

A problemática da consciência, em J.-P. Sartre – sua estrutura e implicações

I. Introdução

A investigação ontológica de Sartre é toda ela uma descrição fenomenológica da Existência, desde o cogito pré-reflexivo até à vivência ética, na intersubjectividade, de uma liberdade comprometida. O tema sartreano da consciência, através de toda a problemática da fenomenologia, coloca questões relativas à integração, no domínio da consciência pura, de dimensões que lhe escapam: o pré-consciente e o inconsciente.

O método fenomenológico é aplicado por Sartre, no seu sistema filosófico, com importantes modificações, partindo para a descrição fenomenológica da consciência munido de certos conceitos *a priori*: distinção entre ser-em-si e ser-para-si, negação expressa da existência de Deus, de um mundo de valores e, sobretudo, da firme decisão de levar este suposto até às últimas consequências.

O processo sartreano de justificação da realidade torna-se absolutamente necessário desde o momento em que a consciência aparece como nada, isto é, como não tendo outra realidade senão a de ser intuição reveladora de algo. Dada a intencionalidade da consciência, e não podendo a consciência ser se não for consciência de algo, é evidente que se esse algo se subsume na consciência como simples noema tudo redundará em nada. A possibilidade da consciência como nada e, em última instância, a possibilidade mesma da intencionalidade fica, pois, ligada ao realismo do objecto inten-

cional. Porque a intencionalidade não é «ab-soluta», a consciência é abertura. O realismo sartreano aparece, assim, como exigência da sua peculiar concepção da consciência.

Sartre define, como Husserl, a consciência pela intencionalidade; mas a intencionalidade adquire, em Sartre, matizes diferenciais em relação a Husserl; na sequência directa da intencionalidade, Sartre assinala, na noção de consciência, as características da espontaneidade e da indeterminação. Mas é a consciência pré-reflexiva intencional que torna a reflexão possível.

A existência da consciência é entendida como intencionalidade vivida. Desde o estádio da intencionalidade original, a imanência intra-consciencial é designada como quase-dualidade «reflexo-reflector»; a consciência tética de algo é, ao mesmo tempo, consciência (de) si, o que deixa aberta a porta a uma reflexividade ulterior.

II. Consciência e Intencionalidade

O grande avanço do pensamento moderno – diz Sartre no começo de *L'Être et le Néant* – radica na redução do existente à série das suas aparições, instaurando-se, assim, um monismo do fenómeno¹, no sentido de que *aparece a alguém*, não remetendo, nessa aparição, a nenhuma realidade numérica, sendo *absolutamente indicativo de si mesmo* e da série total das suas aparições; assim, a primeira grande questão sartreana e o ponto de partida de toda a sua reflexão em *L'Être et le Néant* não será senão procurar determinar qual é *o ser deste aparecer* que, de nenhum modo, se opõe a um ser: «Se a essência da aparição é um 'aparecer' que não se opõe a nenhum *ser*, existe um problema legítimo *do ser deste aparecer*. É este problema que nos ocupará aqui e que será o ponto de partida das nossas pesquisas sobre o ser e o nada»².

A distinção entre *o fenómeno de ser* (a «aparição do ser») e *o ser do fenómeno* (o «ser do que aparece») torna possível perguntar pelo ser daquilo que aparece (*o ser do fenómeno*); se o ser se nos «desvela» através de uns meios de acesso imediato, tais como o fastio ou a náusea, o objectivo próprio da ontologia não será outro

¹ Cf. SARTRE, J.-P., *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943 (EN), p. 11.

² EN, p. 14.

senão a descrição desse *fenómeno de ser* tal como aparece. Mas o «ser» do que aparece não é algo que «esteja em» o objecto, mas a *condição do seu desvelamento*. Por outro lado, o ser que aparece (*o ser do fenómeno*) não se reduz ao «fenómeno de ser», à aparição do ser. *O fenómeno de ser é ontológico*, diz-nos Sartre, no sentido de que exige um *fundamento transfenomenico*, sem que, com isso, se queira postular uma «ocultação» do ser por detrás do fenómeno, mas apenas o facto de que o ser do que aparece (*o ser do fenómeno*) escapa à condição fenoménica que consiste em «*não existir senão na medida em que se revela*»³.

O carácter transfenomenico do «ser do que aparece» põe em primeiro plano o tema da consciência. Sartre confronta-se, aqui, com uma dupla questão. Por um lado, precisa de explicar que o ser do que aparece (*o ser do fenómeno*) não consiste no mero aparecer. Por outro lado, precisa de examinar como é que o carácter transfenomenico da consciência exige o carácter transfenomenico do ser do que aparece, de forma a permitir-lhe concluir que o «ser transfenomenico» do que é *para a consciência é em-si*.

A análise sartreana parte de uma tentativa de superação da polémica do idealismo e do realismo através de uma análise da conhecida expressão de Berkeley «*esse est percipi*». O seu desenvolvimento é efectuado em paralelo com a questão anteriormente mencionada da distinção entre o *fenómeno de ser* e o *ser do fenómeno*.

Se o *ser do conhecimento* escapa ao *percipi*⁴, deve ser transfenomenico; mas isso não impede que o *percipi* remeta a um *percipiens*⁵, à consciência. Consciência que não será um simples modo particular de auto-consciência, mas a dimensão de ser transfenomenico do sujeito. Todavia, caberia perguntar: qual é o sentido desta «consciência» que não é um simples modo particular de auto-consciência ou consciência de si? A resposta sartreana é

³ EN, p. 16.

⁴ «Um idealismo cuidadoso em reduzir o ser ao conhecimento que se tem dele, deveria antes assegurar de qualquer maneira o ser do conhecimento... Assim, o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento; escapa ao 'percipi'» (EN, p. 17). Esta questão é levada ao limite por Sartre quando afirma em nota: «Toda a tentativa para substituir o «percipere» por uma outra *atitude* da realidade humana seria igualmente infrutuosa. Se se admitisse que o ser se revela ao homem no «fazer», seria preciso ainda assegurar o ser do fazer fora da acção» (EN, p. 17).

⁵ Cf. EN, p. 17.

clara: trata-se simplesmente da consciência do ser cognoscente, não enquanto «conhecido», mas enquanto «é». Por outras palavras, trata-se de assinalar que o que interessa examinar não é *a consciência de ser* mas *o ser da consciência*.

A indagação sartreana do *ser da consciência* inicia-se com a assunção do carácter intencional da mesma consciência. Toda a consciência é *consciência de*, a consciência é sempre consciência *posicional*. Que pretende dizer-nos com isso? O termo «posicional» é chave nesta questão. Através dele, faz-se referência, por um lado, à necessária distinção entre o sujeito que conhece e o objecto conhecido. Mas, por outro lado, frisa-se a necessária distância existente entre aquele que conhece e o ser do conhecido. Aquilo de que se tem consciência *não está na consciência*, dir-nos-á Sartre, em várias ocasiões. Daí a descrição do conhecer como um «arrancar-se da húmida intimidade gástrica para prosseguir por aí fora, para além de si, para o que se não é»⁶, e que há-de permitir a caracterização da consciência como transcendência⁷. Na relação de transcendência entre a consciência e o mundo não intervém qualquer tipo de causalidade: «Quando digo que o Em-si é indispensável ao Para-si, não entendo por isso que o Em-si *produza* a consciência (...), mas somente que a consciência não se faz consciência senão *pela* revelação do Em-si. (...) A consciência é *para...*»⁸

Se fenomenicamente (no sentido em que acima se falou de fenómeno) a consciência é intencional, isso remete não só ao ser do qual é *consciência de*, mas também ao fundamento desse movimento de transcendência que reflecte essa intencionalidade, ao *Cogito*, que aparece como *consciência de consciência*, no sentido de ser consciência de si mesma.

A dificuldade desta questão não passa despercebida ao pensamento sartreano. Qual é o significado dessa *consciência de consciência*? A linguagem ordinária não é um bom apoio para a solução

⁶ SARTRE, J.-P., *Situations I*, Gallimard, Paris, 1947 (trad. port., Pub. Europa-América, Lisboa, 1968) (*Sit. I*), p. 29.

⁷ «A primeira diligência de uma filosofia deve portanto ser expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação desta com o mundo, isto é, que a consciência é consciência posicional *do* mundo. Toda a consciência é posicional pelo facto de se transcender para atingir um objecto e de se esgotar nesta mesma posição» (*EN*, p. 18).

⁸ SARTRE, J.-P., *Vérité et existence*, Gallimard, Paris, 1989 (*VE*), p. 91.

do problema, embora não haja necessidade de introdução de neologismos; Sartre usa sobretudo uma linguagem expressiva e, por vezes, figurativa.

A frase «*consciência de consciência dela mesma como sendo este conhecimento*» (o conhecimento posicional acima referido) parece, em princípio, referir-se a uma consciência que tem de si mesma um «conhecimento». Se assim fosse, teríamos uma cisão na nossa consciência e instalar-nos-íamos num processo até ao infinito ao outorgar a primazia ao conhecimento⁹. Em consequência, Sartre necessita de distinguir entre a consciência entendida como (a) dimensão transfenoménica do sujeito e a consciência em função de conhecer. Neste sentido, a expressão *consciência de consciência* não mencionará a relação do conhecimento da consciência a respeito de si mesma, mas a relação imediata de si a si da consciência; mencionará a *relação imediata e não cognitiva de si a si*. Por outras palavras, não é mera consciência reflexiva, uma vez que a *re-flexão* encerra claramente uma dualidade enquanto consciência «posicional» na forma atrás referida. Assim, a *consciência (de) consciência*¹⁰ não poderá ser consciência posicional de si, mas consciência de si no sentido de «*o único modo de existência possível a uma consciência de qualquer coisa*»¹¹. Com isso, Sartre procura evitar uma definição da consciência de si a partir do conhecimento que temos dela. Daí a afirmação sartreana de que «o tipo de ser da consciência está no inverso daquele que nos revela a prova ontológica»¹².

Na descrição do ser da consciência um novo aspecto faz a sua aparição. Que significa a expressão sartreana de que o tipo de ser da consciência é o inverso do que nos manifesta a prova ontológica? Se a prova ontológica tradicional nos abre o acesso ao real a partir da possibilidade dele mesmo (isto é, se A é possível, então A é real),

⁹ «A redução da consciência ao conhecimento (...) implica que se introduza na consciência a dualidade sujeito-objecto, que é típica do conhecimento» (EN, pp. 18-19).

¹⁰ É manifesta a intenção sartreana de pôr entre parêntesis o «de» da expressão *consciência (de) consciência*: eliminar o sentido de uma consciência como «objecto» (da) consciência, retirando da construção gramatical toda a ideia de conhecimento.

¹¹ EN, p. 20.

¹² EN, p. 21.

o tipo de ser dessa *consciência (de) consciência* deve ser diverso do estabelecido pela prova ontológica; o que quer dizer que «a consciência não é possível antes do ser, mas que o seu ser é a fonte e a condição de toda a possibilidade»¹³; daí que, nela, a sua existência implique a sua essência e que não seja limitada senão por si mesma: a consciência existe por si, é anterior ao nada, é «tirada» do ser, uma vez que ela é causa da sua própria maneira de ser¹⁴.

Em consequência, a renúncia à primazia do conhecido conduz ao ser do cognoscente, tornando-se patente, dessa forma, um absoluto de existência claramente contraposto ao absoluto de conhecimento dos racionalistas do séc. XVII. Absoluto de consciência que já não será «o resultado de uma construção lógica na ordem do conhecimento, mas o sujeito da mais concreta das experiências»¹⁵. Consciência que não é substância mas *pura aparência*, como adiante iremos salientar, no sentido de que não existe senão *na medida em que ela aparece a si mesma*; daí o seu carácter de absoluteidade.

A análise da natureza do *percipere* conduziu Sartre a um *percipiens* que é a consciência ou, mais exactamente, a subjectividade plena entendida como a *imanência de si a si* alcançando um Cogito que se capta a si mesmo não como representação (cogito reflexivo) mas enquanto «é», enquanto ser transfenoménico da consciência.

Isto levanta a Sartre outra questão: o ser transfe-noménico da consciência é suficiente para fundar o ser do fenómeno? Por outras palavras: o fenómeno de ser remete à consciência e esta, enquanto *consciência (de) consciência* mostra-se-nos como transfenoménica; mas esta transfenomenalidade da consciência é o *ser do fenómeno* a que remete o *fenómeno de ser*? A resposta a esta pergunta é levada a cabo por Sartre através de uma análise não do *percipere* mas do *percipi*, em claro contraste com as teses fenomenistas.

Há, diz-nos Sartre, um *ser da coisa percebida* na medida em que o conhecido não pode reabsorver-se no conhecimento: «o ser do percipi não pode reduzir-se ao *do percipiens*»¹⁶. A prova ontológica esclarece este aspecto. Efectivamente, da análise do sentido da

¹³ EN, pp. 21-22.

¹⁴ Cf. EN, p. 22.

¹⁵ EN, p. 23.

¹⁶ EN, p. 24.

intencionalidade conclui-se que a consciência *nasce voltada para um ser que não é ela* ¹⁷, no sentido de que, ao ser *consciência de algo*, se produz como *revelação revelada* de um ser que não é ela mesma e que se dá como existente quando ela o revela; este ser não é, diz-nos Sartre, senão o ser transfenoménico dos fenómenos ¹⁸, e não um ser numénico escondido atrás deles. Tal ser transfenoménico que é «para a consciência» é o próprio *em-si* ¹⁹.

Do ser do fenómeno que é o próprio em-si, diz Sartre que é:

1. *Si*, no sentido de *si-mesmo*, embora não indicando a relação reflexiva de referência a si enquanto isso traria consigo o reconhecimento de uma distância e, conseqüentemente, um dualismo. No ser em-si, enquanto si mesmo, não se pode dar uma relação consigo mesmo porque ele «*está empastado de si mesmo*» ²⁰;
2. *O que ele é*. O ser-em-si não remete a si mesmo, é opaco a si mesmo porque está cheio de si. É maciço, não tem nenhum segredo, é plena positividade, não conhece a alteridade, pois carece de relação com outro, é indefinidamente o mesmo e esgota-se sendo-o; daí que escape, em consequência, à temporalidade;
3. *O ser em-si é*; por isso, não pode ser derivado do possível, na medida em que o possível é uma estrutura do *para-si*, nem tão pouco reduzido ao necessário na medida em que a necessidade diz respeito à conexão das proposições ideais mas não aos existentes. Daí que, na sua descrição antropomórfica apareça «*para a consciência*» como «*a mais para a eternidade*», no sentido de «*que ela não pode em absoluto derivá-lo de nada, nem de um outro ser, nem de um possível, nem de uma lei necessária*» ²¹. Apesar de ser *para a consciência*, o Em-si «permanece Em-si e não se dissolverá nunca

¹⁷ Cf. *EN*, p. 28.

¹⁸ Cf. *EN*, p. 29.

¹⁹ Cf. *EN*, p. 29. «O em-si é qualquer coisa, mas não pode manter-se no seu ser senão pelo absoluto-sujeito que ele não é» (*VE*, p. 19).

²⁰ *EN*, p. 32.

²¹ *EN*, p. 34.

em nenhum para-si»²²; assemelha-se «à plenitude uniforme e esférica do ser de Parménides»²³.

Perante esta região de ser que é «para a consciência» e que é «em-si», levanta-se a figura de outra região de ser, a da consciência que «nasce voltada para um ser que não é ela». Este tipo de ser, que não é «em-si» mas «para-si», caracteriza-se como:

1. Aquilo que «não é o que é»²⁴;
2. Aquilo que «é o que não é»²⁵;
3. Aquilo que é o que não é e não é o que é numa recíproca, simultânea, unitária e perpétua remissão²⁶.

Estudar a consciência, o *cogito*, falar de transcendentalismo, foi sempre função das filosofias do conhecimento. Sartre, embora começando por este caminho, seguiu depois itinerários divergentes.

O influxo do método fenomenológico, recebido de Husserl, de cuja filosofia teve notícias através de Raymond Aron, em 1932, e cujo estudo iniciou logo a seguir, possibilitou-lhe a exposição sistemática de ideias que antes não passavam de meras intuições; a descoberta da noção de *intencionalidade* tornou-se decisiva para Sartre, vindo a constituir a sua tese ontológica fundamental. Apesar da sua oposição, nalguns aspectos, a Husserl²⁷, Sartre nunca dei-

²² VE, p. 25.

²³ EN, p. 705.

²⁴ «O para-si tende para ser o seu ser detrás de si, como aquilo que é sem ser o seu fundamento. O ser está lá, contra ele, mas um nada separa-o dele, o nada da facticidade» (EN, p. 183).

²⁵ «O para-si apreende-se como uma certa carência. É esta carência e é também o carente porque tem de ser aquilo que é» (EN, p. 187).

²⁶ «A Temporalidade (...) é a infra-estrutura do ser que é a sua própria neantição, isto é, o modo de ser próprio do ser-para-si» (EN, p. 188).

²⁷ Por exemplo, o acrescento do Eu transcendental ao Eu psíquico que, na perspectiva de Sartre, fazia regredir os resultados mais notáveis da fenomenologia, na medida em que perturbava a transparência da consciência (cf. Sartre, J.-P., *La Transcendance de l'Égo (Esquisse d'une description phénoménologique)*, Vrin, Paris, 1985 (*TrE*), p. 18 e ss.); esta consciência, então «mais pesada», parecia conter uma ameaça solipsista (cf. *TrE*, pp. 84-85) enquanto dotada de um Eu alheado dos seus estados concretos e dos seus actos intencionais.

xou de ser um fenomenólogo, levando, inclusive, o método fenomenológico a um radicalismo ²⁸.

Por outro lado, a crítica que Sartre faz a Descartes não é suficiente para calar as vozes dos que o acusam de permanecer prisioneiro do cogito cartesiano.

Em terceiro lugar, Kant e o transcendentalismo kantiano, através de Husserl, estão presentes tanto em Heidegger como em Sartre. Relativamente à temática da consciência e do *cogito*, contudo, o influxo recebido de Heidegger é mínimo.

Sendo nítida esta dependência de Sartre, também é manifesta a sua discrepância em relação às correntes de pensamento derivadas de Husserl, de Descartes e de Kant.

Ser consciente é *viver* a particularidade da sua própria experiência transpondo-a para a universalidade do seu *saber*. «A consciência revela *para* existir» ²⁹. A consciência é uma estrutura complexa, a estrutura da própria organização da vida de relação que liga o sujeito aos outros e ao mundo. Imanência e transcendência, dados imediatos e reflexão, são algumas das antinomias entre as quais se constitui a consciência. Este entrelaçado do vivido e do pensado é a realidade do ser consciente. A ambiguidade da *constituição* do ser consciente (ser fechado na sua organização e aberto ao seu mundo), do seu *estatuto* (ser-para-si e ser-para-outrem) e da sua *problemática* (ter, fazer e ser) fazem dele um ser que se põe a si mesmo ao pôr-se a «*questão do seu ser na medida em que este ser implica um ser diferente dele*» ³⁰. A consciência, sendo subjectiva, tem um estatuto de objectividade; é esta realidade bilateral subjectivo-objectiva, esta ambiguidade essencial que não é completamente objectiva, nem exclusivamente subjectiva. É precisamente a esta realidade, como charneira de toda a realidade, que corresponde a realidade da consciência. Os fenómenos constitutivos da consciência nos seus movimentos transitivos, nas suas emergências, no seu aparecimento e no seu desaparecimento, na sua articulação e implicações, apresentam-se, como «conjuntos intencionais ou significativos» que constituem o vivido apreendido na sua ordem de existência. «A riqueza de um para-si é medida pela multiplicidade

²⁸ Cf. THÉVENAZ, Pierre, *De Husserl à Merleau-Ponty*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1966, p. 103.

²⁹ *VE*, p. 91.

³⁰ *EN*, p. 29.

dos seus projectos e estes medem exactamente a quantidade de ser que lhe é dado revelar»³¹, pois o ser revelado é correlativo do fim projectado.

Ter consciência de qualquer coisa, isto é, incorporar a experiência, constitui o substrato funcional do *ser* consciente de si. E é nesta dialéctica do *ser* e do *ter* que se descobrem as relações de reciprocidade e de subordinação entre a consciência propriamente dita (isto é, a organização em campo de actualidade da experiência vivida) e o eu (isto é, a auto-construção da personalidade na consciência de si). Esta última, com efeito, é superior e transcendental em relação à outra, não porque ela a comanda em absoluto, mas porque representa o próprio sistema dos valores de integração a que obedece toda a experiência vivida.

O processo sartreano de justificação da realidade torna-se absolutamente necessário desde o momento em que a consciência aparece como nada, isto é, como não tendo outra realidade senão a de ser intuição reveladora de algo. Dada a intencionalidade da consciência, e não podendo a consciência ser se não for consciência de algo, é evidente que se esse algo se subsume na consciência como simples noema, quer dizer, se se negasse toda a realidade, então tudo redundaria em nada. Seria o mais radical dos niilismos. A possibilidade da consciência como nada e, em última instância, a possibilidade mesma da intencionalidade fica, pois, ligada ao realismo do objecto intencional. Porque a intencionalidade não é «ab-soluta», a consciência é abertura. O realismo sartreano aparece, assim, como exigência da sua peculiar concepção da consciência.

Sartre, num artigo escrito logo a seguir aos primeiros contactos com a fenomenologia³², e posteriormente publicado, expôs-nos, de modo claro, a sua concepção de intencionalidade. Nesse escrito são visíveis as suas infidelidades relativamente ao pensamento de Husserl e as inovações que nele introduz, que não são de estranhar se atendermos às convicções a que Sartre, nessa data, estava preso³³.

³¹ *VE*, p. 41.

³² Cf. *Sit.*, I, pp. 28-31, «Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade»; artigo publicado, pela primeira vez, na N.R.F., em 1939.

³³ Cf. BEAUVOIR, Simone de, *La force de l'âge*, Gallimard, Paris, 1960, p. 46: «Atinha-se (...) a salvar a realidade deste mundo; afirmava a sua coincidência exacta com o conhecimento que dela tem o homem».

Contra o empírio-criticismo, o neo-kantismo e contra o psicologismo, Husserl afirma que não podemos dissolver as coisas na consciência. Mas Husserl não é, em absoluto, realista. A consciência e o mundo dão-se ao mesmo tempo: exterior, por essência, à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela. Para Husserl, a consciência é um facto irreduzível, mas nela nada há senão um movimento para fora: conhecer é dirigir-se «para além de si, para aquilo que não é si». A consciência não tem um «dentro»; não é mais que o «fora» de si mesma e esta fuga absoluta, este rejeitar ser substância, é o que a constitui como consciência: é um vazio frente à plenitude do mundo.

Sartre tem horror à «vida interior» e a fenomenologia dá-lhe base para a suprimir. *Toda a consciência é consciência de alguma coisa* significa que a consciência, por natureza, está voltada para «fora de si». A partir daqui fica rejeitada toda e qualquer filosofia imanentista, segundo a qual tudo sucede por compromissos e intercâmbios protoplasmáticos à maneira de uma «química celular»³⁴. Ser, é ser-no-mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para se abrir a consciência ao mundo. Por mais que a consciência tentasse recuperar-se, para coincidir consigo mesma, nunca deixaria de existir como consciência de qualquer coisa, diferente de si.

Estará Sartre a mover-se no campo da filosofia do conhecimento? A sua perspectiva é clara: «Falei primeiro – afirma ele – de conhecimento para me fazer compreender melhor; a filosofia francesa que nos formou, não conhece mais nada além da epistemologia. Mas, para Husserl e para os fenomenólogos, a consciência que adquirimos das coisas não se limita ao seu conhecimento. O conhecimento ou ‘primeira representação’ não é apenas uma das formas possíveis da minha consciência ‘de’ esta árvore; posso também gostar dela, receá-la, odiá-la, e esse exceder-se da consciência por ela própria, a que se chama ‘intencionalidade’, torna a encontrar-se no receio, no ódio, no amor»³⁵. Husserl voltou a instalar o horror e o encanto nas coisas; em vão procuraríamos a nossa intimidade, uma vez que, em última instância, tudo está fora, inclusive nós mesmos; «Não é em nenhum refúgio que nos desco-

³⁴ *Sit.*, I, p. 30.

³⁵ *Ibidem*.

briremos: é na rua, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens»³⁶.

Este artigo de Sartre constitui um autêntico manifesto. Daqui em diante o que Sartre vai fazer é um desenvolvimento daquilo que nele expôs de forma quase poética.

Sartre define, como Husserl, a consciência pela intencionalidade; mas, como atrás dissemos, a intencionalidade adquire, em Sartre, certos matizes diferenciais em relação a Husserl, embora seja outra a interpretação de Heinemann³⁷. Podemos encontrar diferenças entre Sartre e Husserl numa dupla vertente. Em primeiro lugar, a intencionalidade, que em Husserl conduz ao idealismo transcendental, leva Sartre ao realismo. Para este, o fenómeno do ser exige um ser transfenomenal. Há um *frente* à consciência, distinto dela, por conseguinte. É, pois, a própria intencionalidade que exige, na sua opinião, este ser transcendente à consciência. Não ter sabido dar este passo, tirando as últimas consequências dos seus próprios princípios, é a acusação que Sartre faz a Husserl³⁸. Em segundo lugar, a relação intencional não é uma relação primária, mas secundária, que deve ser fundamentada na relação da consciência com os demais essentes distintos dela. Isto é, a relação originária que une a consciência com a realidade não é uma relação gnoseológica, mas sim ontológica. Ou, o que é o mesmo, a intencionalidade, que em Husserl é claramente gnoseológica, adquire em Sartre caracteres ontológicos.

É a partir da noção de intencionalidade entendida desta maneira, que Sartre deduzirá as determinações fundamentais da consciência.

Em primeiro lugar, Sartre refere o seu carácter permanentemente emergente, rejeitando liminarmente a descontinuidade da consciência, assim como qualquer tipo de instantaneísmo³⁹; mas o que Sartre não pode negar – e, de facto, não o nega – é uma certa emergência contínua dos actos de consciência; e isso devido ao facto mesmo de afirmar a intencionalidade. Sartre diz, a este pro-

³⁶ *Ibidem*, p. 31.

³⁷ Cf. HEINEMANN, Fritz, *Está viva o muerta la filosofía existencial?*, trad. espanhola de F. Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1956, pp. 122-125.

³⁸ Cf. *EN*, p. 28.

³⁹ Cf. *EN*, p. 64.

pósito: «Uma consciência que deixasse de ser consciência de algo deixaria ao mesmo tempo de existir»⁴⁰. E em *L'Être et le Néant* afirma: «Seria vão imaginar que a consciência pudesse existir sem o dado: seria então consciência (de) de si mesma como consciência de nada, isto é, o nada absoluto»⁴¹. Estas afirmações aludem tanto ao facto concreto de que «entra na natureza da consciência ser intencional»⁴², como ao facto de que, sendo a consciência necessariamente consciência de algo, existe a possibilidade de uma distinção intrínseca entre duas consciências. Como para Husserl, a consciência de Sartre é um fluxo permanente, uma corrente de actos significativos, cujo discorrer a vai constituindo como consciência. Por conseguinte, «cada instante da nossa vida consciente revela-nos uma criação ex nihilo»⁴³. E esclarece: «não um arranque novo, mas uma existência nova»⁴⁴, isto é, não uma série de começos de vida consciente, que converteriam esta numa série de tentativas frustradas de desenvolvimento, mas sim uma sucessão de experiências, colocadas sobre a base de experiências anteriores, ainda que nascida cada uma delas da mais absoluta espontaneidade.

Como é óbvio, esta análise apresenta alguns problemas importantes, como, por exemplo, o do tipo de relação que se estabelece entre duas consciências consecutivas e o de saber como se realiza, em definitivo, a unificação total da consciência. Na verdade, existe

⁴⁰ *L'Imaginaire (Psychologie phénoménologique de l'imagination)*, Gallimard, Paris, 1948 (IMR), p. 232.

⁴¹ EN, p. 558.

⁴² IMR, p. 232.

⁴³ *TrE*, p. 79. *La Transcendance de l'Ego* é a primeira obra de Sartre; foi escrita entre 1934 e 1935, mas apenas publicada em 1936. Era difícil imaginar a sua importância para a ulterior compreensão do pensamento de Sartre, fundamentalmente para a identificação da vertente ontológica através da qual seriam desenvolvidas as teses que vigorosamente por ele foram defendidas naquela altura. Remonta, em grande parte, à época da sua passagem por Berlim a fim de estudar a fenomenologia husserliana, precedendo os seus trabalhos sobre a psicologia. Revela já o esforço de Sartre para ultrapassar certas conclusões especulativas do pensamento fenomenológico de Husserl. Sartre estabelece aqui uma teoria fenomenológica da consciência examinando-a à luz da noção husserliana de intencionalidade, através de uma crítica rigorosa. Esta crítica é alargada à concepção substancialista da consciência bem como a uma teoria do conhecimento entendido como mera assimilação do objecto pelo sujeito.

⁴⁴ *Ibidem*.

um facto de experiência imediata: a consciência apresenta-se como uma ou, pelo menos, como unificada.

Sartre vai de encontro a esta problemática com as seguintes afirmações:

1. Não existe nenhum laço extrínseco entre duas consciências. «Uma consciência – diz ele – não possui uma superfície opaca e inconsciente por onde possa apreender-se, unindo-se a outra consciência. Entre duas consciências não há relação de causa e efeito. Uma consciência é inteiramente síntese, é inteiramente íntima a si mesma: é no âmago mais profundo dessa interioridade sintética que pode unir-se, através de um acto de retenção ou de protensão, a uma consciência anterior ou posterior»⁴⁵. E mais adiante: «(...) uma consciência não pode ser provocada de fora por outra consciência; ela constitui-se a si mesma segundo a sua intencionalidade própria e o único laço que pode uni-la à consciência anterior é um laço de *motivação*»⁴⁶. Não é muito explícito o esclarecimento que Sartre dá acerca dessa motivação; contudo, não deixa dúvidas quando diz que há que pô-la em relação com o projecto original do sujeito, projecto que confere a sua marca específica⁴⁷.

2. Não é possível pensar-se em nenhum factor externo que justifique essa motivação, uma vez que a consciência não tem outra motivação senão ela própria⁴⁸.

3. A unificação global da consciência não se realiza a partir do Eu, substracto último de referência, já que, segundo Sartre, uma vez posta a intencionalidade, esse Eu aparece como algo não-necessário. Para Sartre, assim como para o primeiro Husserl, o Ego, o Eu do «Eu penso», não é anterior à consciência nem «proprietário» dela, mas é transcendente à consciência e, de algum modo, seu «habitante». O Eu não é *da consciência*, mas é alguma coisa *para a consciência*⁴⁹.

4. A consciência unifica-se a si mesma. Complementando Husserl, Sartre dirá que «o fluxo da consciência se constitui a si mesmo

⁴⁵ *IMR*, p. 41.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 140.

⁴⁷ Cf. *EN*, pp. 522 e ss.

⁴⁸ Cf. *EN*, p. 22.

⁴⁹ Cf. *TrE*, pp. 24-25

como unidade de si mesmo»⁵⁰. Se, pela intencionalidade, a consciência se transcende a si mesma até ao objecto, é então a mesma permanência do objecto transcendente que permite conceber uma unidade real. Sem tal permanência haveria tantas operações irreduzíveis como consciências operativas⁵¹. «A consciência *descobre* o Ser como sendo já e pode modificar no e pelo Ser a sua maneira de ser»⁵².

É evidente, por outro lado, que a deslocação do Eu do campo da consciência traz consigo a atribuição da subjectividade à própria consciência. Sartre não fala disso nas suas primeiras obras, mas só em *L'Être et le Néant*. Esta subjectividade é definida como «a imanência de si a si mesmo»⁵³. Deve, pois, entender-se que se trata da consciência (de) consciência, isto é, da consciência pré-reflexiva, a qual tem primazia sobre o reflexivo. «O que pode chamar-se propriamente subjectividade é a consciência (de) consciência»⁵⁴.

III. Consciência, espontaneidade e transcendentalidade

Na sequência directa da intencionalidade, Sartre assinala na noção de consciência a característica da espontaneidade.

Com efeito, sendo a consciência um fluxo constante, uma corrente de actos significativos que se motivam uns aos outros e sendo também o reduto onde radica a subjectividade, é claro que ela não pode ser determinada por si mesma. «Nada, excepto a consciência, pode ser a fonte da consciência», diz Sartre em *La Transcendance de l'Ego*⁵⁵. É ela, além disso, a única realidade que merece o nome de espontânea⁵⁶. *L'Imagination* é um ensaio todo ele encaminhado para a demonstração dessa espontaneidade da consciência. Perante aquilo a que ele próprio chama «metafísica ingénua da imagem», presente em todas as concepções psicológicas anteriores, desde Descartes até Spaiier e Binet, que consistia em

⁵⁰ *Ibidem*, p. 44.

⁵¹ Cf. *TrE*, pp. 21-22.

⁵² *VE*, p. 87.

⁵³ *EN*, p. 24.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁵ Cf. *TrE*, pp. 35-36.

⁵⁶ Cf. SARTRE, J.-P., *L'Imagination*, P.U.F., Paris, 1983 (*IMA*), p. 125.

«transformar a imagem numa cópia da coisa, existindo ela mesma como uma coisa»⁵⁷, Sartre converte a imagem numa forma de consciência intencionalmente referida, como toda a consciência, a algo transcendente. Foi Husserl, reconhece Sartre, quem, com a noção de intencionalidade, tornou possível esta nova concepção. A imagem, nesta perspectiva, não é um elemento constitutivo da consciência, «mas um nome para um certo modo que tem a consciência de apontar para o seu objecto»⁵⁸. Algo semelhante ocorre com a emoção; é a espontaneidade da consciência que apreende o objecto como emotivo. A emoção é fundamentalmente uma estrutura da consciência, «um modo de existência da consciência»⁵⁹.

As duas características apontadas – a permanente emergência da consciência e a sua espontaneidade – delimitam claramente uma terceira: a consciência é um absoluto.

Com efeito, para Sartre, a consciência é pura aparência. Isto deve entender-se no sentido de que ela não existe senão na medida em que aparece. Seria melhor dizer então que a consciência é puro aparecer. Nela, a aparência identifica-se com a existência. Por isso, diz Sartre, pode ser considerada como um absoluto⁶⁰. Contudo, não se trata de um absoluto de conhecimento, mas de existência: «De facto, o absoluto é aqui (...) o sujeito da mais concreta das experiências. E não é *relativo* a esta experiência, porque ele é esta experiência mesma»⁶¹. A consciência aparece, assim, como um absoluto, em primeiro lugar, devido a essa identidade entre aparência e existência; em segundo lugar, pelo próprio tipo de existência que compete à consciência e que consiste em ser consciência de si; e, por último, porque ela é «uma condição primeira e uma fonte absoluta de existência»⁶².

Fica claro, por outro lado, que não se trata de um absoluto substancial⁶³. Desde o primeiro momento, Sartre inscreve-se na-

⁵⁷ *Ibidem*, p. 4.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 148.

⁵⁹ SARTRE, J.-P., *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Paris, 1975 (ETE), p. 62. A emoção é uma conduta de integração, de transposição perante a urgência de uma situação.

⁶⁰ Cf. EN, p. 23.

⁶¹ EN, p. 23.

⁶² TrE, p. 87.

⁶³ Cf. EN, p. 23. «O absoluto-sujeito é não-substancial» (VE, p. 17).

quela corrente de pensamento que se opõe a toda a ideia de substrato, neste caso não somente referido às coisas – contradiria o seu fenomenismo –, mas também em relação à realidade humana ⁶⁴. No que respeita à consciência, Sartre não lhe reconhece outro ser «fora dessa obrigação precisa de ser intuição reveladora de algo» ⁶⁵. Mais que de um ser, trata-se de um acto, de uma operação. É pura actividade, puro dinamismo constitutivo de si; é porque «se faz» ⁶⁶. É um «fazer-se». Daí a definição sartreana de que «a consciência é um ser cuja essência implica a existência» ⁶⁷. Não quer dizer que a sua existência anteceda *no tempo* a essência, mas que é no fluxo da existência que a sua essência se vai constituindo. Isto coloca-nos perante outra característica da consciência: o seu vazio.

Para Sartre, a consciência é nada. É algo directamente derivado da intencionalidade e do facto de nada poder haver na consciência que não seja consciência. Se, por um lado, a consciência é sempre consciência de algo, nisso esgotando o seu ser de consciência, e se, por outro lado, tudo quanto há nela deve ser consciência (porque, se não fosse assim, haveria nela algo que não era consciente, o que seria contraditório) é evidente então que nada fica já nela. «A consciência – diz Sartre – purificou-se, é clara como uma ventania, já nada há nela, excepto um movimento para fugir, um deslizar fora de si» ⁶⁸.

Dado este seu vazio, dada a sua absoluta transparência e a sua diafanidade, não há nada de estranho em que a consciência nos apareça como uma fuga constante de si em relação a tudo aquilo que possa afectá-la no seu ser consciência. «O Para-si – diz Sartre – é consciência de... como negação íntima de...» ⁶⁹. A consciência constitui-se, pois, como negação do em-si, enquanto o em-si compreende não só o ser transcendente, mas também o «vivido-transcendido» pela consciência. Com efeito, na medida em que, por exemplo, o passado, enquanto vivido e transcendido, está presente ao Para-si, é também transcendente ao Para-si. E tem as

⁶⁴ Cf. *EN*, pp. 647-648

⁶⁵ *EN*, p. 29.

⁶⁶ Cf. *EN*, p. 102.

⁶⁷ *TrE*, p. 66 e *EN*, p. 29.

⁶⁸ *Sit.*, I, p. 29.

⁶⁹ *EN*, p. 167.

características ontológicas do em-si. É, portanto, em-si. Disso deve fugir o Para-si, precisamente para poder manter-se como consciência, pois se o em-si, que é opaco e denso, pudesse chegar a afectar a consciência, introduziria nela a opacidade e aniquilá-la-ia como consciência. A consciência é, por conseguinte, um perpétuo transcender-se a si mesma desde aquilo que é até ao ser que, no mais fundo da sua liberdade, projecta ser. A consciência é «o ser que não é o que é e que é o que não é»⁷⁰, dirá Sartre numa expressão que, apesar de sintética e incisiva, contém um profundo significado.

O nada da consciência, que é simultaneamente nada e poder neantizante⁷¹, é fundamentante do nada de ser, nada que, sem chegar a ser uma das estruturas do ser (pois o nada não pode ser estrutura de nada)⁷², nem poder afirmar-se que coexista em plano de igualdade com o ser, porque há sempre uma prioridade do ser em relação ao nada⁷³, é, sem dúvida, «uma componente do real»⁷⁴.

A consciência, o em-si e o nada constituem os três elementos básicos da ontologia sartreana que, sendo «fenomenológica», «não é um método de aproximação progressiva do ser: é ontologia *enquanto* fenomenologia»⁷⁵. Dentro do esquema conceptual de Sartre, importa esclarecer as seguintes questões: suposta a intencionalidade, será inevitável tal noção de consciência? Será evidente a sua absoluta espontaneidade que faz com que a liberdade não seja apenas uma propriedade entre outras da essência do ser humano, mas o seu próprio ser?⁷⁶ Se é certo, por outro lado, que «nada há nela» porque «é clara como uma ventania», o que é que levará Sartre, com um aparente efeito compensatório, a colocar no em-si toda a positividade, conferindo-lhe a primazia ontológica sobre o *Para-si*?⁷⁷ Na análise destes problemas não podemos perder de vista que é no nível fenomenológico que Sartre mantém as suas conclusões.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 121. Sartre repete esta definição ao longo de *L'Être et le Néant* (cf. *EN*, pp. 97, 111).

⁷¹ Cf. *EN*, p. 120.

⁷² Cf. *EN*, p. 58.

⁷³ Cf. *EN*, pp. 51-52

⁷⁴ *EN*, p. 40.

⁷⁵ THÉVENAZ, Pierre, ob. cit., p. 84.

⁷⁶ Cf. *EN*, p. 61.

⁷⁷ Cf. *EN*, p. 713.

Sartre separa o Eu da consciência. A consciência intencional, colocada na unidade sintética da circularidade reflexiva, pode, segundo ele, voltar à sua própria subjectividade espontânea, que ficou oculta para ela devido à ocupação «natural» da consciência pelos conteúdos do mundo e do mundano. O *Eu*, que Husserl situa na consciência, carece do carácter de princípio absoluto que esta possui; como objecto dependente não deve ser confundido nem igualado com ela. A «*epoché*», um processo que distingue a consciência transcendental dos seus diversos conteúdos, deve, em consequência, alcançar também o eu e pô-lo fora de jogo, juntamente com os demais conteúdos intencionais humanos. A «*epoché*» será capaz, praticada desta forma, de procurar, para a consciência transcendental, um retorno à sua realidade de primeiro princípio independente dos seus objectos.

Para Sartre, o Ego reveste-se da função essencial de ocultar à consciência a sua própria espontaneidade, é uma máscara mediante a qual a consciência oculta a sua própria maneira de ser e que consiste numa vertigem de possibilidades monstruosamente espontânea⁷⁸; não é um Ego que realiza a unidade da série das consciências, que se dirigem para o objecto no mundo, mas é o objecto que as unifica.

Segundo Sartre, consciência e Ego não coincidem; esta não coincidência funda a estrutura *articulada* do ser consciente. A consciência constituída em campo transcendental é *pré-pessoal*, não implica a presença do *Eu*, não comporta estrutura formal egológica, é uma espontaneidade impessoal. O Ego constitui-se, por assim dizer, por acréscimo, como pseudo-espontaneidade; o Ego é irracional; é, sem dúvida, um produto da própria consciência, mas a consciência não o constitui senão como uma falsa representação de si mesma: é um ser do mundo como o Ego de outrem.

Transcendentalismo e vacuidade da consciência são os vectores da tese, inserta na conclusão de *La Transcendance de l'Ego*, de que Sartre nunca se desviará, embora, posteriormente, a considere insuficiente para refutar certas hipóteses, como, por exemplo, a do solipsismo que, numa primeira fase, pensou poder refutar com aquela posição teórica.

Em *La Transcendance de l'Ego* Sartre utiliza a «descrição fenomenológica», como refere o subtítulo da obra na qual pretende

⁷⁸ Cf. *TrE*, p. 80: «espontaneidade monstruosa».

demonstrar que o papel de um Eu, como pólo unificador das vivências e constitutivo de um campo transcendental, é não só desnecessário mas até nocivo.

Na procura de um fundamento para a sua análise recorre a Kant e interroga-o acerca do estatuto do «Eu penso», dentro do seu sistema. Concedendo-lhe que o Eu «*deve poder acompanhar todas as nossas representações*»⁷⁹ – o que é uma questão *de direito* – Sartre pretende comprovar que, *de facto*, esse «Eu penso» as acompanha. Por outro lado, Sartre considera ser necessário verificar se esse «Eu» é unificador dos nossos momentos de consciência.

Para Kant, o Eu transcendental não é mais que o conjunto de condições necessárias para a existência de uma consciência empírica; «torná-lo real» é convertê-lo em companheiro inseparável de cada um dos momentos da consciência, equivale a situar-se num ponto de vista radicalmente distinto do de Kant, que nunca se preocupou em deduzir a maneira como a consciência empírica se constitui de facto. Sobre as questões de facto tem que ver a fenomenologia, ao pretender pôr-nos na presença das coisas mesmas. Husserl chega à consciência transcendental através da redução; para Husserl, a consciência transcendental não é já um conjunto de condições lógicas, mas um facto absoluto. «Por nosso lado – diz Sartre – cremos de bom grado na existência de uma consciência constituinte. Seguimos Husserl em cada uma das admiráveis descrições em que se demonstra a consciência transcendental como constituindo o mundo ao aprisionar-se na consciência empírica; estamos persuadidos como ele de que o nosso eu próprio e psicofísico é um objecto transcendente que deve cair sob o golpe da «*epoché*». Mas pomo-nos a seguinte questão: não é suficiente este eu psíquico e psicofísico? Será preciso desdobrá-lo num Eu transcendental, estrutura da consciência absoluta?»⁸⁰.

Contra Kant e contra o segundo Husserl, recorre Sartre ao Husserl da primeira fase, na qual este admitia que o Eu era uma produção sintética e transcendente da consciência⁸¹.

⁷⁹ *TrE*, p. 13; cf. KANT, E., *Critique de la Raison Pure*, P.U.F., Paris, 1971, L. 1, cap. 2, 2.^a secção, § 16.

⁸⁰ *TrE*, pp. 18-19.

⁸¹ Husserl chegou a reconhecer em Kant um dos precursores da Fenomenologia; o que explica, até certo ponto, que aceitara a hipótese do Eu transcendental.

Movendo-nos no campo da pura descrição fenomenológica, parece evidente que quando somo «dois + dois = quatro» não necessito de recorrer a nenhum princípio transcendental e subjectivo de unificação; o objecto é transcendente⁸² às consciências que o captam e é nele, precisamente, que está a unidade. Mas, com esta afirmação, estamos a reduzir-nos à instantaneidade; e surge, de imediato, a questão de saber como se unifica o fluxo da consciência na sua duração. Recorrendo de novo a Husserl (da primeira fase) vemos como nas suas *Lições sobre a consciência interna do tempo* esta unificação é levada a cabo sem recorrer ao poder sintético de um Eu⁸³. Por outro lado, a individualidade da consciência resulta evidentemente da natureza da consciência. Podemos, portanto, concluir: a concepção fenomenológica da consciência torna o papel unificante e individualizante do Eu totalmente inútil. «É a consciência, pelo contrário, que torna possível a unidade e a personalidade do meu Eu»⁸⁴. Portanto, o Eu transcendental não tem razão de ser. O Eu transcendental, além de supérfluo e nocivo, «é a morte da consciência»⁸⁵. Porquê este radicalismo? Porque, para Sartre, a existência da consciência é um absoluto⁸⁶, porque a consciência é consciência de si mesma. Toma consciência de si enquanto é consciência de um objecto transcendente; isto é, a este nível, a consciência de consciência *não é posicional* de si mesma e, por isso, chamar-se-á consciência de primeiro grau ou irreflexiva⁸⁷. Fazer do Eu seu habitante supõe introduzir nela um centro de opacidade. Assim como Husserl critica em Descartes a substancialização do sujeito, Sartre censura em Husserl a fixação da consciência como mónada. «Mas se o Eu é uma estrutura necessária da consciência,

⁸² Sartre usa os termos «transcendental» e «transcendente» num sentido mais husserliano que kantiano. O termo «transcendente» utiliza-o constantemente como correlativo da intencionalidade; em *L'Être et le Néant* prescinde do termo «transcendental», o que não evita um claro transcendentalismo na sua concepção da consciência.

⁸³ Cf. HUSSERL, E., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. franc. de Henri Dussort, P.U.F., Paris, 1964. § 39: «A dupla intencionalidade da retenção e a constituição do fluxo da consciência», pp. 105-109.

⁸⁴ *TrE*, p. 23.

⁸⁵ *TrE*, p. 23.

⁸⁶ *EN*, p. 23. (Aqui, Sartre explica em que sentido a consciência é um «absoluto»).

⁸⁷ Cf. *EN*, pp. 16-23.

este Eu opaco é elevado à categoria de absoluto. Eis-nos, portanto, em presença de uma mónada»⁸⁸.

As teses que contra Husserl Sartre se propôs demonstrar, e que posteriormente permanecerão inalteráveis, são as seguintes:

- a) O campo transcendental torna-se impessoal ou pré-pessoal; carece de um Eu.
- b) O «eu penso» pode acompanhar as nossas representações porque aparece sobre um fundo de unidade; unidade que não foi criada por ele, mas foi ela que possibilitou a sua aparição.

Sartre estabelece, assim, entre a consciência e o Ego um dualismo radical. Embora a consciência e o Ego sejam estruturas diferentes do ser consciente são complementares entre si. O Eu é a consciência reflectida sobre si mesma e constituída num «sistema» de valores. Esta reflexão e esta constituição conferem ao Eu a existência de uma *pessoa* simultaneamente semelhante aos outros e diferente deles, fundam o Eu como realidade *existente*. O Eu designa-se pronominalmente e reveste-se de uma estrutura dinâmica.

A transcendência do Eu não pode descrever-se senão nas suas relações com a sua imanência uma vez que o Eu e o seu carácter não são senão «a maneira de ser da minha liberdade»⁸⁹. Para Sartre, o Ego, na sua transcendência, é o positivo da negatividade da consciência.

O Ego é um objecto transcendente à consciência intencional, o qual, na sua constituição, sintetiza idealmente representações determinadas mediatamente pelo mundo. Sartre rebate, assim, a concepção subjectiva do Ego⁹⁰; a concepção kantiana não lhe levanta dificuldades dado que o Eu é apenas o indicativo formal, de direito, que garante que as representações são minhas. A preocupação de Sartre situa-se ao nível factual, devido às exigências do método fenomenológico: para Husserl, o Eu transcendental é uma estrutura necessária da consciência, individualizante e unificadora; Sartre

⁸⁸ *TrE*, pp. 25-26.

⁸⁹ RICOEUR, Paul, *Philosophie de la volonté: I- Le Volontaire et l'Involontaire*, Aubier, Paris, 1967, p. 345.

⁹⁰ «O ego não está nem formal nem materialmente na consciência: está fora, no mundo» (*TrE*, p. 13).

contesta este Eu, considerando-o supérfluo, uma vez que é a própria consciência que, pelo seu dinamismo, se unifica e individualiza: «Pela intencionalidade ela (a consciência) transcende-se a si mesma, unifica-se escapando-se»⁹¹. A consciência fica ciente de si, não através de um eu prévio nela existente, mas por ser diferente do objecto, fora dela, transcendente a ela.

Para Sartre, como acima dissemos, o Eu não é o «proprietário» da consciência, mas seu objecto⁹². Para melhor se perceber isto convém ter em conta a distinção sartreana entre consciência e psíquico. O psíquico é o plano constituído pelo conjunto dos estados, das acções e das qualidades. «A qualidade dá-se como potencialidade, como uma virtualidade que, sob a influência de diversos factores, pode passar à actualidade (...). Deste tipo são, naturalmente, os defeitos, as virtudes, os gostos, os talentos, as tendências, os instintos, etc.»⁹³. Por outro lado, «Os *estados* dão-se, em oposição às qualidades, que existem 'em potência', como existindo em acto. O ódio, o amor, o ciúme, são estados»⁹⁴. E esclarece adiante: «Por *actos* deve entender-se toda a actividade sintética da pessoa, isto é, toda a disposição de meios relativamente a fins (...)»⁹⁵.

Os estados, as acções e as qualidades constitutivas do psíquico são também objectos para a consciência⁹⁶. O Ego não é mais que a unidade destes transcendentos. «É unidade de unidades transcendentos e ele próprio transcendente»⁹⁷. É algo de psíquico. Como acima se disse, não é *da consciência*, mas é alguma coisa *para a consciência*⁹⁸. Em consequência disso, não será no Eu, mas na própria consciência que radicará a subjectividade. Então será legítimo este destronar do Eu, esta redução a simples produto da consciência daquilo que antes era senhor dela? Não esqueçamos que, como bem assinala Sartre, o próprio Husserl, que nas *Investigações Lógicas* considerava o *Eu* como produção sintética e transcendente

⁹¹ *TrE*, p. 21

⁹² Cf. *TrE*, p. 77.

⁹³ *TrE*, pp. 53-54.

⁹⁴ *EN*, p. 209.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 210.

⁹⁶ Cf. *TrE*, p. 77.

⁹⁷ *TrE*, p. 44.

⁹⁸ Cf. *TrE*, pp. 24-25.

da consciência, volta em *Ideias* à tese do Eu transcendental. Sartre pretende mostrar que este retorno era desnecessário; e divide a sua argumentação em duas partes. Na primeira, ataca a crença comum de que o Eu transcendental se justifica pela necessidade de unidade e de individualidade da consciência. Em segundo lugar, objecta que, se esse Eu existisse, seria prejudicial, porque implicaria «a morte da consciência»⁹⁹.

Relativamente ao primeiro ponto, Sartre é definitivo: «É seguro – afirma – que a fenomenologia não tem necessidade de recorrer a esse Eu unificador e individualizante»¹⁰⁰. «A unidade das mil consciências activas pelas quais juntei, junto e juntarei dois a dois para fazer quatro, é o objecto transcendente ‘dois e dois são quatro’. Sem a permanência desta verdade eterna seria impossível conceber uma unidade real, e haveria tantas operações irreduzíveis como consciências operatórias (...). O objecto é transcendente às consciências que o apreendem e é nele que se encontra a sua unidade»¹⁰¹. Nem a exigência de individualidade justifica a existência do Eu. Tal individualidade provém, em última instância, de uma mesma natureza da consciência. Esta é consciência em todas as suas partes. Por isso, à semelhança da substância de Espinosa, não pode estar limitada senão por ela mesma. «Ela constitui, pois, 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 desta interioridade das consciências»¹⁰². A concepção fenomenológica da consciência converte, pois, segundo Sartre, o papel unificante e individualizante do Eu em algo totalmente inútil.

Dos aspectos desta primeira parte da argumentação sartreana – a unidade e a individualidade – verdadeiramente fundamental é o que se refere à unidade da consciência. Justificada a unificação, a individualidade não seria mais que a particularização ou concreção singularizada dessa unidade. Mas pergunta-se em que medida essa unificação pela permanência do objecto transcendente, forjado pela

⁹⁹ *TrE*, p. 23.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 21

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 21-22.

¹⁰² *Ibidem*, p. 23.

própria consciência e posto fora por ela mesma ¹⁰³, não é uma consequência da sua própria concepção da consciência como espontaneidade. Di-lo o próprio Sartre: se não fosse essa permanência, «seria impossível conceber uma unidade real e haveria tantas operações irreduzíveis como consciências operatórias» ¹⁰⁴. A espontaneidade, por conseguinte, leva-nos às diversas consciências operatórias, «às mil consciências activas», e estas, através da exigência de unidade, à necessidade da permanência do que é actuado pela consciência. Mas, como explicar a permanência de um objecto *posto* transcendente pela própria consciência, a qual deve, por sua vez, escapar dele para continuar a ser consciência espontânea e transparente? Para apoiar a tese da unificação por si mesma da consciência, Sartre recorre a Husserl, que fala de um jogo de intencionalidades «transversais», que são retenções concretas e reais das consciências passadas ¹⁰⁵.

Sartre dá, todavia, uma segunda razão para esta desqualificação, baseada, como se disse, no facto de que a sua existência intra-consciencial introduziria a opacidade na própria consciência, o que iria cortar a sua translucidez. «O Eu (*Je*) – diz Sartre –, com a sua personalidade, é, por mais formal e abstracto que se suponha, como um centro de opacidade. É para o eu (*moi*) concreto e psicofísico o que o ponto é para as três dimensões: é um Eu (*Moi*) infinitamente contraído. Se, pois, se introduz esta opacidade na consciência, destrói-se essa definição tão fecunda que demos dela, obscurece-se, ela não é mais uma espontaneidade, e contém em si mesma um gérmen de opacidade. Mas, ao mesmo tempo, seria preciso abandonar esse ponto de vista profundo e original que faz da consciência um absoluto não *substancial*» ¹⁰⁶. Seria, como dissera antes, «a morte da consciência».

¹⁰³ Cf. *Ibidem*, p. 22. Convém recordar que nada mais longe de Sartre do que a ideia de uma constituição transcendental do objecto. A consciência sartreana não é, em caso algum, constituinte. Esta conformidade da consciência para «pôr objectos transcendentis fora dela» há que entendê-la dentro da particular inflexão que no contexto deste pensamento tem a noção de objecto transcendente que, como acima vimos, compreende, inclusivamente, o psiquismo.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 21-22.

¹⁰⁵ Já nas *Investigações Lógicas* fala Husserl de «retenções» e recordações (Cf. HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*, trad. espanhola de Garcia Morente e J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1976, p. 483).

¹⁰⁶ *TrE*, p. 25.

Sartre parte do pressuposto de que a consciência é absolutamente incompatível com toda a opacidade. Isto não é claro apenas em *La Transcendance de l'Ego*; em toda a sua obra filosófica posterior este pressuposto torna-se uma constante. É devido a ele que a consciência e o psíquico chegam a converter-se em dois âmbitos distintos, sendo perfeitamente identificável este último com o em-si. Além disso, esta ideia não é originária de Sartre; já se encontra em Husserl. Tanto neste, como naquele, o problema reside no significado real da transcendência. Para Sartre, como vimos, são transcendententes tanto os estados, como as acções e as qualidades. Poderia dizer-se que todo o acto de consciência origina um transcendente perfeitamente captável pela reflexão ¹⁰⁷. Mas este transcendente, mero resultado do acto de consciência, poderá ter o mesmo carácter que apresenta, por exemplo, o produto da acção humana exercida sobre o mundo das coisas? É evidente que aqui se trata de uma acção realizada sobre coisas em si mesmas transcendententes e produtora de coisas que serão, por isso mesmo transcendententes. Será do mesmo tipo a actividade produtora da consciência? A clara distinção entre a acção humana e o seu produto será transplantável sem mais para o campo da consciência? Será de estabelecer uma separação tão radical entre o acto de consciência e o seu conteúdo? Para Sartre, a resposta é óbvia: a consciência é consciência em toda a sua dimensão. Mas, não representa isto uma certa «coisificação» daquilo que é produzido pela consciência, como poderia sê-lo, por exemplo, a presença na consciência da imagem ou da recordação segundo a psicologia tradicional, cuja concepção Sartre rejeita? ¹⁰⁸

Referimo-nos à possível opacidade produzida pelos próprios conteúdos dos actos de consciência. E, com respeito ao Eu, entendido como último reduto da subjectividade? Dependerá, sem dúvida,

¹⁰⁷ Embora nos refiramos mais desenvolvidamente ao assunto no parágrafo seguinte, convém desde já esclarecer que Sartre distingue entre reflexão pura e reflexão impura ou cúmplice. A primeira, que é a forma originária e ideal da reflexão, capta no Para-si o Para-si que ele é. A reflexão impura, ao contrário, capta o reflexo como em-si. A ela corresponde o campo do psíquico, isto é, das qualidades, dos estados e das acções (Cf. *EN*, pp. 196-218).

¹⁰⁸ Quanto à natureza do psíquico, Sartre define-o como «sombra projectada do Para-si reflexo» (*EN*, p. 212), e fala de uma existência virtual (Cf. *EN*, pp. 210 e 218); mas nada disto reduz em absoluto a sua transcendência que é afirmada reiteradamente (Cf. *EN*, pp. 206-218).

do modo como se conceba. Parece evidente que, no argumento que estamos a analisar, a concepção que Sartre tem presente, e que ataca, é a de um Eu substancial ¹⁰⁹. A História da Filosofia, contudo, apresenta sobre este ponto uma grande diversidade de concepções: a concepção substancial de Sartre apresenta-se como a menos seguida, hoje em dia. Além disso, nada garante que o Eu transcendental husserliano (que é aquele em que Sartre pensa directamente) seja substância. Em primeiro lugar, porque, numa perspectiva mais geral, pode afirmar-se que está ainda por ser feita a ontologia desse Eu transcendental. Mas, em segundo lugar, porque, mais particularmente em Husserl, há pouco, em nossa opinião, que permita uma suposição desse género; sim, talvez um certo preconceito substancialista, que foi o que, em última instância, o levou a admitir sem resistência, no final do processo reductor, um certo elemento unificador da consciência para além do fluxo dos seus próprios actos. Mas não existe nenhuma afirmação expressa. Parece que Sartre erigiu diante de si um fantasma para, em seguida, o atacar. De qualquer modo, o que reside no fundo deste problema é a pretensão sartreana de salvar, a todo o custo, a absoluta espontaneidade da consciência. Com efeito, uma consciência informada de opacidade, uma consciência não translúcida, carregada de em-si, não poderia ser absolutamente espontânea.

Sartre propõe uma última razão para justificar a transcendência do Eu. Encontra-se em *L'Être et le Néant*, precisamente no momento em que retoma como válidos os argumentos expostos em *La Transcendance de l'Ego*, argumentos que, por outro lado, nunca negou. Em concreto, diz Sartre que «como unificador das vivências, o *Ego* é em-si, não Para-si». Se fosse «da consciência», com efeito, seria para si mesmo o seu próprio fundamento na translucidez do imediato. Mas, então, seria o que não seria e não seria o que seria, o que não é, em absoluto, o modo de ser do Eu. Com efeito, a minha consciência do Eu não o esgota jamais nem tão pouco é ela quem o faz vir à existência: o Eu dá-se sempre como *tendo sido* aí antes dela, como possuidor de profundidades que hão-de desvelar-se pouco a pouco. Assim, o *Ego* aparece à consciência como um em-si transcendente, como um existente do mundo humano, não como *da* consciência ¹¹⁰.

¹⁰⁹ Cf. *TrE*, p. 25.

¹¹⁰ Cf. *EN*, p. 147.

Note-se que o facto de o *Eu* aparecer como sendo antes de a minha consciência tomar consciência dele e como possuidor de aspectos que terá de ir desvelando pouco a pouco, é indiferente a que esse *Eu* seja um em-si frente à própria consciência ou o seu centro último de referência. Em ambos os casos, a consciência dele deve ser posterior. Mas o lado mais forte do argumento está em que esse *Eu* não aparece nunca com o carácter fundamental que define o Para-si, como é, como não sendo o que é e sendo o que não é. Então, fica claro que o que aqui temos de novo é o fantasma do *Eu* substancial. Um *Eu* puramente dinâmico, um *Eu* funcional, identificado com um fazer-se contínuo através da *sua* história, poderia ser compatível, sem dúvida, com esse ser que não é o que é e que é o que não é.

Se a intencionalidade é o ser da consciência e se, por conseguinte, não há consciência sem ser consciência *de*, há que admitir a contínua constituição da consciência em função daquilo que acaba por ser consciência. Neste sentido, poderia dizer-se que a descoberta desta emergência é um verdadeiro achado da fenomenologia. Nem sequer o *Eu* transcendental de Husserl, situado «mais além» da consciência, é suficiente para invalidar esta característica. Sendo uma consciência possuída, não há dificuldade alguma em admitir que o mesmo acto de consciência seja constituinte dela mesma. O decisivo está em que, então, não seria possível atribuir-se-lhe a absoluta espontaneidade, havendo que retroceder até ao próprio *Eu* ¹¹¹.

Aqui radicam precisamente os matizes peculiares que esta questão adquire ao ser apreciada por Sartre. Já atrás se insistiu nisso: para ele, a consciência, que é consciência de algo, é consciência (de) si enquanto consciência de algo. Não pode, portanto, conceber-se uma consciência que seja anterior ao próprio acto intencional, porque, tendo que ser sempre consciência, seria consciência (de) como consciência de nada, o que é absurdo ¹¹², além de contradizer a própria intencionalidade. Voltamos, assim, a deparar-nos com o facto concreto de que a consciência aparece como um absoluto. O seu ser é o seu «aparecer». O problema está agora em

¹¹¹ «A consciência vê-se atemorizada pela sua própria espontaneidade, pois sente esta espontaneidade como algo para além da liberdade» (*TrE*, p. 80).

¹¹² Cf. *EN*, p. 558.

saber se isto é suficiente para fazer dela uma pura espontaneidade – o que deixaria sem solução clara múltiplas questões, como a da unidade das «mil consciências activas», ou a da própria origem do *Para-si*¹¹³ – ou se, como se disse, há que retroceder àquela, a maiores profundidades, ainda que tendo de enfrentar depois a difícil questão de decidir acerca da verdadeira natureza deste último reduto.

Husserl encontrou-se numa situação semelhante; mas ele que, na primeira edição das *Investigações Lógicas*, tinha declarado que de nenhuma maneira conseguiu encontrar «esse Eu primitivo, centro necessário de referência», acrescentou a esse texto uma nota na segunda edição, em que confessa: «depois aprendi a encontrá-lo»¹¹⁴. E o curioso é que aprende a encontrá-lo justamente quando, ao confrontar-se com a forte problemática do tempo imamente, descobre e aplica o método fenomenológico¹¹⁵. O processo das reduções acaba por lhe restituir o Eu puro.

Sartre não pôde seguir este caminho; se o fizesse, negaria a sua clara vocação realista. A alternativa sartreana tem de reduzir-se, por conseguinte, e deter-se na própria consciência. E assim procede, com efeito, pelo menos em princípio. Sartre chega inclusive a considerar funesta toda a tentativa de ir mais além¹¹⁶. A opção fenomenológica, feita desde o princípio, não lhe permite outra coisa; encontramos-nos, pois, de novo, na mera intencionalidade. Uma vez situados na intencionalidade, que é que nos é dado ver nela e através dela? Poderemos afirmar realmente que a consciência está vazia, que é nada? Não existirá o risco de que qualquer tentativa de qualificação da consciência, a partir da simples intencionalidade, leve inevitavelmente a um rebaixamento dos limites impostos pelo próprio método inicialmente escolhido, caindo-se em afirmações ontológicas cuja legitimidade pode ser razoavelmente posta em dúvida sob o ponto de vista fenomenológico? Para resolver estas questões temos de atender a que, uma vez situados na intencionalidade como conquista indubitável da fenomenologia,

¹¹³ Cf. *EN*, pp. 713-715, onde Sartre trata estes pontos.

¹¹⁴ HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*, trad. de García Morente e J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1976, p. 485.

¹¹⁵ As lições sobre a consciência interna do tempo foram elaboradas em 1905, pouco depois do aparecimento das *Investigações Lógicas* (Cf. LANDGREBE, L., *El camino de la Fenomenología*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968, p. 34).

¹¹⁶ Cf. *EN*, p. 291.

nem a constituição da consciência pelo próprio fluxo dos seus actos significativos, nem a sua substancialização à maneira cartesiana, nem o eu «proprietário», são determinações que possam aparecer sem mais diante da mera análise descritiva. É inegável, contudo, que, entre as possíveis qualificações da consciência, aquela que apresenta por si mesma uma maior coerência e imediatez a respeito dos termos da pura descrição fenomenológica é a constituição da consciência pela série dos seus actos intencionais. No que se refere à substancialização da consciência, por mais que os hábitos do nosso entendimento manifestem certa inclinação para ela, o certo é que, para a admitir, se requer a aceitação prévia de determinados pressupostos. A primeira das alternativas é, pois, a que se apresenta como sendo a mais clara e mais fácil. E ela é, com efeito, a solução do primeiro Husserl, o Husserl das *Investigações Lógicas*, antes de a audácia do seu método lhe ter permitido alcançar a do Eu transcendental.

Limitando as nossas considerações a Sartre, torna-se manifesto que, rejeitada por ele, como vimos, a tese do Eu transcendental, só lhe restam as outras duas possibilidades: ou a auto-constituição da consciência pela corrente dos seus actos, ou o retomar de Descartes. Mas já frisámos a rejeição, em Sartre, de toda a ideia de *substância*, quer se aplique ao existente em geral ¹¹⁷, quer ao caso particular da realidade humana ¹¹⁸. Se o «ser de um existente é, precisamente, o que o existente *parece*» ¹¹⁹, a consciência em Sartre, como em Husserl, não pode ser mais do que uma operação, uma pura actividade, nunca uma substância.

Não é de todo evidente que a redução da consciência à série das suas operações implique que ela *se* constitua como tal consciência só *na e pela* série dos seus actos. A única coisa que nos é permitido dizer, fenomenologicamente falando, é que a consciência nos aparece como sendo sempre consciência de algo e como uma sucessão seriada de operações. Portanto, qualquer afirmação, referida à ordem da sua constituição, da sua derivação, rebaixa, em princípio, a fenomenologia estritamente descritiva e implica, no caso da consciência, uma tentativa de definição da sua origem – ainda que

¹¹⁷ Cf. *EN*, pp. 11-12.

¹¹⁸ Cf. *EN*, p. 652.

¹¹⁹ Cf. *EN*, p. 12.

acabe por negar toda a origem, fazendo-a existir por si ¹²⁰ – tão ilegítima em Sartre sob o ponto de vista ontológico como se lhe atribuisse, de facto, uma procedência. O que queremos dizer é que afirmar que a consciência se determina por si mesma não deixa de ser uma contestação da pergunta acerca da sua origem; esta pergunta, em Sartre, carece de sentido no âmbito da ontologia, pelo que ela deve confinar-se ao campo meramente conjectural da metafísica ¹²¹. Nesta medida, as suas conclusões carecerão de valor conclusivo.

Tendo que estabelecer o fio condutor que, tomando como ponto de partida a intencionalidade, leva Sartre a fazer da consciência a «plenitude da existência» ¹²², o absoluto, deveremos fixar-nos na frase atrás citada, em que ele afirma: «o ser de um existente é, precisamente o que o existente *parece*»¹²³. Isto é, devemos fixar-nos no seu fenomenismo; mas não naquele seu fenomenismo inicial aplicado somente ao objecto fenoménico de que a consciência é ponto obrigatório de referência, mas aplicado agora à própria consciência. Quer dizer, um fenomenismo em que é a própria consciência que se converte em objecto fenoménico, o qual se apresenta como perfeitamente coerente.

De qualquer modo, a verdade é que, o mais que podemos dizer é, sem dúvida, que tudo sucede *como se a consciência se constituísse a si mesma no seu próprio processo sequencial*.

Sartre ultrapassa o seu próprio método ao afirmar a absoluteidade da consciência. Esta situação poderia ser perfeitamente compensada, e até superada, se as possibilidades explicativas que a concepção sartreana oferece fossem suficientes. Mas a tese de Sartre carece de evidência; a sua teoria do Eu apresenta muitas insuficiências. As primeiras dificuldades da concepção sartreana da consciência surgem em relação à própria consciência. Como acima dissemos, é difícil justificar, a partir dela mesma, a sua própria

¹²⁰ Cf. *EN*, p. 22.

¹²¹ Segundo Sartre, a *ontologia* ocupar-se-ia das estruturas de ser do existente como totalidade, enquanto a *metafísica* atenderia ao problema da existência do existente. Se a consciência é espírito, a metafísica será possível; mas se, porque o espírito é, a consciência não é, então só a ontologia será fiel à fenomenalidade da experiência da transcendência.

¹²² *EN*, p. 22.

¹²³ *Ibidem*, p. 12.

unidade e o facto da sua aparição *a partir do vazio*. Por outro lado, ao não existir nada de consciência antes da consciência e surgindo a consciência em cada acto, fica confusa a motivação da consciência por si mesma e, especialmente, inexplicável a primeira motivação. A própria intencionalidade fica em questão, se há que entender esta, à maneira de Husserl, como uma operação, ainda que esta operação se reduza, pelo menos em princípio, a algo tão simples como ser *mera presença a...* Com efeito, na concepção de Sartre, operação e operante identificam-se; melhor dizendo, não existe tal operante; tudo é pura operação constituinte de si mesma como consciência. Mas fica, como é lógico, o problema de saber onde radicar tal operatividade.

Mas se, além destas questões iniciais, olharmos para horizontes mais amplos e analisarmos as suas repercussões sobre a realidade total, isto é, sobre aquilo que deve explicar-se a partir dessa consciência, os problemas são ainda maiores. Para os resolver, convém recordar, de novo, a noção sartreana do *em-si*. O ser, segundo Sartre, está cindido em duas regiões: o *ser-em-si* e o *ser-para-si*. Mas é o Ser que «inscreve no Em-si o projecto do meu para-si. Assim, o Ser apresenta-me o meu projecto na dimensão de Ser»¹²⁴. Perante o *para-si*, que, em Sartre aparece como que afectado de uma inconsistência, de uma insuficiência de ser, portador, na sua intrinsecidade, de uma permanente saudade de ser, uma vez que não é o que é e é o que não é, o *em-si* aparece como o pleno, o consistente, o opaco, o maciço; como aquilo que é o que é; nele reside a adequação mais perfeita do conteúdo ao continente: não existe o menor vazio, a menor fissura¹²⁵. É a incarnação perfeita do princípio de identidade: «Incriado, sem razão de ser, sem nenhuma relação com qualquer outro ser, o *ser-em-si* está a mais para a eternidade»¹²⁶. Por outro lado, o *em-si* não é actividade nem passividade: é simplesmente. Não pode, portanto, derivar de nada, nem do possível, nem do necessário. Relativamente a nós, está aí simplesmente. Aparece, deixa-se encontrar, mas nada mais. É «sem razão, sem causa, sem necessidade»¹²⁷. É, pois, absolutamente ininteli-

¹²⁴ VE, p. 63.

¹²⁵ EN, p. 116.

¹²⁶ EN, p. 34.

¹²⁷ EN, p. 713.

gível. O que não quer dizer que as coisas não tenham uma significação. Mas têm-na unicamente para o homem, dado que o homem é o ser para quem as significações vêm ao mundo. Em si mesmas, todavia, são injustificáveis.

É esta concepção que leva Sartre à ideia de consciência como nada, embora, para Jolivet, esta noção de ser não seja mais do que uma consequência do seu fenomenismo: deriva imediatamente do princípio defendido por Sartre de que o existente deve reduzir-se à série das aparições que o manifestam ¹²⁸. Mas o em-si sartreano é o resultado, simultaneamente, do seu fenomenismo e da sua concepção da consciência. Importa, todavia, atender ao modo peculiar como Sartre deriva a consciência a partir do fenómeno. Não é, em definitivo, uma noção especial de em-si que leva Sartre à ideia de consciência como nada, mas ao contrário.

Com efeito, porque obtivemos uma consciência «vazia», uma consciência que não é sem objecto intencional, que é só «no modo de não-ser», que é, portanto, um menos-ser, todo o peso do ser deve recair agora necessariamente sobre o em-si. Uma tal consciência exige, na verdade, um ser pleno de identidade, capaz de ostentar a primazia ontológica perante o *para-si* ¹²⁹; um ser que *seja* totalmente, maciçamente, e que apenas seja; um ser que não possa, por outro lado, ser senão o que é; que, ante a consciência não seja mais que aparição, mas aparição sucessiva, seriada, correspondendo-se com a série dos actos de consciência; portanto, sem devir e sem razão em si mesmo, sem causa alguma.

Há, pois, na investigação sartreana, uma espécie de reversão sobre o ser a partir da consciência; estabeleceu o itinerário a partir do ser fenoménico para a consciência. O objecto desta reversão não é outro senão a própria explicitação do ser. Mas esta explicitação faz-se, então, a partir de uma consciência devidamente delimitada e caracterizada que dará, talvez inevitavelmente, um determinado tipo de ser: aquele que Sartre descreve.

¹²⁸ Cf. JOLIVET, Régis, *As Doutrinas Existencialistas*, Tavares Martins, Porto, 1975, p. 173, nota 20.

¹²⁹ Cf. *EN*, p. 713.

IV. Algumas conclusões

Do que antecede derivam duas consequências de evidente interesse: em primeiro lugar, do ser não se pode dizer mais do que se diz do fenómeno; é verdade que Sartre define o ser como a condição de todo o desvelamento¹³⁰ e, neste sentido, poderia assinalar-se certa diferença entre a condição e o próprio existente. Mas, desde o momento em que o ser do fenómeno é coextensivo ao fenómeno e se esgota no fenómeno¹³¹, esta diferença, na prática, torna-se inoperante. «A característica do ser de um existente, diz Sartre, é a de não se desvelar *a si mesmo*, em pessoa, à consciência; (...) não há ser que não seja ser numa maneira de ser e que não seja captado através da maneira de ser que simultaneamente o manifesta e o oculta»¹³². Admite, certamente, que a consciência possa ultrapassar o existente, mas nunca poderá fazê-lo até ao seu ser, mas só até ao *sentido* deste ser¹³³, «sentido do ser» do qual, além disso, a própria consciência não é, em absoluto, alheia: depende, em definitivo, dele. Nada, pois, de pretensões rigorosamente objectivistas. Por isso tem razão Jeanson quando diz que «o ser em-si de Sartre recusa toda a consideração teológica ou metafísica; não é mais que um dos pólos de uma descrição, pólo cuja fixação em conceitos está rigorosamente justificada pelo próprio significado desta descrição»¹³⁴.

A segunda consequência importante, directamente derivada da anterior, é que é inútil esperar do pensamento de Sartre a possibilidade de uma ontologia do ser entendida no sentido tradicional. Atendendo aos pressupostos referidos, uma tal ontologia não existe em Sartre, nem nunca poderia existir. A sua ontologia é simplesmente uma ontologia *do* existente e, mais precisamente, do existente humano. Mas nada mais longe de Sartre que a ideia de uma

¹³⁰ «O existente é fenómeno, isto é, designa-se a si mesmo como conjunto organizado de qualidades. A si mesmo e não ao seu ser. O ser é simplesmente a condição de todo o desvelamento: é ser-para-desvelar e não ser desvelado» (EN, p. 15).

¹³¹ Cf. EN, p. 16.

¹³² EN, p. 30.

¹³³ Cf. EN, p. 30.

¹³⁴ JEANSON, Francis, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Éd. du Seuil, Paris, 1965, p. 158.

ontologia fundamental à maneira de Heidegger, ou a de uma regionalização desta disciplina.

Segundo Varet, a afirmação do ser em Sartre é uma «cruzada de grande estilo contra a metafísica»¹³⁵. Dos três grandes temas clássicos da metafísica – o Mundo, a Alma e Deus –, só tem sentido em Sartre falar do primeiro, e isso desde que a palavra «Mundo» seja despojada de todo o sentido objectivista de modo a que ela signifique simplesmente o resultado de uma estrutura relacional com as coisas que tem o seu centro na consciência. Para Sartre, «o mundo é humano»¹³⁶. Mas se, mais em geral, entendemos que a metafísica é, sobretudo, busca aberta e esperançada de um absoluto, isto não é possível em Sartre. Para ele, não há mais nenhum absoluto além da consciência. Melhor dizendo, não há mais nenhum absoluto que a própria consciência. Tudo fica reduzido ao facto de a consciência ser um absoluto; um absoluto que se repete em cada um dos homens. Não há outro absoluto. Em *L'Être et le Néant*, Sartre não é capaz de unificar num só género de ser os dois modos de ser do para-si e do em-si¹³⁷.

Por conseguinte, a partir da consciência sartreana é impossível toda a tentativa de explicação global do real. Mas esta impossibilidade não brota da inacessibilidade essencial de todo o real a uma consciência. Mesmo suposta esta inacessibilidade, o fundamento último da não racionalização encontra-se na sua própria ontologia. Com efeito, uma ontologia que regionaliza incomunicavelmente o ser, embora atribuindo todo o dinamismo à consciência a partir de uma relação originária que consiste simplesmente na mera presença a..., o qual deixa, de facto, o em-si impenetrado, uma ontologia que mostra, directa e simultaneamente, uma consciência que, sendo contingente, é, paradoxalmente, fundamento de si mesma¹³⁸ e uma realidade em-si sem razão, sem causa e sem fundamento, uma ontologia que, portanto, une ao absurdo de um em-si injustificável o novo absurdo de uma consciência, não pode dar guarida a nenhum tipo de racionalização total. Contradiria as suas próprias conclusões. Nenhuma racionalização do absurdo é possível. Tanto

¹³⁵ VARET, Gilbert, *L'ontologie de Sartre*, P.U.F., Paris, 1948, p. 168.

¹³⁶ *EN*, p. 270

¹³⁷ Cf. *EN*, pp. 716-720.

¹³⁸ Cf. *EN*, p. 124.

mais quanto essa racionalização deveria abarcar, para ser total, o próprio veículo da racionalização, a consciência, e esta é também um absurdo. Deste absurdo total só a liberdade nos liberta. Em parte, porque dá algum sentido às coisas. Mas, sobretudo, porque dá sentido à própria existência humana. Sem ela, a existência humana, como toda a existência, seria uma simples protuberância injustificada e injustificável¹³⁹. Esta é a função, tragicamente imprescindível, que desempenha a liberdade em Sartre, em quem se nota um esforço constante por não apelar à reflexão e por não fazer descrições fenomenológicas baseando-se unicamente na intencionalidade, o que traz consigo reflexos para o entendimento da vida psíquica como um todo, para a ontologia, para a ética e para a antropologia.

CASSIANO REIMÃO

¹³⁹ Cf. *EN*, p. 439.