, *TE* finda por distinguir entre os objetos e os métodos próprios da fenomenologia e da psicologia; em outros termos, a crítica endereçada ao filósofo alemão desdobra-se na análise crítica do psíquico. Assim sendo, a radicalização da intencionalidade conduzirá Sartre a estabelecer o Ego como um objeto psíquico apreendido e constituído a partir daquilo que ele denominará de reflexão impura.

Referências

DE BEAUVOIR, Simone. *La force de l'âge*. Paris: Gallimard, “Folio”, 1980.

DE COOREBYTER., Vincent. “Introduction”, in: SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003.

_____. *Sartre face à la phénoménologie: Autour de “L'intentionnalité” et “La transcendance de L'ego”*. Bruxelles: Éditions OUSIA, 2000.

CONTAT, M. & RYBALKA, M. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.

DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*. Paris: Ed. PUF, 2004.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da Fenomenologia*. Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Marcio Suzuki, prefácio de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Ed. Idéias e Letras, 2006.

_____. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Traduit de l'allemand par Henri Dussort, Paris: PUF, 2013.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: ed. Nova Estella, 1989.

_____. “Prefácio”, in: HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura*. São Paulo: Ed. Idéias e Letras, 2006.

MOUTINHO, L.D. *Psicologia e fenomenologia em Sartre*. São Paulo, USP: tese de dissertação de mestrado, 1993.

SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l’ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter. Paris: J. Vrin, 2003.

_____. “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité”, in: *Sartre, La transcendance de l’Ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter. Paris: J. Vrin, 2003.

WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XXIème siècle. Moments*. Paris: Gallimard, 2009.