

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

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**A NOÇÃO FENOMENOLÓGICA DO EGO TRANSCENDENTE  
EM JEAN-PAUL SARTRE**

POLYELTON DE OLIVEIRA LIMA

GOIÂNIA  
2013

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

**A NOÇÃO FENOMENOLÓGICA DO EGO TRANSCENDENTE  
EM JEAN-PAUL SARTRE**

POLYELTON DE OLIVEIRA LIMA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

ORIENTADORA:

PROF.<sup>a</sup> DR.<sup>a</sup> MARTINA KORELC

GOIÂNIA  
2013

**A NOÇÃO FENOMENOLÓGICA DO EGO TRANSCENDENTE  
EM JEAN-PAUL SARTRE**

**POLYELTON DE OLIVEIRA LIMA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás – UFG para a obtenção do título de mestre em Filosofia, defendida e aprovada no dia 1 de fevereiro de 2013 pela seguinte banca examinadora:

**BANCA EXAMINADORA:**

**Prof. Dr. FÁBIO FERREIRA DE ALMEIDA**  
Examinador – UFG

**Prof. Dr. LUIZ DAMON SANTOS MOUTINHO**  
Examinador – UFPR

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> MARTINA KORELC**  
Presidente – UFG

Mentes *insanas*, bocas *profanas*...

À Margareth Bernardes, minha mãe; à Flávia Luiz;  
às irmãs, Palloma e Poliana; e aos sobrinhos  
Matheus, Gustavo, Anna, Allan e Arthur.

À José Moreira de Oliveira, *in memoriam*, e à  
Washington Luiz, pela vontade, lucidez e nova vida.

## AGRADECIMENTOS

À minha mãe, *Margareth Bernardes de Oliveira*, por toda dedicação, empenho e vida; pelo exemplo de superação; pela criação de mãe e pai; pelos valores transmitidos e por todos os ensinamentos...

À *Flávia Aparecida de Souza Luiz* pela inesperada, surpreendente, doce e empolgante aparição; pela companhia, olhares e decisiva presença; pelos incentivos e palavras; e pela forma encantadora como entende a vida...

Aos amigos *Jerônimo Marçal, Israel, Poliana, Islene e Solange* pelos anos de amizade, carinho, respeito e consideração...

À professora *Martina Korelc* pela acolhida, atenção e paciência...

Aos professores *Luiz Damon Santos Moutinho, Fábio Ferreira de Almeida e Ildeu Moreira Coêlho* pelas sugestões, orientações e pelas valiosas participações nas bancas de qualificação e defesa da dissertação de mestrado...

Aos colegas de mestrado...

Aos professores e professoras do departamento de Filosofia da UFG...

Ao professor *Luiz Cláudio Batista de Oliveira* pelos incentivos de outrora, bem como aos professores e professoras da Universidade Católica de Brasília...

Às secretárias e aos secretários do curso de Filosofia da UFG...

À Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal...

À CAPES...

Aos que acreditam e fazem a *revolução*...

Àqueles e àquelas que, de uma maneira ou outra, direta ou indiretamente, pessimistas, otimistas ou realistas, contribuíram para a consecução deste tão sonhado e desejado projeto; e aos que acreditam e buscam a realização dos sonhos...

## RESUMO

As obras *A transcendência do ego* e *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* revelam o anseio inicial de Sartre para combater a existência de conteúdos no interior da consciência. Aceitar a existência de conteúdos e, sobretudo, de um eu operador das consciências representaria um perigo para teoria da intencionalidade. A fenomenologia deve levar em consideração que a consciência é intencional e transcende a si mesma na tentativa de fugir da sua falta constitutiva. Os objetos do mundo são seres em-si, transcendentem à consciência, eles só existem para a consciência na medida em que aparecem para ela. E esta, por sua vez, é um ser para-si que busca o seu si no mundo e nos objetos transcendentem. O *ego* é um ser do mundo e surge quando a consciência reflexiva analisa a irrefletida. Se não há conteúdos na consciência, também não pode existir um *ego* que a opere, pois ela é autônoma e espontânea. No entanto, quando ela diz “eu penso”, parece reconhecer uma função ou, no mínimo, uma condição espontânea do eu. É nesse sentido que o *ego* surge como uma ficção para a consciência que deposita nesse mesmo *ego* a sua espontaneidade, cabendo a ele a função de unificar as ações, os estados e as qualidades.

**Palavras-chave:** *Ego*; intencionalidade; consciência; transcendência; fenomenologia.



## ABSTRACT

The works *The transcendence of the ego* and *A fundamental idea of Husserl's phenomenology: intentionality* reveal the yearning initial Sartre to combat the existence of content within consciousness. Accepting the existence of content and, above all, an operator of conscience I represent a danger to the theory of intentionality. Phenomenology must take into consideration that consciousness is intentional and transcends itself in an attempt to flee from their constitutive lack. The objects of the world are beings in itself, transcendent consciousness, they exist only to the extent that consciousness appears to her. Consciousness, in turn, is to be self-seeking yourself in the world and transcendent objects. The *ego* is a being in the world and arises when the reflective consciousness analyze the unreflective consciousness. If there is no content in consciousness, cannot be an *ego* that operates this consciousness because it is autonomous and spontaneous. However, when conscience says "I think", she seems to acknowledge a role or at least a condition of spontaneous self. It is in this sense that the *ego* emerges as a fiction for consciousness. The consciousness deposits in the *ego* its spontaneity and this serves to unify the actions, states and qualities.

**Key-words:** *Ego*; intentionality; consciousness; transcendence; phenomenology.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I – A INTENCIONALIDADE DA CONSCIÊNCIA E O <i>EGO</i> TRANSCENDENTAL EM HUSSERL .....</b>	<b>8</b>
<b>1.1 – A FENOMENOLOGIA DE HUSSERL .....</b>	<b>13</b>
1.1.1 – Os primeiros problemas de Husserl .....	13
1.1.2 – A busca por uma ciência universal .....	15
1.1.3 – O conceito de evidência .....	20
1.1.4 – A apoditicidade .....	23
<b>1.2 – A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL.....</b>	<b>28</b>
1.2.1 – O método da redução fenomenológica .....	28
1.2.2 – Da redução psicológica à transcendental .....	31
1.2.3 – A intencionalidade .....	32
1.2.4 – A questão do <i>ego</i> transcendental em Husserl .....	34
1.2.5 – O Eu <i>mônada</i> .....	37
<b>CAPÍTULO II – A CONSCIÊNCIA SEGUNDO SARTRE.....</b>	<b>42</b>
<b>2.1 – AS CARACTERÍSTICAS INTERNAS DA CONSCIÊNCIA .....</b>	<b>44</b>
2.1.1 – A intencionalidade da consciência.....	44
2.1.2 – O fluxo temporal e a translucidez da consciência.....	55
2.1.3 – A consciência irrefletida e a consciência refletida.....	59
<b>2.2 – A CONSCIÊNCIA COMO FUGA DE SI MESMA .....</b>	<b>67</b>
2.2.1 – O ser em-si .....	67
2.2.2 – O ser para-si e a constante fuga de si mesmo .....	69

<b>CAPÍTULO III – EM BUSCA DO <i>EGO</i> TRANSCENDENTE .....</b>	<b>76</b>
<b>3.1 – O PROBLEMA DA CONSTITUIÇÃO DO <i>EGO</i> .....</b>	<b>78</b>
3.1.1 – Primeiras considerações .....	78
3.1.2 – A questão de direito do Eu transcendental.....	81
3.1.3 – A crítica ao Eu transcendental formal de Husserl.....	86
<b>3.2 – O <i>EGO</i> TRANSCENDENTE.....</b>	<b>91</b>
3.2.1 – Crítica à presença material do Eu .....	91
3.2.2 – O <i>ego</i> como polo de ações, estados e qualidades .....	95
3.2.3 – A constituição do <i>ego</i> transcendente.....	100
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>106</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>110</b>

## INTRODUÇÃO

A trajetória intelectual de Jean-Paul Sartre (1905 – 1980) sempre se mostrou muito vasta e complexa e, por vezes, até mal compreendida ao longo dos anos. Conforme relatado por biógrafos, comentadores e estudiosos, Sartre iniciou muito cedo sua vida como escritor, atividade que durou quase a vida inteira. Além de ser considerado um dos mais importantes filósofos do século XX, ele se dedicou à literatura e compôs inúmeras peças teatrais. Seria impossível analisar a filosofia de Sartre sem relacioná-la com os demais gêneros escritos pelo filósofo.

É na vastidão e na complexidade dos textos filosóficos e literários de Sartre que a questão do *ego* surge como um problema genuinamente filosófico. Essa discussão não foi desenvolvida somente por Sartre. Descartes, Kant e Husserl, de uma maneira ou outra, também abordaram essa problemática. Muito embora seja em *A transcendência do ego* que Sartre inicia esta investigação, o romance *A náusea* também aborda esta questão. A investigação do *ego* transcendental, a partir da filosofia de Sartre, faz-se importante porque, a partir desta questão, muitos outros problemas poderão ser desenvolvidos.

Com a discussão *egológica* de Sartre, torna-se possível avançar na discussão acerca do solipsismo transcendental que surgiu na fenomenologia de Husserl. Sartre não se dedicou exclusivamente à elaboração de uma obra que tratasse desta problemática. No entanto, essa questão é encontrada ao longo de toda a sua trajetória filosófica e literária. Os problemas do solipsismo e do *alter ego* passam pela explicitação da consciência transcendental e pela crítica ao possível *ego* operador das consciências. Ao que parece, Husserl foi um dos primeiros a se preocupar diretamente com a questão dos outros, elaborando uma filosofia que contra-argumentasse as objeções ao solipsismo que surgiram a partir da fenomenologia transcendental.

Os primeiros contatos de Sartre com a fenomenologia aconteceram, sobretudo, após o encontro com Raymond Aron (1905 – 1983), ex-colega de Sartre na *École Normal Supérieure*, nos primeiros anos da década de 1930, conforme narrado por Simone de Beauvoir

(1908 – 1986), em *A força da idade*<sup>1</sup>. Naquela oportunidade, Sartre estabeleceu as diretrizes daquilo que estaria relacionado às suas iminentes pesquisas acerca do problema da contingência. Dessa profícua conversa com Aron e Beauvoir, Sartre decidiu pleitear uma bolsa de estudos e se transferiu para Berlin logo em seguida. As pesquisas fenomenológicas, a partir de Husserl, mantinham as esperanças de Sartre em superar as dicotomias entre o idealismo e o realismo, abordando a questão da consciência e da presença do mundo tais quais se apresentam aos seres humanos.

Nos anos de 1933 e 1934, Sartre viveu na Alemanha com uma bolsa de estudos do Instituto Francês – onde substituiu o seu amigo Aron – e pôde se dedicar aos estudos da fenomenologia de Husserl e aos assuntos que tanto o incomodavam na filosofia. Já em território alemão, dedicou-se à escrita do romance *A náusea*<sup>2</sup> (1937); do artigo *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* (1936); e do ensaio *A transcendência do Ego – Esboço de uma descrição fenomenológica*, publicado em 1937 na revista *Recherches Philosophique*, e que é considerada a sua primeira obra de cunho estritamente filosófico.

Aos olhos de Sartre, a superação dos problemas da contingência passava pela eliminação radical dos ideais que, ao longo da tradição filosófica, colocaram as sensações e as percepções no interior da consciência, fazendo desta um mero depósito de conteúdos (SARTRE, 1968, p. 28). Foi pensando nessa relação de contingência que Sartre procurou desenvolver sua filosofia a partir do conceito de intencionalidade. Já nas primeiras décadas do século XX, o conceito de intencionalidade, desenvolvido por Brentano e aprimorado por

---

<sup>1</sup> Conforme relatado por Simone de Beauvoir, “Raymond Aron passava o ano no Instituto Francês de Berlin e, enquanto preparava uma tese sobre história, estudava Husserl. Quando veio a Paris, falou com Sartre. Passamos uma noite juntos no Bec de Gaz, na Rua Montparnasse; pedimos a especialidade da casa: coquetéis de abricó. Aron apontou para seu copo: ‘Estás vendo, meu camaradinho, se tu és fenomenologista, podes falar deste coquetel, e é filosofia’. Sartre empalideceu de emoção, ou quase; era exatamente o que ambicionava há anos: falar das coisas tal como as tocava, e que fosse filosofia. Aron convenceu-o de que a fenomenologia atendia exatamente a suas preocupações: ultrapassar a oposição do idealismo e do realismo, afirmar ao mesmo tempo a soberania da consciência e a presença do mundo, tal como se dá a nós” (2010, p. 140-141).

<sup>2</sup> De acordo com as pesquisas de Annie Cohen-Solal, *A náusea*, reconhecidamente a obra literária mais significativa de Sartre, inicialmente, deveria ter sido chamada de *Melancholia*. No entanto, em função das diversas leituras por parte dos responsáveis pela editora, a obra passou a ser chamada de *A náusea*. Assim, escreve Cohen-Solal, “[a] vida fetal do manuscrito, sucessivamente intitulado ‘Panfleto sobre a contingência’, ‘Ensaio sobre a solidão do espírito’, ‘Melancholia’, ‘As aventuras extraordinárias de Antoine Roquentin’ termina, portanto, com esse achado maravilhoso de Gaston Gallimard: magnífico padrinho, batizou a criança e tocou a cabeça do recém-nascido com a varinha mágica que o pai, derreado por sete anos de trabalho, não podia dar pessoalmente. Percurso inacabável e heroico do combatente: A náusea vem à luz em abril de 1938, ou seja, mais de oito anos depois de ter sido iniciada” (2008, p. 157).

Husserl, fez com que os filósofos entendessem a consciência como um fato absoluto e os objetos, por sua vez, como fenômenos apreendidos por esta consciência transcendental.

O conceito de intencionalidade despertou em Sartre uma enorme estima pela filosofia de Husserl visto que, a partir da fenomenologia, seria possível compreender os processos da consciência não trabalhados até então e que lhe proporcionavam um grande incômodo filosófico. Além de estudar a questão da intencionalidade da consciência, Sartre se propôs a investigar os problemas e as possíveis soluções que o auxiliariam na resolução daquilo que ele chamava de “o problema da consciência” e que o levariam a rechaçar as teorias que afirmavam a possibilidade da existência de conteúdos na consciência.

*A Transcendência do ego* revela o desejo de Sartre de realizar a purificação do campo transcendental e eliminar quaisquer pensamentos que mantivessem os conteúdos inseridos imanentemente na estrutura da consciência. Além de não aceitar conteúdos na consciência, Sartre não aceitou a existência de um *ego* material, nem mesmo um *ego* que exercesse uma função lógica. A aceitação da ideia de um “eu” operador das consciências não agradava a Sartre, uma vez que ela é pura espontaneidade e translucidez. Não pode haver nada nela que seja responsável pela sua imanência.

A principal tese levantada por Sartre em *A transcendência do ego* é que não há um *ego* na imanência da consciência. Desse modo, o *ego* não está nem materialmente nem formalmente na consciência (SARTRE, 1994, p. 43). Ao longo desta obra, Sartre explicita que o *ego* existe enquanto um ser transcendente que só pode ser encontrado no mundo. Em função da fuga empreendida pelo ser para-si, o *ego* acaba participando da espontaneidade da consciência. A existência do *ego* é tão certa quanto a dos demais *egos* que constituem o mundo e, em momento algum, ela é negada.

A filosofia crítica de Kant e a fenomenologia de Husserl são explicitadas por Sartre por representarem um progresso considerável na discussão não substancialista do *ego*. A filosofia crítica de Kant trata a consciência transcendental como uma condição lógica de possibilidade do conhecimento (SARTRE, 1994a, p. 44). Husserl, por sua vez, entende a consciência transcendental como um fato absoluto (SARTRE, 1994a, p. 45) que se manifesta intencionalmente. Esses posicionamentos colocam o *ego* numa condição de formalidade para a consciência, funcionando com um operador imanente.

Como seria possível falar do *ego*, seja ele transcendental ou transcendente? Onde estaria esse “eu” que parece habitar o mundo e como abordar essas questões fenomenologicamente? Se o *ego* não é uma função e também não pode exercer a operação imanente da consciência, como seria possível entendê-lo nessa nova proposta *egológica* defendida por Sartre?

Em um primeiro momento, Sartre adota uma metodologia negativa que visa expulsar todos os conteúdos da consciência, inclusive o *ego*, liberando, assim, o campo transcendental. O filósofo francês aponta os erros cometidos pelos neokantianos que acreditavam na existência de um “eu” concreto operador das consciências, o que desvirtuaria o pensamento transcendental de Kant. Segundo Sartre (1994a, p. 44), Kant promove a consciência transcendental como uma função meramente lógica capaz de proporcionar a representação dos fenômenos e das experiências na consciência. No entanto, os neokantianos franceses tentaram realizar a consciência empírica que, para Kant, tratava-se apenas de determinar as condições lógicas das experiências.

Em *A transcendência do ego*, Sartre inicia a discussão da consciência transcendental como uma questão existencial, exigindo, para tanto, um tratamento condizente com a existência de fato. Ao afirmar que a partir de Kant não seria possível tratar a consciência como uma questão de fato, Sartre decide voltar-se para a fenomenologia de Husserl. Por se tratar de um estudo científico da consciência, a intuição coloca o filósofo na presença da coisa em si (SARTRE, 1994a, p. 45). O conceito de intencionalidade é o principal ponto para se eliminar quaisquer conteúdos da consciência, promovendo a depuração do campo transcendental.

A proposta fenomenológica de Husserl era transformar a filosofia na ciência primeira e que esta fosse capaz de fundamentar todas as demais ciências do mundo objetivo. Ao realizar a *epoché*, o filósofo atinge o “eu” puro absoluto que será o responsável pela constituição dos sentidos dos objetos e do mundo. O *ego* transcendental é o resíduo fenomenológico que se encontra na imanência da consciência. Em função dele, o filósofo pode resgatar o mundo que anteriormente fora colocado entre parênteses. Esse mundo passa a existir idealmente para a consciência. Na filosofia de Husserl, o *ego* puro exerce a intencionalidade da consciência. Sartre recusa este entendimento que colocava o “eu” no centro da consciência. Dessa maneira, o que seria o *ego*? Ele surge como uma função lógica

que torna possível o conhecimento ou deve ser entendido como uma existência real e concreta da própria consciência?

A consciência é espontaneidade pura e se manifesta a partir dos atos intencionais. Ela unifica-se em função do fluxo de consciências que acontece constantemente. A consciência é para-si na medida em que o seu si não está nela mesma. Ela é o nada e, o que a consciência deseja, está fora dela. Nesse sentido, o para-si é fuga constante de si mesmo em direção ao ser em-si. Os objetos do mundo são seres em-si e transcendentos. O *ego*, por sua vez, é um ser transcendente e em-si. Quando a consciência diz “*eu penso*”, ela reconhece a existência e, de algum modo, deposita no *ego* a sua própria espontaneidade. Assim, de que modo a consciência, sendo o para-si que foge de si mesmo, poderia depositar no *ego* a possibilidade de um mecanismo de pessoalidade da própria consciência?

Segundo Ricoeur, os verdadeiros herdeiros da fenomenologia de Husserl são os existencialistas franceses (2009, p. 154), que se preocuparam em desenvolver uma proposta fenomenológica voltada para o concreto e para a realidade de uma maneira geral, levando a redução transcendental husserliana a uma completa radicalização. “[A] consciência sartreana, esvaziada de em-si, esvaziada até de si e mesmo totalmente fora de si, é a consciência husserliana radicalizada por uma super-redução” (RICOEUR, 2009, p. 156). Esta concepção demonstra que os filósofos franceses do século XX estavam preocupados com as questões relacionadas à fenomenologia. No entanto, Husserl ainda não havia conseguido convencê-los quanto à questão da objeção do solipsismo levantada na *IV Meditação cartesiana*.

É por essa impressionante mutação a partir de preocupações, sobretudo lógicas, que a fenomenologia se achava pronta para o espantoso encontro com a meditação existencial, proveniente de um horizonte muito estranho a Husserl, trabalhador obstinado, tão sóbrio como honesto. (RICOEUR, 2009, p. 17)

Sartre iniciou suas pesquisas fenomenológicas a partir daquilo que ele julgara ser o ponto crucial da proposta de Husserl, a saber, a questão da intencionalidade da consciência. O *ego* transcendental de Husserl colocava em risco toda a teoria da intencionalidade. Mesmo assim, Sartre julgou importante não abandonar os princípios fenomenológicos desenvolvidos por Husserl. O filósofo francês apresentou todos os pontos que eram prejudiciais à noção de intencionalidade, sobretudo, os que estavam relacionados à ideia do *ego* transcendental, apresentando uma nova proposta de compreensão *egológica*. Se o *ego* fosse mantido no interior da consciência, esta se tornaria pesada e deixaria de ser translúcida e espontânea (SARTRE, 1994a, p. 49).



Sartre considerou que se o “eu” fosse mantido na estrutura da consciência, a fenomenologia passaria a funcionar como uma espécie de doutrina refúgio, colocando toda a construção da intencionalidade em perigo. Assim, escreve o filósofo francês, “[há] séculos que não se fazia sentir na filosofia uma corrente tão realista. Eles [os idealistas] voltaram a mergulhar o homem no mundo, deram todo o seu peso às suas angústias e aos seus sofrimentos, e às suas revoltas também” (SARTRE, 1994a, p. 82). Essa construção fenomenológica coloca o *ego* na condição de um existente do mundo, um ser no mundo assim como os objetos e os outros *egos*.

No primeiro capítulo dessa investigação, será abordada a construção fenomenológica de Husserl e, sobretudo, o conceito de *ego* transcendental. Os principais argumentos husserlianos serão desenvolvidos a fim de se explicitar a teoria *egológica* que tornou possível o desenvolvimento da fenomenologia como ciência. Para tanto, o ponto de partida será o desejo de Husserl em propor que a filosofia se transforme na ciência pura e absoluta, capaz de fundamentar todas as demais ciências objetivas. O primeiro passo é colocar entre parênteses todos os valores advindos dos conhecimentos mundanos. Husserl não aceita as verdades científicas como condição *a priori* do conhecimento. O que interessa são as evidências apodíticas. A realização da *epoché* fenomenológica permite a Husserl a liberação do eu puro e o conseqüente entendimento do *ego* como polo dos atos, substrato dos *habitus* e *eu-mônada*. Ora, no entendimento de Husserl, o procedimento fenomenológico realizado até a *IV Meditação* contribui para o surgimento das objeções solipsistas. O *ego* transcendental é a realização máxima da consciência, ele está na consciência imanentemente e concede sentido ao mundo e aos objetos.

No segundo capítulo, será explicitado o modo como Sartre compreende a consciência transcendental. A consciência manifesta-se intencionalmente, ela se projeta para fora de si na tentativa de encontrar a si mesma, ela desliza ao encontro dos objetos. Toda consciência é consciência de alguma coisa. A proposta de Sartre era aproximar a fenomenologia da ontologia, criando uma ontologia-fenomenológica, que constitui o subtítulo de *O ser e o nada*. Ora, para Sartre, a consciência busca sua constante fundamentação e, além disso, apresenta-se como nada, o para-si, aquele ser que não é o que é e é o que não é. Isso implica dizer que a consciência projeta-se constantemente para fora de si, empreendendo uma fuga da sua própria espontaneidade e tentando se fundir ao ser em-si para se transformar em um ser *em-si-para-si*.

Através dos fluxos conscientes, a consciência reflexiva se volta para a irrefletida e faz surgir o *ego* transcendente.

Por fim, no terceiro capítulo, será abordada a crítica de Sartre ao pensamento *egológico* de Husserl. Sartre recusa quaisquer possibilidades de existência de um “eu” na consciência. O filósofo é taxativo ao destacar a inexistência de um “eu” formal ou material que possa operar e organizar a consciência. Não há nada na consciência a não ser o próprio fluxo das consciências. Em *A transcendência do ego*, Sartre inicia suas discussões a partir do “eu” transcendental de Kant, onde o *Eu penso* aparece como condição lógica necessária para as representações das experiências. Diante da alegação que não seria possível conduzir seus argumentos pelo campo meramente lógico da consciência, Sartre utiliza a fenomenologia de Husserl, pois, com ela, a consciência é tratada como uma questão existencial. Esse procedimento permite a Sartre a explicitação de um *ego* transcendente que surge com a consciência reflexiva e que é o responsável pela sintetização dos estados, das ações e das qualidades.

## CAPÍTULO I

### A INTENCIONALIDADE DA CONSCIÊNCIA E O *EGO* TRANSCENDENTAL EM HUSSERL

O pensamento fenomenológico do século XX foi marcado pela proposta husserliana de revisão das ciências e pela conseqüente fundamentação da filosofia como ciência primeira. Husserl não tentou eliminar nem as ciências naturais, nem a psicologia empírica que defendia a aceitação da realidade humana como uma existência concreta. De forma contrária, a fenomenologia husserliana propunha uma revisão da metodologia adotada pela psicologia a fim de libertá-la do domínio das ciências físicas e matemáticas, orientá-la para o verdadeiro estudo do homem e dotá-la de conceitos e procedimentos condizentes com uma ciência plena e autêntica (COELHO, 1978, p. 32).

No que concerne ao desenvolvimento do pensamento de Sartre, a redução fenomenológica de Husserl possibilitou a purificação do campo transcendental e a sustentação de novos parâmetros que pudessem orientar a psicologia. Essa nova metodologia tornou possível a criação de uma “psicologia fenomenológica” responsável pela elucidação da realidade humana e pelo posicionamento existencialista do indivíduo enquanto ser no mundo. A partir dessa psicologia e, sobretudo, através da *reflexão eidética*, Sartre contribuiu para a descrição dos fenômenos psíquicos como problemas inteligíveis.

Todas as experiências encaminhadas pela singularidade empírica devem ser colocadas entre parênteses e investigadas enquanto essências. Seguindo a proposta de Husserl, o aspecto contingente e mundano do conhecimento deve ser colocado sob suspeição, dando lugar a uma investigação estrutural e inteligível dos fatos e fenômenos psíquicos. Todas as questões provenientes das experiências empíricas devem se submeter à redução fenomenológica. Nesse contexto, Sartre utilizou-se do pensamento de Husserl para dizer que a fenomenologia só tem início quando são suspensas todas as posições gerais da existência pertencentes à atitude natural (SARTRE, 1987, p. 97).

Tendo em vista a fundamentação da fenomenologia e a fixação conceitual das experiências, Sartre acreditou que era possível fugir do idealismo. Segundo o filósofo, no idealismo transcendental, o mundo não passa de um simples correlato da consciência. Existe uma total e necessária dependência do mundo para com a consciência. Além disso, a fenomenologia também permite evitar a posição daqueles pensadores que defendiam que o mundo e as experiências são estados de consciência. Desse modo, Sartre utilizou a fenomenologia por acreditar que somente através da *epoché* seria possível transpor o reino da contingência e da facticidade, alcançando, assim, o reino da necessidade, isto é, a estrutura inteligível das essências.

Sem dúvidas, a filosofia sartriana parte da vida cotidiana, dos acontecimentos e dos fenômenos que surgem para a consciência. São os fatos que interessam à fenomenologia de Sartre e eles surgem juntamente com a consciência que se projeta para fora de si, eles são objetos para a consciência. Não que sejam dependentes dela. Esses objetos são completamente independentes, têm a sua maneira e modo de ser, mas só surgem no mundo como fenômenos em função da consciência. Nesse sentido, a consciência constitui a ideia fenomênica das coisas e, somente por meio da constituição dessas ideias, os objetos passam a existir para a consciência.

Somente com a correta fundamentação fenomenológica, será possível iniciar uma investigação apropriada a respeito da questão do “eu”. Ora, o “eu” é um existente do mundo assim como qualquer outro objeto ou fenômeno psíquico. Isso implica dizer que, seja ele transcendental ou transcendente, só uma investigação fenomenológica pode revelar o seu verdadeiro significado. Para Sartre, não seria suficiente afirmar que o “eu” transcendental é o conjunto das condições lógicas, nem mesmo dizer que o “eu” é o responsável pela organização das estruturas intencionais da consciência.

Husserl (2001, §41, p. 101), no fim da *IV Meditação cartesiana*, reconhece ter criado uma espécie de idealismo, ao promover a liberação da consciência transcendental. Visando à eliminação de quaisquer possibilidades solipsistas na sua teoria, ele desenvolve uma argumentação intersubjetiva que leva em consideração o corpo do indivíduo consciente e, por analogia, o corpo dos demais seres humanos como seres também conscientes. O objetivo de Husserl é não deixar o *ego* puro isolado dentro da própria estrutura da consciência. Caso isso acontecesse, poder-se-ia afirmar que sua filosofia, além de ser uma filosofia solipsista, poderia ser entendida como um idealismo transcendental. Para combater a possibilidade de se

entender a consciência como uma ilha isolada, Husserl utiliza o conceito de *empatia* a fim de tornar evidente a apreensão dos outros *egos* e abrir espaço para a formação da vida comunitária e intersubjetiva.

O problema do solipsismo não é o foco desta investigação, muito menos a fonte inspiradora da filosofia de Sartre ou Husserl. Deve-se destacar que, para Sartre, o reconhecimento da existência de um “eu” na consciência sustentava a argumentação solipsista na teoria de Husserl. Em ambos os filósofos, a problemática do solipsismo é resolvida de maneira distinta. Os problemas iniciais de Sartre giraram em torno da questão da contingência, procurando, acima de tudo, uma resposta satisfatória que supere o modo como os filósofos e psicólogos franceses daquele período histórico manipulavam a compreensão e a constituição do *ego*.

A viagem de Sartre à Berlin na condição de bolsista do Instituto Francês revelou a importância que Husserl teve no desenvolvimento das teorias filosóficas de Sartre. Prova disso é o breve artigo intitulado *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, publicado pela primeira vez em 1936, no qual Sartre faz uma relevante defesa do conceito de intencionalidade de Husserl; e o ensaio *A transcendência do ego*, de 1937, em que Sartre evidencia a defesa de uma fenomenologia da existência e desenvolve, sobretudo, a questão da intencionalidade, tão importante para o existencialismo que se consolidou na década de 1940.

Nos anos de 1933 e 1934, Sartre dirigiu-se à Alemanha a fim de estudar a fenomenologia husserliana, especialmente o conceito de “consciência intencional”. Ora, Husserl não se cansava de afirmar que nada pode ser dissolvido na consciência; ela é autônoma e espontânea (SARTRE, 1968, p. 29). No que diz respeito ao conceito de intencionalidade, Husserl despertou em Sartre uma enorme estima por sua filosofia. Com a utilização da fenomenologia, Sartre acreditou que era possível compreender os processos da consciência não trabalhados até o início dos anos de 1930 e que o proporcionavam um constante incômodo filosófico, sobretudo na primeira fase de seu pensamento. Além de estudar a questão da intencionalidade da consciência, Sartre se propôs a investigar os problemas e as possíveis soluções que o auxiliariam na eliminação daquilo que chamava de “o problema da consciência” e que o levaram a rechaçar as teorias que afirmavam a existência de conteúdos no interior da consciência.

Não há como negar que o surgimento e a consolidação da fenomenologia de Husserl foram bastante significativos para o desenvolvimento da proposta filosófica de Sartre. No entanto, a teoria da subjetividade de Husserl não foi incondicionalmente aceita por Sartre: há um momento de aproximação e outro de distanciamento do pensamento de Husserl (SASS, 1999, p. 263). Ao longo de sua trajetória filosófica, Sartre assumiu muitos conceitos engendrados pelo filósofo alemão. A intencionalidade da consciência possibilitou que Sartre eliminasse quaisquer possibilidades de existência de conteúdos na consciência. Para ele, não há teores na consciência que possam determinar a relação do indivíduo com o mundo, com as coisas ou até mesmo com os outros indivíduos. Segundo Sartre, o maior problema da filosofia de Husserl estava no reconhecimento de um *ego* transcendental operador das consciências. Essa divergência ocorreu porque Sartre não aceitava a existência de um “eu” que fosse o responsável pela organização dos processos internos da consciência.

Antes de se abordar o pensamento de Sartre, é importante explicitar os argumentos de Husserl e reconstruir sua fenomenologia na tentativa de compreender os caminhos propostos por esse filósofo na sua árdua trajetória intelectual e, sobretudo, na compreensão do conceito de *ego* transcendental que será contraposto pelo filósofo francês. Nesse sentido, as questões que dizem respeito à intencionalidade, à apoditicidade e à transcendência do *ego* tornam-se relevantes para a eficaz compreensão da filosofia sartriana. Cumpre ainda destacar que a fenomenologia de Husserl não está centrada na explicitação da existência do mundo, ele não desejava provar a existência do mundo. Mas sim compreender o sentido da transcendência da própria consciência. Esse entendimento o conduz ao conceito de *ego* transcendental puro, que, por sua vez, exige a elucidação dos *egos* alheios. Ao que tudo indica, todo o conjunto de sua fenomenologia parece estar inteiramente interligado à questão da alteridade e a consequente compreensão da intersubjetividade.

Ao longo de sua trajetória filosófica, Husserl, considerado o precursor da fenomenologia<sup>3</sup> contemporânea, preocupou-se com a busca sistemática de uma

---

<sup>3</sup> Etimologicamente, a palavra *fenomenologia* tem derivação grega, sendo constituída por outras duas palavras: o termo grego *phainesthai* (aquilo que se apresenta ou aquilo que se mostra) e o termo *lógos* (explicação ou estudo). Na fenomenologia, os objetos e o mundo são apreendidos como fenômenos que aparecem para a consciência. E esta, por sua vez, apresenta-se como espontaneidade e intencionalidade pura. A consciência se projeta para fora de si a fim de tentar apreender transcendentalmente os objetos e o próprio mundo. Assim, como explicitado por Husserl, toda consciência é consciência de alguma coisa. O fenomenólogo não busca explicar a realidade através de uma demonstração. Não faz parte dos seus objetivos provar a existência dos objetos transcendentais. De uma maneira geral, a fenomenologia não se preocupa com a prova da existência do mundo;

fundamentação absoluta e universalmente válida para as ciências. Seguindo o ideal do método desenvolvido por René Descartes<sup>4</sup> (1596 – 1650) que, para Husserl, é simplesmente “o maior pensador da França” (2001, §1, p. 19), buscou a consolidação de uma ciência primeira, a filosofia e que, a partir dela, pudesse analisar e recompor todas as demais ciências. Foi nessa perspectiva que Husserl desenvolveu o seu método fenomenológico, constituindo, também, a sua fenomenologia transcendental.

Antes de qualquer coisa, faz-se importante mencionar que o método ao qual Husserl se refere deve ser proposto e executado por aqueles que desejam descrever o sentido das coisas que aparecem, ou seja, dos fenômenos que surgem diante do indivíduo. Por esta razão, utilizando-se das palavras do filósofo alemão, “quem quiser realmente tornar-se filósofo deverá ‘uma vez na vida’ voltar-se para si mesmo e, dentro de si, procurar inverter todas as ciências admitidas até aqui e tentar reconstruí-las” (HUSSERL, 2001, §1, p. 20). Essa necessidade de uma constante revisão das ciências demonstra a explícita vontade que Husserl tinha de criar um método organizado que servisse como fio condutor de todo o seu pensamento.

As obras escritas por Husserl explicitam claramente o seu compromisso com a fundamentação da filosofia e a consequente estruturação das ciências objetivas. Embora a fenomenologia de Husserl seja imprescindível para o desenvolvimento do pensamento do século XX, conforme explicitado por Paul Ricoeur (1913 – 2005), “Husserl não é toda a fenomenologia, embora seja de certa maneira o seu nó” (2009, p. 7). A fenomenologia de Husserl tornou possível a explicitação da consciência como uma ação intencional que se dirige para fora de si, propondo uma visão diferente das teorias epistemológicas do racionalismo e do empirismo. Além disso, sua filosofia permitiu que outros pensadores ampliassem os debates acerca da questão da consciência, abrindo espaço para um possível “idealismo realista”.

---

ela visa apenas explicitar, conforme salientado por Pedro Alves (2007, p. 336), o sentido da experiência do mundo na consciência.

<sup>4</sup> O ideal fenomenológico de Husserl se iniciou com uma proposta à maneira cartesiana. No entanto, mesmo reconhecendo a importância de Descartes, Husserl estabeleceu que a transposição do cartesianismo fosse feita sempre que a situação exigisse um maior rigor filosófico (HUSSERL, 2001, §2, p. 24). Além disso, “[tal] circunspeção permitiria detectar duas grandes omissões cartesianas no tratamento do *cogito*: a primeira concernente à falta de exploração cabal do caráter metódico da dúvida, que impediu a abertura ao âmbito da *epokhé*; a segunda decorrente da negligência quanto ao caráter necessariamente intencional da consciência” (ONATE, 2006, p. 109).

A primeira parte desta investigação ficará restrita tão somente às concepções fenomenológicas necessárias para a compreensão do pensamento de Jean-Paul Sartre. Por oportuno, cumpre dizer que ao longo desta investigação tratar-se-á apenas daqueles conceitos sumamente importantes para a compreensão e o desenvolvimento deste trabalho. Ao explicitar os principais conceitos da fenomenologia de Husserl, dois apontamentos tornam-se relevantes neste momento: o primeiro diz respeito à concessão de espaço e ao reconhecimento das contribuições feitas por esse filósofo, que proporciona o desenvolvimento da fenomenologia e, sobretudo, viabiliza a discussão sobre a questão da *egologia*. E, em segundo lugar, a utilização dos argumentos de Husserl torna possível a compreensão da crítica elaborada por Sartre que vai de encontro à concepção husserliana do *ego* transcendental.

## **1.1 – A FENOMENOLOGIA DE HUSSERL**

### **1.1.1 – Os primeiros problemas de Husserl**

Para se compreender o pensamento de Husserl e, sobretudo, para se explicitar o *ego* transcendental, será necessário analisar os primeiros passos deste filósofo na criação de seu método fenomenológico. Deve-se ter em mente que toda a filosofia de Husserl passa pela constante fundamentação da maneira pela qual o ser humano apreende e confere sentido ao mundo. Ao que tudo indica, os primeiros passos de Husserl foram dados em função da necessidade de se estabelecer critérios mais rigorosos para a fundamentação das ciências, o que tornou possível a sua filosofia transcendental.

A necessidade de criar de um método rigoroso foi motivada pelos primeiros problemas matemáticos com os quais Husserl se deparou nos seus estudos realizados no período anterior a elaboração de *Investigações lógicas* (1900 – 1901). Com toda a certeza, a filosofia husserliana foi motivada pelas investigações iniciadas com as ciências exatas. Toda a sua filosofia é marcada por uma ânsia de rigor absoluto e, por esse motivo, “[ele] dirigiu a atividade para os problemas da fundamentação da Matemática [...]” (FRAGATA, 1959, p. 17). No entanto, era evidente que os esforços de Husserl não ficariam restritos aos estudos dos problemas da matemática.



Somente após a conclusão dos seus estudos nas ciências matemáticas, Husserl começou a direcionar seus interesses para a filosofia. Já nas suas primeiras obras é possível encontrar a relevante e incansável tentativa de fundamentação dos princípios matemáticos. Durante o processo de fundamentação das ciências matemáticas, a mente inquieta de Husserl e o seu empenho pela radicalização das ciências teriam motivado o filósofo a aceitar a tese de que seria necessário mais do que as próprias ciências exatas poderiam oferecer à sua empreitada. Ora, o conceito de ciência não está baseado em um mero saber, nem em um simples conjunto de conhecimentos afins. Para que haja unidade científica, faz-se necessário que também exista uma conexão teórico-sistemática. A lógica teria um papel imprescindível na análise das verdades e das validades que estão constituídas na ideia de ciência (FRAGATA, 1959, p. 26-27).

A lógica funcionaria como uma teoria de investigação dos princípios necessários para a fundamentação das ciências. Não há ciência sem que se faça a correspondente fundamentação de seus saberes. Além disso, a própria lógica poderia – e assim se sucedeu – ser colocada sob investigação, uma vez que dessa teoria lógica ainda não seria possível encontrar uma essência ideal da teoria como tal. Husserl propôs uma lógica pura ou a “teoria das teorias” que seria responsável pelo estudo das condições de possibilidade de uma teoria geral ou “teoria das multiplicidades”. Como não há ciência sem a correspondente fundamentação, a lógica pura compreenderia as condições ideais das possibilidades das ciências em geral. A proposta husserliana destaca-se por evidenciar os conceitos por meio do retorno às essências a partir das intuições, seguindo uma influência da proposta de Franz Brentano<sup>5</sup> (1838 – 1917) que preconiza o retorno às fontes primitivas dos conceitos filosóficos na intuição.

Foi nesse contexto que Husserl se motivou a elevar a filosofia ao patamar das outras ciências<sup>6</sup>. Contudo, não se tratava de uma ciência qualquer. Até mesmo porque a motivação husserliana de transformar a filosofia em uma ciência ocorreu pelo fato de que, na tradição

---

<sup>5</sup> Franz Brentano, filósofo alemão, ex-sacerdote, e precursor do *intencionalismo*, pode ser considerado um dos primeiros a despertar em Husserl o interesse pelas investigações filosóficas. Nesse contexto, “Husserl começou a ouvi-lo em 1884, ao princípio, por mera curiosidade e sem intenção de se dedicar exclusivamente à Filosofia, disciplina para a qual olhava com certa desconfiança, pois não via ainda poder encará-la seriamente como verdadeira ciência” (FRAGATA, 1959, p. 18).

<sup>6</sup> Ao prosseguir com o desenvolvimento do texto, será possível compreender que Husserl não concebia a filosofia como uma ciência qualquer. De maneira muito distinta, Husserl acreditava que a filosofia deveria ser definida como a ciência primeira, isto é, aquela ciência que seria responsável pela fundamentação de todas as demais ciências.

filosófica, não era possível visualizar um campo de doutrina cientificamente unificado. Tanto é que nos primeiros parágrafos de *Meditações cartesianas* Husserl critica as diversas filosofias que até então não tinham levado em consideração a possibilidade de uma unidade espiritual (HUSSERL, 2001, §2, p. 23).

Ao propor a fundamentação das ciências matemáticas, Husserl decide partir da lógica por julgar que esta seria a teoria das teorias. Essa lógica analisada por Husserl deve fundamentar e estabelecer a conexão entre as teorias científicas. Husserl considera que a lógica radicalizada pode ser comparada à filosofia (FRAGATA, 1959, p. 30). O esforço radical de fundamentação é em si mesmo uma análise filosófica. No que diz respeito à busca pela fundamentação, Husserl afirma que nenhuma ciência pode fundamentar a si própria, muito menos ser o fundamento da filosofia (COÊLHO, 1978, p. 30). Para fundamentar as ciências de maneira apropriada, é necessário que não se parta das próprias ciências, isto é, não se pode partir das experiências empíricas para fundamentar o que já está estabelecido. Só uma pesquisa filosófica é capaz de fundamentar as ciências objetivas e naturais.

O filósofo francês Paul Ricoeur, em seu artigo *Estudo sobre as Meditações cartesianas de Husserl*<sup>7</sup>, explicita que a proposta fenomenológica de Husserl está centrada na elaboração de uma “ideia reguladora” que direcionasse os passos da filosofia e que fosse absolutamente validada como uma ciência de fato. “Trata-se de abandonar [...] em primeiro lugar a presunção, a pretensão que anima as ciências, de ‘reviver’ [...] o seu impulso e a sua visada e, assim, resgatar a ideia de ciência como correlato – o ‘noema’ – da ‘intenção’ que anima o esforço científico” (RICOEUR, 2009, p. 179).

### 1.1.2 – A busca por uma ciência universal

A fundamentação da filosofia só pode ser realmente alcançada após a completa radicalização dos seus procedimentos e metodologias. É a partir dessa questão que Fragata, em seu livro intitulado *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia* (1959), explicita a necessidade inicial de Husserl de promover a estruturação de um método rigoroso

---

<sup>7</sup> O artigo *Estudo sobre as Meditações cartesianas de Husserl* teve sua primeira publicação no ano de 1954, pela *Revue philosophique de Louvain*. E somente décadas depois, em 1986, juntamente com outros dez artigos da autoria de Paul Ricoeur, foi inserido no livro *Na escola da fenomenologia*, traduzido e editado pela Editora Vozes em 2009.

que consolide a filosofia como o fundamento inabalável para as demais ciências objetivas e naturais.

Para atingir a radicalização necessária a fim de obter uma ciência filosófica, Husserl destaca três características metodológicas intrinsecamente interligadas e sumamente importantes para uma racionalização radical da própria lógica, a saber: o caráter *a priori*, a ausência de pressupostos e a evidência apodítica (FRAGATA, 1959, p. 45). Esses três aspectos intimamente relacionados compõem as bases fundamentais dessa ciência rigorosa apontada por Husserl.

O filósofo considera que uma fundamentação verdadeiramente radical não pode se basear somente na constatação dos fatos, uma vez que a filosofia não consegue inventariar todo o conteúdo das experiências empíricas. Nesse sentido, “[só] num campo ‘*a priori*’ pode-se encontrar a fundamentação tanto para as ciências empíricas como para a Filosofia [...]” (FRAGATA, 1959, p. 46). Dito de outra maneira, para que a fundamentação das ciências dos fatos seja consolidada como uma ciência pura e absoluta faz-se necessário recorrer a uma ciência fundamentada *aprioristicamente*. Tal *apriorismo* não pode ser evidenciado através de uma simples imanência. Não se trata de algo que existe na mente inexoravelmente. Isso implica dizer que a filosofia não pode partir dos fatos, mas sim das idealidades que surgem com as significações puras e “com plena independência relativamente à contingência dos fatos” (FRAGATA, 1959, p. 47).

O segundo aspecto necessário para a radicalização da filosofia é a ausência de pressupostos e tal necessidade ocorre em função do *apriorismo* radical mencionado anteriormente. Para Husserl, a fundamentação da ciência pura passa necessariamente pelo abandono das pretensões dos fundamentos que animam as demais ciências, possibilitando, assim, a criação da ideia de uma ciência que funcione como correlato da intenção que anima o esforço científico (RICOEUR, 2009, p. 179). Com o abandono dos pressupostos das ciências objetivas, Husserl proporciona à filosofia uma liberdade intelectual condizente com o ideal científico, necessário para a construção da ciência primeira.

Husserl não aceita os pressupostos científicos oriundos da vida cotidiana por julgar que os hábitos do pensamento dominante podem representar uma imposição cética, não impulsionando a filosofia como uma ciência rigorosa. Para que aconteça uma correta fundamentação das ciências, a filosofia não deve partir das convicções científicas admitidas

ao longo da história, ela deve considerar apenas as ideias que surgem a partir dos fatos e das coisas. Esse procedimento leva Husserl a afirmar que é necessário prescindir de todas as convicções admitidas pelas ciências. “Tanto as ciências da natureza, como as do espírito, são ingênuas quanto a seu ponto de partida, pois aceitam simplesmente como dada a existência de determinadas realidades, tais como se apresentam na sua existência mundana” (COÊLHO, 1978, p. 30).

Por fim, o terceiro aspecto necessário para a radicalização da ciência filosófica refere-se à questão das evidências. Ora, na busca pela rigorosa fundamentação da ciência, o filósofo somente deve admitir os juízos validados pelas experiências que são constituídos enquanto evidências. As coisas e os estados das coisas surgem ao indivíduo a partir das experiências e em função das apresentações das coisas em si mesmas. Assim, segundo Fragata, “[é] nessa evidência que culmina a absoluta falta de pressupostos e por isso nela se sintetizam todas as outras características [...]”, e prossegue mais adiante, “[é], portanto pela evidência que atingimos um fundamento que seja simultaneamente autofundamento e que, por isso mesmo, coincida com aquela clarificação<sup>8</sup> radicalmente reflexa [...]” (1959, p. 51).

A partir dessas características imprescindíveis para a radicalização da ciência e tendo em vista o tão almejado rigor científico ausente na tradição filosófica<sup>9</sup>, Husserl reconhece os esforços de Descartes ao propor a fundamentação da filosofia a partir da dúvida metódica. Ao analisar a obra *Meditações metafísicas*, de 1641, Husserl se apoia nas ideias cartesianas a fim de engendrar um caminho reto e indubitável para o prosseguimento de sua filosofia. Mesmo levando em consideração os avanços cartesianos na fundamentação da filosofia, o propósito de Husserl não era se dedicar à filosofia de Descartes, mas reconhecer a importância de um método filosófico assaz rigoroso.

---

<sup>8</sup> A palavra alemã “*Selbstbesinnung*” utilizada na filosofia de Husserl pode ser traduzida por “clarificação radicalmente reflexa”.

<sup>9</sup> Husserl reconheceu que, ao longo da tradição filosófica, somente Descartes conseguiu desenvolver um método perspicaz na tentativa de fundamentação de uma ciência primeira, ou seja, a filosofia. Mesmo apontando os erros de Descartes, Husserl reconheceu que este filósofo desempenhou um importante papel na elaboração de um método que propunha a fundamentação do conhecimento. Além disso, seria em função dos estudos da obra *Meditações metafísicas* “que a nascente fenomenologia transformou-se em um novo tipo de filosofia transcendental” (HUSSERL, 2001, §1, p. 19).

O método desenvolvido por Descartes, bem como todo o seu conjunto argumentativo, não está isento de falhas ou incongruências<sup>10</sup>. No entanto, esses problemas não são suficientes para descaracterizar a filosofia de Descartes. Ao fazer referências a este pensador, Husserl explicita que o filósofo francês foi o único a se preocupar com a estrutura, a metodologia e a fundamentação rigorosa de um caminho lógico-filosófico que viabilizasse a criação de um método para fundamentar as ciências de um modo geral.

Nesse sentido, conforme explicitado por Ricoeur, “a grandeza de Descartes, segundo Husserl, consiste em ter feito o projeto de uma filosofia que fosse, ao mesmo tempo, uma ciência e o fundamento de todas as ciências no sistema de uma ciência universal” (2009, p. 176). É nesse contexto que Husserl levanta o questionamento acerca das ideias propostas por Descartes, a saber: “[são] elas [as ciências] ainda capazes de comunicar em nossa época forças novas e vivas” (HUSSERL, 2001, §2, p. 21)?

A suspensão dos juízos e das crenças das ciências naturais deve ser o passo fundamental para a obtenção de uma ciência purificada. Suspender os juízos que se tem do mundo é praticar a *epoché*. A prática dessa suspensão deve ser entendida como uma exigência posta pelo método e que possibilita o encontro do “eu” puro na imanência da consciência. Esse procedimento de suspensão deve ser a mediação entre aquilo que deve ser mantido pelo sujeito e aquilo que deve sempre ser colocado sob investigação e analisado tão somente a partir da consciência transcendental que é revelada pela *epoché*. Em outras palavras, colocar as crenças sob investigação significa que o método deve destacar somente as certezas que são provenientes do “eu” puro, deixando de lado tudo que não pode ser apreendido a partir das experiências claras e evidentes. Dessa maneira, todas as crenças e juízos que não se mantiverem após a dúvida metódica devem ser deixados de lado e retomados após a validação das experiências pela intuição pura.

A partir da dúvida metódica de Descartes, Husserl estabelece que a suspensão das verdades objetivas somente se aplica aos juízos científicos. A subjetividade do indivíduo, em um momento inicial, não pode fazer parte dessa investigação, uma vez que se trata do

---

<sup>10</sup> Para Husserl, Descartes cometeu um grande equívoco ao validar o pressuposto das ciências matemáticas e dizer que o *cogito* está no mesmo patamar das ciências geométricas. “Nós próprios sofremos ainda a influência dessa herança antiga, da qual devemos nos resguardar. Falo da tendência a considerar o *ego cogito* como um ‘axioma’ apodítico, que, junto com outros ainda não desvelados, ou mesmo com hipóteses encontradas por um caminho indutivo, deve servir de fundamento a uma ciência ‘dedutiva’ e explicativa do mundo, ciência ‘nomológica’, e que procede *ordine geometrico* exatamente igual às ciências matemáticas” (HUSSERL, 2001, §10, p. 41).

conjunto de dados absolutamente evidentes. A subjetividade do “eu” deve ser mantida por representar a única coisa que não pode ser alcançada pela dúvida. Em um primeiro momento, só os juízos do mundo são colocados em suspensão. A colocação entre parênteses do mundo possibilita que o “eu” puro seja encontrado na imanência da consciência. Isso acontece porque “o sujeito que medita só retém a si próprio como *ego* puro de suas *cogitationes*, como algo que existe indubitavelmente sem poder ser suprimido mesmo que esse mundo não existisse” (HUSSERL, 2001, §1, p. 21).

Quando o indivíduo retorna ao seu próprio *ego*, deixando de lado as certezas outrora admitidas pelas experiências científicas, há a constatação da impossibilidade do autoengano. O indivíduo que reflete não pode enganar a si próprio. Husserl retoma a dúvida metódica de Descartes para dizer que o indivíduo também pode duvidar de si mesmo, mas esta dúvida é diferente daquela que suspende os juízos do mundo. Na primeira parte do método, ao duvidar do mundo, o indivíduo deve proceder com a *epoché* e encontrar na imanência da consciência o “eu” puro transcendental. Ao duvidar de si mesmo, o indivíduo descobre que essa dúvida não pode atingir o “eu penso”, ele está isento da suspeição. A dúvida também vale para o próprio indivíduo, ela coloca o seu próprio ser em questão e torna possível o encontro do “eu” purificado. Essa dúvida torna possível a afirmação da sua existência e é em função do “penso, logo existo” que o indivíduo garante a certeza dessa existência.

Foi em função do reconhecimento da certeza desse sujeito pensante que Descartes fundamentou o *ego* como o ponto de partida inabalável para a formulação absoluta da ciência. Diante desse contexto, ao indivíduo cabe a tarefa de, a partir do seu *ego* puro, encontrar uma razão evidente para a exterioridade objetiva. O problema da validação da objetividade parece estar resolvido, mas outra questão surge juntamente com essa resolução. Husserl, no fim do primeiro parágrafo da introdução de *Meditações Cartesianas*, aponta para uma formulação solipsista do *ego* que surge com o método cartesiano. Ora, escreve o filósofo alemão, “o eu, assim reduzido, realizará um modo de filosofar solipsista” (HUSSERL, 2001, §1, p. 21).

Na obra *Meditações Cartesianas*, Husserl retoma algumas das suas principais ideias desenvolvidas na primeira fase da sua trajetória filosófica. Nessa obra encontram-se os principais apontamentos que foram necessários para se compreender a passagem de *Investigações lógicas* (1990 – 1901) à *Ideias* (1913). São apresentadas, de uma maneira resumida na obra, as principais questões husserlianas, em que o filósofo retoma toda a sua produção desenvolvida anteriormente e expõe os seus principais temas fenomenológicos.

O filósofo deve constantemente buscar em si mesmo as articulações necessárias a fim de depurar seus pensamentos e não levar em consideração os ideais científicos outrora validados. A suspensão desses valores deve orientar o filósofo e conduzi-lo às ações claras e evidentes. Nesse sentido, as dúvidas constituem o ponto crucial para a sustentação do método fenomenológico em desenvolvimento.

Como filósofos que adotam por princípio o que podemos chamar de radicalismo do ponto de partida, vamos começar, cada um por si e em si, colocando de lado nossas convicções admitidas até aqui e, em particular, não aceitando como certas as verdades das ciências (HUSSERL, 2001, §3, p. 25).

Ao reconhecer a necessidade de consolidar um método que elimine as dúvidas originárias dos pensamentos e, sobretudo, dos valores de verdade estabelecidos pelas ciências, Husserl parte do pressuposto que é necessário encontrar certezas universais e indubitáveis para a correta caracterização de uma ciência absoluta. Os conhecimentos e valores adquiridos na vida natural não podem servir de parâmetros para a ciência filosófica. Eles devem ser colocados entre parênteses, ou seja, sob investigação. E retomados após a realização da *epoché*. Husserl tem a pretensão de consolidar uma ciência que deixe de lado todas as experiências empíricas da vida cotidiana e se constitua fundamentalmente na certeza inabalável do eu puro e de suas *cogitationes*. Essa “nova ciência” deve ser fundamentada a partir de um método que possa sustentá-la em meio a valores e crenças outrora colocados sob investigação.

### **1.1.3 – O conceito de evidência**

Nas primeiras linhas do quarto parágrafo de *Meditações Cartesianas*, Husserl propõe a realização da análise dos atos de julgar e dos julgamentos em si e, mais especificamente, do próprio conhecimento. O filósofo deixa muito claro que essa análise não implicará na utilização do conceito de ciência como ponto de partida (2001, §4, p. 27). De uma maneira geral, as ciências buscam a fundamentação dos julgamentos que são realizados a partir de cada ato judicativo e, também, promovem, por meio de suas análises e constatações da realidade, a justificação e a fundamentação desses julgamentos, buscando a verdade ou a falsidade.

Nesse contexto, os julgamentos mediatos revelam que cada crença científica conduz a uma crença anterior, isto é, “uma crença é admitida porque outra o é” (HUSSERL, 2001, §4, p. 27). Em outras palavras, os julgamentos mediatos são completamente sustentados pelos julgamentos imediatos, constituindo, dessa maneira, a justificação e a demonstração daqueles. Assim, sempre será possível retornar a uma justificação estabelecida ou a uma verdade demonstrada. As concepções de verdade que permeiam a consciência do indivíduo ganham um caráter de um bem definitivamente adquirido.

Essa liberdade que temos de reproduzir e de perceber novamente em nossa consciência uma verdade concebida, como sendo identicamente “a mesma”, faz com que essa verdade seja para nós um bem definitivamente adquirido, chamado então de conhecimento (HUSSERL, §4, 2001, p. 28).

Ao se investigar o fenômeno do conhecimento, desprende-se dessa problemática a própria ideia de evidência. De acordo com as análises de Husserl, “[na] justificação verdadeira, os julgamentos demonstram sua ‘exatidão’, seu ‘acordo’, ou seja, o acordo de nosso julgamento com a própria coisa julgada” (2001, §4, p. 28). Esse julgamento é entendido como uma intenção inicial ou uma simples presunção de que a coisa existe ou é de tal maneira que revela a coisa ou o fato enquanto presumidos. Além disso, o julgamento não é constituído imanentemente na consciência. Para Husserl, deve existir uma forma mais clara a partir da qual a coisa possa “estar” na consciência. Ora, deve-se partir da própria coisa, não a concreta e existencial, mas sim a coisa enquanto realidade para a consciência. Desse modo, “[não] sou eu, nem as minhas convicções, mas as ‘coisas’ que se hão de impor para dar testemunho da verdade [...] [temos] que começar pelas ‘coisas’ como elas se revelam em sua pureza insofismável [...]” (FRAGATA, 1959, p. 50).

Considerando-se essas questões e tendo como referência a relação de julgamento e revelação da própria coisa, Husserl apresenta o conceito de evidência.<sup>11</sup> A evidência é proveniente das experiências e do modo como as coisas se apresentam para o indivíduo. Assim, “[na] evidência, a coisa ou o ‘fato’ não é somente ‘vista’, de maneira distante e inadequada; *ela própria está presente diante de nós*, e o sujeito que julga tem dela uma consciência imanente” (HUSSERL, 2001, §4, p. 28). Entretanto, a evidência é uma adequação da verdade pura e estrita; constituindo “uma ideia inerente à tendência de conhecer, de preencher a intenção significativa [...]” (HUSSERL, 2001, §5, p. 30). A partir do ato de julgar

---

<sup>11</sup> No que se refere ao conceito de evidência, há tipos diferentes de evidência na fenomenologia de Husserl. Entretanto, as evidências apodíticas são as mais importantes e aquelas que devem ser buscadas por aqueles que desejam filosofar.



e dos julgamentos que são intrínsecos, Husserl destaca a necessidade de constatar as experiências a partir da ideia de evidência. Somente em função dela é que Husserl estabelece a fundamentação de uma ciência primeira.

A evidência é a única maneira que o filósofo tem para se aproximar das verdades que são necessárias para a construção da ciência. Quando as coisas e os fatos são apresentados como si mesmos à consciência, tem-se uma evidência. Ao seguir com esse ideal, Husserl faz a distinção entre a “intenção significativa” e a “intenção intuitiva” ou simplesmente “intuição”. Por um lado, a intenção significativa diz respeito apenas à significação que é dada ao objeto, “sem considerar de modo nenhum a sua presença” (FRAGATA, 1959, p. 54). A intenção significativa não está na presença do objeto, ela não o realiza; trata-se apenas de uma intenção imediata, completamente vazia e desprovida de certezas indubitáveis.

A intenção intuitiva está relacionada à presença plena da consciência estabelecida diante do objeto. A intuição é definida pela presença da realidade do objeto enquanto ser conhecido. Trata-se, assim, de uma adequação entre o objeto em si mesmo e o seu conhecimento que é pensado. A presença não é a simples percepção da coisa. Ela é a adequação entre a coisa e a coisa enquanto pensada e nomeada. Desse modo, o objeto se torna efetivamente presente. Se na intenção significativa de um objeto não se tem a presença da coisa, na intenção intuitiva, por sua vez, o objeto é efetivado pela intenção, ou seja, preenche-se aquela intenção a partir da presença que se faz diante do objeto, transformando-a, dessa maneira, em uma intenção intuitiva.

Se consideramos apenas o conteúdo significativo de um “prado”, prescindindo de qualquer presença sua, mesmo imaginativa, temos simplesmente uma *intenção*. Mas, se nos colocamos diante do prado, essa intenção que estava, por assim dizer, “vazia” (*leer*) ou “aspirando à plenitude” (*der Fülle bedürftig*), ficou “preenchida” (*erfüllt*) por meio desta presença, “realizou-se”, isto é, ficou a possuir o objeto, transformando-se assim numa “intenção intuitiva” ou *intuição* (FRAGATA, 1959, p. 54).

O preenchimento deve ser entendido como a ligação da mera intenção significativa com a intenção intuitiva. A intenção é preenchida pela presença do objeto outrora apenas significado. Assim, esse objeto é intencionado como presença na consciência e não apenas como um objeto qualquer do mundo. O objeto está na consciência não como uma realidade efetiva, mas sim como um aspecto intencional (RICOEUR, 2009, p. 12). Desse modo, a intenção significativa apenas faz alusão ao objeto, sendo o primeiro contato que se estabelece com a coisa; e a intenção intuitiva torna o objeto representado e constituído pelo pensamento,

implicando, em alguma medida, na plenitude do mesmo, ou seja, na adequação entre a ideia e a própria coisa.

#### **1.1.4 – A apoditicidade**

A evidência acontece quando há o preenchimento daquela intenção outrora desprovida de qualquer sentido para a consciência. A intenção vazia “assume o caráter de uma síntese pela recuperação exata da intuição e da evidência correspondente, a intenção evidente de que essa intenção, até então ‘distanciada da coisa’, é exata” (HUSSERL, 2001, §4, p. 28). “A intuição adquire em Husserl uma amplidão peculiar no âmbito do nosso conhecimento, de modo a tornar-se a característica necessária, e na prática mesmo suficiente, da evidenciação” (FRAGATA, 1959, p. 53).

Ao partir da manifestação de um objeto qualquer, a intenção significativa apreende esse objeto enquanto uma realidade vazia e que ainda não possui qualquer sentido; o que representa, segundo Husserl, a unilateralidade de uma evidência imperfeita (2001, §6, p. 32). Esse mesmo objeto será constituído por uma intenção intuitiva, que preencherá a intenção significativa a partir da presença que é dada juntamente com o preenchimento. “A intuição é, portanto, definida pela presença da realidade mesma do objeto enquanto conhecido, ou seja, pela adequação entre o objeto e o seu conhecimento meramente pensado” (FRAGATA, 1959, p. 55). A evidência é a própria consciência daquela intuição originada pela presença e pela posse do objeto enquanto coisa pensada. Nesse sentido, o valor do ser do objeto deixa de ser vazio e passa a ser preenchido pela constatação efetiva do objeto enquanto sentido claro e evidente para a consciência.

É necessário não apenas admitir, antes de começar e para começar, a ideia reguladora de ciência universal, mas importa documentá-la em uma teoria do juízo verdadeiro segundo a qual o “valor de ser” consiste em uma intenção significativa “vazia” é substituída pelo “cheio” de uma evidência quer empírica quer essencial [...] (RICOEUR, 2009, p. 179).

Nesse contexto, Husserl propõe a suspensão de todos os julgamentos oriundos das ciências naturais e acrescenta que todos os conhecimentos que não passam pela dúvida não podem ser considerados princípios absolutos para a ciência pura que está se constituindo. “Em consequência,” salienta Husserl, “não poderia evidentemente bem emitir nem admitir como

válido nenhum julgamento, se não o obtenho a partir da evidência, ou seja, em experiências em que as ‘coisas’ e os ‘fatos’ em questão me são apresentados ‘em si’” (2001, §5, p. 31).

Os pressupostos anteriormente admitidos pelas ciências em geral devem ser deixados de lado, visto que não passam de julgamentos baseados na falta de rigor e fundamentação científica da vida cotidiana. O filósofo deve se atentar para as intuições que surgem com a adequação entre a coisa em si e sua ideia correspondente. É nesse contexto que o filósofo deve praticar a *indubitabilidade absoluta* (HUSSERL, 2001, §6, p. 32). Essa *indubitabilidade* ou *certeza absoluta* é proveniente do método filosófico, tornando possível que o filósofo separe as intenções significativas das intuições puras e estabelecendo um ponto de partida real.

Mesmo se tratando de uma evidência que é constatada no campo das experiências, esse objeto ainda pode continuar sendo um objeto de dúvida. Isso acontece porque uma evidência pode estar carregada de ilusões ou experiências sensíveis errôneas. Uma mera ilusão ou uma simples aparência de ser pode envolver uma evidência e conduzir o indivíduo à dúvida. “[A] evidência não exclui a possibilidade de seu objeto tornar-se, em seguida, objeto de dúvida; o ser pode revelar-se uma simples aparência [...]” (HUSSERL, 2001, §6, p. 33). Mesmo na evidência que é constituída pela consciência pode existir a dúvida, uma vez que pode ter uma aparência de ser, o que descaracterizaria o procedimento fenomenológico proposto. Considerando-se essa possibilidade de dúvida na evidência, Husserl destaca a necessidade de encontrar a *evidência apodítica*<sup>12</sup> como forma de atingir as “verdades absolutas” e o ponto de partida crucial para a constituição de uma ciência universalmente válida.

As ciências objetivas não possibilitam a adequação plena do objeto, nem podem contribuir com a busca das evidências. Por esses motivos, os pressupostos obtidos através das ciências gerais devem ser colocados sob suspeição, uma vez que não possuem o rigor necessário e, acima de tudo, não se tratam de *evidências apodíticas*. Ora, a simples evidência diz respeito à adequação da coisa mesma por parte do espírito, o que representa “a certeza absoluta de que esse ser existe” (HUSSERL, 2001, §, 6, p. 33). No entanto, uma evidência

---

<sup>12</sup> O termo *apodítico*, empregado por Husserl e sumamente importante para o desenvolvimento do seu pensamento, origina-se da palavra grega *apodeiktikós* e do latim *apodicticu*; que significa aquilo que convence, aquilo que é evidente e incontestavelmente demonstrado.

ainda pode carregar relevantes resquícios de dúvida, o que a deixaria numa condição de iminente fonte reveladora de erros.

A tarefa primordial do filósofo deve estar fundamentada na reflexão transcendental, proporcionando, assim, a necessária ruptura com aquelas formas de conhecimento universalmente validadas pelas ciências objetivas. O que, para Husserl, representa o desligamento daqueles julgamentos nefastos originários das experiências cotidianas. O que interessa ao filósofo é encontrar as *evidências apodíticas* e os valores científicos difundidos ao longo da tradição não podem auxiliar na constatação apodítica dos fenômenos. Ora, a revelação da apoditicidade somente pode ser dada mediante o processo de reflexão transcendental. Ela não representa somente a certeza da existência de um determinado objeto, mas sim “a inconcebibilidade de não-ser da coisa” (RICOEUR, 2009, p. 180). A evidência apodítica elimina qualquer dúvida de inexistência de um dado ou fato constatado por meio da intuição.

Em contrapartida, uma *evidência apodítica* tem essa particularidade de não ser somente, de maneira geral, certeza da existência das coisas ou “fatos” evidentes; ela se revela ao mesmo tempo à reflexão crítica como uma impossibilidade absoluta de que se conceba a sua não-existência e, portanto, exclui de antemão toda dúvida imaginável como desprovida de sentido (HUSSERL, 2001, §6, p. 33).

As evidências apodíticas representam a adequação plena da coisa com a sua ideia correspondente e eliminam qualquer possibilidade de dúvida quanto a sua existência. Nessa evidência, há a constatação da impossibilidade de uma coisa não existir. Embora essa questão esteja aparentemente resolvida, as verdades científicas acerca do mundo ainda se apresentam como um problema não solucionado. No que diz respeito às evidências apodíticas, “[a] existência de um mundo não ocorre como uma evidência desse tipo?” (HUSSERL, 2001, §7, p. 34). De uma maneira preliminar, a existência do mundo ocorre por si mesma e pode ser tratada como uma evidência oriunda das experiências estabelecidas no próprio mundo, uma vez que surge diante dos olhos de maneira incontestável.

O mundo concreto, mesmo se tratando de algo dado e validado pelas experiências sensíveis, não pode ser entendido como uma evidência apodítica e primeira. De uma maneira aparente, a existência do mundo é uma verdade empírica incontestável. Esse mesmo mundo pode ser visto sob aspectos diferentes e contingentes, o que prova que essas compreensões vulgarmente estabelecidas pelas ciências podem ser entendidas como ilusões ou aparências enganadoras do ser. O mundo, assim como os valores científicos, pode estar carregado de

ilusões. A não existência do mundo não pode ser afirmada somente pelos dados sensíveis. “Tudo aquilo que não tiver o caráter da apresentação imediata, só realizável na consciência, não pode ser ‘apodítico’” (FRAGATA, 1959, p. 107).

A existência do mundo ocorre por si; ela é de tal forma natural que ninguém pensará em enunciá-la explicitamente numa proposição. Não temos nós a continuidade da experiência, em que o mundo está o tempo todo presente diante de nossos olhos de maneira incontestável (HUSSERL, 2001, §7, p. 34)?

Por mais que a certeza da existência do mundo, tal qual fundamentada pelas ciências empíricas, seja uma autoevidência, para o filósofo, ela não pode ser um fato que ocorre por si mesmo. Em função da dúvida e da não evidência do mundo, o método fenomenológico não pode conceber que as ciências empíricas determinem a certeza da existência do mundo. Nesse sentido, o filósofo não pode se satisfazer com o afastamento empírico da dúvida, ele deve afastar quaisquer possibilidades de dúvidas para garantir a apoditicidade das vivências (FRAGATA, 1959, p. 104). A evidência apodítica demonstra a necessidade do filósofo de recuar até a imanência, de modo que a aparência apresente exatamente aquilo que deve ser.

As evidências apodíticas são constituídas na imanência da consciência e representam a impossibilidade absoluta de não existência de uma vivência. Isso implica dizer que as experiências sensoriais são transformadas em vivências imanentes, passando pela função reflexiva e *a priori* do “eu” puro transcendental. A revelação do mundo não pode ser entendida como uma evidência primeira, incontestavelmente absoluta, uma vez que o mundo ainda não possui o caráter da apresentação mediata e imanente que só se realiza na consciência. Desse modo, essas evidências devem ser imprescindivelmente imanentes e *a priori* e, por fim, não podem estar baseadas no caráter empírico e exterior do mundo circundante.

A evidência preliminar do mundo, confirmada pelas ciências do cotidiano, mas que não são aceitas nesse novo procedimento fenomenológico, não pode ser jamais uma evidência apodítica. Isso acontece porque, sendo uma evidência irrefletida das ciências objetivas, o mundo deve ser analisado subjetivamente e sua existência não pode mais ser efetivada enquanto um fenômeno que ocorre por si mesmo. Essa ideia da certeza incontestável do mundo não pode ser considerada como sendo um fato empírico universalmente válido.

[Se] queremos fundamentar as ciências de maneira radical, a evidência do mundo que a experiência nos fornece necessita de qualquer forma de uma crítica prévia de sua autoridade e de seu alcance; portanto, não podemos, sem contestação, considerá-

la como apodítica. Não basta então suspender nossa adesão a todas as ciências e tratá-las como prejulgamentos inadmissíveis para nós. É preciso também retirar do terreno universal, do qual elas se alimentam, do terreno do mundo empírico, sua autoridade espontânea. A existência do mundo, fundamentada na evidência da experiência natural, não pode mais ser para nós um fato que ocorre por si; ela em si não é para nós mais que um objeto de afirmação (HUSSERL, 2001, §7, p. 35).

“O filósofo, que só descansa na ‘evidência apodítica’, não pode começar pela coisa exterior. Terá que recuar até à imanência, em que a própria ‘aparência’ apresenta-se como aquilo que é [...]” (FRAGATA, 1959, p. 106). As evidências apodíticas são os objetivos primeiros desejados pelo filósofo que se preocupa com a obtenção de um método válido para a sequência da fenomenologia. Não basta ter uma evidência que estabeleça um acordo, uma aproximação efetiva entre o *cogito* e os objetos ou fatos. É necessário que essa evidência possa ser sustentada pela certeza indubitável do “eu puro” que surge com o método fenomenológico.

Ao radicalizar a meditação acerca dos valores científicos, o filósofo deve fundamentar sua busca somente nas evidências apodíticas. Ao se voltar para o *ego cogito*, domínio último e apoditicamente certo, o filósofo inicia o procedimento de fundamentação da ciência pura. E o mundo que se apresenta, bem como “[os] outros homens e os animais não passam para mim de dados de experiência decorrentes daquela sensível que tenho de seus corpos; portanto, não posso me servir da autoridade desta, posto que seu valor é colocado em questão” (HUSSERL, 2001, §8, p. 36). O conjunto do mundo concreto que é percebido pelas experiências sensíveis deixa de ser o mundo verdadeiramente existente e passa a ser somente um fenômeno de existência, um fenômeno que cria uma pretensão de existir.

Em suma, ao promover a suspensão daqueles valores evidentes outrora fecundados pelas ciências e investindo na possibilidade de se duvidar dessas crenças existenciais oriundas das experiências naturais, Husserl propõe o método fenomenológico da *epoché*. Não é demais destacar que o filósofo deve se abster dos atos naturais executados na atitude irrefletida, “todos esses fenômenos perderam sua ‘validade’ e sofrem uma ‘modificação de valor’; eles não passam agora de ‘simples fenômenos’” (HUSSERL, 2001, §8, p. 38). Aquele que se propõe a filosofar não pode simplesmente pôr sob suspeição as crenças e os julgamentos da vida cotidiana. Deve, acima de qualquer coisa, partir da própria imanência a fim de se constituir os critérios necessários para a fundamentação da filosofia enquanto ciência pura e absoluta. Nesse sentido, as evidências apodíticas são alcançadas quando o indivíduo consegue estabelecer o método fenomenológico como critério de justificação e validação daquelas

evidências anteriormente não estabelecidas pela consciência e que ainda guardavam resquícios da atitude natural.

## 1.2 – A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL

### 1.2.1 – O método da redução fenomenológica

A suspensão dos valores científicos e, sobretudo, a volta do indivíduo sobre si mesmo possibilitam à fenomenologia husserliana a ultrapassagem da simples atitude natural para a atitude estritamente transcendental. Ao estabelecer a valorização dos passos seguidos por Descartes, Husserl diz que “o grande gesto de voltar-se sobre si mesmo, o qual, se corretamente realizado, conduz à subjetividade transcendental: o debruçar-se sobre o *ego cogito*, domínio último e apoditicamente certo sobre o qual deve ser fundamentada toda filosofia radical” (2001, §8, p. 36). Assim, o filósofo deve voltar-se para si mesmo e encontrar a subjetividade transcendental.

O filósofo deve colocar em suspensão todos os conteúdos provenientes das experiências cotidianas. Colocar em suspensão significa suspender a crença da realidade do mundo exterior para, em seguida, validá-la a partir da consciência transcendental. Mas isso não implica dizer que ele deve se abster de todas as suas vivências mundanas, nem mesmo negar a existência do mundo. O mundo não deixa de fazer parte do campo de experiências do filósofo. A diferença é que, a partir de agora, o mundo passa a ser visto a partir das *cogitationes* do eu puro. Aquele mundo experimentado pelo indivíduo não pode ser suprimido, não se elimina o mundo do campo de visão, volta-se a ele constantemente, mas esta volta é operada pelo *eu filosófico*. Com o procedimento fenomenológico, o mundo surge como um mundo validado pela consciência. “O domínio de existência natural, portanto, só tem uma autoridade de segunda categoria e pressupõe o domínio transcendental” (HUSSERL, 2001, §8, p. 39). Nesse contexto, o filósofo deve ter a preocupação de deslocar a evidência da presença do mundo para a presença do *ego* (RICOEUR, 2009, p. 181).

O método fenomenológico e a consequente busca pelas evidências apodíticas tem a pretensão de fazer com que a consciência seja a única responsável pela apreensão das coisas.

Não se trata de uma apropriação das existências objetivas, mas sim de uma intuição ideal das coisas. “[A] *ἐποχή* é o método universal e radical pelo qual me percebo como eu puro, com a vida de consciência que me é própria [...]” (HUSSERL, 2001, §8, p. 38). O objeto deixa de representar uma simples existência mundana e passa a existir como evidência originária, pensada, articulada e nomeada na imanência da consciência. O mundo, que em sua forma natural não poderia ser concebido como uma evidência apodíctica, por estar carregado de valores não validados, passa a existir para a consciência como mundo pensado. Desse modo, somente através da *ἐποχή* fenomenológica é que o filósofo consegue chegar à redução transcendental e, conseqüentemente, à fundamentação absoluta da ciência. Para atingir a evidência apodíctica como o critério validador e fundamentador dos conhecimentos Husserl estabelece o método de redução fenomenológica.

O termo *epoché*, amplamente utilizado por Husserl e pelos fenomenólogos em geral, origina-se do grego *ἐποχή* (*epoché*), que significa “suspensão do juízo”<sup>13</sup>. Husserl utiliza esse termo no sentido de “colocar entre parênteses”, pôr o conteúdo convencional da atitude natural em suspensão. Tal procedimento representa a clara atitude de não aceitar nem negar uma determinada proposição ou juízo. Com a prática da *epoché*, Husserl traz à luz as evidências apodícticas, ou seja, aquelas verdades constituídas a partir da clareza e da pureza das ideias.

O mundo, mesmo submetido à *epoché*, continua aparecendo ao indivíduo como um fenômeno da vida natural, uma vez que é a partir desse campo que as experiências do sujeito são constituídas. Ele continua ocupando o mesmo lugar, “ele é percebido como antes, com o conteúdo que, em cada caso, lhe é próprio” (HUSSERL, 2001, §, 8, p. 37). No entanto, com a atitude reflexiva, o mundo e todos os fatos constatados a partir das experiências sensíveis terão os seus valores existenciais questionados. Aquelas verdades outrora estabelecidas na espontaneidade da vida natural e objetiva não podem mais ser aceitas na atitude transcendental. A crença existencial do mundo natural não pode mais servir como parâmetro de validação, visto que todos os valores oriundos das ciências estão sob a investigação da reflexão. Dessa maneira, os atos irrefletidos não podem conduzir o filósofo à certeza existencial do mundo concreto e os dados intuitivos, por sua vez, perdem sua validade

---

<sup>13</sup> Ainda sobre esta questão, Fragata diz que a “palavra grega *epoché* (*ἐποχή*), usada já na Antiguidade pelos cépticos pirrônicos da filosofia grega que ‘suspendiam’ ou se ‘abstínham’ de qualquer assentimento por não reconhecerem razões decisivamente eliminatórias da incerteza” (1959, p. 92).



absoluta e sofrem uma modificação de valor, sendo identificados agora como “simples fenômenos”.

[...] na atitude reflexiva que me é própria como filósofo, não efetuo mais o ato de crença existencial da experiência natural; não admito mais essa crença como válida, ainda que, ao mesmo tempo, ela esteja sempre ali e possa até mesmo ser captada pelo olhar da atenção (HUSSERL, 2001, §8, p. 37).

Como não aceitar que o mundo empírico é por si mesmo uma evidência? Segundo o pensamento de Husserl, essa evidência do mundo cotidiano é anterior ao método praticado pelas *cogitationes* e, por esse motivo, não é possível aceitar o mundo como uma verdade absoluta e incontestável. A fim de viabilizar a filosofia como fundamento universal das demais ciências, deve-se partir do *ego* puro transcendental. Somente a partir desse *ego* puro é que se pode criar o alicerce fundamental para a sustentação de uma ciência universalmente válida.

O mundo objetivo, que existe para mim, que existiu ou existirá para mim, esse mundo objetivo com todos os seus objetos encontra *em mim mesmo* [...], todo o sentido existencial que tem para mim; ele os encontra no *meu eu transcendental*, que só revela a *ἐποχή* fenomenológica transcendental (HUSSERL, 2001, §11, p. 43).

Ao realizar a *epoché* de primeiro grau, o filósofo suspende não somente as verdades instituídas pelas ciências de uma maneira geral, mas suspende também os julgamentos e a concepção do próprio mundo como experiência perceptiva validada universalmente. No lugar do mundo concreto e natural surge o mundo pensado e nomeado, o mundo para a consciência, isto é, o mundo psicológico que é validado pela imanência da consciência. Nesses termos, explicita Zitkoski, “[essa] suspensão é a prática da *epoché* que faz o trânsito da atitude natural para a atitude fenomenológica transcendental” (1994, p. 34). Assim, seguindo o exemplo do *eu penso* de Descartes, que gerava um *ego* puro, a *epoché* proposta por Husserl revela uma instância do ser anterior à dimensão do mundo e de quaisquer experiências relacionadas a ele.

O procedimento fenomenológico de suspensão do mundo revela a necessidade de se falar somente na primeira pessoa do singular, pois com o mundo externo ficaram suspensas todas as formas sociais e culturais condizentes com a realidade dos outros *eus* (HUSSERL, 2001, §8, p. 36). Todas as verdades que se relacionam com os valores naturais, inclusive as formas sociais e culturais, não possuem valor para o *ego* puro que surge com a *epoché*. Para que a evidência apodítica da subjetividade transcendental seja alcançada, é necessário investigar a própria subjetividade transcendental. O filósofo não pode se satisfazer apenas com a suspensão dos valores do mundo. “Se quero atingir o terreno firme das ‘evidências

*apodíticas*’, tenho que pôr também ‘entre parênteses’ a própria existência do eu e dos seus atos [...]” (FRAGATA, 1959, p. 111). Não basta simplesmente a suspensão dos valores do mundo, não basta reduzir o mundo à caracterização psicológica de um *ego* que realiza suas *cogitationes*. Tendo em vista que o “eu” que pensa o mundo ainda faz parte dele, ainda guarda resquícios e vivências de uma existência psicologicamente mundana, é necessário realizar a *epoché* transcendental na própria subjetividade do *ego*.

### 1.2.2 – Da redução psicológica à transcendental

A *epoché* proposta por Husserl possibilita ao indivíduo a suspensão daquela compreensão natural e espontânea advinda da vida cotidiana e, como consequência, a consciência transcendental surge como o resultado dessa redução fenomenológica. Husserl parece ter concebido a ideia de que o “eu” e, também, todas as suas atividades podem ser apreendidas como transcendentais e “como relativas, como participantes do enigma da ‘transcendência’” (FRAGATA, 1959, p. 111). O filósofo, através da *epoché* de grau mais elevado, deve se voltar para si mesmo, transformando a subjetividade psicológica em uma subjetividade transcendental.

O procedimento de redução fenomenológica não afirma a negação do mundo, nem mesmo a inviabilização da realidade do objeto em si. O que importa ao filósofo é que o objeto seja desligado dessa relação com o exterior e que esse mesmo objeto seja considerado como um objeto imanente em si mesmo. Na relação com o mundo exterior, os objetos tornam-se seres transcendentais os quais o sujeito está naturalmente orientado. E o mundo interior, por sua vez, deve ser entendido como um ser transcendental a partir do qual o filósofo se orienta imanentemente (FRAGATA, 1959, p. 84).

A percepção externa não deixa de ter a sua importância no processo de apreensão dos objetos, ela continua sendo a experiência do objeto em si mesmo, no entanto, essa evidência não é apodítica. Mesmo estando ali diante do sujeito perceptível, os objetos não podem ser completamente esgotados, pois eles possuem um horizonte aberto de possibilidades indeterminadas (HUSSERL, 2001, §9, p. 40). Para que a *epoché* se estabeleça como procedimento apropriado para a fundamentação da filosofia é necessário que o *ego* esteja consolidado na imanência da consciência. Dessa maneira, o “eu” psicofísico que surge com a

transcendência da consciência também deve ser colocado sob investigação a fim de se encontrar o “eu puro” e absoluto.

“Num novo grau de reflexão, dirijo a mente para mim mesmo e para a minha imanência” (FRAGATA, 1959, p. 111). O que interessa ao filósofo agora é deixar de lado tudo aquilo que ainda possa conter as máculas da existência mundana. Com a operação dessa nova *epoché* fenomenológica, torna-se possível atingir o *ego* transcendental a partir da imanência da própria consciência. Assim, nessa nova descoberta, o *ego*, que antes poderia ser entendido como um transcendente relativo e como um mero participante da transcendência, passa a ser a própria transcendência. Com a suspensão dos valores e de tudo aquilo que se relaciona às compreensões provenientes da atitude natural, o filósofo encontra o *ego transcendental* na imanência e na pureza da consciência.

No âmbito do procedimento de redução, a fenomenologia husserliana encontra o eu transcendental ou puro. Tal eu não é à consciência nem sua matéria nem forma, constituindo antes uma integração de ambas enquanto perpétua apropriação dos vividos. Portanto, o eu transcendental não é um fato no sentido do eu empírico. Ele é, ao contrário, o fato do mundo, que ele constitui exatamente enquanto transcendental (ONATE, 2006, p. 110).

O mundo natural deixa de ser a representação unicamente válida para o sujeito psicofísico e as vivências externas do eu humano natural não podem mais ser levadas em consideração. Tudo o que interessa agora são as experiências internas de um “eu” puramente transcendental. O valor existencial do mundo objetivo só pode ter sentido com o eu transcendental que é revelado pela *epoché* fenomenológica. Esse “eu” que surge da *epoché* não é mais aquele eu humano que vivencia e realiza as simples atividades do mundo. Esse “eu” ao qual o filósofo deve se reportar é o “eu” interior, o “eu” que possui o sentido do valor da realidade mundana.

Para mim, sujeito que medita, colocado e persistindo na *éποχή*, e posicionando-me assim como fonte exclusiva de todas as afirmações e de todas as justificações objetivas, ele não é, portanto, nem *eu* psicológico nem fenômenos psíquicos no sentido da psicologia, ou seja, compreendidos como elementos reais de seres humanos (psicofísicos) (HUSSERL, 2001, §11, p. 43).

### 1.2.3 – A intencionalidade

Ao se voltar para o “eu puro” que é encontrado na imanência da consciência, surge o conceito husserliano de intencionalidade. No que diz respeito a esse conceito, Sartre

reconhece que Husserl promoveu um grande avanço nas discussões acerca da questão da consciência. A busca pelas evidências apodíticas é realçada com a discussão sobre o problema da intencionalidade. Trata-se do ponto fundamental para o surgimento da fenomenologia como ferramenta para se consolidar a filosofia como ciência primeira.

A intencionalidade é essa disposição que a consciência tem para se projetar para fora de si, apreendendo o objeto enquanto um objeto intencional e não apenas real. A consciência procura a designação, a distinção e a descrição do objeto não somente como um ser existente, mas, acima de qualquer coisa, como um ser que possui sentido para a consciência transcendental.

Por se tratar de atos intencionais que partem da consciência, a intencionalidade visa ao sentido do objeto e não pode se deter simplesmente na incomunicabilidade individual do vivido. A consciência encontra exatamente no vivido a “sua articulação interna inteligível, sua estrutura universal” (RICOEUR, 2009, p. 11). Isso implica dizer que, mesmo havendo uma estrutura imanente na consciência, a intencionalidade representa a capacidade que a consciência tem de intencionar o objeto, de visar sua constituição, estabelecer uma meta e proceder à criação dos signos e significados. Dessa forma, o sentido da consciência se encontra fora de si, em uma projeção que deseja a constituição do significado do objeto em si mesmo.

Este vazio de significar outra coisa não é senão a intencionalidade. Se a intencionalidade é a propriedade notável da consciência de ser consciência de..., de escapar a si mesmo em direção a um outro, o ato de significar contém o essencial da intencionalidade (RICOEUR, 2009, p. 9).

Ora, quando Husserl põe a questão da constituição do objeto por parte da consciência, ele não está promovendo a existência efetiva da coisa na consciência. Ela existe para a consciência enquanto idealidade, coisa pensada e refletida. A consciência visa aos objetos e preenche aquela simples intenção significativa através da presença da coisa na própria consciência. A intencionalidade direciona a consciência para o sentido dos objetos, nomeando os objetos e superando a apreensão irrefletida da coisa.

A intencionalidade significa somente que a consciência se acha a título primeiro fora de si e que ela o está de múltiplas maneiras, das quais a objetividade lógica não passa de uma modalidade de segundo grau e a percepção, a modalidade mais fundamental (RICOEUR, 2009, p. 12).

A intencionalidade deve ser entendida como a estrutura fundamental da própria consciência e o modo de ser dessa consciência se dá de maneira intencional. A consciência orienta-se para fora de si, projeta-se para fora e em busca da constituição do sentido do objeto. É nesse lançar-se para fora que a consciência constrói a relação entre o sujeito que medita e o mundo externo objetivo. Nesse sentido, a intencionalidade é o que vivifica as experiências, constituindo uma espécie de atividade da consciência. “A palavra *intencionalidade* não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência *de* alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma” (HUSSERL, 2001, §14, p. 51).

#### **1.2.4 – A questão do *ego* transcendental em Husserl**

No que diz respeito às metodologias de Husserl e Descartes, faz-se necessário explicitar que são procedimentos completamente diferentes. O método cartesiano propôs a eliminação radical de quaisquer possibilidades de prejulgamentos na filosofia. Descartes considera que o *cogito* deve ser comparado aos axiomas que são provenientes das mesmas deduções lógicas que validam as ciências geométricas e matemáticas (cf. 2001, §10, p. 41). E o mundo, por sua vez, deve ser reconstruído pelo *ego* a partir das mesmas deduções que validam as ciências. Esse procedimento leva Descartes a investigar somente aquilo que pode ser concluído do próprio *cogito* (FRAGATA, 1959, p. 116).

Husserl, por outro lado, ao realizar a *epoché*, atinge o “eu” transcendental na imanência da consciência, viabilizando o encontro do mundo ideal, pensado e nomeado pela consciência transcendental; e resgatando aquele mundo que fora colocado entre parênteses. Diferentemente de Descartes, Husserl propõe a investigação descritiva e analítica de tudo aquilo que pode ser incluído no interior do próprio *cogito* (FRAGATA, 1959, p. 116). Desse modo, o *cogito* não coloca fim às investigações fenomenológicas. O *cogito* se manifesta através dos atos intencionais e em função da sua imanência pura. A *epoché* radical permite que o sentido do mundo se apresente como evidência originária. O fenomenólogo não possui o mundo concreto. Ele tem consciência do mundo e doa um sentido transcendental ao mundo. A fenomenologia transforma-se na exploração do campo infinito das experiências transcendentais.

“[A] intencionalidade vivifica a vivência, tornando-a designativa do objeto, em virtude dum processo mais radical, inerente à própria consciência” (FRAGATA, 1959, p. 131). O ato da consciência intencional que tem como meta a constituição do objeto não parte do próprio ato, mas sim do “eu” puro transcendental. É o próprio *ego* que opera os atos intencionais.

Esta força, ou potência, é considerada como uma espécie de “atividade” ou “operação” [...], exercida pelo próprio eu, em virtude do seu poder intencional que sempre implica, de qualquer maneira que seja, uma intuição e, portanto, uma experiência (FRAGATA, 1959, p. 153).

A intencionalidade deve ser considerada como o elo que surge do “eu” transcendental e parte em direção ao sentido do objeto que já está na própria consciência. Esse ato intencional disponibiliza o objeto como um *cogitatum*, como um objeto pensado e articulado pelo *ego* que foi encontrado no interior da consciência imanente. “A consciência transcendental, graças à intencionalidade que a impregna, só é plenamente concebida no *ego cogito cogitatum*” (FRAGATA, 1959, p. 149).

Desse modo, a intencionalidade da consciência visa aos objetos e a intuição preenche o sentido do objeto transcendente a partir do próprio conteúdo imanente à consciência que é representada pelo “eu” puro e absoluto. O “eu” reflexivo não leva mais em consideração aquelas crenças outrora admitidas na atitude natural. O objeto transcendente deixa de possuir o valor das experiências sensíveis e passa a existir como fenômeno de ser, sendo a constituição imediata que aparece à consciência. A constituição do objeto é efetivamente preenchida pela intuição e a consciência transcendental que faz do objeto um *cogitatum* de valor fenomenologicamente válido. “Com o problema da ‘constituição transcendental’ atingimos a cúpula da fenomenologia de Husserl” (FRAGATA, 1959, p. 147).

A imanência da consciência revela uma fonte absoluta de ser que tenta fundamentar a existência de tudo aquilo que existe na vida natural e que possa ser apreendida pelas intenções significativas. Após a realização da *epoché*, a consciência transcendental transforma-se no “resíduo fenomenológico” que garante ao *ego* a doação de sentido dos objetos e do mundo que passa a existir para a própria consciência como um fenômeno de ser. O todo não é mais concebido como a totalidade do mundo e a consciência não pode ser posta como parte desse todo. De maneira contrária, a consciência deve ser compreendida como a constituição do todo, ela torna possível a apreensão intuitiva do mundo e dos objetos; e, em função da intencionalidade, o objeto se transforma em um objeto que existe na consciência.

Deste modo, a intencionalidade não se apresenta apenas como designativa do objeto [...], mas é nela e por ela que se forma o mesmo objeto, pois sem ela não seria possível a síntese luminosa que me proporciona o objeto pensado. É a ação da intencionalidade que me torna o objeto consciente, que me põe em contacto com ele. Este contacto tem o carácter duma “experiência” e por isso implica sempre uma “intuição” ou mesmo uma “percepção” (FRAGATA, 1959, p. 156).

Com a realização da *epoché* fenomenológica, a realidade do mundo somente pode ser concebida como um ser para a consciência, como um *ego cogito* que procede com as devidas *cogitationes*. Assim, com a suspensão do mundo exterior, no lugar desse mundo em si, surge um mundo consciente, ideal e verdadeiramente concreto. Para a consciência, o mundo deixa de ser apreendido como valor existencial e passa a ser compreendido como fenômeno de ser mundo e as vivências passam a ser constituídas a partir de uma *egologia* desenvolvida na própria consciência.

Mesmo com a realização da *epoché*, o questionamento da presença do *ego* no mundo ainda se faz latente. O *ego* parece se tratar de um ser do mundo, de um ser que ainda se encontra no mundo. Somente uma *epoché* de segundo grau pode resolver essa questão e fazer surgir o *ego* transcendental que é constituído na estrutura imanente da consciência. Essa segunda *epoché* viabiliza o surgimento do “eu” puro que se encontra na própria consciência transcendental.

Na primeira *epoché*, há a suspensão de tudo aquilo que é externo ao indivíduo, daqueles valores consolidados pelas ciências naturais. Esse procedimento torna possível o *ego* transcendental que o guia o filósofo até a consciência intencional que é totalmente independente da vida natural. No entanto, este mesmo *ego* se vê como um ser do mundo, como uma realidade concreta que apresenta características de um ser pertencente ao mundo. Com a segunda *epoché*, o *ego* puro, por intermédio dos atos intencionais, surge como o operador das sínteses da consciência. E a constituição do sentido do objeto está relacionada à síntese realizada a partir da união da diversidade dos elementos que convergem no sentido do objeto que é dado pelo *ego*.

Em Husserl, o “eu” pode ser entendido como “uma espécie de ‘função’ exercida espontaneamente pela consciência em contato com os elementos sensíveis que são os ‘dados hiléticos’<sup>14</sup> ou ‘materiais’” (FRAGATA, 1959, p. 154). O “eu” constitui os objetos a partir

---

<sup>14</sup> A palavra *hylé* é proveniente do grego e significa *matéria* ou *substrato*. Na fenomenologia de Husserl, o conceito *hylé* deve ser entendido como a “matéria subjetiva” que é encontrada em função da intencionalidade da consciência.

dos elementos de diversidade que convergem em uma aparição e em função dos horizontes possíveis. “A ‘constituição’ é uma espécie de operação [...] da consciência, e do ‘eu’ em particular, pela qual se unificam os elementos em ordem à designação, ou formação consciente do objeto” (FRAGATA, 1962, p. 31). O “eu” filosófico não faz parte do mundo, não se trata do “eu” humano que habita o mundo. Esse mundo não existe na consciência como um valor científico. Ele existe para a consciência como um fenômeno de ser. “[O] *eu* reduzido não é uma parte do mundo, da mesma forma, inversamente, o mundo e seus objetos não são partes reais do meu *eu*. Não é possível encontrá-los em minha vida psíquica como partes reais dessa vida [...]” (HUSSERL, 2001, §11, p. 43).

### 1.2.5 – O Eu *mônada*

Ao explicitar a intencionalidade, Husserl introduz o conceito de *mônada*<sup>15</sup> como a caracterização mais importante e peculiar do *ego* puro na tentativa de atingir, com a máxima clareza possível, a questão do outro, encaminhando os seus argumentos para a resolução do problema da intersubjetividade. No início da *IV Meditação cartesiana*, Husserl, buscando o desenvolvimento conceitual para a argumentação dessa questão, afirma que os objetos possuem suas existências vinculadas a um “eu” – o que fora apresentado e explicitado até o momento no percurso deste trabalho. “[Os] objetos só existem para nós e só são o que são como objetos de uma consciência real ou possível” (HUSSERL, 2001, §30, p. 81). A constituição dos objetos compreende o primeiro polo que é formado pela relação estabelecida entre o “eu” transcendental e a diversidade dos objetos apreendida pela multiplicidade dos atos intencionais.

Até a *III Meditação cartesiana*, Husserl se preocupou somente com a constituição do *ego* transcendental que foi revelado pela *epoché*. Todas as atenções concentraram-se no *cogito*, o que, segundo Husserl, gerou uma grande lacuna ao longo da exposição (2001, §31, p. 82). O “eu” puro existe por si mesmo como uma evidência apodítica e não depende de algo externo para constituí-lo. “O *ego* existe *por si mesmo*; ele é existente para si mesmo com uma

---

<sup>15</sup> Ao mencionar a compreensão husserliana acerca do conceito de *mônada*, faz-se necessário remontar à filosofia de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Segundo seus pensamentos, e diferentemente daquilo que foi proposto por Descartes, os corpos funcionariam a partir de um mecanismo dinâmico, não como máquinas que se movem, mas como forças vivas que se constituem. Nesse sentido, o universo é constituído por unidades de forças; e cada indivíduo constitui uma *mônada* a partir de sua experiência interior; revelando, por conseguinte, uma substância ao mesmo tempo una e indivisível.



evidência contínua e em consequência *constitui continuamente a si mesmo como existente*” (HUSSERL, 2001, §31, p. 82).

O “eu” é o substrato último de todo o saber, ele é a fonte originária e subjetiva da produção de conhecimento das experiências vividas. A intencionalidade da consciência tem a peculiar potencialidade de convergir à multiplicidade de informações das experiências e dos horizontes possíveis e infinitos, sintetizando os atos intencionais e os sentidos dos objetos em geral. No entanto, o *ego* não se percebe somente como a vida que transcorre imanentemente. Ele é o próprio “eu” que vive isso ou aquilo, o eu idêntico a si mesmo e numa relação *cogito-cogitatum*, consciência e o seu objeto (HUSSERL, 2001, § 31, p. 82).

O primeiro polo do *ego* formado na consciência é o polo que constitui as relações sintéticas entre a consciência e os objetos para esta consciência. O outro polo que se constitui é o polo que liga o *ego* a todos os polos objetos. A síntese da unidade dos objetos, empreendida na subjetividade do “eu” transcendental, gera uma polarização na própria consciência. A *IV Meditação cartesiana* explicita o outro tipo de síntese que se constitui na subjetividade transcendental. O “eu” “abrange as multiplicidades particulares das *cogitationes*, todas juntas e de maneira especial, a saber, como *cogitationes* do *eu* idêntico que, *ativo* ou *passivo*, vive em todos os estados vividos da consciência e que, por intermédio deles, se liga a *todos os polos-objetos*” (HUSSERL, 2001, §31, p. 82). O “eu” transforma-se no polo idêntico de seus próprios atos intencionais e se consolida como o centro único e absoluto de todo o processo de consciência de seus próprios atos.

A partir do *cogito* e das *cogitationes* provenientes da redução transcendental, o *ego* sintetiza os objetos por meio de suas vivências intencionais, transformando-se no polo responsável pela constituição do objeto e doador de sentido. O *ego* sintetiza as apreensões significativas e as transforma em objetos intencionais, mas também, ao atribuir sentido às coisas, constitui os elementos que formam a sua própria vida intencional. Esse novo elemento faz com que o *ego* crie a sua capacidade de sintetizar a sua própria vivência a partir dos múltiplos atos intencionais que o constituem. Ao mesmo tempo em que sintetiza e possibilita a constituição dos sentidos dos objetos, o “eu” também cria uma autoconstituição dos seus atos vividos, o que o coloca na condição de fundador e responsável pela manutenção da sua própria evidência, criando um fluxo único das consciências. “Por isso”, explicita Fragata, “ao constituir-se o ‘objeto’, constitui-se simultaneamente o ‘eu’ como constituinte” (1959, p. 159).

Embora a característica do *eu-polo* seja sumamente importante para se organizar os estados de vivência intencional, há uma segunda característica do “eu” transcendental. Essa característica torna possível a unidade do fluxo de vividos percebidos e constituídos pelo próprio *ego* e que possibilitam o surgimento do “eu” enquanto pessoa. O exemplo apresentado por Husserl ajuda no esclarecimento do argumento: se, em um determinado momento e acometido pela primeira vez por um ato de julgamento qualquer, o “eu” se “decide pela existência de um ser e por esta ou aquela determinação desse ser, esse ato passa, mas eu *sou* e *permaneço* daqui por diante *um eu que decidiu desta ou daquela maneira [...]*” (HUSSERL, 2001, §32, p. 83). Mesmo quando um ato de julgamento é posto como um fato passado, algo permanece no próprio “eu”, algo que se constitui como um substrato de decisão que permeia a vida habitual do próprio “eu”.

Diante de qualquer ato efetivado e com um sentido objetivo novo, o “eu” adquire uma nova propriedade permanente. Todos os atos engendrados ou todas as decisões tomadas dizem respeito ao modo como o *ego* constitui suas próprias convicções. A este modo de poder voltar a cada decisão ou ato pensado, Husserl denomina *habitus*. “Enquanto ela é válida para mim, posso ‘voltar’ a ela muitas vezes e sempre a encontro como minha, como me pertencendo como *habitus*; encontro a mim mesmo como um *eu* que se *convenceu*, como um *eu* permanente determinado por esse *habitus* perseverante” (2001, p. 83). O ato realizado se encontra no passado; a decisão, porém, é permanente e continua desse modo até ser abandonada e não se constituir mais enquanto uma convicção do “eu”. “Essa atividade, pela qual coloco e explicito a existência, cria um *habitus* no meu *eu*, e por meio desse *habitus* o objeto em questão me pertence de forma permanente, como objeto de suas determinações” (HUSSERL, §33, 2001, p. 84).

Deste modo, surge a consciência do “objeto” inseparavelmente unida à consciência do “eu”, como se apreender o “objeto” fosse apenas apreender-se a si mesmo na própria riqueza intencional. Este “eu” tem já um caráter de totalidade: é um “eu” concreto, no seu dinamismo intrínseco, que Husserl designa com o termo leibniziano de *mônada* e para o qual prefere a forma latina *ego* [...] (FRAGATA, 1959, p. 160).

Ao se explicitar o *eu-polo* como fonte sintetizadora de seus próprios atos intencionais e o eu como substrato dos *habitus* do sujeito, torna-se possível apresentar a ideia husserliana de *eu-mônada*. O *ego monádico* concreto é compreendido por todo o conjunto da vida consciente e dos seus correlatos possíveis. Cada *habitus* gerado pela consciência permanente dos objetos conduz o indivíduo à criação de uma vida familiar e habitual. Por um lado, esse *ego monádico* representa a inserção do indivíduo como um ente que faz parte do mundo

natural; e, por outro lado, o seu potencial de *ego* sintetizador e referencial dos polos-objetos como agente convergente e doador de sentido. Desse modo, o *ego monádico* husserliano, que se constitui como o substrato idêntico de suas propriedades permanentes, será formado por um “*eu-pessoa*” também permanente. Ao se constituir a si mesmo “como substrato idêntico de suas propriedades permanentes, o eu se constitui posteriormente como um *eu-pessoa* permanente [...]” (HUSSERL, §32, 2001, p. 83).

Em suma, o *eu-monádico* corresponde a uma formação temporal e habitual do “eu” transcendental, o que torna possível a criação da identidade e da unidade desse mesmo “eu”. “Ao *ego* transcendental concreto corresponde então o *eu* do homem, a alma, captada puramente em si mesma e por si mesma, alma polarizada num eu, polo do meu *habitus* e dos meus traços de caráter” (HUSSERL, 2001, §35, p. 89). Os *habitus* integram organicamente o mundo à vida do sujeito, estabelecendo, também, o domínio do *eu-monádico* interior em detrimento da exterioridade do mundo (RICOEUR, 2009, p. 206).

O procedimento filosófico de Descartes submete todo o mundo e as suas respectivas crenças à dúvida metódica, o que conduz o filósofo a atingir o *ego cogito* na sua substancialidade pura. Mesmo tendo alcançado o *ego* puro, Descartes, aos olhos de Husserl, comete um equívoco ao consolidar o *ego* a partir dos princípios das ciências naturais, sobretudo, da matemática. Para Descartes, o *ego cogito* é deduzido de maneira semelhante às abstrações matemáticas e essa dedução ainda é carregada de fundamentos e verdades advindas da vida mundana.

Husserl questiona categoricamente esse posicionamento de Descartes e decide pôr entre parênteses todo o mundo, não aceitando as verdades das ciências objetivas e buscando as evidências apodícticas para o correto início da validação dos conhecimentos. A consciência transcendental e o “eu puro” constituem o resíduo fenomenológico responsável pela fundamentação de todas as demais ciências. O *ego* transcendental na sua pureza não faz parte do mundo, não é um ser do mundo natural. De maneira contrária, “a consciência transcendental é o domínio último de ser por revelar-se, a partir da redução fenomenológica, como a fonte última de todo sentido e valor possíveis de serem atribuídos aos objetos e seres de toda ordem” (ZITKOSKI, 1994, p. 49).

A trajetória do pensamento de Husserl conduz o filósofo a encontrar o seu próprio *ego transcendental*, polo fundador e doador de sentido dos objetos e do mundo natural. A

realização da *epoché* possibilita o surgimento desse “eu” transcendental que é encontrado na pureza da consciência e que valida o domínio do *eu-monádico* transcendental em detrimento do transcendente. No entanto, com a argumentação do *ego* ainda não é possível consolidar o sentido objetivo e válido para o mundo e as ciências constituídas, sobretudo no que diz respeito aos outros *eus*. A *V Meditação cartesiana* apresenta o problema dos outros *egos* e a possível solução para essa questão. Em certo momento do método fenomenológico, o filósofo ainda pode se questionar sobre a possibilidade de criar uma ilha na sua própria consciência.

Para que a fundamentação da filosofia seja completamente validada, faz-se necessário que as evidências apodíticas sejam transformadas em uma empreitada de caráter não individual. O “eu” puro também deve levar em consideração as outras subjetividades (FRAGATA, 1959, p. 157), não podendo apenas ficar restrito às suas próprias análises intencionais. O “eu” transcendental deve compreender também os outros indivíduos nas suas respectivas subjetividades. “Esta consciência transcendental tem, contudo, que ultrapassar os limites da individualidade para adquirir um caráter plenamente objetivo” (FRAGATA, 1959, p. 157).

Ao evidenciar o *ego* transcendental como o resíduo fenomenológico da *epoché* que é realizada pelo filósofo, Husserl afirma que o mundo e os objetos não passam de seres transcendentais que se apresentam para a consciência transcendental. O *ego* puro que surge com a redução fenomenológica é o responsável pelas sínteses, o que o coloca na condição de doador de sentido das coisas. Nesse sentido, seria suficiente afirmar que o *ego* se encontra na imanência da consciência ou haveria outra possibilidade de entender o “eu” que surge como uma questão fenomenológica?

## CAPÍTULO II

### A CONSCIÊNCIA SEGUNDO SARTRE

A proposta fenomenológica de Husserl apresentou o conceito de intencionalidade como sendo o ponto de partida para o início de uma ciência absoluta. O desenvolvimento dessa metodologia tornou possível a colocação da filosofia na base de sustentação de todas as demais ciências. Por meio da intencionalidade, a consciência transcende a si mesma e vai ao encontro dos objetos transcendentais, constituindo um fluxo constante de consciências na medida em que novas consciências surgem. A consciência desliza ao encontro dos objetos<sup>16</sup>. A teoria da intencionalidade de Husserl permitiu que outros filósofos continuassem o legado da fenomenologia. Essa posição inovadora levou Ricoeur (2009, p. 154) a afirmar que a fenomenologia só se iniciou com Husserl e que os grandes herdeiros da dessa filosofia são os existencialistas franceses<sup>17</sup>.

Foi diante dessa conjuntura que Sartre utilizou o conceito husserliano de intencionalidade e deu início a tão desejada purificação do campo transcendental. Essa teoria representou um avanço muito importante na tentativa de inviabilizar os argumentos dos filósofos franceses do início do século XX que afirmava que a consciência funcionaria como uma simples caixa, na qual os conteúdos seriam agrupados e armazenados na passividade da consciência. Sartre não aceitou esse modelo de filosofia e condenou a existência de quaisquer conteúdos no interior da consciência. Além de defender a inexistência de conteúdos na consciência, Sartre também desconstruiu a possível existência de um “eu” operador dessas

---

<sup>16</sup> A fenomenologia de Sartre parte do conceito husserliano de intencionalidade. No entanto, como será apresentado no terceiro capítulo deste trabalho, o filósofo francês se distanciou do pensamento de Husserl por julgar que este teria cometido um grave erro ao aceitar a existência de um eu formal imanente e responsável pelas operações das consciências.

<sup>17</sup> Ao dizer que os herdeiros de Husserl são os existencialistas franceses, Ricoeur está se referindo a Jean-Paul Sartre (1905-1980), Simone de Beauvoir (1908-1986), Albert Camus (1913-1960) e Maurice Merleau-Ponty (1908-1961).

consciências. Seria um grande erro sustentar a existência de um “eu” formal ou material no interior da consciência<sup>18</sup>.

A consciência ocorre de maneira intencional e não há nada nela ou por trás dela que possa predeterminá-la ou executar os atos intencionais. Assim, ela se constitui como espontaneidade pura. Sartre, no início de sua filosofia, foi um audaz defensor das propostas fenomenológicas de Husserl. Ele só se afastou da fenomenologia husserliana em função da mudança de postura de Husserl no que diz respeito ao *ego* transcendental<sup>19</sup>. A intencionalidade da consciência permitiu que Sartre liberasse completamente o campo transcendental, abrindo espaço para a elucidação das consciências irrefletida e refletida e, conseqüentemente, para a constituição do *ego* transcendente.

No que se refere ao mundo dos objetos, dos fatos e dos fenômenos, Sartre diz que se trata de seres que têm o seu modo de ser pronto e acabado, mas que são definidos pela consciência. A ontologia de Sartre é uma descrição fenomenológica da relação entre a consciência e o os seres que dependem dela (BARNES, 2002, p. 13). Isso é o que Sartre explicita como ser em-si, ou seja, aquele ser que se caracteriza por ser exatamente aquilo que é, não podendo fugir de sua estrutura que aparece enquanto fenômeno para a consciência. Por outro lado, a consciência apresenta-se como ser para-si, isto é, aquele ser inacabado e que busca constantemente sair de si mesmo para se definir como um ser em-si. A consciência é o nada, o vazio, ela desliza para fora de si na tentativa de fugir da sua falta constitutiva. “Ao ser ‘em-si’ que é o ser do *fenômeno* contrapõe-se o ser ‘para-si’ que é o ser da *consciência*. Esses são radicalmente diferentes um do outro. Enquanto o em-si é incriado e atemporal, o para-si autocria-se continuamente no tempo” (MORAVIA, 1985, p. 38).

Antes de entrar na questão específica do “eu” em Sartre, faz-se importante reconstruir o campo argumentativo no que diz respeito à consciência. Ademais, a intencionalidade, a espontaneidade, o fluxo das consciências, a consciência irrefletida e refletida constituem a sustentação da teoria sartriana do “eu” transcendente. Se a consciência

---

<sup>18</sup> A proposta desse segundo capítulo será demonstrar como Sartre promoveu a purificação da consciência; apresentando o modo como ele entendia a sua estrutura e a ideia de fuga da consciência. A crítica engendrada por Sartre a respeito da questão do “eu” formal e do “eu” material será discutida no terceiro capítulo dessa investigação.

<sup>19</sup> Como se verá no terceiro capítulo, Sartre elaborou uma minuciosa crítica no que diz respeito a mudança de pensamento que ocorreu de *Investigações a Ideias*. Para Sartre, aceitar o *ego* transcendental imanente à consciência poderia colocar em dúvidas a teoria da intencionalidade desenvolvida por Husserl.

manifesta-se intencionalmente e é espontaneidade pura, como seria possível estabelecer um *ego* formal ou material que estivesse por trás de todas as consciências? E por quais razões a consciência se naturaliza, abrindo espaço para uma identificação com o *ego*?

A consciência deve ser entendida como uma transparência viva e impessoal, não podendo ser substancializada ou personificada. Ela se dá mediante uma constante busca, como um projeto inacabado. Embora a problemática da consciência tenha sido desenvolvida nas obras da primeira fase<sup>20</sup> de Sartre, é somente em *O ser e o nada* que o filósofo atinge o ápice da sua fenomenologia. A partir dos conceitos de em-si, para-si e para-outro Sartre estabelece o modo de ser da consciência, sua estrutura e a forma pela qual são apreendidos os fenômenos e os objetos que surgem diante do campo perceptivo. É nesta obra de 1943 que Sartre desenvolve pormenorizadamente toda a sua ontologia fenomenológica. Não faz parte dos objetivos deste trabalho esgotar os conceitos de *O ser e o nada*. Serão abordados tão somente aqueles conceitos que, junto com as obras anteriores a 1943, são importantes para revelar o modo de compreensão da consciência e, sobretudo, do *ego* transcendente.

## 2.1 – AS CARACTERÍSTICAS INTERNAS DA CONSCIÊNCIA

### 2.1.1 – A intencionalidade da consciência

No pensamento fenomenológico de Sartre, a intencionalidade deve ser entendida como a característica basilar que compõe o modo de ser da consciência. É no pequeno artigo *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*<sup>21</sup> que Sartre faz as

---

<sup>20</sup> Fazem parte da primeira fase da filosofia de Sartre as obras: *A transcendência do ego* (1936), *Esboço para uma teoria das emoções* (1939), *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* (1936), *O imaginário* (1940) e *A imaginação* (1936); além dos textos de literatura como *A náusea* (1938). Deve-se destacar ainda a obra *Consciência de si e conhecimento de si* (1948), que foi publicada no período posterior a obra de 1943.

<sup>21</sup> Neste pequeno artigo, desenvolvido por Sartre na sua estada na Alemanha entre os anos de 1933 e 1934 e publicado somente no ano de 1936, Sartre engendrou seus primeiros argumentos contra os pensadores franceses que insistiam em manter os conteúdos na consciência. O conceito de intencionalidade de Husserl surge como um argumento extremamente importante para combater quaisquer resquícios de pensamento que colocasse a consciência na condição de simples armazenadora de percepções e sensações. Trata-se, na verdade, da real e confessa defesa do pensamento intencional de Husserl. Além disso, as discussões encontradas neste artigo muito se aproximam das ideias divulgadas em *A transcendência do ego*, porém, de uma maneira completamente incipiente. Muito embora essas obras refiram-se à tentativa sartriana de purificação do campo transcendental, foi

suas primeiras considerações acerca dessa relevante questão. No contexto histórico das primeiras décadas do século XX<sup>22</sup>, a filosofia e a psicologia difundidas pelos pensadores franceses apenas levavam em consideração as sensações e as percepções oriundas do mundo exterior. Esse pensamento colocava a consciência como uma devoradora de conteúdos que se alimentaria das coisas e dos objetos, armazenando-os e reduzindo-os à sua própria substância (SARTRE, 1968, p. 28).

Para os defensores desse pensamento, os conteúdos seriam agrupados e armazenados no interior da consciência e os objetos, por sua vez, representariam o início do complexo processo de formação das percepções. Os objetos funcionariam como estímulos físicos (visuais, táteis, auditivos, etc.) que incitariam os sentidos e provocariam no indivíduo o surgimento das sensações. Diante dessas provocações, as sensações seriam organizadas e agrupadas na consciência como percepções<sup>23</sup> (MOUTINHO, 1995a, p. 26). Esse entendimento colocaria a consciência numa posição secundária e completamente passiva, uma vez que ela funcionaria como uma mera receptora e armazenadora de todas as sensações e percepções advindas do mundo natural.

O posicionamento filosófico de Sartre demonstra sua inquietação e seu descontentamento diante daquilo que se poderia chamar de “filosofia alimentar” ou “filosofia digestiva”. “‘Ele comia-a com os olhos’. Esta frase e muitos outros sinais indicam suficientemente a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer” (SARTRE, 1968, p. 28). Tendo em vista a teoria da intencionalidade desenvolvida por Husserl, Sartre não poderia aceitar a ideia de uma consciência passiva e dependente dos objetos. Por esse motivo, um dos objetivos filosóficos de Sartre era eliminar esse modelo de epistemologia que parecia não ser mais interessante para aquele contexto filosófico. Não se poderia conceber a ideia de que as coisas, os objetos e os fenômenos seriam armazenados na

---

somente em *O ser e o nada*, publicado em 1943, que Sartre conseguiu formalizar o seu pensamento de uma maneira completa e pormenorizada.

<sup>22</sup> Segundo Sartre, o modelo de entendimento epistemológico vigente na França do século XX, teria durado aproximadamente cem anos (SARTRE, 1968, p. 28) e trazia significativas influências do pensamento de Descartes, Locke e Kant.

<sup>23</sup> Os conceitos de sensação e imaginação não serão desenvolvidos neste trabalho. Para tanto, a referência deve-se simplesmente à contextualização das motivações sartrianas no sentido de explicitar seus argumentos acerca da intencionalidade da consciência. A título de informação, essa questão pode ser encontrada nas obras *A imaginação* (1936), *Esboço de uma teoria das emoções* (1939) e *O imaginário* (1940). Além destas obras, faz-se importante mencionar a tese de doutoramento do professor Ildeu Moreira Coêlho, *A fenomenologia da imaginação* (1978).



passividade da consciência. Caso se aceitasse a existência dessas sensações, poder-se-ia criar a falsa ideia de que os objetos existiram como conteúdos imanentes à consciência.

A intencionalidade é o principal argumento para se combater a ideia de há conteúdos na consciência. E, por meio das ações intencionais, torna-se possível repudiar os argumentos que colocavam a consciência como passividade pura. Sartre reconheceu que a fenomenologia de Husserl era muito pertinente e o ajudaria na purificação e na liberação do campo transcendental. A aceitação da teoria da intencionalidade demonstra a fidelidade e o reconhecimento de Sartre para com o pai da fenomenologia. Não que Sartre tenha sido um discípulo entusiasmado de Husserl, mas, como disse Ricoeur, ele foi dos herdeiros da fenomenologia.

Para purificar o campo transcendental, deve-se realizar a *epoché* fenomenológica e estabelecer a crítica necessária a fim de se eliminar todo e qualquer conteúdo da consciência. Isso implica dizer que a consciência é pura, absoluta e completamente vazia; e o mundo, as coisas e os objetos devem ser mantidos fora da consciência. A fenomenologia tem início quando os conteúdos e as ideias da atitude natural são colocados para fora da consciência (SARTRE, 1987, p. 97), são colocados entre parênteses. Não se pode negar que a proposta da filosofia é realizar a purificação do campo transcendental. Sendo assim, a realização da *epoché* representa o ponto crucial que Sartre desejara para iniciar seu procedimento fenomenológico.

O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo. Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela esgota-se nesta posição mesma: tudo quanto há de intenção na minha consciência atual está dirigido para o exterior (SARTRE, 2005, p. 22).

Deve-se destacar que, com a realização da *epoché*, o mundo não perde sua relevância<sup>24</sup>; ele continua fazendo parte do contexto e dos interesses da consciência. Ora, o ser do mundo existe para a consciência, mas independentemente dela. A consciência e o mundo surgem ao mesmo tempo, sendo que o mundo é essencialmente relativo à consciência (SARTRE, 1968, p. 29). Além disso, o mundo se manifesta como algo completamente evidente, não é necessária a apresentação de provas para que ele tenha sua certeza

---

<sup>24</sup> Conforme elucidado no capítulo anterior, a *epoché* fenomenológica suspendia as ideias e os pressupostos advindos das ciências objetivas. O mundo, por sua vez, não poderia ser entendido como uma simples representação da consciência. Ele é independente da consciência.

estabelecida. E isso acontece porque é impossível compreender o homem sem a compreensão do mundo (BORNHEIM, 2007, p. 18). O homem está inserido no mundo e sua consciência o posiciona como sujeito que age e que dá sentido ontológico aos objetos e ao próprio mundo. “A intencionalidade, tal é a estrutura de toda consciência. Segue-se naturalmente uma distinção radical entre a consciência e aquilo de que se tem consciência. O objeto da consciência, qualquer que seja [...], está por princípio fora da consciência: é transcendente” (SARTRE, 1987, p. 99).

No ensaio sobre a intencionalidade, Sartre ainda diz que, para a maioria dos filósofos franceses, a consciência funcionaria como um “espírito-aranha” que “atraía as coisas para a sua teia, cobria-as com uma baba branca e as deglutia lentamente, reduzia-as à sua própria substância” (SARTRE, 1968, p. 28). Era inconcebível a aceitação da ideia de que a consciência funcionaria como uma caixa, lugar ou espaço (MOUTINHO, 1995a, p. 32) onde todas as sensações oriundas das relações com os objetos seriam depositadas e agrupadas com a finalidade de se constituir o conhecimento. De maneira contrária, a consciência deve ser entendida como uma intenção voltada única e exclusivamente para o mundo, ela sai de si e visa aos objetos fenomênicos.

Assim, pergunta Sartre, “[o] que é uma mesa, uma rocha, uma casa” (1968, p. 28)? Caso se levasse em consideração as ideias francesas dominantes no início do século XX, esses objetos não passariam de um simples conjunto de conteúdos acumulados periodicamente no interior da consciência. Com a apresentação do conceito de intencionalidade, tal posicionamento mostrava-se insustentável. Não era convincente aceitar a ideia de que os conteúdos se dissolviam na consciência em função da relação provocada externamente pelas coisas e objetos. O conceito de intencionalidade constituía-se como o alicerce fundamental da consciência. Somente desta maneira seria possível eliminar aqueles argumentos que insistiam em caracterizar a consciência como um grande “espírito-aranha”.

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. Veem esta árvore, seja. Mas estão a vê-la no próprio lugar em que está: à beira do caminho, no meio do pó, só e retorcida pelo calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Não poderia entrar na vossa consciência, porque não é da mesma natureza que ela (SARTRE, 1968, p. 29).

Ao se apropriar do conceito de intencionalidade<sup>25</sup>, Sartre aceita parte da filosofia husserliana como uma importante argumentação para se construir uma nova concepção fenomenológica e para se tratar a realidade, a consciência e a existência como questões de fato. “Brentano, Husserl e Sartre concordam que um objeto intencional é tudo quanto é a consciência dele ou sobre ele, seja ela concebida, imaginada, acreditada ou sentida emocionalmente” (COX, 2007, p. 29). Desse modo, a consciência deve ser entendida como um constante direcionar-se para fora de si mesma. Ela sempre tem em vista os objetos que são completamente diferentes de sua estrutura. “[A] consciência já não tem ‘dentro’, interior, e não tem precisamente porque ela nada mais é que intenção, movimento para fora” (MOUTINHO, 1995a, p. 33).

Na fenomenologia, a consciência, na medida em que visa a objetos transcendentos, é entendida como uma constante projeção para além de si mesma. “O objeto é transcendente às consciências que o apreendem e é nele que se encontra a sua unidade” (SARTRE, 1994a, p. 47). A consciência se lança para fora todas as vezes que exerce sua ação intencional de visar algum objeto. Nessa constante projeção para fora de si, a consciência unifica a si mesma. “A intenção está no centro da consciência: é ela que visa o objeto, isto é, que o constitui pelo que ele é” (SARTRE, 1996, p. 24). Ao escapar de si e ao encontrar o objeto transcendente, a consciência promove a sua própria unificação. Ela se faz nessa constante busca em função do que ela não é.

A aceitação da ideia de intencionalidade inviabilizava a constituição do processo de conhecimento como uma propriedade da consciência. A crítica de Sartre concentra-se na impossibilidade de associar o conhecimento à noção de propriedade. Conhecer um determinado objeto não implica na constituição necessária de uma relação de posse. Não se pode colocar a ideia de uma árvore no interior da consciência, como se essa ideia pudesse ser devorada e digerida. A ideia da árvore não pertence à consciência, a árvore não é um conteúdo da consciência. Ela vai ao encontro do objeto e o apreende como ser do mundo. A

---

<sup>25</sup> Simone de Beauvoir, no livro *A força da idade*, publicado originalmente em 1960, relata suas experiências vividas no período em que conviveu com Sartre. Nesta obra, há a narração do importante episódio em que Sartre, gozando férias dos seus estudos em Berlin, expôs suas primeiras impressões a respeito da fenomenologia de Husserl: “Ele expôs-me em suas grandes linhas o sistema de Husserl e a ideia de *intencionalidade*; essa noção trazia-lhe exatamente o que havia esperado dela: a possibilidade de superar as contradições que o dividiam então [...]; sempre tivera horror à vida interior: ela achava-se radicalmente suprimida a partir do momento em que a consciência se fazia existir através de uma superação perpétua de si mesma para um objeto; tudo se situava fora: as coisas, as verdades, os sentimentos, as significações e o próprio Eu; nenhum fator subjetivo alterava, portanto, a verdade do mundo tal qual se dava a nós. A consciência conservava a soberania, e o Universo, a presença real que Sartre sempre pretendia garantir-lhes” (BEAUVOIR, 2010, p. 189).

consciência sempre é consciência de alguma coisa. “[Ela] purificou-se, é clara como a ventania, já nada há nela, exceto um movimento para fugir, um deslizamento fora de si” (SARTRE, 1968, p. 29).

Ao validar o conceito de intencionalidade, Sartre deixa a consciência livre de toda e qualquer ideia que possa determiná-la como a fonte de unificação dos conhecimentos. “Conhecer é ‘estourar para’, arrancar-se da úmida intimidade gástrica para prosseguir, por aí fora, para além de si, para o que se não é [...]. (SARTRE, 1968, p. 29)” É nesse sentido que a consciência é intencionalidade. Ela “estoura”<sup>26</sup> para fora de si na medida em que parte do nada da consciência para se encontrar com o mundo e com os objetos. Isso implica dizer que “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” (SARTRE, 1968, p. 29).

A consciência lança-se para fora de si por ser vazio absoluto, por ser nada, por fugir de si mesma e por não se reconhecer como substância pronta e acabada. O conhecimento que se tem das coisas é apenas uma das formas possíveis que a consciência tem para se reconhecer como consciência de algo (SARTRE, 1968, p. 30). O conhecimento é a pura representação das coisas. O conhecimento é tratado, então, como uma redução *ideatória* que é realizada pela consciência transcendental. Essa é uma das várias possibilidades que a consciência tem para assimilar e constituir o mundo; “são apenas maneiras de descobrir o mundo” (SARTRE, 1968, p. 31). Nesse sentido, o “estouro” da consciência representa essa constante fuga que a consciência promove para escapar do seu nada. Ela estoura em direção ao mundo na tentativa de encontrar o seu si.

De uma maneira geral, a fenomenologia parte do pressuposto que toda consciência é consciência de alguma coisa. Não há consciência que não seja consciência de alguma coisa. Da mesma forma, não se pode negar que a consciência se põe por meio da intencionalidade e que os objetos estão no mundo como objetos transcendentais em relação às consciências que os apreendem. “A intuição, segundo Husserl, põe-nos na presença da coisa” (SARTRE, 1994a, p. 45). A possibilidade de ter o fenômeno diante da consciência leva Sartre a afirmar que “Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas” (SARTRE, 1968, p. 31). A

---

<sup>26</sup> A palavra francesa *éclatement* significa explosão; e é derivada do verbo *éclater*. “Connaître c’est ‘s’éclater vers’, s’arracher à la moite intimité gastrique pour filer, là-bas, par-delà soi, vers ce qui n’est pas soi, là-bas [...]” (SARTRE, 2005, p. 10).

consciência transcende a si mesma em direção ao objeto que surge diante do campo de atenção; e o objeto, que é marcado pelo fato de ser uma coisa desconhecida e opaca, é transcendente diante da consciência que o apreende.

A teoria da intencionalidade veio finalmente mostrar qual é a verdadeira relação entre sujeito e objeto, entre consciência e mundo: eles nascem e emergem juntos, estando envolvidos numa relação na qual um termo não pode ser sem o outro, embora permanecendo sempre autônomo do outro (MORAVIA, 1985, p. 15).

Não há consciência sem o mundo e não há mundo sem a consciência. Ambos surgem simultaneamente. O objeto está no mundo como um ser para a consciência; ele é apreendido pela consciência em forma de conhecimento, de ódio, de amor, de cólera, de imaginação, enfim, sensações originárias das emoções<sup>27</sup>. No entanto, essa forma de apreensão dos objetos não coloca a consciência como a parte mais importante do processo. A consciência não é ativa e os objetos não são passivos. As coisas tornam-se objetos intencionais na medida em que a consciência se projeta para fora de si, na medida em que visa aos fenômenos e os objetos transcendentais. A consciência unifica a si mesma na medida em que se lança na opacidade que é característica das coisas, dos seres em-si. Assim, consciência e objetos destacam-se pela completa autonomia, “o mundo não aparece mais marcado por fatores subjetivos (tese do idealismo) nem tampouco a consciência como forjada pelo mundo (tese do empirismo)” (MOUTINHO, 1995a, p. 46).

A intencionalidade parece-lhe evidenciar o fato, de capital importância numa perspectiva anti-idealista, de que a consciência não se define nem adquire a sua fisionomia e conteúdo próprios senão através das suas próprias relações concretas com o mundo (MORAVIA, 1985, p. 32).

Todas as obras desenvolvidas por Sartre na década de 1930 demonstram a sua preocupação com o idealismo pujante do início daquele século. Para ele, as pesquisas filosóficas e psicológicas deveriam ser analisadas de uma maneira mais crítica. E a *epoché* proposta por Husserl estabelecia as condições ideais para se expulsar da consciência a ideia de existência de conteúdos no interior da própria consciência. Por um lado, o reconhecimento e a valorização da *epoché* como procedimento fenomenológico realçam a metodologia inovadora desenvolvida por Husserl e tornam possível a depuração do campo transcendental. Por outro lado, o conceito de intencionalidade possibilita a Sartre o desenvolvimento da sua

---

<sup>27</sup> Da mesma forma que a intencionalidade e a imaginação, a emoção também é um dos modos de ser da consciência. Assim, escreve Sartre, “[a] emoção não é um acidente, é um modo de existência da consciência, umas das maneiras como ela *compreende* (no sentido heideggeriano de ‘*verstehen*’) seu ser-no-mundo” (2012, p. 88).

argumentação contra a existência de um “eu” operador das consciências. “A esta necessidade, que tem a consciência de existir como consciência de outra coisa diferente dela, chama Husserl ‘intencionalidade’” (SARTRE, 1968, p. 30).

Segundo Sartre (1968, p. 31), Husserl foi o responsável pela libertação da consciência daquela vida intimista, daquele modelo de pensamento idealista que estabelecia uma “vida interna” da consciência. Isso aconteceria porque, explica Sartre, “no fim das contas, tudo está fora, tudo, até nós próprios: fora, no mundo, entre os outros [...]”; e prossegue suas análises, “[não] é em nenhum refúgio que nos descobriremos: é na rua, na cidade, no meio da multidão, coisa entre coisas, homem entre homens” (1968, p. 31). Essas ideias seriam suficientes para inviabilizar a existência de um “eu” transcendental no interior da consciência; um “eu” que fosse inteiramente responsável pela intermediação da consciência, dos objetos e do mundo natural. Embora Husserl tenha desenvolvido as bases necessárias para a fenomenologia, na opinião de Sartre, ele cometeu alguns equívocos ao aceitar a existência de um *ego* transcendental<sup>28</sup>.

A ideia de um *ego* transcendental é completamente incompatível com a da teoria da intencionalidade da consciência. O “eu” transcendental é supérfluo, porque a consciência não precisa de fundamentos ou funções que lhe sirvam de apoio ou subsídio. Ela é completamente autônoma e independente. Além de supérfluo, Sartre considera que o “eu” é funesto à teoria da intencionalidade. A aceitação desse “eu” transcendental colocaria em perigo toda a construção fenomenológica realizada ao longo da história – inclusive a de Husserl. O que poderia ressurgir a ideia de consciência como passividade. Se a existência do eu fosse validada, ele retiraria da consciência a sua espontaneidade e o seu fluxo de autounificação, ele controlaria a consciência de fora a fora (SARTRE, 1994a, p. 48).

Em momento algum, Sartre abandona a tese fundamental da intencionalidade de Husserl. Ele inclusive a defende até mesmo dos próprios equívocos que teriam sido cometidos pelo filósofo alemão. Nas obras em que Sartre trata dessa questão, o conceito de intencionalidade sempre é posto como fundamental para a fenomenologia. Não se pode aceitar a ideia de que a consciência possui uma desvinculação completa do mundo. A

---

<sup>28</sup> A tese sartriana do *ego* transcendente e a crítica ao *ego* transcendental serão aprofundadas no terceiro capítulo desta investigação. No entanto, faz-se necessário mencionar esta problemática porque Sartre defendia a espontaneidade e autonomia da consciência. E a ideia de um *ego* transcendente poderia representar um risco à teoria da intencionalidade.

consciência só é consciência porque está no mundo e estabelece relações com ele e com os objetos. Desse modo, a consciência passa a ser vista como consciência no mundo, como *ser-no-mundo* que concede valor ontológico aos objetos.

É preciso esclarecer que a tese fundamental da intencionalidade husserliana não é abandonada, ela passa a ser interpretada de forma radical como *transcendência*. Se a condição irrefletida era a sua base, esta condição, agora, ganha um foco, uma dimensão mais precisa ainda, ela é pensada como ser-no-mundo, não só como condição de “esvaziamento de todo conteúdo intraconsciencial” (SASS, 2007, p. 36)<sup>29</sup>.

Na fenomenologia, a consciência surge para o mundo como “fato absoluto”, onde os objetos são percebidos onticamente e apreendidos ontologicamente. Essa compreensão ontológica é realizada pela consciência enquanto “fato absoluto”. Por mais que a mesa tenha existência autônoma, ela precisa da consciência para existir como coisa pensada. Os objetos estão no mundo enquanto seres ônticos, enquanto coisas que existem independentemente da consciência. A suspensão dos pressupostos validados pelas ciências objetivas revela que a consciência é “fato absoluto” porque põe o ser dos objetos. Dessa maneira, a *epoché* revela que a consciência é espontaneidade pura. “A consciência, para Husserl, não é um conjunto de condições lógicas, mas um fato absoluto, real e acessível a cada um que opera a redução” (SASS, 1999, p. 267). Ora, no pensamento de Husserl, a *epoché* fenomenológica libera a consciência a partir do “eu” puro, a partir do “eu” que pensa e suspende, mesmo que de maneira temporária, aqueles juízos oriundos do mundo natural.

O reconhecimento e a valorização da *epoché* devem-se ao fato de que Husserl promove a liberação do campo transcendental. Tudo deve cair sob os golpes da *epoché*, até mesmo o *ego*. E somente assim a consciência surge como uma consciência verdadeiramente autônoma e espontânea (SARTRE, 1994a, p. 46). Esse procedimento permite que a consciência exerça sua liberdade e desempenhe sua espontaneidade, apreendendo os objetos do mundo a partir de sua intencionalidade. Na fenomenologia de Sartre, a *epoché* torna possível a liberação da consciência. Contudo, diferentemente de Husserl, Sartre não considera que o “eu” puro seja o resíduo fenomenológico encontrado na consciência. O que se encontra após a *epoché* é a própria consciência espontânea.

---

<sup>29</sup> No artigo *Esboço de uma teoria sartreana das emoções*, Simeão Sass faz uma pequena introdução à ligação da filosofia de Sartre com os pensamentos de Husserl e Heidegger; reconhecendo que Sartre teve nestes dois importantes pensadores a base para a construção da sua ontologia fenomenológica. Dessa maneira, escreve Sass, “[se] traçarmos um paralelo entre as obras publicadas em 1936 e as editadas em 1939, é evidente que Heidegger aparece com mais frequência no período posterior. Esta modificação no referencial teórico pode ser considerada um sinal de mudança de paradigma” (2007, p. 36).

Os objetos não fazem parte da consciência. Eles não estão na consciência como conteúdos e não são substâncias imanentes à consciência. Eles estão no mundo como objetos reais que podem ser apreendidos, unificados e sintetizados a partir da intencionalidade da consciência. Enquanto ela se revela como “fato absoluto”, o “eu” e os objetos do mundo devem ser entendidos como “existentes relativos”. Isso implica dizer que a existência ontológica dos objetos está inteiramente condicionada às intenções da consciência. No entanto, essa condição ontológica só vale para o modo de ser dos objetos. Onticamente, o mundo e as coisas independem da consciência. Os objetos são reais e concretos, mas só ganham existência para a consciência a partir do momento em que são intencionados pela própria consciência.

O objeto da consciência, qualquer que seja (salvo no caso da consciência reflexiva), está por princípio fora da consciência: é transcendente. Essa distinção, à qual Husserl retorna sem se cansar, tem por fim combater os erros de um certo imanentismo que pretende constituir o mundo com *conteúdos* de consciência [...] (SARTRE, 1987, p. 99).

Ainda a respeito dessa questão e propondo um salto de 1936 à 1943, encontra-se na introdução de *O ser e o nada* a apresentação que Sartre faz do problema da consciência, resgatando, mais uma vez, a importância que Husserl teve no desenvolvimento da fenomenologia. Nessa obra, Sartre afirma que a filosofia deve promover a retirada das coisas da consciência e estabelecer uma relação verdadeira com o mundo, posicionando-se nele a partir de sua intencionalidade e reconhecendo a importância da espontaneidade da consciência (SARTRE, 2005, p. 22).

Ao combater a existência de conteúdos na consciência, Sartre consegue inviabilizar as teorias idealistas, desobstruindo a consciência de qualquer tipo de conteúdo ou de algum mecanismo que prejudique a sua espontaneidade. “A filosofia do Eu e da consciência faz-se filosofia da existência do mundo” (MORAVIA, 1985, p. 34). Não há nada na consciência que possa estabelecer previamente as relações entre a consciência e os objetos transcendentais. A consciência é caracterizada por ser nada, isso porque ela não é constituída por conteúdos, apresenta-se de maneira inteiramente vazia. Ela é intencionalidade pura; ela intenciona o objeto, deslizando-se na direção dele com o intuito de apreendê-lo, desvelá-lo.

A consciência purificada, livre de todo conteúdo, sem o peso que a forçavam a carregar, aparece como vazia, como um nada. Talvez “vazia” não seja um bom termo, pois sugere algo especializado sem conteúdo dentro, e trata-se aqui exatamente de, pela recusa aos conteúdos, fazê-la aparecer como pura consciência de alguma coisa, como mera intenção (MOUTINHO, 1995, p. 44).



Com a utilização da expressão “vazio”, Sartre poderia cair no erro de transformar a sua fenomenologia em um grande e perigoso engodo. Ora, a consciência se purificou, mostrou-se intencional e livre de quaisquer conteúdos, ela é vazia e se caracteriza por ser nada. No entanto, o vazio a que se refere o filósofo francês não diz respeito às questões de espacialidade. A consciência é uma intenção e não pode ser entendida como uma substância que recebe passivamente as sensações e percepções (MOUTINHO, 1995, 44). Diante do posicionamento contrário perante aqueles que afirmavam que a consciência é um mecanismo de armazenagem e agrupamento de conteúdos, Sartre argumenta que ela não passa de um vazio absoluto.

É nesse sentido que Sartre diz que a consciência é nada. A consciência foi purificada, livrou-se dos conteúdos que a sobrecarregavam (MOUTINHO, 1995a, p. 44). Agora ela aparece como vazia, como um nada. A expressão “vazio” tem o mesmo valor que a expressão “nada”.<sup>30</sup> Por mais que a consciência seja evidenciada como nada, ela também deve ser entendida como “tudo”, uma vez que é a partir dela que os objetos ganham existência ontológica. A consciência é nada porque não há conteúdos ou estruturas funcionais que a determinem. Porém, ela é tudo, pois, em função da intencionalidade, os objetos transcendentais existem para a própria consciência; é a consciência que doa sentido aos objetos.

A consciência deve ser entendida como intenção para além de si mesma. Os objetos estão no mundo a partir de uma experiência externa, ocupam um lugar no espaço e aparecem à consciência como perfis ou facetas. Desse modo, a consciência se apresenta como “nada” exatamente porque não possui conteúdos anteriores, estabelecendo-se como atos intencionais que vão ao encontro das coisas a fim de apreendê-las e doar-lhes sentido existencial e, por sua vez, ela é tudo porque, da relação intencional com os objetos, os conhecimentos surgem para a consciência.

Deve-se lembrar que a consciência liberada [pela *epoché*] tornou-se um *nada* [...] Entretanto, pode-se dizer que esse nada é *tudo*, na medida em que é “consciência de todos esses objetos”. Não é senão porque é “nada”, porque é absolutamente translúcida a si mesma, que a consciência é espontaneidade. De fato, ligada sinteticamente a algo, pelo princípio de ação e reação, ela envolveria alguma passividade, não seria assim espontânea. A consciência não se liga pois senão a si

---

<sup>30</sup> Para Sartre, o conceito de nada surge a partir da conduta interrogativa exercida pelo próprio ser humano e está diretamente relacionado à concepção sartriana de para-si. O nada representa a distância que o para-si mantém de si mesmo.

mesma, na realização da síntese das consciências escoadas; ela nada “produz” que não ela mesma (MOUTINHO, 1995b, p. 41).

Com a expulsão das ideias da consciência e com a tomada da intencionalidade como ponto de partida para o procedimento fenomenológico, dois pontos tornam-se salutares para o início da filosofia sartriana: o primeiro retrata a ausência de quaisquer conteúdos no interior da consciência; e o segundo afirma que também não pode haver uma estrutura predeterminada que seja anterior à intencionalidade da consciência que é espontaneidade pura. Ela vai ao encontro dos objetos em função dos atos intencionais e se unifica na medida em que estabelece novas e constantes relações intencionais, criando um fluxo contínuo de consciências.

### **2.1.2 – O fluxo temporal e a translucidez da consciência**

Após apresentar o conceito de intencionalidade como a principal característica da consciência, cumpre agora explicitar outros aspectos igualmente importantes e que também fazem parte do entendimento que Sartre tem a respeito do modo de ser da consciência. Ora, a intencionalidade revela que a consciência sempre intenciona algo fora dela mesma, ela se projeta para fora de si, visando algo que não ela mesma. Sendo assim, a consciência intenciona sair de si mesma, ir ao encontro dos objetos transcendentais a fim de buscar o seu preenchimento. Isso implica dizer que a consciência não é inerte, ela não se fecha em si própria, ela está em constante movimento para fora de si. Na verdade, o si que a consciência procura está fora dela. Esse desejo de se projetar para fora revela a intenção de não permanecer como se encontra, ela visa constantemente àquilo que está fora, ela desliza ao encontro das coisas e do mundo.

A consciência é totalmente autônoma e espontânea. Nada pode interferir na sua intencionalidade; nem o mundo e nem os objetos transcendentais podem agir na consciência. A consciência aparece e desaparece conforme sua própria natureza, visto que se constitui como intenção, como ação de se lançar para fora. Não há qualquer coisa, a não ser a própria consciência, que possa agir sobre a consciência e alterar a sua espontaneidade<sup>31</sup>. Desse modo,

---

<sup>31</sup> A consciência, por ser espontaneidade pura e por ser constituída como o ser da falta, projeta no mundo aquilo que ela visa ser. Ela não se reconhece com um ser pronto e acabado que tem sua estrutura definida pelas aparições. Será nesse sentido que o ego transcendente poderá desempenhar e exercer a espontaneidade que é característica da consciência.

“[a] consciência escapa, pois à causalidade do mundo, ao determinismo dos seres espaciais, razão pela qual, segundo Sartre, ela é *espontaneidade* pura, isto é, encontra sua fonte em si mesma” (MOUTINHO, 1995a, p. 46).

A espontaneidade da consciência revela-se na medida em que a consciência não depende de outros seres para existir, ela é completamente autônoma, é sua própria fonte de motivação e não é passível de motivações ou causalidades externas. Ela surge no mundo diante do nada da própria consciência; antes dela não há nada. A consciência não vem do nada; ela é o próprio nada enquanto não é consciência de algo. “[A] consciência existe por si. E não se deve entender com isso que a consciência se ‘extraia do nada’. Não poderia haver ‘nada de consciência’ *antes* da consciência” (SARTRE, 2005, p. 27). Só há consciência quando há consciência de alguma coisa. A consciência só se mostra na medida em que intenciona um objeto qualquer e que aparece como consciência absoluta dos objetos transcendentais.

A consciência nada tem de substancial, é pura “aparência”, no sentido de que só existe na medida em que aparece. Mas, precisamente por ser pura aparência, um vazio total (já que o mundo inteiro se encontra fora dela), por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto (SARTRE, 2005, p. 28).

A consciência não está ligada à causalidade, nem mesmo possui motivações externas. Nada do mundo natural pode agir sobre o fluxo temporal e espontâneo da consciência. Somente uma consciência pode agir sobre outra. Os objetos que compõem as experiências externas aparecem à consciência mediante perfis. Eles surgem para a consciência como fatos relativos, mas não se apresentam integralmente. E mesmo na sua multiplicidade, cada objeto continua sendo percebido como um e o mesmo (MOUTINHO, 1995a, p. 45). Os objetos não se apresentam de uma só vez, sempre há algo para ser revelado e captado pela consciência. Mesmo diante das múltiplas percepções que são realizadas pela consciência, não se esgota completamente todas as características dos objetos.

Muito embora os objetos não apareçam de uma só vez para a consciência, eles não deixam de ter a sua unidade estabilizada. A unidade de um objeto qualquer ocorre em função da identidade que ele possui consigo mesmo. A caneta, por exemplo, pode ser vista de múltiplas formas, cada consciência revela um modo de ser completamente diferente. No entanto, esse processo infinito de inventariar as características da caneta não inviabiliza a sua

unidade. Os objetos são idênticos a si mesmos, porque não necessitam de outros seres para garantir essa unidade.

Diferentemente de como acontece no reino das coisas, não há leis exatas que determinem o modo de ser da consciência. Nada do mundo exterior pode determinar a *imediaticidade* da consciência. Enquanto os objetos surgem diante da consciência e são apreendidos por ela, a consciência ocorre mediante o fluxo temporal representado por ela mesma. A consciência não aparece e desaparece em função de algo ou de alguma coisa; ela é sempre em função de si mesma. “[Se] [ela] é mera intenção, ela não pode se estabilizar, não pode se fixar como uma coisa” (MOUTINHO, 1995a, p. 46). Nesse sentido, ela surge e ressurge mediante um processo constante, cede lugar a novas ações intencionais exatamente, porque sempre é consciência de alguma coisa.

Quanto ao modo de ser da consciência, ela não acontece por meio de um conjunto de instantes constituídos a cada ação intencional empreendida pela própria consciência. Sempre que ocorre uma consciência acontece também uma ligação interna, espontânea e imediata que torna possível a junção e o fluxo entre as mesmas. Esse fluxo acontece espontaneamente, não há um eu que o opere. “[A] temporalidade não se faz por espasmos, por momentos isolados, simplesmente pelo fato de que ela é *duração*” (MOUTINHO, 1995a, p. 47). A consciência é um fluxo temporal que segue livremente de uma consciência a outra, sem que exista uma sucessão de instantes, sem que exista uma série de ligações predeterminadas. Ela não é uma sucessão de “agoras”, ela acontece num movimento ininterrupto de percepções subsequentes (BARNES, 2002, p. 20). É em função desse fluxo que a consciência se unifica. A consciência é unificada na medida em que o fluxo da consciência transcende a si mesmo para ir ao encontro dos objetos transcendentos (SILVA, 2003, p. 39-40).

Esse fluxo temporal da consciência só se torna possível porque a consciência, além de ser espontânea, também é translúcida. Não há nada de opaco na consciência. “A translucidez não é uma propriedade da consciência, mas sim a própria consciência [...]” (SILVA, 2003, p. 162). Os objetos concretos possuem uma opacidade que impossibilita o pleno *desvelamento* dos mesmos por parte da consciência. Sempre há um horizonte a ser percebido, sempre há uma nova faceta a se apresentar. Sendo assim, a consciência não esgota os objetos. Tendo em vista que a consciência não consegue esgotar a multiplicidade dos fenômenos e dos objetos em geral, esses sempre guardam algo a ser revelado. Seria necessário

um processo infinito a fim de se inventariar completamente os conteúdos, as variadas formas e qualidades de uma mesa ou de uma caneta.

A consciência, por sua vez, é completamente translúcida. Ela não se apresenta mediante uma estabilização de unidades e não pode ser experimentada como os objetos que surgem a partir de múltiplas percepções idênticas. Não há conteúdos, sensações ou imagens; não há coisas, procedimentos ou ideias que possam ser inventariadas na consciência. Ela não se separa, ela é consciência de fora a fora. Não há simultaneidade entre as consciências. Essa é uma característica dos objetos: eles são simultâneos, pois existem ao mesmo tempo (MOUTINHO, 1995a, p. 45). Cada consciência acontece independentemente da outra, num fluxo de sucessão temporal. A consciência não pode ser separada em partes e não há espaço entre cada uma delas. Os objetos surgem para a consciência simultaneamente, acontecem ao mesmo tempo. Já as consciências não podem surgir no mesmo momento, uma vez que elas se sucedem no tempo.

Não há nada na consciência que não seja totalmente espontâneo e translúcido para ela mesma. Como ela não possui conteúdos, não há coisas para se inventariar. A consciência é totalmente clara a si mesma. Toda consciência é consciência de si mesma. “Ela é *por* si, isto é, espontânea, e, por conta disso, é *para* si, isto é, translúcida” (MOUTINHO, 1995a, p. 47). A consciência é consciência de um determinado objeto e, também, é consciente de ser consciência desse objeto. A partir da intencionalidade, ela se volta para o objeto. Deve-se mencionar que a consciência não vê a si mesma o tempo inteiro através de uma constante ação reflexiva. O modo de ser da consciência ocorre pela intencionalidade, pelo fim de apreender os objetos que estão no mundo. Desse modo, “[...] ao que parece, a cada vez que ocorre a consciência de alguma coisa, parece ocorrer também o *Eu* dessa consciência” (SILVA, 2003, p. 40). Se a consciência é completamente espontânea e translúcida, como poderia ocorrer o “eu” dessa consciência?

Mesmo com a explicitação da intencionalidade, da espontaneidade e da translucidez da consciência, a existência de um “eu” transcendental imanente à consciência ainda parece existir como uma possibilidade latente. Da mesma maneira que Sartre recusa a ideia de conteúdos no interior da consciência, ele também não aceita a existência de um “eu” transcendental. Sendo assim, como é possível conceber o surgimento do “eu” para a consciência? Quais seriam os argumentos necessários para se recusar esse “eu” transcendental

anterior à consciência? E como não aceitar a ideia que esse mesmo “eu” seja o responsável pela unificação da própria consciência?

A partir da perspectiva da espontaneidade e da translucidez da consciência, Sartre iniciou suas análises a respeito das consciências irrefletida e refletida. Somente em função dessa investigação da consciência refletida é que Sartre viabiliza a crítica àqueles que defendiam a existência de conteúdos e, sobretudo, de um “eu” no interior da consciência. O desenvolvimento desse argumento ainda torna possível que Sartre viabilize suas críticas aos argumentos de Husserl; principalmente no que tange à recaída a um possível solipsismo da fenomenologia. Nesse sentido, como a consciência pode ser consciência das coisas e, ao mesmo tempo, ser consciente de si enquanto consciência das coisas?

### **2.1.3 – A consciência irrefletida e a consciência refletida**

Com a espontaneidade e a translucidez da consciência, Sartre deu um passo importante para o desenvolvimento da argumentação acerca do problema do *ego* levantado em *A transcendência do ego*. A aceitação de um *ego* transcendental representa um grande risco para toda a teoria da intencionalidade defendida pela fenomenologia, inclusive a de Husserl. Para o filósofo francês, a estrutura da consciência revela um modo de ser completamente diferente, contrapondo-se ao modo de ser dos objetos transcendentais. Somente em função das intenções espontâneas é que a consciência percebe os fenômenos e se volta para os objetos que constituem o mundo natural. Mas como entender o funcionamento da consciência sem que se precise de um *ego* que seja o responsável pela unificação do fluxo da consciência? Ela autounifica-se ou há algo por trás dela que torna essa unificação possível?

No início da introdução de *O ser e o nada*, Sartre reconhece que o pensamento moderno realizou um importante progresso “ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam” (SARTRE, 2005, p. 15). Não há mais o exterior do existente. Interior e exterior se complementam, pois surgem ao mesmo tempo em que aparecem para uma consciência intencional. O existente não pode ser reduzido a uma série finita de manifestações, uma vez que cada uma delas é apreendida por uma nova consciência. O fenômeno acontece sempre que se revela a uma consciência. Ele é exatamente aquilo que ele revela ser. E a consciência, por ser o fato absoluto, capta o fenômeno na medida em este aparece diante do campo

perceptivo. Os objetos são seres fenomênicos que aparecem para a consciência sempre que essa se projeta para fora si. Na medida em que a coisa se manifesta, ela apresenta facetas do seu ser, ela se mostra mediante fenômenos infinitos que representam a sua finitude. Por se tratar de um objeto transcendente, a consciência transcende cada fenômeno apresentado e conduz essas aparições a uma série total que é representada pela ideia do objeto, pela coisa em si. “Se o fenômeno há de se mostrar *transcendente*, é preciso que o próprio sujeito transcenda a aparição rumo à série total da qual ela faz parte” (SARTRE, 2005, p. 17).

Quando um objeto transcendente se manifesta como um ser fenomênico que possui uma série infinita de manifestações, ele surge para a consciência mediante as ações intencionais. O *ego*, ao que tudo indica, parece se tratar de um ser também transcendente e que aparece para a consciência sempre que ele é intencionado. Sartre mostrou que não há conteúdos na consciência e não há nada que seja anterior à própria consciência. Embora o reconhecimento da existência de um “eu” transcendental e imanente não seja prudente e aceitável, Sartre não propõe a negação ou a eliminação da existência desse “eu”. Muito pelo contrário. Nas obras em que ele trata desta problemática, há o evidente reconhecimento da existência do “eu”.

No “*eu penso*” há a clara constatação de um “eu” que realiza e executa o pensamento de acordo com suas condições de possibilidades lógicas. Se há um eu no “*eu penso*”, é do cogito que uma *egologia* deve partir (SARTRE, 1994a, p. 49). Contudo, se esse eu é um existente, onde ele poderia ser encontrado? E, caso fosse encontrado, de que forma seria possível estabelecer uma relação de proximidade ou intimidade com ele? E, mais ainda, esse “eu” estaria na própria consciência, seria uma função dela ou não poderia fazer parte da sua estrutura e se encontraria no mundo natural?

Ao recusar a existência de conteúdos na consciência, Sartre também não aceita que um *ego* transcendental seja o operador das sínteses engendradas e constituídas pela e na consciência. Além disso, não concebe a ideia de que o *ego* possua uma realidade independentemente da estrutura da consciência. Se ele existe e, de alguma maneira, participa da consciência, sua existência deve estar condicionada a uma função da consciência ou, pelo menos, a uma concessão da consciência. O *ego* não faz parte da consciência, não a opera e não pode ser o responsável pelas relações estabelecidas entre a consciência, os objetos e o mundo. Ele deve ser visualizado como um ser transcendente e que faz parte da realidade mundana. Da mesma forma que os demais objetos que constituem a vida natural, o *ego* deve

surgir como um fenômeno. No entanto, uma pergunta torna-se relevante para o desenvolvimento dessas questões: se há de fato um “eu” no “*eu penso*” e a não há um “eu” na consciência, como pode a consciência dizer “eu”?

Ao longo da tradição filosófica, os autores que se preocuparam com a questão do cogito partiram de uma operação reflexiva, isto é, de uma operação que retorna ao *cogito* a partir de uma consciência que reflete. Esse procedimento de reflexão parecia conceder ao *ego* uma função anterior à própria consciência. Desse modo, isso colocaria o “eu” na condição de responsável pela realização da consciência reflexiva. Na concepção sartriana, seria imprudente aceitar que o “*eu penso*” execute espontaneamente a consciência reflexiva. Tal recusa se deve à impossibilidade de se agregar um campo inconsciente<sup>32</sup> à própria consciência.

Mesmo não aceitando a anterioridade de um “eu” responsável pela reflexão, Sartre reconheceu a existência de uma síntese de duas consciências. “Não é menos verdade que estamos na presença de uma síntese de duas consciências, das quais uma é consciência da outra” (SARTRE, 1994a, p. 50). Não há contradição ao dizer que toda consciência é consciência de alguma coisa, uma vez que ela se põe em um fluxo constante de novas consciências. Tal contradição poderia ser apresentada caso o filósofo reconhecesse a existência de um eu operador de uma das consciências; o que não é o caso. Ele apenas reconhece a existência de momentos distintos da consciência, mas que, no final das contas, constituem a unidade da consciência. Trata-se, pois, de momentos que se complementam. A consciência irrefletida e a consciência reflexiva são esses dois momentos elucidados por Sartre<sup>33</sup>.

Para que o “*eu penso*” aconteça na consciência, é necessário que exista um *cogito* pré-reflexivo na própria consciência. Não se trata de uma condição anterior à consciência intencional. A consciência irrefletida é autônoma, acontece independentemente da reflexão, ela é anterior. Não é o *cogito* pré-reflexivo que determina a consciência reflexiva. O *cogito*

---

<sup>32</sup> Sartre foi um dos mais ferrenhos críticos à noção de inconsciente. Nada pode existir antes da própria consciência, pois ela é absoluta e completamente translúcida. Para ele, a consciência sempre é intencional e aceitar a ideia de inconsciente poderia abrir um pressuposto para a existência de um eu imanente operador das consciências.

<sup>33</sup> Ao se elaborar esse trabalho, e visando o estabelecimento de um padrão conceitual, preferiu-se a utilização das traduções “*refletido*” e “*irrefletido*”. Não obstante, faz-se necessário mencionar que alguns estudiosos (comentadores e tradutores) também fizeram a utilização das expressões “*reflexionante*” e “*irreflexo*”; o que não compromete o conteúdo da argumentação.



pré-reflexivo deve ser entendido como o movimento que a consciência tem de ser consciência de si mesma enquanto consciência dos objetos transcendentais. É ela que põe a si mesma diante do fluxo das consciências.

Na medida em que é intencionalidade, a consciência irrefletida volta-se para os objetos transcendentais, desliza em direção ao mundo e às coisas, porém, não revela a si mesma como consciente dessa relação, não é um ato tético de si mesma. A consciência irrefletida é espontânea; ela capta os objetos na medida em que os transcende. No entanto, essa consciência de primeiro grau ainda não é consciência espontânea de si mesma ao apreender os objetos. Quando ela ocorre, posiciona os objetos do mundo, mas não posiciona a si mesma. Desse modo, a consciência não se revela objetivamente no modo irrefletido. É necessário que a consciência reflexiva posicione a consciência irrefletida. “[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” (SARTRE, 2005, p. 24).

A consciência pré-reflexiva não implica em uma consciência anterior à própria consciência, não é uma predeterminação das ações intencionais por parte da consciência. A consciência pré-reflexiva representa o momento anterior à reflexão, representa a possibilidade de se realizar o *cogito*. As vivências irrefletidas acontecem de modo indeterminado e a consciência reflexiva reconhece os vividos que passam a ser determinados transcendentalmente. Dessa maneira, a consciência reflexiva representa a passagem do vivido ao conhecido, do transparente ao visado (SOUZA, 2009, p. 66).

O *cogito* pré-reflexivo distingue-se fundamentalmente da reflexão: quando Sartre afirma que o *cogito* pré-reflexivo não toma a consciência como objeto, isso não significa somente que não há um ato específico que intenciona essa consciência, mas que de modo algum a consciência se revela objetivamente no nível irrefletido. Assim, a consciência pré-reflexiva e a consciência reflexiva não se distinguem somente pelo posicionar, mas pelo tipo de revelação que é verificada em cada uma delas (SOUZA, 2009, p. 63).

A consciência irrefletida é aquela que estabelece o primeiro contato do indivíduo com os objetos. Trata-se da consciência intencional e imediata. Tendo em vista que a consciência é espontaneidade pura e não possui conteúdos que a determinem, por meio de seus atos intencionais, ela se projeta para fora de si, ao encontro dos objetos. A consciência irrefletida é absoluta e independe da consciência reflexiva para acontecer. Nesse sentido, o objeto será apreendido pela intencionalidade da consciência, o que torna possível a síntese das

consciências. Ela, que é marcada por sua espontaneidade, capta o objeto e o cristaliza como um ser constituinte do mundo e que aparece para a consciência.

Essa consciência irrefletida age de uma maneira completamente imediata. Não há julgamento nessa consciência e não há a preocupação com a própria consciência. “Ela não *conhece* minha percepção, não a *posiciona*: tudo que há de intenção na minha consciência atual acha-se voltado para fora, para o mundo” (SARTRE, 2005, p. 24). Ao contar os objetos que estão sobre a mesa, por exemplo, não há consciência da ação de contar, não há consciência da ação de inventariar as características dos objetos. Se forem quatro ou cinco os objetos que estão sobre a mesa, a consciência apenas posiciona estes objetos como sendo existentes; ela capta cada um desses objetos. O número encontrado revela a consciência dos existentes no mundo, mas não posiciona a própria consciência na ação de contagem. Essa consciência irrefletida é consciência tética dos objetos, mas consciência não-tética de si mesma.

A consciência reflexiva, por sua vez, é aquela que surge somente em função da realização do *cogito reflexionante* e que dá início ao procedimento de reflexão da consciência irrefletida. A consciência irrefletida é autônoma, mas também é imediata e não consegue pôr a si mesma como ação no mundo. Somente com a reflexão é que a consciência consegue posicionar a si mesma como uma ação intencional espontânea e absoluta voltada para os fenômenos do mundo. Desta forma, a consciência aparece como uma presença a si mesma.

De uma maneira geral, a consciência aparece circularmente, onde uma consciência põe a outra num processo permanente e infinito (SARTRE, 2005, p. 25). A consciência intencional projeta-se no mundo, ao encontro dos objetos. E novas consciências surgem à medida que os objetos intencionais vão se apresentando à consciência. Cada consciência põe uma nova consciência e o fluxo das consciências se forma como um todo absoluto e espontâneo. A consciência irrefletida é a responsável por apreender as coisas e os fenômenos do mundo, tornando possível a unificação da multiplicidade dos objetos. Mas não são apenas as coisas que são postas pela consciência. Ela apreende espontaneamente o objeto fenomênico e, ao mesmo tempo, posiciona a si mesma neste processo de consciência dos fenômenos do

mundo natural.<sup>34</sup> Toda ação intencional da consciência é uma postulação posicional do objeto, mas uma ação não posicional da própria consciência (BARNES, 2002, p. 19).

Assim, não apenas sou consciente deste objeto diante de mim, mas sou consciente de ser consciente deste objeto. Não que eu esteja todo o tempo vendo a mim mesmo, reflexivamente, como se fosse dois. Não, ao contrário; a atitude mais frequente é a *irrefletida*, isto é, aquela em que sou consciência deste objeto e de nada mais. Entretanto, ela é consciência deste objeto e de si mesma de *uma só vez* (MOUTINHO, 1995a, p. 47).

Dessa maneira, a consciência refletida é consciência posicional da irrefletida. O que implica dizer que, além de pôr o objeto transcendente como existente, a consciência põe a si mesma ao refletir sobre seus atos intencionais. Não há um círculo vicioso nesse procedimento de posicionamento da consciência. Não há a implicação necessária de que ela se desmembre em duas consciências. Ambas as consciências – irrefletida e refletida – constituem a consciência em si; elas compõem o modo como a consciência aparece. Porém, apresentam-se em dois momentos muito distintos: o primeiro revela a relação direta e espontânea entre a consciência e os objetos transcendentos; e o segundo estabelece a reflexão posterior dessa relação. Em primeiro momento, há a consciência posicional do objeto e não posicional de si mesma. Em um segundo plano, há a consciência posicional da própria consciência que posiciona as existências mundanas.

Em *O ser e o nada*, Sartre evidenciou com mais propriedade esse ato de posicionamento da própria consciência. Ora, “toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional de si” (SARTRE, 2005, p. 24). Ao se lançar para fora de si, a consciência irrefletida apreende os objetos, posicionando-os no mundo como existentes relativos. A consciência irrefletida capta e posiciona as coisas no mundo. No entanto, essa primeira consciência é não posicional de si mesma. Ela é não posicional porque ainda não foi posta pela consciência reflexiva. A consciência irrefletida é consciência posicional dos objetos, mas é consciência não posicional de si mesma. Desse modo, somente após a consciência refletida é que a consciência será posicionada como consciência de ser consciente do mundo e de si mesma.

---

<sup>34</sup> O conceito de posicionamento revela a capacidade que a consciência tem para colocar os objetos e coisas como existentes do mundo. A consciência assimila essa existência. Nas notas da edição brasileira de *O ser e o nada*, Paulo Perdígão diz que o posicionamento, na fenomenologia, deve ser entendido como “o ato de colocar algo como existente no mundo” (2005, p. 22). E, em outra nota, afirma que “[o] verbo ‘posicionar’ é usado por Sartre no sentido fenomenológico: a consciência tética (posicional) posiciona seu objeto como existente” (2005, p. 24).

Em primeiro grau, acontece a consciência irrefletida, não posicional de si mesma, mas posicional dos objetos transcendentais. A consciência irrefletida não a põe como um objeto; ela só objeto para a consciência reflexiva. A consciência refletida acontece em segundo grau e posiciona a irrefletida, contudo não posiciona a si própria enquanto reflexiva. E em terceiro grau acontece a consciência reflexiva que posiciona a si mesma.

[A] minha consciência refletinte não se toma ela mesma como objeto quando eu executo o *Cogito*. O que ela afirma diz respeito à consciência refletida. Tanto quanto a minha consciência refletinte é consciência dela mesma, ela é consciência não-posicional. Ela não se torna posicional senão ao visar a consciência refletida, a qual, ela mesma, não era consciência posicional de si antes de ser refletida. Assim, a consciência que diz “Eu penso” não é precisamente aquela que pensa. Ou antes, não é o seu pensamento que ela põe através deste ato tético. Temos, portanto, razões para perguntar se o Eu que pensa é comum às duas consciências sobrepostas ou se ele não é antes o da consciência refletida. Toda consciência refletinte é, com efeito, nela mesma, irrefletida e é preciso um novo ato do terceiro grau para pô-la (SARTRE, 1994a, p. 50-51).

Partindo dessa noção de circularidade da consciência e do fato da consciência exercer a reflexão sobre si mesma, haveria espaço para um *ego* operador destas consciências? O fato é que o “eu” está aí, ele surge com a consciência reflexiva e se estabelece como um existente do mundo, assim como as outras existências. Mas qual seria a natureza da existência desse “eu”?

A fenomenologia de Sartre revela que o “eu” só surge no mundo a partir do momento em que a consciência refletida volta-se para a consciência irrefletida e descobre o “eu” que estava em contato com o objeto. Na verdade, é a consciência irrefletida que, intencionalmente, capta os objetos transcendentais e executa a síntese desses objetos. Nesse contexto, o “eu”, revelado pela reflexão, transforma-se na possibilidade de se falar daquela consciência não posicional de si mesma. No momento da leitura de um livro, havia a consciência do livro, das personagens e da história narrada. Mas não se pode afirmar que havia um “eu” habitante nessa consciência. A consciência irrefletida apenas tem consciência do objeto e não há consciência posicional da própria consciência (SARTRE, 1994a, p. 51). Esse caráter não posicional da consciência irrefletida revela não somente a inexistência de um “eu” na consciência, mas também revela que o “eu” só surge para a consciência na medida em que a própria consciência reflete sobre si mesma. Essa analisa a própria consciência e consegue identificar a presença do “eu” no mundo.

De fato, estou então mergulhado no mundo dos objetos, são eles que constituem a unidade das minhas consciências, que se apresentam como valores, qualidades atrativas ou repulsivas, mas *eu*, eu desapareci, eu anulei-me. Não há lugar para *mim*

a este nível e isto não provém de um acaso, de uma falta de atenção momentânea, mas da própria estrutura da consciência (SARTRE, 1994a, p. 52-53).

O “eu” surge para a consciência a partir de uma consciência reflexiva, daquela consciência que reflete o irrefletido e que põe a própria consciência como existente do mundo. Ao recordar um ato do passado, a consciência reflexiva põe a si mesma diante de um “eu” que não pertence à consciência, de um “eu” que faz parte do mundo e que só tem sua existência em virtude da ação reflexiva. Isso implica dizer que o “eu” surge no mundo sempre que a consciência reflete sobre si mesma. O ato reflexivo passa a ser, então, o lugar da gênese do “eu” (ALVES, 1994, p. 29).

[Cada] vez que nós apreendemos o nosso pensamento, seja por uma intuição imediata seja por uma intuição apoiada na memória, nós apreendemos um *Eu*, que é o Eu do pensamento apreendido, e que se dá, além disso, como transcendendo esse pensamento e todos os outros pensamentos possíveis (SARTRE, 1994a, p. 50).

Sartre não aceita a existência de um “eu” que acontece por trás das consciências. É inconcebível a existência de um “eu” imanente e habitante da consciência, de um “eu” que opere e manipule todo o processo de cristalização e apreensão dos objetos. Contudo, mesmo sendo radical nesse posicionamento, não se pode afirmar a inexistência desse eu. Ora, ficou constatado que, para Sartre, o “eu” somente pode ser revelado por meio da consciência refletida, através daquela consciência que busca as memórias de fatos e vivências sucedidas.

Sartre se recusa aqui à “evidência” “eu sou”, mas não apenas porque ela poderia implicar uma substancialização da consciência, mas antes e principalmente porque o termo “eu” parece encontrar conteúdos assimiláveis nos limites da consciência *refletida*, o que significaria dizer que ele é uma *criação* da consciência” (MOUTINHO, 1995b, p. 33).

Sartre aceitou a existência de dois momentos da consciência, porém, são momentos que se complementam e dizem respeito à forma pela qual a consciência espontânea se põe intencionalmente no mundo. Não se pode negar a existência do “eu”, ele está lá fora, no mundo, e está aí de uma forma concreta (eu psíquico<sup>35</sup>). “O Eu é um *existente*. Ele tem um tipo de existência concreta, sem dúvida diferente das verdades matemáticas, das significações ou dos seres espacio-temporais, mas também real. Dá-se, ele próprio, como transcendente” (SARTRE, 1994a, p. 54). Com a elucidação da consciência reflexiva, Sartre libera definitivamente o campo da imanência (MOUTINHO, 1995b, p. 34). O “eu” não faz parte da consciência, ele não é da imanência da consciência. Ora, Husserl, ao atingir a consciência

---

<sup>35</sup> Faz-se relevante mencionar que o entendimento do “eu psíquico” retrata o posicionamento de Sartre a respeito da noção de ego transcendente. E será desenvolvida mais adiante no tópico “O ego como polo de ações, estados e qualidades”.

pura, descobriu o “eu” puro como evidência apodítica incontestável. Sartre, por sua vez, recusa todas as ideias e todos os conteúdos que possam ser agregados à imanência da consciência, inclusive recusa a existência de um “eu” formal que viabilize as condições lógicas de construção do conhecimento.

A consciência é intencionalidade pura e se lança para fora de si mesma visando aos objetos transcendentais. Essa característica da consciência revela uma falta constitutiva da própria consciência. Ela parece sempre buscar algo que está distante e que possa preenchê-la. Esse procedimento da consciência ainda revela uma necessidade que ela tem de não aceitar a sua condição de ser projeto, de se constituir como um ser inacabado, de ser aquilo que ela não é. Cumpra agora investigar se há alguma relação entre a condição da consciência de ser para-si, de fugir constantemente de si mesma, e o surgimento do *ego* transcendente como uma possível função espontânea da consciência.

## 2.2 – A CONSCIÊNCIA COMO FUGA DE SI MESMA

### 2.2.1 – O ser em-si

A introdução de *O ser e o nada* (1943) é marcada pela preocupação sartriana de elucidar o modo como os seres fenomênicos apresentam-se para a consciência<sup>36</sup>. “A consciência é revelação-revelada dos existentes e estes comparecem a ela fundamentados pelo ser que lhes é próprio” (SARTRE, 2005, p. 35). O ser dos objetos possui um modo de ser que é diverso do ser da consciência. E a consciência atinge esses seres exatamente porque eles possuem algo que os caracteriza. No entanto, a consciência não tem o poder de despojar o existente de seu próprio ser, visto que ele nunca se revela integralmente à consciência. Mesmo não podendo retratar a realidade ôntica dos objetos, a consciência pode transpor ontologicamente o ser de qualquer objeto. Isso se deve ao fato de que a consciência transcende o ôntico rumo ao ontológico. “O ser-em-si é nada em si mesmo” (COX, 2007, p.

---

<sup>36</sup> Neste trabalho, não há a preocupação em esgotar a obra *O ser e o nada*. O objeto de investigação é o *ego* transcendente. Simplesmente se deseja explicitar os conceitos necessários para a compreensão da consciência como uma fuga constante de si mesma e a consequente relação dessa fuga com o surgimento do *ego* transcendente.

28) e só a partir da consciência é que este ser passa a existir ontologicamente. O ser ôntico representa o ser em-si, o ser que constitui o mundo empiricamente. Já o ser ontológico é representado quando a consciência intenciona o objeto, fazendo dele um existente para a consciência.

Os objetos do mundo são autônomos, não dependem de qualquer outro ser para existir e estão no mundo independentemente de qualquer coisa. Eles surgem para a consciência, mas guardam a si mesmos em uma opacidade que lhes é característica. Esses seres não se revelam por completo. Até mesmo porque seria necessário um processo infinito para que as consciências pudessem inventariar todas as facetas das coisas. Embora a consciência represente o fato absoluto responsável pela apreensão dos objetos e do mundo, ela não pode ser entendida como a parte mais importante do processo de formulação do conhecimento. Ambos são autônomos e independem um do outro.

Os seres fenomênicos que compõem o mundo são chamados de seres em-si. Eles são completamente distintos e autônomos da consciência. O ser em-si contrapõe-se ao ser para-si, que é o ser da consciência e da realidade humana. Os seres em-si e para-si são completamente distintos um do outro. A principal característica do ser em-si é o fato de não poder ser criado ou gerado pela consciência. O ser em-si é exatamente aquilo que ele é; independentemente da consciência. Estes seres “são *para* mim, não são *eu*. Mas também não são *outrem*, isto é, não dependem de nenhuma espontaneidade, nem da minha, nem da de outra consciência” (SARTRE, 1987, p. 35).

O que existe é o em-si, aquele ser que é o que é e não pode ser outra coisa além de si mesmo. O em-si é caracterizado por ser maciço, opaco e carregado de si próprio (SARTRE, 2005, p. 38), sendo fechado em si mesmo e não mantendo relações de possibilidades. Por essas razões, o em-si não é um ser necessário, muito menos um ser possível, não é atividade nem passividade. Trata-se de um ser completamente inerte que se encontra paralisado naquilo que ele mesmo é. Ele é uma imanência que não se realiza, uma afirmação que não se afirma e uma atividade que não age (SARTRE, 2005, p. 38) e tudo isso se deve ao fato de que ele é empastado de si mesmo, repleto de si e, ao mesmo tempo, contingente. A existência do ser em-si é plena, definida, concreta, intransponível e marcada por ser cheia de si. “Incriado, sem razão de ser, sem relação alguma com outro ser, o ser-Em-si é supérfluo para toda a eternidade” (SARTRE, 2005, p. 40).

O ser em-si é exatamente aquilo que se mostra para a consciência, ou seja, apresenta-se como um ser-aí e, acima de qualquer coisa, um ser manifestamente contingente. O em-si é contingente porque não estabelece relações possíveis ou necessárias com outros seres, ele simplesmente é, independentemente de qualquer coisa, ele está no mundo como algo fechado e sem qualquer chance de se transformar em um possível. Assim, nas palavras de Sartre, “um existente fenomênico, enquanto existente, jamais pode ser derivado de outro existente” (2005, p. 40).

Conforme posicionamento defendido por Bornheim (2007, p. 33), Sartre não se deteve detalhadamente na explicação do ser em-si; ele simplesmente apresentou o em-si como uma realidade completamente distinta da consciência. Para contrapor a consciência como para-si, Sartre precisaria apresentar a outra faceta do ser: aquele ser que é o que é. O em-si representa os objetos e as coisas do mundo, onde essas coisas são inertes, estão prontas e acabadas e independem de outros seres para existir. A consciência, por outro lado, é o ser inacabado que está em uma permanente busca. Ela é uma constante busca por aquilo que não é, desejando sair de si mesma para se fundir ao em-si.

### **2.2.2 – O ser para-si e a constante fuga de si mesmo**

A consciência projeta-se para fora de si na tentativa de encontrar o seu ser, na tentativa de se preencher e de eliminar o vazio absoluto que a caracteriza. Com relação ao ser em-si, a consciência é marcada por um não ser. O da consciência não ocorre da mesma maneira que os demais seres. “A consciência, de acordo com Sartre, é fundamentalmente e ontologicamente um não-ser em relação ao ser; uma negação do ser” (COX, 2007, p. 23). Esta negação da consciência representa uma necessidade de ser algo que não ela mesma. A consciência irrefletida revela o modo de ser da consciência quando esta se volta para o mundo objetivo. Assim, não é na consciência que ela se encontra. Ela procura a si mesma lá fora, no mundo. Mas ela também se assume como uma consciência que se volta para si mesma, a partir da consciência reflexiva.

Diferentemente do ser em-si, o para-si não é um ser pronto e acabado, ele não possui sua estrutura determinada, nem mesmo está sujeito às causalidades do mundo objetivo. Desse modo, a existência do para-si está sempre em outro lugar (SARTRE, 2005, p. 127). Se, por



um lado, o em-si caracteriza-se por ser aquilo que é; por outro, o para-si é aquilo que não é e não é aquilo que é (SARTRE, 2005, p. 128). O para-si não coincide consigo mesmo em uma adequação plena (SARTRE, 2005, p. 122). Ele é o ser das lonjuras e o seu ser é marcado pelo nada. Só há adequação plena de si mesmo no ser em-si. A caneta, por exemplo, mesmo não podendo ser totalmente inventariada pela consciência, é aquilo que é, e não pode ser outra coisa além de si mesma. Ela é plena de si e coincide consigo mesma. Já o ser para-si não coincide consigo mesmo, uma vez que ele se transcende na tentativa de encontrar o si que lhe falta; ele deseja superar a si mesmo. O em-si possui o seu próprio si; já o para-si está em busca daquilo que pode ser o seu si.

A partir da translucidez, Sartre introduziu a questão do nada<sup>37</sup>, do vazio que habita e caracteriza a consciência. Mesmo sendo o seu próprio nada, a consciência também se mostra como tudo, pois ela torna possível o ser dos objetos. Há uma relatividade entre a consciência e os objetos transcendentais. O nada não poderia surgir do em-si; “não há o menor vazio no ser, a menor fissura pela qual pudesse deslizar o nada” (SARTRE, 2005, p. 122). Todos os fenômenos que surgem para a consciência revelam um modo de ser do em-si; e a consciência, por sua vez, descobre que não é e nem pode ser esse ser em-si. Nesse sentido, a consciência nega para ser (SILVA, 2003, p. 159); ela nega a si mesma a fim de encontrar algo que a preencha, que possa torná-la um ser pleno.

Ao intencionar um objeto qualquer, a consciência percebe-se como um ser diferente do em-si; um ser que não é em si mesmo e que foge de si para tentar ser alguma coisa. É nessa fuga constante que a consciência revela a sua falta constitutiva<sup>38</sup>. Falta à consciência algo que a determine, que a fundamente. Esta falta revela que a consciência é o ser que procura ir além de si mesmo para tentar sua determinação, sua fundamentação. O que falta à consciência é aquilo que ela não é e que não pode ser encontrado nela mesma, ou seja, aquilo que está fora dela.

A vida da consciência consiste em tender a algo que ela não é, buscando como que coincidir plenamente com o outro que não ela mesma, com um intencionado; assim,

---

<sup>37</sup> Para Sartre, o nada surge no mundo em função da conduta interrogativa do ser humano (SARTRE, 2005, p. 43). A própria consciência carrega em si mesma o nada de si própria. “O Ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu Ser, está em questão o Nada de seu ser: o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser o ser próprio Nada” (SARTRE, 2005, p. 65).

<sup>38</sup> Como se verá no capítulo III, essa fuga empreendida pela consciência e essa constante necessidade de encontrar o seu próprio fundamento, conduzirão à consciência a forjar sua espontaneidade na figura do ego transcendente.

ela é o que não é. Mas ela não é o outro, não é aquilo do qual tem consciência, visto que, sendo consciência, esgota-se na distância e não consegue abandonar-se; e, assim, ela não é o que é enquanto intencional (BORNHEIM, 2007, p. 54).

Ao falar dos seres em-si e para-si, Sartre explicitou uma latente preocupação com a questão do fundamento. Na verdade, o fundamento da consciência é o seu próprio nada. Mas, por representar uma fuga constante de si mesma, a consciência deseja encontrar algo que possa determinar o seu fundamento. “O determinismo é um álibi porque é fundamento de todas as condutas de fuga” (SILVA, 2003, p. 157). Por ser falta constitutiva, a consciência sempre se projeta para fora de si na tentativa de encontrar aquilo que falta a si mesma. “A falta do Para-si é uma falta que ele é” (SARTRE, 2005, p. 153). A consciência é, assim, o ser dos possíveis.

Esse procedimento de busca permanente de si revela a necessidade que a consciência possui de fundamentar a si própria. Quando a consciência mostra-se através dessa característica de fuga, ela não se determina nessa fuga, mas sim em função da possibilidade de encontrar a sua determinação. Ao fugir de si mesma, a consciência não deixa para trás algo que não deseja ser, ela vai em busca daquilo que ela quer ser (SILVA, 2003, p. 157). Dito de outro modo, a consciência está em busca da sua própria possibilidade.

Essa fuga de si mesma é a principal característica da consciência e explicita o modo de ser para-si da própria consciência que é “um ser para o qual, em seu próprio ser, ergue-se a questão de seu ser enquanto este ser implica um outro ser que não si mesmo” (SARTRE, 2005, p. 92). Nesse sentido, a consciência é o ser para além de si mesma e remete àquilo que ela ainda não é. Diferentemente do em-si, o ser para-si busca constantemente encontrar a si mesmo. No entanto, este si não se encontra na própria consciência, tendo em vista que a consciência é o seu próprio nada. O si que a consciência busca está fora dela, está no mundo enquanto uma possibilidade de ser que deve ser alcançada. “O para-si é si mesmo lá longe, fora de alcance, nas lonjuras das suas possibilidades” (SARTRE, 2005, p. 156). O para-si vai ao encontro de si ao transcender a si mesmo e desejando aquilo que lhe falta e o que falta ao para-si é a sua fundamentação.

O “para” do para-si não é um movimento voltado para ele mesmo, não é para si mesmo. O “para” assume o movimento para fora da consciência, transcende a si mesmo intencionalmente na tentativa de encontrar um possível que o fundamente. Isso quer dizer que o “para” do para-si será cristalizado pelo desejo que o para-si tem de apropriar-se de si

mesmo. “A consciência, ao contrário, é essa propriedade que o Ser não possui de pensar sobre as coisas, exprimir juízos sobre elas, interrogar a respeito delas e de si mesmo, colocando em questão o seu próprio ser” (PERDIGÃO, 1995, p. 38).

“Em hipótese alguma minha consciência seria capaz de ser uma coisa, porque seu modo de ser em si é precisamente um ser para si. Existir, para ela, é ter consciência de sua existência. Ela aparece como uma pura espontaneidade em face do mundo das coisas que é pura inércia” (SARTRE, 1987, p. 35). O para-si, sendo a própria liberdade, projetar-se-á, enquanto consciência de estar aí, para além de si mesmo, em busca do si que constitui a sua falta, a ausência de fundamentação. Dessa maneira, “a falta é constitutiva porque o que falta é o fundamento; e o desejo é constitutivo porque o para-si deseja ser o seu próprio fundamento” (SILVA, 2003, p. 140).

Ao se perceber como o ser da falta, o para-si também se percebe como parte constitutiva do mundo. O que falta ao para-si está no mundo e é nele que o si deverá ser buscado. Essa caracterização da falta evidencia o para-si como um projeto. E por projeto Sartre entendia o ser que está em constante busca, o ser que não pode se livrar da sua total gratuidade e que também não está livre da sua situação de estar lançado no mundo. O para-si é um projeto inacabado, um projeto que tenta se realizar continuamente. Assim, “[o] Para-si, ao aprofundar-se em si como consciência de estar-aí, só descobrirá motivações, ou seja, será perpetuamente remetido a si mesmo e sua constante liberdade” (SARTRE, 2005, p. 133).

Nessa busca pela fundamentação, o para-si descobre-se livre, exerce sua liberdade ao transcender a si mesmo, ao se lançar para fora e ao se perceber como o ser das possibilidades. Tudo que o para-si deseja é encontrar um fundamento que o determine; encontrar algo que o torne pleno de si mesmo e que elimine a sua falta constitutiva. Ora, o para-si deseja encontrar o si de si mesmo, aquilo que lhe falta, porém, não quer perder a sua própria consciência. Ele deseja ser algo que não está em si mesmo, mas também deseja ser consciente de si e do mundo.

Deve-se notar que, embora nenhum ato possa ser justificado por um valor que o anteceda e o sustente, todo ato se insere num projeto de ser, pois é atuando que o para-si persegue a totalização de si, a satisfação do desejo de ser a partir da falta constitutiva. A pretensão do para-si é realizar o desejo de ser em si continuando a ser para-si, isto é, fundamentar-se a si próprio. Essa espécie de valor supremo buscado pelo para-si pode ser definido como a plenitude do ser consciente: o em-si-para-si (SILVA, 2003, p. 139).

Essa tentativa de encontrar o seu próprio fundamento faz com que o para-si descubra a angústia e se perceba como um ser inacabado e abandonado no mundo como um projeto de ser. O conceito de angústia deve ser entendido como o momento da descoberta da gratuidade e da liberdade da consciência. O para-si é o ser da falta, o ser que sempre deseja ir além de si mesmo, que procura se projetar para fora a fim de encontrar o si que lhe falta. É nesse movimento de se projetar que o para-si descobre a sua liberdade. Na verdade, a liberdade é o próprio movimento intencional da consciência. Ela é livre e não possui outra forma de agir a não ser na liberdade. Essa liberdade sartriana não se trata de uma liberdade política ou moral. A liberdade da consciência está na sua ação intencional. É nesse sentido que o para-si se angustia: não há como fugir dessa liberdade. O para-si é plena liberdade, é a liberdade em movimento e não poderia ser de outra forma. Essa certeza da liberdade conduz o indivíduo ao sentimento de angústia por ter que conviver com a falta do si e com a busca constante de um possível que possa ser seu. Assim, a “angústia é [o] reconhecimento de uma possibilidade como *minha possibilidade*” (SARTRE, 2005, p. 80). O para-si é o ser do futuro, uma vez que o seu si encontra-se nos possíveis. E, por se constituir lá longe, o para-si é o ser da angústia, pois há a constante possibilidade de continuar sendo o seu próprio nada.

Diante da problemática da liberdade, Pedro Alves (1994, p. 9) defende a tese de que Sartre teria dado uma saída ética/existencial para a questão do *ego*. Quando a consciência foge de si mesma, foge porque sente vertigem ou angústia da sua excessiva liberdade, não suporta a sua própria espontaneidade. E a única forma que o para-si poderia encontrar para fundamentar a si mesmo seria fundindo-se ao em-si, ou seja, realizando-se como *ser-em-si-para-si*. Diante dessa possibilidade de fusão do para-si com o em-si, haveria espaço para a consciência depositar no *ego* suas esperanças de fundamentação e eliminação da espontaneidade pura?

No entanto, essa proposta de se fundir ao em-si não é realizável, uma vez que o ser em-si é exatamente aquilo que é e não poderia se fundir com o para-si. Se tal projeto empreendido pelo para-si fosse passível de realização, gerar-se-ia um ser totalmente consciente de si mesmo, pleno e que fosse seu próprio fundamento. Assim, na concepção de Sartre, seria improcedente ou irrealizável um ser que fosse pleno de si mesmo, consciente de si e das coisas. Se tal fusão fosse possível, o ser *em-si-para-si* seria criatura e criador de si mesmo.

A consciência visa o objeto a partir de sua intencionalidade, projeta-se para fora de si em busca de encontrar a si mesma, em busca do que falta ao para-si. Entretanto, e para sua frustração e angústia, o para-si não poderia fundamentar a sua situação no mundo, muito menos a sua posição junto a si mesmo. O fundamento do para-si está fora de si mesmo, está no exterior, naquilo que é alheio ao seu ser. Esse fundamento, essa busca pelo si, será constantemente marcado pela angústia. Somente o ser em-si possui o si em si mesmo. Sendo assim, seria impossível ao ser para-si ser consciente de si mesmo e, ao mesmo tempo, ser si mesmo.

O para-si não pode ser o seu próprio fundamento, visto que do para-si só o nada pode surgir. Sendo o nada que habita a si mesmo, definindo-se como aquilo que não é, e não sendo aquilo que é, o para-si projeta-se para além de si em uma tentativa de inviabilizar a falta constitutiva de seu ser. Ele deseja possuir a si mesmo numa tentativa de ser o si que lhe falta. Ao para-si resta conviver com sua liberdade, tentando, acima de tudo, tornar a sua existência uma “*totalidade destotalizada*”. O para-si é uma totalidade porque o ser surge no mundo em função da consciência. No entanto, o próprio para-si não é para si mesmo uma totalidade, uma vez que o seu ser ocorre como um projeto inacabado, algo que está em constante busca e realização.

A totalidade só pode vir aos seres por um ser que tem-de-ser, na presença a eles, sua própria totalidade. É exatamente o caso do Para-si, totalidade destotalizada que se temporaliza em perpétuo inacabamento. É o Para-si, em sua presença ao ser, que faz com que exista todo o ser (SARTRE, 2005, p. 242).

Ora, o fundamento tão almejado pelo para-si não pode ser encontrado no seu próprio ser. Assim, resgatando o questionamento proposto no início do trabalho, poder-se-ia dizer que o fundamento do para-si estaria no mundo, no objeto desejado e solidificado enquanto posse. No entanto, a posse foge ao para-si. O ser do para-si não conseguiria se fundir ao em-si e formar um *ser-em-si-para-si* consciente de si mesmo e dos fenômenos do mundo. O fundamento tão procurado pelo para-si não está nem em si mesmo, muito menos no mundo, uma vez que o para-si não se apropria dos objetos, mas sim possui consciência deles. A busca pelo fundamento é o movimento que sempre coloca em questão o para-si e a realidade humana num processo de realização de um ser enquanto projeto livre e inacabado.

Essa falta constitutiva do para-si está relacionada à espontaneidade da própria consciência. A espontaneidade é demais para ela e eliminá-la talvez seja a única forma da consciência projetar o seu próprio si para fora. Nesse sentido, seria possível eliminar a

espontaneidade da consciência e projetá-la para um ser que fizesse parte do mundo exterior? Esse ser ao qual a consciência procura para depositar a sua espontaneidade pode ser o *ego* transcendente?

Trata-se de saber como e por que uma consciência que, em si mesma, não é dotada de qualquer estrutura egológica, isto é, que não se exprime na *primeira pessoa* – “eu penso” –, mas sempre na forma do *impessoal* – “há pensamento” –, trata-se de saber como e por que razão uma tal consciência pode, em primeiro lugar, constituir diante de si um objeto tal como o *Ego* para, de seguida, num movimento de que há que extrair o significado, se afirmar como idêntica a ele, como *sendo* ele. (ALVES, 1994, p. 8)

O ser em-si representa os seres transcendentos e o para-si representa o ser da consciência. O *ego* é um ser transcendente, uma vez que ele está no mundo assim como os outros objetos. “Existir, portanto, é um verbo que se conjuga na primeira pessoa somente no modo contingente, porque o *Ego* não é uma propriedade originária da consciência” (SILVA, 2003, p. 181). No entanto, pode-se afirmar que o *ego* transcendente é da mesma natureza que esses objetos do mundo? E em que medida o para-si poderia representar o surgimento desse *ego*? E como ficaria a espontaneidade da consciência ao se projetar para fora de si mesma e em direção ao em-si? O fundamento da consciência poderia ser encontrado no *ego* transcendente?

### CAPÍTULO III

#### EM BUSCA DO *EGO* TRANSCENDENTE

Sartre utiliza o procedimento fenomenológico desenvolvido por Husserl e, sobretudo, a teoria da intencionalidade da consciência como uma estratégia necessária para a liberação e a purificação do campo transcendental. O modo de ser da consciência ocorre pela intencionalidade e pela ausência de pressupostos científicos que, porventura, possam determiná-la. Ademais, a consciência não pode ser entendida como o depósito de conteúdos assimilados e sintetizados por meio das representações e sensações. Através dos atos intencionais, a consciência transcende-se, desliza em direção ao mundo e aos objetos transcendentais, buscando o seu preenchimento e, sobretudo, sua fundamentação. Além da intencionalidade, a consciência apresenta-se como espontânea e autônoma; ela é o seu próprio nada por não ter conteúdos que a determinem; e, ao mesmo tempo, ela é tudo por ser o ato intencional que põe os objetos.

É a partir dessa relação de busca e preenchimento que Sartre explicita a consciência como um ser para-si. A consciência é o ser que busca encontrar o seu próprio si, realizando-se como um ser determinado e eliminando a sua falta constitutiva, isto é, o seu nada. A consciência sempre é consciência de alguma coisa. Os objetos e os fenômenos são diferentes dela; possuem o seu modo específico de ser, mas são seres relativos, pois necessitam do sentido de ser posto pela consciência. O modo de ser dos objetos é caracterizado pelo ser em-si; aquele ser pronto e acabado que se revela à medida que a consciência desliza ao seu encontro.

O ser da consciência ocorre de maneira muito distinta do ser das coisas. Diferentemente dos seres em-si, a consciência é ser para-si. O si que ela deseja não está nela mesma; está no mundo, fora dela. Ela é aquilo que não é; e não é aquilo que é. O seu modo de ser representa um ser inacabado e que não se satisfaz com a sua falta constitutiva. O objetivo da consciência é a busca constante pela sua fundamentação. Assim, a consciência é o ser da fuga, da insatisfação e da angústia. A intencionalidade da consciência revela a forma como ela tenta sair de si mesma para se encontrar fora de si. A consciência é o ser do nada, uma vez

que não há nela conteúdos e muito menos um ser acabado; ela é o ser da carência. Falta algo à consciência; algo que não pertence à sua estrutura. A consciência é o puro vazio e nunca poderá afirmar que algo esteja sob sua tutela. É por isso que, inicialmente, a consciência não pode dizer “eu” ou “meu”. Por esse motivo, ela se projeta em direção ao mundo a fim de tentar se preencher ou se fundir ao ser em-si.

Sartre tenta mostrar que a consciência não se contenta com a sua espontaneidade. É como se ela não aceitasse o fato de se dar espontaneamente. A partir desse descontentamento, dessa falta constitutiva, que a consciência torna possível a existência do “eu”. É inquestionável o fato de o “eu” estar no mundo e o fato de fazer parte do processo de compreensão e de unificação dos estados psíquicos. Mas não é certo que ele esteja por trás de cada consciência, que ele seja o responsável pela operação e pela unificação das representações da consciência que não depende do “eu”, mas sim o inverso: o “eu” aparece como um ser transcendente e, por isso, dependente da consciência. Ao se analisar a questão do “eu”, percebe-se que ele é um ser transcendente e que faz parte do mundo assim como os demais objetos. Contudo, o seu modo de ser não se dá da mesma maneira. O eu surge no mundo em função da consciência reflexiva.

Quando a consciência reflexiva analisa a consciência irrefletida, ela torna real a existência de um *ego*. A gênese do “eu” surge com a *reflexividade* da consciência. A aceitação incondicional da teoria do “eu” transcendental, geraria uma pré-consciência e o “eu” estaria por trás de cada ato intencional. Nesse contexto, haveria algo anterior e imanente à consciência, algo que a determinaria. Esse procedimento afirmaria a personalidade e substancialidade da consciência, aproximando-se do pensamento de Descartes. Essa foi a grande crítica apresentada por Sartre ao longo da sua trajetória filosófica. Na visão de Sartre, não seria prudente conceber um “eu” formal ou material que estivesse no interior da consciência. Aceitar o *ego* transcendental anterior às consciências é atentar contra o fluxo contínuo das próprias consciências.

Ao se deslizar ao encontro dos objetos transcendentais, a consciência revela a sua espontaneidade e a sua constante ação intencional. No entanto, por possuir uma falta constitutiva, ela tenta se fundir ao ser em-si, transformando-se em um ser *em-si-para-si*, consciente de si mesma como um ser pronto e acabado. O “eu”, nessa situação, surge como uma possibilidade real para que a consciência continue com o seu empreendimento de fugir de si mesma.



Sartre não aceita o eu formal de Kant, nem o “eu” transcendental de Husserl. Ele também não estabelece a negação da existência do “eu”. A consciência reflexiva demonstra que ele é um existente do mundo; uma existência que está claramente condicionada à análise da consciência irrefletida. Quando a consciência reconhece o “eu”, ela não está simplesmente dizendo que há um “eu” formal ou material na sua imanência. Ela parece estar depositando a sua própria espontaneidade em algo diferente dela, algo que se encontra além de si mesma. A espontaneidade é muito para a consciência. Assim, seria possível dizer que o “eu” é uma necessidade real da consciência? E qual seria a relação entre a fuga da consciência com o “eu” transcendente que surge com a reflexão? A consciência tem necessidade de se projetar como “eu”?

### **3.1 – O PROBLEMA DA CONSTITUIÇÃO DO EGO**

#### **3.1.1 – Primeiras considerações**

Nos primeiros anos da década de 1930, o principal objetivo filosófico de Sartre foi combater as teorias científicas e psicológicas que insistiam na existência de conteúdos no interior da consciência<sup>39</sup>. Em todas as obras desse período, o filósofo estabeleceu diversos argumentos a fim de demonstrar que tudo está fora da consciência: os objetos, o mundo e até mesmo os fenômenos psíquicos que se apresentam à percepção. Sartre tinha a convicção de que somente a psicologia não seria capaz de estabelecer um conhecimento seguro e verdadeiro acerca dos fenômenos psíquicos. Para se constituir uma psicologia fenomenológica, deve-se recorrer à consciência transcendental que, por sua vez, só pode ser alcançada através da redução fenomenológica (SARTRE, 2012, p. 21).

Foi por reação contra as insuficiências da psicologia e do psicologismo que se constituiu, há cerca de trinta anos, uma disciplina nova, a fenomenologia. Seu fundador, Husserl, foi tocado inicialmente por esta verdade: há incomensurabilidade entre as essências e os fatos, e quem começa sua investigação pelos fatos nunca conseguirá recuperar as essências (SARTRE, 2012, p. 20).

---

<sup>39</sup> Cf. SARTRE, 1994, p. 43 e SARTRE, 1968, p. 28.

Segundo essa perspectiva, para se atingir a estrutura inteligível dos fatos ou dos objetos é necessário deixar de lado os ideais comumente validados pelas ciências naturais e apropriar-se de uma metodologia exclusivamente fenomenológica. Só os posicionamentos da psicologia não seriam suficientes para se colocar o homem e o mundo em questão (SARTRE, 2012, p. 27). É por meio desse contexto que Sartre viabiliza a análise da questão do *ego*. Assim, o *ego* é um existente do mundo? E, se possuir uma existência, deve ser entendido como o conjunto das funções lógicas e internas da consciência ou deve ser analisado como um conjunto de funções psíquicas?

Em *A transcendência do ego*, considerada a primeira obra propriamente filosófica de Sartre e, desenvolvida, sobretudo, a partir do pensamento *egológico* de Husserl<sup>40</sup>, encontra-se, de forma ainda incipiente, porém muito bem articulado, “o esforço de Sartre para ultrapassar certas conclusões especulativas do próprio pensamento fenomenológico” (MORAVIA, 1985, p. 28). Embora a intencionalidade se apresente como a base fundamental de todo o procedimento fenomenológico, Sartre acredita que a proposta husserliana de *ego* transcendental poderia causar danos irreparáveis à própria fenomenologia, uma vez que a intencionalidade parte do pressuposto que a consciência é espontaneidade pura (SARTRE, 1994a, p. 47). Desse modo, a independência filosófica de Sartre diante de Husserl se iniciou com a negação do *ego* transcendental (BARNES, 2002, p. 27-28).

Com a elaboração de *A transcendência do ego*, Sartre explicita o seu posicionamento contrário diante daqueles pensadores que defendiam a necessidade e a continuidade de um idealismo. Para eles, a consciência funcionaria como uma caixa em que os conteúdos seriam assimilados e armazenados, criando uma dependência da consciência para com os objetos. A aceitação da existência de conteúdos e a presença de um “eu” no interior da consciência corroboraria a teoria idealista e estabeleceria a pessoalidade e a substancialidade do campo transcendental. O grande problema estabelecido naquele contexto da história do pensamento francês estava relacionado às concepções idealistas que ganharam força ao longo da tradição filosófica. Ora, para se combater tal concepção seria imprescindível a utilização de uma

---

<sup>40</sup> Em um dos seus livros de memórias (*A força da idade*), Simone de Beauvoir explicita que Sartre, em *A transcendência do Ego*, “[...] descrevia, dentro de uma perspectiva husserliana, mas em oposição a algumas das mais recentes teorias de Husserl, a relação do Eu com a consciência; entre a consciência e o psíquico, ele estabelecia uma distinção que manteria sempre; enquanto a consciência é uma imediata e evidente presença ante a si, o psíquico é um conjunto de objetos que só se apreendem mediante uma operação reflexiva e que, como os objetos da percepção, só se dão de perfil; o ódio, por exemplo, é um transcendente que se apreende através de *erlebnissen* e cuja existência é tão somente provável. Meu Ego é, ele próprio, um ser do mundo, tal qual o Ego de outra pessoa” (2010, p. 184-185).

postura que se sustentasse naquilo que é concreto, ou seja, na existência de fato, mas, é claro, exigindo-se uma aproximação entre a reflexão filosófica e os problemas da existência cotidiana.

A publicação de *A transcendência do ego* tem, nesse contexto, uma característica “singular”, ela pretende ser o ponto de partida do caminho escolhido pelo existencialista francês para construir os pressupostos de uma filosofia “realista” que tenha como inspiração teórica a fenomenologia de Husserl, mas que se distancie daquilo que ele chama de recaída idealista do fenomenólogo (SASS, 1999, p. 264).

A fenomenologia de Husserl proporcionou a elucidação da consciência como um movimento puramente intencional. O que, para Sartre, era uma proposta realmente inovadora e imprescindível para o desenvolvimento do seu pensamento fenomenológico. No entanto, Sartre rejeitou parte da teoria husserliana que aceitava a existência de um *ego* interior e sintetizador das consciências. O erro de Husserl estaria na valorização das noções transcendentais da consciência e na aceitação de um *ego* transcendental (SASS, 1999, p. 264). Muito embora se encontre em *A transcendência do ego* uma crítica pontual à filosofia de Husserl, os pensamentos de Descartes e Kant também são confrontados com esse novo posicionamento *egológico* de Sartre.

De uma maneira geral, um dos principais objetivos de Sartre foi pensar criticamente o tratamento concedido à perspectiva *egológica* desenvolvida ao longo do pensamento moderno que determinou a forma de se pensar a estrutura da consciência e a consequente função do *ego*. Ora, “[tornou-se] lugar-comum na filosofia a ideia de que o Ego seria a instância que deveria garantir a unidade de todas as representações do sujeito” (SILVA, 2003, p. 34). Sartre não aceita a ideia de que o *ego* seja o responsável pela unificação e pelas sínteses dos conteúdos na consciência. A teoria fenomenológica de Sartre demonstrou que a intencionalidade, a translucidez e a espontaneidade da consciência não permitiriam que o *ego* tivesse uma função privilegiada nessa estrutura.

Nesse sentido, as obras *A transcendência do ego* e *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl* demonstram a posição que Sartre adota para inviabilizar a existência de conteúdos na consciência operados por um possível *ego* transcendental. Além disso, essas obras também explicitam que esse mesmo *ego* não pode ser um habitante da consciência, uma vez que ela é intencional e se realiza na medida em que transcende a si mesma, projeta-se para além de si na tentativa de encontrar o seu próprio si. A aceitação da existência de um *ego* poderia substancializar a consciência. Sendo assim, a tese central de

Sartre diz 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” (1994a, p. 43).

As primeiras linhas de *A transcendência do ego* revelam o desejo do filósofo francês de viabilizar o questionamento inicial acerca da existência ou não de um *ego* na consciência. Assim, escreve Sartre, “[para] a maior parte dos filósofos o *Ego* é um ‘habitante’ da consciência” (1994a, p. 43). Sartre parte dessa afirmação por entender que é necessário desmistificar a ideia que assegurava a existência do *ego* na imanência da consciência. O intuito de Sartre foi questionar se esse *ego*, isto é, esse operador de sínteses, pode ser analisado como um ser ou como uma função lógica própria do indivíduo consciente.

Se a filosofia kantiana for levada em consideração, esse operador seria uma função, uma vez que esse “eu” é condição lógica de possibilidade das sínteses. Os neokantianos franceses e contemporâneos de Sartre não se preocuparam apenas com a determinação das condições de possibilidade da experiência. Eles queriam tão somente tornar possível a evidenciação de um *ego* transcendental. A preocupação desses pensadores estava norteadada pela busca incondicional da realização e da efetivação daquela condição de possibilidade outrora proposta por Kant. Eles queriam a aplicação daquilo que Kant determinou como uma mera condição lógica das possibilidades. Postura esta que, segundo Sartre, desvirtuaria completamente a ideia de *ego* transcendental em Kant.

### 3.1.2 – A questão de direito do Eu transcendental

As primeiras considerações da obra *A transcendência do ego* apontam para a necessidade sartriana de estabelecer uma teoria que neutralize o conceito de *ego* transcendental em Husserl, não prejudicando a intencionalidade da consciência. Para introduzir a discussão acerca do “eu” transcendental, Sartre utiliza-se da teoria da presença formal do “eu”. Nesse sentido, ele explicita que, na *Crítica da razão pura*,<sup>41</sup> Kant afirmou que o “eu penso” deve acompanhar todas as representações cognoscentes do indivíduo (1994a, p. 43). Isso quer dizer que, na função da subjetividade transcendental, o sujeito transcendental

---

<sup>41</sup> No que diz respeito à filosofia kantiana, “[o] *eu penso* tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada” (KANT, 2000, p. 121).

seria o responsável pela unificação de todas as sínteses categoriais que passam pela “apercepção sintética *a priori*”. Sendo assim, esse posicionamento estaria muito mais próximo de uma tentativa kantiana de determinar as condições de possibilidade da experiência, ou seja, determinar as condições lógicas que possibilitariam o surgimento da consciência empírica e a constituição do conhecimento.

De acordo com as análises apresentadas por Sartre, na filosofia kantiana não é possível constatar a necessidade de se realizar quaisquer condições efetivas da existência do “eu penso”. Não há uma consciência concreta na filosofia crítica kantiana. Kant não parecia estar disposto a analisar ou, mais precisamente, realizar as condições da experiência. No pensamento de Kant, não se encontra a afirmação da existência do “eu” – seja um “eu” interior ou exterior –; ele (Kant) apenas parece ter concebido momentos da consciência marcados pela inexistência de um *ego*.

Seguindo as questões que constituem esse primeiro momento da discussão sobre o *ego*, e partindo dos apontamentos preliminares da filosofia de Kant, Sartre elabora um questionamento central e que fundamenta toda a trajetória do seu pensamento, contribuindo significativamente com o desenvolvimento dos seus argumentos. Assim, pergunta Sartre, “devemos concluir daí que um Eu habita, *de fato*, todos os nossos estados de consciência e executa realmente a síntese suprema de nossa experiência?” (1994a, p. 43-44).

Deve-se destacar que Kant apenas quis determinar as condições lógicas para a realização das experiências. O “eu” transcendental kantiano não deve ser entendido como uma consciência constituinte e real. Não obstante, alguns pensadores franceses contemporâneos<sup>42</sup> de Sartre foram motivados a realizar as condições de possibilidades propostas por Kant. Se o filósofo levasse em consideração a proposta de realização de tais condições lógicas, ele incorreria no erro de transformar a consciência transcendental em um inconsciente pré-empírico (SARTRE, 1994a, p. 44). Aos olhos de Sartre, parece ser evidente que Kant não desejou realizar as condições lógicas das experiências.

Além disso, Kant não se preocupou com a constituição de fato da consciência empírica. Conforme salientado por Sartre, “[a] consciência transcendental é para ele [Kant]

---

<sup>42</sup> Nessa passagem, Sartre refere-se aos pensadores Brochard, Lachelier, Renouvier e Boutroux (SARTRE, 1994a, p. 44 e SILVA, 2003, p. 35) que defendiam um modelo filosófico neokantiano. Sartre se opôs a esse modelo por entender que não era possível aplicar a filosofia crítica de Kant, criando, assim, uma consciência transcendental empírica.

somente o conjunto das condições necessárias para a existência de uma consciência empírica” (1994a, p. 44). Conceber o “eu transcendental” como um companheiro constante e inseparável das consciências seria uma atitude demasiadamente forçada<sup>43</sup>. “Kant não se preocupou nunca com o modo como se constitui *de fato* a consciência empírica, ele não a deduziu, ao modo de um processo neoplatônico, de uma consciência superior, de uma hiperconsciência constituinte” (SARTRE, 1994a, p. 44).

Quanto à questão substancial do “eu”, Kant foi um importante combatente da teoria cartesiana que colocava o “eu” estratificado na condição de uma substância. Segundo Silva, Kant demonstrou “que não há intuição empírica correspondente à realidade do Eu [...]” (2003, p. 34). Kant tinha como objetivo a eliminação de uma possível manifestação substancial e metafísica do “eu”. Nesse sentido, ele elaborou a tese de que o “eu” não poderia ser conhecido objetivamente; não há conteúdos empíricos que possibilitem a efetivação e a realização desse “eu”. “O transcendental é aqui um conjunto de condições lógicas, não uma consciência real” (MOUTINHO, 1995b, p 25).

Embora Kant tenha se distanciando da substancialidade do “*eu penso*” de Descartes, ele manteve a função unificante do “eu” no processo de constituição do conhecimento e representação das experiências. “[Se] o conhecimento consiste em operações de síntese, o Eu transcendental é o operador mais geral dessas sínteses, o que faz que toda a unidade da experiência se remeta a ele” (SILVA, 2003, p. 34). Nesse contexto, Sartre afirma que Kant concedeu ao eu um estatuto transcendental a partir do qual o conhecimento se tornaria possível para o sujeito cognoscitivo. A impossibilidade de conhecer objetivamente esse “eu” ocorre porque não há quaisquer conteúdos empíricos que demonstrem a existência desse sujeito.

Em Kant, o “eu” deve ser entendido como uma função lógica que torna possível o acesso e a formação de todo e qualquer conhecimento advindo das experiências sensíveis e do mundo empírico. O “eu” transcendental colocar-se-ia como o operador das sínteses constituídas pelas experiências. Mesmo diante dessas explicitações, essa questão do “eu” ainda continua apresentando problemas. Esse “eu” que surge na consciência transcendental é um ser ou uma função? Se a consciência transcendental de Kant for levada em consideração,

---

<sup>43</sup> A crítica ao eu formal corresponde à primeira parte da obra *A transcendência do ego*. Sartre introduziu a questão da consciência transcendental em Kant para, em seguida, promover sua crítica ao ego transcendental de Husserl. (SARTRE, 1994, p. 44-45).

o “eu” jamais poderia ser concebido como um ser. Ora, de acordo com Kant, o eu não tem ser; ele é simplesmente uma função estritamente lógica que unifica as experiências. “[Ele] é polo unificador enquanto engloba e unifica as possibilidades categoriais de síntese, que sem ele ficariam reduzidas a uma unidade distributiva, com a conseqüente dispersão do sujeito” (SILVA, 2003, p. 35).

Desse modo, “*realizar* o Eu transcendental, fazer dele um companheiro inseparável de cada uma de nossas ‘consciências’, é julgar a respeito do *fato* e não a respeito do direito, é colocar-se num ponto de vista radicalmente diferente do de Kant” (SARTRE, 1994a, p. 44). O erro dos neokantianos foi procurar na filosofia crítica de Kant aquilo que ele jamais poderia oferecer, ou seja, “a resposta ao problema da constituição do Ego” (MOUTINHO, 1995b, p. 25). Sartre é taxativo ao afirmar que os neokantianos forçaram a realização de uma consciência transcendental. Eles fugiram completamente da proposta kantiana que era apenas determinar e tornar possível as condições lógicas das experiências. Ao que tudo indica, a elucidação da constituição de fato da consciência não representava um incômodo filosófico em Kant.

Sartre parte da filosofia crítica de Kant por acreditar que este tratou a questão da consciência transcendental como uma questão de direito e a consciência empírica como uma questão de fato (SILVA, 2003, p. 35). A consciência transcendental de Kant não é uma consciência constituinte das experiências. Ela simplesmente torna possível o conhecimento e a constituição do mundo empírico. Esse entendimento proporcionou à Sartre as condições ideais para se iniciar a discussão sobre o *ego* transcendental e inviabilizar a constituição de uma consciência transcendental por parte dos neokantianos.

Caso a proposta dos neokantianos fosse aceita e caso se constatasse que, de fato, o “eu” constitui-se como um ser realizável, a consciência transcendental deveria funcionar como uma espécie de pré-consciência empírica que exerceria a função de um inconsciente (SILVA, 2003, p. 35). Ao analisar as questões acerca desse possível “eu” transcendental, Sartre conduz sua argumentação para o campo da consciência empírica, promovendo o questionamento do “eu” – e a conseqüente recusa – como um potencial habitante da consciência. Mesmo levando em consideração a questão “de direito” elucidada a partir da filosofia de Kant, a problemática suscitada por Sartre ainda está muito distante de ser resolvida, isso porque a filosofia kantiana tão somente colocou o “eu” transcendental como uma condição de realização lógica das representações.

A elucidação do sujeito transcendental kantiano permite compreender que não é possível partir dessa consciência transcendental, uma vez que o “eu” é apenas condição lógica da experiência. O eu é mera formalidade lógica. Segundo Sartre, essa formalidade do “eu” não é suficiente para resolver o problema do *ego* transcendental. O eu formal apenas aponta para a necessidade de se discutir a consciência empírica como uma questão colocada de fato. “[O] Eu Penso deve poder acompanhar todas as nossas representações, mas acompanha-as de fato?” (SARTRE, 1994a, p. 44-45).

Ao dizer que “[devemos] concordar com Kant” (SARTRE, 1994a, p. 43), Sartre está, no mínimo, reconhecendo a existência do “eu”. Não se trata de um “eu” formal imanente que opere as consciências e que se responsabilize pelos atos intencionais. Esse *ego* também não deve ser entendido como um “eu” material existente por trás das consciências. Para Sartre, esse “eu” deve ser analisado enquanto um ser que surge para a consciência. Sartre parece reconhecer uma espécie de “função”<sup>44</sup> do “eu” ou uma condição dada pela própria consciência em virtude da sua constante fuga de si mesma. “Uma dessas condições é que eu possa sempre considerar a minha percepção ou o meu pensamento como meu [...]” (SARTRE, 1994a, p. 44). Desse modo, sob quais condições o indivíduo poderia dizer “minha percepção” ou “meu pensamento”?

Nesse primeiro momento, o que deve ficar claro é que o “eu” sartriano não pode ser entendido como uma função estritamente lógica. Esse “eu” formal proveniente da filosofia de Kant não pode ser o responsável pelas representações dos fenômenos empíricos. No entanto, há algo de relevante nessa construção da consciência que permite ao indivíduo dizer “meu pensamento” ou “minha consciência”. Por julgar que faltavam elementos na filosofia de Kant, Sartre decidiu fazer uso do procedimento fenomenológico desenvolvido por Husserl. Essa estratégia possibilitou a Sartre o aprofundamento da discussão *egológica* e a consequente formulação da sua noção de *ego* transcendente.

---

<sup>44</sup> Essa questão será analisada na parte final deste capítulo. Aqui cumpre apenas mencionar que a função do “eu” suscitada por Sartre não é a mesma exercida pelo “eu” formal kantiano, muito menos pelo “eu” transcendental husserliano. O que Sartre inicialmente aponta é que deve existir uma condição lógica, semântica ou estrutural atribuída ao eu transcendente e que se dá em função da espontaneidade da consciência, da sua tentativa de fuga de si mesma e da sua falta constitutiva.



### 3.1.3 – A crítica ao Eu transcendental formal de Husserl

Com a aceitação da intencionalidade como princípio estrutural da consciência, pode-se proceder com a recusa de qualquer tipo de vida interior. Não só a vida interior pode ser eliminada com a intencionalidade, mas também a existência de um “eu” habitante da consciência. Esse procedimento de purificação do campo transcendental deve ser entendido como a parte negativa da metodologia aplicada por Sartre. Ele representa a crítica aos modelos e pensamentos consolidados ao longo da tradição filosófica. Com a liberação do campo transcendental, a explicitação transcendental da consciência permite que o *ego* seja compreendido como um elemento psíquico constituído e fundamentado pela consciência. Na primeira parte de *A transcendência do ego*, que é considerada a parte negativa (MOUTINHO, 1995b, p 24), Sartre propõe a realização de uma metodologia que elimine os conteúdos do interior da consciência. E, na sequência, propõe a explicitação do *ego* transcendente.

A crítica ao “eu” formal de Kant e, sobretudo, à proposta neokantiana de realizar o “eu” transcendental empírico, conduz Sartre à análise fenomenológica dos procedimentos da própria consciência. Essa consciência intencional possibilita o processo de purificação da consciência e a viabilização da análise do *ego* como uma questão de fato, isto é, “uma consciência real, acessível a cada um de nós a partir do momento em que executa a ‘redução’” (SARTRE, 1994a, p. 45-46). Nas obras em que Sartre trata da problemática da transcendência do *ego*, a filosofia de Husserl é utilizada porque na fenomenologia a consciência é concebida como um estudo dos fatos de consciência, em que as coisas são atingidas por meio dos atos intencionais.

Dessa maneira, os atos intencionais põem o indivíduo na presença da coisa em si, diante da realidade fenomênica. Ao abandonar o procedimento de realização da consciência empírica dos neokantianos, atingindo a discussão da existência de fato do “eu” na consciência, encontrar-se-á a fenomenologia proposta por Husserl. A fenomenologia não deve ser entendida como um estudo crítico da consciência, mas sim como um estudo científico das condições estruturais dos processos de consciência (SARTRE, 1994a, p. 45). Assim, a relação do “eu” com a consciência não pode ser analisada tão somente como uma questão lógica; deve-se analisá-la como um problema existencial.

“É nesse sentido que, enquanto a crítica kantiana ocupa-se do direito, Husserl ocupa-se dos fatos, isto é, do dado imediato que permite descrever a consciência e não inventariar

suas possibilidades lógicas *a priori*” (SILVA, 2003, p. 37). Por meio da espontaneidade da consciência, os atos intencionais direcionam a consciência para fora de si; a consciência desliza ao encontro dos objetos, tornando possível a síntese entre a consciência e os próprios objetos. Há na fenomenologia uma real intenção de promover, de fato, uma discussão científica da própria consciência, levando em consideração, ainda que de maneira incipiente, que a fenomenologia é a ciência que se refere única e exclusivamente aos fatos<sup>45</sup> e fenômenos da existência.

Não há que se negar que a intencionalidade deve ser o ponto de partida para se discutir as relações de existência para a consciência. A intuição coloca o indivíduo diante dos objetos e na presença da própria coisa. Os objetos da percepção se apresentam ao indivíduo como coisas que existem de fato, o que corrobora a proposição que diz que a fenomenologia é direcionada para os problemas existenciais. “Os problemas das relações do Eu com a consciência são, portanto, problemas existenciais” (SARTRE, 1994a, p. 45). Sartre decide trabalhar com a assertiva de que Husserl retomou o problema da consciência transcendental de Kant não enquanto uma mera proposição de condições lógicas *a priori* e responsáveis pela representação dos objetos transcendentais. De maneira distinta, Husserl estabelece que a consciência é um “fato absoluto” e que constitui espontaneamente o conjunto de realizações responsáveis pela compreensão do mundo.

Ao acenar para o método cartesiano e propor a busca de uma ciência rigorosa e estruturalmente válida, Husserl desenvolve a *epoché* fenomenológica como a única forma possível de se atingir a pureza e a clareza da consciência. O método fenomenológico viabiliza a apreensão transcendental dos objetos e do mundo natural em função da consciência intencional. Desse modo, Sartre desenvolve a tese de que Husserl retomou a consciência transcendental de Kant ao realizar o procedimento da *epoché*.

Diferentemente de Kant, a consciência aparece agora como um fato absoluto acessível a cada um que opera a “redução”. O objeto transcendente, por sua vez, apresenta sua própria unidade real e independente da consciência. O objeto é um ser em-si, pronto e acabado, que surge na consciência como aparência fenomênica. É claro que o objeto é objeto

---

<sup>45</sup> Segundo Franklin Leopoldo e Silva, “[pode] parecer estranho que Sartre valorize a Fenomenologia como ciência das próprias coisas quando se sabe que Husserl a define como ciência *eidética*, isto é, que proporciona a intuição de essências. Sartre esclarece, numa nota, que o que está chamando de ciência dos fatos é a mesma coisa, nesse caso, que Husserl denomina *ciência das essências*” (2003, p. 36).

para uma consciência. Mas isso não implica dizer que o este objeto é forjado pela consciência ou, em último caso, pelo *ego* transcendental. Assim, a consciência constitui o mundo através das intenções, tornando possível a apreensão do sentido do objeto. “Seguimos Husserl em cada uma de suas admiráveis descrições, em que ele mostra a consciência transcendental constituindo o mundo e aprisionando-se na consciência empírica [...]” (SARTRE, 1994a, p. 46).

Assim como em Husserl, Sartre diz que o método fenomenológico deve se iniciar com a suspensão dos juízos e a colocação entre parênteses de tudo aquilo que possa oferecer quaisquer possibilidades de dúvida e que represente perigo à consciência espontânea. Na verdade, a colocação entre parênteses não representa a dúvida metódica cartesiana. Colocar entre parênteses, nesse caso, é partir da intencionalidade da consciência e não do mundo empírico. A *epoché*, quando operada satisfatoriamente, possibilita o surgimento de uma consciência real e acessível ao indivíduo que realiza a redução fenomenológica. Parece ser evidente que o “eu” puro, oriundo do procedimento da redução, diz respeito ao início da motivação sartriana no que tange ao direcionamento da crítica a Husserl. Além do mais, a crítica ao “eu” transcendental husserliano representa a renovação e a constituição de um novo entendimento *egológico*.

Em *Investigações lógicas*, Husserl desenvolve a preocupação com um “eu” que estaria transcendentalmente relacionado à consciência. O “eu” seria um objeto transcendente que surgiria objetivamente e que não necessariamente faria parte da estrutura interna da consciência. Há, nesse caso, uma relação de proximidade entre o “eu” e a consciência. “[Não] há sentido em se falar de um ‘fato fundamental da psicologia’, se não podemos pensá-lo, e para pensá-lo é necessário fazer dele um ‘objeto’” (MOUTINHO, 1995b, p. 30). Desse modo, esse “eu” inicialmente proposto por Husserl estaria fundamentado como uma produção transcendente da consciência. “[Estamos] persuadidos tal como ele que o nosso eu psíquico e psicofísico é um objeto transcendente que deve ficar ao alcance da *εποχή*” (SARTRE, 1994a, p. 46). Essa foi a postura adotada por Husserl na obra *Investigações lógicas* e que Sartre estava serenamente convencido.

Por outro lado, na sequência de *Investigações*, Husserl adota um novo entendimento a respeito do “eu” transcendental. Anos depois da elaboração de *Investigações*, Husserl desenvolveu a obra *Ideias*. Nesse tratado, Husserl abandona o entendimento anterior que colocava o “eu” na condição de objeto transcendente para a consciência. Segundo o próprio

Husserl, aquele posicionamento adotado em *Investigações* não passava de uma postura demasiadamente cética e que não poderia ser mantida com o progresso dos seus estudos fenomenológicos (MOUTINHO, 1995b, p. 30). Nesse contexto, escreveu Husserl, “[nas] *Investigações Lógicas* defendi uma posição cética na questão do eu puro, que não pude manter no progresso de meus estudos. A crítica que enderecei à fecunda *Introdução à psicologia* de Natorp [...] não é, portanto, consistente quanto ao ponto principal” (HUSSERL, 2006, p. 133, Nota 37). Depois de realizada a redução, o “eu” puro não poderia ser suprimido do próprio ato. Com a colocação de todas as ideias e juízos científicos entre parênteses, restaria o *ego* reduzido que faz parte da imanência da consciência e que funcionaria como o centro de referência necessário para a unidade dos vividos.

O filósofo alemão acreditava que o *ego* transcendental funcionaria como um *eu-sujeito* imanente que estaria presente em todas as atividades conscientes e que contribuiria para a estruturação das experiências e das vivências (BARNES, 2002, p. 28). Segundo Sartre, Husserl adotou a tese de que o “eu” funcionaria como um operador prévio das consciências, constituindo-se como o responsável pela unificação dos objetos e dando os subsídios necessários para que a consciência intencional pudesse se projetar para fora de si, apreendendo o mundo objetivo e realizando as sínteses necessárias para a constituição das coisas e dos fenômenos.

Depois de ter considerado que o Eu [Moi]<sup>46</sup> era uma produção sintética e transcendente da consciência (nas *Investigações lógicas*), retornou, nas *Ideias*, à tese clássica de um Eu transcendental que estaria como por detrás de cada consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências cujos raios cairiam sobre cada fenômeno que se apresentasse no campo de atenção (SARTRE, 1994a, p. 46-47).

A principal preocupação de Sartre em *A transcendência do ego* é desmistificar a ideia da existência de um possível eu operador que esteja solidificado na imanência da consciência, inviabilizando a crença ordinária “que a existência de um Eu transcendental se justifica pela necessidade de unidade e individualidade da consciência” (SARTRE, 1994a, p. 47). Ora, para Husserl, a consciência não é um mero conjunto de condições lógicas, mas sim um fato absoluto acessível àquele que opera a redução. Assim, o “eu” transcendental surgiria

---

<sup>46</sup> Em uma nota de rodapé, Pedro Alves explicita que “Sartre distingue entre o *Je*, como polo dos atos, e o *Moi*, como polo dos estados. Porque essa distinção não pode ser dada em português pelo recurso a duas palavras diferentes, uma vez que, tanto num como noutro caso, se impõe a tradução por *Eu*, adotamos o seguinte procedimento: sempre que, no texto original, aparece *Je*, traduzimos simplesmente por *Eu*, sem dar qualquer outra indicação suplementar; sempre que é *Moi* que ocorre, inserimos entre parênteses retos, a seguir à tradução, a expressão original, como é aqui o caso” (1994, p. 46).

como uma instância necessária para a constituição da unidade e da individualidade da consciência.

A argumentação de Sartre vai de encontro à proposta apresentada pelo filósofo alemão, uma vez que é necessário manter a intencionalidade como princípio real e espontâneo da consciência. Não é possível conceber um “eu” operador da consciência transcendental e, ao mesmo tempo, definir essa mesma consciência como intencional. É por esse motivo que a filosofia sartriana inviabiliza a relevância do princípio unificador e pessoal do “eu” transcendental. É inegável que a consciência possui um estatuto de autonomia em si mesma (SASS, 1999, p. 268), sendo a única responsável pela unificação dos atos e dos fluxos de consciências. Nesse contexto, Sartre é taxativo ao asseverar que a consciência não tem necessidade de outras coisas ou estruturas, nem mesmo de um *ego* transcendental; “a individualidade da consciência provém evidentemente da natureza da consciência” (SARTRE, 1994a, p. 48).

Embora, para Sartre, a consciência seja individualizada, ela não pode ser entendida como pessoal (FRETZ, 2002, p. 72). Em *A transcendência do ego*, Sartre define a consciência como impessoal (1994a, p.78). Quando Husserl parte da dúvida e radicaliza o método cartesiano, ele concebe a consciência como intencionalidade que se projeta na direção dos objetos transcendentais. De uma maneira geral, ele elimina a possibilidade de a consciência ser uma coisa, ou seja, uma substância. No entanto, Husserl mantém o *ego* transcendental no interior da consciência. Sartre também radicaliza a fenomenologia de Husserl ao dizer que o princípio da intencionalidade não permite que a existência de um “eu” na imanência da consciência. Desse modo, o *ego* deve ser investigado fora da consciência e como um objeto transcendente (FRETZ, 2002, p. 74).

A tese principal de Sartre diz que “o ego, tal como a consciência, é transcendente, ou seja, ele se constitui no movimento de voltar para fora de si em direção aos outros e em direção ao mundo” (SASS, 1999, p. 264). Sartre elabora uma nova interpretação no que se refere à questão da subjetividade, questionando as compreensões *egológicas* que haviam sido desenvolvidas até então e demonstrando a imprudência e o perigo do “eu” transcendental para a teoria da intencionalidade. Sartre queria salvar a teoria da intencionalidade de uma possível retomada do idealismo. A aproximação de Sartre com o pensamento husserliano não se sustentou por muito tempo, uma vez que os argumentos de Sartre vão por caminhos bastante diferentes daqueles percorridos por Husserl.

De uma maneira geral, com o pensamento de Kant, compreende-se que a problemática do “eu” transcendental é uma questão de direito, tendo em vista que a filosofia crítica kantiana demonstra que o “eu” funcionaria como uma espécie de função lógica que tornaria possível o acesso do indivíduo a uma consciência empírica. Já em Husserl, na sua fase posterior a *Investigações*, conforme demonstrado em *Meditações cartesianas*, o “eu” transcendental funcionaria como um operador prévio que auxiliaria na síntese das intenções intuitivas.

### 3.2 – O EGO TRANSCENDENTE

#### 3.2.1 – Crítica à presença material do Eu

Em *A transcendência do ego*, encontram-se dois importantes momentos do procedimento fenomenológico do “eu” em Sartre: o primeiro diz respeito à crítica ao “eu” formal e está direcionada às concepções kantianas, husserlianas e neokantianas do *ego* transcendental. Já o segundo momento compreende a crítica sartriana ao “eu” material, sendo direcionada aos psicólogos – que Sartre intitulava de “os moralistas” – defensores de um “eu” (ou mim) institucionalizado, ou seja, materializado no interior da consciência transcendental. “Para Kant e para Husserl, o Eu é uma estrutura formal da consciência. Tentamos mostrar que um Eu nunca é puramente formal, que ele é sempre, mesmo abstratamente concebido, uma contração infinita do Eu (Moi) material” (SARTRE, 1994a, p. 55).

Conforme se verificou, a consciência transcende a si própria na tentativa de se tornar um ser em-si ou fundir-se a ele. É nesse sentido que Sartre tenta inviabilizar o “eu” formal na consciência. Caso se aceitasse um “eu” formal na consciência, transformar-se-ia esse “eu” em uma *mônada*, em que seria o responsável pela formalização dos atos intencionais e dos conteúdos que se formariam no campo transcendental. A consciência, por sua vez, seria substancializada e perderia o seu caráter espontâneo e translúcido. “Dizer que o Eu formal é na verdade material equivale a dizer que ele é não transcendental, mas psíquico” (MOUTINHO, 1995b, p.32). É a partir dessa perspectiva que Sartre analisa o “eu” material na consciência, dando continuidade ao seu processo de purificação do campo transcendental.

Segundo Sartre, os moralistas – psicólogos em sua maioria – acreditavam que os diversos sentimentos nutridos pelos indivíduos não são sentimentos oriundos das coisas ou das relações com os outros, mas sim trata-se de emanções originárias do íntimo do “eu” (SILVA, 2003, p. 42). Isso implica dizer que os sentimentos fariam parte da imanência da consciência. Esse modo de sentir as coisas do mundo caracteriza o que Sartre denominava de “teoria do amor próprio” (SARTRE, 1994a, p. 55). O “eu” materializado estaria em cada uma das consciências, em cada um dos sentimentos expressados pelo indivíduo. Dessa maneira, o amor de si estaria dissimulado em todos os sentimentos e sob as mais variadas formas. Todas as ações e sensações do indivíduo estariam relacionadas ao “amor próprio”.

A teoria psicológica do “amor próprio” diz que o amor de si se manifesta no “mim” que representa cada uma das ações e desejos do indivíduo. Tudo o que se deseja é voltado para o “mim”, ou seja, para o interior da consciência materializada pelo “eu”. Há um “eu” na consciência que deseja antes mesmo de estabelecer um contato com os objetos. As ações que são empreendidas por este “eu” estabelecem o retorno do desejo dos objetos para o próprio indivíduo. Isso implica dizer que “ao mim” é condicionada toda a estrutura da consciência que existe, mas é operada por um “eu” material que exige para si a satisfação dos seus desejos. “De um modo mais geral, admitiu-se de seguida que o Eu (Moi), se não está presente para a consciência, está escondido por detrás dela e que ele é o polo de atração de todas as nossas representações e de todos os nossos desejos” (SARTRE, 1994a, p. 56). Adquirir o objeto é satisfazer o desejo e, conseqüentemente, o amor próprio do indivíduo. O objeto, nesse caso, transforma-se no meio para que o desejo seja alcançado.

O entendimento dessa questão leva Sartre a afirmar que esta teoria psicológica pode viabilizar a existência de uma inconsciência. Ora, reconhecer que o ato de desejo é anterior ao próprio objeto desejado, é reconhecer a existência do inconsciente<sup>47</sup>. Tendo em vista que o irrefletido é espontaneidade pura da consciência, seria um grande absurdo aceitar que a consciência refletida fosse anterior a irrefletida. Se o sentimento de compaixão pudesse ser analisado, os psicólogos diriam se tratar de uma “pré-disposição” a partir da qual o sujeito avistaria no outro a possibilidade de eliminar aquela condição interna de sofrimento. A compaixão, nesse caso, representaria uma fuga daquele sentimento imanente que incomoda e

---

<sup>47</sup> Segundo as análises de Sartre, La Rochefoucauld (1613-1680) teria sido o primeiro a fazer uso, mesmo sem utilizar esta nomenclatura, da expressão *inconsciente*. Para ele, existiria um eu (*mim*) por trás da consciência e que funcionaria como polo de atração de todas as representações e desejos (SARTRE, 1994a, p. 56). No que tange à questão da inconsciência, Sartre não distinguiu a teoria de La Rochefoucauld da teoria freudiana; a mesma crítica vale para ambas.

causa transtorno ao amor próprio do indivíduo. O desejo pelo objeto desejado representaria a realização da necessidade de satisfação (SILVA, 2003, p. 42).

Nesse contexto, não se pode dizer que a compaixão representa um desejo altruísta de promover o bem-estar de alguém ou eliminar o sofrimento daquele que está ali adiante. Investe-se na ajuda ao outro pelo simples fato desse ato representar uma possibilidade de satisfação que emana do íntimo do “eu”, da estrutura que permite à consciência dizer “meu”. O fato de alguém estar sofrendo não implica uma necessidade irrefletida de oferecer ajuda ou de promover o bem-estar de quem sofre. A ajuda representa o simples desejo de eliminar o mal-estar daquele sujeito que está diante de alguém que sofre.

De maneira contrária a esse pensamento, Sartre afirma que o que existe para a consciência é aquele a que se tem compaixão, ou seja, o outro que está adiante e replicando por socorro. O desejo de ajudar alguém surge de maneira impessoal e transcendente. No entanto, esses psicólogos não consideravam que o desejo de ajudar fosse um ato transcendente da consciência nem mesmo que esse desejo fosse motivado por aquele que necessita de algum tipo de ajuda. Existiria algo escondido na consciência que desencadearia o desejo de se eliminar qualquer possibilidade de mal-estar ao próprio indivíduo. O amor próprio seria o responsável por fazer surgir o sentimento de compaixão. Não se trata de colocar no lugar do outro, nem de se sentir tocado pela transcendência do outro, mas sim, antes de qualquer coisa, trata-se de eliminar algo que possa trazer sofrimento ao próprio indivíduo. “O Eu [Moi] procura, portanto, alcançar o objeto para satisfazer o seu desejo. Dito de outro modo, é o desejo (ou se se prefere o Eu [Moi] desejante) que é dado como fim e é o objeto desejado que é início” (SARTRE, 1994a, p. 56).

A aceitação desse “eu” material substancializado como inconsciente inviabilizaria a noção de consciência intencional. Na fenomenologia de Sartre, a consciência é espontânea e possui um fluxo circular a partir do qual cada consciência põe outra consciência em um fluxo contínuo. Na análise do “eu” material há a constatação de que a consciência irrefletida é posterior à consciência refletida. Tese esta que cria um inconsciente necessário na figura do “eu” interior. Assim, a tese desses psicólogos não leva em consideração a espontaneidade do irrefletido. A teoria do “eu” material representa um erro muito frequente por parte dos moralistas, visto que inverte a consciência irrefletida e a consciência refletida. Para eles, a consciência refletida viria primeiro e só depois surgiria a irrefletida. A consciência refletida não determina a irrefletida; esta acontece independentemente daquela. “[O] irrefletido tem



prioridade ontológica sobre o refletido, porque ele não tem de nenhum modo necessidade de ser refletido para existir e porque a reflexão supõe a intervenção de uma consciência de segundo grau” (SARTRE, 1994a, p. 57).

Se a teoria psicológica do “eu” material fosse aceita como verdadeira e a consciência irrefletida tivesse sua espontaneidade questionada, essa consciência seria colocada em um plano meramente secundário. Primeiramente, apareceria a consciência reflexiva que agiria na eliminação imediata de qualquer sentimento desagradável; e só depois apareceria a consciência irrefletida. Ora, “o eu não deve ser procurado nem *nos* estados irrefletidos de consciência nem *por detrás* deles. O Eu [Moi] aparece apenas com o ato reflexivo e como correlato noemático de uma intenção reflexiva” (SARTRE, 1994a, p. 58). Por essas razões, o filósofo francês chega à conclusão que “[...] a consciência irrefletida deve ser considerada autônoma” (SARTRE, 1994a, p. 57). O irrefletido realiza a condição da consciência de se projetar para fora de si mesma na medida em que apreende os objetos. O socorro àquele que se tem compaixão se daria de maneira irrefletida, tendo em vista que ele está ali como “deve-ser-socorrido<sup>48</sup>” (SARTRE, 1994a, p. 58).

Na filosofia de Sartre, o *ego* não é encontrado no interior da consciência. Deve-se repudiar qualquer forma de entendimento que mantenha o *ego* na imanência da consciência. Além disso, o *ego* também não pode exercer a fluidez e a espontaneidade da consciência. Permitir a permanência do *ego* na consciência transcendental é torná-lo mais espontâneo que a própria consciência. Fazer do *ego* um operador das consciências ou fazer da consciência irrefletida uma espécie de inconsciente seria desconsiderar a principal descoberta da fenomenologia: a intencionalidade. Os atos intencionais projetam a consciência para fora de si e ao encontro dos objetos e dos seres em-si. Dessa maneira, não é qualquer estado subjetivo que coloca em movimento o desejo do sujeito, mas sim o próprio objeto que é constituído como objeto desejável (MOUTINHO, 1995b, p. 37).

---

<sup>48</sup> Faz-se interessante registrar que, em *A transcendência do ego* (SARTRE, 2003, p. 42), Sartre utilizou a expressão *devant-être-secouru*. A tradução de Pedro Alves (SARTRE, 1994a, p. 58) traz o termo “deve-ser-socorrido”; enquanto a tradução de Alexandre Carrasco (SARTRE, 2011, p. 199) apresenta a expressão “adiante-para-ser-socorrido”.

### 3.2.2 – O *ego* como polo de ações, estados e qualidades

A proposta fenomenológica de Sartre revela que a concepção transcendental de um “eu” imanente à consciência se distanciaria da teoria da intencionalidade de Husserl. A consciência transcendental opera espontaneamente em um fluxo de consciências autônomas e translúcidas. O objeto transcendente, por sua vez, possui a sua unidade real enquanto um ser pronto e acabado, porém, relativo à consciência. Ora, a consciência sempre se coloca fora de si; enquanto o objeto está diante da consciência para ser apreendido. Nessa situação, não há um eu lógico ou substancializado na consciência que faça a intermediação entre a consciência e o mundo dos objetos fenomênicos. Dessa maneira, o “eu” não está nem materialmente nem formalmente na consciência.

Entretanto, a negação da existência do *ego* poderia causar um grande desconforto à filosofia. O *ego* é real, mas não é o que parece, pelo menos não como é popularmente considerado (BARNES, 2006, p. 29). O *ego* está no mundo e ele é posto de alguma maneira pela própria consciência. Ele surge diante da consciência em função de uma consciência de segundo grau. É a própria consciência que reconhece o “eu” e o constitui como sendo um objeto do mundo. Ela reconhece o *ego* ao dizer “eu penso”, “eu sou” ou “meu”. Nesse sentido, o que significa dizer “Eu”? O *ego* deve ser considerado uma estrutura formal da consciência ou possui outro sentido de unificação? E por qual motivo a consciência põe o “eu”?

Ao eliminar os conteúdos da consciência e liberar o campo transcendental, Sartre também recusa qualquer possibilidade de existência de um “eu” formal ou material. Não há conteúdos na consciência e não há um “eu” que opere internamente as consciências. No entanto, há algumas condições concedidas pela própria consciência e que possibilitam ao indivíduo se referir à sua subjetividade, à sua individualidade. Ao que parece, a consciência utiliza-se do “eu” para evidenciar a sua própria subjetividade e, sobretudo, a sua individualidade. Não basta negar a existência interna de um “eu”. Faz-se necessário investigar fenomenologicamente o modo como os objetos externos são apreendidos e internalizados pela consciência.

Objetivar o Ego não significa apenas despojá-lo das prerrogativas transcendentais da lógica kantiana ou da fenomenologia husserliana. Se o psíquico é o fluxo de uma exterioridade interiorizada, cabe também elucidar os modos do processo de subjetivação constituintes da individualidade nos seus níveis metafísico, psicológico e histórico (SILVA, 2003, p. 33).

O “eu” ao qual Sartre se refere é encontrado no mundo como um objeto transcendente apreendido pela intencionalidade e sua aparição não se dá da mesma forma que os demais objetos. A aparição do *ego* acontece em função da reflexividade da consciência (SARTRE, 1994a, p. 69). Ele surge no mundo a partir da consciência reflexiva. O *ego* é um existente, assim como os demais objetos que aparecem no mundo como polos e unidades sintéticas transcendentais. O *ego*, contudo, apresenta-se como uma unidade *forjada*<sup>49</sup> pela própria consciência. Ele não se revela da mesma forma que os outros objetos transcendentais. Assim, o *ego* surge à consciência como um em-si transcendente que faz parte do mundo, mas não está na consciência (SARTRE, 2005, p. 155).

Na última parte de *A transcendência do ego*, Sartre propõe a explicitação do “eu” como a unificação transcendente e espontânea<sup>50</sup> dos estados e das ações (SARTRE, 1994a, p. 67). Desta maneira, “[por] paradoxal que pareça, o papel reservado ao Eu não é senão o da unificação” (MOUTINHO, 1995b, p. 38). O *ego* é um ser que surge para a consciência na medida em que ela se projeta para fora de si. Para que a consciência possa dizer “eu”, ela precisa de algo que torne possível essa unificação das ações e dos estados. Em *O ser e o nada*, Sartre diz que “como polo unificador das ‘Erlebnisse’, o Ego é Em-si, não Para-si. Com efeito, se fosse ‘da consciência’, seria para si mesmo seu próprio fundamento na translucidez do imediato” (2005, p. 155).

O *ego* deve ser entendido como a possibilidade semântica de criação das unidades dos vividos da consciência. Esta, por sua vez, é plena atividade, projeta-se constantemente para fora de si. Nesse sentido, não se pode afirmar que o “eu” organiza internamente a consciência. “Por Psique entendemos o Ego, seus estados, qualidades e atos. O Ego, sob a dupla forma gramatical do Eu e do Mim, representa nossa pessoa, enquanto unidade psíquica transcendente” (SARTRE, 2005, p. 221). Em suma, a consciência se autounifica, mas ela não pode dizer “eu” somente em função do seu fluxo de consciências que a constitui. O *ego* não

---

<sup>49</sup> No que diz respeito ao *ego*, Sartre diz que o “eu” é *forjado* pela consciência. Ele surge para a consciência na medida em que a consciência reflexiva põe a própria consciência. Nesse sentido, a consciência refletida põe o “eu”; ela permite que o eu surja no mundo como um objeto transcendente.

<sup>50</sup> Esse conceito de espontaneidade não possui nenhuma relação com a espontaneidade da consciência. A consciência sempre se mostra autônoma e atemporal. Quando Sartre diz que o “eu” segue uma orientação transcendente e espontânea, ele simplesmente deseja dizer que o “eu” funciona como polo de unificação dos estados psíquicos. “Trata-se, portanto, de uma pseudo-espontaneidade que encontraria os símbolos apropriados no brotar de uma fonte, de um gêiser, etc. Isso é o mesmo que dizer que não se trata senão de uma aparência. A verdadeira espontaneidade deve ser perfeitamente clara: ela é o que ela produz e nada pode ser nenhuma outra coisa” (SARTRE, 1994a, p. 69).

faz parte da consciência. Ele surge para a consciência como uma possibilidade transcendente de se falar do sujeito enquanto ser real, uno e pessoal.

O sentimento de ódio, por exemplo, retrata o estado dos vividos de repulsa da consciência irrefletida que são transcendentalmente unificados no objeto ou na pessoa que se tem ódio (SILVA, 2003, p. 43). A consciência irrefletida transcende sua estrutura e se depara com algo desconfortante, algo que constitui em si mesma uma consciência imediata de repulsa. Esse sentimento de repulsa a alguma coisa já é a própria manifestação da consciência; porém, apresenta-se como algo imediato e espontâneo. Nesse caso, a repulsa a certo alguém já é a manifestação da própria consciência de repulsa. “Não há vivido de ódio, há um sentido transcendente para os vividos de repulsão, sentido esse posto como unificador daqueles vividos pela reflexão impura” (MOUTINHO, 1995b, p. 39).

E o que seriam os estados? Para Sartre, o estado é o responsável direto pela unificação de todos os “vividos”<sup>51</sup> da consciência. No caso do sentimento de ódio, não se pode dizer que ele está na consciência como um sentimento imanente. O sentimento de ódio não pertence à consciência. Ele está no mundo e só pode ser apreendido enquanto objeto psíquico transcendente. O ódio será, então, o responsável pela unificação dessas consciências repulsivas irrefletidas que surgem no indivíduo.

O ódio não faz parte da consciência, ele é um objeto transcendente posto pela consciência refletida. “O ódio é um título de crédito para uma infinidade de consciências coléricas ou repugnadas, no passado e no futuro. Ele é a unidade transcendente desta infinidade de consciências” (SARTRE, 1994a, p. 60). Simultaneamente ao acometimento das consciências irrefletidas, a consciência reflexiva atribui um sentido à unificação das experiências. Desse modo, o ódio, que para a maioria dos psicólogos manifestava os vividos de repulsa, agora é o estado psíquico de unificação desses vividos. A consciência reflexiva será a responsável pelo surgimento dos estados psíquicos que correspondem à vida do indivíduo.

---

<sup>51</sup> A expressão alemã *Erlebnis* foi constantemente utilizada por Husserl nos escritos fenomenológicos; significando vivido ou experiência. Sartre se utiliza do conceito de *Erlebnis* para falar das experiências e dos vividos das consciências. Além disso, escreve Moutinho em uma nota do seu livro, “[no] *Ensaio sobre a transcendência do ego*, não aparece o termo ‘vivido’ (*vécu*), mas o original alemão (*Erlebnis*) não traduzido. Sartre só o traduzirá em *A imaginação*” (1995b, p. 34).

Nesse mesmo contexto, as ações também representam transcendências; elas são as unidades das consciências ativas e das realizações concretas do indivíduo. As ações correspondem às “consciências concretas ativas e a reflexão que se dirige sobre as consciências apreende a ação total, numa intuição que a dá como unidade transcendente das consciências ativas” (SARTRE, 1994a, p. 62). As qualidades, por sua vez, não unificam as espontaneidades, como os estados, nem as consciências ativas, como é o caso das ações. A qualidade unifica os próprios estados psíquicos. “Ao experimentarmos várias vezes ódio a diferentes pessoas, rancores tenazes ou longas cóleras, nós unificamos essas diversas manifestações tentando numa disposição psíquica para as produzir” (SARTRE, 1994a, p. 63-64).

O estado psíquico constitui-se como a configuração das consciências irrefletidas unificadas por meio da consciência reflexiva. Mas e o *ego*? Como ele fica diante desses estados que se unificam? Caberia ao ego uma função de unificação dos estados, das ações e das qualidades? “O Ego é para os objetos psíquicos o que o Mundo é para as coisas” (SARTRE, 1994a, p. 66). Isso o coloca na condição de responsável pela realização das sínteses dos vividos que originam os estados psíquicos. Não se trata de uma responsabilidade direta, não é o ego que realiza os vividos. Ele simplesmente condiciona a unificação desses estados psíquicos.

“[Assim] como o mundo é o horizonte em que são percebidas todas as coisas, o Ego é o plano sintético das experiências dos estados psíquicos” (SILVA, 2003, p. 43). Mesmo o ego sendo o responsável pela unificação dos estados, há que se afirmar que as consciências espontâneas são anteriores ao próprio ego. São essas consciências espontâneas que fazem surgir os estados psíquicos. E o *ego*, por sua vez, aparece secundariamente, *forjado* pela consciência refletida e unificando esses estados.

O Ego não é nada fora da totalidade concreta dos estados e das ações que ele suporta. Sem dúvida que ele é transcendente a todos os estados que unifica, mas não como um X abstrato cuja missão é apenas unificar: é antes a totalidade infinita dos estados e das ações que se não deixa reduzir a *uma* ação ou a *um* estado (SARTRE, 1994a, p. 66).

Mesmo se revelando como transcendência forjada pela consciência para unificar os estados, ações e qualidades, o *ego* parece se mostrar de uma maneira completamente diversa à apresentada anteriormente. É muito comum vê-lo como o unificador dos estados psíquicos, “[...] situando-se antes deles e como causa de todos eles” (SILVA, 2003, p. 43). Essa

condição colocaria o *ego* como sujeito, realizando diretamente os estados psíquicos, tendo em vista que esses estados estariam diretamente submetidos aos anseios do “eu”. Além da tese de que o *ego* é imanente à consciência, ele estaria situado no núcleo mais íntimo da consciência; ele seria o sujeito e os estados, seus predicados. Caso essa tese fosse levada em consideração, o *ego* transformar-se-ia em um núcleo fundante, polo-sujeito e a causa de todos os estados, ações e qualidades.

A causa dessa inversão é que nós não apenas apreendemos o Ego, como também o constituímos, e nessa constituição operamos a inversão. A consciência, verdadeiramente espontânea, projeta sua espontaneidade no Ego, fazendo que ele nos apareça como *criador*. Espontaneidade fantasmática, que faz que as qualidades dos estados que afetam o Eu sejam interpretadas como suas produções (SILVA, 2003, p. 44).

A consciência reflexiva, ao envenenar<sup>52</sup> a consciência irrefletida, acaba concedendo ao “eu” uma pseudo condição de polo-sujeito, em que o *ego* colocar-se-ia como o agente e os estados psíquicos seriam os seus predicados. Caso o *ego* estivesse imanentemente na consciência, seria indiscutível que sua aparição estaria antes das consciências irrefletidas. Ora, o *ego* é a estrutura unificante de todos os estados psíquicos, o que poderia ensejar na possibilidade desses estados estarem condicionados e relacionados ao próprio *ego*. A análise transcendental do ego permite que Sartre afirme que os estados e ações não podem ser separados do *ego* e que o conjunto das apreensões psíquicas não são produções espontâneas do *ego*. De uma maneira geral, o *ego* é um objeto transcendente passivo e não pode ser compreendido como um sujeito ativo.

“Ora, que será o Ego senão a unidade dos estados, das ações e, facultativamente, das qualidades, numa palavra, do psíquico?” (MOUTINHO, 1995b, p. 39). As experiências retratam as consciências espontâneas como anteriores ao surgimento do *ego*. Entretanto, por se constituir enquanto uma fuga de si mesma, “[...] a consciência projeta a sua própria espontaneidade sobre o objeto Ego para lhe conferir o poder criador que lhe é absolutamente necessário” (SARTRE, 1994a, p. 70).

---

<sup>52</sup> A expressão *empoisonne* (SARTRE, 2003, p. 42) foi traduzida por *envenenamento* e é derivada do verbo *poison* (envenenar). Conforme constatado no segundo capítulo desta investigação, a consciência refletida põe a consciência irrefletida. Sartre diz que a consciência reflexiva envenena a consciência irrefletida ao analisá-la. Em outras palavras, isso implica dizer que a consciência irrefletida será refletida e passará a instituir os estados de vividos reflexivamente. “[Não] é culpa minha se minha vida reflexiva envenena ‘por essência’ a minha vida espontânea e, além do mais, a vida reflexiva supõe em geral a vida espontânea. Antes de terem sido ‘envenenados’, os meus desejos foram puros: é o ponto de vista que tomei sobre eles que os envenenou” (SARTRE, 1994a, p. 58).

O *ego* só surge à consciência mediante a ação intencional reflexiva da própria consciência que coloca o *ego* como objeto transcendente unificador de estados, ações e qualidades. Há, contudo, uma falsa espontaneidade no *ego* que o permite ter a aparência de polo-sujeito diretamente responsável por todas as ações da consciência. A consciência é espontaneidade pura que se projeta para fora de si na tentativa de encontrar a si mesma. Nesse sentido, seria possível afirmar que há na consciência uma disposição ou uma necessidade para efetivar o “eu” como polo unificador? Em que medida o para-si permite que o *ego* transcendente seja tomado pela espontaneidade da própria consciência?

### 3.2.3 – A constituição do *ego* transcendente

Por ser intencionalidade pura que se projeta em direção aos objetos, buscando o seu constante preenchimento e apresentando-se como um ser para-si que se transcende a fim de tentar se fundir e realizar-se como um ser *em-si-para-si*<sup>53</sup>, a consciência deposita no *ego* a espontaneidade pura que só poderia ser condizente com sua própria estrutura. Não que o *ego* seja espontâneo, conforme já fora explicitado. Só pode haver espontaneidade na consciência. Há no para-si uma efetiva disposição para eliminar o nada constitutivo que acompanha e caracteriza a consciência e o seu estar no mundo como um projeto livre e inacabado. E, por ter esta característica de fuga e por se julgar como o ser da falta, a consciência procura algo em que ela possa depositar a sua própria espontaneidade. Desse modo, é no ser em-si que a consciência se projeta. Quando o “eu” surge como um ser transcendente, tornando possível a unificação de todo o psíquico, a consciência realiza uma pseudo-transferência da sua espontaneidade ao “eu” unificante.

A crítica de Sartre à fenomenologia husserliana está centrada na possibilidade de duplicidade da consciência, admitida por Husserl na passagem de *Investigações à Ideias*. Se Sartre concordasse com Husserl e caso existisse de fato um *ego* na imanência da consciência, quer seja um “eu” pessoal ou impessoal, o filósofo francês teria que aceitar a possibilidade de a consciência espontânea ser completamente inutilizada. A realização da *epoché* revelou a

---

<sup>53</sup> O ser para-si representa o ser inacabado que busca constantemente fugir de si mesmo e fundir-se ao ser em-si na tentativa de encontrar o seu próprio fundamento. Na filosofia de Sartre, essa concepção deve ser entendida a partir do conceito de má-fé. No entanto, como esse não é o objetivo deste trabalho, essa problemática não será pormenorizada aqui.

existência de um puro, de um “eu” que se torna o responsável pela unificação dos vividos através dos *habitus*.

A aceitação desse *eu-mônada* levaria a fenomenologia a ter que aceitar que a consciência possui algo por trás dela. Ela perderia o seu caráter espontâneo, translúcido e se submeteria a uma divisão de si mesma. Além disso, a importante descoberta da intencionalidade não teria mais sentido, uma vez que o *ego* transcendental seria o responsável pela unificação e pela apreensão dos objetos intencionais. “Se ele existisse, arrancaria a consciência de si mesma, dividi-la-ia, insinuar-se-ia em cada consciência como uma lâmina opaca” (SARTRE, 1994a, p. 48).

A gênese do *ego* deve ser entendida em função do ato tético revelado pela própria consciência. Por ser constituído somente através da consciência reflexiva, o “eu” transforma-se em um “existente relativo”, da mesma ordem que os demais objetos, necessitando da consciência que é o “existente absoluto”. O *ego* transcendente só surge para a consciência a partir da reflexão. Aceitar a existência de um “eu” formal ou material por trás das sínteses da consciência seria transformá-la em algo pesado e opaco para si mesma. Nesse caso, o “eu”, que possui sua existência vinculada à espontaneidade da consciência, seria o condutor das operações imanentes da própria consciência.

A tese de que no irrefletido não há Eu visa negar essa verdade óbvia de que um “eu penso” *deve poder* acompanhar sempre cada uma das minhas consciências. A tese da não existência do Eu no irrefletido é complementada pela afirmação de que o Eu, que pode surgir a cada momento na vida da consciência, só surge, no entanto, nela *por ocasião* do ato de reflexão, não no sentido de o ato reflexivo o *descobrir*, mas no sentido de a reflexão o *engendrar*, o *constituir* (ALVES, 1994, p. 29).

O erro cometido por Husserl foi o de promover a existência formal do “eu” e condicionar a operação das sínteses da consciência nessa estrutura *egológica*. Não se pode tirar a primazia da autonomia e da espontaneidade da consciência. Segundo Sartre, depois da publicação de *Ideias*, a proposta filosófica de Husserl tirava a consciência intencional das bases do conhecimento do homem. Se a consciência é intencional, não se pode aceitar que o *ego* transcendental esteja por trás das consciências, sintetizando as experiências e cristalizando-as como conteúdos na imanência da consciência.

O erro mais grave consiste no desconhecimento da primazia absoluta e da autossuficiência da consciência, em a considerar por si só incompleta ou incapaz de ser a base da experiência psíquica do homem, e em postular portanto um Eu como suporte indispensável de tal experiência (MORAVIA, 1985, p. 29).



A consciência é translúcida, autônoma e espontânea; não há nada que possa torná-la opaca a si mesma, incompreensível ou dependente de outras estruturas. O “eu”, por outro lado, e por estar situado no mundo juntamente com os demais objetos, possui uma opacidade característica a qualquer fenômeno. O *ego* não está dentro da consciência, mas sim se encontra fora dela (FRETZ, 2006, p. 71). Não seria equivocados afirmar que o “eu” possui algo a revelar e sua principal propriedade está no fato de surgir enquanto um processo dependente da consciência reflexiva. Mesmo sendo o responsável pelas sínteses psíquicas, o “eu” é opaco a si mesmo e necessita da ação da consciência para se constituir e surgir como existente no mundo.

A consciência, diz Sartre, é translúcida, isto é, não há nela germe de opacidade. [...] Já o Eu, por seu lado, não é claro e translúcido para si mesmo, ele se apresenta como realidade cujo ‘conteúdo’ (psíquico, pois se trata de um Eu material) exige desenvolvimento. Essa opacidade, se afirmada como presente na consciência, destrói o princípio segundo o qual a consciência é fenômeno, isto é, nela ‘ser’ e ‘aparecer’ são um e o mesmo (MOUTINHO, 1995a, p. 32).

Ao se aceitar um “eu” transcendental anterior à consciência ou em função desta, desconsiderar-se-ia os grandes avanços alcançados com a teoria da intencionalidade e que ajudariam a desmistificar as teorias *egológicas* que propunham um “eu” e conteúdos existentes na consciência. Não há como se negar que, segundo Sartre, Husserl cometeu um grande equívoco ao validar a existência formal do *ego* transcendental. “Husserl a certa altura ‘duplicou’ a consciência ao acrescentar ao Eu psíquico um Eu transcendental” (MORAVIA, 1985, p.31).

Para Husserl, o “eu” transcendental estaria por trás de cada ato intencional, não sendo mais uma produção sintética e transcendente da consciência. “O eu precede a produção universal de todos os entes, no sentido de que ele é seu pressuposto estrutural” (ONATE, 2006, p. 111). De maneira contrária, Sartre põe o “eu” no mundo, não da mesma maneira que os objetos concretos transcendentais, mas como um *ego* transcendente revelado pela própria consciência. “Ao aparecer na reflexão, o ‘Eu’ traz todas as características de mero objeto do nosso conhecimento, algo que está como que ‘fora de nós’, entre as coisas do mundo exterior” (PERDIGÃO, 1995, p. 59). Portanto, “[...] este Eu não é nem 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” (SARTRE, 1994a, p. 49).

[...] isso não significa que ele [eu] seja o sujeito *da* consciência – o eu não é da consciência; há, antes, um eu *para* a consciência. Segundo Sartre, o campo transcendental de que fala a fenomenologia de Husserl deve ser caracterizado como impessoal, ou melhor, como pré-pessoal, ou seja, *sem* eu. O eu é, como as outras coisas do mundo, um objeto para a consciência. Ele é uma unidade noemática, não uma unidade noética. A consciência é um absoluto, na medida em que é consciência [*de*] si enquanto consciência de um objeto. Mas este “si” da consciência refere uma distância que é constitutiva da própria consciência de crença, uma distância que é constitutiva da própria consciência irrefletida (ALVES, 2007, p. 343).

A consciência é definida pela intencionalidade e, através dos fluxos temporais e espontâneos, ela se unifica; “ela transcende-se a si mesma, ela unifica-se escapando-se” (SARTRE, 1994a, p. 47). Para que a teoria da existência de conteúdos na consciência fosse validada, seria necessário que também existisse um “princípio transcendental e subjetivo de unificação, o qual seria então o Eu” (SARTRE, 1994a, p. 47). O “eu” é um ser do mundo, porém, não da mesma maneira que os demais objetos. Enquanto os objetos são seres concretos, o *ego* é um ser fictício que desempenha a função de sintetização dos objetos e dos estados psíquicos.

Sartre não aceitou o “eu” transcendental husserliano por acreditar que não seria possível conceber um “eu” imanente à consciência. Além disso, a proposta husserliana não resolveria a questão do solipsismo, uma vez que o *ego* alheio também está no mundo, é um ser do mundo. Com a proposta sartriana de *ego* transcendente seria possível encontrar uma resposta satisfatória para a superação do solipsismo? E, com isso, a vida intersubjetiva proposta por Husserl seria invalidada? Não há como deixar de citar essa questão filosófica levantada a partir do pensamento de Sartre. Porém, essa investigação não poderá ser feita aqui. Ela ficará para um trabalho mais específico e ulterior.

A consciência é a fonte absoluta de apreensão e constituição do mundo; e o *ego*, por sua vez, é um existente relativo. A existência do “eu” de um determinado indivíduo não é mais certa que a existência dos *egos* dos outros homens. Se o “eu” transcendental permanecesse na consciência, esse “eu” seria o responsável pela criação e estruturação do mundo, tudo estaria submetido aos anseios e modos de compreensão deste “eu” e o indivíduo não estaria obrigado a aceitar a existência real dos outros (SARTRE, 1994a, p. 82). Assim, esse “eu” transcendente é apenas mais íntimo à consciência do indivíduo, o que o faz exercer uma função mais próxima do sujeito.

Ela [*a consciência*] constitui, portanto, uma totalidade sintética e individual inteiramente isolada das outras totalidades do mesmo tipo e o Eu não pode ser, evidentemente, senão uma *expressão* (e não uma condição) desta

incomunicabilidade e interioridade das consciências. Podemos, portanto, responder sem hesitar: a concepção fenomenológica da consciência torna totalmente inútil o papel unificante e individualizante do Eu. É, ao contrário, a consciência que torna possível a unidade e a personalidade de meu Eu. O Eu transcendental não tem, portanto, razão de ser (SARTRE, 1994a, p. 48).

Sartre, em *A transcendência do ego*, mesmo tratando o “eu” como o polo sintetizador dos estados psíquicos e das ações, não estrutura sua obra enquanto um simples estudo de psicologia. Ao afirmar que “[o] Eu transcendental deve ficar ao alcance da redução fenomenológica” (SARTRE, 1994a, p. 55), ele está reconhecendo a necessidade de analisar a estrutura formal ou material do ego; e também o ser do sujeito psíquico. “O [ensaio] sobre a transcendência do ego não é, portanto, um texto de psicologia, na medida em que não se visa nele ao sentido do psíquico; trata-se antes de fixar o seu ser, ou, se se quiser, a maneira pela qual o psíquico é constituído” (MOUTINHO, 1995b, p. 25).

O “eu” infesta a consciência a partir de uma brecha concedida por ela mesma. Por meio da consciência refletida, ele surge no mundo. A negação da existência desse “eu” é totalmente improcedente. Ao se projetar enquanto movimento intencional, a consciência, espontaneamente, transcende a si mesma para apreender as coisas e os fenômenos do mundo. Entretanto, por ser espontaneidade pura e por ser falta constitutiva, ela acaba concedendo ao “eu” uma falsa sensação de imanência, a partir da qual o *ego* parece ser o polo criador de sentido e responsável pela operação da consciência. Essa foge constantemente de si mesma ao transcender a si própria, mas, nessa fuga, concede uma falsa sensação de criação ao *ego*.

Sartre mostrou, em *La transcendance de l'ego*, que o Eu só aparece como o habitante das profundezas da consciência em virtude de um truque: tomamos o que construímos à frente e fora da consciência e o introduzimos “lá dentro”, para que nossas ações tenham uma referência constante, firme, personalizada. É algo de que necessitamos, um fundamento que unifique nossos estados. Mas esse produto psíquico é exterior (SILVA, 2003, p. 90).

Dessa maneira, a consciência deposita no “eu” transcendente a possibilidade de mascarar a sua própria autonomia; “[...] talvez o seu papel essencial seja encobrir à consciência a sua própria espontaneidade” (SARTRE, 1994a, p. 80). A espontaneidade dela não é uma concessão oferecida pelo *ego*; “a espontaneidade das consciências não poderia emanar do Eu, ela *vai para* o Eu, alcança-o, deixa-o entrever-se sob a sua límpida espessura, mas ela dá-se antes de tudo como espontaneidade *individual e impessoal*” (SARTRE, 1994a, p. 78).

A consciência é impessoal porque não há um “eu” na sua imanência e é individual porque se autounifica, garantindo, assim, a sua unidade absoluta. Conforme explicitado por Fretz (2006, p. 73), a natureza da consciência manifesta a sua própria individualidade, ela é interioridade absoluta na medida em que se projeta em direção aos objetos transcendentais. Não é o “eu” que garante a individualidade da consciência. Quando a consciência reflexiva faz surgir o “eu”, ela torna possível a pessoalidade desse eu que se torna o “eu” espontâneo forjado pela consciência. Esta, por ser fuga constante de si mesma, por ser para-si, concede ao “eu” transcendente o papel de unificador dos estados psíquicos. O “eu” transcendente é um objeto do mundo que surge com a consciência refletida. Ele é o responsável pela unificação e pela apreensão dos estados.

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. Só que esta espontaneidade, *representada e hipostasiada* num objeto, torna-se uma espontaneidade bastarda, que conserva magicamente o seu poder criador tornando-se ao mesmo tempo passiva (SARTRE, 1994a, p. 69-70)

## CONCLUSÃO

Ao longo dessa investigação, foram evidenciadas as fenomenologias de Husserl e Sartre, dois importantes filósofos do século XX. A teoria da intencionalidade da consciência desenvolvida por Husserl tornou possível a fenomenologia existencialista de Sartre. A consciência é um “fato absoluto” que aparece sempre que transcende a si mesma e intenciona os objetos do mundo. Esses objetos fenomênicos são representados como seres transcendentais que surgem para a consciência como coisas ou fatos a serem desvelados. Contudo, mesmo se tratando do mesmo ponto de partida, Husserl e Sartre divergiram a respeito da questão da transcendência do *ego*.

Em um primeiro momento, Husserl e Sartre parecem tomar o mesmo caminho transcendental. Husserl tem como objetivo a consolidação da filosofia como ciência primeira. Ele adota a dúvida metódica cartesiana e afirma que poucos filósofos foram tão importantes como Descartes. Deve-se adotar uma postura de dúvida frente aos valores e verdades estabelecidos vulgarmente pelas demais ciências. É nesse sentido que Husserl desenvolve a *epoché* como procedimento metodológico para se atingir as evidências apodíticas. Após a redução fenomenológica, Husserl concebe um “eu” puro imanente que organiza e opera a consciência. A apoditicidade diz respeito à adequação ideal entre o objeto e a ideia que se tem desse objeto e só pode ser concebida pelo “eu” transcendental.

A diferença dos posicionamentos de Sartre e de Husserl está na aceitação desse “eu” puro que fundamenta a consciência transcendental. Para Sartre, a consciência é autônoma, translúcida, espontânea e ocorre mediante fluxos temporais. Por ser absoluta, não há qualquer possibilidade da existência conteúdos imanentes à consciência. A consciência ocorre mediante um fluxo constante, onde uma consciência põe a outra espontaneamente. Diferentemente dos objetos, que acontecem simultaneamente, a consciência se põe uma após a outra. Nesse sentido, por não existir conteúdos no interior da consciência, Sartre também não aceita a existência de um *ego* operador dessas consciências.

É inegável que o método fenomenológico de Husserl represente um grande avanço no desenvolvimento da filosofia do século XX. Ao propor o conceito de intencionalidade, Husserl torna possível a superação do velho embate entre os racionalistas e os empiristas. No

entanto, conforme explicitado por Sartre, Husserl teria cometido um equívoco ao aceitar o *ego* transcendental puro imanente à consciência. Se não há conteúdos na consciência e esta é autônoma e absoluta, não pode existir um *ego* que ocupe a consciência e exerça a sua espontaneidade.

O *ego* não existe nem formalmente nem materialmente na consciência. Mas isso não significa negar a sua existência. Muito pelo contrário, Sartre reconhece a existência de um “eu” no mundo. Não se trata de uma existência formal ou material na imanência da consciência. O “eu” não é condição prévia para a consciência e não se encontra substancializado na própria consciência. A aparição do “eu” só ocorre em função da consciência reflexiva. O *ego* surge no mundo juntamente com essa consciência. A consciência, por ser fuga constante de si mesma, por se apresentar como ser para-si, concede ao “eu” transcendente o papel de unificador dos estados psíquicos. O eu transcendente é um objeto do mundo que surge com a consciência refletida. Ele é o responsável pela unificação e pela apreensão dos estados. “O ato intencional não é, por assim dizer, *bifronte*: ele não olha o objeto transcendente e, ao mesmo tempo, a consciência do objeto, como se ele realizasse essa façanha impossível de, simultaneamente, olhar e se ver a olhar” (ALVES, 1994, p. 10).

Por ser uma constante fuga de si mesma, a consciência projeta-se no mundo em busca do si que lhe falta. É pela ausência de fundamentação que a consciência tenta se fundir ao ser em-si, criando um ser em-si-para-si. Desse modo, ao buscar um fundamento para si mesma, a consciência faz surgir o *ego*. “A constituição do eu é, por isso, segundo as considerações finais de *A Transcendência do Ego*, uma estratégia de fuga à angústia de uma liberdade ‘monstruosa’, ‘insuportável’, que caracteriza a consciência enquanto existente absoluto, sem porquê e sem razão” (ALVES, 2008, p. 344).

Quando Sartre diz que a consciência apresenta-se como pessoal (2005, p. 156), ele não está afirmando que a consciência é pessoal, nem mesmo que há um “eu” na consciência. “[O] eu não pertence ao domínio do Para-si. Notemos somente a razão da transcendência do Ego: como polo unificador das ‘*Erlebnisse*’, o Ego é Em-si, não Para-si” (SARTRE, 2005, p. 155). Mas sim que há uma função na própria consciência que garante a sua personalidade. O que ele reconhece é que, em função do movimento nadificador da consciência, há uma abertura para que o *ego* exerça a função espontânea que só poderia ser da consciência.

A *transcendência do ego* faz parte da primeira fase do pensamento de Sartre e, por mais que seja anterior a *O ser e o nada*, não há uma distinção tão severa que comprometa a filosofia de Sartre. No que diz respeito à questão da pessoalidade da consciência, não é possível afirmar que exista um distanciamento que comprometa a questão trabalhada nas duas obras. Na primeira obra citada, ele afirma que o “eu” não faz parte da consciência e que esta é completamente impessoal, uma vez que se constitui como autônoma e translúcida. Já na segunda obra, Sartre trabalha com a concepção de pessoalidade da consciência. A pessoalidade da consciência se daria por ela mesma, pela existência de um *cogito* pré-reflexivo que asseguraria à consciência reflexiva pensar sobre o irrefletido.

A resposta da pergunta feita na introdução desta pesquisa agora pode ser respondida. Há um “eu” na estrutura interna da consciência ou há um “eu” que, de alguma maneira, existe para a consciência? Quanto à primeira parte da pergunta, responde-se negativamente: não há qualquer possibilidade de um “eu” que exerça o movimento intencional da consciência transcendental. Se a consciência é intencionalidade pura, não pode existir um mecanismo ou uma função interna que garanta a ação intencional.

Por outro lado, respondendo a segunda parte da questão, há um “eu” que aparece para a consciência. Esse “eu” surge com a conduta reflexiva exercida a partir da consciência irrefletida. Não se trata de um objeto qualquer que faz parte da constituição do mundo. O *ego* só surge no mundo em função da própria consciência, ele é uma ficção criada pela própria consciência. Nesse sentido, há um “eu” para a consciência, mas esse “eu” não a opera imanentemente. Embora o “eu” não exista para a consciência, não é no mundo que ele deve ser procurado. Ele deve ser investigado a partir do próprio para-si. Assim, é no constante projetar-se do para-si que surge a possibilidade de existência do *ego*.

O “eu” não existe na consciência, ele surge com e para a consciência. Na medida em que a consciência é para-si, ela sai de si mesma e se projeta no mundo em busca dos seres transcendentais, ela deseja se fundir ao ser em-si, fazendo dele o seu próprio fundamento e preenchendo-a com aquilo lhe falta, ou seja, o si que ela não possui. Nesse sentido, parece ser nessa perspectiva que Sartre concebe o *ego* transcendente como a pseudo-espontaneidade da consciência. A consciência é absoluta, mas também é falta constitutiva. Isso acontece porque ela só é consciência na medida em que se projeta para fora de si. Toda consciência é consciência de alguma coisa.

Por mais que *A transcendência do ego* seja anterior à *O ser e o nada*, que é considerada a principal obra filosófica de Sartre, não há alterações significativas que comprometam as ideias desenvolvidas na primeira fase da filosofia sartriana ou que afirmem uma mudança profunda no posicionamento filosófico (FRETZ, 2002, p. 67). Não se pode analisar o pensamento desse filósofo sem se levar em consideração a relação direta entre as questões ontológicas, epistemológicas e antropológicas. Os problemas fenomenológicos e ontológicos são mais aprofundados na obra de 1943, porém as mudanças que aconteceram entre uma obra e outra não prejudicam substancialmente a continuidade do pensamento de Sartre.

Mesmo se tratando de uma teoria muito bem fundamentada, algumas questões parecem continuar sem resposta ou, no mínimo, ainda podem ser colocadas sob investigação. De fato, a concepção sartriana da realidade do *ego* é problemática, até mesmo porque o papel do *ego* nunca foi totalmente explicitado por Sartre (BARNES, 2002, p. 28). A consciência é individual e, mesmo com a pseudo-constituição do “eu”, continua exercendo sua espontaneidade. O que garante a pessoalidade da consciência é a própria consciência. Há um *cogito* pré-reflexivo na consciência irrefletida que torna possível à consciência dizer “eu”. Contudo, essa consciência ainda se depara com a existência de outras consciências, de outros *egos* que também constituem o mundo natural. Desse modo, como ficam os outros *egos* diante da individualidade da consciência? Os outros *egos* são autônomos ou também dependem da consciência de um indivíduo?

Após a objeção solipsista feita por Husserl no fim da quarta *Meditação cartesiana*, a questão do outro surge como um problema fenomenológico. Em Sartre, não há como se discutir a questão do *alter ego* sem antes discutir o problema do *ego* transcendental. A solução do solipsismo passa necessariamente pela questão do *ego* transcendente. No fim de *A transcendência do ego*, Sartre resolve a questão do solipsismo ao explicitar o surgimento do *ego* transcendente. Contudo, ao desenvolver sua principal obra, *O ser e o nada*, ele parece mudar seus entendimentos no que diz respeito a essa problemática. Como a presente investigação não tem todo esse fôlego, essa discussão acerca do problema do outro ficará para uma pesquisa ulterior.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### A) De Sartre:

SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*. In: Sartre. Os pensadores. 3ª ed. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. *A náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

\_\_\_\_\_. *A transcendência do ego*. Esboço de uma descrição fenomenológica. Tradução de Alexandre de Oliveira Carrasco. Cadernos Spinosanos (USP) XXII. São Paulo, p. 183-228, 2011.

\_\_\_\_\_. *A transcendência do ego*. Esboço de uma descrição fenomenológica. Seguida de *Consciência de si e conhecimento de si*. Tradução e Introdução de Pedro Alves. Lisboa: Colibri, 1994a.

\_\_\_\_\_. *Consciência de si e conhecimento de si*. In: Sartre. *A transcendência do ego*. Tradução de Pedro Alves. Lisboa: Colibri, 1994b.

\_\_\_\_\_. *Entre quatro paredes*. 3ª ed. Tradução de Alcione Araújo e Pedro Hussak. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

\_\_\_\_\_. *Esboço para uma teoria das emoções*. 3ª ed. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2012.

\_\_\_\_\_. *La transcendance de l'ego*. Esquisse d'une description phénoménologique. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

\_\_\_\_\_. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. *O imaginário*. Psicologia fenomenológica da imaginação. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Editora Ática, 1996.

\_\_\_\_\_. *O ser e o nada*. Ensaio de ontologia fenomenológica. 13ª ed. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Que é literatura*. Tradução de... São Paulo: Editora Ática, 1993.

\_\_\_\_\_. *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*. In: Situations. Paris: Gallimard, 2005.

\_\_\_\_\_. *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. In: Situações I. Lisboa: Publicações Gurapa-América, 1968.

## B) Sobre Sartre e fenomenologia:

ABBAGNANO, Nicola. *Introdução ao existencialismo*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ALVES, Pedro M. S. *Irrefletido e reflexão*. Observações sobre uma tese de Sartre. In: Sartre. *A transcendência do ego*. Lisboa: Colibri, 1994.

\_\_\_\_\_. *Subjetividade e intersubjetividade*. Sartre perante Hegel e Husserl. Revista da abordagem gestáltica – Vol. XIII. p. 97-109, 2008.

BARNES, Hazel E. *Sartre's ontology: The revealing and making of being*. Cambridge Companion to Sartre. New York: Cambridge University Press, p. 13-37, 2006.

BEAUVOIR, Simone. *A força da idade*. 2ª ed. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre*. Metafísica e existencialismo. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

COÊLHO, Ildeu Moreira. *A leitura sartreana de Husserl: o capítulo 4º de L'imagination*. Revista Reflexão, 30 (87), p. 11-29, 2005.

\_\_\_\_\_. *Sartre e a interrogação fenomenológica do imaginário*. São Paulo, 1978, 471 p. Tese de doutoramento em filosofia. Universidade de São Paulo – USP. Orientadora: Marilena Chauí.

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre*. Uma biografia. Porto Alegre: L&PM, 2008.

COOREBYTER, Vincent de. Introduction. In: Sartre. *La transcendance de l'ego et Conscience de soi et connaissance de soi*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

COX, Gary. *Compreender Sartre*. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2007.

DANTO, Arthur C. *As ideias de Sartre*. Tradução de James Amado. São Paulo: Cultrix, 1975.

DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Tradução de Fábio dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2008.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FRAGATA, Júlio. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959.

\_\_\_\_\_. *Problemas da fenomenologia de Husserl*. Braga: Livraria Cruz, 1962.

FRETZ, L. *Individuality in Sartre's philosophy*. The Cambridge Companion to Sartre. New York: Cambridge University Press, p. 67-98, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas*. Introdução à fenomenologia. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur. São Paulo: Nova cultural, 2000.

MORAVIA, Sérgio. *Sartre*. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1985.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Sartre*. Existencialismo e liberdade. 2ª ed. São Paulo: Editora Moderna, 1995a.

\_\_\_\_\_. *Sartre: Psicologia e fenomenologia*. Prefácio de Bento Prado Júnior. São Paulo: Brasiliense, 1995b.

ONATE, Adalberto Marcos. *A noção husserliana de subjetividade transcendental*. Veritas, Vol. 51, nº 2, 2006, p. 109-116. Acessado em 11 de dezembro de 2011. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/1850/1380>

PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade*. Uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995.

RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Tradução de Ephraim Pereira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

RODRIGUES, Malcom Guimarães. *Consciência e má-fé no jovem Sartre*. A trajetória dos conceitos. São Paulo: UNESP, 2010.

SALANSKI, Jean-Michel. *Husserl*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

SASS, Simeão Donizeti. *A concepção sartreana do ego transcendental*. Revista Debates, vol. 13, nº 26, 1999, p. 263-274.

\_\_\_\_\_. *Esboço de uma teoria sartreana das emoções*. Reflexão, ano 32, nº 92, 2006, p. 35-50.

SILVA, Franklin Leopoldo. *Ética e literatura em Sartre: Ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2003.

\_\_\_\_\_. *O outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SOUZA, Luiz Henrique Alves. *O estatuto da reflexão em Sartre*. São Carlos, 2009, 172 p. Tese de doutoramento em filosofia. Universidade Federal de São Carlos – UFSCAR. Orientador: Bento Prado de Almeida Ferraz Neto.

ZITKOSKI, Jaime José. *O método fenomenológico de Husserl*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.