

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
Programa de Pós-Graduação em Educação

Cláudio Pires Viana

Intencionalidade da consciência e ação educativa
em Sartre: por uma pedagogia da liberdade

Goiânia
2019

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: Dissertação Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

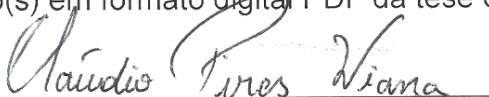
Nome completo do autor: *Cláudio Pires Viana*

Título do trabalho: *Intencionalidade da consciência e ação educativa em Sartre: por uma pedagogia da liberdade*


3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.


Assinatura do(a) autor(a)²

Ciente e de acordo:


Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 16 / 04 / 2019

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

² A assinatura deve ser escaneada.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
Programa de Pós-Graduação em Educação

Cláudio Pires Viana

Intencionalidade da consciência e ação educativa
em Sartre: por uma pedagogia da liberdade

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás para obtenção do título de Doutor em Educação.

Linha de Pesquisa: Fundamentos da educação e
processos formativos

Orientador: Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho

Goiânia
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Viana, Cláudio Pires

Intencionalidade da consciência e ação educativa em Sartre:
[manuscrito] : por uma pedagogia da liberdade / Cláudio Pires Viana.
- 2019.
cclxxxv, 285 f.


Orientador: Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
Educação (FE), Programa de Pós-Graduação em Educação, Goiânia, 2019.
Bibliografia.
Inclui siglas.


1. Sartre. 2. Fenomenologia. 3. Intencionalidade da consciência.
4. Ação educativa. 5. Liberdade. I. Coêlho, Ildeu Moreira , orient. II.
Título.


CDU 37


ATA DA REUNIÃO DA BANCA EXAMINADORA DA DEFESA DE TESE DE CLÁUDIO PIRES VIANA – Aos dezesseis dias do mês de abril do ano de dois mil e dezenove (16/04/2019), às 14:30h, reuniram-se os componentes da Banca Examinadora: Prof. Dr. **Ildeu Moreira Coêlho**, doutor em **Filosofia** pela USP; Prof. Dr. **Evandson Paiva Ferreira**, doutor em **Educação** pela UFG; Prof. Dr. **Fábio Ferreira de Almeida**, doutor em **Filosofia** pela UERJ; Prof. Dr. **João Roberto Resende Ferreira**, doutor em **Educação** pela UFG e Prof.^a Dr.^a **Rita Márcia Magalhães Furtado**, doutora em **Educação** pela UNICAMP para, sob a presidência do primeiro e em sessão pública realizada nas dependências da Faculdade de Educação, procederem à avaliação da defesa da tese intitulada: *“Intencionalidade da consciência e ação educativa em Sartre: por uma pedagogia da liberdade”*, em nível de Doutorado, área de concentração em **Educação**, de autoria de **Cláudio Pires Viana**, discente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Goiás. A sessão foi aberta pelo presidente da Banca Examinadora, Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho que fez a apresentação formal dos membros da Banca. A palavra, a seguir, foi concedida ao autor da tese que, em 30 minutos, procedeu à apresentação de seu trabalho. Terminada a apresentação, cada membro da Banca arguiu a examinanda, tendo-se adotado o sistema de diálogo sequencial. Terminada a fase de arguição, procedeu-se à avaliação da defesa. Tendo-se em vista o que consta na Resolução nº 1537/2017 do Conselho de Ensino, Pesquisa, Extensão e Cultura (CEPEC), que regulamenta o Programa de Pós-Graduação em Educação e procedidas às correções recomendadas, a tese foi **APROVADA** por unanimidade, considerando-se integralmente cumprido este requisito para fins de obtenção do título de **DOUTOR EM EDUCAÇÃO** pela Universidade Federal de Goiás. A conclusão do curso dar-se-á quando da entrega da versão definitiva da tese na secretaria do Programa. Cumpridas as formalidades de pauta, às 19h a presidência da mesa encerrou esta sessão de defesa de tese e, para constar, eu, Marizeth Ferreira Farias, secretária do Programa de Pós-Graduação em Educação, lavrei a presente ata que, depois de lida e aprovada, será assinada pelos membros da Banca Examinadora em três vias de igual teor.



Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho
Presidente – PPGE/FE/UFG


Prof. Dr. Evandson Paiva Ferreira
Membro – UFG


Prof. Dr. Fábio Ferreira de Almeida
Membro – UFG


Prof. Dr. João Roberto Resende Ferreira
Membro – UEG


Prof.ª Dr.ª Rita Márcia Magalhães Furtado
Membro – PPGE/FE/UFG


Prof.ª Dr.ª Lucia Maria de As
Coordenadora do PPGE/FE/UFG
SIAPE 1720796

Aos meus pais, meus referenciais de vida e existência, simples e significativa.

Aos meus filhos Pedro e Laura, meus amores. E especialmente à Giltane, minha amada companheira na existência e no ofício de educadores que somos.

Agradecimentos

Ao professor Ildeu Moreira Coêlho, pelo rigor e incentivo à autonomia e à liberdade acadêmica.

Aos professores João Roberto Resende Ferreira, Rita Magalhães Furtado, Eduardo Sugizaki, Evandson Paiva Ferreira e Fábio Ferreira de Almeida, participantes das bancas de Qualificação e Defesa, pela leitura atenta da tese, pelas contribuições e pelo diálogo estabelecido.

Às professoras Anita C. Azevedo Resende, Maria Emília de Castro Rodrigues, Maria Margarida Machado, Mírian Fábria Alves, Sílvia Rosa da Silva Zanolla e ao professor Ildeu Moreira Coêlho pelo significativo aprendizado nas disciplinas e pelo encontro a mim permitido como educador-educando no tempo-espaço da ação educativa.

Aos meus colegas da Coordenadoria Regional de Educação Jarbas Jayme da SME/Goiânia e da Universidade Estadual de Goiás/Câmpus Inhumas, pela paciência, compreensão, apoio, carinho e amizade de todos. E principalmente por terem garantido o meu afastamento para qualificação. Muito obrigado a todos!

Aos colegas do Grupo de Estudo em Filosofia e Educação - GEFE/UFG.

Aos colegas da turma do DINTER UEG/UFG.

Aos amigos e familiares que contribuíram e que vêm contribuindo para a minha formação existencial.

Lista de abreviaturas e siglas

Obras de Edmund Husserl

- Crise* – *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia.*
- Ideias* – *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia*
- Id. Fenon.* – *A Ideia da Fenomenologia.*
- Invest. Logic.* – *Investigações Lógicas*
- Medit. Cartes.* – *Meditações cartesianas.*
- Fil. C. Est.* – *La filosofía como ciencia estricta.*

Obras de Jean-Paul Sartre

- Tr. L'Ego* – *La transcendance de l'Ego*
- Tr. Ego* – *A transcendência do Ego*
- L'imag.* – *L'imagination*
- Imag.* – *A imaginação*
- L'imagin.* – *L'imaginaire*
- Imagin.* – *O imaginário*
- Esquisse* – *Esquisse d'une théorie des émotions*
- Esboço* – *Esboço para uma teoria das emoções*
- EN* – *L'être et le néant*
- SN* – *O ser e o nada*
- L'Exist. Hum.* – *L'existencialisme est un humanisme*
- O Exist. Hum.* – *O existencialismo é um humanismo*
- Conf. Arar.* – *Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara*
- Quest. Met.* – *Questão de método*
- Sit. I* – *Situações I*
- Sit. II* – *Situações II*
- Consc. et Con.* – *Conscience de soi et connaissance de soi*
- Critique* – *Critique de la Raison Dialectique*
- L'Arc Doc.* – *L'Arc Documentos: número especial “Sartre hoje”.*
- SG* – *Saint Genet: ator e mártir*

Resumo

VIANA, Cláudio Pires. Intencionalidade da consciência e ação educativa em Sartre: por uma pedagogia da liberdade. 2018. 285 f. Tese. (Programa de Pós-Graduação em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.

Este estudo insere-se na Linha de Pesquisa Fundamentos da Educação e Processos Educativos do Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Federal de Goiás. A ideia de *intencionalidade da consciência*, conceito basilar da fenomenologia de Edmund Husserl [1859-1938] e radicalizado por Jean-Paul Sartre [1905-1980], supera de maneira rigorosa qualquer dualidade que se tente impingir à relação entre a consciência e o mundo. A partir do argumento de que “toda consciência é consciência de alguma coisa”, o conceito puro de mundo, de realidade objetiva, separado da subjetividade, não passa de uma abstração tanto quanto o conceito de indivíduo separado do mundo e de seus coeficientes de adversidade. Homem e mundo não podem ser considerados entidades autônomas, independentes e não-recíprocas. Trata-se, na verdade, de duas dimensões que, embora diferentes em essência, são totalmente inseparáveis. Pela intencionalidade, consciência e mundo formam uma totalidade, constituindo-se mutuamente. Com esses pressupostos, essa tese se propõe a investigar o sentido da educação, sua natureza, fundamento e fins, para além do empírico, do senso comum e da atitude natural. Embora Sartre não tenha elaborado qualquer estudo ou teoria a respeito dessa questão, entendemos que sua obra filosófica pode ajudar-nos a pensar a educação como um fenômeno essencialmente humano, o seu sentido ontológico, como um movimento permanente de formação e constituição do homem, *ánthrōpos*, na relação entre a consciência e o mundo. Buscamos, então, esclarecer e aprofundar a compreensão e os fundamentos de uma concepção de educação que venha contribuir para a formação do sujeito numa perspectiva humanizadora, em contraposição às visões instrumentalistas voltadas ao atendimento dos interesses do capital, do consumo, do mercado e da eficiência. Para tanto, propomos investigar os conceitos de *intencionalidade e ação* na obra de Sartre, estabelecendo uma relação com o fenômeno educacional e enfatizando o seu ser como algo inerente ao paradoxo da liberdade: não há educação a não ser em *situação*, e não há situação a não ser em liberdade. Educar é a ação de fazer-se livre, considerando as várias dimensões da formação humana postas pela relação do homem com o mundo e no tempo, implicando a totalidade do ser e da existência que forma uma unidade sintética inseparável e afirma a dignidade e o sentido do conhecimento, da corporeidade, da imaginação, da emoção, do desejo, da temporalidade, da historicidade, da espacialidade e da intersubjetividade como expressões intrínsecas à realidade humana em constante formação.

Palavras-chave: Sartre. Fenomenologia. Ontologia fenomenológica. Intencionalidade da consciência. Ação educativa. Liberdade.

Abstract

VIANA, Cláudio Pires. Intentionality of consciousness and educational action in Sartre: by a pedagogy of freedom. 2018. 285 s. Thesis. (Graduate Course in Education) - College of Education, Federal University of Goiás, Goiania, 2019.

This study is part of the Line of Research Education Fundamentals and Educational Processes of the Graduate Course Program in Education of Federal University of Goiás. The idea of the intentionality of consciousness, basic concept of the Edmund Husserl's phenomenology and settled for Jean-Paul Sartre [1905-1980], rigorously overcome any duality that tries to enforce the relation between the consciousness and the world. As of the argument that "every consciousness is consciousness of something", the pure concept of world, of objective reality, separated from the subjectivity, is no more than an abstraction as well as the concept of the individual separated from the world and its coefficients of adversity. Man and world cannot be considered autonomic, independent and non-reciprocal entities. In fact, they are two dimensions that are totally inseparable, despite of being different in essence. By intentionality, consciousness and world they form a totality, they constitute each other mutually. With these assumptions, this thesis proposes to investigate the sense of education, its nature, foundation and purposes, apart from the empirical, the common sense and the natural attitude. Although Sartre has not elaborated any study or theory about this issue, we understand that his philosophical work can help us to think about the education as an essentially human phenomenon, its ontological sense, as a permanent movement of the formation and constitution of the man, *ánthrōpos*, in the relation between the consciousness and the world. Therefore, we seek to clarify and to deepen the comprehension and foundations of a conception of education that will contribute for the constitution of the subject in a humanizing perspective, in opposition to the instrumentalist visions that aim to attend the interests of the capital, consumption, market and efficiency. For this purpose, we propose to investigate the intentionality and action concepts in the Sartre's work, establishing a relation with educational phenomenon and emphasizing its being as something inherent in the paradox of freedom: there is no education except in situation, and there is no situation except in freedom. Educating is the action of being free, considering the several dimensions of human formation posted by the relation of man with the world in time, implying the totality of being and existence that forms an inseparable synthetic unity and affirms dignity and the sense of knowledge, of corporeity, of imagination, of emotion, of desire, of temporality, of historicity, of spatiality and of intersubjectivity as intrinsic expressions of human reality in constant formation.

Key words: Sartre. Phenomenology. Phenomenological Ontology. Intentionality of consciousness. Educational action. Freedom.

Sumário

Introdução	12
Capítulo 1 – A Fenomenologia de Edmund Husserl e a intencionalidade da consciência	25
A crítica ao psicologismo e o surgimento da fenomenologia como ciência rigorosa.....	25
O método fenomenológico.....	67
A intencionalidade da consciência como tema fundamental da fenomenologia.....	79
Capítulo 2 – A ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre: intencionalidade, ação e liberdade.....	106
Intencionalidade e radicalização fenomenológica: a origem do nada	106
Liberdade, facticidade e ação: a transcendência do dado rumo a um fim	159
Capítulo 3 – Intencionalidade e ação educativa: por uma pedagogia da liberdade.....	199
Intencionalidade, ação educativa e formação humana	199
Existência, formação humana e a pedagogia da liberdade: o Para-si em busca do ser ..	217
Considerações finais	276
Referências	282

Introdução

Não há quem fique impassível diante da obra de Jean-Paul-Charles-Aymard Sartre [1905-1980], que abrange desde artigos para revistas até contos, romances, biografias, ensaios, roteiros cinematográficos, panfletos políticos, peças de teatro, reflexões sobre arte, música, crítica literária e, é claro, uma densa filosofia. Instigante e provocativa, a obra de Sartre fez dele “um homem que viveu metade da vida sob as luzes da extrema notoriedade”¹, que vai do ódio de seus críticos e inimigos mais contundentes à admiração de seu mais fiel dileitante. Conseguiu atrair críticas impiedosas por parte daqueles que, por um lado, defendiam a moral burguesa, o conservadorismo cristão, a desumanização fascista e, no outro extremo, dos marxistas ortodoxos que o acusavam de idealista, quietista, cujo pensamento seria conveniente ao *status quo* de uma sociedade que privilegia o indivíduo em detrimento da ideia de práxis revolucionária como projeto coletivo de classe. Em que pese esses ataques provenientes de diferentes posições políticas, religiosas, ideológicas e acadêmicas², incluindo os defensores das ideias dominantes no campo das ciências e da própria filosofia, Sartre conseguiu com sua obra alcançar a posteridade, consagrando-se como um dos grandes intelectuais do século XX. Longe de ser uma unanimidade, tem o reconhecimento e respeito por parte de grandes pensadores e filósofos contemporâneos, entre os quais, István Mészáros [1930-2017]:

Sempre senti que os marxistas deviam muito a Sartre, pois vivemos numa era em que o poder do capital é dominador, uma era em que, significativamente, a ressonante platitude dos políticos é que “não há alternativa” [...]. Sartre foi um homem que sempre pregou o oposto: há uma alternativa, deve haver uma alternativa; como indivíduos, devemos nos rebelar contra esse poder, esse monstruoso poder do capital. Os marxistas, de modo geral, não conseguiram dar voz a isso. [...], mas não há ninguém nos últimos cinquenta anos de filosofia e literatura que tenha tentado martelar isto com tanta pertinácia e determinação quanto Sartre: a necessidade de que tem de haver uma rebelião contra o saber do “não há alternativa” e deve haver uma participação individual nela. Não adoto as ideias filosóficas de Sartre, mas compartilho plenamente de sua meta (2012, p.11).

¹ Cf. István Mészáros, 2012, p. 17.

² Cf. Mészáros (2012, p. 18), “em outubro de 1960, uma manifestação de veteranos de guerra na Champs-Élysées marcha sob a palavra de ordem: ‘Fuzilem Sartre’. Na mesma época, o *Paris-Match* publicou um editorial com o título: ‘Sartre, a máquina da Guerra Civil’. [...] Em junho de 1945 – e, nessa época do lado oposto da barricada – foi atacado como “fabricante de máquina de guerra contra o marxismo”. Que ironia! [...] Em 1948, mais amadurecido, teria Stalin pensado que Sartre estava prestes a desencadear uma invasão, como muito mais divisões sob seu comando do que o papa jamais sonhara ter? E por falar em papa, devemos nos lembrar de que naquele mesmo ano, em 30 de outubro de 1948, um decreto especial do Santo Ofício colocou no *Index* toda a obra de Sartre. Foi no espírito desse *Index* que, dezesseis anos mais tarde, em outubro de 1964, quando da rejeição do Prêmio Nobel por Sartre, o polido Gabriel Marcel, porta-voz do existencialismo cristão, bradou contra ele, com voz nada cristã, chamando-o de ‘difamador inveterado’, ‘blasfemo sistemático’, homem de ‘opiniões perniciosas e venenosas’, ‘patente corruptor da juventude’, ‘coveiro do Ocidente’”.

Sem abrir mão do rigor e da radicalidade que o pensamento filosófico exige, Sartre viveu intensamente sua existência com as dores e os amores³ que a vida pode proporcionar. Um filósofo engajado que encarnou e escancarou a situação, as angústias e as contradições do homem contemporâneo. O período em que Sartre produziu suas principais obras, entre meados de 1930 e 1960, foi um momento histórico marcado por profunda crise dos valores humanos. A Segunda Guerra Mundial, o nazifascismo, o holocausto, a Guerra Fria, a bipolarização ideológica entre capitalistas e comunistas, os problemas sociais e os grandes dilemas políticos eram questões com as quais a intelectualidade da época se ocupava. Sartre também não se esquivou da responsabilidade de enfrentá-las. Caiu prisioneiro das forças alemãs, vivenciou o horror no campo de concentração, engajou-se na resistência contra a ocupação de Paris pelos nazistas, filiou-se e logo em seguida rompeu com o Partido Comunista – por entender que havia, por parte das autoridades soviéticas, uma distorção do pensamento original de Marx –, tornou-se um crítico contumaz do colonialismo francês na Argélia e se envolveu nas discussões sobre os problemas econômicos, políticos e sociais da América Latina. Não por menos que o século XX pôde ser considerado “O século de Sartre”, como definiu Bernard-Henri Lévy⁴. Problematizando, refletindo, questionando e agindo, seja por meio da literatura, da dramaturgia, da ação política ou da filosofia, Sartre nunca fugiu à responsabilidade de engajar-se nos grandes dilemas do seu tempo.

Como se vê, não há nada de quietista em seu pensamento e em suas ações. Engajado politicamente e se preocupando com a situação do ser humano envolto em uma realidade histórica profundamente desumanizadora, ele produz a sua obra dando ênfase às questões da consciência, da existência, da responsabilidade, da ação e da liberdade. Questões filosóficas que são coerentes com suas ações, constituindo assim uma unidade, um todo, em que não se separa o homem e o filósofo, a consciência e a realidade, buscando recuperar, em meio a toda inquietação de um mundo desumanizado, o fundamento mais essencial da existência: o ser humano e a sua condição de ser livre. Há que se considerar o rigor filosófico com que Sartre trata essas questões que, sobretudo hoje, mais de oitenta anos após a sua primeira publicação, ainda são temáticas que não nos deixam indiferentes, mas nos instigam a pensar

³ Sobre os amores de Sartre, há um belo texto no primeiro capítulo da obra de Bernard-Henry Lévy (2001), em que o autor apresenta uma “curta nota” sobre as relações do filósofo com as mulheres, em especial com a mulher de sua vida, Simone de Beauvoir, que recebia carinhosamente o codinome Castor. “Amor e liberdade. Transparência sem vontade de pureza. Sonhar cada um para si, escrever cada um para o outro. Não renunciar ao seu desejo, não renunciar o desejo do amado. Convivência absoluta. Intimidade extrema e, no entanto, grande dessemelhança. Sartre aliás, trata Beauvoir de ‘senhora’. Deve-se ouvir Sartre, quando diz: ‘Não posso me separar de senhora, que é como a consistência de minha pessoa’. Mais adiante: ‘Minha vida não me cabe mais’, a senhora é ‘sempre eu’, não se pode ser ‘mais unidos do que somos’, a senhora e eu.” (Lévy, 2001, p. 18).

⁴ Bernard-Henry Lévy, 2001.

epistemológica e ontologicamente *o ser do homem* numa sociedade cujas contradições conduzem cada vez mais à desumanização e que dialeticamente nos fazem, em razão de sua própria crise, imaginar possibilidades contra o discurso de que “não há alternativa”. São essas questões que trataremos neste trabalho, investigando os fundamentos do pensamento sartriano e relacionando-o com o fenômeno da educação a partir de sua referência mais elementar: a fenomenologia de Edmund Husserl [1859-1938]. .

A ideia de *intencionalidade da consciência*, elaborada por Husserl e radicalizada por Sartre, supera de maneira rigorosa qualquer dualidade que se tente impingir à relação entre a consciência e o mundo. A partir do argumento de que “toda consciência é consciência de alguma coisa” (*Sit I*, p. 30), o conceito puro de mundo, de realidade objetiva, separado da subjetividade, não passa de uma abstração tanto quanto o conceito de indivíduo separado do mundo e de seus coeficientes de adversidade. Homem e mundo não podem ser considerados entidades autônomas, independentes e não-recíprocas. Trata-se, na verdade, de duas dimensões que, embora sejam diferentes em essência, são inseparáveis. Pela intencionalidade, consciência e mundo formam uma totalidade, constituindo-se mutuamente. Embora sejam realidades distintas, formam uma unidade sintética em que cada uma é fundamental para a existência da outra, numa relação repleta de tensões, antagonismos, conflitos e aproximação. A compreensão da realidade humana somente poderá ser apreendida nessa totalidade, pois o homem somente existe como um ser-no-mundo. Não há consciência sem o mundo, assim como seria inconcebível a existência deste sem a consciência para lhe dar sentido. As ciências positivas, no entanto, sempre desconsideraram essa relação intencional, pendendo ora para um subjetivismo estéril e solipsista, ora para um objetivismo mecanicista. Por isso, qualquer estudo sobre a realidade humana que não considere essa relação intencional, e insista na separação entre a consciência e o mundo, pode transformar-se em naturalismo, psicologismo, sociologismo ou economicismo, tornando-se mero fato passível de análise, medida, aferição.

A característica essencial da consciência é a de *intencionar* o mundo, dando-lhe sentido. A fenomenologia é a filosofia do *sentido*, do *eîdos*, das essências, e não dos fatos. Interroga o sentido do homem como ser-no-mundo, considerando a relação que torna inseparáveis a consciência e o objeto. Os fatos são seres *em-si* e, como tal, não podem, por si só, dar sentido ao homem e ao mundo. A ontologia fenomenológica sartriana investiga o ser da consciência, o homem, *o ser-Para-si*, buscando o sentido da realidade humana no movimento de constituição de seu ser que jamais se conclui, posto que esteja condenado existencialmente à liberdade incondicional. O sentido da existência, considerando a sua incompletude, é a preocupação fundamental. Na concepção de sua ontologia fenomenológica,

“todo fato humano é por essência significativo” (*Esboço*, p.25), então, se a ciência lhe retira o sentido, se ocupando apenas do fato objetivo, resta apenas o *ser-em-si*, esse ser pleno de essência, mas sem qualquer significado humano. Para o cientista positivo, as coisas do humano é um fato e, como tal, sempre accidental. Esse é o caráter que a ciência mais preza. “Se perguntarmos a um cientista: porque os corpos se atraem segundo a lei de Newton?, ele responderá: não me interessa saber; é porque é assim. E se lhe perguntarmos: e o que essa atração *significa?*, ele responderá: não significa nada, ela é” (*Esboço*, p. 25). Do mesmo modo, o cientista positivista, ao ser interrogado sobre as emoções, os sentimentos, as coisas do humano, ele também responderá: “elas são”. E não me interessa saber porque são, “simplesmente constato” (*Ibid*, p. 25). Ou seja, para as ciências positivistas, os fatos humanos são seres que “são”, prontos, acabados, despojados de qualquer significação, embora passíveis de hipóteses, análises e comprovações objetivas. Para Sartre, no entanto, “significar é indicar outra coisa; é indicá-la de tal modo que, ao desenvolver a significação, se encontrará precisamente o significado” (*Esboço*, p. 26). Se retiramos a significação do fato humano, lhe retiramos também a sua natureza. O fim da ontologia fenomenológica é, então, estudar a significação, o sentido, das coisas do humano, o que as fazem ser o que são. “É ao mesmo tempo procura do fundamento e significado do Ser, isto é, Ontologia” (Giles, 1975, p. 211).

Com esses conceitos, buscamos aqui investigar o sentido da educação, sua natureza, seu fundamento, seus fins, para além do empírico, do senso comum e da atitude natural. Embora não tenha elaborado qualquer estudo ou teoria a respeito dessa questão, entendemos que a obra filosófica de Sartre pode nos ajudar a pensar a educação como um fenômeno essencialmente humano, seu sentido ontológico, como um movimento permanente de formação e constituição do homem, *ánthrōpos*, a partir da relação entre a consciência e o mundo. Como filosofia rigorosa, a ontologia fenomenológica não busca soluções e respostas imediatas para os problemas da educação, num mero vislumbre do que ela deveria ser, nem o que ela se apresenta empiricamente “*como sendo*”, mas o seu sentido ontológico, humano, verdadeiro fenômeno da consciência, ação intencional significante e significativa. Significante porque se trata de uma ação que dá sentido ao mundo e significativa porque é também, ela mesma, sentido de mundo. Não se trata de acidente, soma de fatos, efeito da realidade humana, mas de totalidade sintética em sua integridade. A educação é assim a própria realidade humana em seu movimento de formação permanente, realizando-se na ação, a partir das escolhas existenciais que faz a todo momento.

Existir e educar é um modo de ser-no-mundo, de se fazer humano. Educação e existência se dão como consciências de mundo, implicando a relação entre o *ser* e o *nada*, a

totalidade do ser e da existência, numa unidade sintética. São os seres humanos, a partir da sua relação com o seu mundo, com a realidade objetiva, que definem os rumos de sua formação humana e a de seus pares. A ação educativa é existencial, política, visa fins éticos, estéticos, morais, culturais, afetivos e tantas outras dimensões humanas. A totalidade inerente ao ser do homem, defendida por Sartre, se constitui na base fundamental para a concepção de uma educação com sentido humanizador. Cada ser humano é um “ainda-não-ser”, o único que tem a real necessidade e verdadeira capacidade de educação, esse “poder-ser” voltado para o futuro da pessoa e da humanidade, num movimento de transformação a partir das condições concretas do mundo. A educação é, por princípio, intencionalidade; pressupõe a relação da consciência com o mundo. É ação voltada para a vida, para a existência, formação que jamais se finda, posto que o homem seja um fazer-se permanente, livre para ser, uma existência ímpar em suas múltiplas dimensões.

Buscamos, então, esclarecer e aprofundar a compreensão e os fundamentos de uma concepção de educação que venha contribuir para a formação do sujeito numa perspectiva humanizadora, em contraposição às visões instrumentalistas voltadas ao atendimento dos interesses do capital, do consumo, do mercado e da eficiência. Para tanto, propomos investigar os conceitos de *intencionalidade e ação* na obra de Sartre, estabelecendo uma relação com o fenômeno educacional. Aprender e educar não podem então ser confundidos como assimilação de conteúdos e informações, como se a consciência fosse um recipiente no qual caberia os simulacros da realidade objetiva. Como sentido dado ao mundo, a educação diz respeito sobretudo à formação omnilateral, que se refere às diversas dimensões do homem, a seus medos, anseios, angústias, perspectivas, limitações e possibilidades. Uma formação significativa e, por isso mesmo, humana, demasiado humana. À luz da ontologia fenomenológica, a educação é um fazer rigoroso, crítico do conhecimento e da realidade histórica, e não se desvincula da dimensão do imaginário e da sua possibilidade de “pôr uma tese de irreabilidade” (*Imagin.*, p. 238)⁵. A realidade não é, pois, algo instituído, acabado,

⁵ “[...] poser une thèse d’irréalité” (*L’imaginaire*, p. 351). A versão para o português da obra *L’imaginaire*, de Sartre, utiliza o verbo “colocar” ao se referir à consciência imaginante: “é preciso que tenha a possibilidade de colocar uma tese de realidade” (*Imagin.*, p. 238). No original francês o verbo utilizado é “poser”, que pode ser traduzido por “colocar” ou “pôr”. Contudo, a opção do tradutor acaba por desvirtuar o sentido dado por Sartre à ideia de que “toda consciência é consciência de alguma coisa”. O conceito de *intencionalidade* supõe que a consciência “põe o objeto” como percebido, imaginado, amado, odiado etc, enfim, dando sentido ao mundo. Esse mesmo problema, mas com termos, expressões e vocábulos diferentes, ocorre também nas versões traduzidas para a língua portuguesa do Brasil de suas demais obras: *A transcendência do Ego*, *Esboço para uma teoria das emoções*, *A imaginação e o O ser e o nada*. Assim, com o objetivo de demonstrar de modo fidedigno o pensamento de Sartre sem os riscos das limitações e possíveis distorções advindas das traduções de suas obras, optamos também por mencionar, sempre que possível, em notas de rodapé, os trechos citados das edições

definido e determinista do ser do homem presente, mas possibilidade, ponto de partida rumo a um fim intencionado. Não se circunscreve em torno de si mesma, mas se constitui na transcendência do vir a ser do homem.

A obra de Sartre não teria a mesma contundência se não fosse o encontro com a fenomenologia de Husserl. Ele assume os princípios da filosofia husserliana e os transcende, entendendo que além de uma concepção e método rigorosos, a fenomenologia é, sobretudo, um modo de existir fundado na relação entre a consciência e o mundo. Baseada nessa concepção, esta pesquisa busca, a partir da leitura das obras de Husserl, sobretudo, *Investigações Lógicas*, *Ideias para uma fenomenologia pura* e *Meditações cartesianas*; e de Sartre, *La transcendence de l'Ego*, *L'imagination*, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *L'imaginaire* e *L'être et le néant*, compreender os conceitos de *intencionalidade* e *ação*, fundamentais na compreensão e constituição de uma educação humanizadora, de uma pedagogia da liberdade. Em nossa tese, pretendemos mostrar a significativa contribuição da fenomenologia e, em especial da *ontologia fenomenológica* de Sartre, para a compreensão do movimento de constituição e formação humana em suas várias dimensões.

A noção de *intencionalidade da consciência* não é algo novo quando relacionado ao fenômeno educacional. Vários autores e educadores que assumem a fenomenologia como referencial já realizaram estudos que se fundamentaram neste conceito que constitui as bases desta corrente filosófica. Entre esses educadores destacam-se Antônio Muniz de Rezende (1990), Joel Martins (2006) Maria Aparecida Viggiani Bicudo e Isabel F. Cappelletti (1999), Ildeu Moreira Coêlho (1999) e Adão José Peixoto (2014), para citar alguns. Embora a tese de doutorado de Ildeu Moreira Coêlho, *Sartre e a interrogação fenomenológica do imaginário* (1978), não estabeleça qualquer relação com o fenômeno da educação, se constitui como um dos grandes referenciais para a produção deste nosso trabalho de pesquisa. Coêlho explicita as importantes inovações trazidas pela fenomenologia, relativas ao método e ao conteúdo, para a constituição de uma teoria da imagem que constesta e supera as concepções clássicas, na filosofia e na psicologia. Ao interrogar a essência da consciência imaginante, o autor investiga as contribuições de Sartre para esse movimento de inovação a partir da necessidade, defendida pelo filósofo francês, de radicalizar a fenomenologia husserliana, a começar pela ideia de *intencionalidade da consciência*. Outra grande contribuição de Ildeu Coêlho se refere às referências essenciais para a constituição do pensamento de Sartre. Ao contrário do que geralmente se apresenta em estudos e referências a esse tema, Coêlho defende a tese de que o

pensamento sartriano das décadas de 1930 e 1940 está mais próximo de Husserl do que de Martin Heidegger [1889-1976]. Conforme o autor (2005, p. 24), as inúmeras referências a Heidegger em *L'être et le néant* e na conferência *L'existencialisme est un humanisme*, em vez de contribuírem para uma lúcida compreensão da filosofia de Sartre, ampliaram e aprofundaram os mal-entendidos. O grande sucesso de *L'être et le néant* e de suas obras literárias certamente também contribuíram para a propagação da ideia de que Sartre é mais *heideggeriano* do que *husserliano*. Contudo, para Ildeu Coêlho há por parte da maioria dos estudiosos de Sartre uma omissão em relação aos seus primeiros escritos, *La transcendance de l'Ego*, *L'imagination*, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *L'imagination* e *L'imaginaire*, fortemente influenciados pela fenomenologia de Husserl. Essas obras ficaram por muito tempo marginalizadas ou completamente esquecidas, sendo objetos apenas de breves citações e ligeiros comentários, mas na verdade são essenciais para a compreensão dos conceitos fundamentais da ontologia fenomenológica sartriana, sobretudo a ideia de intencionalidade da consciência. “Sartre é, então, um fenomenólogo e não um existencialista. Seu pensamento se constitui na descoberta e valorização da fenomenologia, em particular na consciência de que é preciso radicalizar suas ideias fundamentais” (Coêlho, 2005, p. 24). O ponto de partida da tese de Ildeu Coêlho é a investigação da noção de intencionalidade, buscando uma melhor explicitação das implicações deste conceito para uma teoria da imagem, que se pretende verdadeiramente inovadora. “Nesse conceito husserliano, Sartre encontra, de certo modo, ‘o fato primitivo’ evidente de sua própria filosofia. Para ele, ‘o ponto de partida não é a realidade humana, ou a existência, ou a má-fé, ou o ateísmo, mas precisamente a fenomenologia de Husserl – e antes de tudo sua aquisição fundamental: a intencionalidade’” (Coêlho, 1978, pp. 16-17).

Outro educador brasileiro que também se referenciou nesse conceito da fenomenologia para fundamentar toda a sua obra é Paulo Freire [1921-1997]. Esse autor conseguiu, como poucos, elaborar de maneira sólida um sistema de pensamento que abarca diferentes perspectivas filosóficas. Sua obra constitui uma unidade existencial, teórica e política, em que não se separam o sujeito, o educador e o filósofo, um homem-pensador-educador que constitui uma unidade filosófica e epistemológica com uma originalidade ímpar a partir de contribuições de diferentes correntes de pensamento. Apesar de tais diferenças, estabelece uma coerência intransigente e radical em defesa da libertação do homem. Representa a quebra de alguns paradigmas epistemológicos, na relação conteúdo e forma, que contribuíram inclusive para novas possibilidades de pensamento concernentes à teoria do conhecimento. Fundamentado na fenomenologia existencial, no personalismo, no pensamento cristão e no

materialismo histórico dialético, imprimiu, de maneira consistente, uma unidade ontológica e epistemológica entre essas várias correntes do pensamento, dando-lhes um sentido muito próprio. A partir do tema que envolve a relação consciência e mundo, Paulo Freire desvela as contradições da realidade opressora e defende a humanização como uma *vocação ontológica* do homem. “Toda sua estrutura teórica é, desde suas raízes, uma reflexão sobre a consciência e as possibilidades de sua transformação” (Torres, 1981, p. 25).

A fenomenologia é então um dos primeiros referenciais para a constituição da obra de Paulo Freire. Partindo dos pressupostos elementares dessa corrente filosófica, o autor entende que a consciência se constitui como uma totalidade que, mediante a intencionalidade que lhe é inerente, simboliza e significa o objeto: “o método é, na verdade [...], a forma exterior e materializada em atos, que assume a propriedade fundamental da consciência: a sua intencionalidade” (Freire, 1987, p. 56). Fundamentado nessa categoria fenomenológica, Paulo Freire parte do princípio de que a característica essencial da consciência é a sua relação com o mundo de modo permanente e imponderável. A consciência é esse ser que sempre intenciona e apreende outro ser que não é ela, pois lhe é exterior e possui uma essência objetiva que a envolve, a circunda, e dela não se separa. Consciência é sempre consciência de algo, de um objeto, de mundo. Desse modo, um ser torna-se constituinte do outro. Não há consciência sem mundo ou mundo sem consciência. “A consciência e o mundo, diz Sartre, ‘se dão ao mesmo tempo: exterior por essência à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela’” (Freire, 1987, p. 70).

Freire assume a perspectiva fenomenológica na construção da consciência. Infere daí quatro possibilidades históricas na consciência: a intencionalidade, a objetividade, a criticidade e a transcendência. Diz ele que [...] “A consciência se constitui na dialética da objetivação do homem e de sua ação sobre o mundo. Mas a consciência não é nunca uma mera reflexão sobre a realidade material” (Torres, 1981, p. 25).

Uma das características essenciais da consciência está na capacidade de se distanciar do mundo para apreendê-lo na sua objetividade. Como consciência intencional, “somente o homem pode ficar longe do objeto para admirá-lo” (Freire, 2016, p. 56). Ao intencionar o objeto do qual toma distância, o homem o admira e atua de modo consciente sobre a realidade que se lhe manifesta como fenômeno objetivado. Essa relação entre o sujeito e o objeto, a consciência e o mundo, torna possível a unidade indissociável entre a reflexão e a ação sobre o mundo no sentido de transformá-lo em produto da cultura. O mundo somente pode ser transformado pelo homem quando, a partir da intencionalidade da consciência constitutiva de sua subjetividade, reflete sobre a realidade objetiva constitutiva da mundanidade e atua sobre ela, na mesma medida em que essa realidade se torna para o homem um problema para a sua existência.

Então, a intencionalidade da consciência assume, no sentido atribuído por Freire, uma perspectiva dialética estabelecida na relação consciência-mundo. Esses fundamentos são essenciais para compreendermos um dos conceitos fundamentais do pensamento freiriano: a ideia de *conscientização*. Na concepção freiriana, *conscientização* se refere ao desenvolvimento crítico da consciência, que passa de um estágio de apreensão espontânea da realidade para uma fase de tomada de consciência crítica, diante da qual o real torna-se um objeto cognoscível por parte do sujeito que, por meio da ação, é capaz de apreendê-lo na sua dimensão política, social e cultural. A forma como as consciências intencionam o mundo não ocorrem de maneira uniforme. Os diferentes sujeitos vivenciando o seu contexto e suas circunstâncias históricas específicas podem atribuir diferentes sentidos à realidade objetiva. De acordo com Paulo Freire, para a compreensão da realidade torna-se imprescindível reconhecer essas diferenças postas na relação consciência-mundo que se constitui numa complexa trama dialética entre subjetividade e objetividade, determinando níveis diferentes de consciência. A conscientização é, então, um movimento por meio do qual a consciência passa por diferentes estágios, numa perspectiva dialética, saindo de uma condição ingênua até atingir uma forma de se relacionar com o mundo de maneira crítica. “Logo, a conscientização implica que se passe da esfera espontânea de apreensão da realidade para uma esfera crítica, na qual a realidade se oferece como objeto cognoscível e na qual o homem assume um posicionamento epistemológico” (Freire, 2016, p. 56). A conscientização é, portanto, mais do que simplesmente uma tomada de consciência. É o movimento em que ocorre a superação da consciência semi-transitiva, ingênua, e a conseqüente apreensão crítica da realidade por parte do sujeito. É busca, ação da consciência que intenciona a possibilidade do homem se fazer plenamente humano. É descoberta, por meio da reflexão sobre a existência, da possibilidade ontológica do homem de se querer mais, de se fazer livre, de se fazer gente. Pela conscientização o homem se insere criticamente na ação transformadora da realidade, desvelando-a como realidade opressora e agindo, como sujeito da práxis, para modificá-la.

Como ser de relações, o homem transcende o mero viver. Torna-se um “ser-no-mundo” e um “ser-com-outros”, existência em busca de sua plenificação. O homem é um projeto em busca de sua humanização completa, feita a partir da dialética posta por seu encontro e confronto com o mundo e com os outros, com o universo objetivo e intersubjetivo. Desse modo, o conceito de *conscientização* em Paulo Freire está essencialmente relacionado ao conceito de *liberdade* e de *libertação*. A conscientização é libertadora, sendo que o conceito de liberdade não se circunscreve a uma dimensão subjetivista ou objetivista, mas da relação dialética entre a consciência e o mundo, que se implicam e que se constituem

mutuamente. A libertação se dá a partir da relação da consciência que constitui o mundo e por ele é constituído, no mesmo movimento dialético que permite abrir o mundo às possibilidades de mudança por meio da ação transformadora vivenciada pelos sujeitos que fazem a história. A consciência crítica, portanto, não é um ente passivo, submetido aos ditames da realidade objetiva, mas, sobretudo, ação que intenciona o mundo objetivo, dando-lhe sentido, imprimindo nele a subjetividade necessária para humanizá-lo, se constituindo também como busca incessante da vocação ontológica do ser humano em ser-mais-humano. A conscientização para a libertação supõe utopia, busca, determinação necessária da consciência que se torna ação – consciência e ação –, práxis, teoria e prática como intencionalidade no sentido da humanização.

Como vimos, é notória a contribuição da fenomenologia para a constituição das bases teóricas da obra freiriana. Contudo, fica evidente também a sua autonomia diante das várias correntes filosóficas e epistemológicas que fundaram o seu pensamento. Paulo Freire transcende os rótulos que o academicismo cientificista pretende impingir-lhe. Ele é a personificação da liberdade que tanto defendeu. A fenomenologia, o marxismo, o personalismo, o existencialismo, o pensamento cristão estão na sua obra como ponto de partida, o que significa dizer que Paulo Freire atribui um sentido de unidade epistemológica que procura sintetizar a contribuição dessas correntes, formando um sistema de pensamento próprio, estruturado, intransigente e cada vez mais radical.

Reconhecemos que a obra de Paulo Freire se fundamenta de maneira rigorosa nos princípios dessas várias correntes filosóficas e epistemológicas que ele assume. Contudo, não pretendemos aqui tomar como referência, discutir, negar ou nos colocar em oposição às concepções apresentadas pelo Patrono da Educação Brasileira. O que propomos nessa tese é descrever a relação entre intencionalidade da consciência, ação, educação e liberdade, tendo como perspectiva um outro olhar, ensaiando outras possibilidades hermenêuticas, buscando a “*coisa mesma*”⁶, fundamentada essencialmente na ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre, que se constitui na busca do *sentido* e não dos *fatos*, das análises ou dos estudos já consagrados. Sendo intencionalidade e ação, a liberdade não é uma propriedade da realidade humana, uma essência, uma substância ou uma “vocação ontológica” para a qual tende. É, na verdade, a própria realidade humana, um nada, *néant*, pura espontaneidade, plena possibilidade, de modo que não há nada que a determine, a condicione ou que restrinja a busca do ser que ela não é, e que jamais se plenificará. Assim, a liberdade está perpetuamente

⁶ Cf. Husserl, a fenomenologia é a filosofia que busca “a coisa mesma” e isso pressupõe “sua essência, os verdadeiros princípios, as origens, a *riksomata pântoin*” (*Fil. C. Est.*, p. 108).

em questão no ser da realidade humana; não se trata de uma qualidade dada, adquirida ou uma propriedade de uma suposta “natureza humana”, mas é precisamente a textura de seu ser, a sua própria condição que se constitui como *projeto de ser*. Nesse sentido, a ação formativa do homem pressupõe necessariamente uma intenção que busque o não-existente, pondo-o como valor a ser criado e inventado. É então essa ação de fazer-se constantemente, um ato permanente de constituição, de formação, um lançar-se ao futuro, visando a superação da realidade presente, o desvelamento do ser e a realização do inexistente. A realidade humana é sempre desejo de realização de seu ser, pois não é uma coisa pronta, com essência plena, mas permanente possibilidade, abertura ao ser que dá sentido ao mundo, às coisas, à realidade, enfim, é pura liberdade que decide seus fins, *télos*, constituindo-se na transcendência do mundo, do dado, da situação presente rumo a outra situação que põe como ideal e realizável. A ideia de ação educativa, esse fazer-se permanente da existência humana, pressupõe “a adequação do resultado à intenção”(SN, p. 536) e a disposição de meios rumo a um fim, de modo a “modificar a figura do mundo” (*Ibid*, p. 536). A realidade humana é liberdade, e liberdade é ação, é fazer-se livre. Embora seja o próprio ser da consciência, a liberdade precisa ser forjada na ação cotidiana, pois não há distinção entre intenção e ato, consciência e ação, liberdade e engajamento.

No primeiro capítulo da tese mostraremos os fundamentos da fenomenologia de Edmund Husserl, investigando as suas origens como corrente filosófica que surge, a partir da crítica às concepções clássicas do positivismo, do empirismo e do psicologismo, para constituir uma filosofia como *ciência rigorosa*, mas não *exata*⁷. Demonstraremos também o método fenomenológico, explicitando as noções de redução fenomenológica, *epokhê*, redução eidética, atitude natural e atitude fenomenológica e, por fim, daremos ênfase à ideia husserliana de *intencionalidade da consciência*, que influenciará sobremaneira a obra de Sartre, sendo considerado o ponto de partida e a base mais elementar de sua ontologia fenomenológica.

O segundo capítulo estuda a ontologia fenomenológica de Sartre, em especial aos conceitos de *intencionalidade e ação*, mostrando a grande influência de Husserl em seus primeiros escritos. Essa influência, no entanto, leva o filósofo francês a radicalizar a fenomenologia, opondo-se às teorias que desconhecem ou neguem a natureza intencional da

⁷ Se opondo a todas concepções científicas do empirismo, do naturalismo e do psicologismo, Husserl defende a filosofia como a ciência que deve preocupar-se com o rigor e não com a exatidão, pois esta última é própria das ciências positivistas que, por meio de seus métodos, concebem a realidade como fato passível de análise, medida e aferição. O rigor, por sua vez, é característica própria das ciências eidéticas, pois lidam com os atos da consciência, cujos atributos são especificamente inexatos.

consciência, incluindo alguns conceitos e categorias husserlianas que ainda se mostram ambíguas. Com a proposta de radicalizar a fenomenologia e o conceito de intencionalidade, Sartre se opõe de maneira profundamente rigorosa a toda e qualquer concepção que venha atribuir à consciência algum grau de opacidade, algum peso ou que a reduza à condição de objeto. Esse trabalho de purificação da consciência se estabelece em várias frentes: contra o psicologismo de Hume e Berkeley; as filosofias pré-fenomenológicas de Descartes e Leibniz; as concepções de “filosofia alimentar” elaboradas por Hippolyte-Adolphe Taine e Léon Brunschvicg; o conceito freudiano de *inconsciente* e, por fim, as noções husserlianas de *Eu transcendental*, *hýlē* da imagem mental e noema, e a ideia de constituição do objeto pela consciência. Após essa discussão acerca da radicalização fenomenológica, discutiremos a relação entre *liberdade*, *facticidade* e *ação*, estudando os conceitos de *ser*, *nada*, *situação*, *responsabilidade*, *má-fé* e *conflito*.

O terceiro capítulo é dedicado à leitura do sentido mesmo da educação para a constituição de uma *pedagogia da liberdade*. Ao pensar o fenômeno educação inerente à existência, os conceitos de *intencionalidade* e *ação educativa* reafirmam a indissociabilidade entre a consciência e o mundo no movimento de formação humana. Nesse movimento, a compreensão de homem e de mundo não ocorre de maneira estanque, uma vez que se trata de dimensões inseparáveis. Não há “homem interior”, nem há “mundo exterior”, mas a estrutura fenomenal é ser-no-mundo, ou seja, uma consciência que fosse consciência de nada seria um nada absoluto, do mesmo modo, não poderia jamais existir a ideia de mundo senão pela consciência que dá sentido à realidade objetiva. É com essa perspectiva que Sartre produziu sua obra. Em sua ontologia fenomenológica, jamais dicotomizou a relação consciência e mundo, dando sempre ênfase à angústia do homem situado em um mundo de adversidades e, por isso também, de possibilidades. A totalidade inerente ao ser do homem, defendida por Sartre, se constitui na base fundamental para a construção de uma concepção de educação verdadeiramente humanizadora. Assim, buscaremos mostrar que entre educação e existência não há distinção. “O homem está condenado a ser livre” (SN, p. 597), pois não é uma coisa em-si, acabada, determinada. As coisas *são*, possuem essência; o homem *existe*, em constante e permanente movimento de constituição de sua essência que jamais se completa definitivamente. E, ao existir, o ser humano educa e é educado. Se faz a si próprio na relação com os outros e com o mundo, sem, porém, jamais se tornar um ser pleno. Essa é a sua condição, a busca constante, na e pela ação, desse horizonte ontológico inalcançável, de uma essência que somente se completa com a morte. Para a ontologia sartriana, “a condição primordial da ação é a liberdade” (SN, p. 536). Assim, o ser da educação é algo inerente ao

paradoxo da liberdade: não há educação a não ser em *situação*, e não há situação a não ser em liberdade. Educar é a ação de fazer-se livre, considerando as várias dimensões da formação humana postas pela relação do homem com o mundo e no tempo, implicando a totalidade do ser e da existência que forma uma unidade sintética inseparável e que afirma o sentido do conhecimento, da corporeidade, da imaginação, da emoção, do desejo, da temporalidade, da historicidade, da espacialidade, da intersubjetividade como expressões intrínsecas à realidade humana em constante formação.

Capítulo 1

A Fenomenologia de Edmund Husserl e a intencionalidade da consciência

A crítica ao psicologismo e o surgimento da fenomenologia como ciência rigorosa

O matemático e filósofo alemão Edmund Husserl [1859-1938] viveu um contexto histórico de importantes transformações econômicas, políticas e sociais que influenciaram significativos debates relacionados à forma de compreender o mundo, a produção intelectual, as artes, a literatura, as ciências e a filosofia⁸. Um período marcado pelo positivismo, em que a supremacia do pensamento científico acabou por despojar a filosofia de sua condição histórica, reduzindo-a a uma fase superada de evolução da humanidade sobre a qual sucede a glória triunfal da ciência. Nessa época, em que prevalecia essa visão cientificista do mundo em detrimento do pensamento filosófico, havia o entendimento de que as grandes questões da humanidade somente poderiam ser explicadas pelas ciências da natureza. A História, a Política e a Sociologia deviam se submeter aos pressupostos e categorias do darwinismo social. Do mesmo modo, a lógica e a teoria do conhecimento se reduziam ao psicológico que, por sua vez, se submetia aos cânones científicos da biologia. Assim, a compreensão de tudo relativo ao homem devia passar necessariamente pela biologia e pela psicologia, as únicas ciências capazes de oferecer a verdade. É nesse contexto que a psicologia ingressa no mundo das ciências. O primeiro laboratório de psicologia experimental foi fundado por Wundt em

⁸ Para citar algumas obras que representam as grandes produções intelectuais da época, fundantes do evolucionismo, do neokantismo, do naturalismo, do positivismo, do cientificismo, do pragmatismo, do historicismo, do materialismo histórico dialético, do psicologismo, da psicanálise e da sociologia nascente, podemos destacar as seguintes: 1855 – Hebert Spencer publica *Princípios da Psicologia*; 1859 – Marx publica *Crítica da economia política* e Darwin, *A origem das espécies por meio da seleção natural*; 1860 – Spencer publica *Um sistema de filosofia sintética* e Gustav Theodor Fechner, *Elementos da Psicofísica*; 1867 – Marx publica o primeiro volume de *O capital*; 1870 – Hyppolyte Taine publica *Da inteligência*; 1873 e 1874 – Wilhelm Wundt publica *Elementos da Psicologia fisiológica*; 1874 – Franz Bretano publica *Psicologia do ponto de vista empírico*; 1883 – Wilhelm Dilthey publica *Introdução ao estudo das ciências do espírito*; 1889 – Pierre Janet apresenta a sua tese *O automatismo psicológico*; 1890 – William James publica *Princípios da psicologia*; 1891 – Husserl publica *Filosofia da Arimética*; 1895 – Émile Boutroux publica *A ideia de lei natural nas ciências e na filosofia contemporâneas*; 1896 – Bergson publica *Matéria e memória: ensaio sobre a relação entre o corpo e o espírito*; 1900 – Freud publica *A interpretação dos sonhos*, neste mesmo ano Husserl publica o primeiro volume das *Investigações Lógicas* e, em 1901, o segundo volume; 1904 – Freud publica *Psicopatologia da vida quotidiana*; 1905 – Einstein publica *A teoria da relatividade estrita*; em 1907 Husserl publica *A ideia da fenomenologia*, em 1911, *A filosofia como ciência rigorosa*, em 1913, *Ideias para uma fenomenologia pura*, em 1928, *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* e, em 1929, *Meditações cartesianas*.

Leipzig, em 1879⁹, em um período que exigia, de todo pensamento que pretendia ser reconhecido como ciência, a necessidade de poder de análise, quantificação, neutralidade e comprovação de resultados.

A obra de Husserl se constitui e se firma no confronto com essa visão cientificista, empirista e naturalista de mundo, especificamente a partir dos embates travados contra a concepção de ciência cujos princípios defendem que a teoria lógica se reduz a simples atos psicológicos submetidos ao ideal positivista de restrição de todas as ciências a bases experimentais, observáveis e passíveis de análise e quantificação. Considerava um equívoco essa concepção de ciência, pois, para ele, o objeto das ciências humanas possuía especificidades que o faziam diferente do objeto das ciências da natureza. Ao desconsiderar essas especificidades, os postulados teóricos e metodológicos da ciência moderna, em especial da psicologia, incorriam numa visão ingênua “que se configura nos diferentes tipos de naturalismo, na naturalização do espírito” (*Crise*, cap. II, p. 76). A psicologia como ciência empírica entendia que a função normativa do pensamento correto era algo inerente à lógica e, portanto, o seu objeto de regulamentação prática eram as operações e os atos realizados pela mente em seu pleno funcionamento. Sendo a psicologia a ciência da consciência, então devia ser reconhecida como a mais fundamental de todas as ciências. A essa doutrina lógica Husserl dá o nome de *psicologismo* (*Invest. Logic., Prol.* § 18, p. 40).

Os fundamentos da matemática e da lógica se punham à época como objeto de controvérsias no meio acadêmico e científico, pois havia a preocupação com a origem das formas matemáticas que conduziam à necessidade de pôr em questão a própria lógica, a fim de se encontrar as bases teóricas pressupostas pelas ciências exatas. Essa também passou a ser a grande preocupação de Husserl quando inicia seus estudos acadêmicos. Ao embrenhar-se nesse campo fecundo, logo constatou que os princípios, os conceitos e as próprias operações lógicas também necessitavam de fundamentos mais rigorosos, pois entendia que “o conhecimento científico é, como tal, *conhecimento com fundamento*” (*Invest. Logic., Prol.*, § 63, p. 173). Inicialmente, busca na própria psicologia as possíveis explicações das origens essenciais das formas lógicas e matemáticas. A recorrência à psicologia para explicar as questões da alma, *psykhé*, e das idealidades era uma tendência dominante à época, inclusive entre os lógicos, pois havia o entendimento de que essa ciência era a mais indicada para fundamentar as questões mais abstratas na perspectiva das ciências positivas.

Depare-se-nos aqui a controvérsia sobre a relação entre a psicologia e a lógica; uma corrente dominante, justamente na nossa época, tem uma resposta pronta para as

⁹ Cf. Santos, *Do empirismo à fenomenologia*, 2010, p. 41.

questões levantadas: os fundamentos teóricos essenciais residem na psicologia, e as proposições que dão à lógica o seu cunho característico pertencem, quanto ao seu conteúdo, ao seu domínio. A lógica está para a psicologia assim como um qualquer ramo da tecnologia química está para a química, como a agrimensura para a geometria etc. (*Invest. Logic., Prol.* § 17, p. 39).

Husserl então se deixa influenciar por essa “corrente dominante” e, a partir dela, escreve duas obras, *Sobre o conceito de número* (1887) e, mais tarde, em 1891, *Filosofia Aritmética*, entendendo que naquele momento era a única ciência capaz de oferecer os princípios basilares das ciências matemáticas. Não tardou, porém, e logo se desiluiu com os pressupostos psicológicos, que não satisfaziam a sua ânsia pelo rigor absoluto. Husserl busca então na filosofia¹⁰ aquilo que a psicologia não poderia lhe oferecer.

Eu tinha partido da convicção dominante de que é da psicologia que têm de esperar o seu esclarecimento filosófico, tanto a lógica em geral, quanto a lógica das ciências dedutivas. E, em consequência, as investigações psicológicas ocuparam um lugar muito vasto no primeiro volume (o único publicado) da minha *Filosofia Aritmética*. Em certos aspectos, esta função psicológica nunca me satisfez inteiramente. No que concerne à questão pela origem das representações matemáticas ou acerca dos métodos práticos, que é, de fato, psicologicamente determinada, o resultado da análise parecia-me claro e instrutivo. Mas assim que passava das conexões psicológicas do pensar para a unidade lógica do seu conteúdo (a unidade da teoria), não se deixava evidenciar verdadeira clareza ou continuidade (*Invest. Logic., Prol.*, prefácio, 2014).

Para psicologia, a arte lógica implica sempre uma atividade ou um produto do psíquico, considerados como objetos de regularização prática. Há, nessa perspectiva, um tipo de matéria psicológica que entra em ação sempre que desenvolvemos atividades cognoscentes. Desse modo, a lógica – e, por consequência, a filosofia – tem como fundamento as leis que regulam a elaboração dessa tese posta pela ciência psicológica. A argumentação dos psicologistas, segundo Husserl, considera que somente “a psicologia e, mais precisamente, a psicologia empírica fornece então o fundamento teórico para a construção de uma técnica lógica” (*Invest. Logic., Prol.*, § 18, p. 40).

O psicologismo é um herdeiro direto do empirismo. A compreensão psicologista da lógica decorre das mesmas premissas elaboradas a partir do pensamento de John Locke [1632-1704], George Berkeley [1685-1753], David Hume [1721-1776] e John Stuart Mill [1806-1873]. Contra as premissas desses pensadores Husserl constrói sua crítica ao psicologismo, não de forma ocasional ou como uma polêmica de menor importância, mas como um passo fundamental na constituição de sua *fenomenologia*¹¹. Para Husserl há uma

¹⁰ Cf. Coêlho (1999, p. 56), Husserl “dirigiu-se então a Viena, para assistir de 1884 a 1886 às aulas de Franz Brentano, estudioso da filosofia aristotélica. O que antes era apenas curiosidade, mesclada de desconfiança para com as possibilidades da filosofia, logo se transformou em entusiasmo, diante da objetividade, clareza e sutileza dialética com que Brentano trabalhava as questões”.

¹¹ O termo *fenomenologia* vem do grego *phainómenon* que significa aquilo que *brilha, se manifesta, se mostra, que aparece*. Embora o termo não seja uma exclusividade de Husserl, como veremos no próximo tópico deste

inconsistência em aceitar a experimentação como possibilidade de investigação das questões lógicas e matemáticas. Somente uma ciência que surja como uma “teoria das teorias” junto com a lógica pura, cuja essência se ocupa do conhecimento das idealidades e, portanto, não está sujeita à experiência sensível, poderá se constituir como fundamento das ciências puramente eidéticas. A recusa do psicologismo é fundamental para a liberação do mundo ideal das interpretações realistas e naturalistas, de modo a garantir aos valores lógicos a autonomia que lhe é inerente. Desse modo, podemos afirmar que a *fenomenologia* surge em 1900/1901, a partir da publicação das *Investigações Lógicas*¹², com a crítica ao psicologismo lógico predominante naquele momento, a uma ruptura com o positivismo clássico e contra o preconceito de considerar as ciências experimentais como modelo de conhecimento. Questiona o objeto sensível da experiência finita, que se repete indefinidamente à presença da consciência, prendendo-a ao mundo que ela mesma absorve em formas de conteúdos. Para Husserl é possível transcender essa experiência finita, alcançando o “bom infinito” que se manifesta ao espírito humano como percepção consumada do espírito divino. O espírito humano pode assim se desvencilhar do objeto empírico que sempre o assediou, sem que este deixe de ser um fenômeno presente à consciência.

A descontinuidade em relação ao empirismo torna-se essencial para a consolidação da fenomenologia. Nesse movimento, Husserl parte do princípio de que as premissas postas pelo psicologismo poderiam comprometer o próprio sentido da ciência. Ao se afirmar como filosofia, a fenomenologia se apresenta como radicalmente diferente da empiria, da psicologia empírica e das pretensões do naturalismo de se consolidar como ciência fundante do conhecimento ideal. Os princípios lógicos têm valor universal, não necessitando de uma pretensa justificação psicológica, uma vez que essa justificação poderia emanar da própria lógica.

A psicologia, diz-se, considera o pensar como ele é, a lógica, como deve ser. A primeira tem que ver com as leis da natureza, a segunda com as leis normativas do pensar. Lê-se assim, na relação de Jäsche das *Lições* de Kant sobre a lógica: “é certo que alguns lógicos pressupõem na lógica princípios *psicológicos*. Trazer tais princípios para a lógica, contudo, é tão insensato quanto retirar a moral a partir da vida. Se tomássemos os princípios da psicologia, das observações acerca do nosso

capítulo, foi ele o responsável pela sistematização dos fundamentos de uma nova corrente filosófica, com métodos muito próprios, denominada fenomenologia.

¹² Na sua primeira edição, as *Investigações Lógicas* são publicadas em dois volumes. Em 1900, Husserl publica o primeiro volume com o subtítulo de *Prolegômenos à Lógica Pura* e, em 1901, lança o segundo volume intitulado *Investigações Lógicas – Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*, que continha as seis investigações. A segunda edição apresenta três volumes diferentes: *Investigações Lógicas – Prolegômenos à Lógica Pura*; *Investigações Lógicas – Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*, publicadas em 1913, sendo que o segundo volume apresentava somente as cinco primeiras investigações. O terceiro volume da segunda edição intitulado *Investigações Lógicas – Sexta Investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento* é publicado mais tarde, em 1921.

entendimento, então veríamos somente *como* o pensar acontece, e como *é*, submetido aos diferentes obstáculos e condições subjetivas; mas isto só conduziria ao conhecimento de leis meramente *contingentes*. Na lógica, porém, a questão não é acerca de regras *contingentes*, mas *necessárias* – não de como pensamos, mas de como devemos pensar. As regras da lógica não podem, por isso, ser tomadas do uso *contingente* da razão, mas do seu uso *necessário*, que se encontra em nós sem qualquer psicologia (*Invest. Logic., Prol., § 19, pp. 41-42*).

O método desenvolvido pelos empiristas ingleses, em especial, Mill, a partir das contribuições de Hume, consistia em verificar e determinar o alcance do conhecimento partindo de análises e exames sobre os atos subjetivos da consciência, pretendendo submeter todas as ciências, inclusive a lógica e a matemática, a um tipo de ciência humana naturalista. Assim, todas as ciências, começando com a psicologia, se submetiam ao método das ciências empíricas, pois esse seria o caminho mais seguro para se analisar com exatidão as questões postas pelo conhecimento científico. No caso da lógica, essa forma de psicologismo entendia que seu fim único seria explicar os princípios e as operações da faculdade humana de raciocínio e a “natureza” de suas ideias. Ligava-se, portanto, a um naturalismo que transpunha para as ciências humanas os métodos experimentais da física, ou “filosofia natural”, como se dizia naquele tempo. O mesmo esquema utilizado pela física newtoniana referente à teoria da *atração do mundo natural* era utilizado para explicar, na psicologia, a teoria da associação de ideias, representando assim uma espécie de “atração do mundo mental”.

A psicologia defende, então, uma espécie de doutrina naturalista do pensamento. A consciência lógica se confunde com a consciência psicológica, diferenciando-se somente em intensidade dos processos fisiológicos, como se essa relação pudesse ser explicada simplesmente em termos de matéria e movimento. A consciência psicológica seria um mero epifenômeno ou simples fosforescência do cérebro. Na perspectiva naturalista, a associação de ideias, por exemplo, é interpretada como um efeito de uma “reação físico-química”¹³ que põe em movimento as compulsões psicológicas. A psicologia seria a ciência capaz de investigar esse processo de descoberta da fonte da energia mental produtora da capacidade humana de associar ideias a partir de reações físico-químicas, se configurando como um elo entre o sistema psíquico e a primitividade da fisiologia nervosa.

Para Husserl, o psicologismo não conseguia elaborar os pressupostos necessários para a fundamentação da lógica e da matemática, pois o seu caráter naturalista não conseguia alcançar as explicações acerca das idealidades que, por essência, escapam ao mecanicismo analítico das ciências positivas e empíricas. O seu interesse consiste em desvelar as contradições presentes nessa teoria psicologista do conhecimento, de modo a indicar novas

¹³ Cf. Mill, *Sistema de Lógica Dedutiva e Indutiva*, Liv.VI, Cap. IV, § 3,

possibilidades de compreensão dessa matéria e, assim, superar a visão naturalista então predominante naquela época. Husserl refuta essa compreensão psicologista que reduz a uma dimensão fisiológica toda a teoria do conhecimento, abrindo o caminho para a elaboração de uma nova perspectiva, fundamentada na filosofia.

Considerava necessário o surgimento de um tipo de “psicologia pura”, portanto, uma psicologia não positiva ou naturalista, mas que tivesse a capacidade, por meio de métodos de variação e redução, de ir às essências das atividades da consciência, se constituindo assim como uma ciência eidética *a priori*, uma filosofia fenomenológica, “entendida como *philosophia prima*” (Santos, 2010, I, § 2, p. 45). Viu-se então diante da necessidade de investigar outras formas de compreensão dessa problemática concernente a “uma nova fundamentação da lógica pura e da teoria do conhecimento” (*Invest. Logic., Prol.*, prefácio, XIV), buscando novas reflexões críticas gerais sobre a essência da lógica e a relação entre a subjetividade do ato de conhecer e a objetividade do conteúdo do conhecimento. Ao examinar de maneira mais aprofundada essa questão é que Husserl se dedica à produção do primeiro volume de suas *Investigações Lógicas*, uma das obras mais revolucionárias da Filosofia do século XX¹⁴. Nos dois primeiros volumes das *Investigações (Prolegômenos à Lógica Pura e Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*, respectivamente), Husserl elabora, de maneira rigorosa, as mais duras críticas ao psicologismo, especialmente dirigidas às teorias de Locke, Berkeley, Hume e Mill.

Locke, um dos grandes nomes representativos desse psicologismo, critica o racionalismo em seu *Ensaio acerca do Entendimento Humano* e defende a tese de que a fonte do conhecimento se reduz única e exclusivamente à experiência sensível, propondo uma teoria psicológica da evidência, em que a ciência é antes de tudo uma herdeira da experiência.

Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel em branco, desprovida de todos dos caracteres, sem nenhuma ideia; como ela será suprida? De onde lhe provém este vasto estoque, que a ativa e ilimitada fantasia do homem pintou nela com uma variedade quase infinita? De onde apreende todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo, numa palavra: da experiência (Locke, *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, Livro II, Cap. I, § 2, p. 57).

A experiência é o ponto de partida do conhecimento que se relaciona com os dados imediatos da sensibilidade. A obtenção de resultados objetivos e válidos somente é possível se fundamentados em uma ciência experimental da natureza, sendo a psicologia a ciência que investiga as questões referentes ao conhecimento e ao entendimento humano, em especial o problema das origens das ideias, não estando interessadas, de início, em fazer uma descrição pura da consciência. A psicologia é, então, uma ciência natural da alma, “dos fatos, de *matters*

¹⁴ Cf. FRAGATA, *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*, 1959, p. 35.

of fact” (*Ideias*, Introd., p. 28). Embora procure descrever a experiência interna da consciência, Locke não atinge o real sentido da dimensão intencional, tornando-se prisioneiro de uma concepção naturalista que restringe o sentido de constituição das ideias e do conhecimento, não avançando rumo a uma ciência rigorosa do pensamento abstrato, da universalidade das ideias, das essências. “Nesta linha de pensamento, entrelaçam-se muitos erros fundamentais. O defeito fundamental da teoria do conhecimento de Locke e dos ingleses em geral, a falta de clareza da ideia de *ideia*, faz-se notar nas suas consequências” (*Invest. Logic.*, 2ª invest., § 10, p. 107).

A tese do *white paper*, papel em branco ou tábula rasa, é um exemplo do simplismo ingênuo que marca a concepção psicologista de Locke, pois não leva em consideração a complexidade do ser da consciência no que diz respeito aos seus modos e intenções. Nessa concepção empirista, a consciência é um recipiente vazio que reflete, reproduz e capta os conteúdos encontrados na natureza. Trata-se, portanto, de um receptáculo que se preenche pela admissão de conteúdos reais que possuem a mesma natureza das impressões. Há nesse processo uma naturalização do espírito, que reduz os atos intelectuais ao império dos sentidos. As ideias são produtos das sensações; mesmo as idealidades mais abstratas são resultados da combinação de elementos simples estabelecidos a partir da relação dos sentidos com o mundo material, constituindo-se assim como conteúdos de consciência. Husserl se levanta contra o que considera um absurdo idealista do psicologismo que reduz o conhecimento humano a uma imanência do abstrato, em que concebe todo e qualquer tipo de ideias como simples correlato mental da impressão do mundo sensível. As “conexões” de ideias advindas da capacidade de associações produzidas pela consciência a reduzem às qualidades sensíveis que a fizeram surgir.

A confusão indicada no ponto anterior relaciona-se com o fato de Locke trocar as notas características, que cabem aos objetos, com os conteúdos imanentes que constituem o núcleo sensível do ato de representação, nomeadamente, com as *sensações* que o ato de captação interpreta objetivamente, ou com os quais ele supõe perceber e mesmo as notas características objetivas (*Invest. Logic.*, 2ª Invest., § 10, p. 108).

Outro empirista inglês com quem Husserl estabelece um diálogo crítico é George Berkeley. Para Husserl, a filosofia de Berkeley representa o primeiro ensaio no sentido de abandonar o realismo de Locke em busca de uma filosofia da imanência que se propõe investigar a subjetividade como uma realidade em si mesma. Com a crítica à teoria das qualidades primárias e secundárias, Berkeley transpõe a questão da origem das ideias posta por Locke e passa a se ocupar da investigação sobre o contexto da experiência interna. No entendimento de Husserl, isso equivale à restituição do pleno direito da experiência imanente

como fonte original das intuições. Desse modo, a experiência sensível deve ser considerada como algo original e não uma cópia de impressões. Na concepção do empirista inglês,

É evidente a qualquer um que faça um levantamento dos objetos do conhecimento humano que estes são ou ideias realmente impressas nos sentidos ou então ideias como as percebidas quando prestamos atenção nas paixões e operações da mente ou finalmente, ideias formadas com a ajuda da memória e da imaginação, seja combinando, dividindo, seja simplesmente representando as ideias originalmente percebidas nas maneiras mencionadas (Berkeley, *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, Parte I, §1, p. 57).

Há, por parte de Berkeley, uma interpretação da realidade como um complexo de sensações presentes ao sujeito do conhecimento, de modo que o mundo seria assim uma síntese desse complexo operado pela subjetividade cognoscente. Essa tese de Berkeley busca investigar as atividades subjetivas da consciência e o movimento por meio do qual torna possível organizar os momentos parciais em uma totalidade, sendo que essa se constitui no fluxo das vivências e se confunde com a própria coisa, não distinguindo o objeto visado do objeto natural. Desse modo, o objeto se instaura na consciência como que se fazendo parte dela, compensando o desaparecimento do mundo da extensão. Há nesse processo uma substantivação do objeto ideal, de modo a conferir-lhe um *status* de objeto real que se “instaura” na consciência.

Trata-se de um problema que já se encontrava em Locke, na teoria do *white paper*, segundo a qual nada poderia existir se na consciência não se inscrevessem os dados reais apreendidos pelos sentidos. O real inscrito na consciência passa a fazer parte dela, num processo de naturalização da própria consciência que se confunde com o mundo da natureza, o que corresponde a um falseamento da essência da consciência e do mundo. Esse fica submetido aos ditames sintéticos advindos dos processos biológicos constituintes do psíquico e a consciência é concebida a partir dos aspectos meramente psicológicos que constituem uma segunda natureza. Locke e Berkeley desconhecem a essência intencional da consciência, a sua condição ontológica de visar o objeto que lhe é exterior. ”Seria ir demasiado longe querer apresentar a Locke e Berkeley a objeção de não terem reparado na diferença descritiva entre a ideia singular da intenção individual e a mesma ideia singular na intenção universal (como fundamento de uma consciência individual)” (*Invest. Logic.*, 2ª Invest., § 31, p. 152). Para Husserl, a estrutura lógica da consciência é a sua pureza ontológica que não submete e nem é submetida pelo real. O que há entre o ideal e o real é uma *relação* no pensar. Desse modo, contra a doutrina empirista,

É necessário alcançar uma compreensão clara do que é então o ideal em si mesmo e na sua relação com o real, como se refere o ideal ao real, como pode ele residir neste, e assim chegar ao conhecimento. A questão fundamental é se os objetos ideais do pensar são efetivamente - para exprimirmos de maneira moderna - meras

indicações para maneiras de falar abreviadas que relevam da “economia do pensar”, e que, reduzidas ao conteúdo próprio, se resolvem em puras vivências particulares individuais, em puras representações e juízos sobre fatos particulares; ou se o idealista tem razão quando diz que esta doutrina empirista se deixa, com efeito, dizer numa nebulosa generalidade mas não se deixa pensar (*Invest. Logic., Prol.* § 51, pp. 139-140).

No psicologismo o experimentado se confunde com o complexo de dados sensíveis, como que se perfilando de maneira contínua, por meio de associações, na vida subjetiva. Cada particularidade da coisa experimentada passa a ser explicada como uma síntese de diferentes momentos de experiência. Com isso, o empirismo põe em questão a necessidade de responder de onde provém essa síntese que torna possível a convergência de vários momentos particulares e contingentes em unidade determinada no interior do fluxo de diversas experiências. Para responder a esse questionamento, os empiristas buscam na ideia de *associação* a possibilidade de solução do problema. Contudo, a tese da associação se esbarra justamente na maior crítica que se faz ao empirismo: a admissão do automatismo da consciência. O objeto é tomado pela guia da experiência subjetiva, tornando-se uma síntese real de diferentes dados que o constituem. Trata-se aqui de uma representação naturalista da consciência prontamente acatada pela psicologia. Com isso, o psicologismo torna-se responsável pela naturalização da consciência, mas também acarreta uma subjetivação da natureza, reduzindo o mundo real a leis de estados de consciência, associação automista de ideias e hábitos psicológicos advindos da experiência sensível.

Hume leva às últimas consequências esses princípios naturalistas, aperfeiçoando o método de Locke e Berkeley, procurando torná-lo mais preciso, mas não conseguiu superar as insuficiências do psicologismo no que diz respeito à tentativa de construção de uma verdadeira teoria do conhecimento. Convencido de que o único fundamento das ciências do homem está na experiência e na observação, a sua teoria não vai além de um fenomenismo sensualista em que o ser do sujeito é um feixe de percepções por meio do qual a vida mental transcorre de maneira automática.

À parte alguns metafísicos dessa espécie, arrisco-me, porém, a afirmar que os demais homens não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento. [...] A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. [...] A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto (Hume, *Tratado da Natureza Humana*, Livro I, Parte IV, seção VI, § 4, p. 285).

Repetindo e aprofundando a explicação genética de Locke, Hume parte do conceito de sensação para explicar como se constituem as ideias. Para ele, cada ideia é produto da sensação de um determinado objeto, não sendo separada do todo e torna-se uma cópia do

objeto real, totalmente dependente da totalidade percebida, na qual se encontra todo seu sentido. Ao fazer a combinação de ideias simples, a consciência torna capaz de formar ideias complexas, por meio de associações que permitem a elaboração de pensamentos e raciocínios cada vez mais elaborados. Desse modo, as estruturas complexas são redutíveis a átomos simples, de modo empírico, sendo que o mundo somente pode ser conhecido por meio de um sistema constitutivo daquilo que aparece e é produzido pela associação de ideias, combinação e pela conseqüente separação desses átomos-ideias simples.

Embora reconheça na obra desse empirista inglês uma tentativa em distinguir o ideal do real, “a separação fundamental entre as *‘relations of ideas’* e as *‘matters of fact’*” (*Invest. Logic., Prol.*, § 51, p. 139), Husserl afirma, no entanto, que Hume não consegue atingir um autêntico radicalismo, pois não se preocupou em desenvolver uma reflexão sobre a essência radical da filosofia como ciência dos fundamentos, como sugere Descartes¹⁵. Hume considera fenômeno evidente a experiência imediata das próprias vivências, sem, no entanto, submetê-las à crítica, ao rigor do pensamento filosófico. Diferentemente de Hume, que defende o princípio da explicação genética para afirmar que a consciência e o conhecimento humano são construídos a partir da sensação, Husserl afirma que a consciência já se dá de forma imediata, pois não é algo que necessita ser construído pela sensação do mundo real. Assim, “Hume permanece prisioneiro do pensamento de Berkeley sobre a representação e exterioriza-o completamente pelo fato de, em vez de olhar para o caráter de significação, se perder nas conexões genéticas que concedem ao nome uma relação associativa com os objetos de classe” (*Invest. Logic.*, 2ª Invest., § 33, p. 157). Como todo bom empirista, Hume não considera as idealidades das consciências que se põem acima dos processos meramente psíquicos. Há em sua doutrina naturalista um movimento de reificação da consciência, que considera todas as atividades ideais como fatos de experiência que produzem conceitos empíricos. As leis da psicologia como ciência da natureza, como querem os empiristas, se estabelecem por meio da indução, o que implica uma validade relativa, repousando-se, portanto, na incerteza, assim como as outras ciências do homem que a própria psicologia deseja fundamentar. A

¹⁵ Husserl confere à Descartes uma importância fundamental na história da filosofia, pois, segundo ele, a ideia diretriz das *Meditações* do filósofo francês é a necessidade de uma reforma total da filosofia, para fazer dela uma ciência com fundamentos absolutos, o que implica, para Descartes, uma reforma paralela de todas as ciências. Logo na introdução de suas *Meditações cartesianas*, Husserl afirma que “os novos impulsos que a fenomenologia recebeu devem-se a René Descartes, o maior pensador da França. É pelo estudo de suas *Meditações* que a nascente fenomenologia transformou-se em um novo tipo de filosofia transcendental. Poderíamos denominá-la um neocartesianismo, ainda que ela se tenha visto forçada a rejeitar quase todo o conteúdo doutrinário conhecido do cartesianismo, pelo próprio fato de ter conferido a certos cartesianos um desenvolvimento radical” (*Medit. Cartes.*, Introd., pp. 19-20).

experiência é considerada uma associação de impressões empíricas que determinam a interioridade.

Stuart Mill, herdeiro direto da tradição empirista da Inglaterra, é o protótipo mais acabado dessa concepção. Contemporâneo de Comte, acabou por reproduzir toda a preocupação reinante naquela época de tratar as questões relativas ao conhecimento pelo viés inteiramente científico. Para ele, somente uma ciência da experiência direta possui condições de fundamentar as investigações acerca do conhecimento humano. A experiência sensível é o ponto de partida da investigação científica, mas o mundo da ciência não possui verdades autossuficientes de maneira irrestrita, pois o corpo principal que o constitui se baseia em inferências, em sistemas de dedução e indução, o que evidencia o fato de serem verdades não evidentes por si mesmas. Em sua obra *Sistema de Lógica Dedutiva e Indutiva*, Mill afirma:

A indução, assim definida, é um procedimento por inferência; vai do conhecido para o desconhecido; e qualquer operação que não implique uma inferência, qualquer procedimento no qual aquilo que parece conclusão não se estende além das premissas de que é tirada, não entram na significação do termo. [...] Se dissermos “Todos os planetas brilham pela luz do sol”, a partir da observação de cada planeta separado, ou “Todos os apóstolos eram judeus”, por que isto é verdadeiro de Pedro, João, Paulo e de todos os outros apóstolos – estas, e outras iguais, serão, na terminologia em questão, chamadas induções perfeitas, e as únicas perfeitas. Esta, todavia, é uma espécie de indução totalmente diferente da nossa; não é uma inferência de fatos conhecidos para fatos desconhecidos, mas um mero agenciamento de fatos conhecidos (Mill, *Sistema de Lógica Dedutiva e Indutiva* Livro III, cap. I, § 1, p. 168).

Da consciência subjetiva vem o impulso necessário para a formação do universo teórico de todas as ciências. A lógica é então uma ciência das operações do entendimento que servem à avaliação da prova, sendo assim um processo geral que parte do conhecido ao desconhecido e, por isso, seus princípios também podem e devem ser fundamentados em outra ciência, especificamente na psicologia. Para Mill, não é suficiente a simples afirmação de que a inferência dedutiva inquestionavelmente suponha algo verdadeiro, como ocorre, por exemplo, no caso do silogismo. Torna-se necessário também demonstrar que até mesmo a premissa maior do silogismo é construída de modo indubitável. Em toda a sua complexidade, a experiência precede de inferências particulares. Desse modo, tomemos o exemplo de um silogismo clássico: “*Todo homem é mortal. Sócrates é homem. Logo, Sócrates é mortal.*” Somente podemos afirmar que “todo homem é mortal”, por meio de inferência indutiva, o que torna evidente o fato de que Sócrates é mortal, pois é homem. Na perspectiva psicologista, a proposição da universalidade do termo médio – Sócrates é homem – não se dá por si mesma. Isso porque o sentido de universal não decorre diretamente da experiência, uma vez que só pode ser possível por meio da indução, cujo ponto de partida está em impressões singulares. Das complexas associações advindas de sucessivas experiências singulares é que se torna

possível o sentido de universalidade, ou seja, se não há experiência do universal também não haverá uma averiguação direta. Assim, o que poderíamos definir como “universal” nada mais é aquilo que se associa a uma representação singular de várias e diversas imagens semelhantes. Quando afirmamos “Sócrates é mortal”, nos baseamos em inúmeras experiências passadas ou transmitidas por outras pessoas que me garantem o fato de que a morte de Sócrates, deste ou daquele homem, é inevitável. Vários homens, individualmente, já morreram no passado e, portanto, este especificamente sendo semelhante a todos os demais também morrerá um dia. Mill explica essa relação entre o singular e o universal, por meio da indução, da seguinte forma:

Assim como podemos resumir um número definido de proposições singulares em uma proposição que será aparentemente, mas não realmente, geral, da mesma maneira podemos resumir um número definido de proposições gerais em uma proposição que será aparentemente, mas não realmente, mais geral. Se, através de uma indução isolada aplicada a cada espécie distinta de animais, estabeleceu-se que cada uma possui um sistema nervoso, e afirmamos por isso que todos os animais têm um sistema nervoso, isso aparenta uma generalização; embora, como a conclusão afirma de todos o que já fora afirmado de cada um, pareça que nos informa apenas o que já conhecíamos antes. Deve-se fazer, todavia, uma distinção. Se concluindo que todos os animais têm um sistema nervoso, o que queremos dizer não é nada mais do que se disséssemos “Todos os animais conhecidos”, a proposição não é geral, e o procedimento pelo qual é alcançada não é uma indução. Mas, se o que queremos dizer é que as observações feitas das diversas espécies de animais nos revelaram uma lei da natureza animal, e podemos dizer que um sistema nervoso se encontrará mesmo em animais ainda não descobertos, isto na verdade é uma indução (Mill, *Sistema de Lógica Dedutiva e Indutiva*, Livro III, cap. II, § 1, p. 169).

Podemos concluir, portanto, que a forma como se originam as ideias é a questão fundamental posta pelos empiristas ingleses. De Locke à Stuart Mill, o sujeito cognoscente é um feixe de percepções, sendo a *psikhé* um suporte da série de associações, de impressões e de ideias que se encadeiam de maneira sucessiva e contínua. Nessa perspectiva, o sujeito somente tem condições de afirmar a existência de algo caso o conheça diretamente, logo, somente pode admitir uma causalidade psicológica que decorra das diversas associações que se sucedem continuamente em seus estados de consciência. A constituição da objetividade se submete à subjetividade, uma vez que o conhecimento do mundo externo se torna totalmente submetido e dependente da causalidade das associações e complexo de impressões do sujeito cognoscente.

Husserl se opõe de modo radical a esses pressupostos empiristas. O primeiro volume das *Investigações Lógicas* expressa a convicção de que o psicologismo produz teses relativistas e que, por isso, se convertem em um absurdo, não sendo, portanto, suficientes para fundamentar a teoria do conhecimento. Do mesmo modo, seria impossível fundamentar a objetividade da matemática e da lógica numa ciência psicológica que prescindisse de um

rigor, embora se pretendesse uma ciência exata. Entendia que a filosofia devia se constituir como uma ciência preocupada com o *rigor* e não com a *exatidão* característica do naturalismo cientificista. Somente com rigor se pode chegar à essência dos fenômenos ideais. Portanto, havia a necessidade de investigar as leis que regem as relações das estruturas próprias das idealidades, para depois, então, examinar o modo como essas idealidades se dão à consciência. Esse movimento exigir-se-ia determinar com todo o rigor aquilo que os empiristas definiam como “natureza das representações ideais”, o que requeria uma teoria do conhecimento diferente das já expressados pelas ciências naturalistas. Somente essa nova concepção de ciência, fundada no rigor, pode investigar o modo como os conteúdos ideais e universais se constituem em uma forma de consciência particular e real, o que requer uma radicalização da redução dos fenômenos psíquicos, de modo a adquirir a validade que apresentam. Esse movimento de redução é o que Husserl define como *fenomenologia da consciência*. Nele, o momento eidético traz consigo a transcendência do mundo físico, portanto, uma *redução eidética* que significa uma nova possibilidade de consciência, ao se voltar ao *eídos*, à essência que abarca a estrutura total da própria consciência. É pela redução fenomenológica¹⁶ e em face da constituição intencional da consciência que torna possível o acesso a essa nova concepção de fenômeno e a busca das *riksomata pántoin*, as raízes de tudo. É, por isso, que Husserl afirma categoricamente: “As *Investigações Lógicas* foram, para mim, uma obra de ruptura e, por isso, não um fim, mas um começo” (*Invest. Logic., Prol.,* Prefácio à segunda edição).

Contra a visão predominante do psicologismo, Husserl propõe a distinção entre *ato da consciência* e *conteúdo do ato da consciência*. Na psicologia “as leis do pensar valem para ela como *leis da natureza*, que caracterizam a especificidade de nosso pensar, então a essência da adequação que define o pensar correto deve residir na pura atuação destas leis” (*Invest. Logic., Prol.,* § 22, p. 50). Essa confusão do ideal com o real conduz à concepção equivocada de que as leis da natureza são reguladoras do processo do pensamento. “Entre as consequências funestas dessa doutrina refira-se aqui apenas uma. As leis do pensar, como leis causais segundo as quais se originam os conhecimentos no contexto mental, só poderiam ser dadas sob a forma de probabilidade” (*Invest. Logic., Prol.,* § 22, p. 50). As leis causais pelas quais se dá o desenvolvimento do pensamento e que se justificam pelas normas ideais da lógica são radicalmente diferentes das leis naturais e seus resultados objetivamente explicáveis, em que a aferição de um pensamento significaria a demonstração da sua origem

¹⁶ Apresentaremos esse conceito de maneira mais detalhada no próximo tópico deste capítulo

causal segundo precisamente estas mesmas leis. Confundem-se, portanto, as leis lógicas com os atos de juízo. Husserl usa como exemplo a figura de uma máquina de calcular para esclarecer seus argumentos:

A ordenação e o enlace dos algarismos resultante são regulados segundo as leis da natureza tal como o exigem os princípios matemáticos para as suas significações. No entanto, para explicar fisicamente o funcionamento da máquina, ninguém apelará para as leis aritméticas, em lugar das leis mecânicas. Ela não é certamente uma máquina pensante, não se compreende a si mesma nem ao significado das suas realizações; mas não poderia a nossa máquina pensante ficcionada funcionar de maneira semelhante, só que o curso real de um pensamento seria sempre forçosamente reconhecido como correto pela intelecção da regularidade lógica ocorrendo num outro pensamento? Quer este outro pensamento pertencesse aos resultados da mesma máquina, quer pertencesse ao de outras máquinas de pensar, ainda assim a valorização ideal e a explicação causal permaneceriam heterogêneas. Não se devem esquecer as “colocações primeiras”, indispensáveis para a explicação causal, mas sem significado para a valorização ideal (*Invest. Logic., Prol.*, § 22, p. 52).

As leis causais mecânicas e, portanto, leis naturais, estão condicionadas às leis da aritmética, o que lhe garante a exatidão dos cálculos. Explicamos o funcionamento competente da máquina não pelo seu “ato de pensar”, justamente porque ela não possui essa faculdade, mas o explicamos pelo fato de ser uma máquina mecanicamente programada para ser exata. Portanto, as leis mecânicas ou naturais estão submetidas às leis da lógica, do ideal, e não o contrário. Grosso modo, isso significa que a nossa *psikhé* e nossa faculdade de imaginar, idealizar, raciocinar etc., se constituem não por meio das leis naturais inerentes ao nosso ser biológico, mas, sobretudo, pelo ato espiritual que transcende a nossa condição fisiológica. As leis naturais, posto que estejam restritas ao mundo real, não conseguem alcançar portanto a essência do ato ideal inerente à lógica. “Os lógicos psicologistas ignoram as diferenças fundamentais e essenciais, definitivamente inultrapassáveis entre lei ideal e lei real, entre regulação normativa e regulação causal, entre necessidade lógica e necessidade real, entre fundamento lógico e fundamento real” (*Invest. Logic., Prol.*, § 22, p. 52). Uma vez identificadas as leis do conteúdo do ato com a leis reguladoras do processo psicológico, bem como as contradições e confusões contidas no seio da tese psicologista, Husserl não nega a importância do mundo real e das leis naturais para a constituição da natureza humana. O que é refutado por ele é a tese empirista de que o ideal está submetido ao mundo real, sendo, portanto, determinado por ele. A verdade que constitui as leis do conteúdo ficaria totalmente dependente do mundo sensível para a constituição da natureza humana, o que levaria ao fato de que não seria possível a sua existência se não existisse essa constituição. A consequência mais drástica da confusão psicologista é o relativismo que ela produz. Contra essa forma de relativismo, Husserl entende que a verdade possui um caráter absoluto, pois se o relativismo leva à ideia de que “não há nenhuma verdade”, torna-se imperativa a ideia, segundo Husserl,

de que “existe a verdade de que não existe nenhuma verdade” (*Invest. Logic., Prol.*, § 36, p. 89), o que já seria uma verdade absoluta.

Com efeito, ainda não ocorreu a ninguém condenar como *absurdas* as teorias geológicas e físicas conhecidas que estabelecem para a espécie humana um começo e um fim do tempo. Consequentemente, a acusação de contrassenso atinge a afirmação hipotética inteira, dado que liga a uma pressuposição de sentido coerente (“logicamente possível”) uma consequência sem sentido (“logicamente impossível”) A mesma censura atinge então o antropologismo e transpõe-se naturalmente, *mutatis mutandi*, para a forma mais geral do positivismo (*Invest. Logic., Prol.*, § 36, pp. 89-90).

Nessa controvérsia com os empiristas ingleses, Husserl distingue *juízo* e *conteúdos de juízo*. A psicologia empírica entende juízo como *assentimentos* ou “vivências de consciência especificamente determinados”, já na lógica pura o juízo é entendido como *proposição*, uma “unidade de significado ideal” (*Invest. Logic., Prol.*, § 47, pp. 129-130). Baseando-se nessa diferença, Husserl questiona a possibilidade de se conceber o discurso sobre as leis lógicas sem que nunca se tenha tido representações e juízos numa vivência efetiva e, a partir deles, abstrair os conceitos lógicos fundamentais correspondentes. Não se pode negar que as leis lógicas se manifestam por meio de atos psicológicos, mas os pressupostos psicológicos não podem ser confundidos com os elementos lógicos de seu conteúdo. Enfim, os atos intencionais de significação não possuem a mesma essência do objeto visado por meio desses mesmos atos. Embora se implicam mutuamente, não se confundem, não tornam-se um só. Essa confusão que reduz as leis lógicas às leis psicológicas é que levou os psicologistas a considerar a lógica uma “física do pensar”¹⁷. Contudo, explica Husserl, “aos lógicos, porém, não interessam essas conexões naturais, o lógico busca conexões ideais, que não encontra sempre, mas mesmo só excepcionalmente, realizadas no processo fático do pensar. O seu objetivo não é uma física, mas uma ética do pensar” (*Invest. Logic., Prol.*, § 19, p. 42).

Para o psicologismo, as leis do pensar são válidas como leis da natureza, o que significa dizer que somente poderiam ser dadas sob a forma de probabilidade. Ora, se isso fosse verdade, “nenhuma afirmação poderia ser julgada com certeza como uma afirmação correta; porque as probabilidades como medida fundamental de toda correção, imprimem forçosamente em todo conhecimento o signo da mera probabilidade” (*Invest. Logic., Prol.*, § 22, p. 50). Estaríamos submetidos, segundo essas leis, ao mais extremo dos probabilismos, pois tudo o que pensássemos, por mais abstrato que fosse, necessitaria de um valor absoluto a ser empiricamente provado. O valor de todo o conhecimento seria profundamente abalado a partir de um ceticismo imposto pela ciência que necessita de comprovação empiricamente válida para ser considerada reta e exata.

¹⁷ Cf. *Invest. Log., Prol.*, § 19, p. 42.

Husserl reconhece, no entanto, que “todo conhecimento ‘começa com a experiência’” (*Invest. Logic., Prol.*, § 24, p. 57), porém, isso não significa que todo conhecimento “deriva”, só por isso, da experiência. Para conhecer, precisamos inicialmente do nosso corpo e do mundo objetivo, mas isso, por si só, não basta. As leis lógicas e das idealidades em geral não são “produtos” da experiência psicológica, embora elas sejam necessárias. “O conteúdo da intelecção não é consequência do particular” (*Invest. Logic., Prol.*, § 24, p. 57). Uma lei conhecida como verdade por meio do intelecto não poderia ser uma lei produzida mecanicamente pela experiência factual, pois até mesmo o conceito de verdade não é um contingente ou um fato, mas intemporal.

Uma verdade pode, é certo, ter o significado de que uma coisa é, de que um estado existe, que uma alteração tem lugar ou outros semelhantes. Mas a própria verdade eleva-se acima de toda a temporalidade, não tem qualquer sentido atribuir-lhe ser temporal, geração ou corrupção. Anuncia-se, de maneira clara, o absurdo para as próprias leis da verdade (*Invest. Logic., Prol.*, § 24, p. 58).

Assim, podemos constatar uma primazia do *todo* sobre *as partes* na elaboração husserliana. A própria Matemática expressa bem essa ideia. Não existiria a ideia particular de número se antes não existisse o ato universal de contar. Sem somar não haveria somas, sem multiplicar não haveria produtos. As leis matemáticas não são partes ou ramos da psicologia. O ato de contar distingue-se dos números, embora seja imprescindível para a sua apreensão. E isso se dá não por meio de associação, como defendiam os empiristas, mas por natureza distinta dos objetos intencionados pelos atos da consciência. “Estas leis são, manifestamente, leis genuínas, e não regras” (*Invest. Logic., Prol.*, § 21, p. 48). Esse exemplo é parte do esforço feito por Husserl no sentido de conhecer a fundo as justificativas apresentadas pela psicologia em relação às leis lógicas. Toda ciência possui, pois, dois aspectos fundamentais: aquilo que ensina e o seu conteúdo teórico. Esse conteúdo objetivo da ciência é inteiramente dependente da subjetividade do pesquisador, na medida de sua intenção. Além disso, depende também das particularidades da natureza humana em geral, o que lhe confere uma face de objetividade. Desse modo, para realizar um cálculo, o matemático necessita de uma máquina de calcular, de logaritmos ou tábuas de senos, por exemplo. O astrônomo necessita de um telescópio, o biólogo, de um microscópio. Essas necessidades objetivas das ciências da natureza são processos metódicos que podem ou não variar dependendo das suas condições objetivas de fabricação, formas de condicionamentos, estado de conservação etc. Assim, a verdade como fim neutro e objetivo já não tem caráter meramente psicológico, pois não depende exclusivamente da subjetividade do investigador ou somente do modo de ser da natureza humana em geral. Ora, a lógica pura foge desse caráter objetivista ao qual as ciências

positivas estão submetidas: “não diz respeito ao que pertence à matéria particular das ciências particulares determinadas, mas refere-se às especificidades respectivas das suas verdades e associações teóricas de verdades em geral. Por isso, cada ciência, no que diz respeito ao seu lado teórico objetivo, tem de ser adequada às suas leis, de caráter inteiramente ideal” (*Invest. Logic., Prol.*, § 42, p. 120-121).

Os psicólogos empiristas não conseguem distinguir os conteúdos próprios dos princípios, das proposições, e a sua aplicação prática. Contra essa visão, Husserl busca o estabelecimento de uma “*Lógica pura*” considerada como a “teoria das teorias”, que consiga superar o naturalismo objetivista das ciências particulares, em especial, da ciência empírica. Com o alcance de uma *Lógica pura* livre de todo psicologismo, em nome do rigor filosófico, a controvérsia com a ciência empírica poderia ser definitivamente resolvida.

Se nos for concedido que as verdades que se fundam puramente no conteúdo (sentido) de tais conceitos que constituem a ideia de ciência como uma unidade objetiva, não podem pertencer, além disso, que tais verdades, como ideias, não podem ter o seu lugar de origem nas ciências de *matter of fact*, e logo, tampouco na psicologia – então a nossa questão está resolvida (*Invest. Logic., Prol.*, § 42, p. 119).

O esforço no sentido de alcançar o rigor próprio da filosofia aparece continuamente em toda a obra de Husserl. Essa busca constante da excelência já está posta desde os seus primeiros escritos, mais notadamente a partir da discussão com o psicologismo. Para ele, o conhecimento humano é, por essência, imperfeito. Não apenas no sentido de limitação inevitável inerente ao conhecimento do sujeito cognoscente, expresso, por exemplo, no “*Sei que nada sei*”, de Sócrates. Para além desse universo que separa o saber na sua plenitude daquilo que efetivamente sabemos, há uma limitação posta pela própria finitude temporal que nos constitui como humanos e pela precariedade de nossa existência que sempre nos coloca como seres incompletos e inconclusos. Assim, a imperfeição da ciência está ligada essencialmente aos sujeitos humanos que a produzem, de modo que mesmo a matemática, que representa o ideal de uma ciência exata, não está imune aos ditames da imperfeição.

A este respeito, nem a matemática, a mais avançada de todas as ciências, pode reivindicar uma posição de exceção. [...] Os mesmos investigadores que manuseiam com mestria incomparável os métodos maravilhosos da matemática, e enriquecem-na com novos, mostram-se com frequência inteiramente incapazes de dar razão satisfatória acerca da correção lógica desses mesmos métodos e dos limites da sua aplicação justificada (*Invest. Logic., Prol.*, § 4, pp. 7-8).

Do mesmo modo, para Husserl, a explicação metafísica não é suficiente para proporcionar o fundamento de que as ciências particulares necessitam, pois se deparam com problemas metodológicos que a metafísica por si só não pode resolver. Ela “só diz respeito às ciências que tratam de efetividade real, e isto não o fazem todas, e certamente não as ciências

puramente matemáticas, cujos objetos são números, multiplicidades, e outros semelhantes, pensados como independentes do ser ou não ser real, como meros suportes de determinações puramente ideais” (*Invest. Logic., Prol.*, § 5, p. 8). O fundamento das ciências formais, como a lógica e a matemática, escapa à metafísica porque o seu objeto não lida exclusivamente com o mundo das idealidades, nem somente com as coisas da realidade, mas da relação entre o real e o ideal. Mesmo as ciências da natureza, cujo objeto é a realidade material, não conseguiriam encontrar na metafísica a justificativa necessária para o seu procedimento metódico, pois o fundamento de tais procedimentos se encontra na teoria do conhecimento, própria da epistemologia, ou, como prefere Husserl, “a ciência das ciências”. “Está, assim, indicado o domínio de uma nova e, como se verá em breve, complexa disciplina, cuja especificidade é a de ser ciência das ciências, disciplina que, precisamente por isso, deveria designar-se da maneira mais expressiva, doutrina da ciência” (*Invest. Logic., Prol.*, § 5, pp. 8-9).

Vimos que as concepções empiristas defendem a tese de que a lógica está fundamentada exclusivamente na psicologia e, portanto, as explicações de suas leis somente podem se dar por meio de seus métodos. Essas mesmas concepções concordam também que a psicologia é uma ciência que se ocupa de fatos (*matters of fact*), sendo assim uma ciência da experiência, cujo objeto pode ser analisado, tematizado e examinado. As generalizações psicológicas da experiência se referem à sucessão de fenômenos psíquicos, às leis da associação de ideias e, portanto, estão submetidas a referenciais aproximados e imprecisos, não possuindo assim condições epistemológicas para atingirem o *status* de ciência exata. Uma ciência que possua bases teóricas imprecisas não pode fundar leis precisas. Desse modo, se a psicologia fosse o fundamento da lógica, suas leis jamais poderiam ser exatas. “Se as leis psicológicas carecem de exatidão, então o mesmo tem de ser válido para as prescrições lógicas”, pois “sobre fundamentos teóricos vagos só podemos fundar regras vagas” (*Invest. Logic., Prol.*, § 21, p. 47).

As teorias das *ciências do fato* não possuem valor absoluto, pois nelas podemos encontrar sempre novas explicações e outras leis. Isso ocorre até mesmo com as ciências factuais exatas, como, por exemplo, a física. No entanto, não ocorre com a lógica em razão de suas leis serem absolutamente exatas. “Aquilo que naquelas é uma possibilidade justificada, transforma-se nesta num nefasto absurdo” (*Invest. Logic., Prol.*, § 21, p. 49). Isso porque se as consequências advindas da fundamentação da lógica pela psicologia são absurdas, então a própria fundamentação seria um absurdo. Se admitíssemos que os fatos psicológicos fossem os únicos realmente existentes, estando as leis da lógica submetidas a eles como simples normas, poderíamos concluir algo absurdo, qual seja, a de que o conteúdo da lógica não é

lógico, mas psicológico. Como consequência, as leis da lógica teriam que ser leis para o psíquico, o que é falso, pois “nenhuma lei lógica – segundo o seu sentido genuíno – é uma lei para fatalidades da vida psíquica” (*Invest. Logic., Prol.*, § 23, p. 53). Husserl defende a possibilidade da definição de uma teoria geral em seu mais amplo sentido. Segundo ele, isso seria inviável no psicologismo.

A mais grave objeção que se pode levantar contra uma teoria e, principalmente, contra uma teoria lógica, consiste em que atenta *contra as condições de possibilidade evidentes de uma teoria em geral*. Apresentar uma teoria e, no seu conteúdo, explícita ou implicitamente contradizer as proposições fundadoras do sentido e da reivindicação de justificação de toda a teoria em geral – isto é não só falso, como basicamente absurdo (*Invest. Logic., Prol.*, § 32, p. 83).

Essa crítica ao psicologismo como impossibilidade de uma teoria geral parte do princípio de que, primeiramente, numa perspectiva *subjetiva*, “a teoria, como fundamentação do conhecimento, é ela própria um conhecimento e depende, segundo a sua possibilidade, de certas condições, fundadas de modo puramente conceitual no conhecimento e na sua relação com o sujeito cognoscitivo” (*Invest. Logic., Prol.*, § 32, p. 83). Desse modo, o aspecto subjetivo se consubstancia como condição *a priori* do conhecimento e de toda teoria, posto que somente podem justificar-se pela racionalidade. Somente podemos falar de teoria ou de ciência porque o sujeito cognoscente possui a capacidade de reviver e de discernir justificativas entre diferentes juízos e de apreender a sua verdade por meio da evidência, distinguindo-a do preconceito cego.

Se aquele que julga não estivesse, porém, jamais em posição de vivenciar em si e de apreender como tal aquela característica que constitui a justificação do juízo, se lhe faltasse em todo o julgar a evidência que a distingue do preconceito cego, e que lhe confere a certeza totalmente clara de não tomar somente por verdadeiro, mas de deter a própria verdade – então não se falaria, a seu respeito, de um estabelecimento e fundamentação do conhecimento, de teoria ou de ciência (*Invest. Logic., Prol.*, § 32, p. 83).

Essas condições *subjetivas* de possibilidade evidentes para toda a teoria em geral não devem ser compreendidas como condições reais radicadas no sujeito particular, mas condições ideais, radicadas na forma de subjetividade em geral e na sua relação com o conhecimento. Do mesmo modo, podemos falar de condições *objetivas*, que são responsáveis pela definição de um conjunto de verdades ou proposições que integram uma unidade teórica que se pretende mostrar verdadeira. Os elementos constitutivos da teoria geral são todas as leis fundadas puramente no conceito teórico, quais sejam, os conceitos de verdade, de proposição, objeto, constituição, relação etc., enfim, nos conceitos que constituem “*essencialmente o conceito de unidade teórica*” (*Invest. Logic., Prol.*, § 32, p. 84). A negação dessas leis equivale à afirmação de que todos os termos em causa – teoria, objeto,

verdade, qualidade – necessitariam de um sentido consistente. Uma teoria pode suprimir a si própria caso o seu conteúdo venha contradizer as leis sem as quais essas teorias não tenham sentido racional e, portanto, consistente. Há, nesse sentido, uma relação que aproxima, em unidade teórica, a dimensão *objetiva* – os conceitos, as proposições – e a *subjéctiva* – a razão, o ato de discernir e de conceituar. Sem essas leis, afirma Husserl, a teoria se revela inconsistente, podendo assumir um carácter falso, absurdo ou cético, tanto para as condições lógicas como para as noéticas.

A violação das condições lógicas é obviamente a mais grosseira quando pertence ao *sentido* da tese teórica negar essas leis, das quais está dependente a possibilidade racional de toda a tese e fundamentação. E o mesmo é válido também para as condições noéticas e para as teorias que atentam contra elas (*Invest. Logic., Prol.*, § 32, p. 84).

Assim, a partir dessa violação das condições subjéctivas e objectivas, Husserl diferencia as teorias em diferentes possibilidades: *as falsas, as absurdas, as lógico e noeticamente absurdas* e, por fim, *as teorias cétricas*. Sobre essa última, o filósofo explica que “compreende-se todas as teorias cujas teses ou afirmam expressamente, ou contêm em si analiticamente que as condições lógicas ou noéticas de possibilidade de uma em geral teoria são falsas” (*Invest. Logic., Prol.*, § 32, p. 84). O ceticismo seria assim uma forma de limitação do conhecimento à existência em que restringe tanto a existência como a cognoscibilidade às “coisas em si”. Desse modo, o empirismo é, segundo Husserl, um exemplo claro de ceticismo.

Também o empirismo, e não menos o moderado do que o extremo é, segundo às nossas explicações anteriores, um exemplo que corresponde ao nosso conceito próprio de ceticismo. Que pertence claramente ao conceito da teoria cética ser um *contrassenso*, resulta sem mais da definição. [...] O termo ceticismo usa empregar-se num sentido um tanto vago. Se se abstrair do seu sentido popular, então denomina-se cética toda teoria filosófica que pretende exhibir, por motivos principais, uma limitação significativa do conhecimento humano, especialmente quando por seu intermédio são banidas do domínio do conhecimento possível amplas esferas do ser real, ou ciências entendidas como particularmente valiosas (*Invest. Logic., Prol.*, §32, p. 84 - §33, p. 85).

O conceito de ceticismo no sentido husserliano se refere mais precisamente ao que se costuma denominar de “relativismo”, ou seja, a visão que concebe a verdade relativa ao homem como sujeito, se consubstanciando, pois, em uma verdade subjéctivista. Contudo, em relação ao termo “homem” pode-se referir tanto no sentido de indivíduo, *anér* ou *gyné*, ou como sentido de espécie humana, *ánthrōpos*¹⁸, o que seria possível distinguir o relativismo

¹⁸ Conforme Coêlho (2001, p. 22), “o grego possui três termos para se referir aos seres humanos. O termo *anér* é homem (sem oposição aos deuses), varão, homem feito, guerreiro. Os termos *anér*, *andrós*, e *gyné*, que deram origem em português a andrologia e ginecologia, por exemplo, se referem, respectivamente, ao homem e à mulher, aos humanos em sua diferença sexual. O substantivo *ánthrōpos*, entretanto, se refere ao homem em sentido genérico, ao gênero humano como diferente dos animais, aos humanos por oposição ao divino, aos homens e às mulheres, independentemente de diferença sexual. Assim, para se referir aos humanos em geral, os gregos não precisavam dizer *anér* (homem) e *gyné* (mulher), pois o termo *ánthrōpos* todo o gênero humano”.

individualista do relativismo específico, referente à espécie. O relativismo individualista é o que há de mais cético quando se trata de pensamento filosófico e, por isso, “na tradição moderna nenhum filósofo parece admiti-la” (Santos, 2010, II, § 13, p. 121). Em relação ao relativismo específico, Husserl denomina-o de “antropologismo”, ao considerar que de acordo com essa teoria o conhecimento é um atributo exclusivo do sujeito que possui uma estrutura racional que caracteriza a sua espécie. Diferentemente do relativismo individualista, o relativismo específico está muito presente em várias correntes da filosofia moderna, e não muito raro é fundamento das ciências positivistas. Contudo, a teoria do relativismo específico se assemelha à primeira em razão de sua absurdidade, “também ela é uma doutrina cética no significado acima estabelecido da palavra e, logo, presa dos maiores absurdos possíveis que nalguma teoria se possam em geral pensar” (*Invest. Logic., Prol.*, § 36, p. 87). Não é difícil, então, demonstrar o absurdo dessa teoria se considerarmos o seguinte:

O relativismo específico estabelece a afirmação: é verdadeiro, para qualquer espécie de seres que julgam, aquilo que tem de valer como verdadeiro segundo a sua constituição, segundo as leis do seu pensar. Tal doutrina é um contrassenso. Porque reside no seu sentido que o mesmo conteúdo do juízo (proposição) pode ser verdadeiro para um sujeito, a saber, para um sujeito da espécie *homo*, e falso para um outro, a saber, para um sujeito de uma espécie constituída de outro modo. Mas o mesmo conteúdo de juízo não pode ser ambos, verdadeiro e falso. Isto reside no mero sentido das palavras verdadeiro e falso. Se o relativista se serve destas palavras com o seu sentido apropriado, então a sua tese diz o contrário do seu próprio sentido (*Invest. Logic., Prol.*, § 36, pp. 87-88).

Esse ceticismo relativista se constitui como uma forma de violência às condições de possibilidade de uma teoria geral, pois desconsidera que “é da verdade como unidade ideal que se ocupam as leis da lógica” (*Invest. Logic., Prol.*, § 36, p. 88.). Por isso, Husserl refuta radicalmente o antropologismo e o psicologismo por entendê-los como uma redução ao absurdo, uma intenção de conhecimento que não possui os fundamentos necessários para se constituir como ciência rigorosa. Essas críticas se estendem também ao naturalismo e ao historicismo. Em seu artigo *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl ratifica o embate contra o psicologismo iniciado no primeiro volume das *Investigações Lógicas* e aplica o mesmo método combativo contra essas outras posições de igual tendência epistemológica.

O que caracteriza todas as formas de naturalismo extremo e coerente, que vai desde o materialismo popular às formas mais recentes de monismo sensualista, é, por um lado, a naturalização da consciência, inclusive de todos os dados intencionais imanentes da consciência; por outro, a naturalização das ideias e, conseqüentemente, de todo ideal e de toda norma absoluta (*Fil. C. Est.*, p. 50).

Finalmente, todos esses argumentos acerca dos reducionismos advindos de uma concepção relativista e cética do conhecimento desembocam em ponto essencial do pensamento husserliano: a relatividade da verdade implica a relatividade da existência do

mundo. “Porque o mundo nada mais é do que a unidade objetiva completa que corresponde ao sistema ideal de todas as verdades de fato, e dele é inseparável” (*Invest. Logic., Prol.*, § 36, p. 90). Não se separa o mundo das verdades subjetivas, pois ele é uma unidade indivisível em que a verdade subjetiva depende de uma determinada estrutura psíquica que não se dicotomiza da objetividade. Desse modo, não há motivos para que o mundo, objeto desta verdade, seja considerado mero produto da subjetividade ou, o seu contrário, que a subjetividade seja uma determinação da objetividade. O próprio sentido de *ego*, de cuja estrutura específica dependeria da objetividade, está concomitantemente situado na consciência e no mundo que ele constitui e pelo qual é constituído. “O homem desenvolve-se a partir do mundo, e o mundo, do homem; Deus cria o homem e o homem cria Deus” (*Invest. Logic., Prol.*, § 36, p. 91). Ora, as leis da lógica têm caráter ideal por essência e se fundamentam puramente no sentido, na essência, não nos fatos. Os conceitos de verdade, proposição, objeto, qualidade, relação, enlace, lei, fato não são relativizados ou separados de sua essência mais pura e original. “De maneira mais geral, fundam-se puramente no sentido dos conceitos, que pertencem ao patrimônio de *todas* as ciências” (*Invest. Logic., Prol.*, § 37, p. 91). É por isso que o psicologismo, tanto em suas teses quanto nos seus resultados, é um caso emblemático de relativismo específico, embora nem sempre reconhecido ou expressamente assumido. Mas,

Toda doutrina que apreende as puras leis lógicas ou à maneira dos empiristas, como leis empírico-psicológicas, ou à maneira dos aprioristas, as reconduz mais ou menos miticamente a certas “formas originárias” ou “modos de funções” do entendimento (humano), à “consciência em geral” como “razão da espécie” (humana), à “constituição psicológica” do homem, ao *intellectus ipse* que, como disposição inata (universalmente humana), precede efeito, à maneira do relativismo específico (*Invest. Logic., Prol.*, § 38, p. 92).

Opondo-se a essas explicações empírico-psicológicas, Husserl trata de extrair-lhes o que considerava consequências absurdas de seu relativismo. O seu empenho dá-se no sentido de libertar o ser ideal das “garras empiristas” do ser real e, assim, afastar definitivamente os riscos provenientes da falsa interpretação do conhecimento, de modo a tornar evidente a essência das estruturas ideais, a evidência intuitiva do *eîdos* do *fenômeno* que se mostra, que se manifesta e se dá a conhecer. Dando evidência à idealidade em relação ao fenômeno, esse método *fenomenológico* pretendido por Husserl descobre a sua vocação, qual seja, fazer a redução que realiza a passagem do real ao ideal, em busca da antepredicação do fenômeno e do conceito essencial da coisa mesma. Essa redução abre, por fim, o acesso à constituição transcendental posta pela ação intencional que liberta o que está implícito na tese do ser ideal, até então encoberta pela primazia do ser real. “É necessário alcançar uma compreensão clara

do que é então o ideal em si mesmo e na sua relação com o real, como pode ele residir neste, e assim chegar ao conhecimento” (*Invest. Logic., Prol.*, § 51, pp. 139-140). Para Husserl, o alcance do conhecimento não se dá na dicotomia entre o ideal e o real ou pela primazia desta ou daquela dimensão, mas na relação entre elas.

A consolidação do projeto da filosofia enquanto ciência rigorosa somente é possível com a demonstração de como a consciência individual torna-se constituidora de unidades ideais, universais e objetivas, por meio de seus atos. A passagem do real ao ideal torna-se fundamental também para a passagem do singular ao universal, do contingente ao necessário, caso contrário, a objetividade jamais poderia ser salva do subjetivismo psicologista. Por outro lado, o conhecimento correto das diferenças gnosiológicas entre real e ideal pressupõe outra discussão: os conceitos de *evidência* e de *verdade*. Esses conceitos aparecem como “o ponto decisivo nessa controvérsia” (*Invest. Logic., Prol.*, § 51, p. 139) a ser esclarecida pelo método fenomenológico. O embate com as teses psicologistas deixa clara a impossibilidade de definir a *evidência* como efeito de uma causa ou uma lei natural, “um sentimento contingente que se estabelece em certos juízos, e noutros falta” (*Invest. Logic., Prol.*, § 51, p. 140). Contrapondo-se a essa perspectiva, Husserl defende que a evidência deve ser definida como vivência da verdade, “*uma ideia, cujo caso particular é, no juízo evidente, uma vivência atual*” (*Invest. Logic., Prol.*, § 51, p. 141). É portanto uma experiência vivida que se faz presente por meio de atos diversos por uma consciência de uma doação originária. Assim, o que é percebido não é somente aquilo que de algum modo é visado diretamente e empiricamente pela consciência, mas também aquilo que a consciência põe como idealmente visado, dado originalmente no ato intencional estabelecido na indissociabilidade entre o ideal e o real.

Daí a imagem do ver, do inteligir, do captar da verdade na evidência. E assim como no domínio da percepção o não ver não recobre absolutamente o não ser, tampouco significa a falta de evidência o mesmo que inverdade. A verdade está para a evidência como algo análogo como o ser indivíduo está para sua percepção *adequada*. O juízo, por seu turno, está para o juízo evidente de modo análogo como a posição intuitiva (como percepção, recordação etc.) está para a percepção adequada. O representado intuitivamente e tomando como sendo não é meramente um visado, mas também *presente* no ato como o que é visado” (*Invest. Logic., Prol.*, § 51, p. 141).

Na *evidência*, ou seja, na manifestação e no aparecimento da “coisa”, temos a experiência de um ser e de sua maneira de ser; “é portanto nela que o olhar de nosso espírito alcança a coisa em si” (*Medit. Cartes.*, § 5, p. 29). A evidência, que abrange a experiência na aceção mais restrita do termo, pode ser mais ou menos perfeita. Sendo perfeita, a evidência é

verdade pura e estrita, constituindo-se como uma ideia inerente à tendência de conhecer a partir do preenchimento da intenção significativa.

Em consequência, não poderia evidentemente nem 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”. Deverei, então, é verdade, refletir sobre a evidência em questão, avaliar seu *alcance* e tornar evidentes para mim seus limites e seu grau de “perfeição”, ou seja, ver a que ponto as coisas me são mostradas em si mesmas (*Medit. Cartes.*, § 5, p. 31).

Na evidência do objeto a ausência de pressupostos se torna clara. Esse é o sentido fundamental da filosofia verdadeira: “o de buscar libertar a filosofia de qualquer preconceito possível, para fazer dela uma ciência realmente autônoma” (*Medit. Cartes.*, § 2, p. 23). Sem essa evidência, a fundamentação seria impossível. A justificação racional de qualquer teoria é dependente dessas condições apriorísticas¹⁹. No entanto, Husserl não considera que toda evidência possa ser o ponto de partida para a fundamentação da filosofia. Antes de tudo, essa evidência precisa ser *apodíctica*, ou seja, uma evidência que seja “ausência total de dúvida” (*Medit. Cartes.*, § 6, p. 32). Nesse sentido, “a *apodicticidade* possui uma *indubitabilidade absoluta* de uma categoria especial e bem determinada, aquela que o estudioso atribui a todos os princípios” (*Ibid.*, p. 33). Nesse tipo de evidência, o objeto é apreendido pela consciência na sua condição de ser-em-si e com a certeza inquestionável de que este ser existe, mesmo como ser ideal. Contudo, a certeza de existência do objeto não significa que não podemos, em seguida, torná-lo objeto de dúvida, cuja essência ainda é uma busca. “De resto, essa possibilidade, sempre aberta ao objeto da evidência de tornar-se, em seguida, objeto de dúvida, de poder não ser – *apesar da evidência* –, pode ser prevista por nós por meio de uma reflexão crítica” (*Medit. Cartes.*, § 6, p. 33).

Posta essa questão, as teses psicologistas acerca da teoria do conhecimento que tendem a separar o ideal do real são colocadas definitivamente em xeque. Uma vez refutadas essas teses que apresentam a lógica fundada na psicologia, o primado a partir de agora cabe à própria lógica e às estruturas ideais que passam a reivindicar a autonomia em relação aos atos psicológicos. A eles se relacionam, mas a eles não se submetem. Há em Husserl uma preocupação em determinar o sentido em que as estruturas lógicas constituídas como unidades de caráter ideal são vividas por meio de atos da consciência. Esse problema torna-se questão

¹⁹ Cf. *Invest. Logic., Prol.*, § 32, p. 83; *Medit. Cartes.*, § 5, p. 29.

fundamental para a investigação futura dos temas centrais da fenomenologia, quais sejam, o conceito de *intencionalidade da consciência e redução fenomenológica*²⁰.

Além da dicotomização ente o ser real do ideal, o empirismo inglês distinguia o que denominava de “*ideias fortes*” – aquelas que se referiam às sensações – das “*ideias fracas*” que, segundo eles, cujo uso pelo tempo se incumbia de remetê-las à memória e, decrescentemente, iam se perdendo no esquecimento caso novas impressões sensoriais não lhes trouxessem o mesmo vigor do que fora vivido outrora. Para Husserl, no entanto, essa elaboração de “mais força” ou “menos força” das ideias não tem qualquer fundamento. Consideradas na significação lógica, as ideias nada têm a ver com a ordem do tempo, pois, na verdade, as ideias são “intemporais”. Elas são unidades de caráter ideal, enquanto estruturas lógicas, constituídas e “vivas” por meio de atos de consciência.

Em face desses e tantos outros problemas que evidenciavam a insuficiência da psicologia empirista, emerge a necessidade de se criar uma nova disciplina: a *Lógica Pura*. Ora, se havia a necessidade, por parte da teoria do conhecimento, de descrever os fenômenos psicológicos no sentido de esclarecer as relações entre o real e o ideal, tal “fenomenologia” só teria validade se superasse a singularidade, a contingência e a dicotomização entre idealidade e realidade, de modo a atingir a *essência* constitutiva dessas dimensões. Desse modo, a correlação *cogitatio-cogitatum* ou *noeses-noema* pode se dar no nível da idealidade, sem que necessariamente perca a referência com os processos reais da consciência. A vivência singular é o múltiplo que se torna uno sem deixar de sê-lo. Quando se submete ao tempo, ressurgue sempre renovada em razão de que fenômeno que a solicita sempre é o mesmo, irrepitível, embora tenha se tornado pura idealidade, sempre será idêntico a si, na sua intemporalidade, abstração e universalidade. Outros sentidos do fenômeno certamente serão dados, mas a sua essência permanecerá a mesma: ser objeto de uma consciência que o põe como presente.

Não fosse assim, esse “múltiplo disperso” não poderia aspirar sequer à coerência da vida consciente. A gênese do conhecimento há de buscar-se, portanto, nesta *co-naissance* pela qual os extremos contrapostos entram na unidade de vida intencional sem abdicar do que especifica cada um: um ato psicológico real (polo subjetivo) e seu conteúdo ideal/intencional (polo objetivo) (Santos, 2010, II, § 16, pp. 135-136).

A *Lógica Pura* se transforma, então, em uma *fenomenologia* dos atos constitutivos tendo por fim o desvelamento da *essência* dos modos de vivência postos pela consciência,

²⁰ Os conceitos de *intencionalidade da consciência* e de *redução fenomenológica*, *epokhê*, não são tematizados nas *Investigações Lógicas*. Esses conceitos aparecerão em obras futuras de Husserl, a partir da *Ideia da fenomenologia* (1907) e, especialmente e com mais profundidade nas *Ideias* (1913). Contudo, a crítica do psicologismo nas *Investigações Lógicas* de Husserl já traz premissas importantes que mais tarde resultarão nos conceitos fundamentais da fenomenologia. Apresentaremos de maneira introdutória o conceito de *intencionalidade* na página 53, e de *epokhê*, na página 63 deste mesmo tópico e os retomaremos de forma mais detalhada no segundo e terceiro tópicos deste capítulo.

diferentemente da concepção sensualista característica do psicologismo inglês. A *fenomenologia da Lógica Pura* passa a ser definida por Husserl como a ciência das puras essências, em que se mantêm intactas as referências ao ser real e o ser ideal, cumprindo assim um papel fundamental na constituição da filosofia como ciência rigorosa. Ela se compromete com a unidade da ciência que implica, por meio de uma relação indissociável, a conexão das coisas e a conexão das verdades.

[...] por um lado, como a *conexão das coisas* a que se referem intencionalmente as vivências (efetivas ou possíveis) do pensar, por outro, como a *conexão das verdades* na qual a unidade [material] relativa às coisas chega, tal como é, à unidade objetiva. Uma e outra são dadas a priori conjuntamente e como mutuamente inseparáveis (*Invest. Logic., Prol.*, § 62, p. 171).

Husserl adverte, no entanto, que embora a verdade-em-si seja o correlato do ser-em-si, “esta evidente inseparabilidade não constitui uma identidade” (*Ibid*, p. 171), pois cada uma dessas dimensões, embora inseparáveis, são distintas em essência. Com isso, o filósofo busca esclarecer o sentido de ser das estruturas lógicas compreendidas como unidades ideais em sua universalidade eidética e não como mero desempenho psicológico de um sujeito específico. É portanto necessário investigar os atos intencionais que constituem essas estruturas, entendendo que esses atos possuem necessariamente uma estrutura que inclui um polo objetivo e outro subjetivo que estão em constante relação, o que implica na formação de uma estrutura complexa que transcende a mera relação sensível com o mundo. A descrição fenomenológica tem, por fim, a pretensão de atender a essa complexidade sem perder de vista, contudo, a unidade estrutural presente em cada ato intencional que envolve a consciência e o mundo, o ideal e o real.

O projeto de uma fenomenologia da Lógica pura, em contraposição às concepções psicologistas, leva à constituição de uma filosofia como ciência rigorosa e essa, por sua vez, depende de um amplo e árduo exercício de estruturação de uma nova teoria do conhecimento. A fenomenologia como uma filosofia fundamentadora evidencia-se de imediato na análise que faz sobre a estrutura lógica das significações e os atos significantes, ou seja, a relação da consciência como ato intencional com tudo que a ela se manifesta como conteúdo noemático. Trata-se de uma passagem da consciência psicológica imediata para a consciência intencional ou ideal. A refutação do psicologismo não significa, porém, negar a legitimidade da psicologia como ciência. A preocupação de Husserl é mostrar a impossibilidade de se esclarecer a essência da teoria e do conhecimento por meio de explicações psicológicas.

A fenomenologia transcende, com esse intento, a esfera do mundo real e chega ao reino da idealidade com o qual o primeiro estabelece uma indissociabilidade, em que pese a diferença ontológica que as caracteriza. Fixa na intuição as vivências em sua pura

universalidade eidética. Essa fenomenologia pura das vivências do pensamento e do conhecimento, que se relaciona com as vivências apreensíveis na intuição, é conceitualmente diferente da visão psicologista que se relaciona com as vivências empiricamente percebidas como fatos reais, como, por exemplo, os homens e animais que vivem a qualidade de um fato experimental. Em razão da idealidade que lhe é inerente, a intuição do que é universal é o ponto inicial da fenomenologia, rejeita qualquer generalização empírica do que é particular e contingente. Ela põe a intuição direta das ideias em sua essência universal, estabelecendo a vivência do *a priori* como pedra fundante do método fenomenológico. Nesse movimento crítico, os conceitos fundamentais da fenomenologia surgem aos poucos e vão sendo construídos calmamente por Husserl a partir do confronto com o empirismo e o psicologismo. A conquista do ser ideal se dá pelo afastamento dos preconceitos psicologistas. Com isso, a fenomenologia traz uma nova concepção de relação sujeito e objeto.

Vimos que no psicologismo o objeto é uma internalização de vários momentos perceptivos a partir de uma série de impressões, formando uma síntese de todas as séries associadas. Desse modo, o objeto se apresenta como uma unidade sintética de vários momentos figurativos. As impressões de cor, cheiro, sabor, textura, peso etc. se encontram e formam uma síntese que transcende os vários momentos percebidos isoladamente. Para Husserl, no entanto, se um determinado objeto vermelho, por exemplo, “aparece”, o visamos num modo de consciência totalmente novo, por meio do qual a espécie – e não o individual – se torna “o nosso objeto visado” e, portanto, nosso objeto.

Na medida em que visamos ao vermelho *in specie*, aparece-nos um objeto vermelho e, neste sentido, olhamos na sua direção (objeto este a que, todavia, ainda não visamos). [...] Enquanto aparece o objeto vermelho e o momento de vermelho nele realçado, visamos, antes, ao mesmo vermelho idêntico e visamo-lo num modo de consciência de tipo novo, por meio do qual se nos torna objetiva, precisamente em espécie, em vez do individual (*Invest. Logic.*, 2ª Invest. Introd., p. 89).

Pela capacidade de abstração inerente à consciência é possível a significação do objeto enquanto espécie. A significação se traduz como uma forma de natureza ideal, sendo que uma das principais tarefas da fenomenologia é justamente investigar a origem, no sentido ideal, dessa transcendência na imanência que emerge com plena autonomia. A investigação desse problema torna-se crucial para a fundamentação da Lógica pura, o que não se deverá, por isso, deixar de empreender “o ataque ao problema da abstração e, com a defesa do direito próprio dos objetos específicos, ideais, em face dos individuais, ou reais, assegurar o fundamento principal da Lógica pura e da doutrina do conhecimento” (*Invest. Logic.*, 2ª Invest., Introd., p. 90). Conforme Husserl, “o princípio de todos os princípios” (Ideias, § 24, p. 69), o fundamento mais consistente de toda evidência, a lei fundamental das ciências das

essências e da concepção de consciência intencional, pelo qual torna impossível a qualquer teoria imaginável à condução ao erro é o sentido de que

toda intuição doadora é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na “intuição” (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá (Ibid, p.69)..

A ideia de *intuição*²¹ também é um conceito fundamental para a constituição da fenomenologia. Quando consideramos somente o conteúdo significativo de determinado objeto, prescindindo de sua presença empírica e sensorial, de modo que se dá à nossa consciência por meio da imaginação, temos aí uma forma de *intenção signitiva*. Mas, se em outro momento, nos colocamos diante da presença física do objeto outrora visado imaginativamente, aí temos o que Husserl define como *intenção intuitiva* ou, simplesmente, *intuição*. “A intenção signitiva simplesmente indica o objeto, a intuitiva o representa no sentido estrito da palavra; ela traz consigo algo da plenitude do próprio objeto” (Invest. Logic., 6ª Invest., § 21, p. 60-61). Falta à intenção signitiva o “recheio” que somente lhe é proporcionado pela intuição, que nela incorpora por meio da identificação.

A cada intenção intuitiva pertence – falando no sentido da possibilidade ideal – uma intenção signitiva que se ajusta a ela de maneira exata, segundo a matéria. Essa unidade de identificação possui necessariamente o caráter de uma unidade de preenchimento, na qual, o membro intuitivo e não signitivo tem o caráter de ser preenchedor e portanto também de *dar* recheio, no sentido mais próprio da palavra (Ibid, p. 60).

Contudo, isso somente vale particularmente para os conhecimentos eidéticos. No caso do cientista natural pode-se dizer que ele segue o “princípio” para a afirmação relativa aos fatos da natureza que investiga, perguntando pelas experiências fundantes de tais fatos. Já o *investigador das essências* “tem de seguir um princípio paralelo; e é preciso que haja tal princípio, já que o princípio há pouco aceito na fundação de todo conhecimento de fatos pela experiência não é ele mesmo evidente por experiência – como todo princípio e todo conhecimento de essências em geral” (Ideias, § 24, p. 69). Nesse caso, diferentemente do método utilizado pelas ciências naturalistas, a cada espécie de objetividade corresponde uma espécie fundamental de evidência. Cada objeto possui um modo peculiar de se apresentar à consciência, o que evidencia o sentido de que a descrição dessa *forma de o objeto se dar* inclui o modo correspondente de consciência pelo o qual o objeto se constitui. Os atos subjetivos se submetem a uma lei universal, embora possuam uma grande diversidade. A análise estrutural dessa diversidade dos atos intencionais é a preocupação fundante da fenomenologia.

²¹ A temática sobre o conceito de *intuição* será discutida de maneira mais aprofundada no terceiro tópico deste capítulo.

Isso porque a análise psicologista não consegue alcançar as estruturas essenciais dos atos subjetivos, dada a incapacidade do naturalismo reinante no campo das ciências empíricas que não conseguem oferecer uma teoria rigorosa do universal. A fenomenologia busca esse rigor que falta, considerando a dimensão essencial das idealidades a partir de uma descrição de *caráter típico*, constituinte da *essência* dos atos da consciência de forma a apreender os elementos universais dessa estrutura intencional que são inerentes a todo sujeito particular que os realiza na sua relação com o real. Contra toda visão coisificada de consciência, a fenomenologia de Husserl propõe chegar à essência mesma das coisas, compreendendo o fenômeno mundo como tudo aquilo que se manifesta à consciência que sempre é consciência de algo. Portanto, como não há consciência separada do mundo, é sempre consciência que visa algo, que *intenciona o mundo que a ela se manifesta*. Por isso, a consciência para Husserl é sempre *intencionalidade*²².

As vivências cognitivas – e isto pertence à essência – têm um *intentio*, visam (*meinem*) algo, referem-se, de um outro modo, a uma objectalidade, mesmo que a objectalidade não lhes não pertence. E o objectal (*Gegenstandlich*) pode aparecer, pode ter, no aparecer, um certo dar-se, enquanto que ele, não obstante, não está como ingrediente (*reell*) no fenômeno cognitivo, nem é em mais nenhum sentido *cogitatio*. Elucidar a essência do conhecimento e trazer à autopresentação as relações de essência, que a ele pertencem, quer pois dizer: perscrutar esta referência, que corresponde à essência do conhecimento (*Id. Fenom.*, 4ª lição, § 55, p. 83).

A *intencionalidade* a que Husserl se refere é “aquilo que caracteriza a *consciência* no sentido forte” (Ideias, § 84, p. 190), “não significa mais que essa potencialidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência de alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesmo” (*Medit. Cartes.*, § 14, p. 51). Segundo os pressupostos da fenomenologia, é possível classificar os objetos visados pela consciência intencional de acordo com as *características regionais* que os atingem nos seus diferentes modos de ser, o que é essencial para a apreensão dos elementos universais da estrutura intencional em face da diversidade desses atos subjetivos. Um objeto pode se dar à consciência por meio da sensibilidade empírica do mesmo modo que um objeto *não real* pode também se manifestar por meio das atividades psíquicas, enquanto particular e temporal, como, por exemplo, os objetos ideais, abstratos, imaginários, fantásticos, emocionais e simbólicos. Os atos intencionais visam cada tipo de objeto segundo modalidades muito diversas, mas sem que esse objeto perca sua identidade. Posso visar um objeto real, como, por exemplo, “este livro”, que é dado “em presença real” à minha consciência. Esse ato decorre em uma sequência de

²² O conceito de intencionalidade da consciência é considerado pelo próprio Husserl o tema central da fenomenologia (Cf. Ideias, § 84, p. 189). Dedicaremos o terceiro tópico deste capítulo à discussão sobre essa temática.

vivências continuadas de perfis que constituem, enfim, uma unidade do objeto visado. Contudo, este mesmo livro pode dar-se por meio de atos intencionais da memória, em um tipo de “presença não-real”, mas imaginada e mesmo assim não deixará de ser o livro que agora a pouco tinha em minhas mãos. É justamente essa identidade do mesmo objeto visado por meio de atos com diferentes características regionais que se tornara como algo que a simples análise psicológica empirista não conseguia alcançar. Em relação a essas questões que se traduzem nas conclusões obtidas a partir de suas *Investigações Lógicas*, Husserl afirma mais tarde em seu artigo *La filosofía como ciencia estricta*:

se a teoria do conhecimento pretende investigar os problemas das relações entre a consciência e o ser, somente será possível caso considere o ser como correlato da consciência, como algo “visado” segundo um tipo de consciência: como percebido, lembrado, esperado, representado por meio de imagens, como fantasia, como identificado, diferenciado, acreditado, presumido, valorado etc. Como pode se ver, essa investigação deve referir-se a um conhecimento científico da essência da consciência, para o qual a consciência “é” por essência em todas as suas formas, mas ao mesmo tempo o que ela “significa”, assim como os diferentes modos nos quais - em relação com a essência dessas formas - ela visa algo objetivo - ora de maneira clara ou não, ora apresentado ou representado, como signo de imagem, de maneira imediata ou por meio do pensamento, ora num ou outro modo de atenção, e assim em quantidade infinita de formas - e nos quais eventualmente “manifesta” o objeto como ente “válido”, “real” (*Fil. C. Est.*, pp. 57-58).

Todo objeto é um fenômeno que se manifesta à consciência, seja qual for o seu modo de existir em sua condição ontológica, conforme modalidades que variam de acordo com o ato intencional que a ele se volta. Em que pese as diversas e diferentes faces e transformações dos atos intencionais coexistentes em uma vivência complexa, consciência e objeto constituem, então, uma unidade de estrutura intencional. A fenomenologia se ocupa da investigação sobre esses atos estruturais e complexos da relação consciência e objeto, de modo a tornar evidentes as essências inerentes a esse movimento de intencionalidade. É por isso que todas as formas de consciência “devem ser estudadas em sua conexão essencial e em sua relação com as formas anteriores de consciência do objeto dado” (*Fil. C. Est.*, p. 58). Pela consciência intencional torna-se possível superar o psicologismo insuficientemente crítico e assim dar uma solução possível ao problema da identidade do objeto, seja ele *real* ou uma espécie *ideal*. Há, portanto, uma elucidação filosófica acerca da “transcendência” do objeto e a consequente significação relativa aos atos subjetivos que põe o objeto em sua imanência real ou psíquica. Desse modo, um objeto pode ser apreendido de maneira *real* pelos sentidos ou por meio da *imaginação*.

A memória de um evento ou de qualquer outro objeto serve de imagens que se relacionam com outras que, assim, contribuem para recuperar no instante atual a lembrança do evento ou do objeto passado. A imaginação, no entanto, é livre, o que lhe permite compor

várias e diversas relações, podendo inclusive com isso criar seres não existentes no mundo real. Assim, para Husserl, a experiência nada mais é do que uma intuição das essências que utiliza a variação imaginária do objeto para se chegar ao *eîdos* no final de toda essa relação. A experiência não produz conteúdos de consciência, posto que na consciência não se deposita conteúdos, mas é parte desse movimento da relação da consciência com o objeto. É pela variação imaginária do *eîdos* que se dá a possibilidade de definição do limite entre os diferentes objetos, como, por exemplo, a diferença entre a imagem de um cavalo alado e a imagem de um cavalo real. Ou seja, o fato de ser impossível a experiência do contato real com o cavalo alado não torna impossível que se possa imaginá-lo, pois a relação intencional que a consciência estabelece com o objeto real ou imaginário preserva a medida e a proporção dos perfis necessários para a possibilidade de criação de uma imagem inexistente: o cavalo alado.

O objeto *ideal* não é uma mera representação do objeto *real* que se instaura na consciência em forma de conteúdo, como defendem os empiristas. A verdadeira fundamentação da teoria dos objetos é a complexidade da *intencionalidade da consciência*, em que o objeto revela o seu sentido. O objeto não é uma coisa-em-si independente da consciência, pois necessita dela para ser apreendido como tal. Toda apreensão é intencional, seja qual for o modo como o objeto se manifesta, sendo que a descrição do seu ser deve incluir necessariamente a descrição de seu modo de dar-se à consciência. A constituição do objeto singular se dá por meio de vários atos que o intencionam em seus vários e diferentes perfis. A consciência não é capaz de “construir” ou “criar” o objeto, o que seria um absurdo, pois ela não possui as condições naturais, físicas e fisiológicas que possam determinar a existência de uma realidade que lhe é diferente. Isso é tão absurdo como considerar o objeto uma coisa-em-si, que, sendo algo exterior, sólido, líquido, gasoso ou mesmo um objeto abstrato, possa se introduzir ou ser introduzido no “mundo interior” da consciência, como um conteúdo, uma substância que diante de sua condição absurdamente liquefeita possa ter a sua forma moldada pelo poder devorador da consciência.

Com efeito, a constituição e percepção do objeto implicam uma diversidade de aspectos inerentes à subjetividade em que o objeto é visado e validado pelos atos intencionais da consciência, que o apreende na sua complexidade, mesmo que este objeto se dê à consciência em perspectivas e não em sua totalidade. O olhar fenomenológico nos evidencia que diante dos vários perfis que um determinado objeto faz aparecer à nossa percepção, ele jamais se mostra por inteiro de maneira imediata. Apresentemos, por exemplo, uma cadeira. Podemos vê-la em várias e diferentes perspectivas, dimensioná-la, aproximá-la, afastá-la, girá-la, podemos nela nos assentar e assim sentir a sua textura, se é confortável ou não. Nesse

movimento, os vários sentidos participam de maneira integrada, constituindo uma significação que encontra a unidade a partir da consciência intencional do objeto percebido. É por isso que embora seja impossível, de uma só vez e de maneira imediata, percebê-la na sua totalidade, não nos resta dúvida de que se trata de uma cadeira. Ou seja, não é a experiência sensível que garantirá a apreensão do sentido de cadeira, mas sim a unidade intencional estabelecida entre a consciência e o objeto percebido, de modo que todas as vezes que me deparar com o objeto em questão não necessite dos diversos sentidos do meu corpo para constatar que se trata de uma cadeira.

Esse movimento intencional que relaciona consciência e objeto pode ocorrer de modo imediato pela percepção sensível, mas também de modo mediato, como imagem da memória. Para a fenomenologia há uma diferença essencial entre percepção e sensação. A percepção de um objeto transcende a simples impressão sensorial das suas qualidades, pois é um tipo de consciência complexa de uma totalidade objetiva, mesmo que o objeto se mostre de maneira parcial. A investigação fenomenológica dos vários modos de consciência correlativos não se restringe a percepção sensível, mas se traduz na busca da essência e na estrutura dos atos intencionais que transcende meros efeitos psicológicos. A fenomenologia opõe a realidade dos fenômenos naturais à irrealidade do *eîdos*, da essência, na sua universalidade e no seu fundamento de *princípio*. Trata-se de uma análise *a priori* e ideal, que busca a identidade da estrutura intencional da consciência em seus diversos modos, de forma a alcançar tanto a essência do real como a do irreal.

A passagem à essência pura proporciona, de um lado, conhecimento eidético do real, mas de outro, no que respeita à esfera restante, ela proporciona conhecimento eidético do irreal. Mostrar-se-á, além disso, que todos os “vividos” transcendentalmente purificados são irrealidades, estabelecidas fora de toda inserção no “mundo efetivo”. A fenomenologia investiga justamente essas idealidades, não como individualidades singulares, mas na “essência” (*Ideias*, Introd. pp. 28-29).

O objeto é o fenômeno que se manifesta à consciência intencional; é o fundamento da apreensão do próprio objeto, ou simplesmente a apreensão de um de seus atributos ou até mesmo de uma de suas partes que aparecem enquanto se manifesta. Nesse caso, o fenômeno é o fundamento que se constitui a partir de um ato de apreensão do específico e, portanto, o objeto intencionado não é simplesmente a coisa apreendida na sua singularidade, mas como espécie, uma ideia da qual o objeto dado à consciência é um mero exemplar.

Na *Segunda Investigação* contida no segundo volume das *Investigações Lógicas*, Husserl busca estabelecer o modo como os objetos existem como *universais*, posto que a fenomenologia chega a demonstrar a impossibilidade de desvincular o fenômeno de objetos ideais do fenômeno dos objetos universais. Desse modo, se interessa por determinar a

consciência da universalidade e suas características essenciais. A consciência transcende o aqui e agora do objeto, indo além de um de seus atributos particulares de modo a alcançar a sua essencialidade como espécie. O objeto do primeiro ato intencional é um atributo particular, como a cor, o cheiro ou sabor. Mas por meio de um segundo ato, o objeto se mostra como universalidade. Embora o fenômeno sensível continue se manifestando em ambos os atos, a intenção de cada um possui sua própria especificidade. O segundo ato é essencialmente uma significação ideal que se constitui sobre a base do primeiro e do qual não se separa, porém, esses atos sensíveis – um real e outro ideal – se diferenciam pela qualidade da significação. Existe essa maçã que tenho em minhas mãos, com sua cor, seu cheiro, seu sabor particular, mas existe também a maçã como espécie, um objeto universal, cujo sabor, cheiro e cor são espécies abstratas, uno e idênticas a si próprias, ou seja, são essências dessa espécie universal. “Os objetos universais tornam-se conscientes para nós em atos essencialmente diferentes em que nos tornamos conscientes dos objetos individuais” (*Invest. Logic.*, 2ª Invest., § 1, p. 91). Dessa relação entre o singular e a espécie universal,

torna-se possível abranger uma multiplicidade de casos isolados e, eventualmente, julgar com evidência: em todos os casos, o momento individual é diferente, mas “em” cada um realiza-se a mesma espécie; esse vermelho é o mesmo que aquele vermelho – nomeadamente, considerado especificamente, é a mesma cor – e, todavia, este é, de novo, distinto daquele – nomeadamente, considerado individualmente, mesmo tratando-se de um caso singular objetivo diferente (*Invest. Logic.*, 2ª Invest., § 1, p. 92).

A fenomenologia desvela assim a consciência da identidade, que acompanha uma nova concepção de “percepção” do objeto. A consciência de um determinado objeto que se põe como presente aqui e agora não é, como imaginavam os empiristas, uma duplicação da consciência do mesmo objeto que ontem estava em minhas mãos, nem necessita de uma associação mecânica entre este objeto que aqui está e aquele que outrora toquei. Pelo contrário, é a intencionalidade da consciência que põe este objeto como presente e, da mesma forma, o põe como imaginado, permitindo considerar iguais as duas perspectivas, o que faz com o que eu possa saber que se trata da mesma coisa.

A fenomenologia de Husserl insiste na diferença radical entre a consciência singular e consciência universal, em face da complexa estrutura que inclui a relação entre os atos noéticos e o seu conteúdo noemático. São dois modos diferentes de visar o objeto, o que denota a diversidade característica da intencionalidade. Ao investigar o conteúdo noemático, Husserl conclui que o singular e o universal possuem significações diferentes. Quando digo “o homem é um ser político”, expresso por meio de um ato abstrato a significação universal da espécie humana, o que difere radicalmente do sentido de “este homem é um ser político”,

pois a significação em espécie não se reduz à significação referida diretamente a uma determinada experiência sensível. A afirmação de que “o homem é um ser político”, em seu sentido universal, dá um salto que transcende a ideia de *um* e chega à apreensão da ideia de *todos*. A abstração, ao mudar o sentido de referência de singular para universal, introduz uma descontinuidade significativa no modo de intencionar o objeto. A consciência passa a intencionar não mais o objeto “este homem”, “este indivíduo particular”, mas “o ser humano”, *ánthrōpos*, na sua universalidade. Se considerarmos, do ponto de vista noético, a diferença entre os atos correlativos que constituem os diferentes conteúdos noemáticos, particular e universal, temos de um lado, atos de percepção sensível e, de outro, atos constitutivos que visam outra realidade, mais complexa e mais abstrata, a “realidade” ideal da espécie. Husserl utiliza a palavra “realidade” ou “real” com diferentes sentidos²³. O *real* tanto pode se referir a tudo o que existe no mundo natural e é passível de ser apreendido pelos sentidos, como também serve para designar a “realidade transcendental” do que é ideal ou “irreal”, no domínio da subjetividade. Por isso é possível falar em “realidade” ou “objetividade” da espécie, do universal. Diante das dificuldades em expressar esses conceitos, dadas as limitações e equívocos próprios da linguística, Husserl afirma que

Em se tratando de equívocos que podem induzir em erro, as expressões *ideia* e *ideal* talvez não estejam entre as piores, mas no geral são bastante ruins, como me fizeram suficientemente sentir os frequentes mal-entendidos a respeito de minhas *Investigações Lógicas*. [...] Também teria preferido excluir *real*, palavra carregada demais, caso tivesse à mão um substituto adequado (*Ideias*, Introd., p. 30).

A ação intencional acaba também por modificar o sentido da intenção, ou seja, “com cada passo modifica-se o que, no sentido da *lógica*, se chama representação: o representado, *tal como* é captado e visado logicamente” (*Invest. Logic.*, 2ª Invest., § 26, p. 145). A consciência é definida como consciência de alguma coisa visada, representada, julgada, rememorada, pensada, odiada, amada etc. e, desse modo, as diferenças fenomenológicas que acompanham a modificação intencional tornam-se manifestas. A consciência do particular e a consciência do universal são diferentes do mesmo modo que o ato de perceber se difere do ato de pensar. São duas formas distintas de consciência. Essas diferenças não são, portanto, de natureza psicológica, mas, sobretudo, fenomenológicas. A psicologia não conhece as diferenças estruturais entre perceber e pensar, do mesmo modo que também desconhece a distinção entre a consciência particular e a consciência universal, em razão do positivismo

²³ Segundo Fragata (1959, p. 86), Husserl distingue entre *real*, *reell* e *wirklich*. *Real* diz-se tudo o que existe no sentido vulgar ou natural, à maneira das coisas do mundo. *Reell* significa “real”, numa acepção oposta à primeira, pois designa a “realidade” do que é ideal ou “irreal”; só tem aplicação no domínio da “subjetividade transcendental”. *Wirklich* é muito frequentemente usado como sinônimo de *real*; rigorosamente, porém, significa *real* num sentido mais lato, oposto à *fictício*.

ingênuo que lhe é inerente que faz com que a sua atenção se volte para os mecanismos dos processos psicológicos objetivos da consciência, ou seja, a ideia de associação, de duração e de intensidade.

Partindo desses pressupostos fundamentados na relação entre consciência particular e consciência universal, podemos, por exemplo, suscitar as seguintes questões: como adquirimos a ideia geral sobre o que é a cor branca? Como surge a consciência de que objetos diferentes podem possuir a mesma qualidade de branco? Na perspectiva psicologista de Locke, temos a experiência de um objeto no seu todo, sendo que este é composto por partes que podem ser isoladas ou fixadas independentemente. Essas partes ou qualidades que se repetem em percepções diferentes podem ser reveladas pela experiência, o que torna-se possível designá-las com um mesmo nome, posto que seja a mesma qualidade. Isso que é comum e que possui o mesmo nome em objetos diferentes corresponde a uma ideia geral e abstrata que corresponde a algo real percebido no mundo físico por meio das sensações. Para Berkeley, no entanto, aquilo que não existe de modo separado não pode ser apreendido ou abstraído de modo também separado. A ideia de universalidade advém tão somente do ato de identificar e fixar a mesma qualidade em diferentes formas, o que não seria uma generalidade abstrata, mas fundada nas experiências sobre o real. Já Hume entende que as ideias gerais que dão identidade ao todo do objeto se reduzem a ideias particulares associadas que, por sua vez, permitem uma significação mais alongada que faz evocar outras ideias particulares e semelhantes. Assim, segundo a sua visão psicologista, Hume argumenta que

Para provar essa hipótese de um modo que satisfaça a qualquer investigador imparcial, basta-nos mostrar, partindo da experiência e observação diárias, que os únicos objetos variáveis e descontínuos que supomos continuar os mesmos são os que consistem em uma sucessão de partes conectadas por semelhança, contiguidade ou causalidade (Hume, *Tratado da Natureza Humana*, Livro I, IV, § 7, p. 287).

Essa perspectiva de Hume, no entanto, faz surgir um dilema: ou o poder da consciência em representar é infinito e a ideia de universal representaria particularidades de várias qualidades ou, ao contrário, o ato de abstrair significa a formação de uma ideia generalizante que seria incapaz de representar qualquer grau de particularidade do objeto. Continua Hume,

Porque, como é evidente que uma tal sucessão corresponde a nossa noção de diversidade, só pode ser engano que lhe atribuímos uma identidade; e como a relação das partes, que nos leva a esse erro, é na realidade apenas uma qualidade que produz uma associação de ideias e uma transição fácil da imaginação de uma ideia e outra, esse erro só pode ocorrer da semelhança entre esse ato da mente e aquele pelo qual contemplamos um único objeto contínuo. Nossa principal tarefa, portanto, deve ser provar que todos os objetos a que atribuímos identidade são construídos por uma sucessão de objetos relacionados (Hume, *Tratado da Natureza Humana*, Livro I, IV, § 7, pp. 287-288).

Diante desse dilema psicologista, Husserl afirma que a saída somente poderia se dar pela via da concepção do modo de consciência intencional. No entanto, “para a Psicologia e a Teoria do Conhecimento ‘ideológicas’, que querem reduzir tudo a ‘impressões’ (sensações) e conexões associativas de ‘ideias’ (a fantasmas, como sombras enfraquecidas das impressões), os modos de consciência, os atos de no sentido de vivências *intencionais*, são certamente incômodos” (*Invest. Logic.*, 2ª invest., § 33, p. 157). Hume não consegue ver a universalidade presente na própria vivência subjetiva a partir do ato intencional de significação do geral. Tampouco percebe que a diferença descritiva de cada objeto particular implica outro modo de consciência que transcende a particularidade para alcançar a apreensão do universal específico. A crítica endereçada a Hume se consubstancia numa questão de princípio, pois a sua psicologia acaba por transformar as ideias em cópias de impressões do mundo sensível, o que torna absurdo a compreensão do sentido do pensamento ideal, abstrato, irreal. “Em vez de olhar para o caráter de significação (em intenção de significação e preenchimento de significação)” (*Ibid*, p. 157), Hume se perde “nas conexões genéticas que concedem ao nome uma relação associativa com os objetos da classe” (*Ibid*, 157).

A teoria da associação de Hume tem como princípio a existência de um eixo gravitacional, em que aproxima o que é semelhante e igual em torno de apreensões do real adquiridas e corroboradas pela experiência que, por meio de uma espécie de “conjunção” constante no tempo e no espaço, faz com que a presença e a ausência de impressões se aproximam ou se excluem, de acordo com as associações realizadas, tornando essas apreensões habituais em razão da repetição constante e regular. Assim, se compararmos, por exemplo, uma esfera branca com uma esfera preta e, por outro lado, com um cubo branco, notaremos semelhanças e diferenças. Na perspectiva de Hume, a experiência de realizar mais comparações desta mesma natureza, de modo a tornar-se algo frequente, nos permitirá distinguir as diferenças entre os objetos e, do mesmo modo, as semelhanças entre eles. Husserl, ao contestar a concepção de associação elaborada por Hume, argumenta que

Considerada de forma mais exata, a dúvida seria, certamente, dupla: uma objetiva e outra subjetiva. Do ponto de vista objetivo, ela diz respeito aos *objetos* do aparecimento, em relação com suas *qualidades* internas; de um ponto de vista subjetivo, ao próprio aparecimento (entendido como vivência imanente) em relação com seu conteúdo em sensações e, em geral, em conteúdos sensíveis, quer dizer, com aqueles conteúdos que, nos atos da intuição experimentam a “apreensão” objetivadora. Nesta apreensão, realiza-se o aparecer das notas características ou qualidades objetivas correspondentes. Por conseguinte, trata-se por um lado da *própria* esfera e das suas qualidades internas, por exemplo, a sua coloração branca uniforme; por outro lado, do *aparecimento da esfera* e do complexo de sensações que lhe é inerente; entre elas, por exemplo, a sensação de branco objetivo que aparece *uniformemente* da percepção. Mas Hume, aqui como em toda a parte, não reparou nesta diferença. Para ele, o aparecimento e o que aparece confundem-se (*Invest. Logic.*, 2ª invest. § 36, pp. 162-163).

Com esses embates contra o psicologismo e a consequente busca pelos fundamentos da lógica, a fenomenologia conseguiu definir um *método* com fins muito próprios. No decorrer de suas análises, Husserl foi aperfeiçoando esse método, investindo-o de exigências que o objeto necessitava e primando pela busca do rigor que a filosofia suscitava. Assim “a fenomenologia começa onde termina a psicologia” (Santos, 2010, IV, § 43, p. 297). Com esse novo modo de pensar, o empirismo psicológico é questionado no que lhe há de mais fundamental. Rejeitá-lo se constitui no primeiro passo para encontrar as bases mais consistentes da lógica. O empirismo não conseguiu se libertar das amarras dos fatos singulares do real. Submeteu-se em demasia aos mecanismos da repetição como possibilidade de experimentar a vivência humana, copiando leis da epistemologia análogas as das ciências da natureza. A fenomenologia é essencialmente o oposto a tudo que o psicologismo empirista tentou provar, posto que é uma filosofia crítica da ideia de que o psíquico poderia ser apreendido por uma ciência dos fatos, do mensurável, do objetivismo e do realismo. Não é dada a deduções, construção de hipóteses, não recorre, nem se submete a mecanismos casuais ou à necessidade de comprovação objetiva dos resultados. A fenomenologia se preocupa, sim, com a descrição das leis que regem as estruturas ideais, da significação do objeto a partir dos vários e variáveis modos de consciência. É uma ciência que, por ser não-exata, preocupa em ir às essências dos atos constitutivos e, por isso, é uma filosofia da *identidade* do particular e do universal, que distingue o *a priori* da correlação intencional *ato/conteúdo-do-ato*, *noeses/noema*²⁴, *consciência/mundo*, *sujeito/objeto*. A fenomenologia surge assim como a ciência do ideal com o propósito de fundar as bases próprias da lógica, se constituindo como uma “teoria das teorias possíveis”, dos fundamentos ideais e numa espécie de arqueologia da consciência lógica ou transcendental, uma filosofia que é, sem qualquer restrição, “sua essência, ciência dos verdadeiros princípios, das origens, da *riksomata pántoin*” (*Fil. C. Est*, p. 108).

Esse “retorno às coisas mesmas” proposto por Husserl reafirma o compromisso histórico da filosofia com a *sensatez* para que se possa buscar a renovação necessária, mas com o cuidado de romper os limites do mundo. Estamos no mundo, mas nele não somos prisioneiros, uma vez que nos é inerente a capacidade de abstração do real e a relação com as idealidades. A experiência, que também é algo próprio da condição humana, clama sempre por uma infinidade, uma totalização que jamais se alcança de maneira absoluta, mas que deve

²⁴ O conceito de *noeses/noema* será apresentado com mais aprofundamento no terceiro tópico deste capítulo.

ser sempre esperada e buscada, como que se fosse necessário afastar-se da realidade mundana para contemplá-la à distância, de modo a transcender a experiência possível.

O método consagrado pelo positivismo submete a ciência a princípios universalmente validados pela prática e pela comprovação experimental. Tudo o que se conhece ou o que se há de conhecer pode e deve ser confirmado como fato pelas ciências. A filosofia, ao contrário, necessita de um método que difere em essência daqueles consagrados pelas ciências positivas. O reducionismo psicologista se restringe à tarefa de decompor, analisar e dissecar os elementos complexos próprios da idealidade. Husserl, ao contrário, busca um método que comece pelo *a priori* inerente ao universo dos dados reais para ascender aos elementos irrealis, ideais, imaginados, que implicam a realidade, mas a ela não se prendem, como condição de possibilidade de alcance da essência, da coisa mesma, por meio dos atos intencionais de consciência. O sentido das coisas do mundo reside no próprio fenômeno e o modo como ele se dá à consciência, por meio das correlações dos elementos noemáticos com os atos noéticos que os apreendem. A fenomenologia cuida para que o domínio lógico fique livre do relativismo cético do psicologismo, mostrando que o mundo real é um fenômeno que não se constitui por si só, como uma coisa-em-si. É com esse sentido que a fenomenologia busca ser uma ciência confiável e que tenha um reconhecimento universal, mas não visando à demonstração, à comprovação ou à hierarquização de conceitos de forma dedutiva e indutiva. O objeto da fenomenologia é a busca de tornar evidente e manifesto o que a reflexão natural assume como sendo uma idealidade inalcançável.

O trabalho da ciência natural é de adesão ao mundo, com o intuito de explicá-lo, embora sempre o encontre de maneira fragmentada, dependente de uma análise a partir de um ponto de vista. O mundo é um eterno inacabado, que se faz sobre uma ideia que soa como algo indefinido, indeciso. Então o que encontramos em princípio é um mundo que necessita de uma atitude natural para conhecê-lo de maneira imediata, pois nos é dado como crença preconcebida. O que interessa para a filosofia, sobretudo a fenomenologia, não é análise desse mundo, sua dissecação, mas o seu ser, ao qual se referem os atos intencionais da relação entre os seres humanos e o próprio mundo, entre os sujeitos e o objeto. Ao contrário, as ciências positivas não buscam compreender a essência dessa relação, mas apenas os objetos que fazem parte desse mundo natural, porque simplesmente existem como fato. A atitude natural assumida pela ciência positiva se estabelece na sua relação com os objetos situados no mundo natural. Nesse sentido, a atitude proposta por esse tipo de ciência não difere da atitude do senso comum. Ambas são naturais, embora possam ter explicações diferentes para os fenômenos e para o estado-de-coisas desse mundo natural. Tanto a ciência quanto a não-

ciência partem do pressuposto de que o mundo é um “sempre-aí”, do qual não emerge qualquer dúvida mediante a evidência objetiva por si mesma, em que os sujeitos põem os objetos como realidades que existem como realmente devem existir, de modo natural e espontâneo. O papel da ciência seria então analisar e comprovar a existência desses objetos que naturalmente já se fazem presentes no mundo e que estão sempre em evolução e progresso. Há, portanto, uma absolutização da naturalização das coisas do mundo e do homem. É por isso que, para Husserl, na atitude natural, o mundo é tomado como crença.

Para a fenomenologia, no entanto, é possível suspender essa crença por um determinado tempo, colocando entre parênteses os preconceitos e tudo mais que era subtraído pela omissão da atitude natural e não submetido ao exame crítico. Essa *redução fenomenológica*, essa *epokhē*²⁵, não coloca em risco a essência da relação entre a consciência e o mundo, muito pelo contrário, trata-se de “*abster-nos inteiramente de julgar acerca do conteúdo doutrinal de toda filosofia previamente dada e efetuar todas as nossas comprovações no âmbito dessa abstenção*” (*Ideias*, § 18, pp. 59-60). Ou seja, a mudança de atitude se constitui numa forma de abstenção do mundo posto como crença, de todos os interesses, juízos prévios, conhecimentos e experiências que contribuem para qualquer tipo de convicção para que, assim, possa ser afirmada a prudência intelectual.

Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural, colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico: isto é, todo este mundo natural que está constantemente “para nós aí”, “a nosso dispor”, e que continuará sempre aí como “efetividade” para a consciência, mesmo quando nos aprouver colocá-la entre parênteses (*Ideias*, § 32, p. 81).

Na orientação natural, o mundo é uma evidência prévia com uma inteligibilidade própria, sendo que é dada ao sujeito a possibilidade de análise dessa realidade espontânea, desde que a razão possa guiá-lo no seu intento, pois ambos, sujeito e mundo, surgem como fatos naturais que se complementam de modo imediato. A fenomenologia, no entanto, põe em questão a certeza do mundo natural para que essa estrutura ontológica adquira uma nova possibilidade de significação para o sujeito cognoscente. O real, o singular, os atos psicológicos da consciência ficam “fora de circuito”, restando apenas as estruturas ideais, as relações e as implicações invariáveis de sua disposição. O método fenomenológico deve ser capaz, com seus conceitos fundamentais, de propor e realizar uma nova forma de reflexão, de modo a superar a concepção ingênua de mundo natural que afeta substancialmente a psicologia. Desse novo método depende a elucidação definitiva de que possa consubstanciar a filosofia como saber excelente, despertando “a evidência de que a autêntica filosofia, cuja

²⁵ O conceito de *epokhē* será tratado de maneira mais aprofundada no próximo tópico deste capítulo, quando apresentaremos o método fenomenológico.

ideia é realizar a ideia de conhecimento absoluto, tem suas raízes na fenomenologia pura” (*Ideias*, Introdução, p. 29). Caso realmente queira se firmar como uma ciência rigorosa, radical e como fundamento da prerrogativa teórica de todo o saber, cabe à filosofia abandonar os caminhos trilhados pelas ciências positivas e criar um método novo e exclusivamente seu. Como bem afirmou Husserl: “como filósofos que buscamos um ponto de partida, não admitimos como válido nenhum ideal de ciência normativa; somente poderemos tê-lo a medida que nós próprios o criarmos” (*Medit. Cartes.*, § 3, p. 26).

A fenomenologia se afirma como ciência universal com método próprio, o da análise intencional, voltado à evidenciação das formas de consciência ideal e lógica, se pondo a recuperar a autêntica *intuição* até então negligenciada pelo psicologismo para, assim, legitimar a constituição do sentido de mundo e suas significações possíveis. No entanto, “constituir” não pode ser confundido com “construir”, pois, para a fenomenologia, a consciência não é responsável pela construção do mundo objetivo, mas por sua significação. Ela é o ser que dá sentido ao mundo, a partir da relação que com ele estabelece, tendo como essencial a descoberta da dimensão constitutiva do *a priori* na trama da experiência. Assim, além de ser uma ciência, “a fenomenologia’ designa um método e uma atitude intelectual: a *atitude intelectual* especificamente *filosófica*, o *método* especificamente *filosófico*” (*Id. Fenom.*, 1ª lição, § 23 p. 46).

Husserl considera-se o verdadeiro positivista, não por se pretender neutro, mas por ser rigoroso: “se o positivismo quer dizer tanto quanto fundação, absolutamente livre de preconceitos, de todas as ciências naquilo que é ‘positivo’, ou seja, apreensível de modo originário, então somos *nós* os autênticos positivistas” (*Ideias*, § 20, p. 64). Na fenomenologia, tanto o positivismo como o próprio empirismo aparecem depurados do “dogmatismo científico” que prega a crença em uma natureza humana. A experiência não é negada como vivência, uma vez que na interpretação fenomenológica trata-se de um princípio que consiste em descrever o real tal como ele se dá e apenas nos limites em que se dá, reduzindo, desse modo, o fato ao *eîdos*, com o intuito de libertar o fenômeno e fazê-lo surgir como essência, na sua inteireza.

Husserl pretende, com isso, demonstrar que a filosofia é uma ciência universal e rigorosa no seu sentido mais radical, embora “não tenha conseguido no desenvolvimento de sua história cumprir essa exigência” (*Fil. C. Est*, p. 43). Essa é a sua pretensão: provar que a filosofia pode e deve ser elevada ao *status* de ciência rigorosa, pois, “os interesses mais elevados da cultura humana exigem o desenvolvimento de uma filosofia rigorosamente científica” (*Fil. C. Est*, p. 48). Ao rejeitar as justificativas e pretensões do naturalismo, do

empirismo e do psicologismo, a questão que se põe a partir dos estudos sobre o caráter fundamental da lógica, cuja fundamentação se dá numa racionalização radical, é a explicitação do caráter *a priori* inerente às ciências ideais, a sua ausência de pressupostos e a evidência apodíctica. Esses são os elementos constituintes da absoluta radicalização da filosofia como ciência exigida por Husserl.

O caráter *a priori* representa uma ruptura em relação a qualquer fundamentação empírica, pois se há a pretensão de se consolidar como ciência radical, a filosofia jamais poderia propor uma fundamentação que partisse de fatos. A lógica e a filosofia não apreendem o seu conteúdo a partir da verificação experimental, mas das verdades contidas naquilo que é irreal, ideal, metaempírico. Na verdade, Husserl considera o campo do *a priori* essencial para a fundamentação de todas as ciências, inclusive as empíricas, mas por elas é totalmente negligenciado.

Esse sistema de *a priori* universal deve, portanto, ser designado como o desabrochar sistemático *a priori* universal inato na essência da subjetividade e, em consequência, da intersubjetividade transcendental. É o desabrochar do *logos* universal de todo ser possível. [...] Essa ciência do *a priori* seria então o fundamental das ciências empíricas autênticas, e de uma filosofia universal autêntica” (*Medit. Cartes.*, Epílogo, pp. 168-169).

É do *a priori* que deriva a racionalização e a fundamentação de toda ciência e, por isso, é pura radicalidade. Husserl adverte, no entanto, que evitou a utilização do termo em suas *Investigações Lógicas*, “isso tanto devido às confusões pelas obscuridades e equivocidades de que se impregnam no uso geral, quanto também devido a estarem associadas a doutrinas filosóficas caídas em descrédito, numa má herança do passado” (*Ideias*, Introd., pp. 29-30). Em que pese essa prudência, o termo há de aparecer de modo cada vez mais explícito e contundente no transcorrer de sua obra.

A radicalidade do *a priori* não se satisfaz com uma fundamentação da mera imanência, pois o psicologismo também parte de fatos imanentes: a experiência psicológica. O fundamento da filosofia tem de ser radical, partindo não dos fatos, mas de idealidades que se dão à consciência como objetos de significações puras. Essas idealidades são válidas em si mesmas e, por isso, totalmente independentes da contingência dos fatos. São uma aprioridade radical, absoluta, universal, “que se apoia em si mesma e se justifica por si mesma” (*Medit. Cartes.*, Epílogo, p. 169).

A ausência de pressupostos é uma exigência do *a priori* radical. Uma ciência que se pretende desveladora das essências deve, por princípio, se fundar na ausência de pressupostos. A reflexão fenomenológica exige que se abandone temporariamente as certezas prévias sobre o mundo para reencontrá-lo na sua pureza mais original. Nela não deve ser considerada

qualquer premissa ou afirmação metafísica, mesmo aquelas provenientes das ciências naturais, sobretudo, da psicologia. A renovação da filosofia exige uma liberdade intelectual plena, o que implica na necessidade de “colocar fora de circuito todos os atuais hábitos de pensar, reconhecer e pôr abaixo as barreiras espirituais com que eles restringem o horizonte de nosso pensar” (*Ideias*, Introd., p. 27). A psicologia experimental adulterou a filosofia porque introduziu no seu seio o germe do ceticismo, tudo aquilo que depõe contra a rigorosidade do pensar, por isso a necessidade premente de “uma importante reforma da filosofia” (*Fil. C. Est.*, p. 46). Para salvar a filosofia do mal que nela se introduziu, faz-se necessário prescindir dos próprios sistemas filosóficos desenvolvidos historicamente. “O impulso para a investigação não tem que partir das filosofias, mas das coisas e dos problemas” (*Fil. C. Est.*, p. 108). Somente assim será possível um fundamento para a filosofia, sem preconceitos ou restrições dessa ou daquela escola filosófica, de modo a pôr em questão o próprio pensar filosófico e, assim, reencontrá-lo na sua essência e radicalidade. “A filosofia é, sem dúvida, por essência a ciência dos princípios verdadeiros” e, assim sendo, “a ciência do radical também tem que ser radical no seu modo de proceder, em todos os seus pontos de vista” (*Fil. C. Est.*, p. 108). Certo dessa decisão, Husserl assume a responsabilidade de pensar e elaborar uma nova ciência que possa se consolidar como fundamentação da filosofia. “Assumindo como filósofo meu ponto de partida, volto-me para o objetivo presumido de uma ciência verdadeira” (*Medit. cartes.*, § 5, p. 31). Essa assunção radical somente é possível, segundo Husserl, caso o novo modo de pensar parta das coisas na sua pureza mais insofismável, antes de qualquer predicação dada pelo senso comum ou pelas explicações científicas.

Ao desvelar a total independência das ciências eidéticas frente às ciências dos fatos, os limites da atitude natural, o caráter *a priori* inerente às ciências ideais e, principalmente, a natureza intencional da consciência, a fenomenologia de Husserl suprime “certo número de dualismos que embaraçavam a filosofia”²⁶: ser e aparecer, idealismo e realismo, pensamento e ser, racionalismo e empirismo, sujeito e objeto. O que prevalece é o monismo do fenômeno por meio do qual *consciência e mundo* formam uma unidade inseparável, necessária para que essas dimensões possam se constituir mutuamente, apesar de suas diferenças ontológicas. A consciência do sujeito do conhecimento, o sujeito transcendental, é o ato que dá sentido ao mundo, que no mesmo movimento se manifesta ao sujeito. Então, só existem consciência e mundo porque existe o humano como consciência de mundo. Com isso, a fenomenologia

²⁶ Cf. Sartre, *EN*, p. 11.

transcendental de Husserl busca se consolidar como uma filosofia que se ocupa com a apreensão do sentido do mundo vivido, do tempo-espaço humano, tratando de descrevê-los no que há de essencial, sem a pretensão de explicar, analisar ou tematizar fatos como fazem as ciências positivas, empíricas e naturalistas. Libera, enfim, a filosofia de toda forma de preconceito para atribuir-lhe o sentido e o *status* de ciência verdadeiramente autônoma em busca da coisa mesma, essa realidade que por essência antecede o conhecimento científico e, por isso, antes de explicá-la ou analisá-la, é vivenciada intencionalmente pela consciência que a põe e a desvela.

O método fenomenológico

A fenomenologia de Husserl exige uma atitude radical contra os modos e os hábitos dominantes do pensar, que intencionemos as coisas como evidência apodíctica e, por conseguinte, uma atitude de mudança de orientação em relação à vida espontânea que se nos apresenta de maneira mais imediata. A essência da fenomenologia está na exigência rigorosa de difundir a clareza dos princípios do seu método e, assim, “proporcionar a mais perfeita clareza sobre o sentido e a validade desse método, que a capacite a rechaçar todas as objeções sérias” (*Ideias*, § 63, p. 144).

O termo *fenomenologia* deriva do grego *phainómenon* que significa *aquilo que brilha, se mostra, aparece, se manifesta*. Na história da Filosofia, esse termo, porém, não foi usado exclusivamente por Husserl²⁷. Immanuel Kant [1724-1804], em sua *Crítica da Razão Pura*, divide a realidade em dois grandes reinos: “o das coisas dos fenômenos e o das coisas em si (*noúmeno*)” (Kant, *Crítica da Razão Pura*, pref. 2ª ed., p. 31). O fenômeno é tudo aquilo que se apresenta ao sujeito cognoscente por meio da experiência, da sensibilidade, do conhecimento e da razão. O *noúmeno*, por sua vez, diz respeito a tudo que o sujeito do conhecimento não consegue alcançar, compreender ou conceber por meio da simples experiência, pois não é dado à sensibilidade, mas ao pensamento puro e às idealidades inalcançáveis. Trata-se de uma totalidade cuja essência não é dada ao homem a possibilidade de conhecê-la, por ser algo próprio da alma, do ser originário.

²⁷ Cf. Peixoto (2003, p. 18), o termo fenomenologia foi empregado por vários pensadores antes de Husserl. O primeiro a utilizá-lo foi J. H. Lambert na obra *Novo órganon*, em 1764, em que a fenomenologia aparece como teoria da ilusão, estudo das fontes do erro. Kant faz referência ao termo em 1770, numa carta a Lambert, em que chama *phaenomenologia generalis* a disciplina propedêutica que deve preceder a metafísica. Em 1772, novamente o utiliza na carta a Marcus Herz, ao apresentar o plano de uma obra, publicada em 1781 com o título *Crítica da razão pura*. [...] Foi com a obra *Fenomenologia do espírito* (1807), de Hegel, que o termo fenomenologia passou a ser uso corrente no meio filosófico. [...] Podemos dizer que, para Hegel, a fenomenologia é a ciência que estuda as vicissitudes do espírito, o seu movimento, o caminho que percorre no desenrolar da história.

A veracidade do resultado que obtemos nesta primeira apreciação do nosso conhecimento racional *a priori* nos é dada pela contraprova da experimentação, pelo fato desse conhecimento apenas se referir a fenômenos e não às coisas em si que, conquanto reais em si mesmas, se mantêm para nós incognoscíveis (Kant, *Crítica da Razão Pura*, pref.2ª ed., p. 31).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel [1770-1831], em sua *Fenomenologia do Espírito* atribui ao termo outro sentido. Para o filósofo, fenômeno é tudo o que aparece à consciência, entendendo que a própria consciência mostra-se a si mesma, o que faz dela também um fenômeno. “Com efeito, a consciência, por um lado, é consciência do objeto; por outro lado, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade” (Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, Introd., § 85, p. 79). Há, portanto, em Hegel uma indistinção entre consciência e mundo, transferindo assim para o sujeito do conhecimento a condição que Kant, anteriormente, havia atribuído à realidade objetiva.

Por isso, se chama *fenômeno*; pois aparência é o nome dado ao ser que imediatamente é em si mesmo um não-ser. Porém, não é apenas um aparecer, mas sim um fenômeno, uma totalidade do aparecer. Essa totalidade como totalidade ou universal é o que constitui o interior: o jogo de forças com sua reflexão sobre si mesmo (Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, § 143, pp. 115-116).

Husserl concorda com alguns aspectos desenvolvidos pela filosofia de Kant e Hegel, mas empreende um novo conceito de fenômeno, não se abstendo de dedicar rigorosas críticas tanto à elaboração kantiana, quanto à hegeliana. Kant se equivoca quando defende a distinção entre *fenômeno* e *noúmeno*, pois as idealidades por mais abstratas que sejam são também objetos que se manifestam à consciência e, por isso, são também fenômenos.

Kant pousou o olhar de seu espírito, embora ainda não fosse capaz de apropriar dele e de reconhecê-lo como campo de trabalho de uma ciência eidética própria e rigorosa. Assim, por exemplo, a dedução transcendental da primeira edição de *Crítica da razão pura* já se move propriamente em solo fenomenológico; Kant, porém, interpretou equivocadamente como solo psicológico e, por isso, abriu novamente mão dele (*Ideias*, § 62, p. 141).

Contra Kant, Husserl defende a tese de que não há nada fora da consciência que não possa ser apreendido e significado. Das realidades objetivas mais concretas até as idealidades mais abstratas o que temos são fenômenos, pois estes não estão restritos ao real, ao mundo dos sentidos, às coisas físicas e naturais, mas também às coisas do mundo ideal, do pensamento, da razão. “Fenômeno é tudo aquilo que podemos ter consciência, de qualquer modo que seja” (Zilles, 1996, p. 17). Assim, não há, como imaginou Kant, a possibilidade de existir a “*coisa em si*”, o incognoscível. As coisas estão no mundo, fora da consciência, e tudo que lá se encontra é um fenômeno passível de ser significado pela consciência que o põe.

A consciência, por sua vez, diferentemente do que concebia Hegel, possui uma essência que a diferencia do mundo objetivo. A consciência não é mundo; o mundo não é a consciência, pois essa não pode se dissolver no mundo e o mundo não pode ser inserido na

consciência. Consciência e mundo são realidades essencialmente diferentes, embora absolutamente indissociáveis, pois é por meio da relação consciência-mundo que a consciência põe o mundo, dá sentido a ele, no mesmo movimento em que o mundo se manifesta como fenômeno à consciência. Husserl defende a correlação entre a intenção e o objeto, descrevendo essa relação e partindo do princípio de que se trata de duas dimensões distintas e indissociáveis. Desse modo, tanto a consciência que intenciona quanto o objeto intencionado são duas dimensões distintas que estabelecem uma relação constituinte de ambos. Diferentemente da fenomenologia de Hegel em que há uma dialética fundada na negatividade e mediação, garantindo uma síntese como conceito final, a fenomenologia de Husserl se funda na relação intencional em que há a manifestação do objeto e o desvelamento do sentido. Se o *conceito* é fundamental em Hegel, a *essência* é fundamental em Husserl.

Husserl não nega, portanto, a realidade do objeto, seja ele qual for. O fenômeno é justamente esse mundo objetivo cuja essência difere radicalmente do ser da consciência. Contudo, entende que existem duas espécies radicais de ser, de mundos, distintos na forma como se manifestam à consciência: o *ser transcendente* e o *ser transcendental*. O primeiro se refere ao mundo exterior, ao ser real, empírico, para o qual somos naturalmente orientados; e o segundo diz respeito ao mundo interior, do ser imanente no seu sentido mais radical e mais puro, o ser irreal, mas não fictício, “o reino da consciência transcendental, enquanto ser absoluto” (*Ideias*, § 76, p. 165).

O ser transcendente interessa a fenomenologia, pois este “não é objeto de investigação fenomenológica somente pelo aspecto da *consciência* que se tem dele, por exemplo, pelos diferentes modos de consciência nos quais ele vem” (*Ideias*, § 76, p. 166), mas também na condição de dado que, embora possa prescindir da consciência para existir como ser natural, necessita da significação dada por ela para se constituir como mundo humano. Mas o grande interesse da fenomenologia de Husserl é a descoberta das riquezas do mundo transcendental, até então pouco exploradas pelas ciências e pela filosofia, não devendo, portanto, ser entendida como “uma doutrina das essências de fenômenos reais, mas de fenômenos transcendentalmente reduzidos. [...] A fenomenologia investiga justamente essas irrealidades, não como individualidades singulares, mas na ‘essência’” (*Ideias*, Introd., pp. 28-29). O ser transcendental é o fundamento mais elementar de uma Filosofia que se pretende rigorosa e científica, pois se volta para a riqueza das idealidades, da consciência transcendental, em busca da essência dos fenômenos puros, por meio da redução fenomenológica transcendental.

Se me coloco acima de toda essa vida e me abstenho de efetuar a menor crença existencial que coloca “o mundo” como existente, se volto exclusivamente para essa vida em si, na medida em que ele é consciência “desse” mundo, então me encontro

como *ego* puro, mas com o cotidiano puro de minhas *cogitationes*” (*Medit. Cartes.*, § 8, pp. 38-39).

Ao se voltar para os estudos de Kant, Husserl viu a necessidade de aprofundamento das questões relativas à consciência transcendental e, desse modo, recorre a Descartes e à sua dúvida metódica para desenvolver um método de busca dessa subjetividade. “Mas, em Descartes, descobri-la e perdê-la foi tudo uma só coisa. Nada mais fizemos do que captar na sua pureza e desenvolver de modo consequente o que já se encontrava nessa intenção velhíssima” (*Id. Fenom.*, Introd., p. 30).

Partindo e se opondo à perspectiva kantiana segundo a qual as coisas em si representam um reino de conhecimentos inalcançáveis, Husserl admite que o conhecimento nas suas formas mais abstratas possui um enigma, mas isso não significa que o conhecimento seja enigmático. “Se examinarmos de mais perto o que é enigmático e nos lança na perplexidade das reflexões mais à mão sobre a possibilidade do conhecimento, vemos que é a sua transcendência” (*Id. Fenom.*, 2ª lição, p. 60). Ele entendia que a solução para esse problema acerca da busca necessária pelas essências puras do ser transcendental se impõe não propriamente no seio do conhecimento, mas na relação entre o mundo interior, transcendental, e o mundo exterior, transcendente. Descartes havia julgado que a solução estava no ato de duvidar da maneira mais radical possível de tudo que é dado pelo mundo exterior, de modo a se deparar com o “*ego cogito*” como afirmação dessa dúvida. Contudo, Husserl não se contentou com tal alternativa, pois, segundo ele, o *ego cogito* de Descartes preserva ainda “uma pequena parcela do mundo, parcela que, para o *eu filosófico*, seria a única coisa não sujeita à dúvida, e que se trata agora de reconquistar, por deduções bem conduzidas e seguindo os princípios inatos ao *ego*, todo o resto do mundo” (*Medit. Cartes.*, § 10, p. 41). As *Meditações* de Descartes não teriam, então, conseguido se desfazer do prejulgamento que considera o *ego cogito* um “axioma” apodíctico que serve de fundamento a uma ciência dedutiva e explicativa de mundo.

Infelizmente, é o que acontece com Descartes, em resultado de uma confusão, que aparece pouco importante, mas acaba sendo muito funesta, e faz do *ego* uma *substância cogitans* separada, um *mens sive animus* humano, ponto de partida de raciocínios de causalidade. É essa confusão que fez Descartes o pai do contrasenso filosófico, que é o realismo transcendental, o que, no entanto, não podemos enxergar ainda (*Medit. Cartes.*, § 10, p. 42).

Contra essa ideia de “pequeno resto do mundo salvo” na consciência, Husserl reafirma a necessidade, por parte da filosofia, de permanecer fiel ao radicalismo transcendental e, dessa forma, ao princípio da intuição pura como evidência apodíctica, por meio daquilo que é dado à consciência no campo do *ego cogito*, o que é possível somente pela redução radical do

mundo natural, ou seja, pela *epokhē*. Por meio da *epokhē* o *eu* natural é reduzido a um *eu transcendental*. O alcance das essências mais radicais da subjetividade transcendental necessita de uma atitude de suspensão da concepção naturalista de mundo. “Pela *epokhē* fenomenológica, reduzo o meu *eu* humano e natural e minha vida psíquica – domínio de minha *experiência psicológica interna* – a meu *eu* transcendental e fenomenológico, domínio da *experiência interna transcendental e fenomenológica*” (*Medit. Cartes.*, § 11, p. 43).

A fenomenologia exige que do mundo transcendental seja despojado todo caráter transcendente que em si possa ser preservado, de modo a alcançar a radicalidade mais profunda. Por outro lado, a fenomenologia não pretende suprimir o transcendente, apesar da existência do mundo natural que lhe é inerente. A *epokhē* não nega o mundo transcendente, mas apenas suspende temporariamente os juízos que dele advém, para que assim se possa alcançar a essência do ser original, na sua condição antepredicativa. “Se expressamos esse juízo, nós sabemos, no entanto, que nele apenas tornamos tema e apreendemos predicativamente algo que já estava de alguma maneira contido de forma não-temática, impensada, não-predicativa, na experiência originária, vale dizer, no experienciado, com o caráter do disponível” (*Ideias*, § 31, p. 78). O método fenomenológico, diferentemente da dúvida metódica de Descartes, se dá na relação entre o transcendente e o transcendental, de modo a alcançar a evidência apodíctica mais radical. “Se partimos daqui, assinalamos desde logo que o ensaio de dúvida universal deve nos servir apenas *como expediente metódico* para salientar certos pontos que, estando inclusos na sua essência, ele pode trazer à luz da evidência” (*Ideias*, § 31, p. 78). A dúvida universal posta pela *epokhē* não pretende, no entanto, negar ou suprimir o mundo transcendente, mas simplesmente “pô-lo entre parênteses”, “fora de circuito”.

*Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural, colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico: isto é, todo este mundo natural que está constantemente “para nós aí”, “a nosso dispor”, e que continuará sempre aí como “efetividade” para a consciência, mesmo quando nos aprouver colocá-los entre parênteses. Se assim procedo, como é de minha plena liberdade, então não nego este “mundo”, como se eu fosse sofista, não duvido de sua existência, como se fosse cético, mas efetuo a *epokhē* ‘fenomenológica’, que me impede totalmente de fazer qualquer juízo sobre existência espaço-temporal* (*Ideias*, § 32, p. 81).

Por meio da *epokhē*, a fenomenologia de Husserl propõe tirar fora de circuito todo o senso comum e todas as ciências que se referem a esse mundo natural. Não se trata, porém, de uma ciência livre da teoria, da metafísica, muito pelo contrário.

O mundo inteiro posto na orientação natural, encontrado realmente na experiência e tomado inteiramente “sem nenhuma teoria”, tal como é efetivamente experimentado e claramente comprovado no nexos das experiências, não tem agora valor nenhum para nós, ele deve ser posto entre parênteses sem nenhum exame, mas também sem

nenhuma contestação. Da mesma maneira, não importa quão boas elas sejam, não importa se são fundadas positivisticamente ou de algum outro modo: todas as teorias e ciências que se referem a este mundo devem sucumbir ao mesmo destino (*Ideias*, §32, p. 82).

A *epokhē* não é uma conversão da tese em antítese, da posição em negação. Do mesmo modo não se trata de uma simples suposição sobre o que deveria ser o mundo ideal separado da realidade empírica, uma conversão ao mundo das ideias, como defendia Platão²⁸, mas uma busca radical pela consciência transcendental, em que os fenômenos possam ser vivenciados na sua pureza absoluta, por meio de reduções sucessivamente mais rigorosas.

Trata-se, antes, de algo inteiramente próprio. Não abrimos mão da tese que efetuamos, não modificamos em nada a nossa convicção, que permanece em si mesma o que ela é, enquanto não introduzimos novos motivos de juízo: o que justamente não fazemos. E, no entanto, ela sofre uma modificação – enquanto permanece o que ela é, *nós a colocamos, por assim dizer, “fora de ação”, nós “a tiramos de circuito”, “a colocamos entre parênteses”*. [...] Também podemos dizer: a tese é um vivido, *mas dele não fazemos “nenhum uso*, o que, naturalmente, não deve ser entendido como privação (como quando dizemos que um ser desprovido de consciência não faz uso algum de uma tese): trata-se antes, nesta como em todas as expressões paralelas, de designações indicativas de um *determinado modo específico de consciência*, que vem se juntar à simples tese originária (seja esta uma *posição* atual e mesmo predicativa de existência ou não) e que modifica de maneira específica o seu valor. *Essa modificação de valor a nossa inteira liberdade e se opõe a todas as tomadas de posição do pensamento* que possam estar em coordenação com a tese ou sejam inconciliáveis com ela na unidade do “simultâneo”, assim como a todas as tomadas de posição em geral no sentido próprio da palavra (*Ideias*, § 31, pp. 79-80).

A fenomenologia de Husserl é, sobretudo, uma filosofia do *êdos*, das essências, “uma doutrina eidética *descritiva* dos vividos transcendentais” (*Ideias*, § 75, p. 161). Os objetos singulares apreendidos de maneira imediata são fenômenos, mas não são essências no sentido radical da palavra, porque não são universalidades. Com isso, “a fenomenologia deixa de lado *apenas a individuação*, mas eleva todo o conteúdo eidético, na plenitude de sua concreção, à consciência eidética e o toma como essência ideal-idêntica, que, como toda essência, não poderia se individuar *hic et nunc*, mas em inúmeros exemplares” (*Ibid*, 161). A essência se refere exclusivamente às universalidades, aos objetos universais, prescindindo do fato singular como existência. Em relação ao objeto singular, a consciência o visa de modo a

²⁸ Platão considera que há uma divisão entre dois mundos diferentes e inconciliáveis: *o mundo sensível*, da aparência, do mutável, do efêmero, do empírico, e *o mundo inteligível*, do imutável, da verdade, da essência, das ideias. Na compreensão platônica, a existência empírica não é uma existência verdadeira. O mundo das ideias é a única e verdadeira realidade, sem o qual o mundo empírico não existiria. Para demonstrar tais concepções, utiliza-se da metáfora conhecida como *Alegoria da Caverna*. Numa dimensão metafísica, a caverna de Platão propõe a ascensão do homem, *ánthrōpos*, do mundo sensível ao mundo das ideias, sendo a *dialética* o ápice desse processo ascendente rumo à essência do *ser*. Trata-se de uma verdadeira *conversão*, uma ruptura radical com o mundo empírico, através de um caminho “rude e empinado” (Platão. *A Rep.*, VII, 515 e.), como trilhas a serem abertas de maneira ascendente. Nesse processo de conversão da alma, *periagogé*, a possibilidade de contemplação daquilo *que é* representa o máximo da felicidade, o fim primeiro e último da existência humana.

manter um caráter psicológico, embora transcenda a relação meramente empírica. Somente os objetos universais visados pela consciência conseguem se apresentar como pureza absoluta, pois antecedem e transcendem qualquer caráter psicológico. A fenomenologia eidética se ocupa da investigação do *a priori* universal, “sem o qual nem eu nem nenhum outro eu transcendental, em geral, seria imaginável” (*Medit. Cartes.*, § 34, p. 88).

A fenomenologia surge com a pretensão de se estabelecer como ciência fundamental, não circunscrita aos ditames do factual, do contingente, mas das necessidades mais puras, das essências, estabelecidas na relação entre a consciência e os vários tipos de objeto. “Portanto, se representamos a *fenomenologia* sob a forma de ciência intuitiva apriorística, *puramente eidética*, suas análises apenas *desvelam a estrutura do ‘eídos’ universal do ego transcendental, que abrange todas as variantes possíveis do meu ego empírico* e, portanto, esse próprio *ego*, como possibilidade pura” (*Medit. Cartes.*, § 34, p. 88). Trata-se de um estudo das leis essenciais, universais que determinam o sentido do ser transcendental.

Ainda que meu interesse se concentre aqui, particularmente na redução transcendental, no meu *ego puro* e na explicitação desse *ego* empírico, só posso analisá-lo de maneira realmente científica, apelando aos princípios apodícticos que pertencem ao *ego* como *ego* em geral. É preciso que eu recorra às universalidades e às necessidades essenciais, graças às quais o fato pode ser relacionado aos fundamentos racionais de sua pura possibilidade, o que lhe confere a inteligibilidade e o caráter científico (*Medit. Cartes.*, § 34, p. 88).

Com isso, o método da fenomenologia husserliana prevê dois tipos de redução: a fenomenológica, *epokhé*, e a eidética. Primeiramente coloca-se em suspensão todas as formas de juízos e “pré-conceitos” inerentes ao mundo natural e depois busca-se a transcendência do campo da singularidade para alcançar o campo das essências.

A mudança de orientação da atitude mundana natural para a transcendental é o que há de mais característico na fenomenologia de Husserl. É por meio dela que podemos atingir o *essencial*, o encontro com os fenômenos puros, a evidência apodíctica. Parte-se da atitude natural e, num movimento reflexo, podemos nos elevar à consciência transcendental. Em princípio, não temos a própria *cogitatio* como objeto intencional de modo consciente, mas ela pode vir a tornar-se objeto visado pela consciência em um movimento reflexivo, de forma que “o olhar se volte *‘reflexivamente’ para ela* e isso, naturalmente, na forma de uma nova *cogitatio*, que se direciona para ela à maneira de uma simples *cogitatio* apreensiva” (*Ideias*, §38, p. 92).

Desse modo, Husserl distingue duas formas de reflexão: a natural e a transcendental. A primeira é aquela que ocorre não somente na vida cotidiana, mas também na experiência psicológica, por meio das quais a consciência se volta ao “terreno do mundo”, apresentado

como existente e transcendente. A reflexão natural nos permite dizer algo como “estou vendo uma casa ali” ou “lembro-me de ter ouvido essa música”, se constituindo, assim, a partir da percepção exterior, da lembrança, do julgamento de valor, da predicação, ou seja, por *atos de consciência* executados de maneira espontânea. Ao contrário dessa espontaneidade, a *reflexão fenomenológica ou transcendental* significa que a consciência é capaz de abandonar esse terreno natural e mundano para examinar o *cogito* transcendentemente reduzido e, assim, alterar o estado primitivo da relação consciência-mundo. “A passagem para essa atitude reflexiva naturalmente faz surgir um novo estado intencional, estado que, na singularidade que lhe é própria de ‘relacionar ao estado anterior’, torna consciente, até mesmo evidente, não qualquer outro estado, mas esse mesmo” (*Medit. Cartes.*, § 15, p. 52). A experiência descritiva somente é possível pela reflexão transcendental, por meio da qual “devemos todo saber e todo conhecimento concebíveis relativos à nossa vida intencional” (*Ibid.*, p. 52). Há nesse movimento o encontro com o *eu transcendental*, essa “transcendência de inerência irreal” (*Medit. Cartes.*, § 11, p. 44), que carrega nele o mundo como unidade de sentido e que justamente por isso é uma premissa necessária.

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, como disse acima, todo o sentido e todo valor existencial que tem para mim; ele os encontra no *meu eu transcendental*, que só revela a *epokhé* fenomenológica transcendental (*Medit. Cartes.*, § 11, p. 43).

Se consideramos o *eu* que percebe o “mundo” e nele vive de maneira absolutamente natural, temos, por meio da atitude fenomenológica, um “*desdobramento do eu*” (*Medit. Cartes.*, § 15, p. 53), sujeito a uma nova reflexão, um tipo de reflexão transcendental preocupada tão somente em visar e descrever o objeto intencionado de maneira radical e rigorosa.

Na atitude natural vivemos de modo habitual e espontâneo, dirigidos pela realidade objetiva. É o mundo que estando aí, o aceitamos como se nos apresenta, uma efetividade espaço-temporal da qual fazemos parte, que existe diante de nós e que o admitimos como naturalmente existente. Neste tipo de orientação, o objeto se me apresenta necessariamente numa sucessão de diversas perspectivas e, por meio dessa série de aparências continuamente novas, desse fluxo de vividos diversos e incompletos, sou naturalmente levado à sua existência como realidade objetiva. Certamente, essa forma de intencionar o objeto se constitui a partir da percepção empírica, mas não somente. Isso porque jamais o objeto se me apresenta por completo, exigindo de mim um ato intencional que transcende os sentidos para que assim possa se tornar uma evidência. A percepção no seu sentido estrito, por si só, jamais consegue atingir a manifestação verdadeira do objeto, pois o real não é somente o que vemos,

cheiramos, tasteamos, ouvimos ou degustamos, posto que é sempre mais do que realmente podemos sentir; é uma realidade que agrega tanto o que é sentido como o que não é sentido, o que é visto como o que não pode ser visto. “Por conseguinte, para aprender intuitivamente uma essência ela mesma e *de modo originário*, podemos partir das intuições empíricas correspondentes, *mas igualmente também de intuição não-empíricas, que não apreendem um existente ou, melhor ainda, de intuição ‘meramente imaginárias’*” (*Ideias*, § 4, p. 38). É por isso que podemos nos iludir com as aparências, necessitamos recorrentemente corrigir o que para nós era verdadeiro e indubitável. A existência do objeto não é, portanto, uma existência dada, exigida como absolutamente necessária, pois de certo modo é sempre contingente. “Quer dizer: sempre pode ser que o transcurso posterior da experiência obrigue a abrir mão daquilo que já está posto *com legitimidade empírica*. Aquilo foi, diz-se depois, mera ilusão, alucinação, mero sonho concatenado” (*Ideias*, § 46, p. 109).

A fenomenologia não se contenta com qualquer evidência. Não lhe é suficiente que a dúvida seja afastada de maneira meramente empírica. O fim, o *télos*, da fenomenologia é a evidência apodíctica, aquela sobre a qual não se tenha qualquer dúvida.

Falamos em evidência, no sentido lato, sempre que uma intenção posicionante (sobretudo, uma afirmação) é confirmada por uma percepção correspondente e perfeitamente adequada, mesmo que se trate de uma síntese adequada de percepções singulares conexas. [...] A própria evidência, dizíamos, é o ato síntese de recobrimento, a mais perfeita de todas, Como toda identificação, ela é um ato objetivante. Seu correlato objetivo é chamado de *ser no sentido da verdade* ou também de verdade – caso não se prefira atribuir a este último termo um outro conceito, pertencente à série dos conceitos que se enraízam na situação fenomenológica de que falamos (*Invest. Logic.*, 6ª Invest., § 38, pp. 93-94).

Para Husserl, somente uma filosofia rigorosa, uma ciência fundamental por excelência, pode alcançar a evidência apodíctica com independência absoluta, “não só em relação a todas as outras ciências, mas também *em relação às ciências eidético-materiais*” (*Ideias*, § 60, p. 138). A *epokhé* exige que tudo que seja exterior esteja posto entre parênteses, inclusive o conhecimento científico naturalista. Diante de tal mudança de atitude, em rigor, somente poderei falar de mundo transcendental em primeira pessoa do singular, pois a radicalidade da redução exige que “não tenhamos mais o direito de falar no plural” (*Medit. Cartes.*, § 8, p. 36). O filósofo chega assim àquilo que se lhe apresenta como invariável, como universal, como essência ou *eídos*. Desse modo, a redução fenomenológica significa uma necessária redução eidética, por meio da qual a consciência visa e descreve um fenômeno radicalmente novo que não necessita do fato ou da singularidade, por se constituir como algo puro e metaempírico.

Não basta que a redução esteja apenas no campo psicológico, pois esta ainda conserva uma certa existência mundana, já que “a vida psíquica, de que fala a psicologia, sempre foi concebida como vida psíquica *no mundo*” (*Medit. Cartes.*, § 11, p. 43). Nesse sentido, ainda há um *eu psicológico* que se mantém apesar da *epokhê* e, se por um lado já é parte absoluta do mundo, por outro, não conseguiu ainda se desprender totalmente de sua condição natural. Não há ainda, portanto, um radicalismo absoluto, o que significa que a *vivência apodíctica* não foi atingida de maneira plena, exigindo que a *epokhê* seja exercitada numa plano mais elevado, ainda mais radical, de modo a suspender todo o interesse sobre a existência do mundo natural. Nesse movimento de ruptura total, sob a mais estrita *epokhê*, a subjetividade do *eu psicológico* deve ser transformada na *subjetividade transcendental*, reduzindo de maneira total e absoluta o *eu humano natural* – ainda presente na vida psíquica como domínio da experiência psicológica interna – a um *eu transcendental e fenomenológico*.

A esse respeito, vale ressaltar que se 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-lo na minha vida psíquica como partes reais dessa vida, como um complexo de dados sensoriais ou de atos psíquicos. Essa *transcendência* é inerente no sentido específico de tudo o que faz parte do mundo, ainda que não possamos dar a esse “mundo” e a suas determinações nenhum outro sentido senão aquele que extraímos de nossas experiências, representações, pensamentos, julgamentos de valor e ações, da mesma forma que não podemos justificar a atribuição a esse mundo de uma existência evidente, a não ser partindo de nossas próprias evidências e atos. Se essa “transcendência” de inerência irreal pertence ao sentido próprio do mundo, então o *eu* em si, que carrega nele o mundo como unidade de sentido e que justamente por isso é uma premissa necessária dele, esse *eu* chama-se *transcendental* no sentido fenomenológico do termo, e os problemas filosóficos decorrentes dessa relação chamam-se problemas filosóficos transcendentais (*Medit. Cartes.*, § 11, pp. 43-44).

O mundo da atitude natural não se restringe simplesmente ao mundo exterior. Ao dirigir, por meio da reflexão, a minha mente para o meu corpo, minha alma e minha imanência, torno-me também uma realidade concreta e, portanto, pertencente ao mundo objetivo e natural. O meu *eu físico* e meu *eu psicológico* também são mundanos, pois a complexidade constituinte da consciência, nas suas diferentes variações, e seu ato de investigar, explicitar, contextualizar, descrever, comparar, distinguir, coligir, contar, pressupor, inferir “em suma, a consciência teórica em suas diferentes formas e níveis se refere, portanto, a este mundo, *o mundo em que me encontro e que ao mesmo tempo mundo que me circunda*” (*Ideias*, § 28, p. 75). Nesse sentido, o *eu psicológico* também é um ser transcendente, pois é um fenômeno que constitui uma realidade existente, mundana, embora relativa à transcendência. O alcance da mais absoluta evidência apodíctica exige também a colocação entre parênteses desse *eu psicológico*, assim como dos seus atos, de modo que todo o mundo natural, todas as esferas eidéticas transcendentais fiquem fora de circuito, para, com

isso, se chegar à consciência pura²⁹. Tudo o que for da atitude natural deve ficar “fora de jogo”, até mesmo a existência refletida de mim, esse *eu* como ser psicofísico.

Desse modo, Husserl atinge o *eu* na sua condição mais pura, absoluta, *transcendental*, como experiência filosófica no seu sentido mais puro e rigoroso. Ao reduzir, por meio da *epokhê*, o *eu* humano natural e a vida psíquica como campo de toda experiência psicológica interna, chega-se ao *eu transcendental*, esse “domínio da *experiência interna transcendental e fenomenológica*” (*Medit. Cartes.*, § 11, p. 43), um *ego* depurado de toda atitude mundana, concebível somente em relação a um objeto também não mundano, mas puramente *intencional*, uma idealidade pura desprovida de qualquer vida psíquica ou experiência psicológica.

Embora a psicologia pura forme um estreito paralelo com a fenomenologia transcendental da consciência³⁰, há diferenças essenciais entre essas formas de concepção da relação entre a consciência e o mundo objetivo. Primeiramente, a fenomenologia transcendental está ligada essencialmente “à observância inviolável da redução transcendental, redução que não se deve confundir com a limitação abstrata da investigação antropológica à mera vida psíquica” (*Medit. Cartes.*, § 14, p. 50). Se na psicologia, o mundo é posto como algo existente, e seus dados concebidos como elementos psíquicos do homem, na atitude fenomenológica, de maneira radicalmente diversa, o mundo não é uma existência, mas um fenômeno em relação à consciência que o põe.

Em consequência, será necessário ampliar o conteúdo do *ego cogito* transcendental, acrescentar-lhe um novo elemento e dizer que todo *cogito*, ou todo estado de consciência, “assume” algo, e que ele carrega em si mesmo, como “assumido” (como objeto de uma intenção) seu *cogitatum* respectivo. Cada *cogito*, de resto, o faz à sua maneira. A percepção da “casa” “assume” uma casa – ou, mais exatamente, determinada casa individual - de maneira perceptiva; a lembrança da casa “assume” a casa como lembrança; a imaginação, como imagem; um julgamento predicativo que tem por objeto casa “colocada ali diante de mim” a assume de maneira própria ao julgamento predicativo; um julgamento de valor acrescentado a veria ainda à sua maneira, e assim por diante. Esses dados de consciência são também chamados de *estados intencionais* (*Medit. Cartes.*, § 14, pp. 50-51).

Perdemos o mundo para ganhá-lo de um modo mais puro, ao alcançar o seu sentido. Não estou somente em contato com o mundo, ele não está somente diante de mim, mas,

²⁹ Cf. Husserl (*Ideias*, § 64, p. 145), “Nós colocamos todo o mundo natural e todas as esferas eidéticas transcendentais fora de circuito e devemos, com isso, obter uma consciência ‘pura’. Mas não acabamos de dizer, ‘nós’ colocamos fora de circuito, será que nós, fenomenólogos, *podemos* colocar fora de jogo *nós mesmos*, que também somos membros do mundo natural? Podemos até continuar tranquilamente a falar enquanto homens naturais, pois, na condição de fenomenólogos, não devemos parar de ser homens naturais e de nos pôr enquanto tais no discurso”.

³⁰ Cf. *Medit. Cartes.*, § 14, p. 49.

principalmente, brota de mim. É do meu *eu transcendental* que o mundo objetivo encontra todo o seu sentido e valor existencial³¹.

Vimos que Descartes também havia chegado a um *ego cogito*, entendido como “uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de lugar algum, nem depende de qualquer coisa material. De maneira que esse eu, ou seja, a alma, por causa da qual sou o que sou, é completamente distinta do corpo” (Descartes, *Discurso do método*, IV parte, p. 62). Conforme suas *Meditações*,

Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? Durante todo o tempo em que eu penso, pois poderia acontecer que, se eu parasse de pensar, ao mesmo tempo pararia de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja obrigatoriamente verdadeiro: nada sou, então, a não ser uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são palavras cujo significado me era anteriormente desconhecido. Então, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente, mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa (Descartes, *Meditações*, 2ª medit., p. 261).

Ao conceber o *ego* como algo substancial, “uma coisa que pensa”, que se identificava com a alma, Descartes não conseguiu romper definitivamente com a ideia da existência de um *eu* natural e mundano. “É por isso que, num certo sentido, tendo feito já a maior das descobertas, não captou nela o sentido correto, o da subjetividade transcendental. Ele não atravessou o pórtico que leva à filosofia transcendental verdadeira” (*Medit. Cartes.*, § 10, p. 42). Para não cometer o mesmo equívoco de Descartes, Husserl reafirma a necessidade de se manter fiel ao radicalismo do “voltar-se para si mesmo”, ao princípio da evidência pura, pondo entre parênteses não só a concretude mundana do corpo, mas o *eu* na sua realidade psicológica, sua realidade total, sua existência no mundo natural e, com ela, todos os seus atos. Um exercício radical, cujo fim é o alcance dos fenômenos puros, verdadeiramente puros, de modo a apreender aquilo que é dado na pura imanência com evidência plena. O *eu* então se depura de toda forma de preconceito, se abrindo às possibilidades de conhecimento sem qualquer vício, mediante uma nova atitude, radicalmente oposta à orientação natural. A fenomenologia propõe assim uma nova atitude em relação ao transcendental, não explorada nem mesmo por Descartes, justamente porque não exercitara a *epokhē* de um modo absolutamente radical.

Contrariamente a Descartes, vamos nos propor como tarefa *explorar o campo infinito da experiência transcendental*. Se a evidência cartesiana – a da proposição *ego cogito, ego sum* – permaneceu estéril, é porque Descartes negligenciou duas coisas: inicialmente no que se refere a elucidar de uma vez por todas o sentido puramente metódico da *epokhē* transcendental e, em seguida, quanto a dar-se conta do fato de que o *ego* pode, graças à experiência transcendental, explicar-se a si próprio indefinida e sistematicamente; que, a partir desse fato, esse *eu* constitui um *campo de investigação* possível, particular e próprio. Com efeito, sempre tendo em

³¹ Cf. *Medit. Cartes.*, § 11, p. 43.

mente o conjunto do mundo e das ciências objetivas, a experiência transcendental e o *eu* não pressupõe, no entanto, sua existência e seu valor; ela se distingue por isso mesmo de todas essas ciências, sem que no entanto jamais se limitem mutuamente (*Medit. Cartes.*, § 13, p. 49).

Trata-se de uma intuição plenamente originária, em que tudo está fora de circuito. A consciência transcendental encontra tão somente o *eu* mais radicalmente puro, capaz de atingir a evidência sem qualquer possibilidade de dúvida. Isso significa que o limite da radicalidade fenomenológica é a existência do *eu transcendental*. Para Husserl, “não podemos pôr ilimitadamente as transcendências fora de circuito, purificação transcendental não significa exclusão de circuitos de *todas* as transcendências, pois senão restaria uma consciência pura, mas nenhuma possibilidade de uma ciência da consciência pura” (*Ideias*, § 59, p. 134). Com a *epokhé* não há, portanto, uma renúncia do mundo, mas sim da maneira ingênua de considerá-lo. Em vez de considerar esse mundo de um modo totalmente ingênuo e natural, a fenomenologia propõe novas possibilidades de significá-lo, pondo novas questões até então inexploradas, muito em razão do desconhecimento, por parte das ciências, da existência do *eu transcendental*. Essa é a ideia da fenomenologia, “uma disciplina *puramente descritiva*, que investiga todo o campo da consciência transcendental pura na *intuição pura*” (*Ideias*, § 59, p. 136). Estamos assim, por meio da redução fenomenológica, em contato com um “mundo” que se nos apresenta na sua forma mais originária, na sua evidência mais pura, antes de qualquer tematização ou predicação dada pelo senso comum ou pelas ciências da natureza, pois em vez de simplesmente termos o mundo como dado natural, temos, enfim, consciência dele, na sua essência.

A intencionalidade da consciência como tema fundamental da fenomenologia

Chegamos assim ao “tema geral da fenomenologia orientada objetivamente, a intencionalidade” (*Ideias*, § 84, p. 189). O termo *intencionalidade* foi herdado da *filosofia escolástica*, em especial do pensamento de Tomás de Aquino [1225-1274], para quem o mundo material é uma unidade que constitui uma *omnitudo realitatis*, uma totalidade do real, em que uma mesma estrutura de análise filosófica de um ente físico e natural pode ser aplicada a todos os demais seres viventes, inclusive ao homem, um ente espiritual. Reafirma assim a dimensão da realidade corpórea que é inerente à existência humana, mas, sobretudo, a ideia de transcendência de sua dimensão meramente biológica, constituindo uma unidade com ênfase na sua característica espiritual a partir das duas faculdades da alma: a inteligência e a vontade. Tomás de Aquino concebe a realidade humana como a justa harmonia entre matéria

e espírito, assumindo a dimensão corpórea como integrante da natureza do homem, mas sem desconsiderar a dimensão espiritual como essencial na constituição dessa unidade, não sendo o homem mera passividade diante da realidade bruta.

Há ainda um tema específico no pensamento de Tomás de Aquino, ligado às origens do termo *intencionalidade*, que demonstra bem essa relação entre espírito e matéria: a doutrina do *intelecto agente*. Ao defender a realidade humana como unidade entre espírito e matéria, contra qualquer forma de cisão entre o corpo e a alma, Tomás de Aquino retoma o pensamento de Aristóteles, em especial os conceitos de *ato*, *potência*, *matéria e forma*³², ao afirmar que “a alma necessita do corpo para conseguir o seu fim, na medida em que é pelo corpo que adquire a perfeição no conhecimento e na virtude” (Tomás de Aquino, *Suma contra os gentios*, 3, 144), sendo dotada de duas potências espirituais, *a inteligência* e *a vontade*.

Ao se deixar nortear pela realidade, o intelecto apresenta certa característica de passividade, mas as coisas que constituem essa realidade não são por si sós inteligíveis em ato, pois necessitam de um agente, *o intelecto*, que a elas se direcione, e que “opera segundo o que tem de potência ativa” (Tomás de Aquino, *Suma contra os gentios*, 3, 4, 2). A inteligência não é, pois, uma realidade meramente passiva, submetida a uma objetividade concreta, uma vez que é dotada da capacidade de apreensão do abstrato, do universal, de todo o ser. Assim, o intelecto é também ação.

Se, no entanto, a ação termina em uma realidade fora da ação, o impulso do agente tende, pela ação, para esta realidade. Se nela não termina, o impulso do agente tende para a própria ação. Logo, é necessário que todo agente, ao agir, intencione um fim, e este, às vezes, é a própria ação; às vezes, algo produzido pela ação (*Suma contra os gentios*, 3, 2, 1).

O conhecimento intelectual apreende o ser ideal, mas sem excluir o conhecimento sensível, uma vez que é sobre os dados do mundo sensível que o intelecto atua nas suas dimensões *passiva* e *ativa*. A origem do conhecimento está na relação com o mundo sensível que, uma vez interiorizado pelos sentidos, se volta à dimensão ativa do intelecto que o

³² Aristóteles (*Metaf.*, II, 983 a) apresenta a ideia de *causas primeiras* que explicam o que é a essência e o motivo de sua existência. Nessa perspectiva, o sentido de causa transcende a ideia de geração de um fenômeno (o porquê de alguma coisa), mas se refere, sobretudo, ao princípio, *arkhé*, àquilo que faz a coisa ser o que é, mesmo em sua mudança. Assim, existem quatro causas que definem o ser enquanto ser: *a causa material* que se refere à matéria da qual a coisa é feita; *a causa formal* que explica a forma que uma essência possui; *a causa eficiente* que define como uma matéria recebeu a forma para a constituição de sua essência e, por fim, *a causa final* que diz respeito à finalidade do ser, a sua razão de existir. Além do conceito de *causas primeiras*, Aristóteles também considera a possibilidade de transformação, de mudança, inerente ao ser. Na ideia de composição, os seres possuem a *potência* de mudar, a partir de sua *matéria-prima*, para a condição de *ato*. Ou seja, todo ser, posto que imperfeito, possui a possibilidade, *potência*, de se transformar em algo perfeito, *ato*. Assim, *potência* se refere ao que está contido na matéria-prima e que poderá vir a existir, caso seja atualizado por alguma causa. É a possibilidade de mudança contida no ser. Por sua vez, *o ato* é a forma atualizada da matéria, a plena realização de uma *potência*, o ser na sua forma perfeita.

apreende na sua totalidade, constituindo um conceito, um meio de união entre o intelecto e o objeto apreendido. A dimensão ativa do intelecto torna-se uma atividade de aquisição do conhecimento até então paciente, passando a ser uma apreensão imaterial, *intencional*. O intelecto agente tende à própria realidade do objeto, apreendendo a sua universalidade, sendo que dos sinais recebidos pelos sentidos, “recebe os conteúdos (*intentio*) inteligíveis de que se vale para produzir em si mesmo o conhecimento: daí que a causa próxima da produção do conhecimento não sejam os signos, mas a razão que discorre dos princípios para a conclusão” (*De magistro*, art. 1, respostas às objeções, 4). O *intentio* é, portanto, esse movimento de intencionalidade da realidade objetiva, o ato de tender para o real, característico da dimensão ativa do intelecto agente, cuja ação consiste em fazer com que o inteligível se constitua como inteligibilidade, pura intenção, um *in-tendere*³³, em relação ao objeto com o qual nunca coincide.

A segunda potência espiritual da alma é a *vontade*. Como ocorre com todos os animais, o homem também é dotado de um “apetite”, um tender, *in-tendere*, para o objeto. No âmbito do mundo sensível, do particular e do concreto, todo animal é apetência, possui a necessidade de tender ao objeto que deseja, aproximando-se daquilo que se apresenta ao conhecimento sensível como bem e afastando-se de tudo que lhe possa representar o mal. Assim, por exemplo, o animal que visa sua presa e tende a devorá-la é o mesmo que foge ao perceber a presença de seu predador. Além desse apetite físico e sensível, próprio de todos os animais, o homem também é dotado de outro tipo de potência apetitiva articulada ao conhecimento intelectual: a *vontade*. A vontade é, pois, “a potência apetitiva espiritual, o apetite que decorre do conhecimento intelectual” (Lauand, 2004, p. 20). Pelo *apetite* podemos nos motivar pela satisfação de nossas necessidades fisiológicas, de nossos desejos instintivos, mas é pela *vontade* que podemos tender para a ideia de justiça, de dignidade, de honra, o bem. Assim, seja pela inteligência ou pela vontade, a alma é um permanente movimento de tender para algo, é sempre intencionalidade, *intentio*, em relação a um objeto.

Após séculos renegado ao esquecimento, o conceito de *intentio* é retomado pelo teólogo católico e filósofo alemão Franz Brentano [1838-1917] na segunda metade do século XIX. Profundo conhecedor do pensamento de Aristóteles e da filosofia escolástica, Brentano desenvolve a noção de intencionalidade relacionando-a aos atos psicológicos. Para o filósofo, que se tornara uma referência para Husserl³⁴, o conceito de intencionalidade deve partir da

³³ Expressão em latim, cuja tradução é “*dirigir-se para*”, “*ter a intenção de*”.

³⁴ Cf. Fragata (1959, pp. 18-20), embora já doutorado em ciências matemáticas, Husserl foi até Viena levado pela fama de Francisco Brentano que lecionava filosofia naquela cidade. Husserl começou a ouvi-lo em 1884, a

distinção radical entre “*fenômeno físico*” e “*fenômeno psíquico*”, o que, segundo o próprio Husserl, “abriu caminho para o desenvolvimento da fenomenologia” (*Ideias*, § 85, p. 196). O primeiro se refere a todo objeto da percepção que se situa fora da consciência, se apresentando em forma de sinais da realidade objetiva que se manifesta. É um correlato da percepção pela consciência, não tendo a faculdade de se constituir por si só, como uma coisa em si. Desse modo, o objeto externo, como por exemplo a noção de cor ou de som, somente pode se constituir como tal quando relacionado ao psíquico, único fenômeno capaz de dar-lhe sentido.

O mundo real, externo, sensível, físico, está totalmente submetido ao fenômeno psíquico, não tendo a possibilidade de se firmar como elemento constitutivo de sua própria realidade, pois são simples sinais que necessitam do ideal para se constituir como realidade significada. Somente o fenômeno psíquico é verdadeiro, pois é ele que dá sentido ao mundo físico. Brentano afirma que os fenômenos físicos, ao estarem imersos na ordem natural, “não existem fora de nós; por isso são simples fenômenos” (Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, Livro I, Cap. I, § 2, p. 31). Por outro lado, os fenômenos psíquicos são fenômenos reais que estão sempre tendendo ao mundo que lhe é exterior, por isso são dotados de *intentio*, de intencionalidade, uma vez são capazes de intencionar objetos distintos de seu próprio ser. Assim, “todo fenômeno psíquico está caracterizado por aquilo que os escolásticos da Idade Média chamaram presença intencional (ou mental) e que nós poderíamos chamar – usando expressões não totalmente inequívocas – relação a um conteúdo, direção a um objeto (sem que esse seja necessariamente entendido como uma realidade) ou objetividade imanente” (Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, Livro II, Cap. I, § 5, p. 102)³⁵.

Husserl assume alguns aspectos da concepção brentaniana, mas não se mantém totalmente fiel a ele. Enquanto em Brentano a intencionalidade possui um sentido que se refere ao plano psicológico, Husserl radicaliza a sua oposição em relação a qualquer sentido psicologista que possa ser dado a esse conceito. A atitude transcendental advinda da *epokhé*

princípio, por mera curiosidade e sem intenção de se dedicar exclusivamente à Filosofia, disciplina para qual olhava com certa desconfiança, pois não via ainda poder encará-la seriamente como verdadeira ciência. [...] A mera curiosidade inicial tornou-se em entusiasmo; compreendeu que a Filosofia, apesar de não se apresentar ainda como verdadeira ciência, era digna de ser cultivada com seriedade e, acrescenta Husserl, “pela primeira vez, graças às suas lições, adquiri coragem para me resolver a dedicar toda a vida à Filosofia, convencido de que também ela oferece um campo de trabalho sério e não só pode mas deve ser considerada como ciência plenamente rigorosa”.

³⁵ “Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c’est ce que les Scolastiques du moyen âge ont appelé intentionnelle (ou encore mentale) et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes – en usant d’expressions que n’excluent pas toute équivoque verbale – rapport à un contenu, direction vers un objet (sans qu’il faille entendre par là une réalité) ou objectivité immanente” (*Psychologie du point de vue empirique*, Livro II, Cap. I, § 5, p. 102).

pressupõe a superação radical das posições da psicologia e, desse modo, o sentido husserliano de intencionalidade se põe absolutamente no campo da imanência pura, no qual os atos da consciência perdem o caráter psicológico. “Deve-se observar que *não se está falando aqui de uma referência entre um evento psicológico qualquer – chamado vivido – e uma outra existência real – chamada objeto*, ou de um *vínculo psicológico* entre um e outro que se daria na *efetividade objetiva*” (*Ideias*, § 36, p. 89). A intencionalidade em Husserl se refere sobretudo a vividos por essência que vivificam a vivência, de modo a torná-la designativa do objeto, em um movimento mais radical próprio da consciência. Não se trata, portanto, de uma simples característica dos atos psicológicos, mas de uma peculiaridade da essência da esfera do vivido, da consciência, visto que todos os vividos, de uma maneira ou de outra, participam da intencionalidade.

A intencionalidade é aquilo que caracteriza a *consciência* no sentido forte, e que justifica ao mesmo tempo designar todo o fluxo de vivido como fluxo de consciência e como unidade de uma *única* consciência. [...] Por intencionalidade entendíamos aquela propriedade dos vividos de “ser consciência *de* algo” (*Ideias*, §84, p. 190).

Essa propriedade da consciência de sempre ser “consciência de algo” se expressa por meio das várias relações do *cogito*: o ato de perceber é percepção de uma coisa; o ato de julgar é julgamento de um estado de coisas; o ato de valorar é valoração de algo; o ato de desejar é desejo por algo. “O agir se volta para a ação, o fazer para o feito, amar para o amado, alegrar-se para o que alegra etc. Em cada *cogito* atual, um ‘olhar’ cujo raio parte do eu puro se dirige ao ‘objeto’ do respectivo correlato de consciência, à coisa, ao estado de coisas., e efetua um tipo bem distinto de consciência deles” (*Ideias*, § 84, p. 190). A intencionalidade é, portanto, uma relação entre dois pólos imanentes: o eu e o objeto. Dessa relação encontra-se a essência que tornar-se-á o sentido da diversidade de objetos de que o *eu* tem consciência.

Husserl distingue “todos os vividos que foram designados como ‘conteúdos primários’” dos “vividos ou momentos de vivido que abrigam em si o específico da intencionalidade”³⁶. Os primeiros dizem respeito os vividos sensuais, também chamados de *hiléticos* em razão de seu caráter material, real, físico³⁷. São por exemplo, os dados de cor, de tato, de som, de cheiro, de sabor, que necessitam de um elemento formal para dar-lhes significação: a intencionalidade. É por meio dela que “o próprio vivido intencional concreto se realiza, a partir do *sensual, que nada tem de intencionalidade em si*” (*Ideias*, § 85, p. 194).

³⁶ Cf. *Ideias*, § 85, p. 193.

³⁷ “Como quer que seja, precisamos, portanto, de um termo novo que exprima todo o grupo mediante a unidade da função e pelo contraste com os caracteres formantes, e escolhemos, por isso, a expressão *dados hiléticos* ou *materiais*, mas também pura e simplesmente *materiais*. Onde for preciso despertar a lembrança das expressões antigas, inevitáveis a sua maneira, diremos *matérias sensuais*, mas também *sensíveis*” (*Ideias*, § 85, p. 195).

Assim, a consciência dá sentido ao objeto e se torna verdadeiramente cognoscente, uma vez que os elementos materiais que outrora eram desprovidos de intencionalidade em si mesmos, tornam-se também intencionais a partir da relação entre o eu e o objeto que lhe é exterior. Nessa relação temos a noese, o ato intencional de pôr o objeto, e o noema, a coisa intencionada, o núcleo significativo do objeto³⁸. É graças ao noema que o objeto possui uma presença imanente, diversa da consciência que se tem dele.

A estrutura do noema é imprescindível para a compreensão do objeto intencional, pois é a partir dessa estrutura que o sentido se apresenta. “Todo noema tem um ‘conteúdo’, isto é, seu ‘sentido’, e se refere, por meio dele, a ‘seu’ objeto” (*Ideias*, § 129, p. 287). Em Husserl, a ideia de “conteúdo de consciência” não possui a conotação que historicamente o psicologismo empirista empreendeu. “Por conteúdo entendemos o ‘sentido’, do qual dizemos que, nele ou por meio dele, a consciência se refere a um objeto como sendo ‘seu’” (*Ideias*, § 129, p. 287). Assim, tenho conhecimento deste livro que está em minhas mãos, mas o conhecimento sobre este objeto central da consciência não se manifesta de forma isolada. O mundo que me circunda, que é tudo que não é o livro que tenho nas mãos, não deixa existir quando intenciono o objeto central, nuclear, que por ora me interessa. Este objeto se apresenta como que revestido por uma série complexa de elementos também manifestos à consciência que se referem e designam esse objeto central, dando-o uma modalidade característica, um sentido diferente de tudo aquilo que ele não é. A esse conjunto de elementos objetivos complexos Husserl dá o nome *noema pleno*.

Em breve se mostrará que o noema pleno consiste num complexo de momentos noemáticos, que neste o momento específico do sentido constitui somente uma espécie de *camada nuclear* necessária, na qual estão essencialmente fundados outros momentos, aos quais somente por isso, embora por extensão de sentido, seria lícito chamarmos igualmente de momentos de sentido (*Ideias*, § 90, p. 207).

Todo vivido intencional possui seu “objeto intencional”, o que constitui o ponto fundamental da intencionalidade. O objeto intencional é justamente o sentido objetivo, é “estar com o sentido voltado para algo” (*Ibid*, p. 206), o caráter fundamental de toda forma de consciência, o que significa que todo vivido intencional não é somente uma simples “vivência”, mas um vivido que tem sentido noético. É por isso que o livro que agora está em minhas mãos pode dar-se à minha consciência não somente pela presença física, mas também pode ser intencionado como algo lembrado, imaginado ou por meio de uma fotografia, por exemplo. Trata-se de um idêntico que “se é, ora ‘originalmente’ consciente, ora consciente

³⁸ Cf. Fragata (1959, p. 135), “poderíamos dizer que a *nóesis* é o pensamento do objeto, e o *noema*, o objeto *enquanto pensado*; em outras palavras, trata-se da ideia considerada subjetiva e objetivamente, ou seja, enquanto é um *ato* e, ao mesmo tempo, se refere ao objeto através do seu *conteúdo*. Esta diversidade não se deve portanto conceber no plano de uma distinção real, mas de uma distinção *de razão*.”

‘na forma da recordação’, ora na ‘forma da imagem’ etc.” (*Ideias*, § 99, p. 230). Esse mesmo objeto pode ainda ser concebido como dúvida, como provável, o que constitui os caracteres do ser, pertencente ao noema pleno que indica o modo como o objeto é concebido no seu ser mesmo. São esses elementos que explicam as posições transcendentais do objeto em relação à consciência transcendental que o põe, denominadas *caracteres téticos* ou *formas posicionais*. “Quanto mais, cada vivido pleno de nível superior também mostra no seu correlato pleno uma construção como aquela que vimos no nível mais baixo de noeses. *Por exemplo, no noema do nível superior, o valor é, como tal, um núcleo de sentido, cercado de novos caracteres téticos*” (*Ideias*, § 116, p. 260).

Husserl enfatiza a importância da investigação sobre o *sentido objetivo* ou *núcleo noemático*. O sentido objetivo pode variar, mas não deixa de significar o mesmo objeto. “Podemos então dizer: vários noemas de atos sempre possuem *diferente núcleos*, mas de tal modo que, apesar disso, eles se juntam *na unidade da identidade*, numa unidade na qual o ‘algo’, o determinável, que está contido em cada núcleo, é trazido à consciência como idêntico” (*Ideias*, § 131, p. 291). O sentido objetivo constitui assim o objeto no modo de suas determinações, em oposição ao noema pleno que o caracteriza no seu modo de presença. As determinações ou os predicados constituintes do sentido objetivo variam conforme as diversas perspectivas, permanecendo, porém, um objeto idêntico em forma de síntese de todas as variações. “Dizemos que, no progresso contínuo ou sintético a consciência, o objeto intencional não cessa de ser trazido à consciência, mas ele se ‘dá’ sempre ‘de outro modo’; ele é ‘o mesmo’, apenas dado em outros predicados, com o mesmo conteúdo de determinação” (*Ideias*, § 131, p. 291). Os predicados são sempre predicados de “algo”, que também pertence ao núcleo noemático em questão.

No entanto, ao realizar uma análise mais profunda, Husserl enfatiza a existência de uma relação entre noeses/noema e noema/objeto. “Tão logo adentremos mais precisamente nisso, nós nos compenetraremos de que, de fato, a diferença entre ‘conteúdo’ e ‘objeto’ não deve ser observada apenas em relação à ‘consciência’, ao vivido intencional, mas também em relação ao *noema tomado em si mesmo*” (*Ideias*, § 129, p. 289). A vivência possui um conteúdo, noeses, que se refere a um noema, seu correlato intencional, mas também o noema tem um conteúdo que lhe é inerente: o sentido, que se refere ao seu correlato, o objeto intencional. “O sentido, tal como o determinamos, não é uma *essência concreta* no todo do noema, mas uma espécie de *forma* abstrata a ele intrínseca” (*Ideias*, § 132, p. 293).

Graças à intencionalidade, a consciência transcendental somente pode ser concebida no *ego cogito cogitatum*, ou seja, o modo como o objeto se torna intrinsecamente consciente

somente pode ser concebido como pensado, *cogitatum*. A constituição do objeto se refere, desse modo, à forma como este se dá a consciência que o significa. Assim concebido, este objeto é constituído a partir de uma síntese temporal que se dá por meio da efetivação intencional do *eu transcendental*. Por ser fruto de uma unidade de elementos oriundos de uma diversidade que converge em uma *síntese* é que se diz que o objeto é *constituído*. Seja qual objeto for, a unidade sintética constitui-se sempre no plano de uma intuição empírica a partir de diversidades. Em virtude do sentido intencional dado pela consciência, apreendido por meio de várias e diversas experiências convergentes, é que o objeto aparece unificado e, desse modo, o ser real constitui-se primeiramente pela concordância da experiência. Para tanto,

é preciso que haja em meu próprio eu, diante da experiência de mim mesmo e de seu sistema coerente (ou seja, diante da experiência de mim mesmo e de seu sistema coerente (ou seja, diante da explicitação sistemática de mim mesmo em vinculações), outras experiências que formam sistemas concordantes; e o problema consiste em saber como se pode compreender que o ego possa carregar em si esse novo gênero de intencionalidades e possa sempre formar outras novas, com sentido existencial totalmente transcendente a seu próprio ser (*Medit. Cartes.*, § 48, p. 119).

A possibilidade da *constituição* do objeto em geral, somente é concebível em virtude da unificação temporal. “O mundo possui existência graças a verificação concordante da constituição perceptiva, uma vez tomada, que se efetua na marcha progressiva e coerente (e que implica ‘correções’ constantes que restabelecem a coerência) da nossa experiência viva e por meio dela” (*Medit. Cartes.*, § 55, p. 139). Trata-se aqui de um movimento que coincide com o *tempo imanente*, uma categoria fenomenológica fundamental para a constituição do objeto. A consciência, enquanto ser temporal, é o ente pelo qual se origina a constituição da síntese da identidade do objeto, pois este emerge como sentido por meio do fluxo temporal³⁹. O objeto exige um sentido que somente poderá existir por meio dos atos da consciência intencional, o que implica dizer que “realidade e mundo são aqui justamente designações para *certas unidades válidas de sentido*, quer dizer, unidades do ‘sentido’, referidas a certos nexos da consciência pura, absoluta que dão sentido e atestam a validade dele, justamente desta e não de outra maneira, de acordo com a *essência* própria deles” (*Ideias*, § 55, p. 129). O campo das objetividades então torna-se, na perspectiva fenomenológica, inconcebível sem a atividade intencional, pois o objeto é resultado dessa condição em que a consciência o põe e lhe dá sentido.

Como se pode compreender isso? É preciso, em todo o caso, manter como verdade absoluta o seguinte: todo o sentido que tenha e possa ter para mim qualquer ser, tanto pelo que faz a sua essência como pelo que faz a sua existência real efetiva, é sentido na minha vida intencional, a partir de suas sínteses constitutivas, elucidando-se e descobrindo-se para mim nos sistemas de verificação concordante (*Medit. Cartes.*, § 43, p. 106).

³⁹ Trataremos a temática sobre o fluxo temporal de maneira mais detalhada nas próximas páginas deste capítulo.

Assim, a intencionalidade husserliana não fica circunscrita aos fenômenos psíquicos como em Brentano, mas se consubstancia no movimento de constituição do objeto, pois sem ela não seria possível a síntese de sentido necessária que permite pôr o objeto pensado, imaginado, sonhado, visto, amado, desejado etc. É pelo ato intencional da consciência que torna o objeto cognoscível e, daí, o contato, nem sempre no plano físico, que posso estabelecer com ele nas suas variadas formas. O objeto se constitui graças a esse poder de síntese da consciência, o que faz do mundo ser para mim somente quando se obtém sentido, bem como o valor confirmativo de minha existência na sua pureza mais original se dá somente na relação com esse mesmo mundo repleto de sentido. A evidência apodíctica é então a posse insofismável do objeto na sua condição mais original.

No movimento de elaboração do conceito de intencionalidade da consciência, Husserl dá uma atenção cuidadosa às diferentes espécies de *intenção*, à distinção essencial entre *intenção simplesmente significativa* e *intenção intuitiva* ou, simplesmente, *intuição*. Ambas são atos objetivantes, diferentes, mas que se implicam mutuamente. Na intenção significativa, o objeto é visado intencionalmente, mas somente sua significação é considerada, pois o objeto não é dado à consciência diretamente. Na intuição, entretanto, o objeto nos é dado, pois o vazio passa por uma espécie de “preenchimento”⁴⁰. Assim, é pela intenção significativa que visamos apenas o conteúdo significativo de um objeto qualquer, uma árvore, por exemplo.. Nesse caso não há interesse por sua presença perceptiva, sensível. Por outro lado, a *intuição* necessita de plenitude, de preenchimento do vazio que representa a ausência perceptiva da árvore e, portanto, temos este objeto tal qual se nos apresenta, seja por meio de um ato de percepção, memoração ou imaginação. Na intuição “é presentificada intuitivamente a mesma objetividade que, no ato simbólico, era ‘apenas pensada’; e também que ela se torna intuitivamente com aquelas mesmas determinações com as quais foi, de início, apenas pensada (apenas significada)” (*Invest. Logic.*, 6ª Invest., § 8, p. 29-30). O ato de dar sentido por meio da intenção significativa estabelece uma relação antitética com o ato intuitivo propriamente dito. São atos distintos em essência, mas absolutamente indissociáveis. Com

⁴⁰ Cf. Coêlho (1978, p. 142), “o preenchimento refere-se sempre à atividade cognitiva do sujeito, preocupado em conhecer de um modo cada vez mais perfeito. A todo progresso no conhecimento corresponde um aumento da plenitude no objeto, sendo que num ato perfeito de intuição o objeto nos é dado em sua plenitude máxima. Como muitas vezes acontece, Husserl usa os termos “preenchimento” e “plenitude” num duplo sentido. Preenchimento designa, num primeiro sentido, o “preenchimento da intenção”, isto é, do “vazio” característico da intenção significativa, pela intuição que nos dá o objeto como percebido, memorado, imaginado etc. Num sentido amplo, plenitude designa a presença mesma do objeto à consciência, podendo variar em grau não apenas de um tipo de ato para outro, mas também dentro de uma mesma classe de vivências intencionais, conforme o objeto nos seja dado de um modo mais ou menos intuitivo.”

efeito, na intuição representa o preenchimento do vazio da significação, permitindo assim que o objeto seja dado à consciência com maior ou menor plenitude.

Podemos talvez explicitar o que isto quer dizer da seguinte maneira: em cada preenchimento há uma visualização mais ou menos perfeita. O preenchimento, isto é, o ato se acomoda na síntese do preenchimento dando à intenção o seu “recheio”, põe diante de nós *diretamente* – ou pelo menos de uma maneira relativamente mais direta do que a intenção – aquilo que é de fato visado por esta última, ainda que representado de uma maneira mais ou menos imprópria ou inadequada. [...] É possível que, com o progresso do conhecimento, na ascensão gradual dos atos desde os de menor até os de maior riqueza cognitiva, tenhamos sempre de chegar finalmente a percepções preenchedoras; mas nem por isso é preciso que cada grau, isto é, cada identificação singular já de per si caracterizada como preenchimento, contenha uma percepção como ato preenchedor (*Invest. Logic.*, 6ª Invest., § 16, p. 53).

A presença da realidade do objeto, seja pela percepção, pela memoração ou pela imaginação, é o que define a intuição, estabelecida na relação entre o objeto como realidade e a sua significação pela consciência que o põe. Desse modo, a intuição constitui uma síntese entre a consciência intencional e o objeto intencionado, entre a intenção e o objeto presente, sendo que o elo entre essas dimensões é o *preenchimento*.

No plano da possibilidade, a todas as intenções correspondem a preenchimentos (ou, respectivamente, seus contrários negativos: decepções), vivências de transições peculiares que, por sua vez, são caracterizados como atos e que permitem que cada ato intencional atinja, por assim dizer, a sua meta, num ato correlativo. Este último, na medida em que preenche a intenção, é chamado de ato preenchedor, mas só é assim chamado em virtude do ato sintético de preenchimento, no sentido de preencher-se (*Invest. Logic.*, 6ª Invest., § 13, p. 42).

O preenchimento é então o ato, constituído na síntese intencional, de pôr diretamente aquilo que é de fato visado pela consciência, quer seja de forma real ou imaginado, lembrado, fantasiado etc. É no preenchimento que temos a possibilidade de vivência do objeto *próprio*. Contudo, “esse *próprio* não deve ser tomado no sentido estrito da palavra: como se fosse ser dada uma percepção que trouxesse o próprio objeto atualmente a uma presença fenomenal” (*Invest. Logic.* 6ª Invest., § 16, 1980, p. 53). Na verdade, a ideia de objeto *próprio* ou aquilo que é posto pela consciência de forma “mais ou menos direta” (*Ibid.*, p. 53) indica o que é principal: “a síntese de preenchimento revela uma *desigualdade de valor* entre os membros ligados, de modo que o ato preenchedor contribui com uma *prerrogativa* que falta à mera intenção, a saber, ele lhe *confere a riqueza do ‘próprio’, aproxima-a, pelo menos mais diretamente da própria coisa*” (*Ibid.*, p. 53).

A evidência se torna então a consciência dessa unidade sintética, a consciência da intuição. Um tipo de intenção que surge pela posse e pela presença do objeto como “*vivência da consonância* entre o visado e o que está presente em si mesmo” (*Invest. Logic.*, Prol., § 51, p. 141). Trata-se de uma vivência em que se experimenta o objeto, mas dando à palavra “*experiência*” um sentido que transcende o psicologismo empiricista, restrito à dimensão

meramente sensível. A experiência vivenciada a partir da síntese posta pelo ato intencional possui um sentido amplo que engloba tanto a *intuição empírica* como a *intuição não-empírica*, ou seja, alcança tanto o ser real, quanto o ser ideal. Por isso, “podemos até mesmo dizer que a evidência tomada em geral é *experiência, em um sentido muito amplo e, no entanto, essencial*” (*Medit. Cartes.*, § 24, p. 74). A evidência é, assim, o fenômeno geral e último da vida intencional. É o modo de consciência em que uma generalidade mostra-se como fenômeno e, nesse modo, o objeto está, ele próprio, presente à consciência, dado em forma de intuição imediata e original. Para o *eu*, isso significa que o objeto, seja ele real ou irreal, ser e não-ser – e as suas diversas variações modais – se apresenta como uma coisa em si que necessita de determinada significação. É nesse sentido que a experiência como intuição empírica e não-empírica é um caso de evidência essencialmente importante no movimento do ato intencional. E assim,

a evidência tomada em um sentido amplo é um conceito correlacionado não somente aos conceitos de “ser” e de “não-ser”, mas também às outras variações modais do ser, tais como: ser possível, ser provável, duvidoso; e ainda às variações que não pertencem a essa série e que se originam na esfera afetiva e volitiva, tais como: “ser um valor” e “ser um bem” (*Medit. Cartes.*, § 25, p. 74).

O preenchimento torna o ato significativo um ato intuitivo e, nesse movimento, temos o que Husserl denomina de *síntese de identificação*, que corresponde a um ato de conhecimento. Vale ressaltar que essa transformação é apenas uma possibilidade, pois a síntese de identificação não é uma necessidade lógica, o que implica dizer que podem haver pensamentos que ainda não foram objetos de preenchimento ou intenções preenchidas parcialmente, não realizando assim o ato de conhecimento na sua totalidade, ficando apenas num plano pré-cognitivo. Uma síntese de identificação é uma concordância entre o pensado e o intuído, havendo também a possibilidade de realização de uma síntese de discordância devido a um possível conflito ou contrariedade entre o ato significativo e o intuitivo. Caso o objeto intuído coincida com o pensado temos aí uma concordância ou uma síntese de identificação, mas se o objeto se apresenta como “outro” em relação à significação, temos então uma síntese de discordância. Contudo, essas duas formas de sínteses não são completamente paralelas, de modo que mesmo nas sínteses de discordância pode haver uma certa identificação.

Todo conflito pressupõe algo que dirija a intenção para o objeto do ato conflitante e, em última análise, só uma síntese de preenchimento é que lhe pode dar essa direção. O conflito pressupõe como que um certo terreno de concordância. Se penso *A é vermelho*, quando, na “verdade”, ele se mostra *verde*, nesse mostrar-se, isto é, no ajustamento à intuição, a intenção do vermelho conflita com a intuição do verde. Mas, é inegável que tal coisa só é possível quando tem por fundamento uma identificação do *A* nos atos de significação e intuição (*Invest. Logic.*, 6ª Invest., § 11, p. 36).

A diversidade dos objetos faz com que a intuição adquira diferentes modalidades, uma vez que cada espécie fundamental de objetividade corresponde a uma espécie fundamental de evidência. Os atos intuitivos possuem diferenças graduais estabelecidas pela distinção entre *afiguração* e *percepção*. O objeto intuído pode ser real, imaginado ou lembrado. Enquanto a *afiguração* não nos dá o próprio objeto, pois o que se nos apresenta é apenas a imagem do objeto real⁴¹, a *percepção*, ao contrário, visa o objeto na sua concretude como a coisa em si mesma, embora não possa se nos apresentar de forma total e absoluta⁴². Trata-se de uma “experiência” no seu sentido mais estrito, pois se refere ao ato intuitivo intencional de visar uma coisa sensível e realmente presente. Contudo, a *percepção* também nos dá o objeto “em diferentes graus de perfeição, em diferentes graus de ‘sombreamento’” (*Invest. Logic.*, 6ª Invest., § 37, p. 90). O objeto pode se nos apresentar como corporeidade própria, em si mesmo e de maneira imediata, dando-se em corpo ou como um *aparecer como presença*, como “*apresentação*”. A *percepção* possui assim esse caráter intencional de “*presentar*”, enquanto a *afiguração* possui o caráter intencional de “*presentificar*”, tornar presente algo que de fato ali não está.

O caráter intencional da *percepção* consiste no *presentar*, em oposição ao *presentificar* da *afiguração*. Como sabemos, esta é uma diferença *interna* dos atos e, mais precisamente, uma diferença quanto à forma da sua representação apreensiva (forma de apreensão). Ora, em geral, o *presentar* não constitui um verdadeiro estar presente, mas tão somente um *aparecer como presente*, onde a presença objetual e, com ela, a perfeição da captação verdadeira, comporta uma gradação (*Invest. Logic.*, 6ª Invest., § 37, p. 90).

O objeto imaginado ou recordado não possui a sua presença de forma plenamente originária, posto que não se apresenta à consciência de maneira absolutamente imediata, mas de uma maneira indireta. O objeto posto é apreendido por meio de outros atos diferentes da *apresentação* perceptiva, outro dado imediato que possa de algum modo sugeri-lo ou apresentá-lo. Assim, por exemplo, posso pensar em Pedro sem que ele esteja presente, pois visio a imagem que dele conservo e recordo. Neste caso, a intuição visa um objeto que já não se

⁴¹ Cf. Husserl (*Invest. Logic.*, 6ª Invest., § 37, p. 90), “por mais perfeita que seja uma *afiguração*, resta sempre uma diferença entre ela e a *percepção*: a *afiguração* não nos dá o próprio objeto, nem sequer em parte, ela nos dá apenas a sua imagem que, enquanto imagem, nunca é própria coisa”.

⁴² O olhar fenomenológico nos evidencia que diante dos vários perfis que um determinado objeto faz *aparecer* à nossa *percepção*, ele jamais se mostra por inteiro de maneira imediata. Apresentemos, por exemplo, uma cadeira. Podemos vê-la em várias e diferentes perspectivas, dimensioná-la, aproximá-la, afastá-la, girá-la, podemos nela nos assentar e assim sentir a sua textura, se é confortável ou não. Nesse movimento, os vários sentidos participam de maneira integrada, constituindo uma espécie de sinestesia que encontra a unidade a partir da consciência intencional do objeto percebido. É por isso que embora seja impossível, de uma só vez e de maneira imediata, *percebê-la* na sua totalidade, não nos resta dúvida de que se trata de uma cadeira. Ou seja, não é a experiência sensível que garantirá a apreensão do sentido de cadeira, mas sim a unidade intencional estabelecida entre a consciência e o objeto percebido, de modo que todas as vezes em que me deparo com o objeto em questão não necessite dos diversos sentidos do meu corpo para constatar que se trata de uma cadeira.

apresenta em si mesmo ou de forma original, o que deixa de ser uma “percepção”, mas uma afiguração, uma forma de intuição intencional, mas gradativamente diferente do ato intencional de perceber o objeto de maneira direta. O objeto, no entanto, não deixa de ser real, embora seja ideal.

Nessa diversidade de intuição, a fenomenologia distingue as espécies de objeto, podendo ser *sensíveis*, *categoriais* ou *universais*. Os *objetos sensíveis*, empíricos e singulares pressupõem uma forma de intuição simples e sem necessidade de um fundamento mais elaborado. É a simples e pura percepção do objeto por meio dos sentidos. “Os objetos sensíveis estão aí num único grau de ato; eles não são submetidos à necessidade de terem que se constituir multirradialmente em atos de grau superior” (*Invest. Logic.*, 6ª Invest., § 46, p. 111). A percepção do objeto sensível não deixa de ser uma forma de intencionalidade, mas de um grau que exige fundamentos mais modestos. “A simples percepção, sem auxílio de outros atos sobre ela edificados, faz aparecer aqui o objeto, aquele que é visado pela intenção de significação, e tal como ele é visado. Por isso, a intenção de significação encontra na simples percepção o ato no qual ela se preenche de maneira completamente adequada” (*Invest. Logic.*, 6ª Invest., § 40, p. 100). Quando digo, por exemplo, “este papel é branco”, me refiro a sua característica particular que o difere de todos os papéis de cores diferentes. “A palavra *branco* visa, sem dúvida, algo no próprio papel branco e assim, no estado do preenchimento, esse visar se recobre com a percepção parcial referente ao momento branco do objeto” (*Ibid*, p. 101). Diferentemente, se digo “este papel branco”, me refiro não somente a este papel especificamente, mas a todos os papéis brancos existentes no mundo. A supressão do verbo “ser” faz com que a consciência vise outra espécie de objeto, mudando do *particular* para o *geral*, uma vez que há o primado do todo sobre as partes e que somente por meio da intencionalidade da consciência é possível alcançar. Ver um determinado papel branco é uma forma de intuição sensível, mas visar a todos os papéis brancos existentes no mundo é um ato intencional universal.

Outrossim, é suficiente perguntar o que corresponde, do lado da percepção, à diferença entre as duas expressões *este papel branco* e *este papel é branco*, dadas como exemplo e obtidas a partir da mesma percepção. [...] Se juntarmos esses dados fundados, ou melhor, essas formas de atos, àqueles que os fundamentam, compreendendo, sob e o título de *atos fundados*, os atos inteiros, gerados por meio daquela fundamentação formal, poderemos dizer: uma vez suposta a possibilidade que acabamos de indicar, fica estabelecido o paralelismo, não entre as intenções de significação de expressões e as simples percepções que lhes correspondem, mas entre as intenções de significação e aqueles atos fundados nas percepções (*Invest. Logic.*, 6ª Invest., § 40, pp. 101-102).

A diferença entre os modos dos atos de intuição intencional decorre justamente do fato de a consciência não necessitar do objeto real para significá-lo.

Ora, enquanto os atos de expressão se moldam por essas diferenças, sua intenção significativa, em vez de dirigir-se para algo a ser representado intuitivamente, dirige-se antes para algo geral, a ser apenas confirmado pela intuição. E, sempre que a nova intenção se preenche adequadamente por meio da intuição subjacente, fica comprovada a sua possibilidade objetiva, ou ainda, a possibilidade ou a “realidade” do geral (*Invest. Logic.*, 6ª Invest., § 41, p. 103).

Diferentemente do objeto sensível que não necessita de fundamentos mais consistentes, o objeto categorial se refere a tudo aquilo que se afirma como transcendência do sensível. Digo, “este jardim é belo por estar florido”. A afirmação de “jardim” e “florido” advém de uma percepção sensível, mas a ideia de “belo” é o que se afirma como essência transcendente e, portanto, “o jardim é belo” é um objeto categorial. Esse tipo de intuição é uma forma de evidência de um estado do objeto. Implica a intuição sensível, mas a transcende, na medida em que é necessariamente fundada numa intencionalidade não meramente perceptiva. Trata-se de um tipo de intuição que consiste primariamente em uma evidência de um estado do objeto. Embora implique um tipo de percepção, a intuição categorial se refere a qualquer objeto supra-sensível ou ideal, não apreensível simplesmente pelos sentidos. Com efeito, Husserl caracteriza os objetos sensíveis ou reais como “objetos do grau mais baixo de uma possível intuição; e os objetos categoriais ou ideais como os objetos dos graus superiores” (*Invest. Logic.*, 6ª Invest. § 46, p. 111). Com o conceito de *intuição dos objetos categoriais* Husserl supera o empirismo que sempre restringiu a intuição a mera percepção dos objetos sensíveis. No entanto, a realidade, as coisas reais, não podem ser confundidas com as coisas estritamente naturais, sensíveis e empiricamente constituídas. “O ‘ver’ o *imediatamente*, não meramente ver o sensível, empírico, mas *o ver em geral, como consciência doadora originária, não importa qual seja a sua espécie*, é a fonte última de legitimidade de todas as afirmações racionais” (*Ideias*, § 19, p. 62).

Por fim, os *objetos universais*, que assumem o sentido de *essências* ou *eîdos*, se referem aos conceitos universais, às formas que podem ser verificadas de maneira invariável em diferentes seres individuais. Visando esses conceitos, “a fenomenologia deixa de lado *apenas a individuação*, mas eleva todo o conteúdo eidético e o toma como essência ideal-*idêntica*, que, como toda essência, não poderia individuar somente *hic et nunc*, mas em inúmeros exemplares” (*Ideias*, § 75, p. 161). A intuição eidética se dá a partir da relação entre a consciência e esses objetos universais. Reduzir a realidade objetiva ao seu *eîdos* é reduzi-la à sua universalidade, ao seu conceito mais puro, à essência posta na sua condição apriorística. Diferentemente da intuição categorial que é fundada na relação com o sensível, na intuição eidética universal a essência prescinde de um fato real, refere-se à universalidade como um *a priori*, na sua condição originária, aquilo que faz o objeto ser o que é, independente de sua

condição de ser ou não-ser, real ou irreal. “A intenção que se dirige para o real, edificada sobre o fundamento intuitivo, não decide agora sobre ‘ser’ ou o ‘não-ser’” (*Invest. Logic.*, 6ª Invest., § 52, p. 123), pois a universalidade exige um tipo de intencionalidade de caráter supra-sensível. “Por meio de tais atos de abstração, surgem então para nós, por sua vez, entrelaçados a novas formas de atos, os atos da determinação geral, ou seja, da determinação de objetos quaisquer subordinados a certas espécies” (*Invest. Logic.*, 6ª Invest., § 52, p. 122). Pela intuição eidética chegamos imediatamente ao plano das universalidades e à possibilidade de realização de fato da própria essência da consciência que imagina e percebe.

A intuição nos dá o objeto, mas nem sempre de um modo adequado. Muitas vezes dados perceptivos ou imaginativos que se mostram de maneira mais ou menos clara ou por meio de uma diversidade de elementos perceptivos e imaginativos. Essa diversidade é por vezes compensada pela síntese da série contínua de intuições, de modo a não comprometer a caracterização de todo preenchimento com a identificação. Então, “podemos dizer que a *síntese global* das afigurações ou percepções sucessivas, se compara a um ato isolado que faz parte de uma tal sucessão, representa um acréscimo de riqueza cognitiva; a imperfeição da apresentação unilateral é relativamente superada na apresentação de todos os seus dados” (*Invest. Logic.*, 6ª Invest., § 17, p. 54). É “relativamente” superada porque a apresentação de todos os lados não se faz a partir de uma multiplicidade sintética, de uma só vez, como uma pura apresentação do objeto, mas aos poucos, de maneira turva, em razão dos ingredientes analogizantes ou simbolizantes. Mesmo em esboços, o objeto que nos é dado pela intuição é sempre o mesmo objeto, pois há sempre uma possibilidade de unificação entre o objeto percebido ou imaginado e o objeto visado. “*Só quando isto se dá é que cabe falar de visualização, no verdadeiro sentido da palavra; só então o pensamento é realizado ao modo da percepção, ilustrado à maneira da imaginação*” (*Invest. Logic.*, 6ª Invest., § 20, p. 59). Pode-se assim falar de um preenchimento autêntico, de uma *visualização própria* ou uma “*intuitivização*”⁴³, quando se refere aos atos perceptivos e aos imaginativos, dada a possibilidade de coincidência entre as várias espécies de objeto – o percebido, o imaginado e o visado simplesmente.

Há, pois, um crescente de perfeição desde a consciência signitativa, passando pela imaginação e chegando à percepção. Enquanto a consciência signitativa é absolutamente vazia, a imaginação é um modo de consciência intuitiva, preenchida, mesmo que de forma

⁴³ Cf. Coêlho (1978, p. 97), a *intuitivização ou visualização própria* diz respeito a um preenchimento autêntico, dada a possibilidade de uma coincidência entre o objeto percebido ou imaginado e o simplesmente visado, quando se refere aos atos imaginativos ou perceptivos.

imperfeita, pois o objeto se nos apresenta em imagem e não de forma direta. Já na percepção temos uma perfeição maior em relação à síntese de preenchimento, posto que o objeto se nos dá de forma direta, “em pessoa”. Desse modo, há um primado da intuição sobre a significação, da percepção sobre a imagem e do real sobre imaginário, posto que na simples intenção temos uma imagem do objeto, enquanto que na percepção, temos a presença da coisa mesma em sua corporeidade própria.

A imaginação é distinta da percepção em razão de sua intencionalidade específica, mas sobretudo porque possuem essências intencionais diferentes, pois a qualidade do ato intencional perceptivo não é a mesma do imaginativo. Os atos de consciência de imagem podem ser por representação física e posicional, como, por exemplo, uma estátua de uma personalidade histórica. Podem também ser neutralizados, atos de cunho estético, como, por exemplo, a figura de uma nobre dama de um determinado reino. Isso não significa, porém, que a consciência imaginante seja vazia, sem qualquer preenchimento. Muito pelo contrário. A consciência imaginante se refere sempre a uma intuição presentificante, plena de sentido.

A especificação dos atos intencionais é definida pelas intenções e não pelos dados hiléticos. É por isso que, diante de uma determinada obra de arte, seja um quadro ou a imersão lúdica em uma grande obra da literatura, é possível “imaginar” em vez de simplesmente “perceber” a coisa física. A obra de arte pode se dar como imagem a partir da intenção imaginante que anima o dado sensível, no caso, um quadro pintado ou um livro impresso. A imaginação não é, portanto, uma cópia do ato perceptivo, dos dados hiléticos, esses sim, incapazes de, em si mesmos, nos dar o objeto. É necessário para que tenhamos o objeto como percebido ou imaginado que o ato intencional da consciência anime os dados sensíveis, de modo a nos fazer apreender os elementos perceptivos ou imaginativos que nos proporcionam a apreensão do sentido do objeto. Com efeito, ao perceber um determinado objeto transcendente, um livro, por exemplo, não significa que eu estou reproduzindo-o em meu espírito, nem mesmo em forma de imagem ou signo que se instala como conteúdo em minha consciência. Na verdade, a minha consciência visa o livro como ser transcendente, que está fora de mim, no mundo. Mesmo a imagem do livro é um ato intuitivo, portanto, intencional, uma forma de consciência plena. O livro não está na minha consciência como imagem ou como forma de representação. A imagem que tenho do objeto em questão também está fora de mim, no mundo, sendo intencionado pela consciência que a visa. Da mesma forma que a percepção, a imaginação também nos dá o objeto, embora com essências intencionais totalmente distintas. Na percepção, o objeto é dado sempre em sua forma corpórea, enquanto que na imaginação, a coisa sempre nos é dada por meio de *analogon*.

Como o preenchimento imaginativo é sempre inferior em relação ao perceptivo, temos na imaginação uma síntese de identificação também inferior. Há, como vimos, uma hierarquia que estabelece um primado da percepção sobre a imaginação, em que o ideal de plenitude somente é atingido por meio dos atos perceptivos, responsáveis por nos dá o objeto pleno. Diferentemente, na imaginação esse objeto se nos apresenta sempre de forma difusa, sem suas determinações específicas.

Para os nossos fins não basta, porém, considerar a *percepção sensível*, que num certo bom sentido desempenha, entre os atos de experiência, o papel de uma experiência original, da qual todos os atos de experiência tiram uma parte capital de sua força fundante. É próprio de toda consciência perceptiva ser consciência da *própria presença em carne e osso de um objeto individual*, que, por sua vez, é indivíduo no sentido lógico puro ou numa derivação lógico-categorial dele. No nosso caso, que é o da percepção sensível ou, mais distintamente, da percepção da coisa, o indivíduo lógico é a coisa; e é suficiente considerar a percepção de coisa como representante de todas as outras percepções (*Ideias*, § 39, p. 94).

Ao estabelecer um primado da percepção sobre a imaginação, da intuição sobre a simples significação, Husserl também estabelece um primado do antepredicativo sobre o predicativo, pois todo juízo supõe a existência de uma realidade dada previamente. Mesmo não sendo a única forma de intuição doadora, a percepção possui o privilégio de ser um ato intencional simples, fundante, originário. A percepção é, portanto, esse primado antepredicativo. Embora reconheça isso, Husserl valoriza a imaginação ao ampliar o seu conceito e apresentá-la como uma forma de consciência intuitiva. Enquanto a percepção nos dá o seu objeto de forma direta, a imaginação nos dá o objeto em imagem, de modo a presentificá-lo, como *analogon*. Há uma síntese de identificação por analogia entre a imagem e a coisa, formando assim uma presença da coisa em imagem. A imaginação é sempre intencionalidade capaz de determinar sua natureza frente aos outros atos intencionais, uma forma de consciência intuitiva que se opõe às formas vazias de consciência e à percepção como apresentação.

Pela intencionalidade a consciência tende a um objeto e a ele é relativa, pondo-o como um existente e dando-lhe sentido, de modo que encontra-se unificada pela referência a esse mundo objetivo, quer seja pela unificação temporal do fluxo de uma série de vivências ou pela unificação dos elementos estruturais da vivência em si mesmo. A consciência do objeto não ocorre instantaneamente, mas como um fluxo temporal que “move-nos no campo dos fenômenos puros”, “um eterno *rio heraclitiano* de fenômenos” (*Id. Fenom.*, 3ª lição, § 47, p. 74), o que evidencia a relação consciência e objeto como um contínuo fluxo em que a vivência se ordena a partir de um contínuo permanente de durações indefinidas. Contudo, o

tempo fenomenológico – essa unidade de todos os vividos num fluxo vivido de um eu puro – não pode ser confundido com o tempo natural, cósmico, cronológico.

Pela redução fenomenológica, a consciência não perdeu apenas seu “vínculo” aperceptivo (o que é naturalmente uma imagem) com a realidade material e sua inclusão, mesmo que secundária, no espaço, mas também sua inserção no tempo cósmico. Aquele tempo inerente por essência ao vivido como tal, com seus modos de doação do agora, do antes, do depois e do simultâneo e subsequente etc., modalmente determinados por eles, não pode ser e não é medido em geral pela posição do Sol, pelo relógio, nem por meio físico algum (*Ideias*, § 81, p. 184).

A temporalidade fenomenológica é imanente, puramente vivida. Nela, a consciência intenciona o presente, o passado e o futuro, manifestando assim o fluxo consciente a partir de uma série do que é atual e do que é inatual. O vivido individual marcado pelo tempo cósmico pode tanto ter um começo como um fim, encerrando assim a sua duração. O fluxo de vivido numa perspectiva fenomenológica, no entanto, não pode ter um início ou fim determinados. Isso porque todo vivido, como ser temporal transcendental, é um vivido do ser puro. Nessa forma de vividos não há possibilidade de partilhar ou dividir o tempo, pois ele é um eterno contínuo de vivências temporais, que a partir da significação do presente une-se ao passado e ao futuro. “O *agora* atual é necessariamente e permanece algo pontual, uma *forma que persiste para sempre nova matéria*. O mesmo se passa com a continuidade do ‘*ainda há pouco*’; ele é uma *continuidade de formas* de sempre como conteúdo” (*Ideias*, § 81, p. 186). Nessa série, que se caracteriza sobretudo pelo fluxo ininterrupto de intencionalidade inerente à consciência presente, há um movimento de unificação de atualidades e inatualidades constituído pela unidade sintética estabelecida pela relação consciência/objeto intencionado, no caso, o tempo imanente, presente, passado e futuro. “O fluxo de vividos é uma unidade infinita, e a *forma do fluxo* é uma forma *que abrange necessariamente todos os vividos de um eu puro* – diversos sistemas de formas” (*Ideias*, § 82, p. 187). Para a efetuação dessa unificação temporal, é imprescindível o caráter unitivo das inatualidades passadas e futuras no presente, pois é no aqui e agora que a consciência unificadora existe. É a consciência presente que intenciona o tempo nas suas variadas formas, constituindo assim uma atualidade perene, um tempo vivido.

Todo vivido recém-iniciado é necessariamente antecedido no tempo por vividos, o passado de vividos, o está continuamente preenchido. Todo agora de vivido tem, no entanto, também seu necessário *horizonte do depois*, e tampouco este é um horizonte vazio; todo agora de vivido, mesmo que seja o da fase final de duração de um vivido que cessa, se altera necessariamente num novo agora, e este é necessariamente um agora preenchido. A esse respeito pode-se dizer também: à consciência do passado recente, que é, ela mesma, novamente um agora (*Ideias*, § 82, p. 187).

Esse tempo imanente resulta de um presente contínuo posto pela consciência em seu fluxo de um agora vivido que une incessantemente também o passado e o futuro, visando e

dando sentido para ambos, o primeiro por meio da retenção e o segundo pela protensão. “Ao antes, corresponde o depois, ao contínuo das retenções, o contínuo das protensões” (*Ideias*, § 81, p. 186). Esse visar o passado não é uma simples reprodução em memória do tempo pretérito, assim como também em relação ao futuro não se trata de uma antecipação memorativa, mas implicações no presente do tempo passado e do futuro por meio da intencionalidade da consciência. Passado e futuro são unidos no agora, por meio da consciência intencional que dá-lhes o caráter de presente vivo. A presença não poderia ser concebida sem a relação com a consciência, pois não haveria a síntese temporal necessária que emerge do presente vivo e que exige um elemento fim que conceba a evidência apodíctica temporal: o *eu puro* ou *transcendental*. Sem a existência de um *eu* que habita a consciência, a multiplicidade das vivências – que se dá sob a forma de um fluxo de consciências irrefletidas do objeto – não se reuniria na unidade de uma só consciência, o que não permitiria a constituição de uma consciência singular, ímpar e inigualável. “Todo vivido como ser temporal, é vivido de seu eu puro. Dele faz necessariamente parte a possibilidade (que, como sabemos, não é uma possibilidade lógica vazia) de que eu dirija o puro olhar do eu para esse vivido e o apreenda como realmente existente, ou como tendo duração no tempo fenomenológico” (*Ideias*, § 81, p. 185). A vida no seu fluxo contínuo é uma síntese unitiva e, por isso, toda consciência é consciência de um objeto. Todo estado vivido é um estado de consciência cujo *cogitatum* é um objeto do mundo, sua unidade é a de uma síntese⁴⁴. Não se trata de uma simples ligação contínua de *cogitationes*, como elos de uma corrente, mas sim uma unidade de uma consciência que é una e que nela constitui uma unidade intencional.

A ideia de fluxo temporal é essencial para o conceito de intencionalidade da consciência. Vimos que o ato intuitivo é o resultado do preenchimento realizado pela intenção, mas este preenchimento pode ser apenas parcial. Isso ocorre, por exemplo, no caso de percepção de objetos transcendentais, quando as partes que não são dadas à visão – como o reverso ou suas partes internas – e, por isso, são pensadas de um modo mais ou menos determinado, na dimensão simbólica, embora possamos entender que se trata de um objeto dado em sua inteireza. “O objeto não é efetivamente dado, isto é, ele não é plena e totalmente dado como aquele que ele mesmo é. Ele só aparece ‘do lado frontal’, ‘sombreado e em escorço’ (*Invest. Logic.*, 6ª Invest., § 14, p. 46). As partes deste objeto que não são dadas à percepção são na verdade subentendidas, “co-visadas”, indicadas “simbolicamente pelo que aparece primariamente, sem que eles próprios sejam, de modo algum, ingredientes do teor

⁴⁴ Cf. *Medit. Cartes.*, §18, p. 59.

intuitivo (captativo ou afigurativo) da percepção” (*Invest. Logic.*, 6ª Invest., § 14, p. 49). É por isso que ao visarmos um cubo, por exemplo, o que se nos apresenta são apenas alguns de seus seis lados, as partes percebidas. Mudamos de posição o objeto e passamos a perceber as outras partes, enquanto as primeiras saem fora do raio perceptivo de nossa consciência, de modo que jamais poderemos apreendê-lo, percebê-lo, na sua inteireza, e mesmo assim sabemos se tratar de um cubo. Isso demonstra que a consciência não é uma realidade estática, mas um fluxo contínuo que apreende tanto as atualidades presentes como as inatualidades passadas ou futuras, “o que justifica ao mesmo tempo designar todo o fluxo de vivido como fluxo de consciência e como unidade de uma única consciência” (*Ideias*, § 84, p. 190). Por meio da intencionalidade da consciência, as inatualidades passadas e futuras são postos num “aqui e agora”, devido à retenção e a protensão que não se separam da percepção atual e são implicadas em um único sentido.

Na temporalidade é que a vivência se desenvolve e se manifesta, mas a unificação temporal não é algo espontâneo, pois só ocorre por meio da intencionalidade, ou seja, “aquilo que caracteriza a *consciência* no sentido forte, e que justifica ao mesmo tempo designar todo o fluxo de vivido como fluxo de consciência e como unidade de uma *única* consciência” (*Ideias*, § 84, p. 190). A síntese temporal não poderia se confirmar verdadeira sem que houvesse a unificação posta pelo ato de intencionalidade da consciência.

Há também nessa relação de unificação dos vividos e de significação do mundo uma dimensão essencial: a intersubjetividade. A consciência transcendental deve ultrapassar os recônditos da subjetividade individual e chegar à constituição da intersubjetividade, de modo a superar qualquer sentido de solipsismo na fenomenologia. A consciência, por ser sempre consciência de algo, não é um ser na solidão, enredado em si mesmo, pelo contrário, é sempre relação com o mundo, o que inclui outras consciências. O objeto não se constitui para uma única consciência, mas para uma multiplicidade de sujeitos. Desse modo, “percebo os outros – e os percebo como existentes realmente – nas séries de experiências a um só tempo variáveis e concordantes, e, de um lado, percebo-os como objetos do mundo, não como simples ‘coisas’ da natureza, ainda que ‘também’ o sejam de certa maneira” (*Medit. Cartes.*, § 43, p. 106). A unidade *eu* e *objeto* traz consigo uma indissociabilidade que se torna inconcebível sem o outro. A constituição do *objeto* significa a constituição concomitante do *eu* como consciência existente. Assim, o *eu* existente se constitui na relação com o mundo objetivo, um mundo de coisas objetivas, reais e irrealis, materiais e imateriais, corpóreas e espirituais. Somente posso ter consciência desse meu *eu* a partir da consciência de outros entes que não sou eu, diferentes de mim, o que pressupõe que os meus modos de consciência

nem sempre podem se identificar com os modos de minha consciência de mim mesmo. Assim, “o fato de, em geral, eu poder opor esse ser que me é próprio a qualquer outra coisa ou de poder estar consciente desse outro que não sou (de qualquer coisa que me é estranha) pressupõe que os modos de consciência que me pertencem não se confundem todos com os modos de minha consciência de mim mesmo” (*Medit. Cartes.*, § 48, p. 119). Sou, portanto, essa alteridade que me coloca diante do fato de eu ter consciência de outras consciências que não são a minha. O ato intencional não brota somente do *eu*, mas também do objeto que projeta-se como ponto de convergência em relação ao *eu* que sou e às demais consciências que também são, cada uma, um *eu* único. Emerge, assim, a consciência do objeto de maneira absolutamente indissociável da consciência do *eu*, de forma que a apreensão do objeto coincide com a apreensão de mim mesmo no mesmo movimento intencional. Este *eu* concreto, portanto, tem um caráter de totalidade, que Husserl denomina de mônada – recorrendo a uma categoria de Leibniz⁴⁵ –, mas preferindo usar o termo latino *ego monádico*.

Eu sou, numa experiência evidente, constantemente dado como *eu mesmo*. Isso vale para o *ego* transcendental e para todos os sentidos do ego. Como o *ego* monádico concreto contém o conjunto da vida consciente, real e potencial, fica claro que a *explicitação fenomenológica desse ego monádico* (o problema de sua constituição para si mesmo) *deve abranger todos os problemas constitutivos em geral*. E, no final das contas, a fenomenologia dessa constituição de si para si mesmo coincide com a *fenomenologia geral* (*Medit. Cartes.*, § 33, p. 85).

O ego monádico concreto somente pode se constituir no fluxo multiforme do vivido intencional e nos objetos que esse vivido significa e constitui como existentes. Nesse sentido, “o ego constitui-se para si mesmo em algum tipo de unidade de uma história” (*Medit. Cartes.*, § 37, p. 91), no fluxo vivencial, também como síntese de um complexo movimento de intencionalidade que o põe como existente diferente de tudo aquilo que ele não é. Eu me constituo como tal na minha relação de alteridade, em relação ao outro que não sou. Eu sou para mim e dou-me como eu mesmo de maneira contínua por meio de uma experiência evidente em relação ao outro diferente de mim.

Nessa relação de alteridade fundamental para a constituição de meu *ego monádico concreto* há um elemento que goza de grande prestígio: o meu corpo. Esse elemento é apreendido tanto como objeto, como também como algo que integra o próprio *eu*. É tanto objeto, como sujeito. Ele se opõe a mim como corpo incrustado no mundo que não sou eu, mas ainda assim é parte orgânica de mim. Posso considerar a sua exterioridade como coisa,

⁴⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz [1646-1716] conceitua mônada como um ente cuja estrutura constitui apenas uma substância simples que entra nos compostos. Trata-se de uma substância que se torna a base fundamental de toda e qualquer sequência de estados de transformação em que estão envolvidos. Para Leibniz as mônadas são verdadeiros átomos da natureza, que constituem os elementos das coisas.

como objeto, o “ponto zero”⁴⁶ da minha relação com o mundo, como fenômeno que se manifesta à minha consciência como tal. Mas a sua interioridade, no seu “aqui em mim constante”, é portador do que sou como ser sensível e do que sou como ser espiritual, do que sou como ser real e do que sou como ser que transcende a matéria física e fisiológica, que graças à união com a alma forma uma unidade concreta e vital. Essa consciência é o fundamento para a constituição de uma espécie de “comunidade de mônadas e a primeira forma de objetividade: a natureza intersubjetiva” (*Medit. Cartes.*, § 55, p. 134).

As coisas não acontecem, portanto, como se o corpo que, na minha esfera primordial, está ali permanecesse separado do organismo corporal do outro, como espécie de indicador do seu *analogon* (colocando em jogo uma motivação evidentemente inimaginável), como se a minha natureza primordial e a natureza apresentada dos outros, e, em consequência, o meu ego concreto e o dos outros permanecessem separados no campo da associação e apresentação. Muito pelo contrário, esse corpo ali, pertencente à minha natureza primordial, apresenta imediatamente, de qualquer forma, o outro eu; e isso, graças ao emparelhamento associativo entre esse corpo, de um lado, e meu organismo corporal, com o eu psicofísico que é seu mestre, de outro. Ele apresenta antes de tudo a atividade imediata desse eu nesse corpo (ali) e sua ação (mediata), por intermédio desse corpo, sobre a natureza que ele percebe, sobre a natureza à qual ele (ali) pertence e que é também a minha natureza primordial. É a mesma natureza, mas mostrada do modo do “como se eu estivesse no lugar desse outro organismo corporal”. O corpo é o mesmo; ele me foi mostrado como ali, a ele como aqui, como “corpo central”, e o conjunto da minha natureza é o mesmo que o do outro. A natureza é constituída na minha esfera primordial como unidade idêntica dos meus múltiplos modos de apresentação, idêntica nas suas orientações variáveis em relação ao meu corpo, que é “ponto zero”, o aqui absoluto (*Medit. Cartes.*, § 55, pp. 136-137).

O corpo é, assim, esse ponto da relação entre o mundo exterior e o sujeito cognoscente, entre o *eu*, os outros *eus* e o mundo. É por meio dele que as coisas são constituídas, mas não somente. Em virtude da existência da corporeidade que o *eu concreto* se constitui, pois é por meio dela que o homem se concebe como uma significação. A consciência é também consciência do corpo; ela o põe como objeto e como sujeito concreto. A consciência é também consciência do outro, como alter ego, é consciência da experiência do outro como “apresentação”, como analogia. Ao apreender meu corpo, apreendo o outro como corpo diferente do meu, mas com as características fundamentais do *eu*, o que implica na doação de sentido que revelará a existência de outro eu. Ao apreender o meu *eu*, apreendo o outro.

Alter quer dizer *alter ego*, e o ego que aí está implicado sou eu mesmo, constituído no interior da esfera da minha vinculação “primordial”, de maneira única, como unidade psicofísica (como homem primordial), como um eu “pessoal”, imediatamente ativo no meu corpo único e intervindo por meio da ação imediata no mundo ambiente primordial; além disso, sujeito de uma vida intencional concreta, sujeito de uma esfera psíquica que se relaciona consigo mesma e com o mundo (*Medit. Cartes.*, § 50, p. 124).

⁴⁶ Cf. *Medit. Cartes.*, § 55, p. 137.

Contudo, ao constituir o corpo orgânico do outro não é ainda constituí-lo como outro *eu* na sua profundidade, pois não é possível apreender a sua interioridade de forma imediata. “A apresentação que nos mostra aquilo que, no outro, nos é inacessível como original está ligada a uma apresentação original (de seu corpo, elemento constitutivo da minha natureza, mostrada como ‘pertencente’ a mim). Mas, nessa ligação, o corpo do outro e o outro eu que é senhor dele são mostrados na unidade de uma experiência essencialmente transcendente” (*Medit. Cartes.*, § 5, p. 128). Toda experiência está relacionada a outras que confirmam o seu significado, abrange síntese de uma experiência que converge consigo mesma. No caso da experiência do outro, o seu corpo se manifesta continuamente como verdadeiro organismo, sempre convergente com a experiência que envolve o meu eu no horizonte intencional.

Para discutir essa questão, Husserl elabora o conceito de *endopatía*, *Einfühlung*⁴⁷. “O primeiro estágio, acima de nossa estética transcendental, deve ser ocupado pela teoria da experiência do ‘outro’ (é o que chamamos de *endopatía*)” (*Medit. Cartes.*, § 61, p. 159-161). O que caracteriza a *endopatía* é o fato de por meio dela podermos nos levar a um tipo de consciência do outro, orgânica e espiritual, porém o fato de eu não ser o outro implica na condição de não poder realizá-la originalmente, mas apenas como um análogo. Há primeiramente uma relação fundamental entre *meu corpo* e *meu eu* no sentido pleno. O meu corpo implica o eu que sou, do mesmo modo esse *outro corpo* que não eu também será significado como outro eu. Existe, pois, um tipo de relação binária entre meu corpo e o corpo do outro, de modo que ambos podem ser apreendidos como diferentes, mas inseparáveis em conceito na unidade da minha consciência. O corpo do outro é um corpo como o meu que não sou eu.

O corpo (daquele que vai ser o outro) que pertence ao meu ambiente primordial é para mim um corpo do modo do ali. Seu modo de aparecer não se emperalha por associação direta ao modo de aparecer, que é constante e atualmente inerente ao meu corpo (no modo do aqui). Ele desperta e reproduz um outro modo de aparecer, imediatamente análogo àquele; modo de aparecer dos fenômenos que pertencem ao sistema constitutivo do meu organismo entendido como corpo espacial. Esse modo de aparecer lembra o aspecto que teria meu corpo “se eu estivesse ali”. [...] É assim que a percepção assimiladora, graças à qual o corpo exterior (ali), análogo ao meu próprio corpo, adquire o sentido de organismo, torna-se possível. Ele adquire, em

⁴⁷ O termo alemão *Einfühlung* pode expressar tanto a ideia de “*empatía*”, que se refere à capacidade humana de sentir o que sentiria o outro caso estivesse na mesma situação vivenciada por ela. Desse modo, pode também ser traduzido por “*compreensão*”, que corresponde à ideia de se pôr na situação do outro, tentando experimentar seus sentimentos e emoções, vivenciando de forma objetiva e racional o que sente a outra pessoa. Em Husserl, conforme Fragata (1959, p. 165), “o termo *Einfühlung* se esclarece pela palavra latina *comprehensio*. A ‘compreensão’ nesse sentido é um termo geral para indicar em Husserl a inclusão do mundo em mim pela constituição, graças a qual o mundo adquire um sentido e portanto é ‘compreendido’ na e pela minha consciência.” Na edição brasileira da obra *Meditações cartesianas* (2001), o tradutor utiliza a expressão “*endopatía*” para se referir à constituição do outro a partir da intencionalidade da consciência do eu. Já a versão de *Ideias*, a tradução se utiliza do termo “*empatía*” para se referir a esse mesmo conceito da fenomenologia husserliana.

consequência, a significação de um organismo que se encontra num outro “mundo”, análogo ao meu mundo primordial (*Medit. Cartes.*, § 54, p. 132).

O meu corpo implica o eu que sou, do mesmo modo o corpo do outro é apreendido como *sentido interior* de outro eu, como corpo natural distante que pertence à minha esfera consciente. A endopatia se completa em um ciclo de relação intencional de forma a apresentar a mim o outro como uma síntese constituída à minha semelhança. Embora não possa experienciar o outro de uma maneira direta, posto que se assim o fosse, se o outro pudesse me ser acessível de uma maneira direta, eu e ele seríamos o mesmo. A subjetividade alheia não se dá a minha consciência como que se diluindo num correlato intencional da minha própria existência. Mas ao intencionar a mim mesmo como objeto transcendente, posso também intencionar o corpo do outro como algo existente à minha semelhança, de modo a constituir o outro que não eu por meio da experiência do outro em mim. Desse modo, “nessa ligação, o corpo do outro e o outro eu que é senhor dele são mostrados na unidade de uma experiência essencialmente transcendente” (*Medit. Cartes.*, § 52, p. 128). Tanto o meu *eu concreto*, como o outro são seres transcendentais. Pela redução radical o que permanece como algo profundamente interior é somente o meu *eu transcendental*. O outro eu é anunciado apenas por meio da endopatia e, por isso, não coincide com o meu eu, pois o que se apresenta e se manifesta de um modo original e direta sou eu mesmo, enquanto o que se apresenta numa experiência intencional que jamais poderá ser plenamente preenchida ou ser dada originalmente é o *outro*.

O que pode ser apresentado e justificado diretamente é “eu mesmo” ou “me pertence”. O que, pelo contrário, só pode ser mostrado por meio de uma experiência indireta, “fundamentada”, de uma experiência que não apresenta o próprio objeto, mas somente o sugere e verifica essa sugestão por uma concordância interna, é o “outro” (*Medit. Cartes.*, § 52, pp. 128-129).

Assim, por meio da constituição transcendental do eu material, a fenomenologia atinge o outro como *outro-eu transcendente*, superando o solipsismo e confirmando a atitude transcendental, uma vez que o *eu puro* continua intocável. O plano de constituição do outro ou dos outros em geral é a unidade síntese da relação que decorre a partir do ego concreto que me pertence. Não há o outro sem o ego concreto que me faz ser, e a recíproca é verdadeira para os outros eus que não eu mesmo. A consciência de meu eu é a análoga à consciência do outro eu em relação a mim. Husserl chega assim ao que ele denomina de *comunidade de mônodas*, formando uma unidade intersubjetiva de um “*nós transcendental*” (*Medit. Cartes.*, § 49, p. 121). Isso é a essência dessa constituição que somente é possível a partir da consciência de mim em relação aos outros, de modo que aqueles que são outros para mim não se isolem diante da consciência própria de um *eu puro*, mas que ao contrário disso, cada um e

todos se constituem uma comunidade de *eus*, independentes, diferentes, mas indissociáveis. Há, pois, uma primazia do todo sobre as partes, o que mais uma vez coloca em cheque qualquer possibilidade de solipsismo. O *eu* que há em mim somente existe incluído na totalidade dos *outros eus*, que implica uma síntese de sentido sobre quem sou em relação ao outro. “O nível superior seguinte é então a coisa intersubjetivamente idêntica, uma unidade constitutiva de ordem superior. Sua constituição se refere a uma pluralidade aberta de sujeitos que se encontram em relação de ‘entendimento’. O mundo intersubjetivo é o correlato da experiência intersubjetiva, isto é, da experiência mediada por ‘*empatia*’” (*Ideias*, § 151, p. 336). A temática sobre a constituição do outro tem para Husserl uma grande importância, pois fundamenta a própria teoria transcendental do mundo objetivo.

O problema apresenta-se então, de início, como um problema especial, colocado ao sujeito ‘da existência do *outro* para mim’, consequentemente como problema de uma teoria *transcendental da experiência do outro*, como o da chamada ‘*endopatía*’. Mas o alcance de semelhante teoria logo se revela muito maior do que parece à primeira vista: *ela fornece ao mesmo tempo as bases de uma teoria transcendental de mundo objetivo* (*Medit. Cartes.*, § 43, p. 107).

A constituição do outro a partir da consciência do *eu* não pode, assim, ser interpretada como uma concepção idealista ingênua – embora Husserl admitisse que sua fenomenologia seja uma forma de *idealismo transcendental*⁴⁸ – ou uma construção filosófica solipsista, pois não há, na perspectiva husserliana, a dissociação entre as dimensões subjetivas e objetivas, o que seria uma contradição no seio do conceito de intencionalidade da consciência. A endopatía é a constituição da objetividade intersubjetiva do mundo. Não há dualidade nessa relação, uma vez que não há consciência separada do mundo. Intenciono os outros como outros-eus, de forma simultânea como sujeitos cognoscentes que formam um mundo transcendente que também intenciono como consciência, em um mesmo movimento intencional, uma vez que não há o outro separado do mundo. Opero assim uma nova unidade de síntese fundada na relação sujeito-objeto, consciência-mundo, ou seja, em um elevado grau de objetividade. Um tipo de objetividade que se baseia na *compreensão* entre a diversidade de eus que vivenciam o mundo de maneira única e intensa, formando uma identidade coletiva e

⁴⁸ Husserl considera que a fenomenologia é uma forma muito específica de idealismo. Nas *Meditações cartesianas* (§ 41, 2001, p. 101), ele afirma: “a fenomenologia é, dessa forma, *idealismo transcendental*, embora num sentido fundamentalmente novo. Ela não o é no sentido de um idealismo psicológico, que, a partir dos dados sensíveis desprovidos de sentido, quer deduzir um mundo pleno de sentido. Não é um idealismo kantiano que crê poder deixar aberta, ao menos como conceito-limite, a possibilidade de um mundo de coisas em si. É um idealismo que *não é* nada além de uma explicitação de meu *ego* como sujeito de conhecimentos possíveis. [...] Esse idealismo não é formado por um jogo de argumentos e não se opõe numa luta dialética a qualquer ‘realismo’. Ele é a *explicitação do sentido* de todo tipo de ser que eu, o *ego*, posso imaginar, e, mais especialmente, do sentido da transcendência que a experiência me fornece realmente: a da natureza, da cultura, do mundo em geral, o que quer dizer: desvelar de maneira sistemática a própria intencionalidade constituinte. *A prova desse idealismo é a própria fenomenologia.*”

uma verdadeira comunidade de mônadas. “A essa comunidade corresponde, bem entendido, no concreto transcendental, uma outra ilimitada de mônadas, que designamos como intersubjetividade” (*Medit. Cartes.*, § 56, p. 144). Essa comunidade corresponde a um espírito coletivo do *nós transcendental*, que não possui o sentido de um espírito super-individual que se põe acima do individual.

Muito pelo contrário, o sentido de uma comunidade dos homens, o sentido da palavra “homem”, que já como indivíduo, é essencialmente membro de uma sociedade (o que se estende também às sociedades animais), implica uma existência recíproca de um para outro. Isso origina uma assimilação objetivante, que coloca meu ser e o de todos os outros no mesmo plano. Eu e cada outro somos, portanto, homens entre outros homens. Se me introduzo no outro pelo pensamento, e se penetro mais adiante nos horizontes daquilo que lhe pertence, logo me defronto com o seguinte fato: da mesma forma que seu organismo corporal encontra-se no meu campo de percepção, assim também o meu se encontra no campo dele e, geralmente, ele me apreende de maneira igualmente imediata como “outro” para ele, assim como eu o apreende como “outro” para mim (*Medit. Cartes.*, § 56, p. 143)

O sentido de sujeito coletivo surge da constituição dos outros a partir da unidade sintética do sentido do *eu*, o que significa dizer que se trata da constituição de um mundo válido para todos, como apreensão de um mundo constituído como intersubjetividade inteligível numa totalidade. A totalidade objetiva é essencial para a constituição do *eu*, na mesma medida em que o *eu* é constituinte dessa totalidade. Não se trata de que o todo seja composto por partes, mas da ideia de que o todo, que inclui os *eus*, seja essencial como fenômeno de significação por parte da consciência que assim lhe dá sentido. Trata-se de um movimento intencional em que o todo se manifesta à consciência e essa, por sua vez, o põe como totalidade a partir do eu. Há, portanto, uma relação necessária entre o mundo conhecido e a consciência coletiva.

A intersubjetividade é um totalidade que se torna plena de sentido por meio do próprio eu, que constitui em si os outros eus e, conseqüentemente, o mundo constituído por todos. Chegamos enfim ao caráter universal da fenomenologia, pois “a partir da intersubjetividade assim constituída em mim, constitui-se um mundo objetivo, comum a todos” (*Medit. Cartes.*, § 41, p. 100). É pela consciência de mundo que o mundo adquire um sentido de ser, pois, a consciência é sempre consciência de ser. O idealismo transcendental fenomenológico não nega a verdadeira existência do mundo real, do mundo vivido.

A partir da noção de intencionalidade que une imponderavelmente o homem ao mundo, filósofos que sucederam Husserl e assumiram a fenomenologia como referencial desenvolveram uma nova perspectiva ontológica: Martin Heidegger [1889-1976], Paul Ricouer [1913-2005], Maurice Merleau-Ponty [1908-1961], Karl Jaspers [1883-1969], Jean-Paul Sartre [1905--1980], entre outros. Para esses pensadores, além de uma concepção e um

método filosófico rigorosos, a fenomenologia é, sobretudo, uma atitude existencial, um modo de apreender o mundo e de vivenciá-lo, “uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua ‘facticidade’” (Merleau-Ponty, 1999, p. 1). No caso de Sartre, a concepção husserliana de intencionalidade torna-se fundamental para a constituição de sua obra. É considerada o ponto de partida de sua filosofia, constituindo a sua mais elementar referência para a discussão de pontos essenciais de sua ontologia fenomenológica, tais como as ideias de consciência, mundo, realidade humana, ação e liberdade. Essa é a discussão a qual dedicaremos a partir de agora.

Capítulo 2

A ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre: intencionalidade, ação e liberdade

Intencionalidade e radicalização fenomenológica: a origem do nada

A obra de Sartre não teria a mesma contundência se não fosse o encontro com a fenomenologia de Husserl⁴⁹. Surgindo contra as insuficiências da psicologia e do psicologismo e desvelando a “incomensurabilidade entre as essências e os fatos”⁵⁰, a fenomenologia foi para Sartre “uma descoberta tão decisiva quanto estrondosa”⁵¹, tornando-se o referencial basilar para o desenvolvimento de uma nova perspectiva ontológica. Seu entusiasmo por essa nova corrente filosófica se dá desde início a partir de preocupações de ordem existencial e ontológica. Ele viu na obra de Husserl a possibilidade de investigar a relação entre a consciência e os objetos, em contraposição às diversas interpretações “metafísicas ingênuas”⁵² que tendiam ora para um idealismo solipsista, ora para um realismo determinista. Embora essas teorias insistissem na dicotomia da relação consciência e mundo, eram predominantes na história das teorias filosóficas e das ciências positivas representadas especialmente pela psicologia. Contra essas concepções, o ponto de partida do pensamento sartriano é a ideia de *intencionalidade*, “esta necessidade, que tem a consciência de existir como consciência de outra coisa diferente dela” (*Sit I*, p. 30). Para Sartre essa é a ideia fundamental da fenomenologia.

⁴⁹ István Mészáros, em *A obra de Sartre* (2012, p. 101), faz uma longa citação de Simone de Beauvoir em que ela descreve no seu livro *Na força da Idade* como se deu o encontro de Sartre com a filosofia de Husserl: “Sartre começava a dar-se conta de que, para dar uma organização coerente às ideias que dividiam sua mente, era essencial encontrar ajuda. As primeiras traduções de Kiekergaard foram publicadas por aquela época: não sentíamos qualquer estímulo especial para lê-las e nem tocamos nelas. Por outro lado, Sartre estava fortemente atraído pelo que ouvira a respeito da fenomenologia alemã. Raymond Aron estava passando um ano no Instituto Francês de Berlim e estudando Husserl, ao mesmo tempo que preparava uma tese de história. Quando veio a Paris, falou a Sartre sobre Husserl. Passamos toda uma tarde no Bac de Gaz, na rua Montparnasse. Pedimos a especialidade da casa, coquetel de abricó; mostrando sua taça, Aron disse: ‘Veja, caro amigo, se você for um fenomenólogo, você pode falar sobre este coquetel e fazer filosofia a partir dele!’. Sartre empalideceu de emoção com isso. Isso era exatamente o que ele vinha desejando conseguir fazer há anos – descrever os objetos exatamente como os via e tocava e, desse processo, extrair filosofia. Aron convenceu-o de que a fenomenologia ajustava-se exatamente a suas preocupações especiais: superar a antítese entre idealismo e realismo (materialismo), afirmando simultaneamente a supremacia da razão e a realidade do mundo visível, como se apresenta a nossos sentidos. No *boulevard* Saint-Michel, Sartre comprou o livro de Lévinas sobre Husserl e estava tão ansioso em informar-se sobre o assunto que foi folheando o volume todo enquanto caminhávamos, sem sequer haver cortado as páginas”.

⁵⁰ Cf. *Esquisse*, p. 17.

⁵¹ Cf. Lévy, *O século de Sartre*, 2001, p. 132.

⁵² Cf. *L’imag.*, p. 2.

Toda consciência, mostrou Husserl, é consciência *de* alguma coisa. Significa que não há consciência que não seja *posição* de um objeto transcendente, ou, se preferirmos, que a consciência não tem “conteúdo”. É preciso renunciar a esses “dados” neutros que, conforme o sistema de referências escolhido, poderiam constituir-se em “mundo” ou em “psíquico”. Uma mesa não está *na* consciência, nem mesmo a título de representação. Uma mesa está *no* espaço, junto à janela, etc. A existência da mesa, de fato, é um centro de opacidade para a consciência; [...] Introduzir essa opacidade na consciência seria levar ao infinito o inventário que a consciência pode fazer de si, convertê-la em coisa e recusar o cogito. O primeiro passo de toda 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 (*SN*, p. 22)⁵³.

Ao assumir a filosofia de Husserl como sua mais elementar referência, Sartre insiste na distinção radical entre *psíquico*, objeto da psicologia, e *transcendental*, objeto da fenomenologia. Essa distinção se fundamenta sobretudo numa dimensão ontológica, sendo que, para a psicologia, “de uma maneira geral o que a interessa é o *homem em situação*. Enquanto tal, ela está subordinada à fenomenologia, já que o estudo verdadeiramente positivo do homem em situação deveria elucidar de início as noções de homem, de mundo, de ser-no-mundo, de situação” (*Esboço*, p. 27)⁵⁴. Os fatos psíquicos, objetos da psicologia, não podem ser primeiros porque não conseguem elucidar as noções de *homem* e de *mundo*, em razão dos limites das ciências positivistas. “Eles são, em sua estrutura essencial, reações do homem contra o mundo” (*Esboço*, p. 21), mas essas duas noções somente poderão adquirir sentido verdadeiro se for elucidada a sua essência⁵⁵, cabendo à fenomenologia, como ciência eidética, ir além do psíquico, do homem, do mundo e chegar à consciência transcendental pela “redução fenomenológica”, a *epokhê*.

É essa consciência que se deve interrogar, e o que dá valor a suas respostas é que ela é precisamente *minha*. Assim, Husserl sabe tirar partido dessa proximidade absoluta da consciência em relação a si mesma, da qual o psicólogo não quis se servir. Tira partido dela conscientemente e com total segurança, já que toda consciência existe na medida exata em que é consciência de existir (*Esboço*, pp. 21-22)⁵⁶.

⁵³ “Toute conscience, Husserl l’a montré, est conscience *de* quelque chose. Cela signifie qu’il n’est pas conscience qui ne soit *position* d’un objet transcendant, ou, si l’on préfère, que la conscience n’a pas de “contenu”. Il faut renoncer à ces “données” neutres qui pourraient, selon le système de références choisi, se constituer en “monde” ou en “psychique”. Une table n’est pas *dans* la conscience, même à titre de représentation. Une table est *dans* l’espace, à côté de la fenêtre, etc. L’existence de la table, en effet, est un centre d’opacité pour la conscience; [...] Introduire cette opacité dans la conscience, ce serait renvoyer à l’infini l’inventaire qu’elle peut dresser d’elle-même, faire de la conscience une chose et refuser le cogito. La première démarche d’une philosophie doit donc être pour expulser les choses de la conscience et pour rétablir le vrai rapport de celle-ci avec le monde, à savoir que la conscience est conscience positionnelle *du* monde” (*EN*, pp. 17-18).

⁵⁴ “D’une façon générale ce qui l’intéresse c’est *l’homme en situation*. En tant que telle, elle est, nous l’avons vu, subordonnée à la phénoménologie, puisqu’une étude vraiment positive de l’homme en situation devrait avoir éclairé d’abord les notions d’homme, de monde, d’être-dans-le-monde, de situation” (*Esquisse*, p. 27)

⁵⁵ Veremos nas páginas seguintes, no entanto, que Sartre atribuirá um novo sentido para os conceitos de essência e existência; aparência e essência; ato e potência, partindo da princípio de que o pensamento moderno – se referindo ao pensamento de Husserl – tenha suprimido esses dualismos (Cf. , *EN*, p. 11).

⁵⁶ “C’est cette conscience qu’il faut interroger et ce qui donne du prix à ses réponses c’est qu’elle est précisément *mienn*e. Ainsi HUSSERL sait tirer parti de cette proximité absolue de la conscience par rapport à elle-même,

A fenomenologia possui essa condição de “filosofia primeira” e, a partir dela, Sartre insurge de maneira radical contra todo pensamento que conceba a consciência como o objeto, coisa ou recipiente de conteúdos psíquicos. Com esses pressupostos, ele publica, entre os anos de 1936 e 1943, cinco obras: *La transcendance de l’ego: esquisse d’une description phénogmélogique* (1936)⁵⁷, *L’imagination* (1936), *Esquisse d’une théorie des émotions* (1939), *L’imaginaire: psychologie phénoménologique de l’imagination* (1940) e *L’être et le néant: essai d’ontologie phénoménologique* (1943). Pelos subtítulos já podemos notar a grande influência da fenomenologia em seus primeiros escritos, quando o filósofo busca desenvolver “uma psicologia fenomenológica”, “uma teoria fenomenológica das emoções” até chegar a uma “ontologia fenomenológica”, assumindo a influência husserliana e se dedicando, primeiramente, às diretrizes para a constituição de uma psicologia fundamentada, não nas ciências empíricas, mas na fenomenologia. Enquanto nas quatro primeiras obras, Sartre faz duras críticas à psicologia clássica para, então, elaborar uma proposta de psicologia fenomenológica, em *L’être et le néant* o filósofo se propõe ir além, buscando o desenvolvimento de uma nova ontologia ao responder justamente à questão que ele apresenta logo no início da obra *Esquisse d’une théorie des émotions*, qual seja, a necessidade de elucidação das noções de homem, mundo, ser-no-mundo e situação⁵⁸. Demonstrando sua fidelidade e admiração a Husserl, Sartre assim se refere a ele nas últimas linhas do terceiro capítulo de *L’imagination*: “Um grande filósofo contemporâneo assim acreditou e é a ele que vamos pedir, agora, para guiar nossos primeiros passos nesta ciência difícil” (*Imag.*, p. 95)⁵⁹. Essa fidelidade, no entanto, o leva à necessidade de radicalizar a fenomenologia, se opondo a todas as teorias que desconhecem ou neguem a natureza intencional da consciência, incluindo alguns conceitos e categorias husserlianas que, segundo o filósofo francês, se mostram ainda ambíguas. Ao radicalizar a ideia de intencionalidade, somente assim, será possível compreender “o sentido profundo da descoberta que Husserl exprime nesta frase famosa:

dont le psychologue n’avait pas voulu profiter. Il tire parti à bon escient et avec ne totale sécurité, puisque toute conscience existe dans la mesure exacte où elle est conscience d’exister” (*Esquisse*, p. 19).

⁵⁷ Cf. Sylvie Le Bon (1985, p. 7), embora tenha sido publicado somente em 1936, *La transcendance de l’ego* foi o primeiro texto filosófico de Sartre, originalmente intitulado de *Essai sur la transcendance de l’ego*, escrito em 1934, quando esteve em Berlim para estudar a fenomenologia de Husserl. Em 1935 e 1936, ele produz de uma só vez *L’imagination* e *L’imaginaire*, publicados respectivamente em 1936 e 1940. Depois, em 1937-1938, ele escreve *La Psyché*, que mais tarde, em 1939, fora publicado com o título de *Esquisse d’une théorie des émotions*. E finalmente, em 1943, Sartre publica aquela que é a sua mais reconhecida obra, *L’être et le néant*.

⁵⁸ *Esquisse*, p. 27. Cf. Contat e Ribalka (2013, p. 71), “Simone de Beauvoir afirmou em *La force de l’âge* que este é o único fragmento publicado de um grande tratado sobre psicologia fenomenológica intitulado “*La Psyché*”. Sartre o abandonou muito perto de sua conclusão para se dedicar ao romance *Le Mur*. Por seu caráter acessível e rigoroso, *Esquisse d’une théorie des émotions* é, apesar de sua concisão, a melhor introdução ao estudo de *L’être et le néant*.”

⁵⁹ “Un grand philosophe contemporain l’a cru et c’est à lui que nous allons demander, à présent, de guider nos premiers pas dans cette science difficile” (*L’imag.*, p. 115).

‘Toda consciência é consciência de alguma coisa’” (*Sit I*, p. 30). Com a proposta de radicalizar a redução fenomenológica e o conceito de intencionalidade, Sartre se opõe de maneira profundamente rigorosa a toda concepção que venha atribuir à consciência algum grau de opacidade, algum peso ou reduzi-la à condição de objeto.

A investigação sartriana parte “da interrogação fenomenológica do imaginário”⁶⁰, entendendo que Husserl contribuiu para a elaboração de uma teoria que renova a noção de imagem, em contraposição às teorias clássicas da psicologia e da filosofia. Segundo ele, há na obra de Husserl, sobretudo nas *Ideias*, “as bases de uma teoria das imagens inteiramente nova” (*Imag.*, p. 99), sendo que suas indicações são da maior importância⁶¹. O método fenomenológico é, então, o único com capacidade de apreender o verdadeiro sentido da natureza da imagem. Em relação a esse problema, “Husserl não se contenta em nos fornecer um método” (*Imag.*, p. 99), pois do ponto de vista conceitual, “a própria noção de *intencionalidade* está destinada a renovar a noção de imagem. Sabe-se que, para Husserl, todo estado de consciência ou antes – como dizem os alemães e como diremos com eles – toda *consciência é consciência de alguma coisa*” (*Imag.*, p. 99)⁶². A consciência é sempre ação que visa o objeto, seja qual for a natureza do objeto intencionado por ela.

A intencionalidade, tal é a estrutura essencial de toda consciência. Segue-se naturalmente uma distinção radical entre a consciência e *aquilo que se tem consciência*. O objeto da consciência, qualquer que seja (salvo na consciência reflexiva), está por princípio fora da consciência: é transcendente. Essa distinção, à qual Husserl retorna sem cansar, tem por fim combater os erros de um certo imanentismo que pretende constituir o mundo com *conteúdos* de consciência (por exemplo, o idealismo de Berkeley). Sem dúvida, há conteúdos de consciência, mas esses conteúdos não são o objeto da consciência: através deles a intencionalidade visa ao objeto que, este sim, é o correlativo da consciência, mas não é *da consciência*. O psicologismo, partindo da fórmula ambígua “o mundo é nossa representação”, faz com que se desvaneça a árvore que percebo em uma miríade de sensações, de impressões coloridas, tácteis, térmicas, etc., que são “representações”. De sorte que, finalmente, a árvore aparece como uma soma de conteúdos subjetivos e é ela própria um fenômeno subjetivo. Ao contrário, Husserl começa por colocar a árvore *fora de nós* (*Imag.*, p. 99)⁶³.

⁶⁰ Cf. Coêlho, 1978.

⁶¹ “Mais, en ce qui concerne le problème de l’image, Husserl ne se contente pas de nous fournir une méthode: il y a dans les *Ideen* les bases d’une théorie des images entièrement neuve. À vrai dire, Husserl n’aborde la question qu’en passant et, d’ailleurs, comme on le verra, nous ne sommes pas d’accord avec lui en tous points. D’outre part, ses remarques demandent à être approfondies et complétées. Mais les indications qu’il donne sont de la plus grande importance” (*L’imag.*, p. 121)

⁶² “La conception même de l’intentionnalité est appelée à renouveler la notion d’image. On sait que, pour Husserl, tout état de conscience ou plutôt – comme disent les Allemands et comme nous dirons avec eux – toute conscience est conscience *de* quelque chose” (*L’imag.*, p. 121).

⁶³ “L’intentionnalité, telle est la structure essentielle de toute conscience. Il s’ensuit naturellement une distinction radicale entre la conscience et *ce dont il y a conscience*. L’objet de la conscience quel qu’il soit (sauf dans le cas de la conscience réflexive) est par principe hors de la conscience: il est transcendant. Cette distinction, sur laquelle Husserl revient sans se lasser, a pour but de combattre les erreurs d’un certain imanentisme que veut constituer le monde avec des contenus de conscience (par exemple l’idéalisme de Berkeley). Sans doute il y a des contenus de conscience mais ces contenus ne sont pas l’objet de la conscience: à travers eux l’intentionnalité

Com esse legado, “a via está livre para uma psicologia fenomenológica da imagem” (*Ibid*, p. 105). No entanto, Sartre entende que os estudos husserlianos ainda apresentavam um caráter fragmentário, o que exigia maior aprofundamento e complementação. “Husserl não aborda a questão a não ser de passagem e, além disso, como veremos, não estamos de acordo com ele a respeito de todos os pontos” (*Imag.*, p. 99). Desse modo, ainda há muito o que ser desvelado sobre o caráter intencional da consciência, em particular, da consciência imaginante.

Em *L’imagination*, Sartre discute os problemas oriundos da falta de conhecimento e da interpretação equivocada acerca da essência da imagem. Historicamente, filósofos e psicólogos em geral constituíram suas teorias sobre a natureza da imagem partindo do princípio de que o mesmo objeto pode ser percebido e imaginado, o que implica numa confusão entre identidade de essência e identidade de existência, pois negam a possibilidade de que esse mesmo objeto possa existir ora como coisa, ora em imagem. Trata-se de uma “*metafísica ingênua da imagem*” (*Imag.*, p. 36)⁶⁴ que a considera como uma coisa, negando a sua natureza intencional, como ato de consciência que por essência é irreduzível às coisas e a outros atos de consciência, como, por exemplo, a percepção.

A teoria pura e *a priori* fez da imagem uma coisa. Mas a intuição interna nos ensina que a imagem não é a coisa. Esses dados da intuição vão incorporar-se à construção teórica sob uma forma nova: a imagem é uma coisa, exatamente igual à coisa de que ela é imagem. Mas, pelo fato mesmo de ser imagem, recebe uma espécie de inferioridade metafísica com relação à coisa que representa. Em uma palavra, a imagem é uma coisa de menor importância. A ontologia da imagem está agora completa e sistemática: a imagem é uma coisa inferior, que tem sua existência própria, que se dá à consciência como qualquer coisa e que mantém relações *externas* com a coisa da qual é imagem (*Imag.*, pp. 36-37)⁶⁵.

As teorias de Descartes, Espinosa, Leibniz e Hume, embora discordem quando se trata de discutir as relações entre imagem e pensamento, têm o mesmo princípio: a imagem é uma coisa menor, inferior, uma forma de percepção falsa e fraca, um conteúdo psíquico que se

visé l’objet qui, lui, est le corrélatif de la conscience mais n’est pas *de la conscience*. Le psychologisme, partant de la formule ambiguë “le monde est notre représentation”, fait s’évanouir l’arbre que je perçois en une myriade de sensations, d’impressions colorées, tactile, thermiques, etc., qui sont des “representations”. De sorte que, finalement, l’arbre apparaît comme une somme de contenus subjectifs et qu’il lui-même un phénomène subjectif. Au contraire, Husserl commence par mettre l’arbre *hors de nous*” (*L’imag.*, pp. 121-122).

⁶⁴ “Puisque l’image *c’est* l’objet, on en conclut que l’image existe comme l’objet. Et, de cette façon, on constitue ce que nous appellerons la métaphysique naïve de l’image. Cette métaphysique consiste à faire de l’image une copie de la chose, existant elle-même comme une chose” (*L’imag.*, p. 3).

⁶⁵ “La théorie pure et *a priori* a fait de l’image une chose. Mais l’intuition interne nous apprend que l’image n’est pas *la* chose. Ces données de l’intuition vont s’incorporer à la construction théorique sous une forme nouvelle: l’image est une chose, tout autant que chose dont elle est l’image. Mais, du fait même qu’elle est image, elle reçoit une sorte d’inferioridade metafísica par rapport à la chose qu’elle représente. En un mot, l’image est une moindre chose. L’ontologie de l’image est maintenant complète et systématique: l’image est une moindre chose, qui son existence propre, qui se donne à la conscience comme n’importe quelle chose et qui entretient des rapports *externes* avec la chose dont elle est image” (*L’imagination*, p. 4).

instala na consciência. A psicologia empírica tratou de conservar essa noção de imagem devidamente herdada desses filósofos, corroborando “a confusão assinalada acima entre identidade de essência e identidade de existência. Todos construíram a teoria da imagem *a priori*” (*Imag.*, p. 37)⁶⁶. Mas se isso viesse a se confirmar, se a imagem fosse realmente uma coisa, seria inglória toda tentativa no sentido de estabelecer na essência a distinção entre percepção e imagem, real e irreal, o percebido e o imaginado.

Ao dirigir suas críticas a esses “grandes sistemas metafísicos”⁶⁷, Sartre afirma que Descartes concebia a imagem como uma coisa corporal, um produto da ação dos corpos exteriores sobre nosso próprio corpo por intermédio dos sentidos e dos nervos, sendo assim um objeto como qualquer outro objeto exterior. Ela provém do entendimento e é resultado da impressão material produzida no cérebro. Com efeito, Descartes “parece admitir uma ação transitiva entre o corpo e a alma, o que o leva a introduzir uma certa materialidade na alma ou uma certa espiritualidade da imagem material” (*Imag.*, p. 39)⁶⁸. O entendimento se aplica a uma realidade corporal que é a imagem e, por outro lado, no pensamento pode também haver a intervenção da imaginação e do corpo. Assim, “a teoria cartesiana não permite distinguir as sensações das lembranças ou das ficções, já que em todos os casos há os mesmos movimentos cerebrais, quer os espíritos animais sejam postos em movimento por uma excitação vinda do mundo exterior, do corpo ou mesmo da alma” (*Ibid*, p. 39)⁶⁹. A preocupação de Descartes é se limitar à descrição daquilo que se passa no corpo em decorrência da ação de pensar realizada pela alma, apresentando a possível relação entre as imagens, que são realidades corporais, e o mecanismo do ato de pensar responsável por sua produção. A alma pensa o que o corpo sente, e a imagem é o produto dessa relação.

De modo ainda mais claro que Descartes, Espinosa afirma, segundo Sartre, que o problema da imagem verdadeira se resolve pelo entendimento, *entendement*, não estando ligada à teoria do conhecimento, mas à descrição do corpo. A imagem seria então uma alteração patológica do corpo humano provocada por causas mecânicas, o que restringe as ideias em geral a produtos de natureza material⁷⁰. A imaginação ou conhecimento por imagens se diferencia do entendimento, produzindo falsas ideias, não conseguindo apresentar

⁶⁶ “Tous ou presque tous ont fait la confusion signalée plus haut entre identité d’essence et identité d’existence” (*L’imag.*, p. 5).

⁶⁷ Cf. *L’imag.*, p. 7.

⁶⁸ “[...] il paraît admettre une action transitive entre le corps et l’âme que l’amène ou à introduire dans l’âme une certaine matérialité, ou dans l’image matérielle une certaine spiritualité” (*L’imag.*, p. 8).

⁶⁹ “La théorie cartésienne ne permet pas de distinguer les sensations des souvenirs ou des fictions puisqu’il y a dans tous les cas mêmes mouvements cérébraux, que les esprits animaux soient mis en branle par une excitation venue du monde extérieur, du corps ou même de l’âme” (*L’imag.*, p. 8).

⁷⁰ Cf. *L’imag.*, p. 8.

a verdade ou, pelo menos, apresentando-a de forma confusa, truncada, posto que a imagem é um aspecto degradado do pensamento. Espinosa entende, segundo Sartre, que

A teoria da imagem é, como em Descartes, separada da teoria do conhecimento e se prende à descrição do corpo: a imagem é uma afecção do corpo humano: o acaso, a contiguidade, o hábito, são as fontes da ligação das imagens e a lembrança, a ressurreição material de uma afecção do corpo, provocada por causas mecânicas; os transcendentais e as ideias gerais que constituem a experiência vaga são o produto de uma confusão de imagens, de natureza igualmente material. [...] A imagem tem em Espinosa um duplo aspecto: é profundamente distinta da ideia, é o pensamento do homem enquanto modo finito, e, no entanto é ideia e fragmento do mundo infinito, que é o conjunto das ideias (*Imag.*, p. 40)⁷¹.

Em Descartes a imagem está separada do pensamento, diferentemente de Espinosa e Leibniz, cujas teorias defendem que há uma certa relação entre imagem e pensamento, pois o mundo das ligações mecânicas não está separado do mundo inteligível. Aliás, em Leibniz há um esforço, segundo Sartre, no sentido de estabelecer e confirmar essa ligação e essa continuidade entre imagem e pensamento, uma vez que a imagem se encontra penetrada de intelectualidade⁷². Contudo, ele entende que a imaginação é um puro mecanismo que não se distingue das sensações, exprimindo estados do corpo em uma forma de associacionismo que conserva as imagens na alma. Diferentemente das verdades postas pela razão que têm ligações necessárias entre si, a imagem se constitui em ideias confusas, o que denota uma clara distinção entre o mundo das imagens e o mundo da razão. Assim, em Leibniz “a imagem não tem mais que um papel acidental e subordinado, o papel de um simples auxiliar do pensamento de um signo” (*Imag.*, p. 40)⁷³. Ao tentar resolver a dicotomia, estabelecida por Descartes, entre imagem e pensamento, Leibniz acaba por desfigurar a noção de imagem, pois não consegue descrever de maneira clara a sua relação com o objeto, nem explicar a sua natureza, a sua originalidade, enquanto ato da consciência. “Leibniz não se inquieta. Procura encontrar na imagem um sentido que a vincule ao pensamento e faz desvanecer a imagem enquanto tal” (*Imag.*, p. 41)⁷⁴.

A imagem permanece, pois, para Leibniz um *fato* semelhante aos outros fatos, a cadeira em imagem não é outra coisa senão a cadeira em realidade. Mas, da mesma

⁷¹ “La théorie de l’image est comme chez Descartes coupée de la théorie de la connaissance et se rattache à la description du corps: l’image est une affection du corps humain: le hasard, la contigüité, l’habitude sont les sources de la liaison des images et le souvenir, la réssurrection matérielle d’une affection du corps, provoquée par des causes mécaniques; les transcendentaux et idées générales qui constituent l’expérience vague sont le produit d’une confusion d’images, de nature également matérielle. [...] L’image a chez Spinoza un double aspect: elle est profondément distincte de l’idée, elle est la pensée de l’homme en tant que mode fini, et pourtant elle est fragment du monde infini qu’est l’ensemble des idées” (*L’imag.*, pp. 8-9).

⁷² “Tout l’effort de Leibniz touchant l’image est d’établir une continuité entre ces deux modes de connaissance: image, pensée; l’image chez lui se pénètre d’intellecutalité” (*L’imag.*, p. 9).

⁷³ “[...] l’image n’a qu’un rôle accidentel e subordonné, le rolê d’un simple auxiliare de la pensée, d’un signe” (*L’imag.*, p. 10).

⁷⁴ “Leibniz ne s’en inquiète. Il cherche à retrouver dans l’image un sens qui la rattache à la pensée, et fait évanouir l’image en tant que telle” (*L’imag.*, p. 11).

forma como a cadeira em realidade é um conhecimento confuso de uma *verdade de direito* redutível a uma proposição idêntica, assim também a imagem nada mais é do que um pensamento confuso (*Imag.*, pp. 43-44)⁷⁵.

Hume tem o mesmo objetivo de Leibniz, qual seja, superar a oposição cartesiana entre pensamento e imagem, mas o seu empirismo – ao contrário do seu antecessor que dissolveu a imagem no pensamento – acaba por reduzir o pensamento ao sistema de imagens. Não rompe definitivamente com Descartes, tomando-lhe emprestada a mesma descrição mecânica do mundo da imaginação, isolando-o e submetendo-o ao aspecto meramente fisiológico. Assim, não há nada mais no espírito do que simples impressões, cópias do mundo real que tomam forma de ideias a serem conservadas na consciência. Para Hume, conforme Sartre, “ideias e impressões não diferem em natureza, o que implica que a percepção não se distingue em si mesma da imagem” (*Imag.*, p. 41)⁷⁶. A imagem, portanto, não se distingue da sensação. “Descartes colocava ao mesmo tempo a imagem e o pensamento sem imagem; Hume guarda apenas a imagem sem o pensamento” (*Ibid*, p. 43).

Nessas grandes correntes da filosofia moderna, representadas especialmente por Descartes, Leibniz e Hume, a teoria da imagem se fundamenta numa mesma estrutura. Embora se diferenciem pela forma como concebem a relação entre imagem e pensamento, todas elas corroboram a convicção de que a imagem é uma “coisa”. Sartre ressalta que essas três concepções foram as únicas soluções possíveis, embora “defeituosas”, no desenvolvimento da teoria da imagem no século XIX, até o advento da fenomenologia.

[...] eis as três soluções que nos propõem as três grandes correntes da filosofia clássica. Nessas três soluções a imagem guarda uma estrutura idêntica. Permanece *uma coisa*. Apenas se modificam suas relações com o pensamento, de acordo com o ponto de vista que se assumiu a respeito das relações do homem com o mundo, do universal com o singular, da existência como objeto com a existência como representação da alma com o corpo. Seguindo o desenvolvimento contínuo da teoria da imagem através do século XIX, talvez verifiquemos que essas três soluções são as únicas possíveis, desde que se aceite o postulado de que a imagem nada mais é do que uma coisa e que todas elas são *igualmente* possíveis e *igualmente* defeituosas (*Imag.*, p. 44)⁷⁷.

⁷⁵ “L’image reste donc, pour Leibniz, un *fait* semblable aux autres faits, la chaise en image n’est pas autre chose que la chaise en réalité. Mais de même que la chaise en réalité est une connaissance confuse d’une *vérité en droit* réductible à une proposition identique de même l’image n’est qu’une pensée confuse” (*L’imag.*, p. 16).

⁷⁶ “idées et impressions ne diffèrent pas en nature, ce qui fait que la perception ne se distingue pas en elle-même de l’image” (*L’imag.*, p. 12).

⁷⁷ “voilà les trois solutions que nous proposent les trois grands courants de la philosophie classique. Dans ces trois solutions, l’image garde une structure identique. Elle reste *une chose*. Seules ses relations à la pensée se modifient suivant le point de vue qu’on a pris sur les rapports de l’homme avec le monde, de l’universel avec le singulier, de l’existence comme objet avec l’existence comme représentation, de l’âme avec le corps. Peut-être constaterons-nous, en suivant le développement continu de la théorie de l’image à travers le XIX siècle, que ces trois solutions sont les seules possibles dès que l’on accepte le postulat que l’image n’est qu’une chose et qu’elles sont toutes *également* possibles et *également* défectueuses” (*L’imag.*, p. 17).

Firme no seu propósito de purificar totalmente a consciência, Sartre também faz duras críticas ao imanentismo de Berkeley, para quem “todas as coisas que existem somente existem na mente” em forma de “substância material”⁷⁸, como conteúdos alojados na consciência por meio da percepção, pelo fato de serem percebidos. Pela mesma razão, Sartre volta-se mais uma vez contra o psicologismo de Hume e sua ideia de “representação”. Para o filósofo britânico, a consciência seria “uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações” (Hume, *Tratado da Natureza Humana*, Livro I, Parte IV, Seção VI, § 4, p. 285). Sartre denomina essas concepções de “ilusão da imanência” (*Imagin.*, p. 17) por conceberem a possibilidade da consciência conter no seu interior elementos do mundo objetivo, sendo assim uma espécie de “lugar povoado de pequenos simulacros” (*Ibid*, p. 17). Essas concepções tradicionais sobre a teoria da imagem supõem que a percepção de um objeto qualquer seria o resultado de uma gama de sensações dadas pelos órgãos dos sentidos que, após serem reunidos, agrupados, organizados, comporiam a imagem que a consciência contém no seu interior. Os objetos reais funcionariam como estímulos que excitam os sentidos que, por sua vez, os transformam em objetos psíquicos sustentados e agrupados na consciência. A consciência seria assim pura passividade, o termo final de um “processo” que transforma objetos reais em objetos psíquicos, um receptáculo de coisas que são devidamente instaladas no seu interior. Sartre se opõe radicalmente a essa teoria. “Ei-nos bem longe de Berkeley e Hume” (*Imagin.*, p. 30).

O erro de Berkeley foi prescrever para a imagem condições que valem somente para a percepção. [...] A última consequência do que procede é que a *carne* do objeto não é a mesma na imagem e na percepção. Por “carne” entendo a textura íntima. Os autores clássicos mostram a imagem como uma percepção menos viva, menos clara, mas igual às outras em sua carne. Sabemos que isso é um erro. O objeto da percepção é constituído por uma multiplicidade infinita de determinações e de relações possíveis. Ao contrário, a imagem mais determinada não possui senão um número finito de determinações, precisamente aquelas de que temos consciência (*Imagin.*, p. 30)⁷⁹.

E ainda sobre Hume, especificamente, Sartre considera a sua teoria da imagem como a expressão mais clara dessa ilusão da imanência. Nela, os objetos físicos e fisiológicos mantêm entre si relações externas, sendo a consciência nada mais do que uma coleção desses

⁷⁸ Berkeley, *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, § 17 e § 34, p. 68 e 78.

⁷⁹ “L’erreur de Berkeley a été de prescrire à l’image des conditions qui valent seulement pour la perception. [...] A última dernière conséquence de ce qui précède, c’est que la *chair* de l’objet n’est pas la même dans l’image et dans la perception. Par “chair” j’entends la texture intime. Les auteurs classiques nous donnent l’image comme une perception moins vive, moins claire mais toute pareille aux autres dans sa chair. Nous savons à présent que c’est une erreur. L’objet de la perception est constitué par une multiplicité infinie de déterminations et de rapports possibles. Au contraire, l’image la mieux déterminée ne possède en soi qu’un nombre fini de déterminations, celles précisément dont nous n’avons conscience” (*L’Imagin.*, p. 38).

objetos que se instalam no seu interior por meio das “leis de associação”⁸⁰. A percepção e as imagens seriam idênticas em natureza, mas distintas em intensidade⁸¹. As percepções penetram na consciência com mais força e, por isso, são consideradas *impressões*, enquanto as imagens são impressões mais fracas e podem ser denominadas *ideias*. Segundo essa interpretação, as imagens ou ideias nada mais são do que processos mentais de associação de impressões semelhantes ou de impressões sucessivas, o que significa que as “representações” são cópias fiéis dos objetos dos quais são imagens, apresentando-se, porém, com um menor grau de clareza, com uma inferioridade metafísica, de modo que para Hume “ter uma ideia de cadeira, é ter uma cadeira na consciência. Prova de que o que vale para o objeto vale para a ideia” (*Imagin.*, p. 17). Por isso, Sartre é enfático na necessidade de se abandonar inteiramente essa teoria psicologista.

Mas Hume é perfeitamente lógico: seu sistema deve ser aceito ou rejeitado em bloco. Tendo estabelecido que os elementos da consciência são naturezas passivas, ele aplicou o princípio da inércia ao domínio psíquico e reduziu a consciência a uma coleção de conteúdos inertes ligados por meio de relações de exterioridade. Parece, pois, que uma psicologia que se pretende “sintética” e que afirma a existência, no seio da consciência, de uma espontaneidade deveria expressamente renunciar as todas as teses de Hume (*Imag.*, p. 88)⁸².

A teoria clássica da imagem foi predominante entre os psicólogos e filósofos da época. Para Sartre, entretanto, essas teorias que nos encarceram na ilusão da imanência devem ser superadas. “Se aceitarmos a ilusão da imanência, somos necessariamente conduzidos a constituir o mundo do espírito com objetos que seriam semelhantes aos do mundo exterior e que, simplesmente, obedeceriam a outras leis” (*Imagin.*, p. 18)⁸³. Na verdade, quando tenho a percepção de uma cadeira, ela não está *em* minha percepção. Isso porque a percepção é uma certa consciência, sendo a cadeira, portanto, um objeto para essa consciência. Ao fechar os olhos e produzir a imagem de cadeira que acabo de perceber, a cadeira se dá imediatamente como imagem, não podendo jamais entrar *na consciência*, pois o objeto, seja ele qual for, está

⁸⁰ Cf. *L'imag.*, p. 100.

⁸¹ Cf. *L'Imag.*, p. 77, “[...] image et perception sont identiques en nature mais différent en intensité. Les perceptions sont des ‘impressions fortes’, les images des ‘impressions faibles’”. Cf. Também em *L'imaginaire* (p. 18), quando Sartre, citando uma passagem do *Tratado da Natureza Humana*, afirma que “Hume vient de distinguer les impressions et les idées. ‘Les perceptions qui pénètrent avec le plus de force et le violence, nous pouvons les nommer impressions... par idées, j’entends les faibles images des premières dans la pensée et le raisonnement...’”.

⁸² “Mais Hume est parfaitement logique: son système doit s’accepter ou se rejeter en bloc. Ayant posé que les éléments de la conscience sont des natures passives, il a appliqué le principe d’inertie au domaine psychique et réduit la conscience à une collection de contenus inertes reliés par des rapports d’extériorité. Il semblerait donc que’une psychologie que se prétend ‘synthétique’ et qui affirme l’existence, au sein de la conscience, d’une spontanéité, devrait expressément renoncer à toutes les thèses de Hume” (*L'imag.*, p. 101).

⁸³ “[...] si nous acceptons l’illusion d’immanence, nous sommes nécessairement conduits à constituer le monde de l’esprit avec des objets tout semblables à ceux de monde extérieur et qui, simplement, obéiraient à d’autres lois (*L'imagin.*, p. 20).

sempre fora da consciência, é transcendente. “Na realidade, quer eu perceba, quer eu imagine a cadeira de palha na qual estou sentado, ela permanece sempre fora de minha consciência. Nos dois casos, ela está ali, *no espaço*, nesta peça, em frente à escrivaninha” (*Imagin.*, p. 19)⁸⁴. A cadeira, mesmo em forma de imagem, jamais poderia estar na consciência, pois, diferentemente do que pensava Hume, não se trata de um simulacro, uma impressão ou um quadro que eu possa pendurar na “parede de minha consciência”. A imagem de cadeira não possui nenhuma relação física e fisiológica com a cadeira real, visto que, na verdade, a imagem é um certo tipo de consciência. Toda imagem é imagem de alguma coisa, de modo que, nesse caso, trata-se “de uma organização sintética que se relaciona diretamente com a cadeira existente e cuja essência íntima é precisamente relacionar-se de tal e tal maneira à cadeira existente” (*Imagin.* p. 19)⁸⁵. A imagem designa a relação da consciência com o objeto, sendo um certo modo do objeto aparecer à consciência e esta, por sua vez, de apreender o objeto.

Em defesa radical dessa natureza intencional da consciência, Sartre também dirige duras críticas aos filósofos franceses Hippolyte-Adolphe Taine [1828-1893], Émile Meyerson [1859-1933], André Lalande [1867-1963] e, finalmente, Léon Brunschvicg [1869-1944], que comparavam a teoria do conhecimento ao ato de dissolver conteúdos na consciência, “uma redução puramente mecânica e sem dúvida fisiológica” (*L’imag*, p. 83). Trata-se, na visão de Sartre, de uma ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo o qual conhecer é “comer”.

Todos nós lemos Brunschvicg, Lalande e Meyerson, todos acreditamos que o Espírito-Aranha atraía as coisas para a teia, cobria-as e as deglutiava lentamente, reduzia-as à sua própria substância. O que é uma mesa, uma rocha, uma casa? Um certo conjunto de “conteúdos de consciência”, uma ordem destes conteúdos. Oh, filosofia alimentar! (*Sit. I*, p. 28).

Contra essas concepções da “filosofia digestiva”, do psicologismo e das filosofias que tendem ora para o idealismo subjetivista, ora para o realismo objetivista, Sartre radicaliza aquela que, para ele, é “uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”⁸⁶. A partir dela, não há teoria que sustente a ideia de que coisas possam ser

⁸⁴ “En réalité, que je perçois ou que j’imagine cette chaise de paille sur laquelle je suis assis, elle demeure toujours hors de la conscience. Dans les deux cas elle est là, *dans l’espace*, dans cette pièce, face au bureau” (*L’imagin.*, p.20).

⁸⁵ “il s’agit d’un certain type de conscience c’est-à-dire d’une organisation synthétique se rapportant directement à la chaise existante et dont l’essence intime est précisément de se rapporter de telle et telle manière à la chaise existante” (*L’imagin.*, p. 21).

⁸⁶ *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* (*Sit I*, p. 28). Frase-título de um artigo escrito por Sartre e publicado originalmente na revista *La Nouvelle Revue Française*, em janeiro de 1939. Conforme Contat e Ribalka (2013, p. 71), “escrito entre 1933 e 1934, durante sua estada em Berlim, logo que descobriu com entusiasmo a fenomenologia de Husserl, este artigo é, sem dúvida, um dos melhores de Sartre. Comparado com a *Légende de la vérité*, este texto não apenas representa um grande desenvolvimento do seu pensamento, mas também o início de uma expressão filosófica original. Sartre ataca a psicologia tradicional,

dissolvidas na consciência, pois, na verdade, a consciência é um fato irreduzível, uma necessidade de existir como consciência de outra coisa diferente dela, pura transparência, “é clara como a ventania, já nada há nela, exceto um movimento para fugir, um deslizamento fora de si” (*Sit I*, p. 29). A intencionalidade torna a consciência um contínuo sair de si, um tender para o mundo, um lançar-se para as coisas, mas que não consegue igualar-se à realidade exterior, uma vez que isso significaria o seu próprio aniquilamento. Ela exige a exterioridade como condição de sua própria existência, pois não há consciência que não seja consciência de mundo.

Convencido dessa ideia, Sartre critica o próprio Husserl que não levou às últimas consequências a noção de *intencionalidade*, ficando no meio do caminho, admitindo uma opacidade da consciência, um peso, pois não rompeu de modo radical com a ideia de que a consciência poderia ser comparada a um recipiente de conteúdos. Entendia, então, que todas as implicações da ideia de intencionalidade deviam ser profundamente exploradas para dar à consciência o sentido radical de ato capaz de uma autêntica transcendência para o mundo exterior. Daí a necessidade de radicalizar a fenomenologia de Husserl para assim ser fiel a ele e à sua filosofia, defendendo de maneira rigorosa e intransigente os seus princípios. Reconhece que em Husserl estão os fundamentos para a elaboração de uma nova concepção sobre a teoria da imagem dado o caráter revolucionário do seu pensamento, pois sua filosofia abre novas possibilidades de estudos dessa matéria, radicalmente diferentes daqueles estabelecidos até então pela filosofia moderna clássica e, sobretudo, pela psicologia positivista, que se caracteriza pelo estudo da consciência “indissoluvelmente ligada a um corpo e em face de um mundo”, “ciência de “atitude natural”, que implica um “realismo espontâneo”⁸⁷. O procedimento essencial da fenomenologia se opõe radicalmente a essa concepção de ciência, colocando fora de jogo “a posição geral de existência que pertence à essência da atitude natural” (*Imag.*, p. 97)⁸⁸. Pela redução fenomenológica, *epokhé*, a colocação entre parênteses da atitude natural, a filosofia husserliana se constitui como uma nova orientação que inspira e abre horizontes frente às concepções empiristas e psicologistas.

Sem dúvida, o procedimento essencial desse método continua sendo a “redução”, a *epokhé*, isto é, a colocação entre parênteses da atitude natural; e é claro que o psicólogo não realiza essa *epokhé* e que permanece no terreno da atitude natural. Mas é certo que o fenomenólogo, feita a redução, tem meios de pesquisas que poderão servir ao psicólogo: a fenomenologia é uma descrição das estruturas da

condena a *filosofia alimentar* e, em seguida, apresenta a complexa ideia de Husserl: a intencionalidade. Uma interpretação pessoal perfeitamente acessível a um público não especializado”.

⁸⁷ Cf. *L’imagin*, p. 117.

⁸⁸ ”Au contraire, la phénoménologie commence, lorsque ‘nous mettons hors de jeu la position générale d’existence qui appartient à l’essence de l’attitude naturelle’” (*L’imag.*, p. 117).

consciência transcendental fundada sobre a intuição das essências dessas estruturas (*Imag.*, p. 98)⁸⁹.

Essa descrição se dá no plano da reflexão eidética, o que não pode ser confundido com introspecção, um procedimento característico das ciências positivas, em especial da psicologia que, ao desconhecer a *epokhé* e a intuição das essências, busca sempre partir dos fatos para operar no plano dos dados individuais. Não há, por parte da psicologia clássica, a possibilidade de alcance da essência dos fenômenos, pois ela se ocupa apenas da demonstração de dados contingentes e heterogêneos, de modo que “o estado psíquico é sempre um *fato* e, como tal, sempre accidental. Esse caráter accidental é mesmo aquilo que o psicólogo mais preza” (*Esboço*, p. 25)⁹⁰. Para a fenomenologia, ao contrário, “todo fato humano é por essência significativo. Se lhe tirarmos a significação, lhe retiramos sua natureza de fato humano” (*Ibid*, p. 25)⁹¹. A redução fenomenológica é uma exigência prioritária, pois a apreensão das essências pela intuição eidética é a significação do fenômeno na esfera do universal, sendo que qualquer tipo de dado individual deve ser tomado apenas como um exemplar. Com efeito, é impossível a conciliação entre introspecção e reflexão eidética, já que esta última procura apreender as essências, começando por se colocar no terreno do universal e compreendendo ser de pouca importância que o fato individual, um mero exemplar, um suporte da essência, seja real ou imaginário⁹². A reflexão eidética é, então, descrição das essências, que não pode ser comparada com a descrição dos fatos empíricos, procedimento característico das ciências naturais.

Mostrando-se fiel à fenomenologia de Husserl, mas buscando ser ainda mais radical, Sartre reafirma a importância e o significado do método fenomenológico para a elaboração de uma nova concepção de teoria da imagem a partir das estruturas intencionais da consciência. Para tanto, será necessário “negligenciar toda a literatura pré-fenomenológica”⁹³ para que o estudo sobre a natureza da imagem seja fundamentado na intuição da estrutura intencional, colocando questões a respeito da nova compreensão das relações da imagem mental com a imagem material, investigando a *hýlē* da imagem mental, “a fim de libertar definitivamente a

⁸⁹ “Sans doute, la démarche essentielle de cette méthode demeure la “réduction”, l’*epokhé*, c’est-à-dire la mise entre parenthèses de l’attitude naturelle; et il est bien entendu que le psychologue n’accomplit pas cette *epokhé* et qu’il demeure sur le terrain de l’attitude naturelle. Mais il reste que le phénoménologue, la réduction faite, a des moyens de recherches que pourront servir au psychologue: la phénoménologie est une description de structures de la conscience transcendante fondée sur l’intuition des essences de ces structures (*L’imag.*, p. 118).

⁹⁰ L’état psychique pour lui est toujours un fait et, comme tel, toujours accidentel. Ce caractère accidentel est même ce à quoi le psychologue tient le plus (*Esquisse*, p. 22).

⁹¹ “Au contraire, pour le phénoménologue, tout fait humain est par essence significatif. Si vous lui ôtez la signification vous lui ôtez sa nature de fait humain” (*Esquisse*, p. 22).

⁹² Cf. *L’imag.*, p. 118.

⁹³ Cf. *L’imag.*, p. 133.

psicologia desse erro inadmissível que faz da imagem um signo e do signo uma imagem” (*Imag.*, p. 105). Partindo desses pressupostos, estava aberto, então, o caminho para a elaboração de uma “psicologia fenomenológica da imagem” (*Ibid*, p. 15), um plano de estudo que deverá ser minuciosamente detalhado em *L’imaginaire: psychologie phénoménologique de l’imagination*, publicada originalmente em 1940⁹⁴.

Num primeiro momento, Sartre se mantém fiel às concepções de *cogito* de Husserl e Descartes, corroborando a ideia de que “uma consciência reflexiva nos entrega dados absolutamente certos” (*Imagin.*, p. 15)⁹⁵, enquanto a experiência, ao contrário, está na esfera do provável. As ciências naturais, por exemplo, elaboram hipóteses para os resultados advindos da análise de um determinado objeto, o que nos oferece conhecimentos *prováveis*, mas não certos. Contrariamente, a reflexão eidética apreende o sentido e a essência da consciência, seja ela uma consciência que imagina, deseja, percebe e que empreende um ato que se constitui no domínio da certeza, uma vez que “os dados da reflexão são certos” (*Imagin.*, p. 16). Assim, no que se refere especificamente ao campo da imaginação e das emoções, a apreensão da essência do psíquico deve preceder qualquer trabalho positivo de experimentação, elaboração de hipóteses ou construção de teorias psicológicas. Somente assim será possível constituir verdadeiramente uma reflexão eidética da imagem e da emoção, uma concepção de psicologia fenomenológica que busca a essência dos fenômenos psíquicos. A teoria clássica da imagem, por exemplo, acaba por encerrar toda uma metafísica implícita, passando à experimentação sem antes elucidar essa metafísica, contribuindo assim para a continuidade na experiência de uma série de preconceitos. Para Sartre, antes de qualquer recurso à experiência, é preciso primeiramente perguntar: “o que é uma imagem?”⁹⁶. É necessário interrogar a natureza do objeto de pesquisa para que a psicologia consiga

⁹⁴ Cf. Contat e Ribalka (2013, p. 55), essa obra foi encomendada à Sartre pelo seu orientador, o professor H. Delacroix, com a qual recebe o Diploma de Estudos Superiores, D.E.S, com a menção “muito bem”. À época, Delacroix era diretor da Alcan coleção *Nouvelle Encycloédie Philosophique*. Sartre se compromete a aprofundar suas pesquisas sobre a imaginação e interrompe temporariamente a escrita do texto literário que mais tarde receberia o título de *La Nausée*, retomando o trabalho sobre a temática que lhe deu o diploma e apresentando-o na obra *L’image*. Em 1936, Alcan publica a primeira parte dessa mesma obra, uma espécie de introdução crítica, intitulada *L’imagination*. Por fim, em 1940, a segunda parte é também publicada, agora pela editora Gallimard, com o título *L’imaginaire: psychologie phénoménologique de l’imagination*.

⁹⁵ “Il est nécessaire de répertier ici ce qu’on sait depuis de Descartes: une conscience réflexive nous livre des données absolument certains” (*L’imagin.*, p. 15).

⁹⁶ “Nous venons de voir, par exemple, que la théorie classique de l’image renferme toute une métaphysique implicite et qu’on est passé à l’expérimentation sans se débarrasser de cette métaphysique en entraînant dans les expériences une foule de préjugés qui remontent parfois à Aristote. Mais n’est-il pas possible de se demander d’abord et avant tout recours aux expériences (qu’il s’agisse d’introspection expérimentale ou de tout autre procédé): qu’est-ce qu’une image?” (*L’imag.*, p. 120).

finalmente superar “um empirismo que procura ainda os seus princípios eidéticos” (*Imag.*, p. 98)⁹⁷.

Apesar das críticas de Husserl à psicologia, Sartre entende que a fenomenologia prestou um grande serviço a essa ciência, pois evidenciou a necessidade de se constituir uma psicologia eidética, cujos princípios não venham recorrer aos métodos *dedutivos* das ciências matemáticas, mas às ciências fenomenológicas, que são, por natureza, *descritivas*. Desse modo, reafirma as críticas de Husserl à psicologia e, a exemplo do filósofo alemão, o faz no sentido de desvelar os seus equívocos e contradições para assim buscar novas possibilidades de investigação e estudo do psíquico de forma mais rigorosa. Não se trata de negar o papel essencial da experimentação e da indução para a constituição da psicologia, mas saber, antes mesmo de se experimentar, sobre a natureza do objeto em que a experiência se dará, para que esta não corra o risco de fornecer informações obscuras e contraditórias. Enquanto isso não ocorre, os fenômenos psíquicos serão sempre tratados como algo de menor importância, como acidentes ou fatos que podem ser analisados, tematizados, observados, controlados. A imaginação, o desejo e a emoção não serão pensados em sua natureza essencial, em seu sentido humano, não passando de fatos que podem ser dissecados, fragmentados, isolados, como apêndices da vida psíquica. Na psicologia fenomenológica, ao contrário, os fenômenos psíquicos deverão ser tratados no plano intramundano, transcendental, a partir de pesquisas que busquem o sentido, a essência dos fenômenos ideais. “E certamente, deve-se aqui falar de experiência, na medida em que toda visão intuitiva de essência continua sendo experiência. Mas é uma experiência que precede toda experimentação” (*Imag.*, p. 98)⁹⁸.

Para a fenomenologia todo fato humano é por essência significativo ⁹⁹ e, portanto, os fenômenos psíquicos não são acidentais, simples realidades objetivas, contingentes, fragmentos, fatos que são introduzidos na consciência como algo extrínseco à realidade humana. São fenômenos profundamente significativos, intrínsecos da totalidade sintética que é o ser humano, modos de escolher, de estar no mundo, de compreendê-lo e de compreender a si mesmo. Por isso, Sartre afirma: “estamos, então, na situação inversa daquela dos psicólogos,

⁹⁷ “En un mot, la Psychologie est un empirisme que cheche encore ses principes eidétiques” (*L’imag.*, p. 120).

⁹⁸ “Ce sera une ‘psychologie phénoménologique’: elle effectuera sur le plan intra-mundain des recherches et les fixations d’essences comme la phénoménologie sur le plan transcendantal. Et certes, on doit, encore parler ici d’expérience, puisque toute vue intuitive d’essence demeure expérience. Mais c’est une expérience que précède toute expérimentation” (*L’imag.*, p. 120)

⁹⁹ Cf. *Esquisse*, p. 22.

uma vez que partimos dessa totalidade sintética que é o homem e fixamos a essência do homem *antes* de iniciar em psicologia” (*Esboço*, pp. 23-24)¹⁰⁰.

Somente a reflexão eidética e o método descritivo da fenomenologia possuem as condições necessárias para garantir, de forma certa e rigorosa, a apreensão das essências das estruturas constitutivas dos fenômenos psíquicos, tais como a imaginação e a emoção, pois são formas de consciência do mundo, uma certa maneira de apreendê-lo.

A consciência emocional é, em primeiro lugar, consciência do mundo. Não é sequer necessário ter presente toda a teoria da consciência para compreender claramente esse princípio. Algumas observações simples podem ser suficientes, e é curioso que os psicólogos da emoção nunca tenham pensado em fazê-las. De fato, é evidente que o homem que tem medo, tem medo de alguma coisa. [...] Mas parece, segundo eles, que a emoção se afasta em seguida do objeto para se absorver nela mesma. Não é preciso refletir muito para compreender, ao contrário, que a emoção retorna a todo instante ao objeto e dele se alimenta (*Esboço*, pp. 56-57)¹⁰¹.

Do mesmo modo, a teoria da imagem na perspectiva fenomenológica se fundamenta nesses princípios da consciência intencional. Para que possa ser elucidada a sua essência, todo trabalho sobre a emoção, a imagem, o desejo ou qualquer outro fenômeno psíquico deve se dar a partir da psicologia fenomenológica, pois somente essa ciência pode constituir uma eidética desses fenômenos e, assim, fixar e descrever a essência das estruturas psicológicas tal como se manifestam à intuição reflexiva. Essa é uma condição *a priori* e, uma vez apreendidas essas essências, somente então será possível passar do certo ao provável, da reflexão eidética à experiência, e assim poderemos perguntar sobre o que a experiência pode nos ensinar sobre tais questões. A psicologia fenomenológica deve começar pelo certo e somente depois levantar as hipóteses, posto que há uma primazia ontológica e epistemológica do eidético sobre a experiência. O domínio do *certo* tem total prioridade sobre a esfera do *provável*, por isso o procedimento empírico fundado na experimentação deve tornar-se fonte de conhecimento somente depois de realizada a descrição eidética do fenômeno. Um exemplo desse método é o trabalho com a consciência imaginante.

Deve-se procurar constituir uma eidética da imagem, isto é, fixar e descrever a essência dessa estrutura psicológica tal como aparece à intuição reflexiva. Depois, quando tiver sido determinado o conjunto das condições que um estado psíquico deve necessariamente realizar para ser imagem, somente então será preciso passar do certo ao provável e perguntar à experiência o que pode nos ensinar a respeito das

¹⁰⁰ “Nous sommes donc dans la situation inverse de celle des psychologues puisque nous *partons* de cette totalité synthétique qu'est l'homme et que nous établissons l'essence d'homme *avant* de débiter en psychologie” (*Esquisse*, p. 22).

¹⁰¹ “La conscience émotionnelle est d'abord conscience du monde. Il n'est même pas nécessaire de se rendre présente toute la théorie de la conscience pour comprendre clairement ce principe. Quelques observations simples peuvent suffire et il est remarquable que les psychologues de l'émotion n'aient jamais songé à les faire. Il est évident, en effet, que l'homme qui a peur, a peur de quelque chose. [...] Mais il semble qu'ensuite pour eux, l'émotion s'éloigne de l'objet pour s'absorber en elle-même. Il ne faut pas beaucoup réfléchir pour comprendre au contraire que l'émotion revient à chaque instant sur l'objet et s'y alimente” (*Esquisse*, pp. 70-71).

imagens tal como elas se apresentam em uma consciência humana contemporânea (*Imag.*, p. 98)¹⁰².

Como vimos anteriormente, Sartre assume a concepção de intencionalidade como fundamento da natureza da imagem, de sua condição que jamais se reduz à coisa, à percepção, mas que se constitui como espontaneidade radical, própria de todas as formas de consciência. A natureza intencional da imagem se insere na compreensão do próprio conceito de intencionalidade, qual seja, um ato de dar sentido, de apreensão e designação do objeto que, sendo intencional, não deve jamais ser confundido com uma coisa que se instala na consciência como um conteúdo em um recipiente vazio. Do mesmo modo, o objeto intencional não é uma representação em imagem da coisa. Trata-se de um objeto imanente, uma presença intencional, um correlato do ato da consciência que o visa onde ele se encontra: sempre fora da consciência. Com efeito, jamais o objeto poderia estar contido na consciência, pois o caráter fundamental da consciência é visá-lo, o que faz do objeto intencionado uma presença ideal, nunca real. O objeto intencional é posto pela consciência, não como conteúdo material, mas ideal. A consciência intenciona, visa, apreende diretamente o objeto e não a sua cópia, o seu simulacro. Por isso, a consciência é sempre aberta ao mundo, pois não existe consciência senão consciência de mundo. É sempre consciência de alguma coisa. E a imagem sendo um modo de consciência, “é também imagem de alguma coisa”¹⁰³, o que não pode ser confundida com fatos ou coisas que se instauram na consciência. A árvore que se encontra na beira do caminho é a mesma para a multiplicidade de consciências que a põem como percebida, imaginada ou desejada. De qualquer modo, “Husserl começa por colocar a árvore fora de nós” (*Imag.*, p. 99).

Sendo intencionalidade, a consciência é livre de tudo que possa comprometer a sua transparência e translucidez, chegando a uma condição de pura espontaneidade, que visa tudo aquilo que com ela não coincide, num permanente e contínuo deslizar para o mundo, tornando-se assim um puro nada, *néant*, com liberdade radical, transcendendo-se a si própria para visar o objeto, o mundo, sem o qual ela não poderia existir. A consciência constitui o objeto que a constitui, numa relação de reciprocidade ontológica entre o *nada* que ela é, *le néant*, e o *ser* exterior que ela visa, *l'être*. Não há consciência que seja consciência de nada,

¹⁰² “On doit chercher à constituer une eidétique del’image, c’est-à-dire à fixer et à décrire l’essence de cette structure psychologique telle qu’elle apparait à l’intuition réflexive. Puis, lorsqu’on aura déterminé l’ensemble des conditions qu’un état psychique doit nécessairement réaliser pour être image, alors seulement il faudra passer du certain au probable et demander à l’expérience ce qu’elle peut nous apprendre sur les images telles qu’elles se présentent dans une conscience humaine contemporaine” (*L’imag.*, p. 120).

¹⁰³ Cf. *L’imag.*, p. 123, “On voit les conséquences immédiates pour l’image: l’image aussi est image de quelque chose.”

*rien*¹⁰⁴. “Ela só existe e só pode existir em relação com as coisas, com os objetos, de modo que a desaparecimento do objeto implicaria necessariamente a desaparecimento da própria consciência” (Coelho, 2005, p. 21). Sendo sempre consciência de alguma, ela necessita de um ser transfenomenal, um ser-em-si, que com ela não possa coincidir. E o mundo, o objeto, este *ser* exterior por essência, é sempre relativo à consciência que o intenciona e lhe dá sentido. Por isso, Sartre é enfático: “a consciência e o mundo surgem simultaneamente” (*Sit I*, p. 29). Com a intencionalidade, está superada toda e qualquer interpretação idealista que conceba a consciência como consituidora unilateral do ser de seu objeto.

Os dados hiléticos, visuais, tácteis, olfativos, degustativos, esses “elementos subjetivos imanentes”¹⁰⁵, jamais poderiam ser objetos depositados na consciência, mas uma realidade transcendente visada por ela. A consciência não é um lugar, um receptáculo onde se possa guardar conteúdos da realidade exterior ou substâncias psíquicas como as lembranças, imagens e emoções. A ideia de intencionalidade elimina qualquer possibilidade de se conceber a consciência como um espaço que contém representações do mundo, pois, na perspectiva fenomenológica, consciência e mundo estabelecem entre si uma referência direta, sendo a imagem e a emoção modos de visar a realidade transcendente. Não é dada a consciência a possibilidade de conter qualquer estado, ações ou qualidades, próprios da realidade objetiva.

Esta impressão visual que faz parte presentemente da minha consciência não é o *vermelho*. O vermelho é uma qualidade do objeto, uma qualidade transcendente. Esta impressão subjetiva que, sem dúvida, é “análoga” ao vermelho da coisa, não é senão um “quase vermelho”: isto é, é a matéria subjetiva, a “*hylē*” sobre a qual se aplica a intenção que se transcende e procura atingir o vermelho que está fora dela (*Imag.*, pp. 99-100)¹⁰⁶.

Desvelada e afirmada a natureza intencional da imagem, Sartre nega todas teorias metafísicas e psicológicas clássicas acerca desse problema. A imagem definitivamente deixa de ser interpretada como um conteúdo psíquico, pois não se encontra na consciência como elemento constituinte. Retomando as importantes contribuições da fenomenologia, mas radicalizando-as, Sartre põe questões já discutidas por Husserl¹⁰⁷ de como a consciência pode

¹⁰⁴ O idioma francês usa dois termos para expressar o sentido de “*nada*”. Primeiramente o termo *rien* que significa “coisa alguma”, o antônimo de “tudo”. O outro termo é *néant*, que expressa negação, aquilo que não é, o não-ser. Sartre usa o segundo termo para se referir à consciência.

¹⁰⁵ Cf. *L'imag.*, p. 122

¹⁰⁶ Cette impression visuelle qui fait présentement partie de ma conscience n'est pas le *rouge*. Le rouge est une qualité de l'objet, une qualité transcendante. Cette impression subjective qui, sans doute, est “analogue” au rouge de la chose, n'est qu'un “quasi-rouge”: c'est-à-dire qu'il est la matière subjective, la “*hylē*” sur laquelle s'applique l'intention qui se transcende et cherche à attraper le rouge hors de soi (*L'imag.*, p. 122).

¹⁰⁷ Cf. Ideias, § 23, p. 68.

intencionar seres míticos, que não existem em lugar algum e muito menos na consciência: o centauro e a quimera.

O centauro em si mesmo não é, naturalmente, nada de psíquico, ele não existe na alma nem na consciência, nem em parte alguma: não existe absolutamente, é em seu todo invenção. Para ser mais exato: o estado de consciência de invenção é invenção *desse* centauro. [...] Este texto é capital: assim, a não-existência do centauro ou da quimera, não nos dá, por ocasião desses inexistentes, formações psíquicas reais; e compreende-se o erro do psicologismo: era forte a tentação de deixar esses seres míticos em seu nada e não levar em conta senão conteúdos psíquico. Mas, precisamente, Husserl restitui ao centauro sua transcendência no seio mesmo de seu nada. Nada tanto quanto se queira: mas por isso mesmo ele não está na consciência (*Imag.*, p. 100)¹⁰⁸.

Sem dúvida, Husserl trouxe grandes contribuições para o estudo da teoria da imagem, “libertou o mundo psíquico de um peso grande e suprimiu quase todas as dificuldades que obscureciam o problema clássico das relações da imagem com o pensamento” (*Imag.*, p. 101). Contudo, sobre a estrutura da imagem, “Husserl não vai além disso” (*Ibid*, p. 100). Como estrutura intencional, a imagem não é um estado inerte de consciência, mas uma das modalidades da consciência. A imagem é um modo de intencionar o objeto, real ou fictício. Husserl, porém, faz breves alusões sobre essa teoria, mas em sua principal obra, *Ideias*, essa questão “permanece muito fragmentária” (*Imag*, p. 101)¹⁰⁹. Seguindo as proposições de Husserl, Sartre amplia e aprofunda a teoria da imagem, porém discordando em muitos aspectos da perspectiva husserliana.

Vimos que em Husserl há uma distinção entre intenção significativa e intenção intuitiva ou, simplesmente, intuição. No caso da percepção e da imagem temos modos de consciência plena, atos intuitivos que se diferem pela forma como põem o objeto, possuindo assim modos distintos de intencionalidade. Há um primado da intuição sobre a intenção significativa, da percepção sobre a imaginação e do real sobre o imaginário, pois na intenção temos uma imagem do objeto, enquanto que na percepção, temos a presença da coisa mesma em sua corporeidade própria. Na percepção, o objeto é dado sempre em sua forma corpórea, enquanto que na imaginação, a coisa sempre nos é dada em *analagon*. A imaginação é um modo de intuição preenchida de forma imperfeita, uma vez que o objeto intencionado não se apresenta de forma direta, mas em imagem; enquanto que na percepção há uma perfeição

¹⁰⁸ Le centaure lui-même n'est, naturellement, rien de psychique, il n'existe ni dans l'âme ni dans la conscience, ni nulle part; il n'existe pas du tout, iel est tout entier invention. Pour être plus exact: l'état de conscience d'invention est invention *de ce* centaure. [...] Ce texte est capital: ainsi la non-existence du centaure ou de la chimère ne nous donne pas droit de les réduire à de simples formations psychiques. Sans doute il y a là, à l'occasion de ces inexistants, des formations psychiques réelles; et l'on comprend l'erreur du psychologisme: la tentation était forte de laisser ces êtres mythiques à leur néant et de tenir compte que des contenus psychiques. Mais, précisément, Husserl restitue au centaure sa transcendance au sein même de son néant. Néant tant qu'on voudra: mais par cela même il n'est pas dans la conscience (*L'imag.*, pp. 123-124).

¹⁰⁹ Telles sont les brèves allusions que Husserl fait à une théorie qu'il a sans doute précisée dans ses cours et ses ouvrages inédits mais qui, dans les *Ideen*, demeure encore très fragmentaire (*L'imag.*, p. 126).

maior em relação à síntese de preenchimento, pois o objeto se dá à consciência em pessoa, de forma direta.

Husserl explica, com efeito, que a imagem tem por função “preencher” os saberes vazios, como o fazem as *coisas* da percepção. Por exemplo, se penso em uma cotovia, posso fazê-lo no vazio, isto é, produzir apenas uma intenção significativa fixada sobre a palavra “cotovia”. Mas, para preencher essa consciência vazia e transformá-la em consciência intuitiva, é indiferente que eu forme uma imagem de cotovia ou colhe uma cotovia de carne e osso. Esse preenchimento da significação pela imagem parece indicar que a imagem possui uma matéria impressional concreta e que é um *cheio*, como a percepção (*Imag.*, p. 102)¹¹⁰.

Sartre discorda dessa tese de Husserl, embora reconheça que ela possua o mérito de conceber a natureza da imagem como algo diferente do signo, ao contrário do que afirmavam a metafísica ingênua e o psicologismo. Na concepção sartriana, a diferença entre percepção e imagem deve ser posta com rigor, de modo a não comprometer os princípios da própria fenomenologia. Na tese do seu fundador, porém, a questão se mostra não muito clara e, às vezes, até ambígua. Por exemplo, se percebo um teatro iluminado, posso reproduzir a recordação desse teatro iluminado ou a percepção que tive dele. Nesse caso, a recordação implica também reprodução da percepção do teatro iluminado. A imagem-memoração é, então, uma consciência perceptiva modificada por um coeficiente de passado. “Pareceria, pois, que Husserl, embora lançando as bases de uma renovação radical da questão, tenha ficado prisioneiro da antiga concepção, pelo menos no que diz respeito à *hylē* da imagem, que continuaria sendo para ele a impressão sensível renascente” (*Imag*, p. 102)¹¹¹.

Sartre reconhece como fundamental a concepção husserliana que distingue intencionalidade e dados sensoriais, noese e noema, vivência orientada subjetivamente e vivência orientada objetivamente, e afirma que também a matéria da imagem mental jamais poderá ser a mesma da percepção. A distinção radical entre imagem e percepção vai além da diferença dos modos de intencionalidade. A imagem do centauro tocando flauta, por exemplo, é radicalmente diferente da percepção de uma árvore em flor. O primeiro não está em parte alguma, nem em mim, nem fora de mim, no entanto, é também o noema de uma consciência noética plena. Embora seja nada, não exista em lugar algum, nós podemos visá-lo em imagem. Agora, a árvore existe em um lugar definido, fora de nós, podemos tocá-la, dar-lhe

¹¹⁰ Husserl y explique, en effet, que l’image a pour fonction de “remplir” les savoirs vides, tout juste comme font les *choses* de la perception. Par exemple, si je pense à une alouette, je peux y penser à vide, c’est-à-dire produire seulement une intention signifiante fixée sur le mot “alouette”. Mais pour remplir cette conscience vide et la transformer en conscience intuitive, il est indifférent que je forme une image d’alouette ou que je regarde une alouette de chair e d’os. Ce remplissement de la signification par l’image semblé indiquer que l’image possède une matière impressionnelle concrète et qu’elle est elle-même un *plein*, como la perception (*L’imag.*, p. 127).

¹¹¹ Il Semblerait donc que Husserl, tout en jetant les bases d’un renouvellement radical de la question, soit resté prisonnier de l’ancienne conception, au moins en ce qui concerne la *hylē* de l’image qui resterait chez lui l’impression sensible renaissante (*L’imag.*, p. 128).

as costas e depois voltar-se a ela para reencontrá-la exatamente no mesmo lugar. No entanto, ao nos distanciar de sua presença, “a coisa árvore foi posta entre parênteses, não a conhecemos mais senão como noema de nossa percepção atual; e como tal, este noema é irreal, assim como o centauro” (*Imag.*, p. 103)¹¹².

Sartre então pergunta: onde está a diferença? Efetivada a redução, como explicar a existência de imagens e percepções, do mundo imaginário e do mundo real?¹¹³. Husserl enfatiza a distinção entre sínteses ativas e sínteses passivas. As primeiras são consideradas “formas superiores” da razão, intenções categoriais, sendo que os objetos ideais constituídos são resultados da atividade do *eu*. As sínteses passivas, por outro lado, são “formas inferiores”, situadas no plano do antepredicativo. A imaginação seria então, na perspectiva husserliana, uma síntese passiva, por ser uma forma de presentificação – e não de apresentação – que nos dá o mesmo objeto da percepção, mas modificado, afetado por sua condição de *analogon*.

No entanto, “há em Husserl uma aparência de resposta” (*Imag.*, p. 104). Sartre afirma que nas *Meditações cartesianas* (§ 38, p. 93), Husserl distingue as sínteses passivas que se fazem por associações e as sínteses ativas, entendidas como juízo, ficção. Agora a ficção é uma síntese ativa, enquanto a percepção e a memoração, ao contrário, são sínteses passivas. Para Sartre essa classificação permanece incompleta.

O Centauro seria constituído pela síntese espontânea de uma percepção renascente de cavalo e de uma percepção renascente de homem. Mas podemos pensar que a matéria impressional da percepção é incompatível com o modo intencional da imagem-ficção. Husserl não se explica a respeito desse ponto. Em todo caso, o resultado dessa classificação é o de separar radicalmente a imagem-memoração da imagem-ficção. [...] Mas existem tantas formas intermediárias entre imagem-memoração e imagem-ficção que não poderíamos admitir essa separação radical (*Imag.*, pp. 104-105)¹¹⁴.

Sartre discorda dessa separação radical entre sínteses passivas e ativas. Isso porque existem, no seu entendimento, múltiplas e variadas formas intermediárias entre imagem-memoração e imagem-ficção. Ou ambas são sínteses passivas – nos moldes da teoria clássica que concebe a matéria da imagem, *hylē*, como impressão sensível, num claro retorno aos princípios ingênuos da “ilusão da imanência” – ou, então, ambas são sínteses ativas, o que

¹¹² “À présent, la *chose* arbre e été mise entre parenthèses, nous ne la connaissons plus que comme le noème de notre perception actuelle: et, comme tel, ce noème est un irrèel, tout comme le centaure” (*L’imag.*, p. 129).

¹¹³ Cf. *Ibid.*, p. 129.

¹¹⁴ “Le Centaure serait constitué par las synthèse spontanée d’une perception renaissante de cheval e d’une perception renaissante d’homme. Mas on peut aussi penser que la matière impressionnelle de la perception est incompatible avec le mode intentionnel de l’image-fiction. Husserl ne s’explique pa sur ce point. En tout cas, le résultat de cette classificattion est de couper radicalement l’image-souvenir de l’image-fiction. [...] Mas il existe tant de formes intemédiaires entre l’image-souvenir et l’image-fiction que nous ne saurions admettre cette séparation radicale” (*L’imag.*, p. 132).

significaria o abandono da tese da teoria de “presentificação”, tão bem defendida por Husserl. Com efeito, a distinção entre imagem mental e percepção não procede unicamente da intencionalidade, posto que, embora necessário, não é uma condição suficiente. Além das diferenças de intenção, as matérias também são dessemelhantes. Assim, “é preciso estabelecer que a imagem e a percepção não têm a mesma matéria” (*Imag.*, p. 84), pois possuem naturezas distintas.

Se como se pensa, a matéria da percepção é o dado sensível, então é preciso que a matéria da imagem não seja sensível. Se, de um modo qualquer, a estrutura psíquica “imagem” tem por base uma sensação renascente – mesmo racionalizada e recomposta – torna-se radicalmente impossível, de qualquer forma que se proceda, estabelecer uma distinção qualquer entre a imagem e o real, entre o universo da vigília e o mundo do sonho (*Imag.*, 84)¹¹⁵.

Radicalizando as ideias de Husserl, Sartre afirma que a imagem, sendo um modo de consciência intencional com matéria totalmente diferente da percepção, não possui uma *hylē* concreta e, por isso, não pode em hipótese alguma ser confundida como uma forma de impressão sensível renascente – como defendiam as teorias clássicas positivas – ou um preenchimento intuitivo de uma intenção significativa, como pensava Husserl. Para Sartre, toda modalidade de consciência, incluindo a consciência imaginante, é sempre consciência na sua plenitude, não havendo possibilidade de fazer parte de outra consciência. A imagem é uma forma de consciência na sua plenitude e, portanto, “ela não pode entrar na corrente da consciência a não ser que ela própria seja síntese e não elemento. Não há, não poderia haver imagens *na* consciência. Mas a imagem é *um certo tipo de consciência*. A imagem é um ato e não uma coisa. A imagem é consciência de alguma coisa” (*Imag.*, p. 107)¹¹⁶. A imagem ou qualquer outra modalidade da consciência está liberada de todo o peso que venha colocar em cheque a sua condição de plena espontaneidade, transparência.

Ao realizar a *epokhē*, Husserl reduziu o mundo ao “estado de correlato noemático da consciência” (*SN*, p. 44), pondo a realidade objetiva entre parênteses, ficando somente com o noema da percepção que atualmente temos das coisas. Sartre entende, no entanto, que Husserl não conseguiu ir à radicalidade da questão, pois não recusou de maneira completa o idealismo de Berkeley.

¹¹⁵ “Si, comme bien on pense, la matière de la perception est le donné sensible, alors il faut que la matière de l’image ne soit point sensible. Si, d’une façon quelconque la structure psychique ‘image’ a pour base une sensation renaissante – même rationalisée et recomposée – il devient radicalement impossible, de quelque façon que l’on procède, d’établir une distinction quelconque entre l’image et le réel, entre l’univers de la veille et le monde du rêve” (*L’imag.*, pp. 93-94).

¹¹⁶ “Elle ne peut entrer dans le courant de la conscience que si elle est elle-même synthèse et non élément. Il n’y a pas, il ne saurait y avoir d’images *dans* la conscience. Mais l’image est un *certain type de conscience*. L’image est un acte et non une chose. L’image est conscience de quelque chose” (*L’imag.*, p. 136).

O que mede o ser da aparição é, com efeito, o fato de que ela *aparece*. E, tendo limitado a realidade ao fenômeno, podemos dizer que o fenômeno é tal como aparece. Por que então não levar a ideia *in extremis* e dizer que o ser da aparição é seu aparecer? Apenas uma maneira de escolher palavras novas para revestir o velho “*esse est percipi*” de Berkeley. Com efeito, foi o que fez Husserl, depois de efetuar a redução fenomenológica, ao considerar o noema como *irreal* e declarar que seu “*esse*” é um “*percipi*” (SN, pp. 20-21)¹¹⁷.

Para Sartre, embora o filósofo alemão teça duras críticas às teorias clássicas da consciência, ainda manteve uma espécie de resíduo hilético da imagem, não rompendo de maneira definitiva com a ideia de que a imaginação possa ser comparada com um tipo de percepção. Ao admitir tal ideia, Husserl atenta contra a noção de intencionalidade, pelo fato de ainda conceber a consciência como uma coisa que carrega um peso inerte, a *hýlē*, esse “ser híbrido que a consciência recusa” (SN, p. 32). A *hýlē* jamais poderia ser consciência, pois se desvaneceria na translucidez da própria consciência. Por outro lado, a consciência jamais poderia ser totalmente translúcida se carregasse o peso da *hýlē*. Assim, “se concordarmos com Husserl sobre a existência de um estrato hilético na noese, não se poderia entender como a consciência seria capaz de transcender esta subjetividade rumo à objetividade” (SN, pp. 31-32). A noção de intencionalidade estaria então comprometida, pois ao dar à *hýlē* os caracteres da coisa e da consciência, Husserl introduz a passividade na noese, uma vez que a consciência não poderia conservar a resistência à opacidade das coisas e, por conseguinte, isso significaria a própria negação de *seu nada de ser* que intenciona o *ser transcendente*.

Toda consciência põe o seu objeto, embora haja diferenças entre o modo de intencioná-lo. A percepção, por exemplo, põe o objeto como existente, presente e real, enquanto a imagem pode pô-lo de quatro formas diferentes: como inexistente, ausente, existente em outro lugar ou, ainda, pode neutralizar-se e não pô-lo como existente. Nesse último caso há uma suspensão ou neutralização da tese, mas o ato posicional se mantém, pois a consciência imaginante é necessariamente uma consciência posicional de um determinado objeto, ou seja, “o ato posicional é constitutivo da consciência da imagem” (Imagin., p. 26)¹¹⁸. Toda consciência, seja ela qual for, inclusive a imaginante, é sempre posicional do objeto,

¹¹⁷ “Ce qui mesure l’être de l’apparition c’est, en effet, qu’elle *apparaît*. Et, puisque nous avons borné la réalité au phénomène, nous pouvons dire du phénomène qu’il *est* comme il *apparaît*. Pourquoi ne pas pousser l’idée jusqu’à sa limite et dire que l’être de l’apparition c’est son apparaître. Ce qui est simplement une façon de choisir de mots nouveaux pour habiller le vieil ‘*esse est percipi*’ de Berkeley. Et c’est bien, en effet, ce que fera Husserl, lorsque, après avoir effectué la réduction phénoménologique, il traitera le noème d’*irréel* et déclarera que son ‘*esse*’ est un ‘*percipi*’” (EN, p. 16).

¹¹⁸ “La perception, par exemple, pose son objet comme existant. L’image enferme, elle aussi, un acte de croyance ou acte positionnel. Cet acte peut prendre quatre formes et quatre seulement: il peut poser l’objet comme inexistant, ou comme absent, ou comme existant ailleurs; il peut aussi se “neutraliser, c’est-à-dire ne pas poser son objet comme existant. Deux de ces actes sont des négations: le quatrième correspond à une suspension ou neutralisation de la thèse. Le troisième, qui est positif, suppose une négation implicite de l’existence naturelle et présent de l’objet. Ces actes positionnels – cette remarque est capitale – ne se surajoutent pas à l’image une fois qu’elle est constituée: l’acte positionnel est constitutif de la conscience d’image” (L’imagin., p. 32).

variando somente o modo como este é posto. Não há consciência que não seja intencional. A negação está sempre presente nas diferentes formas de posição da consciência imaginante, embora essa negação ocorra de forma distinta em cada uma delas. A negação, portanto, é um ato constitutivo da imagem. Quando a consciência põe o objeto como inexistente ou ausente, ela nega a sua existência como presença. Do mesmo modo, ao pô-lo como existente em outro lugar, a consciência nega a sua existência aqui e agora. Por fim, ao neutralizar ou suspender a tese corresponde em não pôr o objeto como existente, inexistente, ausente ou existente em outro lugar, negando assim o mundo como realidade sintética. “Constatamos que a característica comum a essas quatro teses é que todas abrangem a categoria de negação, embora em graus diferentes. Assim, o ato negativo é constitutivo da imagem” (*Imagin*, p. 238)¹¹⁹. Isso pode explicar, por exemplo, a escolha pela fuga no imaginário por parte daqueles que se sentem cansados, exauridos, pelo fardo existencial da realidade cotidiana, negando assim não somente um determinado aspecto da vida real, mas o mundo como um todo. O imaginário torna-se, nesse caso, um refúgio seguro posto pela evasão da realidade, uma escolha, uma forma de expressão da condição de liberdade da qual o homem não pode jamais fugir. O imaginário é uma forma de ser livre, pois imaginar é pôr o objeto, a realidade, como nada. “Ora, a tese da consciência imaginante é radicalmente diferente da tese de uma consciência realizante. Ou seja, o tipo de existência do objeto imaginado *na medida em que é uma imagem* difere em natureza do tipo de existência do objeto apreendido como real” (*Imagin.*, p. 235)¹²⁰.

Ainda em relação à distinção entre percepção e imagem, Sartre chama a atenção para a diferença existente entre *ser visado no vazio* e *ser dado-ausente*, quando se refere a um objeto ou um elemento qualquer do objeto. Imaginar é pôr um objeto como nada, é intencioná-lo como ausente ou inexistente. Se, por exemplo, visto a imagem de Pedro, essa consciência imaginante apreende certa posição de sua existência, mesmo estando distante do aqui e agora. Mas, ao me aparecer como imagem, Pedro que está distante aparece-me como ausente. “Essa ausência de princípio, esse nada essencial do objeto imagético basta para diferenciá-lo dos objetos da percepção” (*Imagin.*, p. 235). Na percepção de um objeto qualquer, muitas intenções vazias se voltam a outras faces ou elementos do objeto que não são dadas de modo direto à intuição. Por exemplo, os arabescos do tapete se dão em parte à minha intuição, pois

¹¹⁹ “Nous constatons que le caractère commun à ces quatre thèses c’est qu’elles enveloppent toutes la catégorie de négation quoique à des degrés différents. Ainsi l’acte négatif est constitutif de l’image” (*L’imagin.*, p. 351).

¹²⁰ “Or, la thèse de la conscience imageante est radicalement différente de la thèse d’une conscience réalisante. C’est dire que le type d’existence de l’objet imagé *en tant qu’il est imagé* diffère en nature du type d’existence de l’objet saisi comme réel (*L’imagin.*, p. 346).

os pés da poltrona posta em frente à janela escondem certos desenhos. Contudo, mesmo não os vendo na sua totalidade, eu posso apreender esses arabescos escondidos, de modo que são visados como *existindo presentemente*. Eu os apreendo não por eles próprios, como presentificação dada por meio de *analagon*, mas como continuação sob os pés da poltrona que os esconde. Não necessariamente preciso ver o desenho diretamente para apreendê-lo como objeto existente. “Portanto, é *pela maneira com a qual apreendo o dado* que eu ponho como real aquilo que não é dado” (*Imagin.*, pp. 235-236). Assim, perceber um determinado dado é percebê-lo sobre o fundo da realidade total como conjunto; mas imaginar os arabescos escondidos é dirigir minha atenção para eles, isolando-os, apreendendo-os como “nada”, pois viso onde eles não são dados à minha percepção visual. Esse ato intencional da consciência somente é possível aniquilando a percepção. “Assim, o ato imaginativo é, simultaneamente, *constituente, isolante e aniquilador*” (*Imagin.*, p. 236)¹²¹.

É o que faz com o que a memoração, a antecipação e a imaginação guardem entre si uma diferença fundamental. Diferentemente da imagem, a memoração não põe o objeto como “dado-ausente”, mas como “dado-presente no passado”, tendo, portanto, uma existência real, como que existindo realmente no passado. Quando tenho alguma lembrança de um fato ocorrido, viso um passado real, lembrando-me do acontecimento de ontem como *dado-presente*. “O aperto de mão que Pedro me deu ontem à noite ao despedir-se de mim não sofreu, ao passar para o passado, uma modificação de realidade: sofreu simplesmente uma espécie de *retirada*; é sempre real, mas *passado*” (*Imagin.*, p. 236)¹²². São esses mesmos pressupostos que distinguem o futuro vivido do futuro imaginado. O primeiro não é nada mais que um fundo temporal sobre o qual se desenvolve a percepção presente, enquanto o segundo se refere ao *que ainda não é*. O futuro vivido se dá em forma de *antecipação*, uma forma de intenção que difere da imaginação. Um exemplo:

Quando jogo tênis, vejo meu adversário bater numa bola com sua raquete e corro para a rede. Há nessa atitude uma antecipação, pois prevejo a trajetória da bola. Mas essa antecipação não coloca para si a passagem da bola por este ou aquele ponto. Na realidade, o futuro aqui é apenas o desenvolvimento *real* de uma forma estimulada pelo gesto de meu adversário, e o gesto real desse adversário comunica sua realidade a toda forma. Se preferirmos, a forma real com suas zonas de real-passado e real-futuro realiza-se integralmente através de seu gesto (*Imagin.*, p. 237)¹²³.

¹²¹ “Ainsi l’acte imaginaire est à la fois *constituant, isolant et anéantissant*” (*L’imagin.*, p. 348).

¹²² “La poignée de main que m’a donnée Pierre hier soir en me quittant, n’a point subi en coulant dans le passé de modification d’irréalité: elle a subi simplement une *mise à la retraite*; elle est toujours réelle mais *passée*” (*L’imagin.*, p. 348).

¹²³ “Lorsque je joue au tennis je vois mon adversaire frapper sur une balle avec sa raquette et je bondis au filet. Il y a donc ici anticipation puisque je prévois la trajectoire de la balle. Mais cette anticipation ne pose pas lui-même le passage de la balle en tel ou tel point. En réalité l’avenir n’est ici que le développepent *réel* d’une forme amorcée par le geste de mon adversaire et le geste réel de cet adversaire communique sa réalité á toute la forme.

Essa antecipação, que consiste na previsão do ponto futuro a ser atingido pela bola, é realidade, um gesto real no interior na forma. Trata-se, portanto, de um futuro real que se dá como o passado real da memoração, um futuro vivido, não imaginado ou constituído como algo irreal. Como no caso dos arabescos, a antecipação futura da bola consiste numa realização no passado e no futuro, respectivamente, sem sair do real, pois a consciência não põe esses objetos como dados-ausentes, como imaginados. “Toda existência real se dá em estruturas presentes, passadas e futuras, pois o passado e o futuro enquanto estruturas essenciais do real são igualmente reais, isto é, correlativos de uma tese realizante” (*Imagin.*, p. 237)¹²⁴. O futuro vivido é essencialmente diferente do futuro imaginado porque, no segundo, o futuro é separado do presente e de toda realidade, um *ainda não é*, um devir intencionado, presentificado como nada. Na imaginação, o objeto é posto “à margem da totalidade do real” (*Imagin.*, p. 239), é afetado por um certo nada, de modo que o real é mantido à distância, libertando-se dele. Nesse caso, não temos qualquer ser real, mas uma irrealidade. “Agora já apreendemos a condição essencial para que uma consciência possa produzir o imaginário: é necessário que ela tenha a possibilidade de pôr uma tese de irrealidade” (*Imagin.*, p. 239)¹²⁵. A consciência imaginante põe um objeto que não está no passado, no presente ou no futuro, nem mesmo está em lugar algum; a consciência o põe como nada, além do tempo e do espaço. A sua condição primeira é a necessidade de pôr, ao mesmo tempo, “o mundo em sua realidade sintética” e “o objeto imaginado como fora de alcance em relação a esse conjunto sintético”¹²⁶.

Pôr uma imagem é constituir um objeto à margem da totalidade do real, é manter o real à distância, livrar-se dele; é, numa palavra, negá-lo. Ou se preferir, negar a um objeto que pertença à realidade é negar o real enquanto se põe o objeto. As duas negações são complementares, e essa é condição daquela (*Imagin.*, p. 239)¹²⁷.

Com efeito, a consciência imaginante é uma consciência que transcende o mundo, livrando-se de sua passividade, de todo o ser que queira determiná-la e pondo-se diante dele

Si l'on préfère, la forme réelle avec ses zones de réel-passé et de réel-futur se réalise tout entière à travers son geste (*L'imagin.*, pp. 349-350).

¹²⁴ “Toute existence réelle se donne avec des structures présentes, passées et futures, donc le passé et l’avenir en tant que structures essentielles du réel sont également réels, c’est-à-dire corrélatifs d’une thèse réalisante” (*L'imagin.*, p. 350).

¹²⁵ “Nous saisissons à présent la condition essentielle pour qu’une conscience puisse *imager*. Il faut qu’elle ait la possibilité de poser une thèse d’irréalité” (*L'imagin.*, p. 351).

¹²⁶ Cf. *L'imaginaire*, p. 353.

¹²⁷ “Poser une image c’est constituer un objet en marge de la totalité du réel, c’est donc tenir le réel à distance, s’en affranchir, en un mot le nier. Ou, si l’on préfère, nier d’un objet qu’il appartienne au réel, c’est nier le réel en tant qu’on pose l’objet; les deux négations sont complémentaires et celle-ci est condition de celle-là” (*L'imaginaire*, p. 352).

como negação. A consciência que imagina é, assim, consciência de um mundo irreal e, por isso mesmo, é plena liberdade, um contínuo “arrancamento a si”¹²⁸.

Outro ponto de discordância de Sartre em relação à Husserl se refere à ideia de *Eu transcendental*. Conforme já tratamos no primeiro capítulo, esse *Eu habitante da consciência* seria a possibilidade, segundo Husserl, de unificação de uma vivência única a outras vivências singulares passadas, presentes e futuras, constituindo assim um *cogito universal* que permitiria a afirmação “eu sou”, “eu existo” ou “eu penso”, de tal modo que “o *eu sou* transcendental abraça na universalidade de sua vida uma multiplicidade indefinida e inacabada de estados concretos individuais”¹²⁹. Sartre se vê, então, diante da necessidade de se contrapor ao pensamento husserliano, de modo a garantir que os princípios da própria fenomenologia sejam resguardados de qualquer ideia que possa restringir a espontaneidade e a transparência da consciência, conferindo-lhe um *status* de recipiente que contenha um *Eu*, não superando, assim, o solipsismo subjetivista do idealismo. “É certo que a fenomenologia não tem necessidade de recorrer a este *Eu* unificador e individualizante. Com efeito, a consciência define-se pela intencionalidade. Pela intencionalidade, ela transcende-se a si própria, ela unifica-se escapando-se” (*Tr. Ego*, p. 47)¹³⁰. O objeto é sempre transcendente à consciência que o apreende e, portanto, ela não necessita de um *eu unificador* instalada no seu interior. A consciência se unifica a si mesma “por um jogo de intencionalidades ‘transversais’” (*Ibid*, p. 47), que constituem retenções concretas e reais de consciências passadas.

Mas, além disso, este *Eu* supérfluo é nocivo. Se ele existisse, arrancaria a consciência de si mesma, dividi-la-ia, insinuar-se-ia, em cada consciência como uma lamela opaca. O *Eu* transcendental é a morte da consciência. Com efeito, a existência da consciência é um absoluto porque a consciência está consciente dela mesma. Isto quer dizer que o tipo de existência da consciência é o de ser consciência de si. E ela toma consciência de si *enquanto ela é consciente de um objeto transcendente* (*Tr. Ego*, p. 48)¹³¹.

A consciência é um fluxo contínuo que não necessita de um *eu puro*, de uma substância que habita o seu ser como seu princípio de unificação. Ao intencionar o objeto que se encontra fora dela, a consciência é capaz de unificar-se a si própria, de modo que “a

¹²⁸ Cf. *L'être et le néant*, p. 62.

¹²⁹ Cf. Husserl, *Medit. Cartes.*, § 16, p. 55.

¹³⁰ “Or, il est certain que la phénoménologie n’a pas besoin de recourir à ce *Je* unificateur et individualisant. En effet, la conscience se définit par l’intentionnalité. Par l’intentionnalité elle se transcende elle-même, elle s’unifie en s’échappant” (*Tr. L’Ego*, p. 21).

¹³¹ “Mais, en outre, ce *Je* superflu est nuisible. S’il existait il arracherait la conscience à elle-même, il la diviserait, il se glisserait dans chaque conscience comme une lame opaque. Le *Je* transcendental, c’est la mort de la conscience. En effet, l’existence de la conscience est un absolu parce que la conscience est consciente d’elle-même. C’est-à-dire que le type d’existence de la conscience c’est d’être conscience de soi. Et elle prend conscience de soi *en tant qu’elle est conscience d’un objet transcendant*” (*Tr. L’Ego*, pp. 23-24).

concepção fenomenológica da consciência torna totalmente inútil o papel unificante e individualizante do Eu” (*Tr. Ego*, p. 48). A consciência é consciência do objeto e de si em um mesmo movimento intencional. É retenção de consciências passadas e protensão de consciências futuras, constituindo assim um fluxo contínuo de unificação. A unidade de consciências passadas, presentes e futuras é objeto transcendente e não simples conteúdo na consciência, o que implica dizer que não há necessidade de um *Eu transcendental* como princípio subjetivo de unificação. Assim, além do sujeito psicológico, já excluído da consciência pela redução fenomenológica, o sujeito transcendental, essa criação husserliana para explicar o movimento de unificação da consciência em um *eu*, também deve ser eliminado por meio de uma redução ainda mais radical, por ser desnecessário, supérfluo e nocivo à consciência. “Tudo é portanto claro e lúcido na consciência: o objeto está face a ela com sua opacidade característica, mas ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto, é a lei de sua existência” (*Tr. Ego*, p. 48)¹³².

Para Sartre, a consciência de consciência não é *posicional* ou *tética de si*, o que significa que a consciência não é o seu objeto para si própria. O objeto da consciência é, por natureza, algo que está fora dela, que lhe é exterior e com ela jamais se confunde. Em um mesmo ato, a consciência põe o objeto e o apreende e, assim, sempre se reconhece como interioridade absoluta em relação ao ser exterior para o qual sempre tende. “Designaremos tal consciência como consciência do primeiro grau ou *irrefletida*” (*Tr. Ego*, p. 48)¹³³. Na condição de *irrefletida*, *não tética de si*, não há lugar na consciência para o *Eu transcendental*, pois para que pudesse existir deveria ser um objeto que nela se aloja, um habitante, e não uma pura interioridade inerente ao ser da consciência, como defendia Husserl. “Com efeito, o Eu, com a sua personalidade, por mais formal e abstrato que o suponhamos, é como que um centro de opacidade” (*Tr. Ego*, p. 49). Ao introduzir essa opacidade na consciência, ela se torna obscura, pesada, ponderável, lhe tirando qualquer possibilidade de ser plena espontaneidade e fazendo com que ela perca o caráter de existente absoluto frente “à força do *inexistente*” (*Ibid*, p. 49). O *Eu transcendental* representa o abandono de toda filosofia que pretenda conceber a consciência como um ser absoluto e não substancial e, assim, “todos os resultados da fenomenologia ameaçam entrar em ruína” (*Tr. Ego*, p. 49). Esse *Eu*, então, deve ser expulso de forma radical da consciência, pois ele não é uma estrutura essencial da consciência atual, mas um objeto transcendente, está fora da consciência do mesmo modo que

¹³² Tout est donc clair e lucide dan la conscience: l’objet est en face d’elle avec son opacité caractéristique, mais elle est purement et simplement conscience d’être conscience de cet objet, c’est la loi de son existence” (*Tr. L’Ego*, p. 24).

¹³³ “Nous appellerons une pareille conscience: conscience du premier degré ou *irréfléchie*” (*Tr. L’Ego*, p. 24).

o mundo, um existente relativo que a consciência põe e apreende. A consciência é puro ato de transcender o objeto que se encontrar fora dela, incluindo a ideia de *Eu*.

Ela permanece, portanto, um “fenômeno” no sentido muito particular em que “ser” e “aparecer” são apenas um. Toda ela é ligeireza, toda ela é translucidez. É nisso que o *Cogito* de Husserl difere tanto do *Cogito* cartesiano. Mas se o Eu (Je) é uma estrutura necessária da consciência, esse Eu opaco é, de um mesmo lance, elevado ao nível de um absoluto. Eis-nos, portanto, na presença de uma mônada. E é precisamente essa, infelizmente, a orientação do novo pensamento de Husserl (*Tr. Ego*, p. 49)¹³⁴.

Na condição inerente a todo objeto, o *Eu transcendental* está fora da consciência. Com efeito, a ideia de *Eu* surge num modo de consciência que põe ela mesma como objeto de consciência que reflete, ou seja, uma consciência de segundo grau ou *refletida*. “No ‘*Eu penso*’ há um *Eu* que pensa. Atingimos aqui o Eu na sua pureza e é precisamente do *Cogito* que uma ‘Egologia’ deve partir” (*Tr. Ego*, p. 49)¹³⁵. “Este *Cogito* é executado por uma consciência dirigida sobre a consciência, que toma a consciência como objeto” (*Ibid*, p. 50). Em Husserl, há uma indissociabilidade entre a consciência irrefletida e consciência refletida, de modo que não é possível a existência de uma sem a outra. Sartre concorda com essa proposição e reafirma a presença de uma síntese entre os dois graus de consciência, de modo que o princípio da fenomenologia está salvaguardado. Embora a consciência irrefletida seja consciência do objeto e de si mesma em um mesmo movimento intencional, ela não é uma consciência *posicional de si*, pois ela não põe a si mesma como objeto. Ela é consciência não-tética de si.

Ora, é certo que podemos refletir sobre nossa ação. Mas uma operação *sobre* o universo se executa, na maioria das vezes, sem que o sujeito abandone o plano irrefletido. Por exemplo, neste momento escrevo, mas não tenho consciência de escrever. Dirão que o hábito tornou-me inconsciente os movimentos que faz minha mão ao traçar as letras? Isto seria absurdo. Talvez eu tenha o hábito de escrever, mas não o de escrever *tais* palavras em *tal* ordem. De uma maneira geral, convém desconfiar das explicações pelo hábito. Em realidade, o ato de escrever não é de modo algum inconsciente, é uma estrutura atual de minha consciência. Só que ele não é consciente *de si mesmo* (*Esboço*, p. 59)¹³⁶.

¹³⁴ “Elle reste donc un “phénomène” au sens très particulier où “être” et “apparître” ne font qu’un. Elle est toute légèreté, toute translucidité. C’est en cela que le Cogito de Husserl est si différent du Cogito cartésien. Mais si le Je est une structure nécessaire de la conscience, ce Je opaque est élevé du même coup au rang d’absolu. Nous voilà donc en présence d’une monade. Et c’est bien, malheureusement, l’orientation de la nouvelle pensée de Husserl” (*Tr. L’Ego*, pp. 25-26).

¹³⁵ “Dans le “Je pense” il y a un Je qui pense. Nous atteignons ici le Je dans sa pureté et c’est bien du Cogito qu’une ‘Égologie’ doit partir (*Tr. L’Ego*, p. 27).

¹³⁶ “Or, il est certain que nous pouvons réfléchir sur notre action. Mais une opération *sur* l’univers s’exécute le plus souvent sans que le sujet quitte le plan irrefléchi. Par exemple, en ce moment, j’écris mais je n’ai pas conscience d’écrire. Dirait-on que l’habitude m’a rendu inconscient des mouvements que fait ma main en traçant les lettres? Ce serait absurde. J’ai peut-être l’habitude d’écrire, mais non point celle d’écrire *tels* mots dans *tel* ordre. D’une manière générale, il faut se méfier des explications par l’habitude. En réalité, l’acte d’écrire n’est nullement inconscient, c’est une structure actuelle de ma conscience. Seulement il n’est pas conscient *de lui-même*” (*Esquisse*, p. 73).

No plano irrefletido não há *Eu*, pois sendo consciência do objeto transcendente e de si ao mesmo tempo, o campo transcendental torna-se impessoal, ou melhor, pré-pessoal, de modo que o que denomino de *Eu* é um tipo de existência concreta, sempre real, que aparece senão por meio de um ato reflexivo, ou seja, quando a consciência põe outro tipo de consciência como objeto. O cogito é sempre uma forma de consciência reflexiva, uma realidade pessoal, um pensamento de um Eu. “Ora é inegável que o *Cogito* é pessoal” (*Tr. Ego*, p. 49), pois o *Eu penso* traz em si mesmo a existência de um *eu que pensa*. Há, pois, um ato irrefletido sem um *Eu* que intenciona uma consciência refletida. Esta torna-se objeto da consciência refletinte, sem que deixe de afirmar o seu objeto visado – uma cadeira, por exemplo. Nesse mesmo movimento surge um novo objeto que se torna afirmação da consciência reflexiva, mas que não está na consciência irrefletida – pois esta é um absoluto que não necessita da reflexão para existir – nem no mesmo plano do objeto visado pela consciência irrefletida, a cadeira. Para Sartre, este objeto transcendente do ato reflexivo é o Eu.

O Eu transcendental deve ficar ao alcance da redução fenomenológica. O *Cogito* afirma demais. O conteúdo certo do pseudo-*Cogito* não é “*eu tenho* consciência desta cadeira”, mas “há consciência desta cadeira”. Este conteúdo é suficiente para constituir um campo infinito e absoluto para as investigações da fenomenologia” (*Ibid*, p. 55)¹³⁷.

Sendo um ser que se encontra fora da consciência e que surge tão somente como um ato da consciência reflexiva, o *Eu* não é, nem pode ser, uma estrutura formal da consciência, como pensavam Kant e Husserl. Mesmo que concebido de forma abstrata, era uma contração do Eu, *Moi*, material. Contudo, é preciso, conforme Sartre, ir além dos embaraços provenientes de uma teoria psicologista que concebe a presença material de um Eu na consciência. Esta é uma teoria do “amor-próprio”, elaborada por razões de ordem meramente psicológica, segundo a qual “o amor de si mesmo – e, por conseguinte, o Eu – estaria dissimulado em todos os sentimentos sob uma miríade de formas diversas” (*Tr. Ego*, p. 55). Em função desse amor de si, torna o objeto desejado um meio de satisfação de seus desejos, transformando-se, pois, em um ser narcisista, adorador de si próprio, com um tipo de egocentrismo exarcebado, individualista, sendo o mundo e os outros meros instrumentos prontos para atender suas vontades e caprichos. “O Eu procura, portanto, alcançar o objeto para satisfazer o seu desejo” (*Tr. Ego*, p. 56). Essa tese da psicologia acaba na verdade por estabelecer uma confusão entre estrutura essencial da

¹³⁷ “Le Je transcendant doit tomber sous le coupe de la réduction phénoménologique. Le Cogito affirme trop. Le contenu certain du pseudo “Cogito” n’est pas ‘j’ai conscience de cette chaise’, mais ‘il y a conscience de cette chaise’. Ce contenu est suffisant pour constituer un champ infini et absolu aux recherches de la phénoménologie” (*Tr. L’Ego*, p. 37).

consciência reflexiva e consciência irrefletida, ignorando a existência possível dos modos distintos de consciência: a *posicional de si* e a *não-posicional de si*. Nesse caso, há uma sobreposição de uma estrutura reflexiva sobre a estrutura irrefletida, de modo a considerar atabalhoadamente a existência de um tipo de “consciência irrefletida inconsciente”, incompleta e dependente, o que, para Sartre, é um absurdo.

Quase que não é preciso fazer notar a absurdidade de uma tal hipótese. Mesmo se o inconsciente existe, a quem se poderia fazer crer que ele encerra espontaneidades de forma refletida? A definição do refletido não é o ser ele posto por uma consciência? Mas além disso, como admitir que o refletido é primeiro em relação ao irrefletido? (*Tr. Ego*, p. 57)¹³⁸.

Para Sartre, o que ocorre é exatamente o contrário: a consciência irrefletida tem prioridade ontológica sobre a consciência reflexiva, pois o irrefletido não depende ou não tem qualquer necessidade de ser refletido para existir, posto que é sempre consciência do objeto e de si, diferentemente da reflexão que sempre necessita de uma intervenção de uma consciência de segundo grau¹³⁹. A consciência irrefletida é pura autonomia, uma totalidade que não necessita ser completada, pois é sempre transcendência, puro ato de transcender o objeto que está fora dela, apreendendo nele a qualidade de desejável. Contrariamente, “a reflexão ‘envenena’ o desejo” (*Tr. Ego*, p. 58). Se me encontro no plano do irrefletido, e se meu amigo Pedro necessita de socorro, eu simplesmente apreendo o sentido de que “eu socorro Pedro porque Pedro ‘deve-ser-socorrido’”, mas na reflexão, passo a ser alguém que se volta para si para se ver socorrer outra pessoa. Me ponho, assim, a me observar a agir e, como tal, “já não é Pedro que atrai, mas a minha consciência socorrista que me aparece como devendo ser perpetuada” (*Tr. Ego*, p. 58). Nesse caso, a ação irrefletida é ação de socorrer; por outro lado, a ação reflexiva é ação de me saber socorrendo. Prossigo a minha ação porque *isso é bom*; “o bem qualifica a *minha* conduta, a *minha* piedade” (*Tr. Ego*, p. 58). O que difere uma ação da outra é a livre *espontaneidade* da primeira e a *vaidade* envenenada da segunda.

Há, então, um primado da existência em relação ao conhecimento, do irrefletido sobre a reflexão. O conhecimento é nada mais é do que um “modo de ser” da consciência, visto que esta é uma fonte absoluta de existência, condição prioritária frente a qualquer objeto. “Porque a lei de ser do sujeito cognoscente é *ser-consciente*. A consciência não é modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si, é a dimensão de ser

¹³⁸ “Il est peine besoin de faire ressortir l’absurdité d’une telle hypothèse. Même si l’inconscient existe, à qui fera-t-on croire qu’il recèle des spontanités de forme réfléchie? La définition du réfléchi n’est il pas d’être posé par une conscience? Mais, en outre, comment admettre que le réfléchi est premier par rapport à l’irréfléchi?” (*Tr. L’Ego*, p. 41).

¹³⁹ Cf. *Tr. L’Ego*, p. 41.

transfenomenal do sujeito” (SN, pp. 21-22)¹⁴⁰. Assim concebida, a consciência traz consigo a primazia do ontológico frente ao epistemológico, pois é a própria afirmação da existência, é abertura ao mundo, situando-e nele, existindo como consciência do objeto e consciência não-posicional de si. Ela não se reduz ao conhecimento, visto que nem toda consciência é conhecimento, mas toda consciência cognoscente só pode ser conhecimento de seu objeto. Essa é a condição: uma consciência como conhecimento do objeto é consciência de si e de conhecimento deste objeto, se assim não fosse, se a consciência não fosse *consciência do objeto e consciência de ser consciência do objeto*, seria uma consciência ignorante de si, uma consciência inconsciente, uma absurdidade. A ideia de consciência de si não é uma dualidade, uma vez que se trata de uma condição ontológica, necessária e suficiente para a sua existência e a do objeto como ser que possui sentido, constituindo assim, consciência e objeto como unidade sintética. O contrário, a redução da consciência ao conhecimento, como se vê nos defensores da primazia do epistemológico, seria uma forma de introduzir a dualidade sujeito-objeto, típica do conhecimento. “Assim, não há nenhuma primazia da reflexão sobre a consciência irrefletida: 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” (SN, p. 24)¹⁴¹. O cogito cartesiano é puro pensamento e interioridade, enquanto que, em Sartre, o cogito é um lançar-se ao mundo à procura do ser, é abertura ao possível e à essência que com ele não coincide. A consciência (de) si¹⁴² é ao mesmo tempo consciência de um objeto transcendente, uma consciência de primeiro grau, enquanto a reflexão é de segundo grau. “A consciência reflexiva põe a consciência refletida como seu objeto: eu emito, no ato de reflexão, juízos sobre a consciência refletida, envergonho-me ou orgulho-me dela, aceito-a ou a recuso, etc. (SN, p. 24)¹⁴³. No entanto, originalmente, a consciência é irrefletida, sendo a reflexão uma possibilidade, de modo que há um primado do irrefletido frente ao conhecimento. A consciência irrefletida não permite julgamentos, não me permite querer ou envergonhar-me. A consciência é existência e, como tal, é anterior a qualquer conhecimento,

¹⁴⁰ “Car la loi d’être du sujet connaissant, c’est d’être-conscient. La conscience n’est pas un mode de connaissance particulier, appelé sens intime ou connaissance de soi, c’est la dimension d’être transphénoménale du sujet” (EN, p. 17).

¹⁴¹ “Ainsi n’y a-t-il aucune espèce de primat de la réflexion avec la conscience réfléchie: ce n’est pas celle-là qui révèle celle-ci à elle-même. Tout au contraire, c’est la conscience non-réflexive qui rend la réflexion possible: il y a un cogito pré-réflexif qui est la condition du cogito cartésien” (EN, p. 20).

¹⁴² Sartre utiliza o termo “consciência (de) si”, com a preposição “de” entre parênteses, para se referir à consciência não-reflexiva, não-posicional de si, não-tética, esta que é consciência do objeto e consciência de ser consciência do objeto. Diferente da consciência reflexiva que é sempre uma consciência de consciência, ou seja, aquela em que a consciência põe a consciência como objeto.

¹⁴³ “[...] la conscience réflexive pose la conscience réfléchie comme son objet: je porte, dans l’acte de réflexion, des jugements sur la conscience réfléchie, j’en ai honte, j’en suis fier, je veux, je la refuse, etc.” (EN, p. 19).

pois é o seu fundamento. Por isso, a ontologia fenomenológica sartriana se opõe a toda filosofia essencialista, que insiste impor à consciência qualquer tipo de substância, de opacidade, de determinação. Nada, absolutamente nada, pode preceder a existência. Não há essência que possa anteceder a realidade humana, pois há um primado da existência. Primeiramente o homem existe e somente depois ele se define.

O objeto da consciência, qualquer que seja, está fora da consciência, é transcendente. Os valores, a cultura, o conceito de verdade, os sentimentos, os estados, as ações humanas, as qualidades, tudo o que não for consciência é objeto exterior ao qual ela tende. Assim, Eu e Mim, *le Je* e *le Moi*, são um só, transcendentemente, duas faces que constituem “uma unidade ideal (noemática) e indireta da série das nossas consciências refletidas” (*Tr. Ego*, p. 58). Eu (*Je*) é o *Ego* como unidade de ações e o Mim (*Moi*) é o *Ego* como unidade de estados e das qualidades. “A distinção que se estabelece entre esses dois aspectos de uma mesma realidade parece-nos ser simplesmente funcional, para não dizer gramatical” (*Tr. Ego*, p. 58)¹⁴⁴. O *Ego* surge somente a partir dos atos da consciência reflexiva, sendo uma unidade *transcendente* dos *estados*, das *ações* e, facultativamente, das *qualidades*, se constituindo assim em uma unidade sintética, tal como qualquer objeto da atitude irrefletida, mas aparecendo apenas no mundo da reflexão.

O *estado* é uma unidade transcendente de consciência e, desse modo, é também um objeto que se encontra fora dela. Não se esgota nos vividos, em cada *Erlebnis*, mas os transcende. O amor, o ciúme e o ódio, por exemplo, são *estados* que podem ser apreendidos pela reflexão, um modo de “consciência que põe uma consciência” (*Tr. Ego*, p. 59). O *estado* é uma experiência reflexiva, mas que não se esgota em uma experiência apenas. Posso sentir uma profunda perturbação de repulsão e de cólera ao ver uma pessoa. Mas ainda não se trata de ódio, sendo simplesmente uma vivência de momento que se manifesta nessa repulsão, uma consciência já reflexiva, mas instantânea e particular de cólera. Caso venho limitá-la a essa instantaneidade não posso dizer que eu a odeio, e sim que “tenho repulsão por essa pessoa neste momento” e, portanto, não comprometeria o futuro. O meu ódio não se dá na limitação dessa experiência de repulsão, mas *em e por* cada movimento de uma vivência de repulsão, de cólera, de descontentamento em relação a essa pessoa, embora escape a cada uma dessas vivências que vão firmando a permanência daquilo que irá constituir o estado de ódio. Ademais, “ele opera por ele mesmo uma distinção entre *ser* e *aparecer*, visto que ele se dá

¹⁴⁴ “Le Je c’est l’Ego comme unité des actions. Le Moi c’est l’Ego como unité de États et des qualités. La distinction que’on établit entre ces deux aspects d’une même réalité nous paraît simplement fonctionnelle, pour ne pas dire grammaticale” (*Tr. L’Ego*, 44)

como continuando a *ser* mesmo quando estou absorvido por outras ocupações e nenhuma consciência o revela” (*Tr. Ego*, p. 60). Com isso fica suficientemente claro que o ódio não é algo instalado no ser da consciência; ele é um objeto transcendente, que se manifesta como unidade de uma infinidade de consciências coléricas do passado, do presente e do futuro. “Ele é a unidade transcendente desta infinidade de consciências. Dizer que ‘eu odeio’ ou ‘eu amo’ por ocasião de uma consciência singular de atração ou repulsão é, também, operar uma verdadeira passagem ao infinito, bastante análoga à que operamos quando percebemos *um* tinteiro ou o *azul* do mata-borrão” (*Tr. Ego*, p. 60)¹⁴⁵. Do mesmo modo que um determinado objeto, como o cubo, por exemplo¹⁴⁶, se dá à consciência por meio de perfis, de faces, de diferentes perspectivas, o ódio também se mostra por meio de uma infinidade de consciências que constituem uma unidade a partir do fluxo temporal, de retenção do passado e protensão do futuro. O estado é, pois, essa unidade de vivências reflexivas, um objeto real que está fora da consciência, que eu apreendo por meio da *Erlebnis* e cuja natureza de existência implica uma “dubitabilidade”.

Para Sartre (*Tr. Ego*, p. 61), “a reflexão tem um domínio certo e um domínio duvidoso, uma esfera de evidências adequadas e uma esfera de vivências inadequadas”. Assim, há duas reflexões, uma *pura* e outra *impura*. Se digo “sinto repulsa por essa pessoa”, faço uma afirmativa certa, pois, reflexivamente, intenciono uma consciência particular e não a transcendendo, não ultrapasso esse vivido de cólera. Esse é o tipo de reflexão que Sartre define como *pura*. “A reflexão pura (que não é, no entanto, forçosamente a reflexão fenomenológica) atém-se ao dado sem manifestar pretensões quanto ao futuro” (*Tr. Ego*, p. 61). Se digo hoje “odeio essa pessoa”, posso amanhã ou depois dizer: “eu me enganei, eu não odeio essa pessoa, havia dito isso em um momento de cólera”. Por isso, a reflexão pura é simplesmente descritiva, que restitui a instantaneidade da consciência particular. Porém, se ao vivenciar a repulsa, digo “odeio essa pessoa”, faço uma afirmação que já não pode mais ser considerada absolutamente certa, pois não me refiro mais somente à vivência particular, uma vez que tendo a engajar o futuro. O ódio então implica uma indubitabilidade, já que não tenho dúvida que sempre odiarei essa pessoa. Trata-se assim de uma *reflexão impura*, “que opera de imediato uma passagem ao infinito e que constitui bruscamente o ódio, por meio da *Erlebnis*, como seu objeto transcendente” (*Tr. Ego*, p. 61). Enquanto a *reflexão pura* apreende uma

¹⁴⁵ “Elle [la haine] est l’unité transcendant de cette infinité de consciences. Aussi dire “je hais” ou “j’aime” à l’occasion d’une conscience singulière d’attraction ou de répulsion, c’est opérer un véritable passage à l’infini assez analogue à celui que nous opérons quand nous percevons *un* encrier ou *le bleu* du buvard” (*Tr. L’Ego*, p. 47).

¹⁴⁶ Cf. Husserl, *Invest. Logic.*, 6ª Invest. § 14, p. 46.

consciência particular *imane*nte e a ela se limita, a *reflexão impura*, por sua vez, consegue transcender essa vivência particular constituindo-se como *transcendente* e, por isso, não se encontra na consciência, está fora dela. Assim, o sentido transcendente não pode se reduzir àquilo que é imanente, a um tipo de consciência particular, pois está para além dessa consciência. O estado não é, portanto, uma consciência e sim um objeto transcendente que a consciência visa.

As *ações*, do mesmo modo que os *estados*, são também objetos transcendentais. Há ações em que essa transcendência é mais evidente por serem tomadas no mundo das coisas, como por exemplo, “tocar piano, “escrever” ou “conduzir um automóvel”. Essas ações exigem um tempo específico para serem concretamente realizadas e, por isso, estão no campo que se relacionam com consciências concretas. Há ações, porém, que são puramente psíquicas – duvidar, raciocinar, meditar, elaborar uma hipótese – e embora não estejam no campo do real, do sensível, do concreto, são também transcendências. Em todas elas, porém, há uma reflexão que se dirige sobre essas consciências, apreendendo a ação total realizada numa intuição que a põe como uma unidade transcendente dessas mesmas consciências ativas. “O que engana aqui é que a ação não é simplesmente a unidade noemática de uma corrente de consciência: é também uma realização concreta” (*Tr. Ego*, p. 63). Assim, pode-se afirmar que a dúvida que tenho ao entrever um objeto na penumbra é um modo de consciência, pois viso um objeto embora não tenha certeza de que objeto se trata, sendo dessa forma um ato espontâneo da consciência irrefletida. No entanto, a dúvida metódica de Descartes, expressa na máxima “duvido, logo sou”, se trata de uma ação e, por isso, um objeto transcendente.

Além dos estados e ações, as *qualidades* também são objetos transcendentais, pois são o resultado da unificação dos estados e das ações. Ao vivenciar o ódio várias vezes, em diferentes pessoas, constituindo uma unidade capaz de me qualificar como “rancoroso”, temos aí um exemplo da *qualidade*. O “eu sou rancoroso” passa a ser uma qualidade minha. Do mesmo modo, posso ser trabalhador, estudioso, ciumento, amoroso etc. São sentidos transcendentais que se caracterizam por unificar os estados que, por sua vez, são unificações de consciências particulares. A qualidade é o substrato dos estados, do mesmo modo que os estados são o substrato da “*Erlebnis*”. “Esta disposição psíquica (eu sou rancoroso, sou capaz de odiar violentamente, sou colérico) é, naturalmente, mais e outra coisa que simples termo médio. É um objeto transcendente” (*Tr. Ego*, p. 64). O “eu sou” é a unificação de tudo isso: dos estados e das ações. A relação da qualidade com os estados e ações se constitui em uma atualização, sendo que sua atualidade é justamente o estado ou ação. “A qualidade é dada como uma potencialidade, uma virtualidade que, sob a influência de fatores diversos, pode

passar à atualidade” (*Tr. Ego*, p. 64). “O *Ego* é diretamente a unidade transcendente dos estados e das ações” (*Tr. Ego*, p. 63). O *Eu* surge sempre depois do vivido, é um *a posteriori*; primeiro há a consciência e depois uma consciência que põe o *Eu* como existente, não reduzindo-se à consciência por estar sempre fora dela, um objeto em que seu *ser* não se reduz ao *aparecer*.

Ele unifica continuamente o psíquico estabelecendo uma síntese de vivências, estados, ações e qualidades, se constituindo assim em uma totalidade concreta, transcendente, que participa como caráter duvidoso inerente a toda transcendência. E por ser duvidoso, o *Ego* pode voltar atrás quando puder ver que se enganou ao pensar que era colérico, invejoso etc., enfim, quando pensava que tinha um tal *Eu*. “Este caráter duvidoso do meu *Ego* – ou mesmo erro indutivo que cometo – não significa que tenho um *Eu verdadeiro* que ignoro, mas somente que o *Ego* visado traz em si mesmo o caráter da dubitabilidade” (*Tr. Ego*, p. 67)¹⁴⁷. Ser um objeto *duvidoso* não quer dizer que o *Ego* seja *hipotético*. Ele é, como já vimos anteriormente, “a unificação transcendente espontânea dos nossos estados e das nossas ações” (*Ibid*, p. 67) e, como tal, não é uma hipótese. A sua relação com as qualidades, estados e ações não é uma relação de emanção, mas uma relação poética – no sentido de pôr –, ou, para ser mais claro, uma relação de criação. Uma relação criadora de estados, de ações e que conserva as qualidades por uma espécie de espontaneidade criadora, que de forma alguma pode ser confundida com a espontaneidade da consciência. O *Ego* é, por natureza, um ser passivo, tendo uma pseudo-espontaneidade. Somente a espontaneidade da consciência é absolutamente e radicalmente verdadeira, por ser pura transparência, sendo sempre relação a um objeto que lhe é exterior e diferente. A pseudo-espontaneidade do *Ego*, ao contrário, envolve uma certa obscuridade, por ser totalmente passivo e sujeito às ligações sintéticas com os estados, ações e qualidades. Desse modo, admite-se uma passagem de si mesmo a outra coisa, o que faz supor que a espontaneidade do *Ego* escapa-se a ela mesma.

A espontaneidade do *Ego* escapa-se a ela mesma visto que o ódio do *Ego*, se bem que não podendo existir por si só, possui apesar de tudo uma certa independência em relação ao *Ego*. De modo que o *Ego* é sempre ultrapassado pelo que produz, se bem que, de um outro ponto de vista, ele é o que produz. Daí essas perplexidades clássicas: “como pude *Eu* fazer isto?”, “como pude *Eu* odiar meu pai?”, etc., etc. Aqui, evidentemente, o todo concreto do eu até hoje intuído sobrecarrega este *Eu* produtor e mantém-no um pouco em recuo relativamente ao que ele acaba de produzir. O laço entre o *Ego* e os seus estados permanece, portanto, uma espontaneidade ininteligível (*Tr. Ego*, p. 69)¹⁴⁸.

¹⁴⁷ “Ce caractère doutex de mon *Ego* – ou même l’erreur intuitive que je commets – ne signifie pas que j’ai un *vrai* Moi que j’ignore, mais seulement que l’*Ego* intentionné porte en lui-même le caractère de la dubitabilité” (*Tr. L’Ego*, p. 59).

¹⁴⁸ “La spontanéité de l’*Ego* s’échappe à elle-même puisque la haine de l’*Ego*, bien que ne pouvant exister par soi seule, possède malgré tout une certaine indépendance par rapport à l’*Ego*. De sorte que l’*Ego* est toujours

Na verdade, há uma projeção de espontaneidade própria da consciência no *Ego*, esse objeto transcendente. Desse modo, a consciência confere a ele o poder criador de que necessita, mas por meio de uma espontaneidade representada e hipostasiada num objeto passivo, tornando-se um tipo de espontaneidade bastarda e degradada, o que conserva no *Ego* o seu poder criador, mas ao mesmo tempo passivo. Eis um exemplo de espontaneidade degradada: “uma mímica expressiva e apurada pode dar-nos a ‘*Erlebnis*’ do nosso interlocutor com todo o seu sentido, todos os seus matizes, toda a sua frescura. Mas ela dá-no-la *degradada*, quer dizer, *passiva*” (*Tr. Ego*, p. 70). O *Ego* é, assim, uma síntese de atividade e passividade, de interioridade e transcendência, uma interioridade degradada para si mesmo, mas jamais para a consciência, pois na consciência não há interioridade, ela é sempre um transcender de si mesma em busca do objeto que está fora dela. Sendo objeto transcendente, o Eu somente surge à consciência por meio de uma síntese de vivências, um tipo de interioridade que é exterior à consciência visada pela consciência reflexiva. “Mas é fácil de compreender que a reflexão, *contemplando* a interioridade, faz dela um objeto posto diante dela” (*Tr. Ego*, p. 71). Então, ser e conhecer-se não são coisas diferentes para a consciência, pelo contrário, são a mesma coisa. Posso dizer que “para a consciência, a aparência é o absoluto enquanto ela é aparência ou ainda que a consciência é um ser cuja essência implica a existência” (*Ibid*, p. 71).

Com isso, o campo transcendental, tão bem explorado por Husserl, está enfim purificado de toda e qualquer estrutura egológica, assumindo a sua mais profunda e fundante limpidez. Sartre, assim, realiza uma radicalização total do sentido de intencionalidade da consciência, libertando-a de tudo que possa lhe tornar algo impuro e opaco. “A concepção do *Ego* que propomos parece-nos realizar a libertação do Campo transcendental e, ao mesmo tempo, a sua purificação” (*Tr. Ego*, p. 76). Todos os objetos físicos, psicofísicos e psíquicos, todas as verdades, todos os valores foram retirados da consciência. Até mesmo aquilo que podia se denominar de um *Eu habitante* do campo transcendental agora está fora, no mundo, como qualquer outro objeto. Nada mais há na consciência; ela mesma tornou-se um “nada”. “Mas este *nada* é tudo, visto que ele é *consciência* de todos esses objetos. Já não é questão de ‘vida interior’, no sentido em que Brunschvicg opõe ‘vida interior’ e ‘vida espiritual’, porque já não há nada que seja *objeto* e que possa ao mesmo tempo pertencer à intimidade da

dépassé par ce qu’il produit, bien que, d’un autre pont de vue, il *soit* ce qu’il produit. De lâces étonnements classiques: “*Moi, J’ai pur faire ça!*”, “*Moi, je puis haïr mon père*” etc., etc. Ici, évidemment, l’ensemble concret du *Moi* intuitionné jusqu’à ce jour alourdit ce Je producteur et le retient un peu en arrièr de ce qu’il vient de produire. Le lien de l’Ego à ses états reste donc une spontanéité inintelligible” (*Tr. L’Ego*, pp. 62-63).

consciência” (*Tr. Ego*, p. 76)¹⁴⁹. A esfera transcendental adquire assim um sentido de existência absoluta, de espontaneidade pura, que jamais pode ser determinada por qualquer objeto. Trata-se de uma espontaneidade impessoal, que determina-se à existência e da qual não se pode conceber qualquer coisa que venha anteceder essa existência. “Assim, a cada instante da nossa vida consciente revela-nos uma criação *ex nihilo*. Não um *arranjo* novo, mas uma nova existência” (*Ibid*, p. 79).

Com a tese da transcendência do *Ego*, Sartre reafirma a fenomenologia como uma filosofia que refuta qualquer possibilidade de solipsismo. Assume a necessidade de empreender essa refutação que, aliás, Husserl já havia se incumbido de fazê-la, embora tenha caído em contradição ao deixar na consciência o *Eu transcendental*. A fenomenologia se firma na ideia de que o Eu não pode ser um produtor do mundo porque ele não constitui o objeto, simplesmente porque ele não é uma estrutura da consciência. Mesmo a consciência, em razão de sua espontaneidade e limpidez, também não cria o mundo, mas dá-lhe sentido. Ela o põe como mundo, pois este é o objeto que se lhe manifesta numa relação em que se produz uma unidade, uma síntese consciência-mundo. “Se o Eu se torna um transcendente, então ele participa em todas as vicissitudes do mundo. Ele não é um absoluto, ela não criou o universo, ele fica, como todas as outras existências, ao alcance da *epokhê*” (*Tr. Ego*, p. 82). O Eu já não tem mais uma posição privilegiada e, portanto, torna-se impensável qualquer possibilidade de solipsismo. Então contra qualquer crítica a esse respeito que se possa fazer à fenomenologia, Sartre chega à seguinte conclusão:

Os teóricos de extrema esquerda acusaram algumas vezes a fenomenologia de ser um idealismo e de afogar a realidade na torrente das ideias. Mas se o idealismo é a filosofia sem mal de M. Brunschvicg, se ele é uma filosofia em que o esforço de assimilação espiritual não encontra nunca resistências exteriores, em que o sofrimento, a fome, a guerra se diluem num lento processo de unificação de ideias, nada é mais injusto que chamar de idealistas os fenomenólogos. Pelo contrário, há séculos que não se fazia sentir na filosofia uma corrente tão realista (*Tr. Ego*, p. 82)¹⁵⁰.

A fenomenologia é uma filosofia que mergulha o homem no mundo, que não dicotomiza a relação consciência e objeto, pois entende que a consciência é sempre consciência de mundo e que, sem ele, não poderia existir. Não há consciência sem mundo ou

¹⁴⁹ “Mais ce rien est *tout* puisqu’il est *conscience* de tous ces objets. Il n’est plus de ‘vie intérieure’ au sens où Brunschvicg oppose ‘vie intérieure’ et ‘vie spirituelle’, parce qu’il n’est plus rien qui soit *objet* et qui puisse en même temps appartenir à l’intimité de la conscience” (*Tr. L’Ego*, pp. 74-75)

¹⁵⁰ “Les théoriciens d’extrême-gauche ont parfois reproché à la phénoménologie d’être un idéalisme est de noyer la réalité dans le flot des idées. Mais si l’idéalisme c’est la philosophie sans mal de M. Brunschvicg, si c’est une philosophie où l’effort d’assimilation spirituelle ne rencontre jamais de résistances extérieures, où la souffrance, la faim, la guerre se diluent dans un lent processus d’unification des idées, rien n’est plus injuste que d’appeler les phénoménologues des idéalistes. Il y a, au contraire, qu’on n’avait senti dans la philosophie un courant aussi réaliste” (*Tr. L’Ego*, pp. 85-86).

mundo sem consciência. “A consciência e o mundo surgem simultaneamente: exterior por essência, o mundo é por essência relativo a ela” (*Sit I*, p. 29). Somente poderá continuar a receber tais críticas, se a fenomenologia continuar a insistir na ideia de um *Eu transcendental*, esse ser absoluto incrustado na estrutura da consciência. Poderão acusá-la de ser “uma doutrina-refúgio” (*Tr. Ego*, p. 82), que atira uma parcela do homem para fora do mundo. “O Mundo não criou o Eu, o Eu não criou o Mundo, eles são dois objetos para a consciência absoluta, impessoal, e é por ela que eles estão ligados” (*Ibid*, p. 83). A consciência, então, é esse ser cuja condição primeira é ser uma fonte absoluta de existência que ontologicamente o *Eu* e o mundo. A consciência está livre para ser a busca de ser.

E a relação de interdependência que ela estabelece entre o Eu e o Mundo basta para que o Eu apareça ‘em perigo’ diante do Mundo, para que o Eu (indiretamente e por intermédio dos estados) retire do mundo todo o seu conteúdo. Nada mais preciso para fundamentar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas (*Ibid*, p. 83)¹⁵¹.

Para Sartre, no entanto, Husserl não teria conseguido superar de maneira radical o solipsismo e o idealismo. Vimos no capítulo anterior que a fenomenologia é, para o seu fundador, uma forma de idealismo, mas não um idealismo ingênuo, e sim transcendental¹⁵². E a insistência de Husserl em manter o idealismo transcendental não se restringe somente à ideia de preservação do *Eu puro* na consciência, mas também na tese de que o objeto pode ser constituído pela consciência, sendo que a sua natureza é a de aparecer à consciência que o põe e lhe dá sentido¹⁵³. Embora defenda a estrutura intencional da consciência, Husserl a reduz ao domínio da imanência pura. Está, portanto, ainda comprometido com o idealismo, não levando às últimas consequências as possibilidades abertas pela ideia de intencionalidade da consciência.

Assumindo e defendendo radicalmente a estrutura intencional da consciência e, por conseguinte, a própria fenomenologia, Sartre procura extrair dessa “ideia fundamental do pensamento de Husserl” todas as suas implicações. Em *L’être et le néant*¹⁵⁴, ele busca

¹⁵¹ “Et le rapport d’interdépendance qu’elle établit entre le Moi et le Monde suffit pour que le Moi apparaisse comme “en danger” devant le Monde, pour que le Moi (indirectement et par l’intermédiaire des états) tire du Monde tout son contenu. Il n’en faut pas plus pour fonder philosophiquement une morale et une politique absolument positives” (*Tr. L’Ego*, p. 87).

¹⁵² Cf. *Medit. Cartes*. (§ 41, 2001, p. 101); Ver também terceiro tópico do primeiro capítulo deste trabalho.

¹⁵³ Cf. *Medit. Cartes*., § 43, 2001, p. 106; Ver também tópico terceiro do primeiro capítulo desta tese.

¹⁵⁴ Cf. Contat e Ribalka (2013, p. 85), *L’être et le néant*, “*O ser e o nada*”, é o resultado dos estudos filosóficos empreendidos por Sartre desde 1933. O projeto dessa obra começou a ser concebido em 1939, durante “o horror da guerra”, enquanto Sartre, preso pelas forças nazistas na Alsácia, passava o tempo preenchendo cadernos a partir de suas reflexões. Algum tempo depois, livre, ele conclui a obra literária *A idade da razão* e, somente no outono de 1941, ele começa efetivamente a escrever aquela que viria a ser a sua principal obra. *L’être et le néant* foi concluído no início de 1943 e publicado no verão daquele mesmo ano. Para Mészáros (2012, p. 145), “*O ser e o nada* é uma síntese monumental - um ‘Ensaio de ontologia fenomenológica’, segundo seu subtítulo - que

investigar, de maneira radical, a natureza da intencionalidade da consciência e reafirmando, ainda com mais profundidade, aquilo que já havia discutido nas suas obras anteriores¹⁵⁵: o mundo, o objeto, o Eu, o ser, o estado, as ações e as qualidades, tudo está fora da consciência. Tudo que não for consciência é realidade transcendente, um ser pleno de essência, não constituído por ela. A consciência não constitui o objeto, o ser, pois este é tudo que já está aí, antes mesmo de ser intencionado por ela.

O *ser* é sempre transcendência, é aquilo que aparece, pura aparência que faz com que o objeto se dê à consciência. “Cada objeto é sob o fundamento do ser. Cada aparecer tem um ser. Mas em nenhum caso o ser se pode reduzir a um aparecer” (*Consc. et Con.*, p. 59)¹⁵⁶. Assim, o *ser* é também pleno de *essência*, é o fenômeno cuja essência é um aparecer, plena positividade. O fenômeno não se opõe ao ser, ele é a sua medida, porque a essência de um ser é a sua condição de aparecer. Com essa constatação fenomenológica, “o dualismo do ser e do aparecer não pode encontrar legitimidade na filosofia” (*SN*, p. 15)¹⁵⁷. O ser do fenômeno reside na sua positividade, quer dizer, enquanto aparência “indica a si mesmo sobre o fundamento do ser” (*SN*, p. 20) e, por isso, ao se manifestar, manifesta também a sua aparência e sua essência. O monismo fenomenológico também acaba com o dualismo entre *potência* e *ato*. Tudo está em ato. Por trás do ato não há potência.

Recusamos, por exemplo, entender por “gênio” – no sentido em que se diz que Proust “tinha um gênio” ou “era” um gênio – uma potência singular de produzir certas obras que não se esgotasse justamente na sua produção. O gênio de Proust não é nem a obra considerada isoladamente nem o poder subjetivo de produzi-la: é a obra considerada como conjunto de manifestações da pessoa. Por isso, enfim, podemos igualmente rejeitar o dualismo da aparência e da essência. A aparência não esconde a essência, mas a revela: ela é a essência (*SN*, p. 16)¹⁵⁸.

Vimos que Husserl, ao realizar a *epokhê*, encontra-se diante de um *eu puro* habitante da consciência responsável pela unificação dos dados hiléticos e pela constituição e

parte da afirmação da primazia da subjetividade e permanece ancorado nas categorias psicológicas das primeiras obras de Sartre.”

¹⁵⁵ *La transcendance de l'ego* (1936), *L'imagination* (1936), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), *L'imaginaire* (1940). Conforme tratamos anteriormente, em todas essas obras de Sartre pode-se constatar a grande influência de Husserl, embora estabelecesse com seu mestre um diálogo radicalmente crítico, assumindo muitos aspectos de sua filosofia, mas, sobretudo, criticava e reelaborava os conceitos fundantes da fenomenologia, dando a eles um sentido muito próprio.

¹⁵⁶ “L'être est quelque chose que je ne peux saisir dans son être, sauf comme phénomène à partir de l'objet qui est présent. L'être est ce qui fait que l'objet paraît. Chaque objet est sur fondement d'être. Chaque apparaît a un être. Mais l'être en aucun cas ne peut se réduire un apparaît (*Consc. et Con.*, p. 59).

¹⁵⁷ “Il s'ensuit, évidemment, que le dualisme de l'être e du paraître ne saurait plus trouver droit de cité en philosophie” (*EN*, p. 11).

¹⁵⁸ “Nous refuserons, par exemple, d'entendre par ‘gênio’ – au sens où l'on dit que Proust ‘avait du génie’ ou qu'il ‘était’ un génie – une puissance singulière de produire certaines oeuvres, qui ne s'épuiserait pas, justement, dans la production de celles-ci. Le génie de Proust, ce n'est ni l'oeuvre considérée comme l'ensemble des manifestations de la personne, C'est pourquoi, enfin, nous pouvons également rejeter le dualisme de l'apparence et l'essence. La apparence ne cache pas l'essence, elle la révèle : elle *est* l'essence” (*EN*, p. 12).

significação do objeto. Chegamos assim ao fenômeno puro, absoluto, que se situa na pura imanência, em que o objeto se apresenta de forma imediata à consciência, de modo que fenômeno não oculta o ser, mas o revela como ser presente à consciência. Sartre, no entanto, faz uma distinção entre o *fenômeno de ser* e *ser do fenômeno*, evitando a noção idealista de Husserl e assumindo uma perspectiva existencial. Evitando qualquer dualismo que separe o ser do fenômeno – a exemplo do que ocorre em Kant, ou, ao contrário, numa perspectiva idealista, que dilua o fenômeno no ser da própria consciência como em Hegel, para quem a consciência é também um fenômeno que se manifesta para si mesma –, há em Sartre a busca pela transfenomenalidade do ser, um apelo ao ser, que exige, “enquanto fenômeno, um apelo que seja transfenomenal” (SN, p. 20). O fenômeno possui então uma densidade ontológica, não estando circunscrito a uma realidade meramente gnoseológica, uma vez que o seu fundamento não é o conhecimento e o seu ser não se esgota somente nas suas manifestações, mas exige a existência de um ser transfenomenal para a viabilização de suas várias aparições. É tudo aquilo que se manifesta e se revela como é, o próprio ser que aparece à consciência como essência, “porque o ser de um existente é precisamente o que ele parece” (SN, p. 16). O fenômeno de ser traz consigo uma dimensão ontológica, pois, embora distintos, ele não se separa do ser do fenômeno, pois se trata de uma relação que consiste numa implicação mútua. O ser do fenômeno não se reduz em um fenômeno de ser, mas não se pode dizer nada sobre o ser se não consultar este fenômeno de ser, a relação que une o fenômeno de ser ao ser do fenômeno.

Não significa que o ser se encontre escondido *atrás* dos fenômenos (vimos que o fenômeno não pode mascarar o ser), nem que o fenômeno seja uma aparência que remeta a um ser distinto (o fenômeno é enquanto *aparência*, quer dizer, indica a si mesmo sobre o fundamento de ser). O que está implícito nas considerações acima é que o ser do fenômeno, embora coextensivo ao fenômeno, deve escapar à condição fenomênica (SN, p. 20)¹⁵⁹.

O *não-ser*, por sua vez, é tudo aquilo que não tem essência pronta, acabada limitada. O *não-ser* é livre de qualquer determinação, pois é um ser em busca de ser, uma vir a ser contínuo e permanente, completamente vazio de qualquer essência, de ser, é pura aparência, nada possui de substancial. Estando livre de qualquer determinação, não possuindo qualquer conteúdo que possa lhe preencher de essência, sendo espontaneidade radical e absoluta, não podendo ser definida por nada, pois é um vazio total de ser, a consciência é o *não-ser*, é o *nada, néant*, pois “nada tem de substancial, é pura ‘aparência’, no sentido de que só existe na

¹⁵⁹ “Cela ne veut pas dire que l’être se trouve caché *derrière* les phénomènes (nous avons vu que le phénomène ne peut pas masquer l’être) – ni que le phénomène soit une apparence que renvoie à un être distinct (c’est *en tant qu’apparence* que le phénomène est, c’est-à-dire qu’il s’indique sur le fondement de l’être). Ce qui est impliqué par les considérations que précèdent, c’est que l’être du phénomène, quoique coextensif au phénomène, doit échapper à la condition phénoménale” (EN, p. 16).

medida que aparece” (SN, p, 28). A consciência, no entanto, não é uma realidade isolada, um mundo interior, muito pelo contrário. Ela é um lançar-se para fora, uma busca permanente do ser que possa lhe fazer ser. A consciência é sempre consciência de alguma coisa, é consciência de ser, o que jamais se coincide consigo mesma, pois isso seria a sua morte, o seu aniquilamento. A sua condição de *não-ser*, de *nada*, exige que intencione sempre algo que seja transcendente, não podendo jamais, portanto, se enredar em torno de si mesma ou voltar-se para o seu interior, mesmo porque não existe um interior,

a consciência purificou-se, é clara como a ventania, já nada há nela, excepto um movimento para fugir, um deslizamento fora de si. Se por milagre entrásseis “em” uma consciência, séríeis arrastados por um turbilhão e lançados fora, perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem “interior”; é simplesmente o exterior dela própria, e é essa fuga absoluta e essa recusa de ser substância que a constituem como consciência (Sit. I, p. 29).

Se toda consciência é consciência de alguma coisa, temos afastada completamente qualquer possibilidade de compreendê-la como constituinte do ser do objeto, e sim que ela é sempre *relação* a um ser transcendente. A relação entre consciência e transcendência é a estrutura constitutiva da consciência, isto é, “a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é. É o que chamamos de prova ontológica” (SN, p. 34)¹⁶⁰. Afasta-se também qualquer interpretação idealista sobre o ser da consciência, uma vez que ela somente existe em relação com o mundo, com as coisas, com os objetos, sendo que ela não existiria se todos os objetos, reais e ideais, desaparecessem. Seu ser exige um ser transfenomenal, um ser que não pode coincidir com ela mesma, que seja diferente de seu ser, um ser-em-si, um objeto para o qual ela se pode lançar. “Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa é dizer que deve se constituir como revelação-revelada de um ser que ela não é e que se dá como já existente quando ela o revela” (SN, p. 35)¹⁶¹. A consciência nem é constituinte do ser do objeto, nem é um ser constituído pela determinação do objeto. O que há na intencionalidade da consciência, por princípio, é uma relação entre duas dimensões ontologicamente distintas, mas radicalmente inseparáveis.

Contra toda concepção ingênua que iguala a consciência ao aparelho digestivo, a um “Espírito-Aranha”¹⁶², a intencionalidade da consciência, ao contrário, a eleva à condição de um não-ser em busca permanente do ser que ela não é. Uma existência sem essência acabada

¹⁶⁰ “La conscience est conscience *de* quelque chose: cela signifie que la conscience est structure constitutive de la conscience; c’est-à-dire que la conscience naît *portée sur* un être qui n’est pas elle. C’est ce que nous appelons la preuve ontologique” (EN, p. 28).

¹⁶¹ “Dire que la conscience est conscience *de* quelque chose, c’est dire qu’elle doit se produire comme révélation-révelée d’un être qui n’est pas elle et qui se donne comme existant déjà lorsqu’elle le révèle” (EN, p. 28).

¹⁶² Cf. Sit. I, p. 28

que se precipita em direção ao mundo pleno de essência. Diferentemente de Husserl – que considerava a intuição “uma fonte de legitimação do conhecimento” por tornar em pessoa a presença do objeto à consciência, por assim dizer, “em sua afetividade de carne e osso”¹⁶³ –, Sartre radicaliza essa ideia e afirma que, ao contrário, “a intuição é a presença da consciência à coisa” (SN, p. 234)¹⁶⁴. Todo objeto, seja ele percebido ou imaginado, é um transcendente, não pode ser reduzido ao *percipi* ou inserido na consciência, pois se trata de uma “coisa” que está no mundo, fora da consciência. O objeto é sempre um centro de opacidade e introduzi-lo na consciência seria transformá-la também em coisa, a sua destruição. “O objeto está face a ela com sua opacidade característica, mas ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto” (Tr. Ego, p. 48). Toda consciência está, como nos ensinou Husserl, sempre em presença do ser e isso, para Sartre, deve ser levado de forma radical e intransigente às últimas consequências.

A essência não é constitutiva da consciência, pois é de algo que lhe é exterior. Nela não há qualquer tipo de essência, por isso é o *nada* de ser. O *ser* é essência. O *não-ser*, o *nada*, por sua vez, é pura existência que está sempre em presença do *ser* e com ele estabelece uma relação ontológica fundamental. O *nada* é outro que não o *ser*, mas a ele é sempre relativo. A única estrutura constitutiva da consciência é a intencionalidade e, como tal, a consciência não pode ser um lugar habitável por coisas da realidade exterior, nem simplesmente um reflexo dela. A consciência é, sobretudo, projeto, fuga de si, perseguição do ser. Diferentemente do cogito de Descartes, para quem a consciência é “uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de lugar algum, nem depende de qualquer coisa material”¹⁶⁵, Sartre se opõe radicalmente à ideia de que a consciência possa ser ou conter qualquer substância, sendo então um absoluto não-substancial, já que não possui essência, só existindo em relação ao objeto transcendente que ela intenciona. Não há qualquer substância na consciência porque nela não há essência, passividade de ser. A essência é transcendente, é objeto que está fora da consciência e por ela é intencionado, é algo para o qual a consciência tende, busca, persegue. Dizer que “a existência precede e condiciona a essência” (SN, p. 543) significa que a consciência primeiramente existe e somente depois ela se torna permanentemente busca do ser que ela não é e que jamais será. “Em outras palavras, ‘a existência-precede-a-essência’, é uma

¹⁶³ Cf. Husserl, *Ideias*, § 24, 2006, p. 69; *Invest. Logic.*, 6ª Invest., § 16, p. 53.

¹⁶⁴ “Mais nous avons établi justement que l’en-soi ne pouvait jamais de lui-même être *présence*. L’être-présent, en effet, est un mode d’être ek-statique du pour-soi. Nous sommes donc obligés de renverser les termes de notre définition: l’intuition est la présence de la conscience à la chose” (EN, p. 221).

¹⁶⁵ Descartes, *Discurso do método*, IV parte, p. 62.

característica interna da consciência não-tética” (*Consc. et Con.*, p. 67). Existir significa estar perpetuamente em questão.

Assim, pode-se dizer que não se deve procurar uma essência da consciência, pois em qualquer essência há passividade de ser. A essência é conhecida. Ela aparece por meio de uma ultrapassagem dos objetos pelo conhecimento. Mas há aqui, ao contrário, uma existência absoluta – digo absoluta relativamente ao conhecimento que dela se torna posteriormente –, uma existência absoluta que só tem essência na exata medida em que ela decida e pela sua textura interna ter uma (*Consc. et Con.*, p. 67)¹⁶⁶.

A consciência é um nada fenomenológico, pura existência que se define pela relação permanente com o ser, o objeto, o mundo, a realidade. Mas ela jamais se coincide com o ser, pois sempre há um nada que os separa, de modo que a consciência é ao mesmo tempo perseguição e recusa do ser, uma relação sempre mediada pela *nadificação*.

O conhecimento sobre um determinado objeto é uma negatividade, pois não pode ser criado, inventado, constituído, o que ocorre é um “isolamento” do objeto, o pondo como objeto visado, intencionado, percebido, desejado, odiado, amado, vivido, tendo como fundo a totalidade do que existe. É o que Sartre denomina de “*nadificação*”, o nada buscando o objeto que ele não é, mas posto e apreendido. Ao nadificar o real, a consciência se faz e faz surgir o objeto sobre o fundo de realidade, em um mesmo movimento intencional. A consciência existe ao apreender as coisas do mundo, e estas, por sua vez, somente têm sentido quando apreendidas pela consciência. Consciência e mundo são, portanto, uma totalidade, unidade sintética, absolutamente distintos em “essência” do ponto de vista ontológico, mas totalmente indissociáveis na perspectiva da ontologia fenomenológica. Ambos surgem ao mesmo tempo a partir do movimento intencional: sem consciência não há mundo, pois este seria um caos sem sentido, um absurdo, um fluxo absolutamente natural, sem significação humana. Do mesmo modo, sem mundo não há consciência, pois o seu ser consiste em tender, *in-tendere*, permanentemente para ele.

A consciência é então um nada pelo qual há o mundo. Ela é ao mesmo tempo necessidade e constituinte do mundo, necessita dele para existir como tal e também dá a ele o sentido necessário para que exista como realidade significada. “O nada não pode ser nada, a menos que se nadifique expressamente como nada no mundo; quer dizer, que, na sua nadificação, dirige-se expressamente a este mundo de modo a se constituir como negação do

¹⁶⁶ “Ainsi, peut-on dire qu’il ne faut pas chercher une essence de la conscience, car en tout essence il y a passivité d’être. L’essence est connue; l’essence est fait pour être connue. Elle paraît dans un dépassement des objets par la connaissance. Mais il y a ici, au contraire, une existence absolue – jes dis a absolue par rapport à la connaissance qu’on en prendra ultérieurement, – une existence absolue qui n’a d’essence que dans la mesure où elle décide par sa texture interne d’en avoir une” (*Consc. et Con.*, p. 67).

mundo” (SN, p. 60)¹⁶⁷. Portanto, a consciência não é uma coisa, mas um nada sem o qual não se teria a existência. Não há conhecimento sem a relação ontológica que une consciência e mundo, pois o conhecimento não é conteúdo e a consciência não é um recipiente. Conhecer é a própria relação consciência-mundo, em que um determinado objeto se dá à intuição, enquanto toda a realidade de fundo é nadificada, de modo que a consciência particular deste objeto seja dado sobre o fundo de mundo. Intenciono o objeto, separando-o do resto das coisas e dando-lhe um sentido, uma estrutura, de modo que posso dizer “isto é uma cadeira” ou “isto é um lápis”. Ao nadificar o objeto, faço com que ele se torne nada além do que ele é; e do mesmo modo nadifico todas as coisas, toda realidade que está ao fundo, tudo aquilo que o objeto não é, para que ele possa aparecer como tal. “E se espero uma revelação do ser, significa que estou preparado ao mesmo tempo para a eventualidade do não-ser” (SN, p.48). É pela intencionalidade que a consciência, o nada, traz o sentido de negação ao mundo. Um exemplo:

Tenho encontro com Pedro às quatro horas. Chego quinze minutos atrasado; Pedro é sempre pontual; terá esperado? Olho o salão, os clientes e digo: “Não está”. [...] Nenhum objeto, nenhum grupo de objetos está especificamente designado para organizar-se em fundo ou forma: tudo depende da direção da minha atenção. Quando entro nesse bar em busca de Pedro, todos os objetos assumem uma organização sintética de fundo sobre o qual Pedro é dado como devendo aparecer. E esta organização de fundo é uma primeira nadificação. Cada elemento do lugar, pessoa, mesa, cadeira, tenta isolar-se, destacar-se sobre o fundo constituído pela totalidade dos outros objetos, e recai na indiferenciação desse fundo, diluindo-se nele. Porque o fundo só é visto por acréscimo, objeto de atenção puramente marginal. Assim, essa primeira nadificação de todas as formas, que aparecem e submergem na total equivalência de um *fundo*, é condição necessária à aparição da forma principal, no caso, a pessoa de Pedro (SN, p. 50)¹⁶⁸.

O fundamento do juízo “Pedro não está” é a apreensão intuitiva de nadificação. Primeiramente nadifico todo o espaço do salão do bar, que serve de fundo para que eu possa intencionar o objeto de minha atenção primeira: a presença de Pedro. Depois nadifico a própria presença de Pedro, reduzindo-a a nada sobre o fundo de nadificação do bar. “De modo que é dada à intuição uma espécie de ofuscação do nada, é o nada de fundo, cuja nadificação

¹⁶⁷ “Le néant ne peut être néant que s’il se néantise expressément comme néant du monde; c’est-à-dire si dans sa néantisation il se dirige expressément vers ce monde pour se constituer comme refus du monde” (EN, p. 54).

¹⁶⁸ “J’ai rendez-vous avec Pierre à quatre heures. J’arrive en retard d’un quart d’heure: Pierre à toujours exact; m’aura-t-il attendu? Je regarde la salle, les consommateurs et je dis: ‘Il n’est pas là.’ [...] Aucun objet, aucun groupe d’objets n’est spécialement designé pour s’organiser en fond ou en forme: tout dépend de la direction de mon attention. Lorsque j’entre dans ce café, de tous les objets du café en fond sur quoi Pierre est donné comme devant paraître. Et cette organisation du café en fond est une première néantisation. Chaque élément de la pièce, personne, table, chaise, tente de s’isoler, de s’enlever sur le fond constitué par la totalité des autres objets et retombe dans l’indifférenciation de ce fond, il se dilue dans ce fond. Car le fond est ce qui n’est vu que par surcroît, ce qui est l’objet d’une attention purement marginale. Ainsi cette néantisation première de toutes les formes, qui paraissent et s’engloutissent dans la totale équivalence d’un *fond* est la condition nécessaire pour l’apparition de la forme principale, qui est ici la personne de Pierre” (EN, pp. 44-45).

atrai e exige a aparição da forma, é a forma nada, que desliza na superfície do fundo como nada” (SN, p. 51). Então a nadificação supõe os seguintes aspectos: há um nada das coisas que foram constituídas em fundo: o salão, o balcão, o garçom, os demais clientes etc.; um nada de objeto: a presença de Pedro; um nada de consciência, que sem objeto não é nada e, por fim, a consciência que é ontologicamente um nada, pois ela não é uma coisa determinada, que possua essência, determinada, ao contrário, é sempre sede de ser. No entanto, a negação, um dos aspectos da nadificação, não pode ser produzida pela consciência, pois se trata de um ser transcendente; a consciência é consciência de negação. A negação não está na consciência, nem é um produto dela. “Nenhuma categoria pode ‘habitar’ a consciência e nela residir como coisa. O *não*, brusca descoberta intuitiva, aparece como consciência (de ser), consciência do *não*” (SN, p. 52). A intencionalidade da consciência é uma condição necessária para que a negação venha ao mundo, o não-ser seja presença permanente e o objeto seja o que realmente é. “A condição necessária para que seja possível dizer *não* é que o não-ser seja presença contínua, em nós e fora de nós; é que o nada *assombre* o ser” (SN, p. 52)¹⁶⁹. É o nada que fundamenta a negação porque ele mesmo é consciência de negação.

Ao discutir a concepção dialética de *ser e nada*, Sartre estabelece um diálogo crítico com Hegel, aceitando alguns aspectos de seu pensamento e desenvolvendo outros com sentido muito próprio. Para o filósofo alemão há uma relação dialética entre esses contrários como a tese e a antítese, que permite uma contemporaneidade entre essas duas dimensões em forma de uma síntese, ou seja, *ser e não-ser* se encontram e formam uma nova tese, aproximados pela contradição. A consciência é esta fase de síntese do movimento dialético, cuja estrutura identifica o *ser* com o *não-ser*, concebendo-os como uma unidade sintética absoluta, embora o nada seja sempre logicamente posterior ao ser, pois é sua negação. Para Sartre, no entanto,

Opor o ser ao nada, como a tese à antítese, à maneira do entendimento hegeliano, equivale a supor entre ambos uma contemporaneidade lógica. Assim, dois contrários surgem ao mesmo tempo como os dois termos-limites de uma série lógica. Mas é preciso prevenir o fato de que os contrários só podem desfrutar dessa simultaneidade porque são igualmente positivos (ou negativos). Todavia, o não-ser não é contrário do ser: é o seu contraditório. Isto implica uma posteridade lógica do nada sobre o ser, pois o ser é posto primeiro e em seguida negado (SN, p. 56)¹⁷⁰.

Sartre também concentra o seu método na negação, o que implica dizer que também se ampara completamente na contradição dessas duas dimensões. Concorda que o ser é o

¹⁶⁹“La condition nécessaire pour qu’il soit possible de dire *non*, c’est que le non-être soit une présence perpétuelle, en nous et en dehors de nous, c’est que le néant *hante* l’être” (EN, pp. 46-47).

¹⁷⁰ “opposer l’être au néant comme la thèse et l’antithèse, à la façon de entendement hégélien, c’est supposer entre eux une contemporanéité logique. Ainsi, deux termes-limites d’une série logique. Mais il faut prendre garde ici que les contraires seuls peuvent jouir de cette simultanéité parce qu’ils sont également positifs (ou également négatifs). Mais le non-être n’est pas le contraire de l’être, il est son contradictoire. Cela implique une postériorité logique de néant sur l’être puisqu’il est l’être posé d’abord puis nié” (*L’être et le néant*, p. 50).

contraditório do não-ser, mas os concebem como duas dimensões *distintas* que se aproximam por meio de uma unidade sintética: o ser necessita do sentido posto pelo não-ser; e o não-ser necessita da plenitude de essência do ser. Trata-se de uma significação rigorosa e profunda que une, por meio da ideia de intencionalidade, o ser ao não-ser. Embora haja uma distinção essencial entre essas dimensões, uma não é concebível sem a outra. Para Hegel, no entanto, ambas são abstrações vazias que se anulam, formando uma única identidade. Sartre discorda dessa concepção e argumenta:

Quando Hegel escreve “(O ser e o nada) são abstrações vazias e cada uma é tão vazia quanto a outra”, esquece que o vazio é vazio de alguma coisa. Ora, o ser é vazio *de* toda a determinação que não seja da identidade consigo mesmo; mas o não-ser é vazio de *ser*. Em uma palavra, é preciso recordar aqui, contra Hegel, que o ser *é*, e o nada *não é* (SN, p. 57) ¹⁷¹.

Hegel atravessa a contradição em busca da identidade, a sua intenção consiste em não aterrar-se na contradição, mas a superação da contradição para a busca de outra contradição que a negue, uma síntese que consista na negação da negação. Nesse sentido, a identidade do ser reside no fato de que também não é. A afirmação da identidade do ser traz em si a sua própria negação. Essa é uma das questões que o filósofo alemão trata em sua *Fenomenologia do Espírito*.

Por isso, se chama *fenômeno*; pois aparência é o nome dado ao ser que imediatamente é em si mesmo um não-ser. Porém, não é apenas um aparecer, mas sim um fenômeno, uma totalidade do aparecer. Essa totalidade como totalidade ou universal é o que constitui o interior: o jogo de forças com sua reflexão sobre si mesmo (Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, § 143, pp. 115-116).

Esse ser último que jamais termina em si é a busca infindável do ser absoluto: o Espírito absoluto, total, infinito e divino. A fenomenologia de Hegel é a conquista pela dialética, com a dialética e na dialética, do “saber absoluto”, buscando estabelecer a identidade de sujeito e objeto, que se totaliza e leva a consciência a galgar o plano do homem divino universal. Enfim, a dialética idealista de Hegel está essencialmente comprometida com uma visão religiosa de mundo.

Portanto, se a religião é a perfeição do espírito, ao qual seus momentos singulares – consciência, consciência-de-si, razão e espírito – retornam e retornaram como ao seu fundamento, eles em conjunto constituem a efetividade a-essente do espírito total. [...] O espírito total, o espírito da religião, é por sua vez o movimento desde a sua imediatez até alcançar o saber do que ele é em si ou imediatamente (Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, § 680, p. 462).

Hegel propõe uma passagem, mesmo que pela contradição, do ser ao não-ser, constituindo uma totalidade. Sartre se opõe à concepção hegeliana. Para o filósofo francês, a

¹⁷¹ “Lorsque Hegel écrit: ‘(L’être et néant) sont abstractions vides et l’une d’elles est aussi vide l’autre’, il oublie que le vide est quelque chose. Or, l’être est vide *de* toute détermination autre que l’identité avec lui-même; mais le non-être est vide *d’être*. En un mot, ce qu’il faut rappeler ici contre Hegel, c’est que l’être *est* et que le néant *n’est pas*” (EN, p. 51).

identidade do ser consiste na pobreza de ser-em-si. Por ser pleno de essência, trata-se de um ser opaco, maciço, determinado. Portanto, discorda de Hegel pelo menos em dois aspectos: 1º - não há uma passagem, mesmo que pela dialética, do ser ao não-ser que os torna um só, e sim uma *distinção* – o ser *é*; o não-ser *não é* – que o fazem contraditórios, mas sendo o ser de um a fundamental para o ser do outro. O ser sustenta o não-ser, não permitindo-lhe dissipar enquanto nada. O ser é centro de opacidade necessário para que o nada se aloje “como um verme”. “O nada, que *não é*, só pode ter existência emprestada: é do ser que tira seu ser; seu nada de ser só se acha nos limites do ser, e a total desaparecimento do ser não constituiria o advento do reino do não-ser, mas, ao oposto, o concomitante desvanecimento do nada: *não há não ser salvo na superfície do ser*” (SN, p. 58)¹⁷². O nada possui uma posteridade lógica sobre o ser, pois o põe e depois o nega: “*o nada assombra o ser*” (Ibid, p. 58)¹⁷³. 2º - Para Sartre, a existência do *não-ser* precede qualquer essência. Com isso, suprime a ideia de uma essência divina que a determine e que a retorne a si. Nesse aspecto, a ontologia fenomenológica de Sartre diverge radicalmente do idealismo metafísico-religioso de Hegel, considerado pelo francês uma concepção que se reduz a um monismo no qual o homem não passa de um títere do ser absoluto.

Na concepção fenomenológica, o *nada* invade o *ser* e somente pode existir em relação ao ser que ele não é. Seu nada de ser só se encontra nos limites do ser que ele não é, pois o nada é uma sede insaciável, uma busca constante de essência que somente se encontra no ser. Não se trata de uma simples complementaridade entre o ser e o nada, mas uma condição ontológica, de constituição mútua e necessária que se põe a partir do fato de que “a realidade humana surge enquanto investida pelo ser e ‘se encontra’ no ser – e, ao mesmo tempo, que a realidade humana faz com que esse ser que a assedia se distribua à sua volta em forma de mundo” (SN, p. 59). O nada é o fundamento da negação não porque ele a constitui, e sim porque ele não é um vazio indiferente, mas alteridade que somente se faz na relação com o outro que não pode ser ele mesmo. O nada também é negação de si e negação como ser, se dirigindo ao mundo para se constituir como negação do mundo. É um nada-de-ser que sem o mundo seria o nada absoluto, porque “não pode nadificar-se a não ser sobre um fundo de ser: se um nada pode existir, não é antes ou depois do ser, nem de modo geral, fora do ser, mas no bojo do ser, em seu coração, como um verme” (SN, p. 64). É inconcebível o nada fora do ser,

¹⁷² “[...] le néant *qui n’est pas*, ne saurait avoir qu’une existence empruntée: c’est de l’être qu’il prend son être; son néant d’être ne se rencontre que dans les limites de l’être et la disparition totale de l’être ne serait pas l’avènement du règne du non-être, mais au contraire l’évanouissement concomitant du néant: *il n’y a de non-être qu’à la surface de l’être*” (EN, p. 52).

¹⁷³ “*Le néant hante l’être*” (EN, p. 52).

mas o ser não pode constituir o nada, por ser em-si, opaco, fechado. Tampouco o nada poderia se constituir a si próprio, pois somente poderia proceder em relação a um ser que é.

Mas como há de ser este Ser com relação ao Nada para que, por meio dele, o Nada venha às coisas? Em primeiro lugar, deve-se observar que não pode ser passivo com relação ao Nada: Não pode recebê-lo; o Nada não poderia *advir* a esse ser salvo por meio de outro Ser – o que nos obrigaria a uma regressão ao infinito. Mas por outro lado, o Ser pelo qual o Nada vem ao mundo não pode *constituir* o Nada indiferente a esta constituição, como a causa estóica produz seu efeito sem se alterar. Seria inconcebível um Ser que fosse plena positividade e mantivesse e criasse fora de si um Nada de ser transcendente porque não haveria nada no Ser por meio do qual este pudesse transcender-se para o Não-ser. O Ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve nadificar o Nada em seu Ser, e, assim mesmo, correndo o risco de estabelecer o Nada como transcendente no bojo da imanência, caso não nadifique o Nada em seu ser a *propósito de seu ser*. 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 seu próprio Nada* (SN, p. 65)¹⁷⁴.

Com efeito, a origem do nada está no ser que traz o nada dentro de si, um ser que não seja pleno, que pergunte sobre o nada de seu próprio ser e que deve ser o seu próprio nada. Este ser é o homem. “Logo, o homem apresenta-se, ao menos neste caso, como um ser que faz surgir o Nada no mundo, na medida em que, com esse fim, afeta-se a si mesmo de não-ser” (SN, p. 66). O nada não é um conceito vazio de sentido, perdido no solipsismo. A realidade humana não é pura subjetividade, mas uma relação intencional posta entre a consciência e o mundo. Sartre concorda, então, com Heidegger, para quem o homem é *ser-no-mundo*¹⁷⁵.

¹⁷⁴ “Mais comment cet Être doit-il être par rapport au Néant pour que, par lui, le Néant vienne aux choses? Il faut observer d’abord que l’être envisagé ne peut être passif par rapport au Néant: il ne peut le recevoir; le Néant ne pourrait à l’infini. Mais, d’autre part, l’Être par qui le Néant vient au monde ne peut *produire* le Néant en demeurant indifférent à cette production, comme la cause stoïcienne qui produit son effet sans s’altérer. Il serait inconcevable qu’un Être qui est pleine positivité maintienne et crée hors de soi un Néant d’être transcendant, car il n’y aurait rien en l’Être par quoi le Néant puisse se dépasser vers le Non-Être. L’Être par qui le Néant arrive dans le monde doit néantiser le Néant dans son Être et, même ainsi, il courrait encore le risque d’établir le Néant comme transcendental au coeur même de l’immanence, s’il ne néantisait le Néant dans son être à *propos de son être*. L’Être par qui le Néant arrive dans le monde est un être en qui, dans son Être, il est question du Néant de son Être: *l’être par qui le Néant vient au monde doit être son propre Néant*” (EN, pp. 58-59).

¹⁷⁵ Cf. Viana (2008, p. 38-41), o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) define a fenomenologia como a filosofia que faz a passagem do *ôntico* ao *ontológico*, ou seja, uma passagem da explicação sobre o que é o Ser à compreensão do seu sentido e como se relaciona com o mundo. Heidegger explica o primado *ôntico* e *ontológico* do ser da seguinte forma: “Chamamos *existência* ao próprio ser com o qual a *pre-sença* pode se comportar dessa ou daquela maneira e com o qual ela sempre se comporta de alguma maneira. (...) Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que a presença se compreende em seu ser, isto é, sendo. É próprio deste ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. *A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da pre-sença*. O privilégio *ôntico* que distingue a *pre-sença* está em ser ela *ontológica*” (Heidegger, 2000a, p. 38-39). Em outras palavras, a *pre-sença* (o ser-aí) é *ôntico* e *ontológico*, pois possui uma essência própria que a faz ser o que é (primado *ôntico*) e também é o único ser que questiona o sentido de seu ser, buscando compreendê-lo (primado *ontológico*). Dessa relação dá-se a *facticidade*. Este fundamento da fenomenologia da existência, elaborado por Heidegger, se refere ao fato de que o homem é o *ser* que se encontra *aí*; um *ser-no-mundo*. É o ser singular e concreto, é o *Ser-aí* (*Dasein*). Heidegger denomina *Dasein*, no sentido de que o homem é o *aí-do-ser*, ou seja, a revelação do ser. É o desafio de se pensar o homem não somente no plano da essência do “ente”, mas fundamentalmente na busca do sentido do “ser”, sendo por isso ao mesmo tempo *ôntico* e *ontológico*. A revelação do ser só é possível a partir do desvelamento do mundo. Trata-se de recuperar a estranheza das coisas, ou melhor, o estranhamento do homem diante das coisas para tentar mostrar que o cotidiano e o habitual, em sua aparente monotonia, escondem o mistério do ser.

Sabemos que, para Heidegger, o ser da realidade humana se define como “ser-no-mundo”. E o mundo é o complexo sintético das realidades des-utensílios na medida em que estas se indicam mutuamente segundo círculos cada vez mais amplos e na medida em que o homem, a partir deste complexo, faz-se anunciar o que é (SN, p. 59).

A realidade humana advém desse paradoxo que surge da relação entre o ser e o nada. O homem é um ser que traz o nada ao mundo e, ao mesmo tempo, carrega em si o nada que ele é. A realidade humana não pode jamais se desgarrar do mundo – como na dúvida metódica de Descartes ou na *epokhé* de Husserl –, posto que seja um ser incrustado no mundo, como um verme. Sendo o único ser capaz de interrogar e questionar a própria existência, o homem “precisa colocar-se fora do ser e, ao mesmo tempo, enfraquecer a estrutura de ser do ser” (SN, p. 67). Mas esse “enfraquecimento” é na verdade o que lhe fortalece em face de sua capacidade de nadificar a realidade para dar-lhe sentido humano. Embora seja *nada* de essência, torna-se *tudo* de existência, pois o sentido emerge da relação entre a consciência e o mundo, da intencionalidade, sem a qual existência e essência não poderiam vir ao mundo. Longe de desmerecer ou degradar a consciência, denominá-la de *nada* tem o sentido de reconhecimento do seu poder de ação, de sua capacidade de dar sentido à inércia contida na essência das coisas materiais, sendo assim superioridade, transparência e espontaneidade frente à realidade. O nada se constitui assim como fundamento de todo o conhecimento e de toda ação para que seja possível o sentido humano nas coisas do mundo. É nadificação do ser e de si próprio para que possa ser possibilidade, pura liberdade. “Queremos definir o ser do homem na medida em que condiciona a aparição do nada, ser que nos apareceu como liberdade” (SN, p. 68).

Assim, condição exigida para nadificação do nada, a liberdade não é uma *propriedade* que pertença entre outras coisas à essência do ser humano. Por outro lado, já sublinhamos que a relação entre existência e essência não é igual no homem e nas coisas do mundo. A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do homem acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar da “realidade humana”. O homem não é *primeiro* para ser livre *depois*: não há diferença entre o ser do homem e seu “*ser-livre*” (SN, p. 68)¹⁷⁶.

A liberdade não é propriedade da realidade humana, não é a *sua essência*, pois não há essência que preceda a existência humana. A liberdade é a própria realidade humana, um nada de ser, pura espontaneidade, plena possibilidade, não há nada que a determine, a condicione

¹⁷⁶ “Ainsi la liberté comme condition requise à la néantisation du néant n’est pas une *propriété* qui appartiendrait, entre autres, à l’essence de l’être humain. Nous avons déjà marqué d’ailleurs que le rapport de l’existence à l’essence n’est pas chez l’homme semblable à ce qu’il est pour les choses du monde. La liberté humaine précède de l’homme et la rend possible, l’essence de l’être humain est suspens dans sa liberté. Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de *l’être* de la ‘réalité humaine’. L’homme n’est point *d’abord* pour être libre *ensuite*, mais il n’y a pas de différence entre l’être de l’homme et son ‘*être-libre*’” (*L’être et le néant*, p. 61).

ou que restrinja a busca pelo ser que ela não é, e que jamais se plenificará. Somente com a morte é que a consciência, o nada, a realidade humana poderá desaparecer e, então, dar lugar a um ser pleno, de essência bruta, um ser-em-si irreversível. Até lá, a consciência é pura espontaneidade, possibilidade, liberdade. A consciência é sempre escolha.

Por isso, é inconcebível para Sartre a ideia de inconsciente. Entende que o inconsciente freudiano é uma forma de determinismo psicológico e, como tal, “antes de ser uma concepção teórica, é em primeiro lugar uma conduta de fuga, ou, se preferirmos, o fundamento de todas as condutas de fuga” (*SN*, p. 85). Sendo um determinismo, o inconsciente reduz a consciência à condição de coisa, de objeto, submetida a leis causais, à inércia, eximindo o humano de toda a sua responsabilidade, pois todas as suas condutas estariam determinadas por algo que lhe tiraria qualquer possibilidade de escolha. A consciência seria assim mera passividade na medida em que o inconsciente se torna o regente absoluto das ações humanas, totalmente submetidas ao princípio do prazer, das paixões, dos instintos ou pelos mecanismos de controle social, pelas regras, convenções, normas e valores culturais estabelecidos. Para Sartre, a concepção de que possa existir um inconsciente regendo nossas vidas não passa de “uma ilusão dos psicanalistas” (*Cons. et Con*, p. 84). “Se concebermos o inconsciente supondo que há uma existência que não é a da consciência, mas que no entanto age sobre a consciência, isso não pode ser então senão na passividade. Não podemos conceber uma noção intermediária” (*Cons. et Con*, p. 85)¹⁷⁷. Na verdade, a consciência é pura liberdade de escolha e, por isso, é também plena responsabilidade. Não há nada, absolutamente nada, que a determine. Não há nada na consciência que não seja consciência de ser, toda ação é uma ação consciente, que visa o objeto onde se encontra, fora dela, no mundo. Odiar, adorar, imaginar, duvidar, desejar, amar ou simplesmente perceber o objeto é sempre uma ação intencional da consciência, de modo que, “ou aceitamos uma teoria da consciência como consciência de ponta a ponta, e devemos então recusar o inconsciente, ou partimos da ideia contrária e como acontece em todos os tratados de psicologia que li ou conheci, a consciência desaparece, torna-se inexplicável” (*Cons. et Con*, 87)¹⁷⁸. Em muitos casos, noções de pura consciência conseguem explicar muito melhor muitas contradições interiores do que a noção de inconsciente, tornando-a completamente inútil. Eis, por exemplo, o seguinte caso:

¹⁷⁷ “Si nous concevons l’inconscient en supposant qu’il a une existence qui n’est pas celle de la conscience, mais que cependant, il agit sur la conscience, ce ne peut être alors qu’en passivité. Nous ne pouvons pas concevoir de notion intermédiaire” (*Cons. et Conn*, p. 85).

¹⁷⁸ “Ou bien nous acceptons une théorie de la conscience comme consciente de part en part, et nous devons refuser l’inconscient; ou bien, nous partons de l’idée contraire et, comme il arrive dans tous les traités de psychologie que j’ai lus, ou connus, la conscience disparaît, devient inexplicable” (*Cons. et Conn*, p. 87).

Um filho detesta o seu pai; bem; podemos por outro lado, verificar que ele é amável com ele; ele vive na sua casa e mesmo no interior da sua consciência não encontramos nenhum traço deste ódio a seu pai. Defendo que, se se atribui a este ódio uma existência inconsciente, é porque não se conseguiu ver o que era um ódio. Creio que se trata de uma interpretação reflexiva, com extrapolação e intrapolação, que o sujeito faz ele mesmo da sua própria sucessão de estados de consciência. Dito de outro modo, um ódio é uma força por detrás da consciência, é um objeto construído por hipótese, depois, por promessa de fidelidade à sua hipótese por parte do próprio sujeito; ele concebe-se no plano reflexivo. Além disso, este ódio, construído ou não construído, pode ser construído com ou sem má-fé. Posso interpretar no fundo de cada fato psicológico particular num sentido ou noutra e isso pega ou não pega; se estou de muito boa fé, isso pega; se não, não pega (*Cons. et Con*, pp. 85-86)¹⁷⁹.

O ódio, portanto, é um estado que se manifesta à consciência reflexiva como unidade transcendente de consciência. A raiva, a cólera ou a repulsão do filho pelo pai, por si só, não podem ser considerados um estado de ódio, pois são vivências instantâneas. Se essas vivências se limitassem a elas mesmas não se poderia falar de “ódio do filho pelo pai”, pois não comprometeria o futuro. Mas, o ódio não se limita a vivências isoladas, “ele extravasa a instantaneidade da consciência e não se submete à lei absoluta da consciência, para a qual não há distinção entre a aparência e o ser” (*Tr. Ego*, p. 60). Como estado, o ódio é um objeto transcendente, não está por trás da consciência, como defendem as teorias do inconsciente, ele está, sim, fora da consciência e, portanto, é um objeto intencionado, visado, que se constitui por meio de uma infinidade de consciências coléricas no passado e no futuro. Partindo desses pressupostos, o ódio não poderia jamais estar na inconsciência – simplesmente porque ela não existe –, se trata na verdade de um estado proveniente do fluxo temporal estabelecido pelo sentido posto por uma consciência, o filho, a partir da relação com outra consciência, o pai. Ao não se tornar explícito é porque, segundo Sartre, se trata de uma escolha consciente, um ato de boa-fé; mas também pode se manifestar de forma disfarçada, como tentativa de fuga da responsabilidade de se fazer uma escolha – o que não deixa de ser uma escolha consciente – que implicaria a necessidade de assumir consequências futuras, como, por exemplo, ter que abandonar a casa do pai. Essa impossibilidade de fuga da responsabilidade de se fazer uma

¹⁷⁹ “Un fils détest son père; bien; nous pouvons, d’autre part, constater qu’il est aimable avec lui; il vit dans sa maison, et même à l’intérieur de sa conscience, on ne trouve pas trace de cette haine pour son père. Je prétends que, si on attribue à cette haine une existence inconsciente, c’est qu’on n’a pas vu ce était qu’une haine. Je crois que c’est une interprétation réflexive, avec extrapolation et intrapolation, que le sujet fait lui-même de sa propre succession d’états de conscience. Autrement dit, une haine, ce n’est pas ne pas une force derrière la conscience, c’est un objet construit par hypothèse, puis par sement de fidélité à son hypothèse, par le sujet lui-même; ele se conçoit sur le plan réflexe. En outre, cette haine, construite ou non construite, peut être construite avec ou sans mauvaise foi. Je peux interpréter au fond chaque fait psychologique particulier en un sens ou en un autre, et colle ou ne colle pas; si je suis de très bonne foi, cela colle; sinon, cela ne colle pas” (*Cons. et Conn*, p. 85-86).

escolha, Sartre denomina de *má-fé*, uma tentativa vã, por parte da realidade humana, de negar a si mesmo a sua condição de ser radicalmente livre. “Aceitemos que a má-fé seja mentir para si mesmo” (SN, p. 93), mascarando a translucidez da consciência e, portanto, quem a pratica trata de “mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável” (Ibid, p. 94).

Para escapar a essas dificuldades postas pela negação da responsabilidade sobre as próprias ações da consciência e seu poder de intencionar o mundo objetivo, a interpretação psicanalítica recorre ao inconsciente. Usa-se a hipótese de uma censura com a pretensão de se estabelecer uma dualidade entre o enganador e o enganado, como se não fossem a mesma consciência. Mas atribuir ao inconsciente a responsabilidade por minhas ações não passa de um ato de má-fé, pois nela “eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim não há dualidade entre o enganador e o enganado. A má-fé implica, por essência, ao contrário a unidade de *uma* consciência” (SN, p. 94)¹⁸⁰. Diferentemente dessa posição de unidade, a teoria psicanalítica concebe o inconsciente como determinante da realidade da consciência, *Ego*, de modo que a reduz a uma realidade estanque, absolutamente passiva, submetida à coercibilidade do *Id* e do *Superego*. “De fato, pela distinção entre o ‘Id’ [*ça*] e o ‘Ego’ [moi], Freud cindiu em dois a massa psíquica. *Sou* eu, mas não sou o *Id* [*ça*]. Não tenho posição privilegiada com relação a meu psiquismo não consciente” (SN, p. 96)¹⁸¹. Desse modo, a consciência estaria, em relação ao inconsciente, na posição de *outro*, e como outro não é responsável por suas ações, por seus estados, por suas qualidades. Diante do inconsciente, a consciência não tem qualquer motivo de ser senão como plena inércia. Por isso, não há, para Sartre, motivos para supormos a ideia de inconsciente, um tipo de “existência que não é a da consciência” (*Cons. et Con.*, p. 85), que age sobre ela, que a submete ao princípio do prazer, dos desejos, das vontades ou da censura.

A consciência não pode ser limitada ou ser causada por algo que não seja a própria consciência. A teoria psicanalítica do inconsciente é, portanto, uma ideia ingênua e materialista, que não se diferencia das teorias deterministas. Nela, a consciência é totalmente reduzida a um objeto, uma coisa passiva, supõe os atos conscientes como algo exterior aos próprios atos, sendo a consciência uma coisa que recebe de fora sua significação. Aceitar o inconsciente seria admitir a opacidade da consciência, a sua coisificação, a morte da liberdade

¹⁸⁰ “La mauvoise foi a donc en apparence la structure du mensonge. Seulement, ce qui change tout, c’est que, dans la mauvoise foi, c’est à moit-même que je masque la vérité. Ainsi la dualité du trompeur et du trompé n’existe pas ici. La mauvoise foi implique au contraire par essence l’unité d’une conscience” (EN, p. 87).

¹⁸¹ “C’est qu’en effet, par la distinction du “ça” et du “moi”, Freud a scindé en deux la masse psychique. Je suis moi, mais je ne suis pas *ça*. Je n’ai point de position privilégiée par rapport à mon psychisme non conscient” (EN, p. 89).

como condição ontológica da realidade humana. Negá-lo de maneira radical é, portanto, salvar a espontaneidade da consciência, a sua transparência, é livrá-la do peso exercido pelo *Id* e pelo *Superego* e dos determinismos a que esses termos reportam. No entanto, nada é causa da consciência, pois ela é a única causa de sua própria maneira de ser, o que torna premente a verdade de que “o inconsciente é inútil” (*Cons. et Con.*, p. 84).

Não poderia haver “nada de consciência” *antes* da consciência. “Antes” da consciência só se pode conceber plenitude de ser, em que nenhum elemento pode remeter a uma consciência ausente. Para haver nada de consciência é preciso uma consciência que tenha sido e não é mais, e uma consciência-testemunha que ponha o nada da primeira consciência para uma síntese de reconhecimento. A consciência é anterior ao nada e “se extrai” do ser (*SN*, p. 27)¹⁸².

Assim, a consciência torna-se *nada*, está radicalmente purificada, totalmente translúcida. Não há nada que a preceda. É pura transparência, inapreensível, ávida pelo ser que ela jamais será, é sede que não se mata, é vazio que nunca se preenche. Essa é a sua condição: ser plenitude de existência, mas sem qualquer essência que possa lhe determinar. Contra todo pensamento que queira determinar a opacidade da consciência, Sartre consegue com sua radicalização fenomenológica cumprir o *télos* que Husserl buscava: a intencionalidade atinge sua mais profunda radicalidade e, enfim, a consciência torna-se “clara como a ventania” (*Sit I.*, p. 28). É pura liberdade.

Liberdade, facticidade e ação: a transcendência do dado rumo a um fim

A liberdade não se separa do ser da realidade humana, da natureza da consciência, que consiste nessa busca constante pelo ser que ela não é. Não se trata de uma substância ou “uma faculdade da alma apta a ser encarada e descrita isoladamente” ou “uma *propriedade* que pertença entre outras coisas à essência do ser humano” (*SN*, p. 68), mas do modo de ser da consciência que precede a essência do homem e a torna possível. Esse movimento de investigação sobre o ser da consciência, por meio do qual a realidade humana se constitui como existência que precede a essência, conduz a pôr dois tipos ontologicamente distintos de seres definidos por Sartre: o ser-em-si, *l'être-en-soi*, e o o ser-para-si, *l'être-pour-soi*.

Assim, partimos das “aparições” e viemos progressivamente pondo dois tipos de seres: o em-si e o para-si, sobre os quais temos por enquanto apenas informações superficiais e incompletas. Uma vastidão de perguntas continua sem resposta: qual o *sentido* profundo desses dois tipos de seres? Por que razões ambos pertencem ao *ser* em geral? Qual o sentido do ser, na medida em que compreende essas duas regiões de ser radicalmente cindidas? Se o realismo e o idealismo fracassaram na explicação

¹⁸² “Il ne saurait y avoir de ‘néant de conscience’ *avant* la conscience. ‘Avant’ la conscience, on ne peut renvoyer à une conscience absente. Pour qu’il y ait néant de conscience, il faut une conscience qui a été et qui n’est plus et une conscience témoin qui pose le néant de la première conscience pour une synthèse de récongnition. La conscience est antérieure au néant et ‘se tire’ de l’être” (*EN*, p. 22).

das relações que unem de fato essas regiões incomunicáveis de direito, que solução podemos dar ao problema? E como o ser do fenômeno pode ser transfenomenal? (SN, p. 40)¹⁸³.

As respostas a essas questões são essenciais para a constituição da ontologia fenomenológica de *L'être et le néant*¹⁸⁴. Elas começam a ser elucidadas a partir da investigação mais aprofundada sobre as características de cada um desses seres, cujos pressupostos básicos encontram-se na noção de intencionalidade da consciência. Com a ideia de intencionalidade na sua forma mais radical, o princípio da existência une consciência e mundo, estabelecendo uma relação na qual não há possibilidade de qualquer cisão entre essas dimensões, diferentes em essência, mas absolutamente indissociáveis. A intencionalidade é o ser mesmo da consciência. Sendo a consciência livre de toda forma de determinação, sendo espontaneidade radical, uma vez que não há absolutamente nada que a defina como essência acabada, ela é o próprio nada, *néant*, um vazio total de ser; é, pois, um ser que visa o mundo, posto que somente o mundo, a realidade objetiva, possui a essência que a consciência deseja e necessita, mas que nunca irá contemplá-la plenamente. Ao contrário da ideia de alma, de Descartes, e da noção de *Eu transcendental*, de Husserl, a consciência nada tem de substancial, não há nada que dentro dela possa existir, não há essência que preceda a sua existência, precisamente porque ela também é pura aparência “no sentido de que só existe na medida que aparece”¹⁸⁵ e, por sê-lo, é um vazio total, pois o mundo está totalmente fora dela, não há conteúdo que possa plenificá-la, objeto que possa determiná-la, ou realidade que possa submetê-la. Por isso, por ser um nada, uma identidade sem essência plena, que existe entre a aparência e a existência, “a consciência pode ser considerada o absoluto” (SN, p. 28). Ela é um ser Para-si, “o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo” (SN, p.127)¹⁸⁶. O Para-si¹⁸⁷ é, portanto, um termo usado por Sartre para se referir à consciência, à realidade humana, ao homem, este não-ser pelo qual o nada vem ao mundo.

¹⁸³ “Ainsin, nous sommes partis des “apparitions” et nous avons été conduits progressivement à poser deux types d’êtres: l’en-soi et le pour-soi, sur lesquels nous n’avons encore que des renseignements superficiels et incomplets. Une foule de questions demeurent encore sans réponse: quel est le sens profonde de ces deux types d’êtres? Pour quelles raisons appartient-ils l’un et l’autre à *l’être* en général? Quel est le sens de l’être, en tant qu’il comprend en lui ces deux régions d’être radicalement transchées? Si l’idéalisme et le réalisme échouent l’un el l’autre à expliquer les rapports qui unissent en fait ces régions en droit incomunicable, quelle autre solution peut-on donner à ce problème? et comment l’être du phénomène peut il être transphénoménal?” (EN, p. 34).

¹⁸⁴ “Para tentar responder a essas perguntas, escrevemos esta obra” (EN, p. 34).

¹⁸⁵ Cf. EN., p. 23.

¹⁸⁶ “Le pour-soi est l’être qui se détermine lui-même à exister en tant qu’il ne peut pas coïncider avec lui-même” (EN, p. 121).

¹⁸⁷ Em *L'être et le néant*, no texto original de Sartre, há uma oscilação em que às vezes o termo “para-si”, *pour-soi*, é escrito com a inicial minúscula e outras vezes com a inicial maiúscula. Optamos, a partir desse momento usar sempre a inicial maiúscula, a fim de enfatizar a distinção do Para-si em relação ao em-si, dando-lhe um

Se a consciência é Para-si, ela se opõe e implica outro ser essencialmente diferente: o *ser-em-si*. Sartre resume o conceito de em-si em três afirmativas: “O ser é. O ser é em-si. O ser é o que é” (SN, p. 40). Ou seja, tudo que não for o nada, a consciência, o Para-si, é *ser-em-si*, o mundo transcendente. A realidade objetiva, a natureza, a cultura, os valores, as crenças, os dogmas, as idealidades, o irreal, os conceitos mais abstratos, as coisas, os objetos, os sentimentos, os estados, as ações, as qualidades, o ego, tudo isso e tudo mais que não coincide com a consciência, que seja transcendente, são seres em-si, com essência plena, acabada, definida, não podem ser nada além do que são. O ser-em-si é. São seres cuja existência é precedida da essência que os faz ser. É indefinidamente si mesmo e se esgota em sê-lo e, por isso, escapa à temporalidade. Trata-se do tipo de ser em que a essência é anterior à existência, submetida ao sentido criativo, transformador, posto pela consciência ou pela imposição do próprio meio natural – um passarinho de uma determinada espécie, por exemplo, tem sua essência definida independentemente do tempo que venha existir. Na essência dos seres-em-si encontra-se determinada a sua existência¹⁸⁸. A sua natureza é determinante de sua essência que precede a existência. A sua consistência de ser está para além do passivo e do ativo, da negação e da afirmação, pois somente a consciência pode afirmar ou negar alguma coisa, pode agir ou pôr o sentido de passividade diante de algo, de um fato, de uma situação. Afirmação, negação, ação e passividade são sentidos postos pela consciência intencional, do ser que é Para-si. Ao contrário do ser da consciência que é pura liberdade por ser uma eterna descompressão de ser, o em-si “é uma imanência que não se pode realizar, afirmação que não pode se afirmar, atividade que não pode agir, porque está empastado de si mesmo” (SN, p. 38)¹⁸⁹. O ser-em-si é absolutamente idêntico a si mesmo, uma realidade maciça, opaca, com identidade plena. O ser-em-si é o que é.

Não há no em-si uma só parcela de ser que seja distância em relação a si. Não há, no ser assim concebido, o menor esboço de dualidade; é o que queremos expressar dizendo que a densidade do em-si é infinita. É o pleno. [...] O em-si é pleno de si mesmo, e não poderíamos imaginar plenitude mais total, adequação mais perfeita do

caráter de protagonismo no movimento de ação educativa e formação humana. Nas citações manteremos a opção original do autor.

¹⁸⁸ Na conferência *L'existencialisme est un humanisme*, proferida em 29 de outubro de 1945, no Clube Maintenant em Paris, Sartre apresenta um exemplo da opacidade do ser-em-si e a ideia de que, ao contrário do ser-para-si, a sua essência precede a existência. Diz Sartre: “Consideremos um objeto fabricado, como, por exemplo, um livro ou um corta-papel; esse objeto foi fabricado por um artífice que se inspirou num conceito. [...] Podemos assim afirmar que, no caso do corta-papel, a essência – o conjunto das técnicas e das qualidades que permitem a sua produção e definição – precede a existência; e desse modo, também, a presença de tal corta-papel ou de tal livro na minha frente é determinada. Eis aqui um visão técnica do mundo em função da qual podemos afirmar que a produção precede a existência” (*L'Exist. Hum.*, 1970).

¹⁸⁹ “Il est une immanence qui ne peut pas se réaliser, une affirmation qui ne peut pas s'affirmer, une activité que ne peut pas agir, parce qu'il s'est empâté de soi-même” (*EN*, p. 32).

conteúdo ao continente: não há o menor vazio no ser, a menor fissura pela qual pudesse deslizar o nada (SN, p. 122)¹⁹⁰.

A nadificação do em-si e do Para-si advém do movimento pelo qual a realidade humana segrega o nada que ela é. Há a nadificação do em-si, na medida em que ocorre o que Sartre denomina de “recoo nadificador”, *recul néantisant*¹⁹¹, por parte do Para-si, na sua tentativa de alcançar o ser do em-si, mas sempre escapando-se da “ordem causal do mundo” e “desgarrando-se do ser”¹⁹². Por isso, o Para-si jamais se submete ao em-si ou a qualquer forma de determinismo, pois ele também se autonadifica, “arrancando-se do ser para poder extrair de si a possibilidade de um não-ser” (SN, p. 66). O Para-si não é uma coisa e, portanto, não se relaciona com o em-si por meio de causa e efeito, também não se liga ao real numa condição de subalternidade às suas determinações objetivas. O Para-si é a própria consciência, o nada, a realidade humana que sempre visa o ser, pondo-o como ausente ou inexistente, sempre com recoo ou distância, de modo que não fica impregnado de ser. A consciência é consciência de ser, escapando-se. É introdução do nada no coração do ser, pois traz dentro de si mesma o nada e, por isso, é sua própria liberdade e, conseqüentemente, liberdade incrustada no ser.

Assim, a condição para que a realidade humana possa negar o mundo, no todo ou em parte, é que ela carregue em si o nada como o que separa seu presente de todo o seu passado. Mas não basta, porque este *nada* ainda não teria o sentido do nada: uma suspensão de ser que permanecesse inominável, que não fosse consciência de suspender o ser, viria de fora da consciência e teria por efeito cindi-la em dois, reintroduzindo a opacidade no bojo dessa lucidez absoluta. Além disso, esse nada não seria negativo de maneira alguma. O nada, como vimos, é fundamento da negação porque a carrega oculta em si, é negação como ser. Portanto, é necessário que o ser consciente se constitua com relação ao seu passado separado dele por um nada; que seja consciente dessa ruptura de ser, não como fenômeno padecido, e sim como estrutura da consciência que é (SN, pp. 71-72)¹⁹³.

¹⁹⁰ “Il n’est pas, dans l’en-soi, une parcelle d’être qui ne soit à elle-même sans distance. Il n’y a pas dans l’être ainsi conçu la plus petite ébauche de dualité; c’est ce que nous exprimerons en disant que la densité d’être de l’en-soi est infinie. C’est le plein. [...] L’en-soi est plein de lui-même et l’on ne saurait imaginer plénitude plus totale, adéquation plus parfaite du contenu au contenant: il n’y a pas le moindre vide dans l’être, la moindre fissure par où se pourrait glisser le néant” (EN, p. 116).

¹⁹¹ Cf. EN, p. 59.

¹⁹² Cf. EN, p. 59, “Une cause réelle en effet produit un effet réel de l’être causé est tout entier engagé par la cause dans la positivité: dans le mensure où il dépend dans son être de la cause, il ne saurait y avoir en lui le moindre germe de néant, en tant que le questionneur doit pouvoir opérer par rapport au questionné une sorte de recul néantisant, il échappe à l’ordre causal du monde, il se désengage de l’Être”.

¹⁹³ “Ainsi la condition pour que la réalité humaine puisse nier tout ou partie du monde, c’est qu’elle porte le néant en elle comme le *rien* qui sépare son présent de tout son passé. Mais ce n’est pas tout encore, car *rien* envisagé n’aurait pas encore le sens du néant: une suspension de l’être que resterait inconnue, qui ne serait pas conscience de suspendre l’être, viendrait du dehors de la conscience et aurait pour effet de la couper en deux, en réintroduisant l’opacité au sein de cette lucidité absolue. En outre, ce rien ne serait nullement négatif. Le néant, nous l’avons vu plus haut, est fondement de la négation parce qu’il la recèle en lui, parce qu’il est la négation comme être. Il faut donc que l’être conscient se constitue lui-même par rapport à son passé comme séparé de ce passé par un néant; il faut qu’il soit conscience de cette coupure d’être, mais non comme un phénomène qu’il subit: comme une structure consciencielle qu’il est” (EN, p. 65).

A liberdade é a condição da aparição e nadificação do nada; é o próprio ser do Para-si, da realidade humana, pois o homem “é o ser que faz surgir o nada no mundo”¹⁹⁴. A possibilidade de negação e questionamento decorre justamente da presença contínua do nada no ser do homem. O nada não é uma concepção abstrata que está “fora do ser”, tampouco pode ser produzido por um ser-em-si, dada a sua condição de pura positividade, plenitude de essência. Também não pode nadificar-se; é nadificado por um ser que não pode ser o em-si, mas um ser que possa mantê-lo em sua própria existência e por meio do qual o nada vem às coisas, um ser Para-si. É a consciência, a realidade humana, que faz surgir o nada, não podendo jamais ser acrescentado à consciência, já que seria um absurdo paradoxal pensarmos um conteúdo de nada, *rien*, na consciência. A consciência não tem conteúdo, nem mesmo um conteúdo de nada. A consciência é o próprio nada, *néant*. Sendo o próprio nada, a consciência é nadificadora, é intencionalidade radical que nadifica tudo, as coisas, a realidade objetiva, os valores, os sentimentos, os estados, as ações, as qualidades, o *ego*, o conhecimento, a si mesma. A consciência põe o mundo como uma “totalidade sintética”¹⁹⁵ em que, concomitantemente, toma distância em relação a ele, mas estando nele incrustada, estabelecendo dois atos que, na verdade, constituem uma unidade, pois se trata da consciência se constituindo como liberdade e como situada no mundo em um mesmo movimento intencional. É consciência de mundo e consciência de consciência de mundo, tendo a consciência irrefletida uma primazia sobre a reflexão. Liberdade não significa afastar a consciência do mundo, mas situá-la nele, pois a nadificação supõe consciência e mundo, posto que não poderia existir consciência sem um mundo a nadificar. “Desse modo, é suficiente pôr a realidade como um conjunto sintético para ficar livre em relação a ela, e essa superação é a própria liberdade, pois não poderia efetuar-se se a consciência não fosse livre. Assim, pôr o mundo como mundo ou ‘nadificá-lo’ é uma só e mesma coisa” (*Imagin.*, p. 240)¹⁹⁶.

Contudo, superar o real não pode ser entendido como um ato arbitrário da consciência, pois ser livre não é fazer o que bem quer. A liberdade supõe responsabilidade, é um ato de nadificação do dado, sempre em *situação*, intencionando outras possibilidades de ser-no-mundo e comprometendo toda a humanidade. A situação, porém, não limita a liberdade, pois se trata do dado necessário para o seu exercício, uma possibilidade de nadificação da realidade diante da necessidade de dizer “não” a ela. Liberdade é, sobretudo, ação; é fazer-se

¹⁹⁴ Cf. *EN*, p. 60.

¹⁹⁵ Cf. *L'imagin*, p. 354.

¹⁹⁶ “Ainsi, il suffit de pouvoir poser la réalité comme un ensemble synthétique pour se poser comme libre par rapport à elle et ce dépassement est la liberté même car il ne saurait s’effectuer si la conscience n’était libre. Ainsi poser le monde comme monde ou le ‘néantir’ c’est une seule et même chose” (*L'imagin.*, p. 354).

livre. “Com efeito, convém observar, antes de tudo, que uma ação é por princípio *intencional*” (SN, p. 536)¹⁹⁷.

Sendo sempre intencional, a ação se volta ao real no sentido de modificá-lo, implicando o necessário distanciamento do mundo por parte da consciência, afastando-se para romper com o seu passado. Liberdade e ação se constituem como uma condição essencial da realidade humana, pois como bem definiu Sartre, “a condição primeira da ação é a liberdade” (SN, p. 536). É o ser mesmo do homem, sem a qual não há ação. O que denominamos mundo é aquilo que foi/está sendo posto pela ação da liberdade, uma ação humana. Isso significa que a consciência é uma possibilidade permanente de ruptura com o seu próprio passado, de modo que consegue desprender-se dele e assim considerá-lo à luz de um não-ser. É conferir ao passado “a significação que *tem* a partir do projeto de um sentido que *não tem*” (SN, 539). O passado não tem condições de produzir um ato, pois a ação é uma característica exclusiva da consciência. É a consciência que dá sentido ao passado e não o contrário, pois ele não põe o fim que sobre ele se volta para iluminá-lo: esse é um atributo da consciência. “Com efeito, uma vez que atribuímos à consciência esse poder negativo em relação ao mundo e a si mesma, uma vez que a nadificação faz parte integrante da *posição* de um fim, é preciso reconhecer que a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade do ser que age” (SN, p. 539). Agir no sentido da ontologia fenomenológica de Sartre significa apreender a tese de irrealidade estando no real, mas transcendendo-o, imaginando outras *possibilidades de ser*, diferentemente do aqui e agora, negando o passado e o presente. Sendo a consciência um nada, sem essência plena, pronta e acabada, é totalmente livre e por isso é capaz de imaginar e agir no sentido de modificar o mundo. Ação e liberdade supõem a negação e a transcendência do real imaginando um novo estado de coisas, novas possibilidades, mais perfeitas e condizentes com a humanização do homem.

Enquanto imerso na situação histórica, o homem sequer chega a conceber as deficiências e faltas de uma organização política ou econômica determinada, não porque “está acostumado”, como toalmente se diz, mas porque apreende-a em sua plenitude de ser e nem mesmo é capaz de imaginar que possa ser de outro modo. Pois é preciso inverter aqui a opinião geral e convir que não é a rigidez de uma situação ou os sofrimentos que ela impõe que constituem motivos para que se conceba outro estado de coisas, no qual tudo sairá melhor para todos; pelo contrário, é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos e decidimos que são insuportáveis (SN, p. 538)¹⁹⁸.

¹⁹⁷ “Il convient, en effet, de remarquer d’abord qu’une action est par principe *intentionnelle*” (EN, p. 508).

¹⁹⁸ “Et tant que l’homme est plongé dans la situation historique, il lui arrive de ne même pas concevoir les défauts et les manques d’une organisation politique ou économique déterminée, no comme on dit sottement, parce qu’il en ‘a l’habitude’, mas parce qu’il la saisit dans sa plénitude d’être et qu’il ne peut même imaginer qu’il puisse en être autrement. Car il faut ici inverser l’opinion générale et convenir de ce n’est pas la dureté

O sofrimento presente no estado atual das coisas não pode, na sua condição de ser-em-si, definir um fim para si mesmo. A total imersão do homem na situação de sofrimento não lhe permite uma visualização perfeita, sendo necessário um certo distanciamento do real para apreendê-lo com mais nitidez. O projeto posto pela consciência no sentido de modificar tal situação é o que fará com que o sofrimento pareça insuportável. Realiza-se aí uma dupla nadificação: por um lado, é preciso que a consciência ponha um estado de coisas como puro nada presente; por outro, que ponha a situação atual como nada em relação a este estado de coisas. Terá que conceber uma felicidade ligada a um futuro e pô-lo como possível, retornando “à situação presente para iluminá-la à luz desse nada e para nadificá-la, por sua vez, declarando: ‘*Não sou feliz*’” (SN, p. 539). A negação do real, do estado atual, supõe necessariamente o não-ser como possibilidade, uma realidade transcendente. O não-ser é uma presença contínua no Para-si e fora dele e, assim, é a condição necessária para dizer *não*. O nada está infestado no ser.

A ação é modificação do real. Supõe o recuo da consciência frente ao mundo, de modo a romper com o seu passado. “Mas esta potência de nadificação não pode limitar-se a realizar um simples *recuo* com relação ao mundo” (SN, p. 539). Estando a consciência sempre investida pelo ser, padecendo daquilo que é, a ação supõe desprendimento da consciência em relação ao mundo para que possa intencionar o não-ser, outras possibilidades de ser. É recuo frente à realidade e ruptura com o dado, para intencionar um projeto futuro qualitativamente diferente do presente. A consciência é essa “possibilidade permanente de ruptura com o seu próprio passado, de arrancar-se dele para poder considerá-lo à luz de não-ser e conferir-lhe a significação *que tem* a partir do projeto de um sentido *que ele não tem*” (SN, p. 539)¹⁹⁹. Com efeito, a consciência é esse poder de negação em relação ao mundo e a si mesma, sendo a nadificação parte integrante da posição de um fim. A liberdade do ser que age é a condição indispensável e fundamental de toda ação.

Com efeito, como a consciência está “investida” pelo ser, como ela simplesmente padece daquilo que é, deve ser englobada no ser: é a forma organizada proletário-achando-seu-sofrimento-natural que deve ser superada e negada para poder tornar-se objeto de uma contemplação reveladora. Significa evidentemente que é por puro desprendimento de si e do mundo que o proletário pode pôr seu sofrimento como

d’une situation ou les souffrances qu’elle impose qui sont motifs pour qu’on conçoive un autre état de choses où il en irait mieux pour tout le monde; au contraire, c’est à partir du jour où l’on peut concevoir un autre état de choses qu’une lumière neuve tombe sur nos peines et sur nos souffrances et nous *décidons* qu’elles sont insupportables” (EN, pp. 509-510).

¹⁹⁹ “Cela implique donc pour la conscience la possibilité permanente de faire une rupture avec son propre passé, de s’en arracher pour pouvoir le considérer à la lumière d’un non-être et pour pouvoir lui conférer la signification qu’*il a* à partir du projet d’un sens qu’*il n’a pas*.” (EN, p. 511).

insuportável e, por conseguinte, *fazer dele o móbil* de sua ação revolucionária (SN, p. 539)²⁰⁰.

A ação é ao mesmo tempo transcendência do real e apreensão do irreal. É imaginar outras possibilidades de ser que não o ser real. Sendo a consciência um nada, por não ser uma realidade acabada, plena, pronta, mas pura liberdade, um ser capaz de imaginar, se constitui como ação e visa a transformação das coisas do mundo. No caso do proletário, por exemplo, o *móbil* de sua ação revolucionária é o fim que ele intenciona ao negar a sua realidade de sofrimento insuportável. O móbil só pode ser considerado pelo fim, pelo não-existente, sendo uma negatividade do presente e do passado. “Assim, o móbil ensina o que ele é por seres que ‘não são’, por existências ideais e pelo devir” (SN, p. 541). O futuro retorna ao presente e ao passado para iluminá-los, o que significa que o conjunto de projetos retrocede para, no aqui e agora, conferir a estrutura de móbil. A consciência escapa ao em-si nadificando-o rumo às possibilidades. É negando o dado rumo à possibilidade de modificá-la que a consciência organiza a sua situação em conjunto de motivos e móbeis. “Motivos e móbeis só têm sentido no interior de um conjunto projetado que é precisamente um conjunto de não-existentes. E este conjunto é, afinal, eu mesmo enquanto transcendência, eu enquanto tenho de ser eu mesmo fora de mim” (SN, p. 541)²⁰¹. A nadificação por meio da qual a consciência toma distância da situação se identifica ao êxtase, *l’extase*, posto pela possibilidade do projeto de modificação da situação presente.

Com efeito, não poderá jamais haver um ato sem móbil, embora este não seja a causa do ato. Não se trata de uma relação de causa e efeito. O móbil é parte integrante do ato, é algo inerente ao projeto rumo à mudança, cuja característica essencial é a unidade entre o móbil, o ato e o fim. O ato supõe o móbil e o fim: assim que se constitui o projeto de mudança da realidade presente. “Cada uma dessas três estruturas reclama as outras duas como sua significação” (SN, p. 541), mas todas elas, embora cada uma possua uma estrutura singular, no mesmo movimento intencional constituem uma totalidade e surgem como unidade nadificadora do ser-em-si, do dado, fazendo-se liberdade. É o ato que decide seus fins e seus móbeis, de modo a tornar-se um movimento de mudança contra as forças que expressam o sofrimento na realidade presente. “O ato é a expressão da liberdade” (SN, p. 541). A liberdade

²⁰⁰ En tant, en effet, que la conscience est “investie” par l’être, en tant qu’elle souffre simplement ce qui est, elle doit être englobée dans l’être: c’est la forme organisée: ouvrier-trouvant-sa-souffrance-naturelle, qui doit être surmontée et niée pour qu’elle puisse faire l’objet d’une contemplation révélatrice. Cela signifie évidemment que c’est par pur arrachement à soi-même, et au monde, que l’ouvrier peut poser sa souffrance comme souffrance insupportable et, par conséquent, *en faire le mobile* de son action révolutionnaire” (EN, p. 511).

²⁰¹ “Motifs et mobiles n’ont de sens qu’à l’intérieur d’un ensemble projeté que est justement un ensemble de non-existants. Et cet ensemble, c’est finalement moi-même comme transcendence, c’est moi en tant que j’ai à être moi-même hors de moi (EN, pp. 512-513).

não tem essência, é um fazer-se permanente. Nela a existência precede a essência, faz-se ato, o fundamento de todas as essências que o ser-Para-si desvela ao transcendê-las rumo a suas próprias possibilidades. O homem é um existente que se faz livre permanentemente por meio de seus atos, mas também é o ser cuja existência individual e única temporaliza-se como liberdade incondicional. Não há meio termo: o homem é irremediavelmente livre. Escolher e agir contra a sua própria liberdade é também um ato de liberdade. “Assim, minha liberdade está perpetuamente em questão em meu ser; ela não é uma dualidade sobreposta ou uma *propriedade* de minha natureza; é bem precisamente a textura do meu ser” (SN, p. 543)²⁰².

A negação vem ao mundo pela realidade humana que realiza uma ruptura nadificadora com o ser e consigo mesma. Para a consciência, existir significa nadificar o em-si que o ser é, implicando a possibilidade de escapar do seu ser e de sua essência, o que faz dela o seu próprio nada. A possibilidade desta ruptura coincide com a própria liberdade, pois a realidade humana é capaz de trazer o nada ao mundo e nele pôr uma tese de irrealidade. Com efeito, pelo fato de ser consciência de mundo e, portanto, também consciência dos motivos transcendentais que exigem ação, o homem é esse ser que nadifica tal realidade, de modo a existir para-além de sua essência, dos móveis e motivos de seu ato. É possibilidade permanente de transcendência do dado rumo a um fim, um ser “condenado a ser livre” (SN, p. 543). Não é possível encontrar outros limites para a liberdade além da própria liberdade. Ao tentar de forma inglória esconder de si seu próprio nada, incorporando o em-si como seu ser, o homem nada mais faz do que usar de má-fé. A recusa da liberdade é também um ato de liberdade e só pode de ser entendida como tentativa vã de se pôr como ser em-si. Contudo, “não podemos ser livres para deixar de ser livres” (SN, p. 544). Isso equivale à tentativa de conferir ao ser-Para-si uma essência que jamais poderá ser alcançada por ele senão com a morte. “Essas tentativas abortadas de sufocar a liberdade sob o peso do ser – tentativas que se desfazem ao surgir de súbito a angústia ante a liberdade – demonstram o suficiente que a liberdade coincide em seu fundo com o nada que está no âmago do homem” (SN, pp. 544-545)²⁰³. Um ser *que é o que é* jamais poderia ser livre. A realidade humana é livre porque *não é*. É livre porque a liberdade é o nada que está no âmago, *au coeur*, do homem e o obriga a *fazer-se* sempre em vez de *ser*. Se fosse algo pleno, seria impossível a existência do nada, “daria no mesmo que buscar o vazio em um recipiente que previamente preenchemos até a

²⁰² “Ainsi ma liberté est perpétuellement en question dans mon être; elle n’est pas une qualité surajoutée ou une *propriété* de ma nature; elle est très exactement l’étoffe de mon être” (EN, p. 514).

²⁰³ “Ces tentatives avortées pour étouffer la liberté sous le poids de l’être – elles s’effondrent quand surgit tout à coup l’angoisse devant la liberté – montrent assez que la liberté coïncide en son fond avec le néant qui est au coeur de l’homme” (EN, p. 516).

borda” (SN, p. 545). Mas como a consciência, o ser-Para-si, a realidade humana, o homem não é um recipiente que possa circunstancialmente ser preenchido e depois esvaziado, “não poderia ser ora livre, ora escravo: é inteiramente livre, ou não é” (Ibid, p. 545). Não sendo um ser, um conteúdo ou uma essência, a liberdade é o nada de ser no âmago do homem, por isso não há outra alternativa: o homem é inteiramente livre.

Mas qual a relação entre liberdade, a vontade e a paixão? Sartre começa a discutir essa questão partindo de Descartes, passando por Proust e chegando aos estóicos, na Antiguidade. Em que pese as especificidades de cada uma dessas teorias²⁰⁴, há entre elas a mesma concepção: os atos livres e voluntários são semelhantes e estão submetidos ao determinismo das paixões, numa interpretação ora fisiológica, ora psicológica, fazendo do homem um ser simultaneamente livre e determinado, sendo que o problema essencial está nas relações entre a liberdade incondicionada e o determinismo da vida psíquica. A realidade humana seria, então, um tipo de liberdade sitiada por processos determinados. Haveria atos distintos, ora inteiramente livres – sobre os quais o homem exerce sua vontade – e ora determinados, que fogem à sua vontade. Em relação a essas tendências, Sartre é mais uma vez enfático:

Claro que não podemos aceitar uma concepção semelhante. Mas tentemos compreender melhor as razões de nossa recusa. Há uma objeção óbvia e que não vamos perder tempo em desenvolver: a de que semelhante dualidade incisiva é inimaginável no âmago da unidade psíquica. Como conceber, com efeito, um ser que fosse *uno* e que, todavia, constituiria, por um lado, uma série de fatos determinados uns pelos outros, logo, existentes em exterioridade, e, por outro, como uma espontaneidade que determina-se por si mesmo a ser dependente apenas de si? *A priori*, esta espontaneidade não seria capaz de qualquer ação sobre um determinismo já *constituído*; sobre os quais poderia agir? (SN, p. 546).

Para Sartre não há separação entre a liberdade, a paixão e a vontade, pois esta última não é um fato psíquico *dado*, um ser-em-si, ou um certo tipo de estado de consciência, como queriam os psicólogos. “Aqui, como em todos os casos, constatamos que o estado de consciência é um mero ídolo da psicologia positiva” (SN, p. 547). A vontade é negatividade e potência da nadificação. Do mesmo modo, a paixão é projeto e intencionalidade que põe um estado de coisas como intoleráveis. Vontade e paixão possuem os seus próprios fins, tomam distância com relação a esse estado, nadificando-o, isolando-o e considerando à luz de um

²⁰⁴ Cf. EN, p. 517, “Une tendance, assez commune, en effet, vise à assimiler les actes libres aux actes volontaires, et à réserver l’explication déterministe au monde des passions. C’est, en somme, le point de vue de Descartes. La volonté cartésienne est libre, mais il y a des “passions de l’âme”. Encore Descartes tentera-t-il une interprétation physiologique de ces passions. Plus tard on tentera d’instaurer un déterminisme purement psychologique. Les analyses intellectualistes qu’un Proust, par exemple, a tentées de la jalousie ou du snobisme peuvent servir d’illustrations à cette conception du “mécanisme” passionnel. Il faudrait donc concevoir l’homme comme à la fois libre et déterminé; et le problème essentiel serait celui des rapports de cette liberté inconditionnée avec les processus déterminés de la vie psychique: comment dominera-t-elle les passions, comment les utilisera-t-elle à son profit? Une sagesse qui vient de loin - la sagesse stôicienne - enseignera à composer avec ses passions pour pouvoir les dominer, bref on conseillera de se conduire par rapport à l’affectivité comme fait l’homme vis-à-vis de la nature en général, lorsqu’il lui obéit pour mieux la commander.”

fim. “E mais: longe de ser a manifestação única ou pelo menos privilegiada da liberdade, a vontade supõe, ao contrário como todo acontecimento do Para-si, o fundamento de uma liberdade originária para poder constituir-se como vontade. A vontade, com efeito, se põe como decisão refletida em relação a certos fins” (SN, p. 548)²⁰⁵. A paixão também põe os mesmos fins.

Por exemplo, frente a uma ameaça, posso fugir correndo, por medo de morrer. Esse fato passional não deixa de pôr implicitamente como fim supremo o valor da vida. Outra pessoa na mesma situação, ao contrário, achará ser preciso permanecer no mesmo lugar, ainda que a resistência pareça a princípio mais perigosa que a fuga: ele “aguentará”. Mas seu fim, embora melhor compreendido e explicitamente posto, continua sendo o mesmo que no caso da reação emocional (SN, p. 548)²⁰⁶.

Trata-se de uma diferença subjetiva de atitude mediante um dado, mas ambos intencionaram um fim transcendente. Isso nos evidencia que a realidade humana não recebe seus fins de fora ou de uma natureza interior. O fim é uma escolha da realidade humana, conferindo-lhe uma existência transcendente como limite de seus projetos. Ela define seu ser pelos fins que escolhe. É a posição de seus fins que caracteriza o seu ser e identificando-se ao brotar originário de sua liberdade. A vontade e a paixão coincidem com a própria liberdade, pois são também nadificações do dado rumo a fim, sempre tendem a um objeto transcendente; são consciência de alguma coisa. “A liberdade nada mais é senão a *existência* de nossa vontade ou nossas paixões, na medida em que tal existência é nadificação da facticidade, ou seja, existência de um ser que é seu ser à medida do ter de ser” (SN, p. 549). É determinar-se na moldura dos móveis e fins já postos pela consciência em um projeto transcendente de si mesmo rumo a seus possíveis. Uma vez postos os fins, falta decidir como se conduzir em relação a eles, definir a forma de atitude a ser tomada: ser voluntário ou apaixonado.

Não há quem possa decidir pelo Para-si senão ele mesmo. É preciso que, em seu projeto, o Para-si escolha ser aquele por meio do qual o mundo se lhe apresente como mágico ou racional. O Para-si é o responsável pela textura do mundo e, por isso, ele só pode ser caso tenha se escolhido nesse fundo de realidade. Se tenho medo, meu medo é livre e manifesta a minha liberdade, pois escolho ser medroso nessa ou naquela circunstância. Do mesmo modo, se ajo de maneira corajosa, ponho minha liberdade em minha coragem. “Todas as minhas

²⁰⁵ “Mais il y a plus: loin que la volonté soit la manifestation unique ou du moins privilégiée de la liberté, elle suppose, au contraire, comme tout événement du pour-soi, le fondement d’une liberté originelle pouvoir se constituer comme volonté. La volonté, en effect, se pose comme décision réfléchie par rapport à certaines fins” (EN p. 519).

²⁰⁶ “Je puis, par exemple, devant une menace, m’enfuir à toutes jambes, par peur de mourir. Ce fait passionnel n’en pose pas moins implicitement comme fin suprême la valeur de la vie. Tel autre comprendra, au contraire, qu’il faut demeurer en place, même si la résistance paraît d’abord plus dangereuse que la fuite; il “tiendra”. Mais son but, encore que mieux compris et explicitement posé demeure la même que dans le cas de la réaction émotionnelle” (EN, p. 519).

‘maneiras de ser’ manifestam igualmente a liberdade, pois todas são maneiras de ser meu próprio nada” (SN, p. 550). Sartre entende que essas questões poderão ser melhor explicitadas pela descrição mais precisa do que ele denomina de “*motivos*” e “*móbeis*”.

Esboçamos esta descrição na páginas precedentes: convém agora voltar a ela e retomá-la como maior precisão. Não se diz, com efeito, que a paixão é o *móbil* do ato – ou ainda que o ato passional é aquele que tem por móbil a paixão? E não surge a vontade como a decisão que sucede a uma deliberação a respeito de móbeis e atos? Então, o que é um motivo? O que é um móbil? (SN, p. 551)²⁰⁷.

O motivo é uma apreciação objetiva da situação que somente pode ser feita à luz de um fim definido por um projeto do ser-Para-si. Trata-se da apreensão objetiva de uma determinada situação que se revela à luz de um fim intencionado pela consciência. A situação surge como meio para que se possa alcançar este fim. “Na verdade, o motivo é objetivo: é o estado contemporâneo de coisas, tal como se revela a uma consciência” (SN, p. 553). Sendo o Para-si o ser pelo qual há o mundo, o único ser que se escolhe desta ou daquela maneira, que se faz individualidade incrustada no mundo, esse estado de coisas somente a ele poderá revelar-se. O motivo não determina a ação, mas somente aparece no e pelo projeto de uma ação. A consciência intenciona os seus fins, projeta-se rumo a seus possíveis e, com isso, nadifica o motivo no conjunto do mundo, de modo que a ação inicia-se com a negação e a definição de suas possibilidades.

Se o motivo traz consigo uma dimensão objetiva, o móbil, por sua vez, possui sentido subjetivo. Trata-se do conjunto dos desejos, emoções e paixões que me levam a realizar um ato. A ação e a escolha de fins a que me proponho nem sempre possuem sentido somente objetivo. Há também em determinadas ações motivações subjetivas, em que as paixões e os desejos tornam-se fundamentais para a execução de um ato rumo a um fim. Por exemplo, um homem pode aderir ao partido socialista por considerar que, ideologicamente e do ponto vista da práxis, este partido serve aos interesses da justiça e da humanidade: esses são os motivos, possuem sentido objetivo. E ao mesmo tempo, pode ter sentimento de piedade, caridade, para com pessoas que pertencem à classe social oprimida, tendo assim o desejo de ajudá-las a superar a sua condição de miséria. Pode ser tomado pela paixão e pelo amor à causa revolucionária ou pelo desejo de escandalizar seus familiares conservadores ou, ainda, pela

²⁰⁷ “C’est ce qui marquera mieux encore la description de ce qu’on nomme les “*motifs et les mobiles*” de l’action. Nous avons esquissé cette description dans les pages précédentes: il convient à présent d’y revenir et de la reprendre plus précisément. Ne dit-on pas en effect que la passion est *mobile* de l’acte – ou encore que l’acte passionnel est celui qui a la passion pour mobile? Et la volonté n’apparaît-elle pas comme la décision que succède à une délibération au sujet des mobiles et ldes motits? Qu’est-ce donc qu’un motif? Qu’est-ce qu’un mobile?” (EN, p. 522).

vergonha de ser acusado de omissão ou por ficar do “lado bom da barricada”²⁰⁸: esses são os móveis, ou seja, possuem sentido subjetivo.

Então, a ação se estabelece nas relações entre os motivos, os móveis e os fins. O surgimento do Para-si faz com que haja um mundo e, por consequência, o seu próprio ser, uma vez que não pode haver mundo sem um ser-no-mundo. Não há consciência sem o mundo e mundo sem a consciência. Existir é consciência de mundo. Assim, ser-no-mundo é o ser do Para-si, na medida em que teu próprio ser é projeto rumo a outro ser que não ele e, por consequência, a um fim que não se plenifica. Isso faz com que haja certa estrutura objetiva em seu ser, um mundo para o qual tende e nele está incrustado, uma “estrutura de mundo merecedora do nome de motivo, à luz daquele fim” (SN, p. 554). Mas esta mesma consciência é, por princípio, consciência não-tética de si, um projeto ontologicamente definido pela existência que precede a essência. Um vez lançado ao mundo, a realidade humana é pura existência, é sempre projeto, consciência de si e de mundo em um mesmo movimento intencional. Um projeto que decorre da condição não-reflexiva da consciência e da sua primazia frente ao reflexivo. “Nesse sentido, é móbil, ou seja, experimenta-se não teticamente enquanto projeto mais ou menos áspero, mais ou menos apaixonado, rumo a fim, no próprio momento em que constitui-se como consciência reveladora da organização do mundo em motivos” (SN, pp. 554-555)²⁰⁹. Assim, motivo e móbil possuem uma correlação, do mesmo modo que a consciência não-tética de si também é ontologicamente correlata da consciência tética do objeto. A consciência do objeto é concomitantemente consciência de si, no mesmo sentido em que o móbil é a apreensão do motivo e tal apreensão é, no mesmo movimento intencional, consciente de si. Isso significa que motivo, móbil e fim, embora diferentes, são indissociáveis e se dão no “jorrar de uma consciência viva e livre que se projeta rumo às suas possibilidades e define-se por essas possibilidades” (SN, p. 555)²¹⁰.

A liberdade surge, então, como “uma totalidade não analisável”²¹¹: motivos, móveis e fins constituem uma unidade no âmbito da liberdade e devem ser compreendidos a partir dela. Ao se identificar com o Para-si, a liberdade tem de ser seu próprio nada, compreendido nas suas múltiplas dimensões. Primeiramente, é distância de si mesma, pois jamais se deixar determinar por seu passado para realizar qualquer ato que seja. Além disso, ao surgir como

²⁰⁸ Cf. EN, p. 523.

²⁰⁹ “En ce sens elle est mobile, c’est-à-dire qu’elle s’éprouve non thétiquement comme projet plus ou moins âpre, plus ou moins passionné vers une fin dans le moment même où elle se constitue comme conscience révélatrice de l’organisation de monde en motifs” (EN, p. 525).

²¹⁰ “Mais il s’ensuit évidemment que le motif, le mobile et la fin sont les trois termes indissolubles du jaillissement d’une conscience vivante et libre qui se projette vers ses possibilités et se fait définir par ces possibilités” (EN, p. 525-526).

²¹¹ Cf. EN, p. 529.

consciência de mundo e de si mesma, nada há na consciência que não seja consciência de existir e, por isso, nenhum ser transcendente pode determiná-la, nada exterior pode motivá-la. E por fim, sendo transcendência, ela não pode jamais ser algo que primeiramente seja para depois pôr o seu fim. Consciência é liberdade e, como tal, existe sempre como projeto, pois define-se por seu fim. É um tipo de existente que está necessariamente distante dos seres-em-si para com ele estabelecer uma relação de interdependência ontológica, pois o Para-si e o em-si se constituem mutuamente, na medida em que, como consciência, existe por ser essa busca do ser que ela não é e jamais poderá ser, “que faz-se anunciar o que é por *outra coisa que não ele*” (SN, p. 559). Um existente que é nadificação do passado, que não deixa esse passado determinar o seu presente e o nega em forma de tradição à luz de um não-ser, um futuro, um fim que ele não é, “que ele projeta do outro lado do mundo – eis o que denominamos um existente livre” (SN, p. 559)²¹².

A liberdade ontológica do homem não pode ser confundida como uma pura contingência caprichosa e gratuita. Não é um ato qualquer, embora qualquer ato, por menor que seja, é inteiramente livre. É claro que, se a liberdade for entendida como pura contingência, o ser humano é livre para sentar ou levantar, entrar ou sair, fugir ou enfrentar perigo, “mas isso não significa que possa ser um ato *qualquer*, ou mesmo que seja imprevisível” (SN, p. 560). A liberdade é a própria realidade humana, com seus limites e suas possibilidades. O mundo, sendo um em-si, não seria jamais capaz, ele mesmo, de se realizar como mundo. Assim, se há o mundo é porque surgimos no mundo em totalidade destotalizada. O surgimento de cada homem no mundo é uma paixão, ou seja, nos perdemos e nos entregamos à nadificação do mundo para que o mundo possa existir. “Assim, o fenômeno primordial de ser no mundo é a relação originária entre a totalidade do em-si, ou mundo, e minha totalidade destotalizada: escolho-me integralmente no mundo integral” (SN, p. 568)²¹³. Este é o ato fundamental da liberdade, que confere à ação um sentido ontológico. Este ato não se distingue do ser do homem, pois, permanentemente é renovado pela intencionalidade da consciência, “é escolha de mim mesmo no mundo e, ao mesmo tempo, descoberta do mundo” (SN, p. 569). Se não há nada na consciência que não seja consciência de ser, esse ato fundamental necessita ser escolha consciente. A fadiga, o fracasso, as limitações do meu

²¹² “un existant qui, comme conscience, est nécessairement séparé de tous les autres, car ils ne sont en liaison avec lui que dans la mesure où ils sont *pour lui*, qui décide de son passé sous forme de tradition à la lumière de son futur, au lieu de le laisser purement et simplement déterminer son présent et qui se fait annoncer ce qui’il est par *autre chose que lui*, c’est-à-dire par une fin qu’il n’est pas qu’il projette de l’autre côté du monde, voilà ce que nous nommons un existant libre” (EN, p. 530).

²¹³ “Ainsi, le phénomène premier de l’être dans le monde est la relation originelle entre la totalité de l’en-soi ou monde et ma propre totalité détotalisée: je me choisis tout entier dans le monde tout entier” (EN, p. 538).

corpo após várias horas de caminhada, por exemplo, não são nada mais do que o sentido dado à minha situação pela minha consciência reflexiva. São atos de minha liberdade. A fadiga, na condição de em-si, não tem o poder de determinar o meu ser. Sou eu quem dá sentido a ela. “Ou seja, uma consciência reflexiva dirige-se à minha fadiga para vivê-la e para conferir-lhe um valor e uma relação prática comigo mesmo. É somente nesse plano que a fadiga irá aparecer-me como suportável ou intolerável. Nunca, em si mesmo, a fadiga será nada disso, mas é o Para-si reflexivo que, ao surgir, padece a fadiga como intolerável” (SN, p. 561)²¹⁴. A liberdade não pode ser definida pela ideia de sucesso e fracasso. É determinar-se a ser à luz de um fim.

É necessário evitar a ilusão de que a liberdade é uma posição dos motivos e móveis como objetos e, depois, a decisão de agir a partir deles. Na verdade, da relação com o mundo e da intencionalidade de suas coisas e de suas estruturas, que há a posição dos fins e, por conseguinte, das escolhas. Trata-se, como já sabemos, de uma consciência não-posicional e, por isso, não se distingue do ser do homem, uma vez que este ser é precisamente a sua própria escolha originária, é consciência (de) escolha e consciência (de) si²¹⁵. Escolha, existência e consciência são uma só e mesma coisa. “É preciso ser consciente para escolher, e é preciso escolher para ser consciente” (SN, p. 569)²¹⁶. Consciência é nadificação, o que implica a compreensão de que ter consciência (de) si é o mesmo que escolher-se, ou seja, é a própria existência. O homem é sempre presente a si mesmo, na íntegra. Não por uma consciência analítica, reflexiva e detalhada que se volta sempre a si para explicar-se. Pelo contrário, a existência é, sobretudo, uma consciência não-tética (de) si.

Na verdade, como vimos, tomar consciência (de) si jamais significa tomar consciência do instante, pois o instante é uma visão do espírito, e, ainda que existisse, uma consciência que se apreendesse no instante já não apreenderia *nada*. [...] Efetivamente, é assim mesmo que apreendo nesse momento em que escrevo; não sou a simples consciência perceptiva de minha mão que traça sinais no papel; estou muito à frente desta mão, indo até a conclusão do livro e até a significação desse livro – e da atividade filosófica em geral – em minha vida; e é nos limites desse projeto, ou seja, nos limites daquilo que sou, que se inserem certos projetos rumo a possibilidades mais restritas, como expor tal ideia dessa ou daquela maneira, parar de escrever por um momento ou folhear um livro no qual busco esta ou aquela referência, etc. [...] Meu projeto último e inicial – pois constitui as duas coisas ao

²¹⁴ “C’est-à-dire qu’une conscience réflexive se dirige sur ma fatigue pour la vivre et pour lui conférer une valeur et un rapport pratique à moi-même. C’est seulement sur ce plan que la fatigue m’apparaîtra comme supportable ou intolérable. Elle ne sera jamais rien de cela en elle-même, mais c’est le Pour-soi réflexif qui, en surgissant, souffre la fatigue comme intolérable” (EN, p. 531).

²¹⁵ Sartre utiliza do recurso de colocar entre parênteses a preposição “de” como forma de enfatizar a característica fundamental da consciência, qual seja, a de não ser posicional de si, irrefletida, não tética. Como já vimos anteriormente, há em Sartre um primado do irrefletido sobre o reflexivo, da existência sobre o conhecimento.

²¹⁶ “Il faut être conscient pour choisir et il faut choisir pour être conscient” (EN, p. 539).

mesmo tempo – é sempre, como veremos, o esboço de uma solução do problema do ser (SN, p. 570)²¹⁷.

O mundo, por sua vez, devolve ao homem a imagem do que ele é. Não porque podemos decifrar analiticamente esta imagem, detalhando-a, submetendo-a à reflexão, mas porque o mundo se nos apresenta como somos. Transcendemos o mundo e, assim, fazemos com que ele apareça tal como é. Escolhemo-no não em sua contextura de um ser-em-si, mas em sua significação e, por isso, escolhemos a nós mesmos. Negamos que somos o mundo e, nesse ato, fazemo-lo surgir enquanto mundo. Essa negação somente pode existir se for ao mesmo tempo intenção rumo a um possível. As coisas do mundo que intenciono, minhas roupas, meu mobiliário, meu carro, a rua onde moro, a cidade onde vivo, os meus livros, as músicas que ouço, tudo aquilo que a minha consciência intenciona como meu, o mundo de que tenho consciência, tudo me revela e ao revelar-me, revela também as minhas escolhas. Eu sou o mundo que escolho e tenho consciência da escolha que sou. Esta consciência de mim e de mundo “traduz-se pelo duplo ‘sentimento’ da angústia e da responsabilidade. Angústia, desamparo, responsabilidade, seja em surdina, seja em plena força, constituem, com efeito, a *qualidade* de nossa consciência como pura liberdade.

A angústia que faz manifestar nossa liberdade à nossa consciência, quando essa responsabilidade é desvelada, serve de testemunha desta perpétua modificabilidade de nosso projeto inicial. Na angústia não apreendemos simplesmente o fato de que os possíveis que projetamos acham-se perpetuamente corroídos pela nossa liberdade-por-venir, mas também apreendemos nossa escolha, ou seja, nós mesmos, enquanto *injustificável*, isto é, apreendemos nossa escolha como algo não derivado de qualquer realidade anterior e, ao contrário, como algo que deve servir de fundamento ao conjunto das significações que constituem a realidade (SN, pp. 572-573)²¹⁸.

A angústia advém da condição da realidade humana de ser sempre e irremediavelmente liberdade de escolha e, daí, a sua responsabilidade. No sentido da ontologia fenomenológica de Sartre, o termo “escolha” não tem sentido voluntarista, de

²¹⁷ “En fait, nous l’avons vu, prendre conscience (de) soi ne signifie jamais prendre conscience de l’instant, car le l’instant n’est qu’une vue de l’esprit et, si même il existait, une conscience qui se saisirait dans l’instant ne saisirait plus *rien*. [...] Et c’est bien ainsi que je me saisis, en ce moment où j’écris; je ne suis pas la simple conscience perceptive de ma main qui trace des signes sur le papier, je suis bien en avant de cette main jusqu’à l’achèvement du livre et jusqu’à la signification de ce livre – et le l’activité philosophique en général – dans ma vie; et c’est dans le cadre de ce projet, c’est-à-dire dans le cadre de ce que je suis que s’insèrent certains projets vers des possibilités plus restreintes comme d’exposer telle idée de telle ou telle manière ou de cesser d’écrire pendant un moment ou de feuileiter un ouvrage où cherche telle ou référence, etc. [...] Mon projet ultime et initial – car il est je deux à la fois - est, nous le verrons, toujours l’esquisse d’une solution su problème de l’être” (EN, p. 540).

²¹⁸ “L’angoisse qui, lorsqu’elle est dévoilée, manifeste à notre conscience notre liberté, est témoin de cette modificabilité perpétuelle de notre projet initial. Dans l’angoisse, nous ne saisissons pas simplement le fait que les possibles que nous projetons sont perpétuellement rongés par notre liberté à venir, nous appréhendons en outre notre choix, c’est-à-dire nous mêmes, comme *injustifiable*, c’est-à-dire que nous saisissons choix comme ne dérivant d’aucune réalité antérieure et comme devant servir de fondement, au contraire, à l’ensemble des significations qui constituent la réalité (EN p. 542).

simples deliberação, de querer isto ou aquilo. Liberdade, escolha, existência e nadificação constituem uma única e mesma coisa. Assim, escolhemos a nós mesmos e o mundo que nos constitui ao constituí-lo, não em sua contextura, mas em sua significação. A escolha possui, portanto, um sentido ontológico, é nadificação do mundo, a característica fundamental do ser-Para-si, que nega a sua própria essência como ser diferente do em-si, do mundo, e abre-se às possibilidades de constituição de seu próprio ser, ou seja, a busca do ser que nunca poderá ser plenamente. “A negação interna, pela qual, ao negar que somos o mundo, fazemo-lo aparecer enquanto mundo, só pode existir se for ao mesmo tempo projeção rumo a um possível” (*SN*, p. 571). Nego o mundo e o passado não para renegá-lo ao esquecimento ou à indiferença, mas para pôr em evidência novas possibilidades de constituição do meu ser no mundo. A escolha se dá nessa ligação com o passado, esse ser-em-si com o qual o Para-si estabelece uma relação ontológica de aproximação e negação, cuja essência é de importância fundamental para a existência do Para-si. A escolha é apreensão e nadificação do passado e fundação de um futuro, de um fim, de um não-ser. Por exemplo, “um ateu convertido não é simplesmente um crente; é um crente que negou o ateísmo para si, um crente que preterificou em si o projeto de ser ateu. Assim, a nova escolha dá-se como começo na medida em que é um fim, e como fim na medida em que é o começo” (*SN*, p. 575)²¹⁹. O instante é então, ao mesmo tempo, um começo e um fim. Está ligado sinteticamente ao passado, sendo o ponto de partida para um futuro possível. A existência é precisamente essa contínua nadificação, sendo o Para-si esse ser sedento de ser que a todo instante se renova rumo a um fim. As mudanças postas pela consciência e pelas escolhas que ela faz, por mais abruptas que possam parecer, não conseguem alterar o projeto fundamental do Para-si. Muito pelo contrário. Elas são a própria constatação de que ele é esse ser perpetuamente condenado a ser livre. O exemplo dado por Sartre ilustra bem essa condição da realidade humana: o indivíduo nasce ateu, se acultura ateu e depois nadifica o seu passado e seu presente e se converte em um crente. Essa é uma prova de que a existência precede a essência.

A autonomia de escolha é constantemente assumida pela liberdade. Nenhum em-si, seja o meu passado, meus arredores, meu lugar, meu próximo ou a consciência de minha morte²²⁰, poderá alterar o curso do projeto fundamental do Para-si. Embora esteja perpetuamente ameaçada pelo instante, a liberdade nunca poderá ser condicionada, pois ao

²¹⁹ “Un athée converti n’est point simplement un croyant: c’est un croyant qui a nié de lui-même l’athéisme, qui a passéiflé en lui son projet d’être athée. Ainsi le nouveau choix se donne comme commencement en tant qu’il est une fin et comme fin en tant qu’il est commencement” (*EN*, p. 545).

²²⁰ Cf. *EN*, p. 570-638.

reassumir constantemente sua escolha, o Para-si nadifica o passado em perfeita continuidade com o presente, pondo um novo começo como síntese aberta a novas possibilidades. Então,

nossa liberdade é completa e incondicional. Esse fato de escolher um possível indiferente e depois abandoná-lo por outro, além disso, não fará surgir o *instante* enquanto ruptura de duração; mas ao contrário, essas livres escolhas – ainda que sucessivas e contraditórias – integram-se na unidade de meu projeto fundamental (SN, p. 579)²²¹.

Embora totalmente livre, a escolha dos fins totais nem sempre é operada com alegria. Isso porque a necessidade do Para-si de se escolher nem sempre coincide com a vontade de poder. A escolha pode também ser feita com resignação, com mal-estar, sendo uma tentativa de fuga da responsabilidade e da angústia de ser livre, realizando-se na má-fé. O homem pode escolher-se de forma vacilante, fugidia, inapreensível. Pode até escolher não escolher, o que não deixa de ser uma escolha. Mas nesse caso, os fins são postos para-além de uma situação de fato, o que expressa a sua responsabilidade diante dos fins que põe a si próprio: “qualquer que seja nosso ser, ele é escolha; e depende de nós escolher-nos como ‘ilustres’, ‘nobres’, ou ‘inferiores’ e ‘humilhados’” (SN, p. 581). Ao escolher a condição de humilhado, o homem realiza-se como tal. Não se trata de um dado desprovido de sentido, pois esse é o sentido posto pela consciência que se escolheu. Quem se realiza como humilhado constitui-se como meio para alcançar certos fins: por exemplo, pode constituir um projeto que se funda na tentativa de livrar-se da angustiante responsabilidade de ser livre, de ter que fazer escolhas em proveito do outro, “tal como o masoquismo”²²², um recurso destinado a desembaraçar-se da existência-para-si para comportar-se como se fosse um objeto, um em-si. O projeto do ser-Para-si pode se tornar, então, inteiramente tomado pelo ser-para-outro, um “complexo de inferioridade”²²³ que só pode surgir como um recurso escolhido para que se torne “semelhante a uma coisa, um puro fora no meio do mundo” (SN, p. 582). Isso é má-fé, ou seja, “uma fuga do reconhecimento dos verdadeiros fins escolhidos pela consciência espontânea, constituindo falsos objetos psíquicos como *móbeis*, a fim de poder deliberar sobre esses móbeis e se decidir a partir deles” (SN, p. 582)²²⁴. As ações do Para-si, nesse caso, são as mesmas de um

²²¹ “[...] notre liberté est entière et inconditionnée. Ce fait de choisir un possible indifférent, puis de l’abandonner pour un autre ne fera d’ailleurs pas surgir d’*instant* comme découpage de la durée: mais au contraire ces livres choisis s’intègrent tous – même s’ils sont successifs et contradictoires – dans l’unité de mon projet fondamental” (EN, p. 549).

²²² Cf. EN, p. 551. Trataremos de forma mais aprofundada sobre essa temática, quando apresentarmos, nas próximas páginas, as relações concretas do Para-si com o outro.

²²³ *Ibid*, p. 551.

²²⁴ “[...] c’est-à-dire qu’elle fuit la reconnaissance des vrais fins choisies par la conscience spontanée et qu’elle constitue des objets psychiques faux comme *mobiles*, pour pouvoir délibérer sur ces mobiles et se décider à partir d’eux” (EN, p. 552).

artista que se quer grande, mas se escolhe inferior; como Penélope, que destrói de noite o que fez durante o dia. Suas realizações mantêm-se no plano do puro *voluntarismo*.

A vontade, nesse caso, não se opõe à escolha fundamental do ser-Para-si, mas somente se compreende em seus fins escolhidos na má-fé que, por princípio, é uma escolha fundamental de inferioridade. Como consciência reflexiva, a vontade operada na má-fé constitui falsos objetos psíquicos enquanto móveis. Mas enquanto consciência não-tética (de) si, a vontade nesse caso é consciência de ser má-fé e, por isso, consciência do projeto fundamental do Para-si. Embora haja uma dicotomia entre consciência espontânea e vontade, essa dualidade é projetada e realizada pela liberdade fundamental do Para-si, de modo que, não há ação que não seja livre e consciente, mesmo na má-fé. O surgimento de uma decisão *voluntária* encontra seu móbil na livre escolha fundamental de um fim, de tal sorte que não posso me ver livre de meu “complexo de inferioridade” se não conseguir modificar radicalmente o projeto de meu ser, cujos móveis e motivos não poderão jamais ser os mesmos do projeto anterior, pois estes têm por fim a realização de minha inferioridade. Apreendo essa escolha inicial como contingente e injustificável, considerando-a objetivamente. Ao nadificá-la para transcendê-la faço surgir o instante libertador. “Daí a minha angústia, o temor que sinto de ser subitamente exorcizado, ou seja, de tornar-me radicalmente outro; mas daí também o frequente surgimento de ‘conversões’, que fazem-me metamorfosear totalmente meu projeto inicial” (SN, p. 586)²²⁵.

Após essa longa discussão sobre o conceito de ação, Sartre afirma ser possível tornar mais precisa a sua compreensão ontológica da liberdade. Primeiramente, conclui-se que para a realidade humana “ser reduz-se a fazer” (SN, p. 586). O homem não é primeiro para agir depois; o seu ser é agir e deixar de agir é deixar de existir. Sendo ação, a sua determinação à ação já é uma forma de agir. Não há nada que determine a ação do homem, um estado anterior do mundo ou de si mesmo, uma natureza, uma essência *a priori*, nada. “A existência do ato implica sua autonomia” (SN, p. 587), puro movimento, que se define por uma *intenção*, um transcender do dado rumo a um fim. Agir é pôr a realidade em questão, revelando o mundo por meio de nossas condutas, de nossas escolhas intencionais do fim que revela o mundo, que, por sua vez, revela-se segundo o fim escolhido. “A intenção é consciência tética do fim” (SN, p. 588), mas somente pode ser na condição de consciência não-tética do mundo e de sua própria possibilidade. “Meu fim é certo estado objetivo do mundo, meu possível é certa

²²⁵ “De là mon angoisse, la peur que j’ai d’être soudain exercisé, c’est-à-dire de devenir radicalement autre; mais de là aussi le surgissement fréquent de ‘conversions’ qui me font métamorphoser totalement mon projet originel” (EN, p. 555).

estrutura de minha subjetividade; um se revela à consciência tética, o outro refluí sobre a consciência não-tética para caracterizá-la” (SN, 588)²²⁶. A intenção é ruptura com o dado, pois as condições anteriores não determinam de um modo absoluto o presente. O dado, na condição de em-si, jamais poderia ser motivo de uma ação se não fosse a ruptura necessária realizada pelo Para-si. A realidade é puro ato e, como tal, somente pode ser concebida como nadificação do dado, em seu ser. “Ela é o ser que faz com que haja algo dado ao romper com este e iluminá-lo à luz do ainda-não-existente” (SN, p. 589). O dado surge como necessidade nos limites de uma nadificação que o revela. Por outro lado, a consciência não poderia existir sem o dado; seria uma consciência (de) si como consciência de nada, *rien*, uma nada absoluto. Isso não significa, porém, que o dado condicione ou determine o ser da consciência, pois ela é pura negação do dado, existe como ruptura em relação a ele para engajar-se no rumo de um certo fim ainda não existente. Além disso, essa negação somente surge de um ser que se caracteriza pela tomada de distância que é em relação a si mesmo. Se não fosse sua própria negação, este ser que *não é* seria aquilo que *é*, ou seja, um ser-em-si, um puro dado.

Para não *ser* um dado, é preciso que o para-si se constitua perpetuamente como uma tomada de distância em relação a si, ou seja, abandone-se atrás de si enquanto *datum* que já não é mais. Esta característica do para-si subentende que ele é o ser que não encontra *nenhum auxílio, nenhum ponto de apoio* naquilo que *era*. Mas ao contrário, o para-si é livre e pode fazer com que haja um mundo, porque é o *ser que tem-de-ser o que era à luz daquilo que será* (SN, pp. 589-590)²²⁷.

Então, a liberdade do Para-si não é um dado ou uma propriedade. Não é um poder indeterminado que existe antes de sua escolha. A liberdade é o seu próprio ser que somente pode ser, escolhendo-se. O Para-si é este ser que não pode se apreender senão enquanto escolha no ato de se fazer. É sempre escolha incondicionada, pois o dado, a realidade objetiva, é sempre passível de ser questionado e transformado. Por isso, mais uma vez Sartre enfatiza: não é dada a realidade humana a possibilidade de não escolher. “Com efeito, não escolher é escolher não escolher” (SN, p. 592). A liberdade é, assim, uma eterna fuga à contingência universal do ser, é interiorização, nadificação e subjetivação da contingência. O fato de eu ter sido lançado ao mundo pelo nascimento é uma contingência, mas uma vez lançado ao mundo, sou pura existência em busca de ser. Sou perpetuamente escolha de mim, de uma essência como *télos* inalcançável. Sou eternamente ação.

²²⁶ “Ma fin est un certain état objectif du monde, mon possible est un certain structure de ma subjectivité; l’une se révèle à la conscience thétique, l’autre reflue sur la conscience non-thétique pour la caractériser” (EN, p. 557).

²²⁷ “Pour ne pas *être* un donné, il faut que le pour-soi se constitue perpétuellement comme en recul par rapport à soi, c’est-à-dire se laisse derrière lui comme un *datum* qu’il n’est déjà plus. Cette caractéristique du pour-soi implique qu’il est l’être qui ne trouve *aucun secours, aucun point d’appui* en ce qu’il *était*. Mais au contraire le pour-soi est libre et peut faire qu’il y ait un monde parce qu’il est *l’être qui a à être ce qui l’était à la lumière de ce qu’il sera*” (EN, p. 558).

O projeto fundamental do Para-si é a própria liberdade, este é o seu ser. Não se trata de um projeto concernente a uma determinada relação com esse ou aquele objeto particular, mas sim ao ser-no-mundo na sua totalidade. O mundo somente se revela à luz de um fim posto pela consciência como certo tipo de relação que quer manter com o ser. Esse projeto não se limita no tempo, posto que não seja instantâneo; tampouco é intemporal, pois é o tempo da própria existência do Para-si. Se existir é escolher-se, a escolha é sempre uma escolha de ser, de mundo. A sua estrutura “implica necessariamente que seja escolha no mundo” (SN, p. 591). Assim, ao surgir como existência, a escolha temporaliza-se, fazendo com que um futuro não existente venha iluminar o presente a partir da preteridade nadificada. Isso significa que, embora seja o tempo da existência do Para-si, o projeto fundamental não é co-extensivo à vida inteira do Para-si, devendo ser constantemente renovado. O Para-si é uma existência que não se sedimenta no tempo de sua existência. Sendo livre, projeta o seu possível total, mas, com isso, põe o fato de que é livre e de que pode sempre nadificar esse projeto fundamental, preterificando-o. “Basta que explicita sua injustificabilidade para fazer surgir o *instante*, ou seja, a aparição de um novo projeto sobre o desabamento do anterior” (SN, pp. 590-591). Esse é o projeto fundamental do Para-si. O surgimento do novo projeto tem como condição a nadificação do anterior, sem que o Para-si confira a si mesmo uma nova existência.

Sartre reconhece que todas essas observações acerca da liberdade incondicional do homem nos conduzem a um difícil dilema: a relação entre liberdade e a facticidade. Não há como negar que existem objeções concretas à minha possibilidade de escolha. Não posso, por exemplo, escolher a minha estatura, a cor da minha pele, o país em que nasci, a classe social a qual pertencço ou a língua materna que tornou-se o meu primeiro idioma. São objeções que remetem aos limites que a realidade concreta do Para-si traz à sua livre escolha de si mesmo. Sartre enfatiza, então, a necessidade de “examinar o outro aspecto da liberdade, seu ‘reverso’: a sua relação com a facticidade” (SN, p. 593), fundamentando-se em um novo conceito: a ideia de *situação*.

Situação é um modo de apreensão do real que, ao ser nadificado, ganha o *status* de mundo, de forma que não se desvincula da estrutura da consciência intencional, ao contrário, é uma condição essencial dela. Se refere aos “diferentes modos imediatos de apreensão do real como mundo” (*Imagin.*, p. 241). Estar em “situação no mundo” é a condição do ser-Para-si que sempre apreende a realidade de modo concreto e individual, negando-a e pondo uma tese de irrealidade. A liberdade somente é possível em situação. A consciência é livre porque nadifica tudo aquilo que lhe foi *dado*, que não foi criado por ela, aceitando, rejeitando ou

transformando a realidade concreta. A situação é, assim, “a contingência da liberdade no *plenum* de ser do mundo, na medida em que esse *datum*, que está aí somente *para não constringer* a liberdade, só se revela a esta liberdade enquanto *já iluminado* pelo fim por ela escolhido” (SN, p. 600)²²⁸.

O senso comum, ao argumentar sobre a impossibilidade de sermos livres, sempre insiste em lembrar-nos de nossa impotência diante do “destino” que nos levou a existir em uma determinada classe social, numa nação, numa família, sendo que, sobre tal realidade, não temos condições de modificá-la, nem mesmo para dominar os próprios instintos, apetites e hábitos mais insignificantes. Tudo estaria determinado e poucas chances temos de modificar tal realidade. A ontologia fenomenológica se opõe radicalmente a essa visão determinista. Para Sartre, “o coeficiente de adversidade das coisas, em particular, não pode ser um argumento contra nossa liberdade, porque é *por nós*, ou seja, pela posição prévia de um fim, que surge o coeficiente de adversidade”(SN, p. 593)²²⁹. É a nossa liberdade que constitui os limites para o que se nos apresenta como dado. Se um rochedo alto e íngreme, por exemplo, se me apresenta como “muito difícil de ser escalado”, o sentido de “escalável” é posto como fim por minha liberdade. O rochedo é um em-si, cuja positividade é negada pela nadificação de uma consciência que venha pôr um fim, de modo que possa vir a se manifestar como adversário ou aliado. A ideia de escalar é um fim que ilumina o dado. Há primeiramente a negação da possibilidade de escalá-lo e depois o “escalável” surge como uma possibilidade posta por minha liberdade. O rochedo, então, deixa de ser um mero dado e passa a ser *minha situação*. “O senso comum, com efeito, concordará conosco: o ser dito *livre* é aquele que pode *realizar* seus projetos. Mas, para que o ato possa comportar uma *realização*, é preciso que a simples projeção de um fim possível se distinga *a priori* da realização desse fim” (SN, p. 594)²³⁰. Ser livre é intencionar um fim, é abertura a novas possibilidades de existir à luz da nadificação do meu passado, mas não necessariamente o alcance empírico desse fim.

O Para-si livre não pode existir senão comprometido em um mundo pleno de resistência. Não havendo esse comprometimento, as noções de liberdade, determinismo e necessidade perdem totalmente o sentido. O dado é indispensável à liberdade, pois é partir dele que a liberdade visa o fim que ela busca e anuncia o que ela é. De modo que as

²²⁸ “Nous appellerons *situation* la contingence de la liberté dans le *plenum* d’être du monde en tant que ce *datum*, qui n’est là que *pour ne pas contraindre* la liberté ne se révèle à cette liberté que comme *déjà éclaire* par la fin qu’elle choisit” (EN, p. 568).

²²⁹ “Le coefficient d’adversité des choses, en particulier, ne saurait être un argument contre notre liberté, car c’est *par nous*, c’est-à-dire par la position préalable d’une fin que surgit ce coefficient d’adversité” (EN, p. 562).

²³⁰ “Le sens commun conviendra avec nous, en effet, que l’être dite *libre* est celui qui peut *réaliser* ses projets. Mais pour que l’acte puisse comporter une *réalisation*, il convient que la simple projection d’une fin possible se distingue *a priori* de la réalisation de cette fin” (EN, p. 562).

resistências e o determinismo são desvelados pela liberdade e, por isso, longe de ser um perigo para ela mesma, nada mais são do que a sua própria constituição. É na relação da consciência com o dado que a liberdade se faz e, como não há consciência separada do mundo, a consciência é sempre e irremediavelmente liberdade. Ser livre não significa, portanto, obter tudo o que se quer, mas “determinar-se por si mesmo a querer (no sentido lato de escolher)” (SN, p. 595)²³¹. O êxito não é condição para ser livre, pois há uma distinção radical entre liberdade de escolha e liberdade de obter. Liberdade não é simplesmente *querer* ou simplesmente *poder*, mas intencionalidade, determinar-se a um fim. É fazer-se. É engajamento. O dado impõe resistências ao ser-Para-si, mas isso não significa que possa impedir a sua liberdade, porque é pela posição prévia de um fim, pela escolha que se faz, que ela surge como algo inseparável do ato de fazer-se livre. “É preciso observar que a escolha, sendo idêntica ao fazer, e por se distinguir do sonho e do desejo, pressupõe um começo de realização” (SN, p. 595)²³². O homem, o ser-Para-si, é liberdade que escolhe: “estamos condenados à liberdade” (SN, p. 597).

Notemos que Sartre distingue *dado* e *situação*. O primeiro se refere ao meio físico-natural, ao meio social, à realidade objetiva, aos valores culturais, às determinações políticas e econômicas, enfim, é tudo aquilo que antecede a existência histórica do sujeito e se encontra fora da consciência, sendo pura contingência. O dado é o ser-em-si.

Mas, qual a relação com o dado? Deve-se entender por isso que o dado (o em-si) condiciona a liberdade? Vejamos melhor: o dado não é a *causa* da liberdade (pois o dado só pode produzir o dado) nem *razão* da liberdade (pois toda a “razão” vem ao mundo pela liberdade). Tampouco é *condição necessária* da liberdade, já que estamos no terreno da pura contingência. [...] O leitor compreendeu que esse dado nada mais é do que o em-si nadificado pelo para-si que tem-de-sê-lo (SN, p. 599)²³³.

O dado não pode por si só constituir a liberdade, mas a liberdade jamais existiria sem ele. A consciência interioriza-se como negação interna do dado, pois este é a pura contingência que a liberdade nega, fazendo-se escolha. A plenitude do ser-em-si é essencial para que a liberdade possa nadificá-lo, iluminando-o à luz de um fim que ainda não existe. Nadificando e transcendendo o em-si, a consciência põe a sua *situação*. “A situação só existe

²³¹ “Il faut, en outre, préciser contre le sens commun que la formule “l’être libre” ne signifie pas ‘obtenir ce qu’on a voulu’, mais ‘se déterminer à vouloir (au sens large de choisir) para soi-même” (EN, p. 563).

²³² “Il faut cependant noter que le choix étant identique au faire suppose, pour se distinguer du rêve et du souhait, un commencement de réalisation” (EN, p. 563).

²³³ “Mais quel est le rapport au donné? Et faut-il entendre par là que le donné (l’en soi) conditionne la liberté? Regardons-y mieux: le donné n’est ni *cause* de la liberté (puisqu’il ne peut produire que du donné), ni *raison* (puisque toute ‘raison’ vient au monde par la liberté). Il n’est pas non plus *condition nécessaire* de la liberté, puis que nous sommes sur le terrain de la pure contingence. [...] Le lecteur a compris que ce donné n’est autre chose que l’en-soi néantisé par le pour-soi qui a à l’être” (EN, p. 567).

em correlação com o transcender do dado rumo a um fim” (SN, p. 672)²³⁴. Desse modo, o conceito de *liberdade situada* se vincula essencialmente à ideia de *intencionalidade da consciência*, pois trata-se do sentido dado ao em-si, o mundo objetivo, para o qual a consciência tende e apreende as resistências necessárias para a que a liberdade possa existir como a condição inalienável da existência do homem. A situação é a posição do homem no mundo, com toda a adversidade característica da realidade que o circunda. Resguarda um sentido de facticidade, dos perigos próprios do mundo, dos obstáculos necessários ao exercício da liberdade, à luz de uma nadificação radical de todo o em-si, da totalidade que circunda o homem, em busca da posição de um fim, de uma futuridade, de uma tese de irrealidade.

Sendo um ser-no-mundo, o ser-Para-si é um ser-em-situação. Se não houvesse as resistências, os obstáculos, a adversidade do mundo objetivo que a consciência não criou, mas intenciona, não poderia existir a liberdade. Opondo-se, aceitando, rejeitando ou transformando a situação é que o homem afirma a sua condição de ser livre. “Começamos assim a entrever o paradoxo da liberdade: não há liberdade a não ser em *situação*, e não há situação a não ser em liberdade” (SN, p. 602)²³⁵. Há o obstáculo e, diante dele, escolho: posso assumi-lo como intransponível ou enfrentá-lo; posso ter êxito ou sucumbir. Mas sou liberdade de escolha, sempre. Posso até mesmo recusar escolher, o que não deixa de ser uma escolha. Ao escolher, a realidade humana define o seu projeto, o que quer ser, define um fim como possibilidade futura e, por isso, não somente o faz para si, uma vez que o ato de escolha compromete toda a humanidade. Daí, mais uma vez, a responsabilidade do homem.

A situação não é simplesmente *subjetividade* ou *objetividade*, não se trata de uma soma ou unidade de impressões pessoais sobre as coisas ou algo puramente dado que não compromete o sujeito. Ela é as próprias coisas e o homem entre elas. É a nadificação do dado, o nada no meio do mundo, numa relação de tensão e aproximação. A situação se dá na relação entre a consciência e o mundo.

A situação é o sujeito inteiro (ele não é nada mais do que sua situação) e é também a ‘coisa’ inteira (não há jamais nada mais do que as coisas. Se quisermos, é o sujeito iluminando as coisas pelo seu próprio transcender, ou são as coisas remetendo sua imagem ao sujeito. É a total facticidade, a contingência absoluta do mundo, de meu nascimento, de meu lugar, de meu passado, de meus arredores, do “fato” de meu

²³⁴ “La situation n’existe qu’en corrélation avec le dépassement du donné vers une fin” (EN, p. 633).

²³⁵ “Ainsi commençons-nous à entrevoir le paradoxe de la liberté: il n’y a de liberté qu’en *situation* et li n’y a de situation que par liberté. La réalité-humaine rencontre partout des résistances et des obstacles qu’elles n’a pas créés; mas ces résistances et ces obstacles n’ont de sens que dans et par le libre choix que la réalité-humaine *est*” (EN, 569-570).

próximo – e é minha liberdade sem limites enquanto aquilo faz com que haja para mim uma facticidade (SN, pp. 672-673)²³⁶.

A situação é, então, o sentido dado pela consciência ao mundo, no mesmo movimento em que o mundo se apresenta como dado à consciência. É a sede de ser do Para-si e a impossibilidade do em-si em dar aquilo que o Para-si jamais poderá ter. “É esta vereda poeirenta e ascendente, esta sede ardente que sinto” (SN, p. 673). Como se trata da relação entre o ser e o nada, *l'être et l'néant*, a situação não é nem o livre efeito espontâneo de uma liberdade, nem o conjunto de coerções objetivas do mundo sobre o Para-si. A situação é uma ação intencional que supõe a liberdade e a coerção, numa relação em que a realidade objetiva é iluminada pela consciência que a visa. “Assim, a liberdade encadeia-se no mundo como livre projeto rumo a fins” (SN, p. 675), é fazer-se livre, é ação. É nesse sentido que Sartre afirma que “o escravo acorrentado é tão livre quanto seu amo” (*Ibid*, p. 673), pois ele é livre para romper os seus grilhões, pôr esse projeto como um fim, sendo que o próprio sentido de suas correntes será posto por ele diante de duas possibilidades de escolha e ação: continuar escravo ou arriscar tudo para livrar-se de sua situação servil. Submeter-se passivamente à escravidão é também uma escolha livre. Não há mais desculpas para o homem.

O Para-si é irremediavelmente livre, mas ser livre não é o próprio fundamento da liberdade. “Se ser livre significasse ser seu próprio fundamento, seria necessário que a liberdade decidisse sobre a existência de seu ser” (SN, p. 596). O fundamento da liberdade necessita de “um ser cuja liberdade tem-de-ser em forma de não-ser (ou seja, da nadificação)” (*Ibid*, 599). Esse ser, sabemos, é o homem, o único ser capaz de trazer a liberdade ao âmago do mundo, como um buraco, um nada-de-ser. Somos livres apesar do mundo e com o mundo, pois “não escapamos de um cárcere no qual não fomos aprisionados” (SN, p. 598)²³⁷.

Sou livre porque me faço livre, mas somente em relação ao dado, esse coeficiente de adversidade que antecede a minha existência histórica. E diante dele não há outra alternativa a não ser o fato de eu não poder ser livre. Isso é o que constitui a minha *facticidade*. Do mesmo modo, a existência absoluta do dado é a mais pura *contingência*. Nesse sentido, facticidade e liberdade se identificam e constituem a *situação*, ou seja, “a contingência da liberdade no *plenum* de ser do mundo” (SN, p. 600). As resistências que podem tornar irrealizável o fim projetado são reveladas somente pelo livre surgimento de uma liberdade no mundo. É a

²³⁶ “La situation, c’est le sujet tout entier (il n’est *rien* d’autre que sa situation) et c’est aussi la ‘chose’ tout entière (*il n’y a* jamais rien de plus que les choses). C’est le sujet éclairant les choses par son dépassement même, si l’on veut; ou c’est les choses renvoyant au sujet son image. C’est la totale facticité, la contingence absolue du monde, de ma naissance, de ma place, de mon passé, de mes entours, du fait de mon prochain – et c’est ma liberté sans limites comme ce qui fait qu’il y a pour moi une facticité” (EN, p. 634).

²³⁷ “[...] on ne s’échappe pas d’une geôle où l’on n’était pas enfermé” (EN, p. 566).

consciência como ser radicalmente livre que intenciona seus obstáculos e as resistências à sua liberdade. O dado é revelado como adversidade ou como ajuda à luz de uma consciência livre. “O homem só encontra obstáculo no campo de sua liberdade” (SN, p. 601). Sendo uma possibilidade de rejeição ou assunção de tudo que parece ser imposto ao homem, a situação não limita a sua liberdade, pois é nadificação do dado, um poder de negação da realidade de fato. A ação se faz, então, na e pela condição humana de se ser imponderavelmente livre. “A condição primeira da ação é a liberdade” (SN, p. 536).

Existir é, então, a responsabilidade de fazer-se constantemente. Estando condenado à ser livre, o homem carrega sobre seus ombros o peso do mundo inteiro. É responsável não somente pelo seu projeto circunscrito à sua individualidade, mas também por toda a humanidade. Cada escolha que faz, sempre abre um precedente ontológico que compromete o mundo todo, posto que “cada Para-si é responsável em seu ser pela existência de uma espécie humana” (SN, p. 637). O homem é, então, plena responsabilidade. “Tomamos a palavra ‘responsabilidade’ em seu sentido banal de ‘consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto’” (SN, p. 678)²³⁸. A responsabilidade do Para-si se dá de maneira implacável e pujante pelo fato de ser aquele pelo qual se faz com que haja um mundo e, ao mesmo tempo, é o ser que *se faz ser*, em que pese a situação em que se encontre, com todas as suas adversidades e por mais insuportáveis que sejam. Não há no mundo nada que não seja humano, “não há situação inumana” (SN, p. 678). Tudo o que há é resultado da intencionalidade humana: eu, o outro, a natureza, a cidade, esta folha de papel, a realidade política, econômica, social e cultural. Ser Para-si é dar sentido ao mundo, é intencionar a realidade para constituí-la humanamente. Cada pessoa é uma escolha de si, mas também é escolha de mundo com o qual se relaciona e intenciona. Ao homem cabe o sentido das belezas e das fealdades do mundo, todas as suas dores e todas as suas delícias. Assim, “as mais atrozes situações de guerra, as piores torturas, não criam um estado de coisas inumano; não há situação inumana; é somente pelo medo, pela fuga e pelo recurso a condutas mágicas que irei *determinar* o inumano, mas esta decisão é humana e tenho de assumir total responsabilidade sobre ela” (SN, p. 678)²³⁹. Escolho o mundo e a mim mesmo, seja por convicção, por um ato heroico, por fraqueza ou por covardia, mas sou escolha, sempre. Não tenho desculpa alguma,

²³⁸ “Nous prenons le mot ‘responsabilité’ en son sens banal de ‘conscience (d’) être l’auteur incontestable d’un événement ou d’un objet” (EN, p. 639).

²³⁹ “Les plus atroces situations de la guerre, les pires tortures ne créent pas d’état de choses inhumain: il n’y a pas de situation inhumaine: c’est seulement par la peur, la fuite et le recours aux conduites magiques que je *déciderai* de l’inhumain; mais ce cette décision est humaine et j’en porterai l’entière responsabilité” (EN, p. 639).

“o próprio da realidade humana é ser sem desculpa” (SN, p. 679)²⁴⁰. Cada pessoa é uma escolha absoluta de si a partir de um mundo repleto de coeficientes de adversidades, seus conhecimentos, suas técnicas, sua natureza, seus limites e possibilidades. Posso me escolher passivo, submetendo-me às injustiças, às desigualdades e iniquidades do mundo. Mas também posso me escolher um militante em defesa da justiça social, revolucionário, guerrilheiro em nome dos direitos essenciais do ser humano. Posso determinar-me a ser o mundo que julgo mais coerente com os anseios, desejos e necessidades do homem. Sou, portanto, responsável por mim e ao sê-lo, sou também responsável pela contextura do mundo, intencionando o fim que a minha escolha assume e ilumina.

[...] a responsabilidade do Para-si se estende ao mundo inteiro como mundo-povoado. É assim, precisamente, que o Para-si se apreende na angústia, ou seja, como um ser que não é fundamento de seu ser, nem do ser do outro, nem dos em-sis que formam o mundo, mas é coagido a decidir o sentido do ser, nele e toda parte fora dele (SN, p. 681)²⁴¹.

Na maior parte do tempo o para Para-si foge, por meio da má-fé, da angústia provocada por sua responsabilidade incondicional. Age contra sua própria condição de ser livre. Uma conduta de dissimulação, pondo como imponderável e intransponível uma situação que na verdade é resultado de suas escolhas no movimento de seu projeto de ser. A má-fé seria assim um subterfúgio do homem, na tentativa vã de fugir da sua responsabilidade incondicional, que está no fato de que é ele o ser que dá sentido ao mundo. A ideia de Deus, de sociedade, de passado, somente são possíveis após a existência do Para-si. São essências que, na condição de seres-em-si, são nadificados pela realidade humana e por sua ação intencional. São seres que se tornam inconcebíveis sem a existência que as precede. A recíproca também é verdadeira. Não há homem sem o mundo, sem o em-si, que constitui a sua situação. Na verdade, somos o desejo de ser o em-si que não somos, pois somos pura falta de ser. “O Para-si surge como nadificação do em-si, e tal nadificação se define como projeto rumo ao em-si: entre o em-si nadificado e o em-si projetado, o Para-si é nada. Assim, o objetivo e o fim da nadificação que sou é o *em-si*. Logo, a realidade humana é o desejo de ser-em-si” (SN, p. 692)²⁴². O em-si é a plenitude do ser. É pura essência, é o que falta ao Para-si. Deus é a maior expressão do ser-em-si, um ideal de ser pleno e absoluto, um ser cujo

²⁴⁰ “Je n’ai eu aucune excuse, car, ainsi que nous l’avons dit et répété dans ce livre, le propre de la réalité-humaine, c’est qu’elle est sans excuse” (EN, p. 640).

²⁴¹ “[...] la responsabilité du pour-soi s’étend au monde entier comme monde-peuplé. C’est ainsi, précisément, que le pour-soi se saisit dans l’angoisse, c’est-à-dire comme un être qui n’est fondement ni de son être, ni d’être de l’autre, ni des en-soi qui forment le monde, mais qui est contraint de décider du sens de l’être, en lui et partout hors de lui (EN, p. 642).

²⁴² “Le pour-soi surgit comme néantisation de l’en-soi et cette néantisation se définit comme pro-jet vers l’en-soi: entre l’en-soi néanti et l’en-soi projeté, le pour-soi est néant. Ainsi le but et la fin de la néantisation que je suis, c’est l’en-soi. Ainsi la réalité humaine est désir d’être-en-soi (EN, pp. 652-653).

fundamento é o seu próprio ser. “É este ideal que podemos chamar de Deus. Pode-se dizer, assim, que o que torna mais compreensível o projeto fundamental da realidade humana é afirmar que o homem é o ser que projeta ser Deus” (SN, 693)²⁴³. O Para-si é o ser que tende a ser em-si; ou, se preferimos, “o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus” (*Ibid*, p. 693).

Nessa busca constante pela plenitude do ser, o Para-si cotidianamente se vê diante da existência do outro. A sua estrutura ontológica não pode ser deduzida do fato original da presença do outro no mundo. Há um mundo habitado pelo outro que também é consciência de mundo, sendo o Para-si uma “existência-no-mundo-em-presença-dos-outros” (SN, p. 629), uma estrutura essencial da realidade humana. As relações intersubjetivas são fundamentais para que o Para-si se reconheça como ser existente no mundo. “Reconheço o que *sou* como o outro me vê” (SN, p. 290). Não se trata de uma comparação pequena, frívola, como se encontrasse em mim o equivalente do que sou para o outro. Significa que o outro que se me apresenta como objeto no mundo não é um objeto qualquer. Ele é também consciência nadificadora e, como tal, dá sentido ao que sou, de modo que a verdade sobre mim não se constitui somente a partir do que eu intenciono no mundo, mas também sobre como o outro me vê no mundo que intenciono. É necessário, portanto, que eu considere o outro para obter essa verdade sobre o que sou. Para Sartre, o outro é indispensável à existência do Para-si e ao conhecimento que ele tem de si mesmo. A descoberta da sua intimidade, a vergonha diante do olhar nadificador do outro, é uma forma de desvendar a existência intersubjetiva, vendo também o outro como liberdade posta à sua frente, que pensa e age a favor ou contra os seus fins escolhidos.

Sartre inicia essa discussão, manifestando suas críticas às teorias tradicionais. Para ele, o tema da intersubjetividade sempre foi tratado de modo parcial pelas teorias clássicas. De um lado, os realistas que tomam tudo como dado, sendo o outro também mero dado. “Todavia, na medida em que o realismo quis prestar contas do conhecimento por uma ação do mundo sobre a substância pensante, não cuidou de estabelecer uma ação imediata e recíproca das substâncias pensantes entre si” (SN, p. 291)²⁴⁴. O outro é concebido, então, numa dimensão puramente objetivista, conjectural, não alcançando a intersubjetividade como uma relação necessária entre seres únicos, que se encontram para constituir-se mutuamente. Com a mesma

²⁴³ “C’est cet idéal qu’on peut nommer Dieu. Ainsi peut-on dire que ce qui rend le mieux concevable le projet fondamental de la réalité humaine, c’est que l’homme est l’être qui projette d’être Dieu” (EN, p. 653).

²⁴⁴ “Toutefois, dans la mesure où le réalisme tente de rendre compte de la connaissance par une action du monde sur la substance pensante, il ne s’est pas soucié d’établir une action immédiate et réciproque des substances pensantes entre elles” (EN, p. 277).

parcialidade, mas no outro extremo, o idealismo, para Sartre, não concebe o outro nem como conceito constitutivo nem como conceito regulador de meu conhecimento. Não consegue escapar ao solipsismo, entendendo o outro como um ser inútil à constituição de minha subjetividade. Portanto, realistas e idealistas recaem no mesmo equívoco: não conseguem desprender-se da dicotomia entre sujeito e objeto. “Assim, para o idealista e para o realista uma conclusão se impõe: pelo fato de que o outro nos é revelado em um mundo espacial, é um espaço real ou ideal que nos separa dele” (SN, p. 301)²⁴⁵.

Sartre afirma que o próprio Husserl não conseguiu superar essa visão dualista, caindo também na armadilha do solipsismo, embora essa fosse a sua intenção quando ressalta que o recurso do outro é condição indispensável à constituição de um mundo. Contudo, ao insistir na ideia de *Eu transcendental*²⁴⁶, Husserl conservou na consciência um sujeito, impedindo dessa forma a possibilidade de compreender o que possa significar o ser extramundano do outro, já que o *outro eu* também é um ser transcendental, ou seja, está dentro da sua consciência. Posso intencionar o eu empírico do outro, constituí-lo como objeto, mas jamais poderia alcançar a alteridade do *Eu transcendental*. “O verdadeiro problema, portanto, é o da ligação entre sujeitos transcendentais para-além da experiência. [...] O outro seria aqui uma categoria suplementar que permitiria constituir um mundo, e não um ser real existente para além desse mundo” (SN, p. 304)²⁴⁷. O sujeito transcendental remete a outros sujeitos como significações, sendo que essa relação fica restrita somente à esfera do conhecimento. Com isso, Sartre afirma categoricamente: “por ter reduzido o ser a uma série de significações, o único nexos que Husserl pode estabelecer entre meu ser e o ser do outro é do *conhecimento*; portanto, não escapou, mais do que Kant, ao solipsismo” (SN, p. 306). A única maneira de escapar ao solipsismo seria recorrer ao sentido ontológico e radical da intencionalidade da consciência, ou seja, “provar que minha consciência transcendental, em seu próprio ser, é afetada pela existência extramundana de outras consciências do mesmo tipo” (*Ibid*, pp. 305-306)²⁴⁸.

²⁴⁵ “Ainsi, pour l’idéaliste comme pour le réaliste, une conclusion s’impose: du fait qu’autrui nous est révélé dans un monde spatial, c’est un espace réel ou idéal qui nous sépare d’autrui” (EN, p. 286).

²⁴⁶ Cf. discussões apresentadas a partir da leitura de *La transcendance de l’êgo*, discutidas no primeiro tópico deste segundo capítulo.

²⁴⁷ “Ainsi le véritable problème est-cil celui de la liaison des sujets transcendants par delà l’expérience. [...] Autrui serait ici comme une catégorie supplémentaire qui permettrait de constituer un monde, non comme un être réel existant par delà ce monde” (EN, pp. 289-290).

²⁴⁸ “[...] et, par suite, la seule façon d’échapper au solipsisme serait, ici encore, de prouver que ma conscience transcendente, dans son être même, est affectée par l’existence extra-mondaine d’autres consciences de même type” (EN, p. 291).

Em Hegel, segundo Sartre, a solução para esse problema tem um avanço considerável em relação a que Husserl propõe. Em sua *Fenomenologia do Espírito*, o outro é o mediador. A consciência de si é idêntica a si mesma pela exclusão de todo outro, o que significa que o fato primeiro é a pluralidade das consciências realizada sob a forma de uma dupla e recíproca relação de exclusão. “Eis-nos em presença do nexos de negação por interioridade que há pouco exigíamos” (SN, p. 306). Assim, para Hegel o *ser para outro* é um estágio necessário do desenvolvimento da consciência de si, sendo que o caminho da interioridade passa pelo outro. O outro é *outro eu* e, por isso, tem interesse por mim na medida em que eu sou um *eu-objeto* para ele e, inversamente, enquanto eu reflito o seu eu, ele também é um objeto para mim. O outro é afirmado como um eu-objeto indispensável ao reconhecimento do meu ser. “Aparece assim a famosa relação ‘senhor-escravo’, que tão profundamente influenciou Marx” (SN, p. 308). Conforme a dialética hegeliana, o escravo afirma contra o senhor o seu direito de ser individualidade e, assim, o ser-para-outro é essencialmente necessário para a constituição da autoconsciência do próprio escravo e, conseqüentemente, do senhor. Para Hegel, “o Escravo é a Verdade do Senhor” (SN, p. 308). A intuição genial de Hegel, segundo Sartre, faz o meu ser totalmente dependente do outro para se constituir como tal. O outro me penetra o coração; sou assim um ser Para-si que não é Para-si senão pelo outro. Embora reconheça “a riqueza e a profundidade” da teoria hegeliana, Sartre afirma que ela não conseguiu romper com a velha perspectiva do conhecimento-objeto, restringindo o outro ao problema do conhecimento.

Tínhamos determinado que o ser da consciência (de) si não podia definir-se em termos de conhecimento. O conhecimento começa com a *reflexão*, mas o jogo “reflexo-refletidor” não é uma díade sujeito-objeto, sequer um estado implícito, não depende *em seu ser* de qualquer consciência transcendente, pois seu modo de ser é precisamente ser em questão para si mesmo (SN, p. 310)²⁴⁹.

Embora tenha posto a questão do ser das consciências, mostrando que cada consciência encerra a realidade da outra, Hegel acaba por tratar, em termos de conhecimento, um problema que é de natureza ontológica. Para ele, a grande mola-mestra da luta das consciências é o esforço de cada uma para transformar sua certeza de si em verdade. “Permanece o conhecimento como medida do ser, e Hegel sequer concebe que possa haver um ser-para-outro que não seja redutível a um ser-objeto” (SN, p. 309). Hegel peca, então, por seu otimismo epistemológico. A refutação do solipsismo somente é possível, antes de tudo e fundamentalmente, segundo Sartre, se entendermos a relação com o outro como uma relação de ser a ser, e não de conhecimento a conhecimento. “Vimos, com efeito, o equívoco de

²⁴⁹ “Nous avons alors établi que l’être de la conscience (de) soi ne pouvait se définir en termes de connaissance. La connaissance commence avec la *réflexion*, mais le jeu du “reflet-reflétant” n’est pas un couple sujet-objet, fût-ce à l’état implicite, il ne dépend *en son être* d’aucune conscience transcendente, mais son mode d’être est précisément d’être en question pour soi-même” (EN, pp. 294-295).

Husserl, que, nesse plano particular, mede o ser pelo conhecimento, e o de Hegel, que identifica conhecimento e ser” (*SN*, p. 316)²⁵⁰.

A superação da perspectiva do epistemológico sobre o ontológico será verificado em Heidegger. “Parece que Heidegger, em *Ser e Tempo*, tirou partido das meditações de seus antecessores e compenetrando-se profundamente desta dupla necessidade: 1º - a relação entre as ‘realidades humanas’ deve ser de uma relação de ser; 2º - tal relação deve fazer com que as ‘realidades humanas’ dependam umas das outras, em seu ser essencial” (*SN*, p. 301)²⁵¹. Partindo dessas reflexões, Heidegger desvela o “ser-no-mundo” que caracteriza a realidade humana e descreve o mundo como aquilo pelo qual a realidade humana se faz anunciar que é. Nesse sentido, a relação intersubjetiva, “eu-tu”, passa a ser considerada a partir do nós, ou, como prefere o filósofo alemão, do Ser-Com, *Mit-Sein*. A relação não é mais determinada pelo conhecimento, mas pela existência em comum. O que caracteriza o ser do homem é ser com os outros. Há na ontologia heideggeriana uma tentativa de fazer a realidade humana sair de sua solidão, mas, segundo Sartre, o *Ser-Com* ontológico torna impossível toda ligação ôntica com uma realidade humana concreta que viesse a fazer surgir o Para-si como um transcendente absoluto e, assim, a realidade humana permanece solitária mesmo estando em um mundo povoado pelo outro. A existência do outro tem a natureza de um fato contingente e irreduzível. Nós encontramos o outro, mas não constituímos o seu ser. Eu e o outro estamos juntos, mas solidários na nossa solidão.

E as dificuldades que encontra o idealismo em geral quando se trata de fundamentar a existência de seres concretos semelhantes a nós, que escapam, enquanto tais, à nossa experiência, e não dependem, em sua própria constituição, de nosso a priori, surgem também ante a tentação de Heidegger de fazer a “realidade-humana” sair de sua solidão. Parece escapar disso porque toma o “fora-de-si” ora como “fora-de-si-rumo-a-si”, ora como “fora-de-si-rumo-ao-outro”. Mas esta segunda acepção do “fora-de-si”, que Heidegger introduz sorrateiramente nas sutilezas de seu raciocínio, é estritamente incompatível com a primeira: no próprio âmago de eus ek-stases, a realidade humana permanece solitária (*SN*, p. 323)²⁵².

Embora reconheça o esforço de Heidegger em superar o subjetivismo em todas as suas dimensões, Sartre ressalta que o filósofo de *Ser e Tempo* não conseguiu explicitar o

²⁵⁰ “Nous avons vu, en effet, l’ échec de Husserl qui, sur ce plan particulier, mesure l’ être par la connaissance et celui de Hegel qui identifie connaissance et être” (*EN*, p. 301). .

²⁵¹ “Il semble que Heidegger, dans *Seins un Zeit*, ait tiré profit des méditations de ses devanciers et qu’ il se soit profondément pénétré de cette double nécessité: 1º la relation des ‘réalités-humaine’ doit être une relation d’ être; 2º cette relation doit faire dépendre les ‘réalités humaines’ les unes de autres, en leurs être essentiel” (*EN*, p. 301).

²⁵² “Et les difficultés que rencontre l’ idéalisme en général lorsqu’ il s’ agit de fonder l’ existence d’ êtres concrets semblables à nous et qui échappent en tant que tels à notre expérience, qui ne relèvent pas dans leur consitution même de notre *a priori*, s’ élèvent encore devant la tentation de Heidegger pour faire sortir la ‘réalité-humaine’ de sa solitude. Il semble y échapper parce que tantôt il prend le ‘hors-de-soi’ comme ‘hors-de-soi-vers-soi’ et tantôt comme ‘hors-de-soi-en-autri’. Mais la deuxième acception du ‘hors-de-soi’ qu’ il glisse sournoisement au détour de ses raisonnements est strictement incompatible avec la première: au sein même de ses ek-stases, la réalité-humaine reste seule” (*EN*, pp. 306-307).

fundamento da intersubjetividade. E essa é a preocupação de Sartre. Para ele, o fundamento da relação intersubjetiva é a *negação*. O outro aparece a mim como não sendo eu, a sua presença é uma recusa radical do outro que não eu. “Sendo a existência-para-outro negação radical do outro, não é possível qualquer síntese totalitária e unificadora” (SN, p. 326). Se o outro existe, é necessário, antes de tudo, que eu seja aquele que não é o outro, ou seja, é nessa negação operada pela intencionalidade da consciência que nadifica tudo o que não sou, incluindo o outro, que eu me faço ser e faço surgir o outro como tal. A negação que caracteriza a consciência estabelece uma relação de reciprocidade intencional entre consciências diferentes. O olhar do outro sobre mim revela a existência indubitável desse outro para quem eu sou. Nego o outro e o outro me nega e, dessa relação, eu e ele nos reconhecemos, cada um, como Para-si.

Sem dúvida, a intersubjetividade é uma relação de objetivação. “Esta mulher que vejo andando em minha direção, este homem que passa na rua, esse mendigo que ouço cantar de minha janela são *objetos* para mim, sem a menor dúvida. Assim, é verdade que ao menos uma das modalidades do outro a mim é a *objetividade*” (SN, p. 326). Mas essa relação não é o fundamento entre o outro e mim, pois se assim o fosse a existência do outro permaneceria meramente conjectural. Para que o outro seja somente um objeto provável será necessário que sua objetividade não remeta a uma solidão originária e fora de meu alcance. Por isso, além da objetividade, o que essencialmente fundamenta a minha relação com o outro é a nadificação. O outro nadifica o Para-si, constituindo um coeficiente de adversidade e transformando-o em um *ser-para-outro*. A realidade humana é um ser que tem a sua existência revelada pelo olhar nadificador do outro, negando-o e transformando-o em objeto. O Para-si se reduz, aparentemente, a um em-si. Torna-se alvo da intencionalidade e da liberdade alheia. Somente a liberdade pode limitar a liberdade; “agora vemos, ao incluir a existência do outro em nossas considerações, que minha liberdade, nesse novo nível, também encontra seus limites na existência da liberdade do outro” (SN, p. 644)²⁵³. Essa limitação provém como finitude interna, pois a minha liberdade não pode deixar de ser liberdade pela liberdade dos outros e, considerando o olhar do outro que me olha, a recíproca é verdadeira: a liberdade do outro também não pode deixar de ser livre por causa da minha liberdade. Por isso, as relações intersubjetivas são, para Sartre, essencialmente fundadas no conflito. “O inferno são os outros” (*Entre quatro paredes*, p. 98), escreveu o dramaturgo Sartre em uma de suas mais

²⁵³ “[...] nous voyons à présent, en faisant rentrer l’existence de l’autre dans nos considérations, que ma liberté sur ce nouveau plan trouve aussi ses limites dans l’existence de la liberté d’autrui” (EN, p. 608).

emblemáticas peças teatrais²⁵⁴. Mediante o olhar nadificador do outro, a situação do Para-si se torna objeto, passa ter “um lado de fora” (SN, p. 644), uma dimensão de alienação sobre a qual o Para-si não tem condições de agir ou de remover de alguma forma. Todavia, essa relação se torna uma luta entre nadificações, posto que cada Para-si é consciência (de) ser livre.

Tudo que vale para mim vale para o outro. Enquanto tento livrar-me do domínio do outro, o outro tenta livrar-se do meu; enquanto procuro subjugar o outro, o outro procura me subjugar. Não se trata aqui, de modo algum, de relações unilaterais com um objeto-Em-si, mas sim de relações recíprocas e moventes. As descrições que se seguem devem ser encaradas, portanto, pela perspectiva do conflito. O conflito é o sentido originário do ser-Para-outro (SN, p. 454)²⁵⁵.

O Para-si é livre em situação, sendo que a situação mais elementar da liberdade é a facticidade de existir em relação com outras liberdades. O ser humano se experimenta como objeto no mundo, nadificado pelo olhar do outro. Mas, transcendendo o outro rumo a seus próprios fins, o Para-si é o ser que se torna “uma transcendência-transcendida” (SN, p. 639). O outro se torna, então, um indicador de fins e, por seu projeto fundamental de ser livre, o Para-si se lança em um mundo no qual as relações conflituosas designam fins. O conflito, assim, não possui um sentido negativo, pois é uma necessidade para o exercício da liberdade rumo aos fins definidos pelas relações intersubjetivas. O meu mundo é o mesmo do outro, um dado conflituoso, pois eu existo em um mundo cujo sentido não veio somente por mim. Trata-se de um mundo povoado, explorado, intencionado por outros que não somente eu. A temporalização de minha existência ocorre em mundo já temporalizado, contextualizado por outras consciências. “O Para-si, por seu surgimento frente ao Outro-objeto, faz indicar a si mesmo fins no mundo; ele surge em um mundo povoado de fins” (SN, p. 638)²⁵⁶. A existência do outro torna-se um coeficiente de adversidade à liberdade, mas isso não significa que seja uma determinação do ser da liberdade, uma vez que ela existe para outras liberdades, as quais

²⁵⁴ Trata-se da peça intitulada *Huis Clos*, de 1944, traduzida para o português com o título *Entre quatro paredes*. Conforme, Contant e Rybalka (2013, p. 99), “HUIS CLOS é uma ilustração evidente das ideias desenvolvidas por Sartre no capítulo de *L'être et le néant*, 'As relações concretas com o outro'”. É um drama cuja ação se passa no inferno. Não no inferno da mitologia cristã, mas em um cenário clássico, com três poltronas e uma estátua de bronze sobre a lareira. Trata-se de uma peça que nitidamente retrata as preocupações filosóficas do autor, sobretudo no que diz respeito a ideia de que o essencial das relações intersubjetivas é o conflito. Os personagens, Garcin, Inès e Estelle, se veem de repente mortos e condenados à clausura eterna e, por isso, não tardam em tornar a convivência absolutamente insuportável. Reconhecem que o carrasco naquele inferno é cada um para cada um dos outros. Daí a famosa frase: “*L'enfer, c'est les autres*”.

²⁵⁵ “Tout ce qui vaut pour moi vaut pour autrui. Pendant que je tente de me libérer de l'emprise d'autrui tente de se libérer de la mienne; pendant que ja cherche à asservir autrui, autrui cherche à m'asservir. Il ne s'agit nullement ici de realtions unilatérales avec un objet-en-soi, mais de rapports réciproques et mouvants. Les descriptions qui vont suivre doivent donc être envisagées dans la perspective du *conflit*. Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui” (EN, p. 431).

²⁵⁶ “Et, comme la fin décide des moyens et les moyens de la fin, par son surgissement en face d'Autrui-objet, le Pour-soi se fait indiquer des fins dans le monde; il vient à un monde peuplé de fins” (EN, p. 603).

apreendem livremente à luz de seus próprios fins. O Para-si é transcendência dos limites impostos à sua liberdade, de modo que sempre reassume seu ser para dar-lhe sentido a partir dos fins que escolhe. Minha liberdade, escolhendo livremente, escolhe seus limites. O outro é comigo ou contra mim, mas sempre possibilidade de escolha de um fim diante de uma situação que me obriga a me escolher.

Significa que minha liberdade, escolhendo livremente, escolhe seus limites; ou, se preferirmos, a livre escolha de meus fins, ou seja, daquilo que sou para mim, comporta a assunção dos limites dessa escolha, quaisquer que sejam. Também aqui a escolha é escolha de finitude, como sublinhamos atrás, mas, em vez de ser finitude interna, ou seja, determinação da liberdade por si mesmo, a finitude assumida pela retomada dos irrealizáveis é finitude externa: escolho ter um ser à distância, que limita todas as minhas escolhas e constitui seus respectivos reversos, ou seja, escolho minha liberdade como limitada por outra coisa que não si própria (SN, pp. 649-650)²⁵⁷.

Diante da liberdade do outro que olha, que intenciona meu corpo e minha situação, que me observa, me avalia e me revela como um objeto no mundo, posso agir como um ser livre, me mostrando também um ser-Para-si, estabelecendo com ele uma relação conflituosa em defesa de minha liberdade. Também posso, por outro lado, me resignar, me deixar coisificar e agir como se fosse um ser-em-si, em busca de segurança contra o sentimento de vergonha que me toma. Deixo-me, então, guiar como um títere pela nadificação de mim pelo olhar petrificador do outro. Ao aceitar passivamente a coisificação de si pelo olhar do outro, o Para-si faz uma escolha livremente, mas agindo de má-fé. Então busco no olhar do outro o sentido do que sou para ele, satisfazendo o seu desejo de ter-me como objeto. Com essa atitude, não significa, porém, que o conflito esteja resolvido. Muito pelo contrário.

Quando Pedro me olha, sei, sem dúvida, que me olha: seus olhos – coisas do mundo – estão fixos no meu corpo – coisa do mundo; aqui está um fato objetivo, que posso dizer que é. Mas é também um fato *do mundo*. O sentido desse olhar já não o é, e isso me desassossega: por mais que faça – sorrisos, promessas, ameaças – , nada poderá *desprender* a aprovação, o livre juízo que estou buscando (SN, pp. 108-109)²⁵⁸.

As relações concretas com o outro são sempre conflituosas em face do objeto que sou para ele e do objeto que ele é para mim. Na tentativa de fugir dessa situação irremediavelmente conflituosa, o Para-si se põe diante de duas possibilidades: 1^a – se dando

²⁵⁷ “Cela signifie que ma liberté en choisissant librement se choisit ses limites; ou, si l’on préfère, le libre choix de mes fins, c’est-à-dire de ce que je suis pour moi, comporte l’assomption des limites de ce choix, quelles qu’elles puissent être. Ici encore le choix est choix de finitude comme nous le marquions plus haut, mais au lieu que la finitude choisie soit finitude interne, c’est-à-dire détermination de la liberté par elle-même, la finitude assumée par la reprise des irréalisables est finitude externe; je choisis d’avoir un être à distance, qui limite tous mes choix et constitue leur envers, c’est-à-dire que je choisis que mon choix soit borné par outre chose que lui-même” (EN, p. 613).

²⁵⁸ “Lorsque Pierre me regarde, je ne sais sans doute qu’ill me regarde, ses yeux – choses du monde – sont fixés sur mon corps – chose du monde: voilà le fait objectif dont je puis dire: il est. Mais c’est aussi un fait *du monde*. Le sens de ce regard n’est point et c’est ce qui me gêne: quoi que je fasse sourires, promesses, menaces – rien ne peut *décrocher* l’approbation, le libre jugement que je quête” (EN, p. 101).

como objeto ao outro: o *amor*, a *linguagem* e o *masoquismo*; ou 2ª – apreendendo o outro como puro objeto: a *indiferença*, o *desejo*, o *ódio* e o *sadismo*. Essas duas tentativas são originais e opostas, de modo que por um lado posso “transcender a transcendência do outro ou, ao contrário, absorver em mim essa transcendência sem lhe tirar o caráter de transcendência” (SN, p. 453). Ou apreendo o outro como objeto ou então sou objetivado por ele. Nenhuma dessas tentativas tem privilégio ou preeminência de uma sobre a outra. O fracasso de uma significa a adoção da outra, de modo que não há dialética nas relações de uma consciência com a outra, mas um círculo vicioso posto pelo fracasso.

No amor, o Para-si busca, como motivo e fim, a unidade com o outro, ou seja, “uma fusão de consciências em que cada uma delas venha conservar sua alteridade para fundar o outro” (SN, p. 468). O amor se torna uma procura no sentido de constituir uma síntese de duas consciências diferentes e igualmente livres, duas transcendências em que a liberdade de uma somente pode existir pela liberdade da outra. Uma busca pela cumplicidade recíproca, tentando constituir um ser-absoluto que seria si mesmo enquanto outro e outro enquanto si mesmo, ou seja, uma tentativa de constituição do próprio ser da prova ontológica, aquele que apreende a plenitude da essência das coisas e dos outros como objeto que lhe falta. Seria o alcance da essência que tanto seduz o Para-si e tudo aquilo de que ele tanto necessita. Para Sartre, no entanto, esse ideal não poderia jamais se realizar sem que o Para-si supere a contingência originária de suas relações com o outro, ou seja, “o fato de que não há qualquer relação de negatividade interna entre a negação pela qual o outro se faz outro que não eu e a negação pela qual eu me faço outro que não o outro. Vimos que essa contingência é insuperável” (SN, p. 456)²⁵⁹. Assim, os amantes estão condenados a viver separados por sua própria liberdade, um nada invencível. No amor, “o problema do ser-para-outro permanece, pois, sem solução; os amantes permanecem cada um para si em uma subjetividade total; nada vem isentá-los de seu dever de fazer-se existir cada um para si; nada vem suprimir sua contingência ou salvá-los da facticidade” (SN, p. 469). Por isso, o amor é sempre conflito.

Nessa mesma perspectiva, a linguagem não é somente um fenômeno em que se acrescenta o outro, mas é originalmente uma relação constituinte do ser-para-outro, pois é também por meio dela que uma subjetividade se experimenta como objeto para outro. “O surgimento do outro frente a mim como olhar faz surgir a linguagem como condição de meu ser” (SN, p. 465). Pela linguagem me apresento a outra consciência, não somente como

²⁵⁹ “Cet idéal ne saurait se réaliser sans que je surnonte la contingence originelle de mes rapports à autrui, c’est-à-dire le fait qu’il n’y a aucune relation de négativité interne entre la négation par quoi autrui se fait autre que moi et la négation par quoi je me fais autre que l’autre. Nous avons vu que cette contingence est insurmontable” (EN, p. 433).

objeto, mas também como consciência livre. Está presente no simples olhar, se definindo como um modo de apreensão do outro pelo fascínio da co-existência, tentando fazer dele um ser-fascinado por um objeto fascinante, que não somente observa, mas o avalia, o repreende e o coisifica. “ A linguagem revela-me a liberdade daquele que me escuta em silêncio, ou seja, sua transcendência” (SN, p. 466). A linguagem é conflito.

Em outra tentativa de fugir do conflito, o ser Para-si pode assumir uma atitude masoquista, abrindo mão de sua subjetividade, supondo que possa deixar-se assimilar pelo olhar do outro. Se deixa desfrutar como um objeto, se sentindo como tal, representando um papel de ser-em-si. Aceita passivamente que a consciência alheia absorva a sua condição de fazer escolhas, assumindo a alienação como uma possibilidade de estancar o conflito. Compromete-se inteiramente com o seu ser-objeto, repousando no outro que o apreende como objeto pelo desejo de ser plena essência. Na atitude masoquista, assumo totalmente a culpa pela relação conflituosa.

Sou culpado, com efeito, pelo simples fato de que sou objeto. Culpado frente a mim mesmo, posto que consinto em minha alienação absoluta; culpado frente a outro, pois dou-lhe a ocasião de ser culpado, ou seja, de abortar radicalmente minha liberdade enquanto tal. O masoquismo é uma tentativa, não de fascinar o outro por minha objetividade, mas de fazer com que eu mesmo me fascine por minha objetividade-Para-outro, ou seja fazer com que eu me constitua em objeto pelo outro, de tal modo que apreenda não-teticamente minha subjetividade com um nada, em presença do Em-si que represento aos olhos do outro (SN, p. 471).

O masoquismo é, então, mais uma forma de manifestação da má-fé, que se dá pela nadificação da subjetividade ao modo de um objeto, para que seja reabsorvida pelo olhar do outro. Na verdade uma tentativa vã, pois ao arrastar-se de joelhos, mostrando-se em posturas ridículas e fazendo-se utilizar como simples instrumento inanimado, o Para-si, na e por sua transcendência, põe-se como um ser a transcender, de modo que quanto mais vier a tentar se deixar saborear como objetividade, mais será evidenciada a sua condição de ser consciência de sua própria subjetividade, mergulhando-se mais uma vez na angústia. O masoquismo, portanto, é um fracasso, “um esforço acompanhado pela fatigante e deliciosa consciência do fracasso, a ponto de ser o próprio fracasso aquilo que o sujeito acaba buscando como seu fim principal” (SN, p. 472)²⁶⁰.

Tão fracassada como a primeira, a segunda atitude para com o outro – a indiferença, o desejo, o ódio, o sadismo – é também uma tentativa vã de reprimir o conflito intersubjetivo. Ambas são formas de reação ao ser-para-outro como ser originário, mas nenhuma delas

²⁶⁰ “Il nous suffit de signaler que le masochisme est un perpétuel effort pour anéantir la subjectivité du sujet en la faisant réassimiler par l’autre et que cet effort est accompagné de l’épuisante et délicieuse conscience de l’échec, au point que c’est l’échec lui-même que le sujet finit par rechercher comme son but principal” (EN, p. 447).

resolve definitivamente o problema. Na indiferença, posso fingir que o outro não existe, numa atitude de aparente “cegueira”. Os outros são, então, esses seres animados que passam pela rua, como objetos mágicos capazes de agir à distância. Quase não lhes dou atenção, agindo como se eu estivesse sozinho no mundo. “Pratico então uma espécie de solipsismo de fato” (SN, p. 474). A indiferença age como se a consciência do outro fosse um dado pacífico, podendo ser reduzida a um nada absoluto. Contudo, essa atitude se converte em um profundo sentimento de solidão, de falta e mal-estar. Se, por um lado, a indiferença em relação ao outro me livra em aparência do temor de estar em perigo em razão da liberdade do outro, ela acaba por desvelar uma compreensão implícita desta liberdade. Assim, sou alçado ao último grau da objetividade ao imaginar que posso ser uma subjetividade absoluta. Minha cegueira, então, se transforma em inquietação, pois falta o outro, essa consciência que se mostra a mim como um “olhar errante” que me faz ser. Passo a ser consciência (da) falta da existência do outro para a constituição do meu ser e “comprometo-me em uma busca desesperada da liberdade do Outro e, no meio do caminho, *encontro-me engajado* em uma busca que perdeu seu sentido” (SN, p. 476).

O desejo, por sua vez, é posto pelo Para-si como “a consciência se fazendo corpo” (SN, p. 484). Se faz carne em presença do outro para se apropriar da sua carne. Ao se escolher desejo, a consciência se volta à tentativa de tornar-se encarnação para realizar a encarnação do outro, se revelando um ideal impossível do desejo: “possuir a transcendência do outro como pura transcendência e, no entanto, como corpo” (SN, p. 489). Assim, no desejo, há uma tentativa de encarnação ou um empastamento da consciência a fim de realizar a encarnação do outro. O fracasso dessa atitude resulta da impossibilidade de apropriar-se da consciência encarnada do outro e da sua transcendência. Algo muito próximo das pretensões do sadismo.

Enquanto o masoquista se entrega como objeto para satisfazer o desejo do outro, o sádico busca, ao contrário, “capturar e subjugar o outro, não somente enquanto outro-objeto, mas como pura transcendência encarnada” (SN, p. 495). Trata-se de uma tentativa de fuga de toda a facticidade do outro, pelo esforço de objetivá-lo por meio de uma relação absolutamente autoritária. O sádico deseja apropriar-se do outro de forma imediata, tornando-se potência apropriadora e livre de uma liberdade aprisionada. O que ele busca é a apropriação da liberdade transcendente da vítima. Mas, por princípio, essa liberdade encontra-se fora do alcance de qualquer apropriação absoluta. E, por isso, “quanto mais o sádico se obstina em tratar o Outro como instrumento, mas essa liberdade lhe escapa. Somente pode

agir sobre a liberdade enquanto propriedade objetiva do Outro-objeto” (SN, p. 502-503)²⁶¹. Ainda que o submetendo à humilhação, o sádico sabe que não pode agir de maneira absoluta sobre a liberdade alheia, pois apropriar-se dela seria também negar a si a condição de ser livre, porque é na e pela liberdade sua e a do outro que um mundo vem a existir, um mundo em que há um sádico, a tortura e inúmeros pretextos para a humilhação e a renegação. Tomar de assalto a liberdade do outro significaria então a desapareção de seu mundo e, conseqüentemente, de sua própria liberdade. Por outro lado, o Para-si jamais se deixa coisificar de maneira absoluta. Por maior que seja a alienação a que está submetido, a sua consciência sempre intencionará a possibilidade de superação do sofrimento rumo a um fim que lhe apraz. O olhar do outro que se submete é também nadificador. A angústia e o sofrimento sempre lhe impulsionarão à ação de nadificar o dado em busca de novas possibilidades de existir. É, por isso, que a atitude sádica não consegue resolver o conflito, pois

esta explosão do olhar do Outro no mundo do sádico faz desmoronar o sentido e o objetivo do sadismo. Ao mesmo tempo, o sadismo descobre que era *esta* liberdade que queria subjugar e constata a inutilidade de seus esforços. Ei-nos remetidos uma vez mais do *ser-olhador ao ser-visto*, não saímos desse círculo vicioso (SN, 504)²⁶².

O constante fracasso pode suscitar a última atitude na relação com o outro: o ódio. Trata-se de uma resignação fundamental que consiste no total abandono de qualquer empenho do Para-si no sentido de querer realizar a união com o outro. Desiste, pois, da utilização do outro como instrumento para reaver seu ser-em-si. É a tentativa de busca de uma liberdade sem limites, absoluta, desgarrando-se de seu inapreensível ser-objeto-para-outro e abolindo sua dimensão de ser alienado. “Aquele que odeia projeta não mais ser objeto de forma alguma; e o ódio apresenta-se como posição absoluta da liberdade do Para-si frente ao outro” (SN, p. 509). Tendo consciência de que é impossível se apoderar da liberdade alheia, o ódio intenciona a absolutização do outro como ser-em-si, ou seja, ele põe como fim a morte do outro. A consciência do ser que odeia intenciona tão somente a destruição da outra consciência que ela não pode subjugar de modo absoluto. Mas o ódio, por sua vez, é também um fracasso. Sendo o seu projeto, com efeito, a supressão das outras consciências, acaba por se tornando uma paixão inútil, pois, ainda que conseguisse o seu intento e viesse a exterminar o outro no momento presente, não poderia evitar a verdade de que o outro exterminado existiu

²⁶¹ “Et plus le sadique s’acharne à traiter l’Autre en instrument, plus cette liberté lui échappe. Il ne saurait agir que sur la liberté comme propriété objective de l’Autre-objet” (EN, p. 476).

²⁶² “Ainsi cette explosion du regard d’Autrui dans le monde lu sadique fait s’effondrer le sens et le but du sadisme. En même temps le sadisme découvre que c’était *cette liberté-là* qu’il voulait asservir et, en même temps, il se rend compte de la vanité de ses efforts. Nous voilà une fois de plus revoyés de l’être-regardant à l’être-regardé, nous ne sortons pas de ce cercle” (EN, p. 477).

como consciência reveladora de seu ódio, “não poderia fazer com que o outro não houvesse sido. Melhor ainda: a abolição do outro, por ser vivida como triunfo do ódio, pressupõe o reconhecimento explícito de que o outro existiu” (SN, p. 511). Ao eliminar o outro, o ser que odeia jamais poderá reconquistar aquilo que o alienou, pois tem malogrado toda esperança de agir sobre essa alienação para mudá-la a seu favor, visto que o outro, o ser odiado, levou para o túmulo a chave desta alienação.

Aquilo que fui para o outro fica estabelecido pela morte do outro, e o serei irremediavelmente no passado; também o serei, e da mesma maneira, no presente, caso perservere na atitude, nos projetos e no modo de vida que foram subjugados pelo outro. A morte do outro constitui-me como objeto irremediável, exatamente como minha própria morte. Assim, em seu próprio surgimento, o triunfo do ódio se transforma em fracasso (SN, p. 511)²⁶³.

Não há como fugir do conflito, pois se trata de algo próprio da realidade humana. Onde houver duas ou mais consciências se relacionando, haverá situações conflituosas, quer seja da maneira mais sutil ou violenta possível. No entanto, o conceito de conflito, na perspectiva sartriana, não possui um sentido negativo, pois é por meio dele, nas relações estabelecidas com as outras consciências, que o homem põe o sentido de sua liberdade. É no conflito que ele tem sua subjetividade revelada e, assim, se vê diante da facticidade que o obriga a fazer escolhas, engajar-se em direção ao *télos* da nossa própria existência. O *télos*, o fim, vem ao mundo pelo homem na sua facticidade de desvelar o nada ao mundo. Ao vislumbrar possibilidades, ao intencionar um porvir, agimos e transcendemos a situação presente que se nos apresenta como sofrimento e obstáculo. Isso é próprio da existência humana, pois o homem não possui essência que o limite. “Ser-livre é ser-livre-para-mudar” (SN, p. 622). A liberdade implica a existência de situações a serem constantemente modificadas, obstáculos a transpor. “Ser livre é *ser-livre-para-fazer* e *ser-livre-no-mundo*” (*Ibid*, p. 622). A realidade humana é sempre e permanentemente um projeto em aberto que contém em si a possibilidade de suas próprias modificações. É transcender-se e, ao mesmo tempo, transcendência do dado, dos obstáculos, fazendo-se, formando-se no mundo. É intencionalidade e ação a favor ou contra algo ou uma situação; é engajamento rumo às próprias possibilidades. Com efeito, a ontologia fenomenológica de Sartre supera toda e qualquer interpretação idealista que concebe a consciência como constituidora unilateral do ser de seu objeto. Da relação consciência e mundo, dá-se a formação humana e a humanização do mundo. Há, então, uma dimensão educativa inerente à ideia de intencionalidade e ação,

²⁶³ “Ce que j’étais pour l’autre est passé; je le serai aussi, et de la même manière, au présent si je persévère dans l’attitude, les projets et le mode de vie qui ont été jugés par l’autre. La mort de l’autre me constitue comme objet irrémédiable, exactement comme ma propre mort. Ainsi, le triomphe de la haine se transforme, dans son surgissement même, en échec” (EN, pp. 483-484).

pois essas noções se referem aos processos constituintes e formativos da realidade humana. Nos ocuparemos dessa temática no capítulo seguinte.

Capítulo 3

Intencionalidade e ação educativa: por uma pedagogia da liberdade

Intencionalidade, ação educativa e formação humana

A relação entre intencionalidade e ação é, por natureza, educativa. Está diretamente ligada à ideia de desvelamento do ser na relação entre a consciência e o mundo, em sentido ontológico. Trata-se de ir ao encontro das coisas do homem e, concomitantemente, perguntar sobre o sentido da existência humana, apreendida em seu viver cotidiano, em sua concretude. A ontologia fenomenológica sartriana ajuda-nos a pensar o fenômeno educativo não restrito a seu sentido intelectual, circunscrito ao conhecimento, mas à apreensão de um princípio existencial que possa desvelar o ser do homem e sua facticidade como fundamento da realidade humana. O ponto de partida é a consciência que, não estando enredada em si mesma, é abertura ao ser, ao mundo, constituindo-se como ser-no-mundo, uma consciência no meio das coisas, “no bojo do ser, em seu coração, como um verme” (SN, p. 64).

A intencionalidade é fundamentalmente uma atitude existencial, pois é por meio dela que mundo e consciência estabelecem uma relação de tensão e aproximação constituindo-se mutuamente. A atitude fenomenológica funda a atitude existencial, posto que a consciência se volta à coisa mesma, livre dos conceitos prévios ou de análises científicas e, assim, se constitui ao constituir o objeto que a ela se manifesta e que também a faz ser. É, portanto, uma forma de estar no mundo e de vivenciá-lo intensamente, o que se traduz numa oportunidade de transcendência do simples viver para se fazer existência inédita, singular, incomparável e irrepetível. Trata-se de uma nova perspectiva ontológica, pois o sentido de existência se converte na busca do *sentido do ser* antes que seja investigado, compartimentado, medido, analisado pela ciência, de modo que dar sentido à vida e ao mundo passa então a ser uma atitude da consciência como existência viva e pulsante em busca do sentido do seu próprio ser. É por isso que em Sartre a intencionalidade da consciência não se separa do sentido de ação, pois “agir é modificar a *figura* do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim” (SN, p. 536)²⁶⁴. O ser em questão não é mais aquele apresentado pela ontologia clássica ou escolástica, nem mesmo o da ontologia hegeliana que o igualava ao *não-ser*, mas a busca pelo sentido e pelo significado do *ser-Para-si* que por essência ainda não é, está sendo. “O Para-si,

²⁶⁴ “[...] agir, c’est modifier la *figure* du monde, c’est disposer des moyens en vue d’une fin” (EN, p. 508).

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” (SN, p. 133)²⁶⁵.

A ontologia fenomenológica existencial não permite mais considerar o ser humano como consciência pura, como pensavam os idealistas, muito menos uma determinação objetiva das condições materiais, mas uma relação permanente de tensão entre a consciência e o mundo. A existência então passa ser concebida como uma realidade que se quer compreender, condicionada pelos limites do imponderável mundo objetivo, mas aberta às novas possibilidades de ser. Ser-Para-si não é, pois, uma experiência meramente transcendental, como se fosse uma consciência isolada, mas é, sobretudo, existência que tem como fim a apreensão do mundo no que há de mais autêntico, na sua estranheza, na sua fealdade, mas também na sua beleza e suas possibilidades. O homem é então essa capacidade de transcender-se, mas também é a união imponderável com a facticidade estabelecida na relação com o mundo, um movimento que não admite o divórcio entre a sua subjetividade e a objetividade na qual se entranha. O homem é consciência que intenciona o objeto, entendendo que até o mesmo a ideia de sujeito – *Eu, Ego* – toma um sentido de ser transcendente, que está imponderavelmente no mundo, transformando-se e transformando-o, como uma consciência engajada, um ser imerso no curso mundano da existência. “Se o Eu se torna um ser transcendente, então ele participa em todas as vicissitudes do mundo” (Tr. *Ego*, p. 82)²⁶⁶.

Vimos no primeiro capítulo desta tese que em Husserl o interior da consciência seria habitado por um *Eu transcendental*, um eu interior, responsável pela unificação e individualização dos dados vivenciais da própria consciência, o que poderia justificar a possibilidade de se afirmar: “*eu sou*” ou “*eu penso*”. Sartre explica a concepção de Husserl da seguinte forma:

É porque todas as minhas percepções e todos os meus pensamentos se referem a este foco permanente que a consciência está unificada; é porque posso dizer a *minha* consciência e porque Pedro e Paulo podem também falar da *sua* consciência que estas consciências se distinguem entre si. O Eu é o produtor de interioridade (Tr. *Ego*, p.47).

A concepção husserliana de que há um *Eu transcendental* como interioridade radical não consegue, porém, romper com a visão das filosofias que defendem a ideia de um suposto *interior íntimo*, uma espécie de substância inerente à essência de todo ser humano. Na ontologia fenomenológica sartriana esse *Eu* que pairaria nas profundezas do ser da consciência, se consubstanciando como um ser determinado *a priori*, se confronta diretamente com a ideia de liberdade, pois pressupõe uma essência acabada, uma potência que se

²⁶⁵ EN, p. 126.

²⁶⁶ Tr. *L'Ego*, p. 85.

contrapõe ao ato, uma espécie de “vocação ontológica” que antecede e determina o ser do homem. Ora, “a consciência não pode ser limitada (como a substância em Espinosa) a não ser por ela mesma” (*Tr. Ego*, p. 48), posto que a existência da consciência é o de ser consciência de si e do objeto transcendente em um mesmo movimento de intencionalidade. A lei de sua existência, que precede qualquer essência, é a de que o objeto, com toda a sua opacidade, está em relação a ela, que é sempre e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto, na dimensão irrefletida. Ele está sempre fora dela e, por meio de um ato intencional, ela o põe e o apreende na sua objetividade. A consciência é sempre pura e translúcida, de modo que não há possibilidade de conter qualquer objeto em seu interior, nem mesmo a ideia de um Eu.

Mas ao afirmar que a consciência não tem um *Eu*, não significa que ela não tenha uma unidade ou individualidade, muito pelo contrário. O que faz a individualidade da consciência não é uma suposta existência de um *eu substancial* responsável pela unificação das vivências, mas a síntese temporal estabelecida na relação da consciência com as coisas. O que torna possível à consciência compreender-se como ser único, individual, ímpar, é o movimento retencional de si e, nesse mesmo movimento, a projeção adiante a partir do que lhe é presente. Ela projeta-se adiante ao mesmo tempo que mantém uma continuidade, uma ligação permanente com seu passado imediato, não se despreendendo, portanto, das fases de seu desenvolvimento temporal. Esse movimento de constante formação e constituição de sua individualidade não seria possível sem a *intencionalidade*. A consciência é sempre movimento, ação, que a faz projetar-se para o exterior, de modo que ela apreende-se escapando-se; um extravasamento constante fundado na sua dimensão irrefletida que se apresenta na forma de “consciência de ser consciência de objeto”²⁶⁷. A consciência é, antes de tudo, irrefletida, mas a reflexão é uma possibilidade e uma necessidade sempre presente, sendo a consciência reflexiva, essa consciência de segundo grau, que “põe a consciência refletida como seu objeto” (*SN*, p. 24). A consciência é existência anterior a qualquer juízo, julgamento ou conhecimento e, por isso, traz consigo a primazia do ontológico sobre o epistemológico, uma vez que é abertura ao mundo, relação com o dado, busca do ser que ela não é.

A consciência é sempre projeção rumo ao futuro intencionado, de modo a estabelecer uma ligação contínua com seu passado, dando-lhe sentido na unidade de seu desenvolvimento no tempo, formando-se como individualidade na relação que mantém com o mundo, a realidade objetiva. A subjetividade não é, portanto, um resultado, produto de um *Eu puro*

²⁶⁷ Cf. Alves, 1994, p. 17.

habitante da consciência. Eu não nasço *eu*. O meu *eu* não é um ser natural, psicológico ou transcendental. Primeiramente existo, sou lançado ao mundo pelo nascimento e, partir dessa contingência original, me faço, me constituo, me formo como individualidade, subjetividade. O sujeito que estou sendo constituído é o resultado da unificação de meus estados – o amor, o ódio, o ciúme –, de minhas ações – escrever um livro, tocar piano, duvidar, pensar – e de minhas qualidades – ser amoroso, rancoroso, ciumento –, esses seres transcendentais intencionados pela consciência nas suas vivências. O sujeito, o *Ego*, surge depois do vivido, pois primeiramente a consciência existe e somente depois põe o *Eu* como existente, um ser transcendente intencionado pela consciência livre, espontânea e totalmente translúcida. O *Eu* é uma síntese de vivências, estados, ações e qualidades, objetos com os quais a consciência se relaciona.

Assim, a pessoa que está sendo formada é também uma realidade transcendente que não está naturalmente na consciência, mas na relação de intencionalidade que a consciência estabelece com o mundo. O sujeito é o resultado de uma ação intencional que unifica e individualiza a consciência e não o produto de um *eu puro* que antecede a relação consciência-e-mundo. O homem se forma a partir de suas ações, pois não é um sujeito dado *a priori*, como se fosse uma substância que se aloca naturalmente em sua consciência. “A consciência e o psíquico, o sujeito, são duas formas de ser que se excluem mutuamente, de modo radical” (Coelho, 1978, p. 17). O homem está no mundo e é lá que encontra os obstáculos e a busca de suas próprias possibilidades. A liberdade nasce da ação de se fazer humano. Não há liberdade sem ação ou ação sem liberdade. Nada há na consciência, nem mesmo um eu. Ela é plena ação em busca de ser, uma ação ontológica, ética, formativa, educativa. É por isso que Sartre afirma: o homem é desamparo, desespero e angústia²⁶⁸, pois não há mais desculpas para o ser-Para-si, ele é pura existência, puro fazer-se, constituição e formação a partir de suas ações, de suas escolhas. Cada um de nós é essa solidão em relação com o mundo e com os outros, o que constitui mais um paradoxo da ontologia fenomenológica: cada homem é um ser solitário, mas somente pode se constituir humano na relação incontornavelmente conflituosa com os outros. Não há liberdade individual se não houver a liberdade de todos. A realidade humana somente pode ser na relação com as coisas, a natureza, os valores, a cultura, a política, a ética, o conceito de verdade, os sentimentos, as ações, os estados, as qualidades, o mundo, enfim. Não há ser-Para-si sem o ser que ele não é. Não havendo *Eu transcendental*, a consciência não pode de maneira alguma ser concebida

²⁶⁸ Cf. *O Exist. Hum*, pp. 3-32

como uma realidade enredada em si mesma. Ela é, na verdade, ação que apreende o mundo, num permanente ato de lançar-se para fora em busca do ser de que necessita. É, sobretudo, engajamento, comprometimento com o mundo, dando-lhe sentido. É um ser imerso no coração do dado para significá-lo e transformá-lo. O homem não é “consciência perante o mundo”, mas consciência de mundo, ação incrustada na realidade concreta. Como não há consciência sem mundo ou mundo sem consciência, a realidade humana é *ser-no-mundo*. Nesse sentido, o movimento de formação humana na perspectiva da ontologia fenomenológica se contrapõe às abstrações do idealismo puro. É uma forma de pensamento filosófico que está fincado na radicalidade e no âmago da aventura humana como existência, e que se faz filosofia não como um sistema de ideias, mas como um pensamento inquieto, pulsante, penetrante nas profundezas das experiências concretas da existência humana. “Nesse plano, estamos, por conseguinte, perante uma moral da ação e do engajamento” (*O Exist. Hum*, p. 15).

O homem não é um ser isolado, uma consciência transcendental absoluta, mas abertura para o possível, existência em busca constante da essência que jamais se plenifica, um ser em busca de ser, na sua relação indissociável com o mundo e com os outros homens, um movimento permanente de formação como *ser-no-mundo-e-com-os-outros*, imponderavelmente unidos. Não é um ser acabado, estático, determinado, mas um projeto em busca de sua plena realização. O ser humano é ação permanente na busca por humanizar-se, exercício constante de aprender a ser humano. A essência humana nunca encontrará a sua plenitude, pois esta nada mais é do que uma condição *a posteriori* à existência e, como tal, jamais se realizará por completo. Primeiramente o homem existe e somente depois é possível fazer-se. É o que Sartre defende ao afirmar que *a existência precede a essência*, pois “o homem primeiro existe, descobre-se, surge para o mundo e no mundo; só depois se define”. (*O Exist. Hum*, p. 6). A existência somente pode existir como consciência, um ser inigualável, ímpar, que é assunção do compromisso em se constituir na relação com o mundo. Com isso, não há uma *natureza humana* determinada a priori por uma essência acabada, mas uma *realidade humana*, livre porque não é determinada e que, ao existir tem a responsabilidade de se fazer na ação a partir da relação com o mundo e com os outros. Nessa perspectiva, “o homem está condenado a ser livre” (*SN*, p. 678). Liberdade é ação; é fazer-se livre. O homem se constitui na transcendência do dado, negando e partindo da sua situação presente em direção a uma outra situação futura. Ao pensar a realidade humana sem se desvincular do seu ser, a ontologia fenomenológica põe questões significativas sobre a existência, permitindo o desvelamento das possibilidades de realização da experiência humana na afirmação de sua

humanidade e também os fenômenos alienantes que dificultam a plenificação da pessoa. A existência humana então é essa realidade que deve ser apreendida na sua totalidade, nas suas contradições, nos seus limites e nas suas possibilidades sempre considerando a tensão entre o universo subjetivo, as formas de consciência, e o universo objetivo, a natureza, as coisas, a cultura, a política, a ética, o mundo.

Podemos falar, então, em *ação educativa*, essa condição da própria existência humana, da consciência em sua dimensão pré-reflexiva, existência consciente e consciência de existir²⁶⁹ que se faz permanentemente pelas suas vivências, na relação com o mundo, com os outros, com os objetos reais e irrealis. Uma consciência que é consciência de educar e consciência (de) si em um mesmo movimento intencional, fazendo com que o existir e o educar tornem-se uma única e mesma coisa. A ação educativa é o projeto original do ser-Parasi se fazendo, se formando, um ser que ao surgir no mundo tem um futuro a construir, é um livro com páginas em branco, cujo fim será definido por suas escolhas. Transcende a escolarização. São as relações humanas inseridas em um determinado contexto, que, por força da facticidade, transforma-se na situação a ser negada para ser transformada. A relação consciência e mundo é essencialmente formativa, pois somos um ser em busca de ser, e esse é o sentido mais profundo da ação educativa. A ação não necessita obrigatoriamente de uma consciência reflexiva, o que não significa que não podemos refletir sobre nossa ação. Podemos agir e ter consciência de que agimos, de modo que a educação pode ser também uma ação reflexiva. Nesse caso, a consciência intenciona o fenômeno educação e o ato de educar, e nessa ação plena de intencionalidade de uma consciência reflexiva, o educador sabe que educa e o educando sabe que está sendo educado. Contudo, a existência, a consciência irrefletida precede a educação institucionalizada, entendendo que a formação humana, em sua dimensão irrefletida, seja a condição da educação reflexiva, pois “a consciência não-reflexiva torna possível a reflexão” (SN, p. 24). A educação, no seu sentido ontológico, é, antes de tudo, consciência (de) si e de mundo.

Sendo intencionalidade, a ação educativa pressupõe necessariamente uma intenção que busque o não-existente, pondo-o como valor a ser criado e inventado. O homem é então essa ação de fazer-se constantemente, um ato permanente de formação, um lançar-se ao futuro, visando a superação da realidade presente, o desvelamento do ser e a realização do inexistente. “A ação implica necessariamente como sua condição o reconhecimento de um ‘desideratum’, ou seja, de uma falta objetiva, ou uma negatividade” (SN, p. 537)²⁷⁰. Nesse

²⁶⁹ “toute existence consciente existe comme conscience d’exister (EN, p. 20).

²⁷⁰ EN, p. 509

sentido, o Para-si é sempre desejo de realização de seu ser, pois não é uma coisa pronta, com essência plena, mas nadificação que tudo pode nadificar, o ser que dá sentido ao mundo, às coisas, à realidade, enfim, é pura liberdade. Sendo intencionalidade e ação, a realidade humana cria suas próprias possibilidades, pois é sempre ato que decide seus fins e seus móveis, se constituindo na transcendência do mundo, do dado, da situação presente rumo a outra situação que ela põe como ideal e realizável. “Devemos concluir que é fugindo de uma situação rumo à nossa possibilidade de modificação que organizamos esta situação em complexos de motivos e móveis” (SN, p; 541).

A ideia de ação educativa, esse fazer-se permanente da existência humana, pressupõe “a adequação do resultado à intenção”(SN, p. 536) e a disposição de meios rumo a um fim, de modo a “modificar a figura do mundo” (Ibid, p. 536). A ação educativa é liberdade e liberdade é ação, é fazer-se livre. Embora seja o próprio ser do Para-si, a liberdade precisa ser forjada na ação cotidiana da realidade humana, pois não há distinção entre intenção e ato, consciência e ação, liberdade e engajamento. A liberdade necessita do comprometimento com ela mesma na ação de se fazer humano, pois “a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade do ser que age” (SN, p. 540). A ação educativa é a expressão da liberdade e a recíproca é verdadeira, pois não se separa do engajamento posto pela ação de constituição da nossa humanidade. Somos livres para defendermos a nossa condição de sermos livres. Isso exige uma atitude de profunda responsabilidade, pois não há destino certo para a formação humana, ela se constitui na liberdade de se fazer humano, mas a desumanização também é uma possibilidade posta pelas ações do homem. As formas mais atrozes de organização da vida, os modelos mais desumanos de sociedade não é uma invenção, um castigo dos céus ou uma dádiva do inferno, mas uma escolha intencional forjada por humanos em relação com o mundo no seu contexto. O fascismo e todas as formas de totalitarismos e barbáries são sempre uma possibilidade humana, uma vez que “não há relações de reificação se não houver, por princípio, relações humanas; não há relações de alienação se não houver liberdade” (Conf. Arar., p. 41). Então é contra esses modelos que devemos estar vigilantes, intencionalizar os fins com ações educativas em defesa da própria humanização. “A liberdade sartriana não se separa do engajamento e da responsabilidade, o que a faz de certo modo difícil, custosa, mas também esperançosa” (Coelho, 2003, p. 94). Dizer que a existência precede a essência expressa a importância e a necessidade da ação com vistas a alcançar um fim: a humanização plena do homem. Não possuindo uma essência, o Para-si não é um ser definido, uma coisa fixada em si mesma, previamente determinada. O homem é o ser que existe, mas que ainda está por ser

feito. Esse é o sentido da liberdade e da ação educativa: formar o homem a partir de seu próprio projeto de ser homem.

A ação educativa é intencionalmente livre e, por isso, não pode ser determinada por nenhuma adversidade proveniente da realidade objetiva, dos fatos, dos acontecimentos, das condições materiais. Ela constitui tudo isso como coeficiente de adversidade, limite ou possibilidade para a consecução de determinado fim como realização de seu projeto ontológico. Longe de constituir um obstáculo intransponível, a realidade objetiva é uma exigência necessária à existência da liberdade. É pela ação que a consciência intencional põe a realidade como dado a ser modificado. Sendo intencionalidade, a ação é radicalmente formativa, pois se constitui como transcendência e ruptura com o que é, com o mundo, para buscar o vir a ser. A consciência é essa permanente negação do mundo, pois jamais poderá confundir-se com ele, mas sem ele não poderia existir. É no mundo que o homem se faz humano, sendo imponderavelmente consciência de mundo, nadificação do dado. A ação pressupõe engajamento, de modo que jamais poderia existir como consciência isolada, separada do mundo. Constituir-se humano pela ação significa que a consciência intencional é um permanente lançar-se para o mundo, um ser situado, comprometido. Mas ao existir no mundo, a consciência não é determinada por ele, uma vez que pela ação ela se constitui como pura e simples negação do dado, “existe como desprendimento de certo dado existente e como engajamento no rumo de certo fim ainda não existente. Mas, além disso, esta negação interna só pode ser o fato de um ser que é perpetuamente recuo em relação a si mesmo” (SN, p. 589)²⁷¹. A ação educativa pressupõe, então, engajamento e distanciamento em permanente relação. Para não se perder no mundo como mais um *dado*, é preciso que o Para-si se constitua permanentemente como uma tomada de distância em relação a si, ou seja, “abandona-se atrás de si enquanto *datum* que já não é mais” (Ibid, p. 589). Sendo ao mesmo tempo engajamento no mundo e distanciamento de si, o homem na ação de constituir a si próprio é o ser que “não encontra *nenhum auxílio, nenhum ponto de apoio* naquilo que era. Mas, ao contrário, o Para-si é livre e pode fazer com que haja um mundo, porque é o *ser que tem-de-ser o que era à luz do que será*” (SN, p. 590)²⁷². A ação educativa se dá nessa transcendência do mundo, na nadificação de si mesmo, de modo a escapar de toda forma de

²⁷¹ “[...] elle existe come dégageement d’un certain donné existant et comme engagement vers une certaine fin encore non existante. Mais en outre, cette négation interne ne peut être le fait que d’un être qui est en perpétuel recul par rapport à soi-même” (EN, p. 558).

²⁷² “Cette caractéristique du pour-soi implique qu’il est l’être qui ne trouve *aucun secours, aucun point d’appui* en ce qu’il *était*. Mais au contraire le pour-soi est libre et peut faire qu’il y ait un monde parce qu’il est l’être *qui a à être ce qu’il était à la lumière de ce qu’il sera* (EN, p. 558).

determinismo e passividade. É na ação do ser que existe em situação que é possível se constituir como liberdade.

O Para-si é o ser pelo qual a falta de ser aparece no mundo e, por isso, ele mesmo é a própria *falta de ser*, responsável pelo surgimento da negação que fundamenta-se na medida em que nega de *si* certo ser ou maneira de ser. Esta falta não pertence à natureza do em-si, que é toda positividade, mas surge no mundo pela realidade humana, pois somente no mundo do humano pode haver faltas. A realidade humana é fundamento de si enquanto falta de ser que determina seu ser por um ser que ela não é. Assim, somente pode fundamentar-se a partir do em-si e em oposição a ele, tornando-se ação em busca de uma completude; uma ação que é, por si mesma, formativa, na medida em que reduz o Para-si ao fazer-se. O homem, esse ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo, não é seu próprio fundamento; é uma busca interminável pelo ser que ele não é, sendo, portanto, o fundamento do *nada* que carrega em si. “Se o ser é o fundamento do nada enquanto nadificação de seu próprio ser, não significa que seja fundamento de seu ser” (SN, p. 129). A existência humana é essa relação paradoxal em que um ser somente pode ser em relação à busca de um ser que jamais será plenamente, o que torna a ação educativa uma paixão interminável, cujo fim, o *télos*, é o horizonte inalcançável do ser. Trata-se de uma ação que afirma o *nada* que a consciência é, da incompletude do ser que jamais *será* pela falta da essência que nunca terá. Por isso, a educação é possibilidade, é abertura, é intencionalidade e ação em busca de um fim iluminado pela nadificação do mundo, das coisas e de si própria. É desveladora da liberdade do homem, pois “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” (SN, p. 133)²⁷³.

O Para-si é o único ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, pois ao surgir no mundo, ele primeiramente existe, encontra-se a si mesmo e somente depois busca o ser que possa defini-lo. Não é passível de definição prévia porque é sempre nada, *néant*. Não possui uma essência acabada, absoluta, pronta, não havendo uma consciência superior, metafísica ou natural que a conceba. A realidade humana somente se concebe após a sua existência, sendo nada mais do que aquilo que se faz de si mesmo a partir do dado que antecede sua historicidade. O Para-si é o ser que se faz a partir das condições dadas e com as quais se depara ao nascer, depois de ser lançado ao mundo. É justamente isso que faz de cada Para-si um ser único, ímpar e inigualável, pois cada ser humano é um existente que apreende

²⁷³ “Le pour-soi s’approfondissant lui-même comme conscience d’être là ne découvrira jamais en soi *des motivations*, c’est-à-dire qu’il sera perpétuellement renvoyé à lui-même et à sa liberté constante” (EN, p. 126).

sua liberdade por meio de seus atos, “cuja existência individual e única temporaliza-se como liberdade” (SN, p. 543)²⁷⁴. Assim, a liberdade está perpetuamente em questão no ser-Para-si; não se trata de uma qualidade dada, adquirida ou uma propriedade de uma suposta “natureza humana”, mas é precisamente a textura de seu ser, a sua própria condição que se constitui como *projeto de ser*.

O Para-si, antes de tudo, existe, ou seja, é o único ser que se projeta num futuro, que vive e se faz a si mesmo; nada existe antes desse projeto, nenhuma inteligibilidade suprema, nenhuma determinação prévia imposta pelas condições materiais, econômicas, culturais, sociais. O que há é uma relação entre essas condições dadas que se manifestam como fenômeno e a consciência que, por meio de sua intencionalidade, põe sentido ao mundo. É por isso que o homem é livre, um projeto de ser, mas em situação. O coeficiente de adversidade estabelecido por sua situação não se constitui um argumento contra a sua liberdade ontológica, muito pelo contrário, é *por ele*, pela posição prévia de um fim definido pela intencionalidade da consciência, que surge o sentido de adversidade. “Só pode haver Para-si livre como comprometimento em mundo resistente. Fora deste engajamento, as noções de liberdade, determinismo e necessidade perdem inclusive seu sentido” (SN, p. 595)²⁷⁵. A intencionalidade da consciência implica também a capacidade de avaliar, investigar, discernir, escolher, decidir e agir para transformar a relação dos homens entre si *no e com o mundo*. Uma das características essenciais da consciência é a sua relação de tensão, aproximação e engajamento com o mundo para apreendê-lo na sua objetividade. Ao intencional o dado no qual se entranha, o homem atua de modo consciente na realidade que se lhe manifesta como fenômeno objetivado, de modo que somente o ser-Para-si pode intencional o objeto para admirá-lo, odiá-lo, amá-lo, vivenciá-lo, mantê-lo, reproduzi-lo ou transformá-lo, dando-lhe, enfim, sentido de mundo. A ação educativa se dá nessa transcendência do dado, do presente, do passado, em busca de um fim, de modo a escapar de toda forma de determinismo e passividade.

O homem é responsável pelo que é, por sua própria feitura, pelo que está sendo formado e, ao sê-lo, é também responsável pela feitura do mundo. Desse modo, o sentido de intencionalidade da consciência e ação educativa se dá primeiramente a partir da compreensão de que a realidade humana é plena responsabilidade, uma vez que ela é responsável por sua própria existência e por todos os homens. Não se trata, portanto, de uma visão egoísta,

²⁷⁴ “Je suis, en effet, un existant qui *apprend* sa liberté par ses actes; mais je suis aussi un existant dont l’existence individuelle et unique se temporalise comme liberté” (EN, p. 514).

²⁷⁵ “Il ne peut y avoir de pour-soi libre que comme engagé dans un monde résistant. En dehors de cet engagement, les notions de liberté, de déterminisme, de nécessité perdent jusqu’à leurs sens” (EN, p. 563).

subjetivista ou egocêntrica relacionada ao movimento de constituição do humano, pelo contrário. O termo subjetivismo pressupõe um tipo de escolha do sujeito individual por si próprio e, por outro lado, a impossibilidade de transposição por parte do homem dos limites de sua própria individualidade. No entanto, ao afirmar que o homem é ação, um projeto que se faz a si próprio a partir de suas escolhas, a ontologia fenomenológica reafirma a tese de que o ser-Para-si é responsável não somente por sua estrita individualidade, pois, ao escolher-se, ele escolhe a humanidade inteira. Define um sentido humano para as coisas reais, para o mundo. Ao dar sentido à sua própria existência em busca de um ser que ainda não é, há em seus atos de constituição e de formação daquilo que pretende ser a responsabilidade de comprometimento dos outros seres humanos. Criamos a partir de nossas escolhas e de nossos atos um sentido de ser humano tal como julgamos que ele deva ser, de modo que escolher ser isto ou aquilo é afirmar o valor de nossa escolha. Sendo a existência precedente à essência, isso significa que o Para-si existe ao mesmo tempo em que vai, por suas ações e escolhas, formando o seu ser que é válido para si, mas também para todos e para toda sua época. Todo projeto, por mais individual que seja, tem um valor universal, é uma totalidade. Cada Para-si é uma possibilidade única de humanidade que se abre ao futuro, pois está condenado a inventar o homem a cada instante. Portanto, a sua responsabilidade é muito maior do que poderia supor, pois engaja a humanidade inteira, “é responsável pelo mundo e por si como maneira de ser” (SN, p. 678).

Essa condição é profundamente angustiante, pois o homem que se compromete em fazer-se, em constituir-se por meio da ação, se dá conta de que não é apenas o ser que se escolheu ser, mas também carrega nos próprios ombros o peso da responsabilidade de ter que escolher para todos os outros homens, sendo assim uma espécie de “legislador que escolhe simultaneamente a si mesmo e a humanidade inteira” (*O Exist. Hum.*, p. 7). Não por menos que a ação educativa se funda na ideia de que o Para-si é angústia, por não conseguir se esquivar de sua total e profunda responsabilidade. Não se trata, portanto, de um tipo de angústia que leva ao quietismo e ao conformismo. É pela angústia que o homem se vê diante da necessidade de agir, se firmar como humano e, assim, defender a sua condição de ser livre em busca de um ser que possa lhe tornar pleno e realizado; um ser inalcançável, mas permanentemente buscado, desejado. É pela angústia que ele encara a pluralidade dos possíveis que se abrem como fim e, por isso, é parte constitutiva da própria ação. “É assim que o Para-si se apreende na angústia, ou seja, como um ser que não é fundamento de seu ser, nem do ser do outro, nem dos em-sis que formam o mundo, mas é coagido a determinar o

sentido do ser, nele e por toda parte fora dele” (SN, p. 681)²⁷⁶. Todo Para-si que surge no mundo tem um futuro a construir, um futuro ainda não escrito por nenhum outro ser.

Contra toda concepção que pretenda separar subjetividade e objetividade, consciência e mundo, a ontologia fenomenológica de Sartre afirma categoricamente: “a realidade não existe a não ser na ação; aliás, vai mais longe ainda, acrescentando: o homem nada mais é do que o seu projeto; só existe na medida em que se realiza; não é nada além do conjunto de seus atos, nada mais que sua vida” (*O Exist. Hum.*, p. 13). Assim, não há destino definido para o ser da realidade humana, pois o seu destino está na verdade em suas próprias mãos. Cada Para-si é um todo, uma universalidade que não é dada a ele como uma dádiva dos céus, uma característica natural, um *a priori*, uma essência. A universalidade do ser-Para-si é constantemente constituída ao escolher-se permanentemente, e a partir da nadificação dos projetos dos outros que o cercam. A ontologia fenomenológica nos mostra a ligação existente entre o caráter absoluto do engajamento livre, compreensível em qualquer época e por qualquer pessoa – pelo qual cada Para-si se faz na busca de sua realização, realizando também uma possibilidade para toda a humanidade – e a relatividade do conjunto cultural que pode resultar de suas escolhas. Nesse sentido, não há diferença entre ser livre, como existência que escolhe a sua essência, e ser universal, “não existe nenhuma diferença entre ser um absoluto temporariamente situado, ou seja, que se localizou na história, e ser universalmente compreensível” (*O Exist. Hum.*, p. 17).

Em *Saint Genet, comédien et martyr*, obra publicada em 1952²⁷⁷, Sartre personifica o engajamento e a ruptura necessários à formação humana que se constitui nessa ligação entre o ser absoluto e o ser universal. Fundamentado em sua ontologia fenomenológica, em especial ao método denominado por ele de *psicanálise existencial*²⁷⁸, que parte do princípio de “que o homem é uma totalidade e não uma coleção” (SN, p. 696), e cujo objetivo é “*decifrar* os comportamentos empíricos do homem, ou seja, clarificar ao máximo as revelações que cada

²⁷⁶ “C’est ainsi, précisément que le pour-soi se saisit dans la l’angoisse, c’est-à-dire, comme un être qui n’est fondement ni de son être, ni de l’être de l’autre, ni des en-soi qui forment le monde, mais qui est contraint de décider du sens l’être, en lui et partout hors de lui” (EN, p. 642)

²⁷⁷ Conforme Contat e Rybalka (2013, p. 243-244), como ensaio filosófico, *Saint Genet* está situada a meio caminho entre *O Ser e Nada* e *Crítica da Razão Dialética* e marca um estágio importante no pensamento de Sartre, na medida em que implementa a psicanálise existencial e o método marxista em uma mesma obra. Como teste de crítica literária, provavelmente é colocada entre *Baudelaire* e o “*Flaubert*” que virá posteriormente. As inadequações da primeira são aqui corrigidas, pois *Saint Genet* envolve desta vez o homem e sua obra como uma totalidade inseparável em que, por uma dialética sem cessar e pacientemente descrita, a obra produz o homem tanto quanto é produzido por ela.

²⁷⁸ “[...] a pura e simples descrição só pode fornecer-nos nomenclaturas e colocar-nos frente a pseudo-irredutíveis (desejo de escrever ou de nadar, amor ao perigo, ciúme, etc.). Com efeito, não convém catalogar a lista de condutas, tendências e inclinações, mas outrossim, é preciso *decifrá-las*, ou seja, *interrogá-las*. Tal investigação só pode ser levada a cabo segundo as regras de um método específico. É este método que denominamos psicanálise existencial (SN, p. 695; EN, p. 656).

homem contém e determiná-las conceitualmente” (*Ibid*, p. 696), Sartre afirma que a investigação primordial deste método vem da psicanálise de Freud e seus discípulos, mas o que diferencia uma da outra é a refutação radical da ideia de inconsciente²⁷⁹ por parte do filósofo francês. Para Sartre, não há ação que não seja consciente, pois, como já sabemos, na tradição fenomenológica de Husserl toda consciência é sempre consciência de alguma coisa. Ao agir, escolho e essa escolha é desde sempre consciência (de) escolher. “A psicanálise existencial trata de determinar a *escolha original*. Essa escolha, fazendo-se frente ao mundo e sendo escolha de posição no mundo, é totalitária como o complexo; é ela que escolhe a atitude da pessoa com relação à lógica e aos princípios; [...] A escolha original conglobera em uma síntese pré-lógica a totalidade do existente, e, como tal, é o centro de referências de uma infinidade de significações polivalentes” (*SN*, p. 697).

Fundamentada nesse método, a obra *Saint Genet* é um ensaio filosófico-biográfico sobre um dos principais nomes da literatura francesa do século XX, Jean Marcel Genet [1910-1986]. Jean Genet fez da literatura autobiográfica ação para invenção de sua existência e de seu próprio mito. Um autor que escreve a personagem de si mesmo e um ator que se confunde com a própria personagem que representa. Fez da sua obra uma espécie de resenha de sua própria vida²⁸⁰, amalgamando vida e arte, reinventando a subjetividade literária, própria do estilo romântico, em contraposição a uma visão objetivista da sociedade, característica da tradição realista da literatura francesa. Sartre se interessa por essa característica existencial do literato e aceita o convite da *Editora Gallimard* que lhe confiou, no início dos anos de 1950, o texto de apresentação de *As obras completas de Jean Genet*. Mas o que deveria ser um

²⁷⁹ “Com efeito, a psicanálise empírica parte do postulado da existência de um psiquismo inconsciente que, por princípio, funda-se à intuição do sujeito. A psicanálise existencial rejeita o postulado do inconsciente: o fato psíquico, para ela, é co-extensivo à consciência” (*SN*, p. 698; *EN*, p. 658).

²⁸⁰ Nascido em 1910, de pai desconhecido, abandonado pela mãe nos primeiros meses de vida e criado por humildes camponeses, Genet encontra nos livros – embora tenha frequentado a escola somente até a puberdade – a erudição necessária para fazer-se. Grande admirador de Stéphane Mallarmé [1842-1898], Rimbaud [1854-1891], Baudelaire [1821-1867], Dostoiévski [1821-1881], cujas obras o influenciaram de maneira decisiva, Genet conseguiu um nível de erudição que incluía o domínio de vários idiomas, como o alemão, o espanhol, o italiano, o árabe e o inglês. Durante a juventude, com 19 anos, ingressa na *Legião Estrangeira*, mas logo deserta. Passa frequentar bailes nazistas durante a ocupação da França e em seguida começa a errar por toda a Europa, vagando por vários países, sendo acusado e preso por vagabundagem, prostituição, pederastia, roubo e contrabando. Por várias vezes, foi preso, roubou um pouco de tudo, se prostituía em troca de favores e dinheiro, roubava e batia nos clientes mais velhos, se apaixonava pelos mais jovens e distribuía o pouco que recebia entre os amigos e os indigentes. Na segunda metade dos anos 40, na França, Genet é condenado à prisão perpétua, por assalto. Definitivamente preso, começa a escrever para exercitar-se e é nesse momento que o poeta, escritor, dramaturgo, pintor e cineasta Jean Cocteau [1889-1963] apresenta ao mundo a verve do então desconhecido presidiário, ao publicar um de seus primeiros poemas, *Um condenado à morte*. A partir de então, suas obras chamaram a atenção de outros nomes da intelectualidade francesa, como André Gide [1869-1951], Michel Foucault [1926-1984] e o próprio Sartre, que passam a organizar manifestações de rua em defesa de sua libertação.

simples prefácio, se transformara em um volumoso ensaio de quase seiscentas páginas, obrigando a editora francesa a publicar à parte a obra sartriana sobre Genet.

Para Sartre, a vida e obra de Genet se constituíam como expressão de vivências existenciais de um homem que, sem qualquer tradição cultural, conseguira produzir uma literatura rica, complexa e bela. Sua palavra se convertia em ação e “ação, seja ela qual for, modifica aquilo que é, em nome daquilo que ainda não é” (SG, p. 35). Não se trata de fazer qualquer juízo de valor em relação à vida de Genet ou apresentar um “modelo” ideal de existência, mas considerar o homem e sua situação na busca da essência inalcançável do humano, uma fonte privilegiada para descrição do ser existencial que ao existir, se faz livre, e ao fazê-lo defende a liberdade como viabilidade humana, em nome de suas próprias escolhas e apesar do mundo de adversidades que parece suscitar-lhe objeções concretas. A situação não é um *a priori*, não é algo dado antes da liberdade, uma vez que o seu sentido somente vem ao mundo pela consciência. Genet foi essa consciência, esse homem como liberdade que dá sentido à sua situação, na sua integridade, sem disfarces ou escamoteação. Para Sartre, sendo o homem livre, imponderavelmente liberdade, qualquer ser humano poderia servir-lhe para a descrição da realidade humana, pois todo ser-Para-si é uma totalidade, uma existência que se faz na ação, dando sentido à sua situação, ao seu mundo. Foi o que fez Genet, uma expressão de todo o seu despudor, sua marginalidade, que sacralizava a traição, o crime e a sodomia. Era assim uma espécie de transgressão personificada contra os valores morais da burguesia francesa e a hipocrisia da civilização ocidental. Era a personificação dos desejos e fantasias, dos terrores e do prazer. Sua obra não se separa do seu modo de existir. Ele era o que escrevia e escrevia o que era. Sua escatologia advinha de sua poesia e de sua existência. Suas fantasias eram descritas em versos e ação, sempre na intenção de ser.

Ele quer ter a intuição de si; esse sujeito quer se fazer para si mesmo objeto absoluto, essa consciência quer tornar-se ser e consciência de ser ao mesmo tempo; o ser é seu desejo, a sua aspiração, principalmente o seu possível fundamental; sua vida será apenas uma aventura ontológica (SG, p. 73).

Em *Saint Genet*, Sartre empreende uma verdadeira hermenêutica fundada na ontologia fenomenológica, escancarando o homem e sua biografia, em que a consciência livre e translúcida se põe contra a patologia coletiva que constitui a sociedade contemporânea. O movimento de formação do homem, de ação educativa, é posta à prova, mesmo em um mundo impregnado de desumanidade. A máxima sartriana de que “o essencial não é o que foi feito do homem, mas o que ele faz daquilo que se fez dele” (*L’Arc Doc*, p. 117) é muito representativa na história da personagem em questão, repleto de sentido humanista e de utopia. A solidão, o desamparo, a angústia de existir acompanham a existência do homem,

como que desvelando a nossa própria condição humana. “O Para-si é temporalização: significa que ele *não* é; ele ‘se faz’” (SN, p. 675), de modo que as circunstâncias históricas e sociais não possuem, na condição de seres-em-si, o poder de determinar de maneira absoluta o seu ser. Genet se forma a partir das suas próprias escolhas, se faz ação intencionada no mundo e no tempo. É testemunha e sujeito de uma história a ser escrita pela ação educativa que lhe constitui. Assim, Sartre descreve um homem, como se descrevesse a humanidade inteira, cada um de nós em nosso movimento de formação humana. Desnuda o ser do homem contemporâneo, a partir de um indivíduo, para tocar a alma de todos.

Genet somos nós; é por isso que devemos lê-lo. Evidentemente, ele quer nos imputar faltas que não cometemos, nem mesmo sonhamos cometer. Mas que importa? Esperemos um pouco até que nos acusem: as técnicas estão prontas, faremos confissões completas. *Logo*, seremos culpados. A partir daí, só resta escolher: seremos Bukhanin ou Genet. Bukhanin ou nossa vontade de *estarmos juntos* até o último martírio; Genet ou nossa solidão levada até a Paixão. Se ainda tivermos a esperança e o firme propósito de escapar a essa alternativa, se ainda for tempo, por um último esforço, de reconciliar o objeto e o sujeito, é preciso, nem que fosse apenas por uma vez e na imaginação, realizar essa solidão latente que corrói os nossos atos, os nossos pensamentos. Passamos o tempo fugindo do objetivo para o subjetivo e do subjetivo para a objetividade. Esse jogo de esconde-esconde só terá fim no dia em que tivermos a coragem de ir até o fim de nós mesmos, nas duas direções ao mesmo tempo (SG, pp. 559-560).

Superando toda a concepção filosófica e epistemológica que tende a separar subjetividade e objetividade, individual e universal, consciência e mundo, a ontologia fenomenológica sartriana defende um outro sentido de humanismo²⁸¹. Como o ego encontra-se fora da consciência, é um ser transcendente²⁸², a noção de subjetividade se funda na ideia de que o sujeito se projeta no mundo, sendo essa relação de intencionalidade entre a consciência e o mundo que faz com que o homem exista, perseguindo fins transcendentais para constituição de si próprio. Como se pode observar em *Saint Genet*, o homem, o ser-Para-si, é sempre busca do ser transcendente, uma relação permanente de superação diante da impossibilidade de apoderamento absoluto do objeto. É isso que constitui o mundo e não há outro senão este mundo essencialmente humano onde se encontra a subjetividade intencionada pela consciência que é plenamente livre para ser. Essa relação entre a consciência e o ser transcendente como elemento constitutivo da subjetividade é o que Sartre denomina de humanismo.

Humanismo, porque recordamos ao homem que não existe outro legislador a não ser ele próprio e que é no desamparo que ele decidirá sobre si mesmo; e porque mostramos que não é voltando-se para si mesmo mas procurando sempre um fim fora de si – determinada libertação, determinada realização particular – que o homem se realizará precisamente como ser humano (*O Exist. Hum.*, pp. 21-22).

²⁸¹ Cf. *O Exist. Hum.*, p. 21.

²⁸² Cf. *Tr. L'Ego*, p. 85.

A ação educativa é justamente o caminho em defesa desse humanismo, um caminho tortuoso, difícil, custoso, repleto de intencionalidade que leva o homem do desconhecido ao conhecimento, da inconsciência à consciência, do ser ao saber. É o desvelamento da existência, que, diferentemente de Descartes, não se restringe a um pensamento autossuficiente, *ego sum res cogitans*, e sim pela intencionalidade da consciência que permite ao homem alcançar o sentido de ser em *situação*. Subvertendo o “*penso, logo existo*” cartesiano, o *cogito* na perspectiva da ontologia fenomenológica é: *existo, logo penso, amo, odeio, desejo, imagino, me emociono, me angustio, me formo, me transformo, me alieno, me faço livre, humanizo o mundo e por ele sou “mundanizado”*. A intencionalidade como ação educativa, constitutiva e formativa do homem no mundo, atribui ao *cogito* uma dimensão existencial, desintelectualizando-o e fundamentando a reflexão na consciência pré-reflexiva e negando assim a redução da consciência ao conhecimento.

A redução da consciência ao conhecimento, com efeito, implica introduzir na consciência a dualidade sujeito-objeto, típica do conhecimento. Mas, se aceitamos a lei da díade cognoscente-conhecido, será necessário um terceiro termo para que o cognoscente se torne sua vez conhecido, e ficaremos frente a frente a este dilema: ou paramos em um termo qualquer da série: conhecido-cognoscente conhecido-cognoscente conhecido pelo cognoscente, etc., e então a totalidade do fenômeno cai no desconhecido, quer dizer, esbarramos sempre com uma reflexão não-consciente de si como derradeiro termo – ou então afirmamos a necessidade de regressão ao infinito (*idea ideae ideae*, etc.), o que é absurdo. Assim, a necessidade nova de fundamentá-lo epistemologicamente. Mas será preciso introduzir a lei da dualidade na consciência? Consciência de si não é dualidade. Se quisermos evitar a regressão ao infinito, tem de ser relação imediata e não-cognitiva de si a si (*SN*, pp. 23-24)²⁸³.

A consciência não está submetida a um plano estritamente psíquico ou estritamente empírico, nem se reduz a uma dimensão meramente subjetivista ou se limita às determinações objetivistas da realidade. A ontologia fenomenológica questiona o *ser* e o *sentido do ser*, não submetendo a consciência a qualquer reducionismo. Desse modo, o fenômeno educação implica uma dimensão ontológico-existencial que envolve o homem e o mundo, a consciência e as coisas, o sujeito e o objeto, o ser e o nada. A compreensão da realidade humana que venha propor qualquer dualismo dessas dimensões, negando a unidade sintética estabelecida entre elas, pode incorrer numa visão superficial e determinista, não conseguindo apreender a

²⁸³ “La réduction de la conscience à la connaissance, en effet, implique qu’on introduit dans la conscience la dualité sujet-objet, qui est typique de la connaissance. Mais si nous acceptons la loi du couple connaissant-connu devienne connu à son tour et nous serons placés devant ce dilemme: ou nous arrêter à un terme quelconque de la série: connu-connaissant connu-connaissant connu du connaissant, etc. Alors c’est la totalité du phénomène qui tombe dans l’inconnu c’est-à-dire que nous butons toujours contre une réflexion non-consciente de soi et terme dernier – ou bien nous affirmons la nécessité d’une régression à l’infini (*idea ideae ideae*, etc.), ce qui est absurde. Ainsi la nécessité de fonder ontologiquement la connaissance se doublerait ici d’une nécessité nouvelle: celle de la fonder épistémologiquement. N’est-ce pas introduire la loi du couple dans la conscience? La conscience de soi n’est pas couple. Il faut, si nous voulons éviter la régression à l’infini, qu’elle soit rapport immédiat et non cogitif de soi à soi” (*EN*, pp. 18-19).

essência do fenômeno. A ruptura da unidade consciência-mundo, princípio fundamental da relação posta pela noção de intencionalidade, pode incidir no equívoco que submete o mundo às forças de uma consciência descontextualizada, com o poder de criar e constituir, por si mesma, a realidade objetiva, ou, ao contrário, pode negar o ser da consciência, tornando-a uma coisa objetiva, um receptáculo das forças imperiosas da realidade. Trata-se, é claro, de uma visão absurda, uma vez que a fenomenologia conseguiu – com seu método e, sobretudo, com a ideia de intencionalidade da consciência – “suprimir certo número de dualismos que embaraçavam a filosofia” (SN, p. 15). Para a ontologia fenomenológica, não há consciência separada do mundo, pois toda consciência é consciência de alguma coisa. A consciência não está presa a si ou confinada em seus próprios limites; ela é Para-si, mas sempre em relação ao em-si que ela não é.

Sendo radicalmente diferente do em-si que se caracteriza essencialmente por ser pronto, fechado e opaco, o Para-si é, ao contrário, um *nada* em um movimento constante de formação e cujo fundamento encontra-se em um plano ontológico.

O nada é o ato pelo qual o ser põe em questão o seu ser, ou seja, precisamente a consciência ou Para-si. É um acontecimento absoluto que vem ao ser e que, sem ter ser, é perpetuamente sustentado pelo ser. Estando o em-si isolado de seu ser por sua total positividade, nenhum ser pode produzir ser e nada pode chegar ao ser pelo ser, salvo o nada. O nada é a possibilidade própria do ser e sua única possibilidade. E mesmo esta possibilidade original só aparece no ato absoluto que a realiza. O nada, sendo nada, só pode vir ao ser pelo próprio ser. Sem dúvida, vem ao ser por um ser singular, que é a realidade humana. A realidade humana é o ser, enquanto, no seu ser e por seu ser, fundamento único do nada no coração do ser (SN, pp. 127-128)²⁸⁴.

A *ação educativa em busca do ser* é intencionalidade voltada à constituição e formação do ser-Para-si em todas as suas dimensões. É a própria liberdade constitutiva da realidade humana, pela qual afirmarmos a existência de uma *pedagogia da liberdade*, no sentido de se intencionar uma concepção de formação que leve em conta a consciência como existência singular, ímpar, individual, mas sempre em relação à situação na qual está imersa, o mundo da cultura, das artes, da política, da ética, da linguagem. Uma pedagogia que leva em consideração a formação humana em todas as suas dimensões, concebendo o sentido de totalidade inerente ao homem. Trata-se de uma concepção humanizada de educação que supera as visões tecnocráticas voltadas à prática educativa.

²⁸⁴ “Le néant est la mise en question de l’être para l’être , cest-à-dire justement la conscience ou pour-soi. C’est un événement absolu qui vient à l’être par l’être et qui, sans avoir l’être, est perpétuellement soutenu par l’être. L’être en soi étant isolé dans son être par sa totale positivité, aucun être ne peut produire de l’être et rien ne peut arriver à l’être par l’être, si ce n’est le néant. Le néant est la possibilité propre de l’être et son unique possibilité. Encore cette possibilité originelle n’apparaîtelle que dans l’acte absolu que la réalise. Le néant étant néant d’être ne peut venir à l’être que par l’être lui-même. Et sans dout vient-il à l’être par un être singulier, qui est la réalité humaine en tant qu’il n’est rien que le projet originel de son propre néant. La réalité humaine, c’est l’être qu’il est dans son être et pour son être fondement unique du néant au sein de l’être (EN, p. 121).

A educação é um fenômeno essencialmente humano. É da realidade humana a condição de se educar, uma necessidade ontológica. Ela se faz ato por meio do qual organiza os motivos, móveis e fins que encerra. Somos existentes que apreendemos nossa liberdade por meio de nossos atos e cuja existência individual e única se temporaliza como liberdade. Se minha liberdade está em constante questão em meu ser, somente posso apreendê-la como um ser que necessita ontologicamente de educação. Não há educação verdadeira sem a liberdade em relação à realidade concreta que se expressa na ação. A liberdade é a condição fundamental da ação educativa e a recíproca é verdadeira: não há ação educativa que não seja fundada na liberdade. Não é, pois, um acidente, uma qualidade, uma substância da alma humana, uma característica ou algo que possa ser introduzido de fora para dentro, como o conteúdo que preenche um vasilhame. Ao contrário, educação e liberdade são o próprio nada no âmago do homem que o obriga a *fazer-se* em vez de *ser*. Sendo a consciência intencionalidade, a ação educativa também é intencional, se volta sempre a algo ou a alguém, visando o não-existente e pondo-o como valor a ser inventado. Educar e educar-se somente é possível porque a realidade humana não é algo pleno, determinado, pronto, mas nadificação do dado e abertura a infindas possibilidades. Sem o campo do possível aberto pela intenção da ação educativa não poderia existir o Para-si e sua historicidade, mas somente o em-si, o ser pleno, o fim da história. Nesse sentido, a educação é fazer-se livre, transcendência do dado, do mundo, do passado, da situação presente, para intencionar outra situação ideal, plenamente humanizada. É a superação do presente posto como insuportável para, assim, ser superado. A educação é *práxis* subjetiva e coletiva, posto que seja ação para transcendência do dado rumo a um fim. A realidade humana se anuncia e se define pelos fins que persegue.

Portanto, é a posição de meus fins últimos que caracteriza meu ser e identifica-se ao brotar original da liberdade que é minha. E esse brotar é uma *existência*; nada tem de essência ou propriedade de um ser que fosse engendrado conjuntamente com uma ideia. Assim, a liberdade, sendo assimilável à minha existência é fundamento dos fins que tentarei alcançar, seja pela vontade, seja por esforços passionais (SM, p. 549)²⁸⁵

A ontologia fenomenológica é um pensar rigoroso e, como tal, estabelece uma intensa relação com a educação na medida em que nos permite uma hermenêutica das condições existenciais do ser que educa e é educado, o homem, a realidade humana, o ser-Para-si. O sentido da educação encontra-se na sua forma mais original, pondo o ser humano como centralidade, considerando seus sentimentos, emoções, imaginação, anseios, corporeidade,

²⁸⁵ “C’est donc la position de mes fins ultimos que caractérise mon être et qui s’identifie au jaillissement originel de la liberté que est mienne. Et ce jaillissement est une *existence*, il n’a rien d’une essence ou d’une propriété d’une être que serait engendré conjointement à une idée. Ainsi la liberté, étant assimilable à mon existence, est fondement des fins que je tenterai d’atteindre, soit par la volonté, soit par des efforts passionnels (EN, p. 520).

temporalidade, historicidade, angústias, saber e conhecimento. Uma ação comprometida com a vida, com a pessoa e a existência humana em suas infindas possibilidades, vivência e reflexão sobre a vida vivida intensamente, no ser e no estar com o outro, no aqui presente e inédito, nadificando o passado à luz de um futuro. Nessa relação com o outro e com o mundo, o ser humano vai aprendendo e ensinando a ser imponderavelmente livre, exercitando existencialmente o verbo “educar” que se cunha não ação cotidiana, nas escolhas que se faz, no fazer-se, no encontro com a utopia da busca do *télos* da mais profunda humanização. Um fim inalcançável, cujo sentido não está no “fim pelo fim”, mas na busca incessante dele.

A consciência é *presença ao mundo*, um ser que não pode ser seu próprio fundamento, mas é a única possibilidade para que mundo e a realidade humana se constituam como tal. O Para-si é um “não-ser”, é essencialmente falta e “não pode manter a nadificação sem se determinar como falta de ser” (SN, p. 135), uma característica peculiar que expressa a sua condição de ser o único ser com a real necessidade de educação, esse “poder-ser” voltado para o futuro da pessoa e da humanidade. O homem é o ser que tem a responsabilidade e a incumbência de se transformar e transformar o mundo a partir de sua situação presente e, por isso, “está condenado a inventar o homem a cada instante” (*O Exist. Hum.*, p. 9). Cada ser humano é essa feitura de si e do outro, uma busca constante pelo ser que não é, inacabado, esculpido por suas ações e por sua capacidade de nadificação do mundo. É um ser-no-mundo que constitui uma totalidade e, nesse sentido, as diversas dimensões formativas do humano – o conhecimento, a corporeidade, a imaginação, a emoção, o desejo, a temporalidade, a historicidade, a espacialidade, a intersubjetividade – são expressões que sintetizam essa totalidade inerente ao ser do Para-si e a base fundamental de uma concepção de educação verdadeiramente humanizada. Esse é o tema que discutiremos a seguir.

Existência, formação humana e a pedagogia da liberdade: o Para-si em busca do ser

O sentido que a intencionalidade da consciência e a ação adquirem, a partir da ontologia fenomenológica de Sartre, abre possibilidades para pensarmos a educação no seu sentido ontológico, no movimento de constituição do ser-Para-si, a realidade humana. Sendo intencionalidade, a formação humana é abertura ao ser, à existência, às coisas do humano, à totalidade e às diversas dimensões do real. O sentido da educação torna-se assim o próprio sentido do ser livre, não ficando circunscrita a uma dimensão meramente intelectualista,

cognitivista, conteudista. A ontologia fenomenológica contesta qualquer tentativa de naturalização da consciência, das coisas essencialmente humanas, das ideias e das formas de conhecimento que submetem a formação humana a uma visão analítica, transpondo conceitos e métodos das ciências da natureza para o campo das ciências humanas.

Na sociedade contemporânea, o conhecimento adquire uma centralidade, posto que há um discurso ideologicamente forjado de que vivemos uma “sociedade do conhecimento”. Na verdade, o que temos é um modelo social que privilegia a informação, que passa a circular como mercadoria e se transforma em fator decisivo nos processos produtivos e reprodutivos do capital. Trata-se de um modo de existir que desestabiliza e esvazia os valores necessários para construção do sentido das utopias e projetos coletivos e da esperança de um mundo mais justo e humanizado. O que prevalece é a valorização do espírito individualista na busca incessante da prosperidade econômica, por um viés marcado pela ideia de eficiência, competência e produtividade. Desse modo, o ato de educar se confunde com a ideia rasa de desenvolvimento de habilidades e competências voltadas a atender os apelos do mundo moderno, negando o sentido da formação humana em todas as suas dimensões, expressas no convívio com a sensibilidade, a emoção, a imaginação, a temporalidade, a historicidade, a cultura, a arte, a linguagem. A racionalidade técnico-científica constitui um tipo de conhecimento meramente instrumental que degrada o mundo do espírito, do *eîdos*, do sentido, e se fragmenta em múltiplas disciplinas para atender os interesses do mercado, negligenciando o mundo da vida, *lebenswelt*,²⁸⁶ para assumir, então, o mundo dos negócios, dos cálculos, das estatísticas, das análises, dos fatos. Esse tipo de racionalidade contribui cada vez mais para a negação da dimensão humana nas práticas sociais, constituindo um modo de ser e de existir que aprofunda um tipo de formação humana egoísta, narcisista, competitiva e meritocrática, concebendo o homem como um indivíduo, uma mônada, um átomo em órbita ao redor de si mesmo, cuja sensibilidade é voltada exclusivamente ao espetáculo.

Contaminada por essa visão instrumentalista e desumanizadora, a educação passa a ser sinônimo de transmissão de conteúdos, informações, dados, fatos e saberes prontos. Um

²⁸⁶ Ao discutirmos os princípios da fenomenologia no primeiro capítulo deste trabalho, vimos que, para Husserl, a objetividade e a neutralidade da ciência desconsideram o mundo da vida, *lebenswelt*, não relevando o fator subjetivo da vivência humana que lhe é essencial e se esquecendo do sujeito cognoscente, cuja singularidade reside no fato de que é também sujeito que está no mundo, numa tensão permanente de construção de significado. Sujeito, portanto, que não paira no vácuo, mas se sustenta na relação com o mundo. Assim, a filosofia não deve se fundamentar nos fatos, que possam ser mensurados ou experimentados, mas numa *a priori* universal, cujo princípio é partir das “*coisas mesmas*” e como essas se manifestam à consciência. O rigor da fenomenologia husserliana diz respeito à fidelidade ao real, por meio do qual possam ser superados os conceitos prévios, os dogmatismos, as aparências. Nessa acepção, o mundo da vida é o objeto da filosofia, que deve ser apreendido na sua totalidade, de forma crítica e com radicalidade.

tipo de conhecimento que pode ser consumido como mercadoria ou como pré-requisito para inserção no mercado de trabalho, submetendo o saber à esfera do instituído e ao sentido da eficácia, da eficiência e da produtividade. Não por acaso que a ideia de *conteúdos* está muito presente nas práticas educativas, formais ou não. De acordo com essa visão, o conhecimento não passa de um arcabouço de saberes sistematizados, prontos e acabados que podem ser repassados, partilhados, transmitidos e inseridos na consciência. A ideia de conteúdos traz consigo implicitamente a compreensão de que a consciência seria então um recipiente que possa contê-los, absorvê-los, alojá-los. Pode-se dizer que, por essa perspectiva, consciência e conhecimento se reduzem a uma mera artificialidade na medida em que são reduzidos a coisas, objetividades passíveis de manipulação por parte de forças externas²⁸⁷. Como um *espírito aranha*²⁸⁸, o conhecimento se reduz a ideia de “comer” que, após ser esquartejado em pequenos fragmentos, pode ser consumido, deglutido e degustado pela consciência. Trata-se de uma concepção que se mantém fiel à perspectiva positivista, pragmatista e utilitarista, reproduzindo as velhas concepções do psicologismo e do empirismo tão criticados por Husserl e Sartre.

Ora, a dimensão educativa não pode ser acrescentada à realidade humana, à consciência, como algo que venha de fora, pois é constitutiva da sua existência. A ontologia fenomenológica sartriana nos mostra que a relação com o mundo ocorre prioritariamente em uma dimensão pré-reflexiva, o que implica uma ação educativa a partir de uma nova concepção de homem e de mundo. O ato de educar se dá pela primazia da existência sobre o conhecimento, do ontológico sobre o epistemológico, da consciência (de) si sobre a cognição reflexiva, o que significa que não pode haver conhecimento sem que primeiramente haja a relação ontológica que une consciência e mundo. Isso porque o conhecimento não é um conteúdo que se possa colocar na consciência, mas uma síntese repleta de sentido estabelecida pela relação intencional de uma consciência que põe sentido ao objeto que ela visa. O ato de conhecer não se reduz a um sentido absoluto, imperecível, pronto e acabado, pois, como toda ação, precisa ser permanentemente inventado. Por isso, até mesmo a ideia de *conteúdos*

²⁸⁷ Ildeu Moreira Coêlho é um dos grandes críticos à ideia de *pedagogia de conteúdos*. Isso porque, segundo ele (1999, p. 92), “enquanto intencionalidade, a consciência não possui conteúdo algum, nada tendo a esconder em sua suposta interioridade. O mundo, o outro, os conteúdos não são meros dados, mas realidades intencionais, não podendo estar dentro da consciência nem na mente do aluno. Se a consciência e o mundo não se identificam, também um não existe sem o outro. Em vez de posse, propriedade e consumo do dado, doutrina ou verdade pronta, conhecer e saber nada mais são do que lançar-se para o objeto, movimento de busca do sentido do existente, do ensino e da aprendizagem que não se constituem na intimidade da relação dos professores com os estudantes mas de ambos como uma realidade que está fora deles e para qual tendem, na relação de professores e estudantes com o saber”.

²⁸⁸ Cf. *Sit. I*, pp. 28-31.

críticos não passa de uma ilusão de pedagogos, uma vez que não há crítica se a consciência for concebida como mera receptora, um ser passivo que pode ser preenchida por conhecimentos externos. A capacidade crítica advém da relação entre a consciência e o objeto de conhecimento, pois o que constitui o conhecimento “é o surgimento absoluto e primeiro do Para-si em meio do ser e para além do ser – a partir do ser que ele é e como negação deste ser e nadificação de si” (*SN*, p. 284)²⁸⁹. Conhecer, então, se dá na relação consciência-mundo, por meio da qual um determinado ser transcendente se dá à intuição, enquanto toda a realidade de fundo é nadificada para que se dê a consciência particular desse objeto a ser conhecido. Sendo também ação e um modo de consciência, o conhecimento intenciona o não-conhecido para que possa ser investigado com rigor, pondo-o como realidade a ser conhecida.

É inconcebível o pensamento crítico sem que se considere a consciência intencional do Para-si. Sem a realidade humana, a crítica perde totalmente o seu sentido, pois passa a conceber o *não-ser* do homem absorvido totalmente pelo ser-em-si. O homem torna-se perdido no mundo, atravessado por um saber absoluto, que cria suas próprias leis a revelia da consciência humana. Ora, a crítica somente é possível se a consciência a põe no mundo. Sendo o conhecimento um tipo de consciência reflexiva, o pensamento crítico é posto pela tensão consciência-mundo, na relação entre o ser-em-si e o Para-si. “O conhecimento nada mais é que a presença do ser ao Para-si, e o Para-si nada mais que o *nada* que realiza esta presença” (*SN*, p. 284)²⁹⁰. A crítica não está no *conteúdo*, pois este não passa de um ser-em-si, um ser transcendente, uma vez que a consciência é pura espontaneidade, “é clara como a ventania, já nada há nela, exceto um movimento para fugir, um deslizamento fora de si” (*Sit. I*, p. 29) e, por isso, não pode *conter* nada, o que torna impossível a existência de *conteúdos de consciência*. O homem nadifica a realidade, a põe como fundo, que é o todo, e ele próprio se insere nessa totalidade, desvelando uma inteligibilidade do ponto de vista do conhecimento. A crítica é um pensar rigoroso posto pela intencionalidade da consciência reflexiva, um patrimônio da relação nadificadora do Para-si com o em-si. A intencionalidade é, sobretudo, discernimento e, por isso, é por si mesma, uma ação crítica.

No entanto, antes de qualquer cogito reflexivo, cognitivo, o que temos é uma vivência irrefletida de um mundo dado e sobre o qual nos descobrimos primeiramente como existente para depois refletirmos sobre essa existência. A consciência irrefletida se constitui como

²⁸⁹ Mais c’est le surgissement absolu du Pour-soi au milieu de l’être et par delà l’être, à partir de l’être qui’il n’est pas et comme négation de cet être et néantisation de soi, c’est cet événement absolu et premier qui est connaissance” (*EN*, p. 268)

²⁹⁰ “La connaissance n’est rien d’autre que la présence de l’être au Pour-soi et le Pour-soi n’est que le *rien* qui réalise cette présence” (*EN*, p. 268).

fundamento de todo o conhecimento, nadificando o mundo para que seja possível o sentido humano dado às coisas. O conhecimento é mais um modo de ser da consciência, essa fonte de existência e condição primeira frente ao mundo e a qualquer objeto, porque, primeiramente, “a lei de ser do sujeito cognoscente é *ser-consciente*” (SN, p. 22).

O conhecimento aparece, portanto, como um modo de ser. Conhecer não é uma relação estabelecida *a posteriori* entre dois seres, nem uma atividade de um desses seres, nem uma qualidade, propriedade ou virtude. É o próprio ser do para-si enquanto presença a..., ou seja, enquanto tem-de-ser seu ser fazendo-se não ser certo ser ao qual está presente (SN, p. 236)²⁹¹.

Superada a dicotomia consciência-mundo pela intencionalidade, o cogito pré-reflexivo se funda na ideia de que o homem está no mundo e o mundo nele, engendrando um contexto no qual os atos de cognição ocorrem. Desse modo, o pensamento inteligente não é constituído tão somente pelos atos mentais ou pelo poder dos sistemas dedutivos formais, mas sobretudo pelo mundo vivido. O *cogito* não é puro pensamento intelectual ou interioridade, mas um lançar-se ao mundo a procura de ser. Então teorizar a realidade é um tipo de consciência de segundo grau, é reflexão, não se constituindo como um modo primário de conhecer, já que essa primazia se encontra na consciência pré-reflexiva de apreensão da realidade. A condição primordial se funda no primado da existência sobre o conhecimento, sendo o Para-si esse ser incrustado no âmago do mundo, cuja experiência é anterior a qualquer explicação teórica e epistemológica. No entanto, ao afirmar o primado pré-reflexivo sobre a reflexão, a ontologia fenomenológica de Sartre não nega a importância do *cogito* reflexivo para o movimento formativo do homem. O valor do pensamento está na sua qualidade, no rigor e na radicalidade com que põe as questões da realidade, contribuindo para a superação das visões ingênuas sobre o real. “O conhecimento nos põe em presença do absoluto, e há uma verdade do conhecimento. Mas esta verdade, embora nos entregue nem mais nem menos que o absoluto, permanece estritamente humana” (SN, p. 286).

Não há conhecimento sem que primeiramente haja a existência humana. É com esse sentido que a ontologia fenomenológica é, em si mesma, educativa. Ela busca apreender as questões fundamentais do humano sem, no entanto, omitir ou privilegiar algum aspecto em detrimento de outro. Recusa qualquer perspectiva que tende a fragmentar os fenômenos humanos, como se fossem processos que se dão em partes que possam ser analisadas; ela compreende o homem como uma totalidade sintética, de modo que todas as dimensões humanas se constituem como essenciais para a apreensão de sua realidade. O homem não é,

²⁹¹ “La connaissance apparaît donc comme un mode d’être. Le connaître n’est ni un rapport établi après coup entre deux êtres, ni un activité de l’un de ces deux êtres, ni une qualité ou propriété ou vertu. C’est l’être même du pour-soi en tant qu’il est présence à..., c’est-à-dire en tant qu’il a à être son être en se faisant ne pas être un certain être à qui il est présent” (EN, pp. 222-223).

então, mero corpo ou espírito, um indivíduo isolado do mundo ou um ser social desprovido de subjetividade, mas uma totalidade, que sem dúvida inclui o ser biológico, cognitivo, cultural, social, político e histórico, mas também um ser que imagina, que se emociona, que deseja. A formação humana é a relação do homem com o mundo e no tempo, implicando a totalidade do ser e da existência, formando uma unidade sintética inseparável. “O próprio homem, o indivíduo biológico, é um todo” (*Marxismo e Existencialismo*, p. 27) e, portanto, há que se afirmar a dignidade e o sentido da corporeidade, da imaginação, da emoção, do desejo, da temporalidade, da historicidade, da espacialidade, da intersubjetividade como expressões intrínsecas à realidade humana.

A totalidade do meu ser é condicionada à existência da consciência de mundo que sou. Todos os projetos de formação do ser que pretendo buscar dependem de uma contingência inalienável: o nascimento de meu corpo é o nascimento de minha consciência.

Talvez cause surpresa o fato de tratarmos do problema do conhecimento sem pôr a questão do corpo e dos sentidos, ou mesmo a ela não nos referirmos uma só vez. Não entra em nosso propósito desconhecer ou negligenciar a importância do corpo. Mas importa antes de tudo, em ontologia como em qualquer outra área, observar no discurso uma ordem rigorosa. E o corpo, qualquer que possa ser sua finalidade, aparece antes de tudo como algo *conhecido*. Portanto, não poderíamos referir-nos a ele ou discuti-lo antes de definir o conhecer em sua estrutura fundamental (SN, p. 286)²⁹².

O homem e o mundo são seres relativos, e o princípio do ser que respectivamente os constitui é a relação entre eles. Um tipo de relação que vai da realidade humana ao mundo, de modo que *o surgir* para o Para-si é estender suas distâncias às coisas objetivas e, assim, fazer com que haja o mundo. E o mundo, por sua vez e concomitantemente, lhe devolve esta relação pela qual faz com que o ser-Para-si se revele. Assim, *o ponto de vista* do conhecimento puro não pode existir por si só, pois só existe o ponto de vista de um conhecimento *engajado*. “Equivale dizer que conhecimento e ação não passam de duas faces abstratas de uma relação original e concreta” (SN, p. 391). É inconcebível um conhecimento puro, pois seria um conhecimento sem ponto de vista, fora do mundo. Ora, o conhecimento somente pode se constituir como tal se for “surgimento engajado no determinado ponto de vista que *somos*” (SN, p. 391). Ser para a realidade humana é *ser-aí*, “aí, sentado na cadeira”,

²⁹² “On s’étonnera peut-être que nous ayons traité le problème du connaître sans poser la question du corps et des sens ni nous y référer une seule fois. Il n’entre pas dans notre dessein de méconnaître ou de négliger le rôle du corps. Mais il importe avant tout, en ontologie comme partout ailleurs, d’observer dans le discours un ordre rigoureux. Or le corps, quelle que puisse être sa fonction, apparaît d’abord comme du *connu*. Nous ne saurions donc rapporter à lui la connaissance, ni traiter de lui avant d’avoir défini le connaître, ni dériver de lui en quelque façon et de quelque manière que ce soit, le connaître dans sa structure fondamentale” (EN, pp. 270-271).

“aí, junto a esta mesa”, “aí, defronte a um mirante de uma bela paisagem”, ou seja, a existência do corpo é o nosso ponto de vista no mundo, uma necessidade ontológica.

É inconcebível pensarmos o conhecimento, a existência, a constituição e a formação humana desconhecendo ou negligenciando o sentido da relação entre a consciência e o corpo. “Existo meu corpo: esta é sua primeira dimensão de ser” (SN, p. 441)²⁹³. O meu corpo está no mundo e com o mundo, é a parte objetiva de mim que se manifesta à minha consciência e à do outro. Antes de tudo, aparece como algo conhecido; tem como característica peculiar o fato de ser conhecido pelo outro que me olha. É o que mais de imediato o outro me apresenta e, reciprocamente, o essencial que sei do meu corpo decorre da maneira como os outros me veem. O meu corpo é um fenômeno que se manifesta à consciência do outro e que faz desvelar a vergonha que tenho por ser observado. A vergonha me revela como ser e, por causa dela, reivindico como *minha* a liberdade que o outro toma por me nadificar como objeto observado. “Assim, a natureza de meu corpo me remete à existência do outro e a meu ser-para-outro” (SN, p. 286).

O Para-si é o ser que se faz no mundo, posto que a consciência é consciência de mundo. No entanto, o mundo não existe frente à consciência como uma infinidade de relações sobre as quais a consciência sobrevoaria sem uma perspectiva, um ponto de vista, um tipo de contemplação sem referência. Quem olha, olha de certo ponto de vista; do mesmo modo, quem vigia, julga, reflete, pondera, o faz de uma determinada perspectiva. Não seria concebível uma consciência sem ponto de vista, sobrevoando o mundo de tal modo que pudesse estar aqui e acolá ao mesmo tempo. A intencionalidade da consciência é situada a partir de um determinado ponto de vista e por isso, é uma ação comprometida. Essa necessidade ontológica do Para-si aparece entre duas contingências: 1º- o Para-si não é fundamento de seu ser e, por isso, é totalmente contingente a necessidade de que ele seja em forma de ser-aí; 2º - se é necessário que o Para-si seja engajado neste ou naquele ponto de vista, é contingente o fato de que só pode sê-lo em um desses pontos de vista, com a negação de todos os outros. Essa dupla contingência constitui a relação entre o corpo e a facticidade do Para-si. Nessa relação o em-si é nadificado pela consciência e transcendido. No entanto, sua nadificação não significa a desaparecimento dos obstáculos, das adversidades do dado, pois a liberdade do Para-si é sempre situada, sempre tendo o em-si como coeficiente de adversidade necessário, uma contingência originária. “Assim, o Para-si é sustentado por perpétua contingência que ele recupera por conta própria e apreende sem poder suprimi-la jamais” (SN,

²⁹³ “J’ existe mon corps: telle est sa première dimension d’être” (EN, p. 418).

p. 391). Essa contingência, então, não deixa de impregná-lo, fazendo com que se reconheça como totalmente responsável por seu ser. O Para-si não suprime a contingência, mas a transcende rumo às suas possibilidades próprias, encontrando em si mesmo o nada que tem de ser. A contingência é injustificável, mas essa injustificabilidade tem sua imagem devolvida pelo mundo em forma de unidade sintética das relações entre o ser e o nada. O mundo aparece, assim, em ordem e é absolutamente necessário que assim o seja, caso contrário a consciência seria um ser absoluto capaz de sobrevoar o mundo para assim intencionar o caos. Se tornaria Deus, o ser em-si perfeito. É absolutamente necessário que o mundo apareça em *ordem* para o Para-si e, nesse sentido, esta ordem é o seu corpo, a sua referência situada no mundo.

Esta ordem absolutamente necessária e totalmente injustificável das coisas no mundo, esta ordem que eu mesmo sou, na medida que meu surgimento faz esse mundo necessariamente existir, e que me escapa, na medida que não sou fundamento de meu ser nem fundamento de *tal ser*, esta ordem é o corpo, tal como é ao nível do Para-si. Nesse sentido, poder-se-ia definir o corpo como *a forma contingente que assume a necessidade de minha contingência* (SN, p. 392)²⁹⁴.

O fato de que o Para-si não é o seu próprio fundamento, uma vez que é necessidade de existir entre seres contingentes, e somente pode existir em relação ao ser-em-si que ele não é, faz com que o seu corpo não se distinga da sua situação. No entanto, o corpo identifica-se com o mundo, uma vez que ele também é parte desse mundo, um ser-em-si transcendente intencionado pela consciência e, ao mesmo tempo, a medida da existência do Para-si. O corpo não é simplesmente dado, mas, como qualquer dado, é aquilo que é transcendido pela consciência e só existe na medida em que o Para-si consegue dele se escapar, nadificando-se para nadificá-lo. “É o em-si transcendido pelo Para-si nadificador e que recaptura o Para-si nesse mesmo transcender” (SN, p. 392). O corpo é a própria motivação do Para-si sem ser o seu próprio fundamento, uma característica necessária da realidade humana. Não se trata de um demiurgo, nem a união de corpo e alma como substâncias que constituem um *a priori* que antecede a existência humana, mas ao contrário, “advém necessariamente da natureza do Para-si o fato de que ele seja corpo, isto é, que seu escapar nadificador ao ser seja feito em forma de engajamento no mundo” (SN, p. 392). A consciência e o corpo nascem juntos ao serem lançados ao mundo e, assim, o corpo se torna a individuação do engajamento do Para-si, que é “todo inteiro corpo e todo inteiro consciência” (SN, p. 388).

²⁹⁴ “Cet ordre absolument nécessaire et totalment injustifiable des choses du monde, cet ordre qui est moi-même en tant que mon surgissement le fait nécessairement exister et qui m’échappe en tant que je ne suis ni le fondement de mon être ni le fondement d’un *tel ser* être, c’est le corps tel qu’il est sur le plan du pour-soi. En sens, on pourrait définir le corps comme *la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence* (EN, p. 371).

O corpo não é uma coisa simples, nem uma simples coisa. Embora seja um em-si nadificado pela consciência, ele não pode ser comparado a nenhum outro em-si. Não é um simples arranjo de sangue, músculos e nervos, uma fisiologia com a simples função de receber estímulos externos, como se fosse um suporte empírico para a realização de um processo sensorial fundado em princípios mecânicos. “Tal a noção de *sensação*. Vemos sua absurdidade. Em primeiro lugar é puramente inventada” (SN p. 398). A ideia de sensação presume que os objetos físicos possam estimular e excitar os órgãos sensoriais ou objetos fisiológicos, produzindo assim os objetos psíquicos, que, uma vez sustentados, seriam agrupados na consciência. A consciência seria então o estágio final e passivo de uma teia produtiva estabelecida por relações de causa e efeito. Há também nessa concepção uma visão substancialista, sendo os objetos fisiológicos do corpo uma condição primeira para que a consciência venha existir após o fim dessa intrincada teia de um processo mecanicista. Ora, a consciência intencional apreende o universo objetivo, pressupondo o mundo e a relação com ele, o que faz com que corpo e consciência surjam ao mesmo tempo. Mas, se a ideia de sensação é um absurdo, o que acontece com os sentidos?

A resposta é fácil. Em primeiro lugar, constatamos que o *sentido* está em toda parte, e é em toda parte inapreensível. Este tinteiro sobre a mesa é-me dado imediatamente em forma de uma *coisa* e, contudo, revela-se a mim *pela visão*. Significa que sua presença é presença visível e que tenho consciência de que me está presente como visível e que tenho de que me está presente como visível, ou seja, consciência (de) vê-lo (SN, p.399)²⁹⁵.

O objeto “caneta”, por exemplo, aparece sobre um fundo de mundo e se manifesta em relação a outros objetos – a mesa, o livro, o caderno, o computador etc. – que acabam de aparecer. Desse modo, a sua manifestação à minha consciência se dá a partir de uma nadificação de tudo que não é *caneta*, uma constituição de um fundo indiferente, o mundo. Escolhido e intencionado, o objeto em questão aparece como a coisa a ser também nadificada, de modo que o sentido que lhe dou implica a negação de tudo o que ele não pode ser. Ou seja, a caneta é escolhida na medida em que o Para-si surge como negação do mundo e do objeto particular sobre fundo de mundo. É necessário que a caneta apareça ao Para-si à direita ou à esquerda da mesa. Mas é contingente o fato de que ela apareça precisamente à esquerda. Por fim, o Para-si é livre para olhar, seja a caneta sobre a mesa, seja a mesa sobre a qual se sustenta a caneta. “É esta contingência entre a necessidade e a liberdade de minha escolha que denominamos *sentido*” (SN, p. 401). O sentido não é um produto das sensações que se instala

²⁹⁵ “La réponse est aisée. Constatons d’abord que le *sens* est partout et partout insaisissable. Cet encrier, sur la table, m’est donné immédiatement sous la forme d’une *chose* et pourtant il m’est donné *par la vue*. Cela signifie que sa présence est présence visible et que j’ai conscience qu’il m’est présent comme visible, c’est a dire conscience (de) le voir (EN, p. 379).

na consciência, mas a nadificação do mundo e do objeto de modo que ele não pode ser nada além do que ele é. O sentido advém da relação intencional entre a consciência e o mundo. É a consciência que dá sentido ao objeto que a ela se manifesta. Assim, o ser-no-mundo do Para-si que dá sentido ao mundo faz-se indicar a si mesmo como ser-no-meio-do-mundo pelo mundo que realiza. Não há como ser-no-mundo sem *ser do mundo*. Seria impossível à consciência dar sentido ao mundo se fosse um ser metafísico, pura contemplação, que pudesse se colocar fora do mundo. O que faz do Para-si um ser humano é o fato de que ele é o ser que deve se perder no mundo para que o mundo se constitua como tal e, assim, impregná-lo de sentido para transcendê-lo. Com efeito, “dizer que entrei no mundo, que ‘vim ao mundo’ ou que há um mundo, ou que tenho um corpo, é uma só e mesma coisa” (SN, p. 402).

Então, o corpo não é somente a sede dos cinco sentidos. É sobretudo o meio e o fim de nossas ações, pois é ele que põe o Para-si no meio do mundo. Com ele, o Para-si vive em permanente perigo. Cuidar do corpo é uma necessidade ontológica, pois o Para-si existe seu corpo²⁹⁶, o que significa que a morte do corpo é a morte do Para-si. Com a morte, consciência e corpo tornam-se um em-si absoluto. Somente em um mundo constituído pela relação consciência-mundo pode haver um corpo, pois este é, de certa forma, o que sou no mundo, um refluxo do mundo rumo à minha facticidade, uma condição para que eu possa ser um eterno transcender. Em cada projeto do Para-si, o corpo está sempre aí, é um *ponto de vista*, mas é também um *ponto de partida*, é o que sou no presente e o que transcendo em direção ao que tenho de ser. É o ponto de vista permanentemente transcendido e que renasce como ponto de partida a todo instante no âmago do transcender. O Para-si é o ser que não é o seu próprio fundamento, o que significa dizer que ter um corpo é ser o fundamento de seu próprio nada. “*Sou* meu corpo na medida em que *sou*; não *sou* meu corpo na medida em que não sou o que sou; dele escapo por minha nadificação” (SN, p. 412). Não faço do meu corpo um objeto qualquer, porque aquilo de que me escapo permanentemente é aquilo que sou. O corpo é um obstáculo necessário para ser transcendido e, assim, se constituir como ser no mundo, um coeficiente de adversidade que constitui a totalidade que é o Para-si.

Ser-Para-si é um constante transcender o mundo para fazer com que haja um mundo transcendendo-o. Não há como realizar essa transcendência estando fora do mundo, mas estando nele, engajando-se nele para dele emergir. A busca de um fim é a ação necessária do projeto fundamental do Para-si. Nesse sentido, o corpo é uma condição necessária da ação educativa. É o que permite, em primeiro plano, a formação do ser-Para-si durante toda a sua

²⁹⁶ “Existo meu corpo” (EN, p. 418) e não “existo *em* meu corpo”, pois a consciência não é uma existência encarnada, mas relação consciência-corpo-mundo, uma totalidade.

existência. Sem o corpo engajado no âmago do mundo, todos os projetos do Para-si estariam comprometidos. Não há ação sem o corpo, porque sem ele a consciência simplesmente não existiria. “Nenhum projeto de mim mesmo seria possível, posto que bastaria conceber para realizar; por conseguinte, meu ser-Para-si iria aniquilar-se na indistinção entre presente e futuro” (SN, p. 413). Nesse sentido, o cuidado com o corpo é também cuidar do mundo, um modo de garantir a possibilidade de tecer novos sentidos e de se buscar novas formas de ser, no futuro. Não poderíamos falar em formação humana sem a existência do corpo incrustado em um mundo que deve ser transcendido rumo a um futuro pretendido.

Assim, o corpo como facticidade é o passado enquanto remete originalmente a um *nascimento*, ou seja, a uma nadificação primeira que me faz surgir do Em-si que sou de fato sem ter-de-sê-lo. Nascimento, passado, contingência, necessidade de um ponto de vista, condição de fato de toda ação possível sobre o mundo: assim é o *corpo*, tal como é *para mim*. Portanto, não se trata absolutamente de uma adição contingente à minha alma, mas, ao contrário, é uma estrutura permanente de meu ser e a condição permanente de possibilidade de minha consciência *do* mundo e como projeto transcendente rumo a meu futuro (SN, pp. 413-414)²⁹⁷.

O corpo é, assim, a forma contingente que a necessidade da contingência do Para-si assume. Contudo, o Para-si jamais poderá apreender esta contingência como tal, porque o seu corpo é para si e se liga à condição essencial da consciência que é ser sempre escolha; ser, para ela, é escolher-se. Com todos os limites que o corpo possa ter, pelo fato de viver tais limites, o Para-si os assume e os transcende rumo ao seus próprios projetos, constituindo-os como obstáculos necessários para o seu ser. O corpo é necessidade de que haja uma escolha, entendendo que o Para-si não pode ser tudo ao mesmo tempo, o que implica a finitude, a necessidade de escolher um fim como condição da liberdade. Não há liberdade sem escolha, e, assim como o corpo compromete a consciência como consciência engajada de mundo, a definição de um fim torna a consciência liberdade incondicional. E, do mesmo modo que necessita do corpo como realidade concreta para se impregnar no âmago do mundo, a consciência somente afirma sua liberdade ao pôr uma tese de irrealidade como fim, o que denota a importância da imaginação para a constituição e formação do ser-Para-si. Consciência, corpo, mundo e imaginação são dimensões indissociáveis, embora distintas.

A formação humana não se separa da dimensão do imaginário. Imaginação, ação e liberdade implicam-se, de modo que “não poderia haver consciência realizante sem consciência imaginante, e reciprocamente” (*Imagin.*, p. 245). Longe de ser um contingente da

²⁹⁷ “Ainsi, le corps comme facticité est e passé en tant qu’il renvoie originellement à une *naissance*, c’est-à-dire à la néantisation première qui me fait surgir de l’En-soi que e suis de fait sans avoir à l’être. Naissance, passé, contingence, nécessité d’un point de vue, condition de fait de toute action possible sur le monde: tel est le *corps*, tel il est *pour moi*. Il n’est donc nullement une addition contingente à mon âme, mais au contraire une structure permanente de mon être et le condition permanente de possibilité de ma conscience comme conscience *du* monde e comme projet transcendant vers mon futur” (EN, p. 392).

consciência, a imaginação é uma condição essencial do ser Para-si. Não é um poder empírico que possa ser acrescentado à consciência, mas é a própria consciência como realização de sua liberdade, impregnando o mundo e a situação concreta do Para-si, para se apresentar como ultrapassagem do real. A ação não se restringe ao plano prático da existência, na medida em que existir também pressupõe os sonhos, a utopia, os sentimentos e os desejos, de tal modo que seria absurdo conceber a existência sem a capacidade humana de imaginar, do mesmo modo que seria absurdo conceber uma consciência que não pudesse realizar o *cogito*. Imaginar é, então, fundamental à dimensão educativa, pois é uma forma de ação que também expressa a liberdade humana, visando o irreal, vislumbrando novas possibilidades de existir. É por ser transcendentalmente livre que o homem imagina e, ao fazê-lo, parece arrancar-se momentaneamente do mundo para apreender a totalidade do real. Mas, paradoxalmente, somente estando em situação-no-mundo pode pôr um objeto irreal, nadificando o dado e pondo a imagem como *télos* para qual tende a apreensão do real. A consciência é, assim, livremente situada no mundo. Sendo plena liberdade tem como correlativo noemático o mundo e traz consigo a possibilidade de negação por uma imagem, a cada instante e de seu *ponto de vista*. Por outro lado e reciprocamente, a imagem que é negação do mundo somente pode aparecer sobre um fundo de mundo e em ligação com ele. “Assim, ainda que pela produção do irreal a consciência possa parecer momentaneamente libertada de seu ‘estar-no-mundo’, é, ao contrário, esse ‘estar-no-mundo’ o que constitui a condição necessária da imaginação” (*Imagin.*, p. 242)²⁹⁸. A imaginação torna possível a consciência de nosso ser-em-situação na medida em que é nadificação do mundo, tornando possível a transcendência do real em direção ao irreal, do presente em direção ao ausente, do ser em direção ao não-ser. É por isso que a ação imaginante é sempre uma ação plena de intencionalidade, uma vez que não há consciência que desvincule sua existência da dimensão do imaginário. Considerando a natureza imaginante da consciência, a situação humana também se define em relação ao imaginário, uma vez que a consciência que se realiza por meio da ação se dá prioritariamente pela negação e transcendência do real rumo ao imaginado. Se por algum motivo viermos a perder a dimensão do imaginário, do sonho, da quimera ou da esperança inerentes à existência e à ação humana, tudo se tornaria pronto e acabado, impossível de ser mudado, transformado, pois tiraria da consciência aquilo que lhe é essencial: a capacidade de nadificar o dado. Não há possibilidade de transformação sem a intencionalidade e ação inerentes à liberdade

²⁹⁸ “Ainsi, quoique, par la production d’irréel, la conscience puisse paraître momentanément délivrée de son ‘être-dans-le-monde’, c’est au contraire cet ‘être-dans-le-monde’ qui est la condition nécessaire de l’imagination” (*L’imagin.*, p. 356).

constituente da consciência. “O deslizamento do mundo no seio do nada e a emergência da realidade humana no mesmo nada só podem efetuar-se pela posição de *alguma coisa* que é nada em relação ao mundo e em relação à qual o mundo é nada” (*Imagin.*, p. 243). Com efeito, o imaginário possui um sentido profundamente libertador.

É a aparição do imaginário diante da consciência que permite apreender a nadificação mundo como sua condição essencial e como sua primeira estrutura. Se fosse possível conceber por um momento uma consciência incapaz de imaginar, seria necessário concebê-la como totalmente enredada no existente e sem possibilidade de apreender outra coisa a não ser o existente (*Imagin.*, p. 243)²⁹⁹.

Como não há consciência que não imagina, a formação humana é sempre intencionalidade, abertura ao ser, ao existente, ao real em suas múltiplas dimensões. Todo dado existente, desde que posto pela consciência, é sempre ultrapassado, negado, nadificado, para que novas possibilidades de existir se abram em novos horizontes intencionais. É preciso sempre que o dado seja ultrapassado em direção a alguma coisa. Não havendo imaginário, quando ele não é posto, a ultrapassagem e a nadificação do real ficam imersas no existente, a liberdade *fica aí* mas não se descobre, e o homem torna-se esmagado no mundo, transpassado pelo real, tornando-se uma coisa, um ser em-si. Sem o imaginário não há Para-si.

O imaginário é condição fundamental para a ação que expressa a liberdade como formação humana. Imaginando, a consciência transcende os limites do real, nadificando-o e constituindo-o como mundo, pondo-o como um conjunto sintético para tornar-se livre diante das possibilidades postas pela ação que intenciona o irreal. Imaginação é, portanto, um movimento pleno de sentido humanizador. A consciência imaginante apreende a ligação do irreal com o real, de modo que a apreensão do real como mundo tende ao sentido de busca da completude posta pela intencionalidade que visa o irreal nesse movimento de nadificação livre do mundo, da realidade objetiva, da situação na qual a consciência está imersa. A imagem é negação do mundo que somente aparece sobre um fundo de mundo e em relação a ele, pois trata-se de um certo tipo de consciência engajada que precisa negar o real para transformá-lo. A intencionalidade inerente à ação imaginativa não se dá como um ato unilateral de uma consciência capaz de mudar por si só a situação concreta de uma realidade objetiva, mas por meio de uma relação em que o concreto, o real, se mostra como objeto a ser transformado a uma consciência que põe a irrealidade como *télos*. Imaginação como intencionalidade da consciência não se desvincula, portanto, da ideia de *práxis*, uma vez que é uma síntese posta pela relação que une teoria e prática, desejo e ação, consciência e mundo.

²⁹⁹ “C’est l’apparition de l’imaginaire devant la conscience qui permet de saisir la néantisation du monde comme sa condition essentielle et comme sa structure première. S’il était possible de concevoir un instant une conscience qui n’imaginerait pas, il faudrait la concevoir comme totalement engluée dans l’existant et sans possibilité de saisir autre chose que l’existant” (*L’imagin.*, p. 359).

A consciência que imagina é sempre liberdade em relação a toda realidade particular, “e essa liberdade deve poder definir-se por um ‘estar-no-mundo’ que é ao mesmo tempo constituição e nadificação do mundo” (*Imagin.*, p. 242)³⁰⁰. A imaginação não é produto de um poder empírico acrescentado à consciência, como defendia o psicologismo; é a consciência por inteiro que realiza a sua liberdade, “pois toda situação concreta e real da consciência no mundo está impregnada de imaginário na medida em que se apresenta sempre como uma ultrapassagem do real” (*Ibid*, p. 242).

Sendo intencionalidade, a consciência imaginante é *práxis* humanizadora, formativa e libertadora, visto que é por meio da aparição do imaginário que torna possível ao ser humano, em seu movimento de formação, a nadificação do dado rumo ao vir a ser, à busca da essência, da plenitude inalcançável, desejável, incessante e necessária para a constituição do Para-si. “Numa palavra, a motivação concreta da consciência imaginante pressupõe ela própria a estrutura imaginante da consciência; a consciência realizante envolve sempre uma ultrapassagem em direção a essa relação à qual a situação se define” (*Imagin.*, p. 244)³⁰¹. É pela imaginação que a realidade humana vislumbra sua essência e age, entendendo que até o mesmo a escolha pelo “não-agir” é também ação. A nadificação do dado pela dimensão do imaginário e todo o sentido posto à realidade objetiva por meio da imaginação é uma forma de ultrapassagem do real, de modo que “todo dado existente, desde de que posto, é, por esse mesmo movimento, ultrapassado. Mas é preciso ainda que seja ultrapassado *em direção a alguma coisa*. Em cada caso, o imaginário é essa ‘alguma coisa’ concreta em direção à qual o existente é ultrapassado” (*Imagin.*, p. 243)³⁰². É por isso que imaginação e liberdade constituem um único e mesmo sentido no movimento de formação humana. O ato imaginante sendo liberdade incondicional consiste em dar sentido ao mundo para negá-lo e fazê-lo desmoronar, como fundo nadificado do irreal. A negação do mundo real é o princípio incondicionado de toda imaginação, que, por sua vez, somente pode realizar-se em relação a esse mundo que se apresenta como fenômeno à consciência. “É preciso que imaginemos o que negamos” (*Imagin.*, p. 244)³⁰³, de modo que o objeto da negação, o mundo, deve ser posto como imaginário.

³⁰⁰ Cf. *L’imagin.*, p. 357.

³⁰¹ “En un mot la motivation concrète de la conscience imageante présuppose elle-même la structure imageante de la conscience; la conscience réalisante enveloppe toujours un dépassement vers une conscience imageante particulière qui est comme l’envers de la situation et par rapport à quoi la situation se définit” (*L’imagin.*, pp. 359-360).

³⁰² “L’imaginaire est en chaque cas le “quelque chose” concret vers quoi l’existant est dépassé” (*L’imagin.*, p. 359).

³⁰³ *L’imagin.*, p. 360.

Estamos agora bem perto de compreender o sentido e o valor do imaginário. Todo imaginário aparece “sobre o fundo do mundo”, mas reciprocamente, toda apreensão do real como mundo implica uma ultrapassagem velada em direção ao imaginário. Toda consciência imaginante mantém o mundo como fundo nadificado do imaginário, e, reciprocamente, toda consciência do mundo chama e motiva uma consciência imaginante apreendida como resultante do *sentido* particular da situação (*Imagin.*, p. 245).³⁰⁴

A imaginação é uma totalidade que se estabelece na relação de intencionalidade entre a consciência e o mundo. Trata-se sempre de uma atitude global que tem um sentido existencial. “A imagem é consciência de alguma coisa”³⁰⁵. No ato de imaginar não há qualquer tipo de dualidade que separa o homem do mundo e, portanto, não há também oposição entre pensamento e imagem. Seria um absurdo dizer que a imagem pode ser prejudicial ao movimento de elaboração do pensamento, pois isso equivaleria dizer que o pensamento prejudica a si mesmo. Ora, o imaginário é uma condição essencial para a constituição do homem, pois é parte do todo que constitui a ação educativa inerente ao movimento de formação humana. E nesse movimento, “o pensamento toma forma de imagem quando quer ser intuitivo, quando quer fundar suas afirmações sobre a visão de um objeto” (*Imagin.*, p. 162)³⁰⁶. Pela imaginação, o pensamento tenta fazer o objeto comparecer diante de si para “vê-lo” e assim “possuí-lo”. Embora afetados por um caráter de irrealidade, é pela imaginação que o pensamento torna possível a visada do objeto fictício, não-presente, inexistente ou presente em outro lugar. É nesse sentido que a imaginação “é um ato mágico” (*Imagin.*, p. 165)³⁰⁷, um encantamento que faz aparecer o objeto pensado, a coisa desejada, o futuro como *télos*, o passado como história. Com a imaginação, a consciência toma posse do objeto independentemente de sua presença. Imaginar é então uma forma de recusa das distâncias, da fuga dos tempos, das dificuldades imperiosas da realidade sufocante e ameaçadora. É pela imaginação que a literatura, por exemplo, se materializa e a cultura popular se eterniza com seus contos e seres mitológicos, fictícios, mas que se fazem sempre reais e presentes no universo lúdico e maravilhoso, uma dimensão profundamente humanizadora. Sem o imaginário, o ser humano seria um eterno prisioneiro de uma realidade estática, fria, sem possibilidade de vislumbre de um fim, de um futuro como *télos*. Imaginar é um ato de liberdade e “nesse ato, há sempre algo de imperioso e infantil, uma recusa de dar

³⁰⁴ “Nous sommes à même, à présent, de comprendre le sens et valeur de l’imaginaire. Tout imaginaire paraît “sur fond de monde”, mais réciproquement toute appréhension du réel comme monde implique un dépassement caché vers imaginaire. Toute conscience imageante maintient le monde comme fond néantisé de l’imaginaire et réciproquement toute conscience de monde appelle et motive une conscience imageante comme saisie du *sens* particulier de la situation” (*L’imagin.*, p. 361).

³⁰⁵ Cf. *Imag.*, p. 196 e *L’imag.*, p. 136

³⁰⁶ *L’imagin.*, p. 235.

³⁰⁷ *L’imagin.*, p.239.

conta da distância, das dificuldades” (*Imagin.*, p. 165). A utopia nasce da intencionalidade da consciência imaginante que se dá na relação entre o real e o irreal, entre o ser e o não-ser, entre o ser e o nada. A utopia é uma necessidade ontológica no movimento de humanização do ser-Para-si. Sem a imaginação não há utopia e sem a utopia o mundo estaria preso à inércia de uma consciência opaca, o que seria um absurdo, pois seria a morte da consciência intencional. Toda consciência é consciência do dado rumo a um fim, um sentido de mundo que se transforma a partir da ação do Para-si. A formação estética advinda do mundo das artes, da literatura, da cultura popular, da música, do cinema, do teatro, da poesia não seria possível sem o ser que imagina. A imaginação também é uma forma de transformação do homem e do mundo.

Por meio da imaginação o Para-si realiza o em-si em um plano irreal, imaginário. “O irreal é produzido fora do mundo por uma consciência que *permanece no mundo*, e é porque é transcendentalmente livre que o homem imagina” (*Imagin.*, p. 243). A consciência realiza assim, por meio do imaginário, o em-si que ela deseja. A partir do “*estar-no-mundo*” e do qual não se separa, a consciência realiza um em-si imaginário considerado a partir do em-si real. Ao realizar o em-si imaginário, a consciência se “*irrealiza*”, ou seja, intenciona uma essência irreal que a realiza. É o que acontece, por exemplo, com o romancista, o poeta, o cineasta ou o dramaturgo. Ao intencionar uma essência irreal, mas fundada numa consciência que permanece no mundo, portanto real, esses “artesãos da imaginação” constituem um objeto irreal por meio de *analogon*, o que faz com que se preencha de uma essência irreal que se deseja como real. É o que ocorre, por exemplo, com um ator, um intérprete de Hamlet, que serve-se de si mesmo, de seu corpo, como *analogon* desse personagem imaginário. É evidente que o ator sabe que ele não é Hamlet, mas ele se entrega com toda a emoção, todo o sentimento, com todas as suas forças, para que cada um de seus gestos se apresentem como *analogon* dos sentimentos e dos comportamentos de Hamlet. O ator traz ao mundo real, ao público, a essência imaginária do personagem que representa. “*Ele vive inteiramente num mundo irreal*. E pouco importa se chora *realmente*, arrebatado por seu papel. Essas lágrimas [...] ele as apreende – e o público com ele – como lágrimas de Hamlet, quer dizer, como *analogon* de lágrimas reais” (*Imagin.*, p. 249)³⁰⁸. Nesse caso, ocorre com o ator e com o público uma transformação semelhante à que ocorre quando sonhamos: o real é tragado pelo irreal e, assim, “não é o personagem que se realiza no ator, é o ator que se *irrealiza* em seu

³⁰⁸ “*Il vit tout entier sur un monde irréel*. Et peu importe qu’il pleure *réellement*, dans l’emportement du rôle. Ces pleurs, dont nous avons expliqué plus haut l’origine, il les saisit lui-même – et le public avec lui – comme des pleurs d’Hamlet, c’est-à-dire comme des *analogon* de pleurs irréels” (*L’imagin.*, p. 367).

personagem” (*Ibid*, p. 249)³⁰⁹. Compreende-se, portanto, a importância e o significado da imaginação para a formação humana: é por meio do ato de imaginar que o homem realiza um tipo de em-si, um modo de ser, embora irreal. O irreal é uma dimensão fundamental para a humanização do homem. A imaginação é também consciência e, desse modo, o seu fundamento é o nada que tende ao em-si que ela não é, realizando-o como ser imaginário e “*irrealizando-se*” como essência irreal. Assim, “longe de aparecer como uma característica *de* fato da consciência, desvendou-se como uma condição essencial e transcendental da consciência” (*Imagin.*, p. 245)³¹⁰.

O mesmo pode se dizer da emoção. A consciência emocional também é sempre consciência de mundo, é intencionalidade. “Em uma palavra, o sujeito emocionado e o objeto emocionante estão unidos numa síntese indissolúvel” (*Esboço*, p. 57)³¹¹. A emoção é uma certa maneira de apreender o mundo. Não ocorre no interior do homem como se fosse “um grupo de fenômenos fisiológicos ou psicológicos”³¹², como defendem as teorias clássicas. Trata-se de um aspecto da existência que não varia conforme nossas deliberações íntimas, nossa vontade ou disposição. Também não é uma conduta inconsciente, mas uma ação consciente dela mesma não-teticamente. É, pois, uma ação que ocorre no plano da consciência irrefletida, um modo de inventar novas formas de se relacionar com os determinismos do mundo, com o dado, não permitindo que a consciência não se torne mera adaptação. “Agora podemos conceber o que é uma emoção. É uma transformação do mundo” (*Esboço*, p. 63)³¹³.

O mundo é *difícil*, mas a noção de dificuldade não se dá primeiramente a partir do plano reflexivo da consciência. Ela está aí, no mundo, é o sentido que dou ao mundo que se manifesta à minha consciência não-tética, “é uma qualidade do mundo que se dá na percepção (exatamente como os caminhos em direção às potencialidades, e as próprias potencialidades e as exigências dos objetos: livros que devem ser lidos, calçados que devem ser conservados etc.)” (*Esboço*, p. 63)³¹⁴. O sentido de *dificuldade* é, então, o correlativo noemático de nossa atividade empreendida ou concebida conscientemente. A emoção que sinto diante dessa relação com o mundo é fundamental para a minha ação: sucumbir ou superar a dificuldade.

³⁰⁹ *L’imagin*, p. 368

³¹⁰ “Ainsi l’imagination, loin d’apparaître comme une caractéristique *de* fait de la conscience, s’est dévoilée comme une condition essentielle et transcendantale de la conscience” (*L’imagin.*, p. 361).

³¹¹ “En un mot le sujet ému et le l’objet émouvant sont unis dans une synthèse indissoluble” (*Esquisse*, p. 71).

³¹² Cf. *Esquisse*, p. 34-35.

³¹³ “A présent nous pouvons concevoir ce qu’est une émotion. C’est une tranformação do mundo” (*Esquisse*, p. 79)

³¹⁴ “[...] c’est une qualité du monde qui se donne dans la perception (exactement comme les chemins vers le potentialité elle-mêmes et les exigences des objets: livres devant être lus, souliers devant être ressemblés, etc.)” (*Esquisse*, p. 78)

De qualquer modo, a emoção põe o mundo a ser transformado, uma forma de ação consciente, uma consciência de primeiro grau. “Ora, é certo que podemos refletir sobre nossa ação. Mas uma operação *sobre* o universo *se executa* na maioria das vezes, sem que o sujeito abandone o plano irrefletido” (*Esboço*, p 59)³¹⁵. A ação como consciência espontânea, irrefletida, constitui uma camada existencial no mundo, não tendo necessidade de ser consciência de si para agir, muito pelo contrário. A consciência emocional é uma recusa em seguir o determinismo pragmático do dado, do instituído, para se constituir como um lançar-se ao mundo e assim promover uma mudança de si e do próprio mundo.

Quando os caminhos traçados se tornam muito difíceis ou quando não vemos caminho algum, não podemos mais permanecer num mundo tão urgente e tão difícil. Todos os caminhos estão barrados, no entanto é preciso agir. Então tentemos mudar o mundo, isto é, vivê-lo como se as relações das coisas com suas potencialidades não estivessem reguladas por processos deterministas, mas pela magia (*Esboço*, p. 63)³¹⁶.

Nega-se a via pragmática do instituído para visar o mágico, o irreal, o não-ser. Com efeito, não se trata de um jogo, mas uma atitude diante do insuportável, por meio da qual o ser-Para-si se lança com toda a força. Não é também uma ação consciente reflexiva, pois não é objeto de uma reflexão, mas uma apreensão de novas possibilidades, relações e exigências. Um tipo de apreensão do objeto que se mostra impossível, que engendra uma tensão insustentável, e, por isso, a consciência o nadifica e o apreende de outro modo, transformando-se para transformá-lo. Há uma mudança de intenção e uma mudança de conduta para, assim, apreender um novo objeto e um nova maneira de apreender o objeto antigo. “Em suma, na emoção é o corpo que, dirigido pela consciência, muda suas relações com o mundo para que o mundo mude suas qualidades” (*Esboço*, p. 65).

Se a superação de uma determinada situação se mostra impossível, se vivencio uma tensão insuportável, então converto-a num motivo para apreender nesta situação uma nova qualidade, conferindo-lhe a qualidade que desejo como fim. É com esse sentido que a emoção constitui-se em um ato de negação, sendo a resposta possível diante de uma situação em que alternativas outras se mostram impossíveis. Se o enfrentamento da facticidade determinista se me impõe de maneira opulenta e intransponível, nego-o para abrir outro caminho posto pelo mundo da emoção. A consciência não se limita a pôr e a projetar significações afetivas no

³¹⁵ “Or, il est certain que nous pouvons réfléchir sur notre action. Mais une opération *sur* l’univers s’exécute le plus souvent sans que le sujet quitte le plan irrfléchi” (*Equisse*, p 73).

³¹⁶ “Lorsque les chemins tracés deviennent trop difficiles ou lorsque nous ne voyons pas de chemin, nous ne pouvons plus demeurer dans un monde si urgent et si difficile. Toutes les voies sont barrées, il faut pourtant agir. Alors nous essayons de changer le monde, c’est-à-dire de le vivre comme si les rapports de choses à leurs potentialités n’étaient pas réglés par des processus déterministes mais par la magie” (*Equisse*, p 79).

mundo, mas também é ação no sentido de *viver* o mundo que acaba de constituir como projeto. Ela o vivencia diretamente, interessando-se por ele e admitindo as qualidades novas que intenciona. “Isto significa que, quando todos os caminhos estão barrados, a consciência precipita-se por inteiro, degradando-se; ela é nova consciência diante do mundo novo, e é com o mais íntimo nela que ela o constitui, com essa presença a si mesma, sem distância, de seu ponto de vista sobre o mundo” (*Esboço*, p. 78). Por evidenciar o projeto original do ser-Parasi, a emoção é uma dimensão humana essencialmente formativa.

A consciência que se emociona se assemelha com a consciência que adormece. Ambas lançam-se num mundo novo e transforma seu corpo, constituindo uma unidade sintética por meio da qual a consciência pode viver e apreender esse novo mundo projetando-se nele. Assim, a origem da emoção é uma degradação espontânea e vivida da consciência diante do mundo que não pode suportar de uma certa maneira, buscando apreender outra realidade e aproximando-se da consciência do sonho, da utopia, da esperança. É por isso que a emoção, sendo consciência de si e da finalidade que deseja, é também negação da realidade, uma forma de expressão da liberdade. “Portanto, não é nada surpreendente que a finalidade da emoção não seja admitida por um ato de consciência no seio da emoção mesma. Essa finalidade, no entanto, não é inconsciente: ela se esgota na constituição do objeto” (*Esboço*, p. 79)³¹⁷.

A consciência não intenciona a emoção senão intencionando também o mundo mágico. A categoria “mágica” rege, segundo Sartre, as relações intersíquicas dos homens em sociedade e a nossa percepção dos outros. Citando Alain [1868-1951], ele define: “o mágico é ‘o espírito arrastando-se entre as coisas’, isto é, uma síntese irracional de espontaneidade e de passividade” (*Esboço*, p. 84)³¹⁸. Ao abandonar a magia, a consciência abandona também a emoção, posto que essa última somente é possível pela intencionalidade da consciência, se constituindo como uma qualidade do objeto intencionado. Por isso que as emoções são sempre relativas ao mundo e não uma característica interior do homem. A magia da emoção está no mundo, é também um ser transcendente. “Com efeito, não se deve pensar que o mágico seja uma qualidade efêmera que colocamos no mundo ao sabor de nossos humores. Há uma estrutura existencial do mundo que é mágica” (*Esboço*, p. 84)³¹⁹. O mundo social é

³¹⁷ “Il n’y a donc rien d’étonnant à ce que la finalité de l’émotion ne soit pas posée par un acte de conscience au sein de l’émotion même. Cette finalité n’est pourtant pas inconsciente: elle s’épuise dans la constitution de l’objet” (*Esquisse*, p. 101).

³¹⁸ “Le magique, c’est l’ “esprit traînant parmi les choses”, comme dit Alain, c’est-à-dire une synthèse irrationnelle de spontanéité et passivité” (*Esquisse*, p. 108).

³¹⁹ “Il ne faut pas croire en effet que le magique soit une qualité éphémère que nous posons sur le monde au gré de nos humeurs. Il y a une structure existentielle du monde qui est magique” (*Esquisse*, p. 107).

primeiramente mágico e, “assim, o homem é sempre um feiticeiro para o homem” (*Ibid*, p. 85)³²⁰. Enquanto houver magia no mundo, haverá emoção, pois é o sentido dado ao mundo pela consciência. É precisamente dessa forma que o mundo se apresenta ao homem, e isto não por efeito de suas paixões, mas pela necessidade de essência que persegue o seu ser.

Esse é o sentido primário da emoção. A paixão não é pura irracionalidade, um ato dominado pelos instintos, mas um modo de existir da consciência, uma de suas mais importantes formas de se intencionar o real e que, de certa forma, manifesta a sua característica fundamental: a capacidade de negação do mundo para buscar no irreal novas formas de ser, “uma queda brusca da consciência no mágico” (*Esboço*, p. 90). É nessa perspectiva que a emoção guarda uma dimensão formativa, posto que seu compromisso é com a inquietação e com a possibilidade de transformação do homem e do mundo, um modo de existência da consciência, uma das maneiras como ela compreende seu ser-no-mundo. É uma forma de transcendência como modo de ser da consciência, de se relacionar com o mundo, de estabelecer com ele um conflito e superar a tensão característica dessa relação. É, ao mesmo tempo, negação e transformação do mundo e de si mesmo. Por isso que, de certa forma, a emoção não se separa do desejo.

Ao imaginar e se emocionar, o homem é também desejo de ser. Esse é o sentido, o fim do projeto mais fundamental, que constitui o ser-Para-si. No entanto, essa ideia não coincide com o sentido dado especialmente pela psicologia empírica, quando, ao definir o homem por seus desejos, o mantém vítima de um certo substancialismo, encarando o desejo como algo previamente existente no homem, como um conteúdo que se instala em sua consciência. Na perspectiva da ontologia fenomenológica, o desejo é sempre desejo de algo, posto que sou consciência de um determinado objeto desejável. Assim, contrariando a psicologia empírica, devemos evitar a consideração de que tais desejos são pequenas entidades habitantes da consciência. O desejo constitui a minha formação como humano, pois constitui a minha consciência como consciência de algo que desejo ser plenamente. Desejos são um modo de consciência do ser em-si que falta em meu ser. “Eles são a própria consciência em sua estrutura original projetiva e transcendente, na medida em que a consciência é, por princípio, consciência *de* alguma coisa” (*SN*, p. 682)³²¹.

³²⁰ “Ainsi l’homme est toujours un sorcier pour l’homme et le monde social est d’abord magique” (*Esquisse*, p. 108).

³²¹ “ils sont la conscience elle-même dans sa structure originelle pro-jective e transcendante, en tant qu’elle est par principe conscience *de* quelque chose” (*EN*, p. 643).

Nesse sentido, aquilo que pode ser expresso em termos de falta também é a expressão da própria liberdade. O homem somente escolhe porque é falta, de modo que a liberdade constituinte da existência se identifica com a falta inerente ao Para-si. Ela é o modo de ser concreto da falta de ser e, por conseguinte, ontologicamente não faz diferença se os limites internos de uma falta de ser possa existir como um nada, *néant*, ou se a liberdade determina o seu projeto de ser. A falta é liberdade que me constitui, pois se nada me faltasse, meu ser seria completo e, portanto, sem a possibilidade de me escolher. “O homem é fundamentalmente *desejo de ser*” (SN, p. 692), sendo o desejo não uma indução empírica, mas uma descrição do *a priori* que coincide com a própria existência humana. O Para-si é falta, pois é existência que precede a essência.

O Para-si é o ser que é para-si mesmo sua falta de ser. E o ser que falta ao para-si é o em-si. O para-si surge como nadificação do em-si, e tal nadificação se define como projeto rumo ao em-si: entre o em-si nadificado e o em-si projetado, o para-si é nada. Assim, o objetivo e o fim da nadificação que sou é o *em-si*. Logo, a realidade humana é o desejo de ser-em-si (SN, p. 692)³²².

Sendo a própria existência, na medida em que é formação humana, a educação se faz na ação intencional em busca do ser que falta ao Para-si. Uma busca que jamais se finda, posto que cada ser humano é o nada que está entre a nadificação do em-si dado e a nadificação do em-si projetado. Cada ser humano é um projeto inacabado que jamais se plenifica, de modo que há uma infinidade de projetos possíveis, assim como há uma infinidade de homens possíveis. Contudo, cada ser-Para-si é um projeto individual e irreduzível. Embora seja inegável reconhecer características comuns entre eles, cabe ressaltar que cada Para-si é um projeto fundamental de si mesmo. “Com efeito, esse projeto fundamental não deve remeter a nenhum outro e deve ser concebido por si mesmo” (SN, p. 691). Uma espécie particular incomparável, mas responsável pela textura do mundo, fato que compromete toda a humanidade, pois “cada Para-si é responsável em seu ser pela existência de uma espécie humana” (SN, p. 637). O Para-si é escolha e, por isso, ao definir os rumos de sua formação, escolhe também para os outros, pois define um fim como um precedente ontológico que compromete a humanização do mundo. Desse modo, é um ser cujo ser está em questão em seu ser em forma de um permanente projeto. Ser Para-si é escolher aquilo que pretende ser, como um fim que se funda à luz da nadificação do dado contingente. “É anunciar a si mesmo aquilo que se é por meio de um possível, sob o signo de um valor. Possível e valor pertencem ao ser do para-si” (SN, p. 691). Ontologicamente, o Para-si se

³²² “Le pour-soi est l’être qui est à soi-même son propre manque d’être. Et l’être dont manque le pour-soi, c’est l’en-soi. Le pour-soi comme néantisation de l’en-soi et cette néantisation se définit comme pro-jet vers l’en-soi: entre l’en-soi néanti et l’en-soi projeté, le pour-soi est néant. Ainsi, le but et le fin de la néantisation que je suis, c’est l’en-soi. Ainsi, la réalité humaine est désir d’être-en-soi” (EN, pp. 652-653).

define como falta de ser, sendo o *possível* aquilo que lhe falta, assim como o valor impregna o Para-si como totalidade de ser *faltada*. Desse modo, a realidade humana é essa tensão entre a *falta* que lhe é inerente e o *possível* que lhe falta, uma eterna paixão, pois jamais poderá ser em-si e, com isso, abolir a falta que lhe angustia. Somente a morte pode lhe dar a condição de ser pleno e acabado, mas isso significaria o termo final de sua existência. Enquanto ser existente e vivo, o projeto original do Para-si “não poderia ser concernente, portanto, nem à morte nem à vida, nem a qualquer caráter em particular da condição humana: o projeto original de um Para-si *só pode visar o seu próprio ser*. O projeto de ser, o desejo de ser ou a tendência a ser não provém, com efeito, de uma diferenciação psicológica ou de uma contingência empírica” (SN, p. 691)³²³.

O desejo, no sentido ontológico existencial, é uma invenção particular dos fins do projeto originário do Para-si. Com efeito, esses fins são sempre perseguidos por uma situação empírica particular, constituindo assim os arredores³²⁴ em situação, de modo que o desejo de ser sempre se realiza como desejo de maneira de ser. A trama da vida consciente, em seu movimento permanente de formação humana posto pela relação consciência-mundo, é então esse desejo de maneira de ser, expressa como sentido de miríades de desejos concretos vividos cotidianamente. O desejo empírico se distingue do desejo fundamental e concreto da pessoa, que é a maneira que faz do Para-si esse ser cujo ser está sempre em questão. Esse desejo fundamental exprime – na vivência concreta e na situação singular que envolve o Para-si – uma estrutura abstrata e significativa que é o desejo de ser, devendo ser considerada como realidade humana, sua comunhão e conflito com o outro, o que permite afirmar que há uma verdade do homem e não somente individualidades como mônadas incomparáveis. “A concretude absoluta, a completude e a existência como totalidade pertencem ao desejo livre e fundamental, ou pessoa” (SN, p. 694), enquanto o desejo empírico nada mais é do que uma simbolização desse desejo fundamental, remetendo-se a ele e dele extraíndo seu sentido, mas mantendo-se parcial, pois não é o desejo que não pode ser concebido por si mesmo. Embora o *desejo de ser* seja a verdade do desejo concreto, ele não existe como realidade, mas se constitui, enfim, como o ser do homem, um projeto em busca de um fim: a essência

³²³ “Il ne saurait donc concerner ni la mort ni la vie, ni aucun caractère particulier de la condition humaine: le projet originel d’un pour-soi *ne peut viser que son être*: le projet d’être ou désir d’être ou tendance à être ne provient pas en effet d’une différenciation physiologique ou d’une contingence empirique” (EN, p. 651).

³²⁴ Cf. Viana (2008, p. 78), “o para-si é um projeto em busca de um fim: a sua essência inalcançável. Mas ocorre que a existência não é um projeto de engenharia, calculável, exequível, exato. Existir é lidar com percalços, sem os quais a existência não teria o menor sentido. Esses limites que nos são impostos, de um modo repentino e inopinado formam o que Sartre denomina de ‘meus arredores’, uma transformação brusca que contribui para uma mudança radical da situação”. Discorreremos sobre essa questão de forma mais detalhada nas próximas páginas deste trabalho.

impossível. Assim, o objeto do desejo de ser encontra-se em toda parte, podendo ser uma moradia, um copo d'água, um corpo de mulher, um fim projetado para o futuro, uma tese de irrealidade, ou, sobretudo, Deus. O em-si é o ser pleno de ser e de essência, o objeto de desejo ontológico do Para-si. Por isso Sartre é enfático: “ser homem é tender a ser Deus; ou, se preferirmos, o homem é fundamentalmente o desejo de ser Deus” (*SN*, p. 693). Deus é um ser transcendente, um ser que é “valor e objetivo supremo da transcendência” (*Ibid*, p. 693), ao qual a consciência tende e dá sentido. Deus é essência plena, objeto supremo dos desejos do homem. O homem existe, Deus é.

A busca dessa essência plena se dá em um tempo limitado. Ela não é eterna, posto que o Para-si é finito e tem consciência dessa finitude. A ontologia fenomenológica de Sartre nos ajuda a compreender a temporalidade, algo tão importante no movimento de formação essencialmente humana e tão diferente dos ritmos e das finalidades do tempo do mercado, do cientificismo academicista, da produtividade, da eficácia, da eficiência, do negócio. Somente o ser humano tem consciência da distinção entre passado, presente e futuro. E dessa consciência sabemos da finitude da vida, este imponderável que nos lança a um sentimento de inquietude e necessidade de entendimento sobre o que é o tempo, pois é com essa consciência que procuramos o sentido da nossa história subjetiva, da história da sociedade, das artes, da filosofia, da relação homem-mundo. Ao procurarmos saber quem somos, do ponto de vista ontológico, interrogamos também sobre o que é o tempo, posto que somos seres temporais, entre outras dimensões que também nos fazem humanos.

A temporalidade é, para Sartre, “uma estrutura organizada” (*SN*, p. 158), sendo que o passado, o presente e o futuro “não devem ser encarados como uma coleção de ‘dados’ cuja soma deve ser efetuada – como, por exemplo, uma série infinita de ‘agoras’ na qual uns ainda não são, outros não são mais –, e sim como momentos estruturados de uma síntese original” (*Ibid*, p. 158)³²⁵. O tempo não é linearidade, mas o resultado de uma rede de intencionalidades e, por isso, somente pode ser apreendido pela consciência como uma totalidade que domina suas estruturas para conferir-lhes significação. Uma consciência que rememora, por exemplo, transcende a vivência presente e intenciona um acontecimento do passado. O tempo não pode ser percebido, pois, do mesmo modo que a imagem, a noção de temporalidade também se distingue da percepção. Conforme Sartre, “não há meio de distinguir a imagem da percepção se começarmos fazendo da imagem uma percepção renascente. Encontramos aqui as mesmas

³²⁵ “La temporalité est évidemment une structure organisée et ces trois prétendus ‘éléments’ du temps: passé, présent, avenir, ne doivent pas être envisagés comme une collection de ‘data’ dont il faut faire la somme - par exemple comme une série infinie de ‘maintenant’ dont les uns ne sont pas encor, dont les autres ne sont plus – mais comme des moments structurés d’une synthèse originelle” (*EN*, p. 150).

impossibilidades” (SN, p. 159), de tal modo que não “percebemos” o passado, mas o intencionamos como imagem-rememoração, pois o objeto, o fato, a pessoa da qual nos lembramos não está na consciência, é um objeto transcendente, está no mundo. Trata-se de uma relação ontológica que une o presente ao passado. A preteridade não é isolamento, e sim um passado deste presente. Para que haja um passado é preciso que exista a consciência presente que possa intencioná-lo e que haja algo ou alguém que era passado, de modo a constituir, a partir da relação consciência e objeto, a permanência daquilo que já não há mais no presente. É por meio das permanências, aquilo que se mantém do passado no presente, que se faz possível tecer o fino fio da história, “longe de poder constituir o tempo, a permanência o pressupõe para revelar-se nele e revelar com ela a mudança” (SN, p. 163).

A consciência da temporalidade é a consciência do ser-no-mundo e, como tal, “ter um passado” não pode jamais ser confundido com o mesmo sentido que se refere a quem tem um automóvel ou uma casa. Isso porque nem o passado e nem outra dimensão temporal podem ser possuídos por um ser presente que lhe permaneça estritamente exterior, do mesmo modo em que permaneço exterior a esta caneta. Se assim o fosse, as relações externas dissimulariam um grande abismo entre o passado, o presente e o futuro. “O passado pode ser concebido, então, como existindo no presente” (SN, p. 165), pois somente os homens do presente, vivos e existentes, podem intencioná-lo e dar-lhe sentido. Não havendo consciência não há presente, passado ou futuro. “Somente para a Realidade Humana é manifesta a existência de um passado, porque ficou estabelecido que ela *tem-de-ser o que é*. É pelo Para-si que o passado chega ao mundo” (SN, p. 166). O Para-si é o fundamento do passado, do mesmo modo em que se faz fracasso do em-si para ser o seu próprio fundamento. O passado é um Para-si inundado pelo em-si, “é uma substância”³²⁶, um em-si que sou enquanto ultrapassado e, como tal, é também *facticidade*. “Facticidade e passado são duas palavras para designar uma única e mesma coisa. O passado, com efeito, tal como a Facticidade, é a contingência invulnerável do em-si que tenho de ser, sem nenhuma possibilidade de não sê-lo” (SN, p. 171)³²⁷.

É inconcebível a existência do Para-si sem o em-si do passado. Sem ele, o homem sequer poderia pensar a seu próprio respeito, posto que o passado é aquilo que há, aquilo que é. Dessa relação surge o paradoxo em que se torna impossível a existência do Para-si sem o passado, mas, por outro lado, é o Para-si o ser pelo qual o passado vem ao mundo. Com efeito, “o passado é presente e funde-se insensivelmente com o presente” (SN, p. 610). A

³²⁶ Cf. EN, p. 163.

³²⁷ “Facticité et passé sont deux mots pour désigner une seule et même chose. Le passé, en effet, comme la Facticité, c’est la contingence invulnerable de l’en-soi que j’ai à être sans aucune possibilité de ne l’être pas” (EN, p. 162).

relação passado e liberdade surge exatamente desse paradoxo. A liberdade é escolha, mudança, que se define pelo fim que projeta pelo futuro que ela tem-de-ser, se impondo como intencionalidade daquilo que ainda não é. O futuro é o *estado-do-que-ainda-não-é daquilo que é*³²⁸, ou seja, só pode ser concebido em uma ligação inseparável com aquilo que é. Ocorre que *aquilo que é*, o em-si, não pode iluminar o que *ainda não é*. O fim intencionado pela consciência é exatamente esse não-ser que ilumina o em-si. “Aquilo que é, portanto, só adquire sentido quando *transcendido* rumo ao porvir” (SN, p. 611). Desse modo, podemos compreender como o passado torna-se condição fundamental à escolha do futuro, pois torna-se aquilo que deve ser mudado. Eis o princípio fundante da relação entre intencionalidade e ação: a transcendência do dado rumo a um fim. A ideia de mudança, de transformação da realidade presente, emerge da nadificação do passado no presente com vistas a buscar um futuro que não há. A unidade das três dimensões temporais encontra-se, então, como condição primordial da ação, uma vez que se traduz como exercício da liberdade.

O passado é o em-si a partir do qual apreendo e projeto um novo estado de coisas no futuro. A ideia de futuro e a sua possível realização somente pode se dar a partir da negação de um passado que se revela irremediável. Se existo necessito do passado para me fazer existir; eis a necessidade de minha contingência. Não há homem sem passado e a busca de seu ser está condicionada ao em-si que ele não é. A liberdade é necessidade dos obstáculos que a restringem e não seria verdadeiramente livre se não constituísse a facticidade como sua própria restrição. O ser do Para-si está sempre em questão em seu ser, o que significa que nada vem a ele que não seja escolhido, intencionado. Assim, para que “se tenha” um passado, torna-se necessário que o conserve em sua existência em nome do próprio projeto rumo ao futuro, de modo que a necessidade da contingência do Para-si implica o fato de que não é dada a possibilidade de não escolher o seu passado. A liberdade é sempre escolha de um fim, e isso não se distingue da estrutura primordial do ser do Para-si, que é nadificação do ser que ele é. Do mesmo modo e reciprocamente, o passado só é aquilo que é em relação ao fim escolhido. Então, o sentido dado ao passado acha-se completamente dependente do projeto presente e originário do Para-si. “Isso porque a única força do passado lhe vem do futuro: qualquer que seja a maneira como vivo ou avalio meu passado, só posso fazê-lo à luz de um projeto de mim sobre o futuro” (SN, p. 614).

O meu passado está sempre aqui, presente, insistente, imperioso, opulento. Mas sou eu quem escolhe o seu sentido e dou as ordens pelo próprio projeto de meu fim. Assim, o

³²⁸ “Le futur est l'état-qui-n'est-pas-encore de ce qui est” (EN, p. 578).

passado não é capaz de determinar a minha liberdade e minhas ações. O ser da liberdade se afirma na escolha de um fim a partir da contingência do passado nadificada pela consciência que lhe dá sentido e, no mesmo movimento, vislumbra o futuro rumo a novas possibilidades. O meu projeto fundamental é que decide o passado que é meu. Somente a liberdade como projeto rumo ao meu vir a ser é que pode iluminar e dar sentido ao meu passado. O Para-si é temporalidade que se faz negando e dando sentido ao tempo e, portanto, somente há o passado por que existe a consciência. Com a minha morte, o meu passado será objeto da intencionalidade de outras consciências, se tornará então um em-si nadificado pelos outros. Ao morrer, o meu passado e o sentido que dou a ele morrem também comigo. Enquanto eu estiver vivo e existente, o meu passado se revela a mim como mais um coeficiente de adversidade necessário à minha liberdade. Trata-se de um obstáculo que devo transpor para assim confirmar o meu ser livre. Ele se integra à minha situação e eu, por minha escolha de futuro, confiro à minha facticidade passada um valor, um sentido a partir do qual essa facticidade motiva meus atos e minhas condutas em busca de um fim.

Se o passado é em-si, o presente é Para-si. Assim, a relação que estabelecemos com o nosso passado é a relação entre o *ser* e o *nada*. Isso porque se quisermos separar o presente de tudo que ele não é, ou seja, do passado e do futuro imediato, teríamos um instante *infinitesimal*, um limite de uma divisão levada ao infinito. O passado pode estar na Idade Média, mas também pode ser o milésimo de segundo que já passou. Do mesmo modo ocorre com o futuro. Ele pode ser o próximo século, mas também o próximo instante. Então, resta ao presente o nada. No entanto, ele se distingue de qualquer outra existência por seu caráter de presença. Estar presente é ser presença em relação a algo, a esta mesa, a este quarto, ao mundo, ou seja, ao em-si. “Só posso estar presente a esta cadeira se estiver unido a ela em uma relação ontológica de síntese, se estiver lá, no ser desta cadeira, como *não sendo* esta cadeira” (SN, p. 175)³²⁹. O presente somente pode ser presença do Para-si em relação ao ser em-si. É, pois, uma relação de intencionalidade. O Para-si é essencialmente presença a todo ser-em-si, é ele quem faz com que haja uma totalidade de seres totalmente diferentes de si. A totalidade de seres reais e irrealis se revelam como co-presentes, constituindo um mundo no qual o Para-si os une por meio daquilo que se denomina *presença*. “Assim, o que se chama ordinariamente Presente, para os em-si, se distingue claramente de seu ser, embora *não seja mais* que seu ser: é somente sua co-presença na medida que um Para-si lhes é presente” (SN,

³²⁹ “Je ne puis être présent à cette chaise que si je suis uni à elle dans un rapport ontologique de synthèse, que si je suis là-bas dans l’être de cette chaise comme *n’étant pas* cette chaise” (EN, p. 165).

p. 175). Existe o tempo porque temos um presente e um mundo a serem vividos e experienciados.

Sendo o Para-si fundamental para a intencionalidade das dimensões temporais, então é fácil concluir que é também pela realidade humana que o futuro chega ao mundo. Não há passado nem futuro como fenômenos de temporalidade originários de um ser-em-si. Se existisse por si só, o futuro existiria cindido do ser, como o passado. No entanto, ambos necessitam do não-ser para existirem como tal. É a consciência que ilumina e nega a opacidade do ser pondo-o como possibilidade de ser futuro. Somente um ser que tem necessidade de ser, que não é determinado nem concluso, que deseja a essência do ser que ele não é, pode ter um futuro. Algo impossível às coisas objetivas, pois elas já são prontas e acabadas, possuem uma essência que as preenche por completo. Estão eternamente presas no presentismo constituinte de si mesmas. Para os seres-em-si não faz sentido falar de tempo. Mas se o futuro surge no horizonte do mundo é porque existe um ser que é o seu próprio porvir, um vazio em busca de acabamento, de uma plenitude que jamais se alcança, pois sempre haverá novos horizontes a serem abertos. O futuro pertence somente ao ser irremediavelmente livre.

O Para-si só pode ser problemáticamente o seu Futuro, pois dele se acha separado por um Nada que ele é; em suma, é livre, e sua liberdade é o próprio limite de si mesmo. Ser livre é estar condenado a ser livre. Assim, o Futuro não tem ser enquanto futuro. Não é em-si, e também não tem o modo de ser do para-si. O Futuro não é, o Futuro se *possibiliza* (SN, p. 183) ³³⁰.

É no tempo presente que a unidade temporal se constitui, tornando possível o encontro entre o passado, o presente e o futuro. “A temporalidade é uma força dissolvente, mas no âmago de um ato unificador” (SN, p. 191) e, portanto, é preciso concebê-la como uma unidade que somente pode ser uma relação de ser no âmago do ser. O sentido de tempo, nessa perspectiva, supera a visão empirista e o senso comum que lhe atribuem uma linearidade, como um escoamento contínuo de um rio. Ora, quando intencionamos o passado, o fazemos a partir dos conceitos e valores do presente, que por sua vez está num constante movimento de mudança. Ao imaginarmos o futuro, também o fazemos baseados no presente, que sempre sendo diferente modifica também a nossa intencionalidade do porvir. Isso porque a realidade objetiva não é temporal em si mesma, uma vez que somente para a consciência intencional há o tempo. “Reciprocamente, nosso estudo fenomenológico do Passado, do Presente e do Futuro nos permite mostrar que o Para-si só pode ser sob a forma temporal” (SN, p. 192). A

³³⁰ “le Pour-soi ne peut jamais être que problématiquement son Futur, car il est séparé de lui par un Néant qu’il est: en un mot il est libre et sa liberté est à elle-même sa propre limite. Etre libre c’est être condamné à être libre. Aisin, le Futur n’a pas d’être en tant que Futur. Il n’est pas *en soi* et il n’est pas nos plus sur le mode d’être du Pour-soi puisqu’il, est le *sens* du Pour-soi. Le Futur n’est pas, il se *possibilise*” (*L’être et le néant*, p. 174).

existência, a ação e a formação humana é sempre transcendência do passado em direção a um fim, um porvir, um não-ser, um não-ainda. “Sendo Presente, Passado e Futuro ao *mesmo tempo*, dispersando o seu ser em três dimensões, o Para-si, apenas pelo fato de se nadificar, é temporal. Nenhuma dessas dimensões tem prioridade ontológica sobre as demais, nenhuma pode existir sem as outras duas” (SN, p. 198)³³¹.

A unidade das três dimensões temporais é a manifestação para a consciência, em termos fenomenológicos, de uma história vivida e profundamente humana. Cada ser humano intenciona o mundo, o seu tempo, conforme a sua singularidade. Possui a sua perspectiva sobre o que lhe circunda, prenhe de vitalidade oriunda da sua existência experienciada com os outros com quem convive nesta vida e neste mundo. É por isso que daqui, do presente, vemos e presenciamos este mundo com a consciência plena de intencionalidade, o que nos permite nadificar um passado à luz de um futuro posto como fim. Vivenciamos cada dia e somos responsáveis por nossa cotidianidade, do amanhecer ao pôr do sol, da alvorada ao crepúsculo, do anoitecer ao primeiro cantar do galo. A noção de tempo nos leva a compreensão de que a cada dia é preciso fazer nascer sempre um futuro como fim. Somos sujeitos da história não somente porque somos responsáveis por visarmos o futuro, mas também e, sobretudo, porque somos responsáveis pela permanência do passado no presente. O homem é o ser pelo qual o presente, passado e o futuro vêm ao mundo. A nossa visada intencional sobre o tempo é o que lhe dá sentido, pois somos a consciência neste humano-mundo-vida. O presente, o passado e o futuro ao homem pertencem e ao próprio homem cabe a possibilidade de ir ao encontro da significação de sua humanidade e do seu mundo, antes mesmo de qualquer explicação dada pela ciência. O silêncio não-dito pela ciência: é lá, nesse mundo, que está o homem e sua história, na sua pureza, na sua essência.

Esta historicização, que é feito de sua livre escolha, de modo algum limita sua liberdade; antes ao contrário, é *nesse mundo mesmo*, em nenhum outro, que sua liberdade está em jogo; é a propósito de sua existência nesse mundo mesmo que o para-si se coloca em questão. Isso porque ser livre não é escolher o mundo histórico onde surgimos - o que não teria sentido -, mas escolher a si mesmo no mundo, não importa qual seja (SN, pp. 639-640)³³².

Dessa relação com a temporalidade e com a historicidade, nos damos conta de que estamos em um mundo que é mais velho do que nós, que nos antecede e que nos transcenderá

³³¹ “Présent, Passé, Futur à la fois, dispersant son être dans trois dimensions, le Pour-soi du seul fait qu’il se néantise est temporel. Aucune de ces dimensions n’a de priorité ontologique sur les autres, aucune d’elles ne peut exister sans les deux autres” (EN, p. 188).

³³² “Cette historialisation qui est l’effet de son libre choix ne restreint nullement sa liberté: mais bien au contraire, c’est dans ce monde-là dans nul autre que sa liberté est en jeu; c’est à propos de son existence dans ce monde-là qu’il se met en question. Car être libre n’est pas choisir le monde historique où l’on surgit – ce qui n’aurait point de sens – mais se choisir dans le monde, quel qu’il soit” (EN, p. 604).

no tempo. Temos, portanto, consciência de nossa finitude. Sendo consciência do tempo e de seu próprio fim, a realidade humana busca a sua essência. Diante dessa responsabilidade, somente o homem é angústia, pois vive a vida a cada instante com consciência de seu porvir finito e, nesse ato, chega ao sentido da totalidade de seu ser. É por meio da angústia que o homem penetra profundamente na própria existência, pois esta tão somente ocorre num tempo-espaço determinado: durante a sua vida no mundo. Eis uma característica essencialmente humana. A temporalidade, por ser a estrutura inerente à consciência intencional, designa esse modo de ser do homem: ser corresponde a passar, rumo a um fim e a uma finitude. Os seres-em-si não têm consciência da sua vida e da sua finitude, o que os torna atemporais e não angustiados. Somente o homem se assusta diante da ideia de que um dia irá morrer, sua última ação como vivente. O ato de morrer ainda é um ato em vida, a última vivência, “um fenômeno humano, fenômeno último da vida, mas ainda vida” (SN, p. 652).

Com a morte tem-se enfim o alcance da essência absoluta do em-si, tanto perseguida pelo Para-si. Enquanto está vivo, o Para-si ainda não é este em-si sob o modo de identidade, mas tem de sê-lo enquanto necessidade ontológica. No entanto, “pela morte o Para-si se converte para sempre em em-si, na medida que deslizou integralmente no passado. Assim, o passado é a totalidade sempre crescente do em-si que somos” (SN, p. 1168)³³³. Se opondo aos argumentos de Heidegger sobre essa questão³³⁴, Sartre afirma o caráter absurdo da morte, já que o Para-si é um ser para a vida, pois somente em vida há existência. “Assim, a morte jamais é aquilo que dá sentido à vida: pelo contrário, é aquilo que, por princípio, suprime da vida toda significação” (SN, p. 661). Somente a morte é capaz de pôr fim a essa essência em formação que é a realidade humana. A morte é o aniquilamento de todos os projetos do Para-si, pois determina de uma forma absoluta o fim da consciência que somente pode existir como o ser que se anuncia e se define pelos fins que persegue. Ela transforma o homem, que é um ser-Para-si, pura existência, sem essência acabada e determinada, no mais absoluto ser-em-si, opaco, pleno de essência inerte, tomado pelo passado que ele foi. Nela, o corpo não é mais ponto de vista nem ponto de partida, é simplesmente em-si, *ponto final*.

³³³ “Par la mort le pour-soi se mue pour toujours en en-soi dans la mesure où il a glissé tout entier au passé. Ainsi, le passé est la totalité toujours croissante de l’en-soi que nous sommes” (*L’être et le néant*, p. 159).

³³⁴ Sobre o tema *morte*, Sartre se opõe radicalmente à Heidegger. Para o alemão, o homem é um “Ser-para-a-morte” (*Sein-zum-Tode*), pois é nela que ele se totaliza. Assumindo sua morte e tendo consciência dela, o *Dasein* alcança sua autenticidade e abre a sua existência à possibilidade. O “Ser-para-a-morte” é um ser para a possibilidade. Nas palavras do próprio Heidegger, “cabe caracterizar o ser-para-a-morte como *ser para uma possibilidade* e, na verdade, para uma possibilidade privilegiada da própria presença. Ser para uma possibilidade, ou seja, para algo possível, pode significar: empenha-se por algo possível, no sentido de ocupar-se de sua realização” (Heidegger, 2000b, p. 44).

A morte enquanto nadificação de uma nadificação é posição de meu ser como *em-si*, nesse sentido de que, para Hegel, a negação de uma negação é afirmação. Enquanto o Para-si está “em vida”, transcende de seu passado rumo a seu porvir, e o passado é aquilo que o para-si tem-de-ser. Quando o para-si “deixa de viver”, esse passado não é igualmente extinto: a desparição do ser nadificador não o atinge na parte de seu ser que é do tipo do em-si; ele submerge no em-si (*SN*, pp. 662-663)³³⁵.

Com a morte, o passado toma em essência o ser que antes era Para-si. Ao se tornar em-si, o Para-si torna-se o seu passado. Contudo, o momento de nossa morte não é um fato não-humano, mas um acontecimento da vida humana, a última aprendizagem, o último ato de formação humana. No frio suspiro da morte ainda estarei aprendendo. A última aprendizagem que consubstancia o limite cabal entre a existência em busca de ser e a essência completa de um ser-em-si. Além disso, ela não é simplesmente um fato humano, trata-se da minha morte, do fim absoluto dos meus projetos, um fenômeno da minha vida pelo qual não terei uma segunda chance. Longe de ser minha possibilidade própria, é um fato contingente, uma situação-limite que pertence à minha facticidade. “No fundo, não se distingue em absoluto do nascimento, e é tal identidade entre nascimento e morte que denominamos facticidade” (*SN*, p. 668). Nascer e morrer são puros fatos que nos chegam de fora e entre os quais se dá o absurdo da existência. O caráter absurdo da morte nos possibilita sermos conscientes de que estamos condenados ao nosso fim e, embora ignoremos a data de sua execução, vemos a cada dia os nossos companheiros de cárcere serem executados. Desse modo, a morte nos avizinha permanentemente e o sentido de nossa vida converte-se em sua expectativa, que ao sobrevir deixa sua marca indelével sobre nossa existência.

Embora tenhamos consciência da morte, trata-se de um fenômeno que nunca é “esperado”, exceto em situações de condenação literalmente decretada, como, por exemplo, no caso da execução marcada dentro de oito dias ou do desfecho iminente de uma doença incurável. Assim, só podemos esperar um acontecimento determinado, em vias de se realizar por processos igualmente determinados. Nessa perspectiva, ter expectativa da morte não é o mesmo que esperá-la. Posso “esperar” um trem que partiu de uma determinada estação e passará daqui a trinta minutos neste local onde me encontro. Por outro lado, posso afirmar também que “tenho a expectativa” de que o trem se atrase. Do mesmo modo, a possibilidade de minha morte significa tão somente que sou um ser biológico, portanto, um sistema fechado e pertencente à totalidade dos existentes. Se morrêssemos somente de velhice, certamente poderíamos falar que esperamos, mas devemos lidar com o imponderável. Assim, tenho

³³⁵ “[...] la mort comme néantisation d’une néantisation est position de mon être comme *en-soi*, au sens où, pour Hegel, la négation d’une négation est affirmation. Tant que le pour-soi est “en vie”, il dépasse son passé vers son avenir et le passé est ce que le pour-soi a à être. Lorsque le pour-soi “cesse de vivre”, ce passé ne s’abolit pas pour autant: la disparition de l’être néantisant ne le touche pas dans son être qui est du type de l’en-soi; il s’abîme dans l’en-soi” (*EN*, p. 625).

expectativa da morte, mas não a espero de um modo absoluto como se soubesse exatamente quando e como poderia ocorrer. A morte pertence à categoria do inesperado que sempre deve se levar em conta, mas que se perde no indeterminado, por isso é uma absurdidade inerente à existência humana.

Desse modo, não posso dizer que o minuto que passa esteja me aproximando da morte. É verdade que a morte se acerca se levo em consideração, de maneira ampla, o fato de que minha vida é limitada. Mas, no interior desses limites, bastante elásticos (posso morrer centenário ou amanhã, aos trinta e sete anos), não posso saber, com efeito, se a vida me aproxima ou me distancia desse termo. Isso porque há uma diferença considerável de *qualidade* entre a morte no limite da velhice e a morte que nos aniquila na maturidade ou na juventude (SN, p. 657)³³⁶.

Diante de tudo isso, a morte não possui nenhum poder de conferir sentido à vida, pois o sentido somente advém da relação intencional da consciência com o mundo, e “somente pode vir da própria subjetividade” (SN, p. 660), e como a morte não é fundamento da liberdade, ela só pode tirar da vida toda significação, pois é o aniquilamento da consciência. Somente a realidade humana é significativa, o que significa dizer que é a consciência que faz anunciar a si mesma aquilo que é por aquilo que não é, ou seja, ela é o porvir de si própria. “Logo, a morte não é *minha* possibilidade de não mais realizar a presença no mundo, mas uma *nadificação sempre possível de meus possíveis e que está fora de minhas possibilidades*” (SN, p. 658). A morte é o objeto de minha última “espera” que suprime todas as esperas de meu ser. Morremos e temos malogradas todas as possibilidades de sermos um ser em vida dotado de essência e a própria significação de nossa existência permanece indeterminada. É por isso que o suicídio é a má-fé levada às últimas conseqüências. Se minha morte natural já é um absurdo, então “o suicídio é uma absurdidade que faz minha vida soçobrar no absurdo” (SN, p. 662). Ao intencionar a própria morte como último ato, o de desejar e dar cabo de sua própria existência, o homem nega a si todas as outras possibilidades postas por sua liberdade, deixando-se guiar tão somente por um determinismo que vislumbra o mais absoluto absurdo.

De fato, caso eu escape da morte, ou se “falho”, não irei mais tarde julgar meu suicídio como uma covardia? O fato não poderá demonstrar-me que outras soluções teriam sido possíveis? Mas, uma vez que essas soluções só podem ser meus próprios projetos, não podem aparecer a menos que eu continue vivendo. Assim, a morte não poderia sequer ser minha possibilidade própria; não poderia sequer ser uma de *minhas possibilidades* (SN, p. 662).

O caráter de absurdidade da morte não consegue, contudo, traçar os limites da liberdade. “Muito pelo contrário: parece-nos que a morte, ao revelar-se a nós como ela é, nos

³³⁶ “Ainsi ne puis-je dire que la minute qui passe me rapproche de la mort. Il est vrai qu’elle m’en rapproche si je considère tout à fait en gros, que ma vie limitée. Mais, à l’intérieur de ces limites, très élastiques (je puis mourir centenaire ou à trente-sept ans, demain), je ne puis savoir si elle me rapproche ou m’éloigne de ce terme, en effet. C’est qu’il y a une différence considérable de *qualité* entre la mort à la limite de la vieillesse ou la mort soudaine qui nous anéantit dans la l’âge mûr ou dans la jeunesse” (EN, p. 620).

liberta de sua pretensa coerção” (SN, p. 669). Isso porque há distinção entre morte, final, e fim, *télos*. Ser finito, no sentido de ter um fim, *télos*, significa escolher-se, ou seja, é o anúncio a si mesmo daquilo que se é, projetando-se rumo a um possível; e somente o ato de liberdade pode conceber-se como assunção e criação da finitude, pois esta “é uma estrutura ontológica do Para-si que determina a liberdade e só existe no e pelo livre projeto do fim que anuncia a mim mesmo o meu ser” (SN, p. 669)³³⁷. Mesmo se fosse imortal, não seria possível ter uma “segunda chance”, pois a vida continuaria sendo única e meu projeto fundamental continuaria sendo um vir a ser permanente, uma busca constante de minha essência. Não é por não ter um limite que a vida do imortal seria menos finita em seu próprio ser, pois esse conceito é a estrutura ontológica do homem. A morte, sendo um sobrevir entretempo, não se coincide com a ideia de fim como projeto e, por isso, não restringe a liberdade humana. A realidade humana, ao revelar a si sua própria morte confirma a necessidade de busca de sua essência que jamais se completa em vida. Com efeito, por não ter essência que complete em definitivo a sua existência, o homem é sempre esse lançar-se em busca da própria feitura de si, um ser livre porque nunca será algo acabado, determinado. Enquanto a essência da morte não lhe tomar por completo, o homem estará condenado a ser livre. Essa é a sua verdadeira finitude. Assim, a morte jamais será estrutura ontológica do Para-si, pois no seu ser não há lugar para ela. O homem não espera a morte, não a realiza e nem projeta-se em seu rumo e, por isso, esse fenômeno não se trata de modo algum do fundamento de sua finitude. A morte não pode ser um projeto da liberdade original, ela nada mais “do que certo aspecto da facticidade e do ser-para-outro, ou seja, nada mais do que um dado” (SN, p. 670).

É absurdo que tenhamos nascido, é absurdo morreremos; por outro lado essa absurdidade apresenta-se como alienação permanente de meu ser-possibilidade, que já não é mais *minha* possibilidade, mas a do outro. [...] No fundo, não há diferença entre a escolha pela qual a liberdade assume sua morte como limite inapreensível e inconcebível de sua subjetividade e a escolha pela qual ela escolhe ser liberdade limitada pelo fato da liberdade d outro, Assim, a morte não é *minha* possibilidade, no sentido anteriormente definido; é situação-limite, como avesso escolhido e fugidivo de minha escolha (SN, p. 670)³³⁸.

O homem não é um ser livre para morrer, mas um ser livre mortal. A morte é, como todo dado, exterior a minha subjetividade e, portanto, em minha subjetividade não há lugar para ela. A liberdade não encontra na morte um limite absoluto, pois a consciência é livre

³³⁷ “[...] la finitude est une structure ontologique du pour-soi qui détermine la liberté et n’existe que dans et par le libre projet de la fin qui m’annonce mon être” (EN, p. 631).

³³⁸ “Il est absurde que nous soyions nés, il est absurde que nous mourions; d’autre part, cette absurdité se présente comme l’alliégation permanente de mon être-possibilité qui n’est plus *ma* possibilité, mais celle de l’autre”. [...] Il n’y a pas de différence au fond entre le choix par lequel la liberté assume sa mort comme limite insaisissable e limite inconcevable de sa subjectivité et ce celui par quoi elle choisit d’être liberté limitée par le fait de la liberté de l’autre. Ainsi, la mort n’est pas *ma* possibilité, au sens précédemment défini; elle est situation-limite comme envers choisi et fuyant de mon choix” (EN., pp. 631-632).

apesar dela. A consciência intenciona a morte como todo objeto que lhe é exterior, mas do qual jamais se separa, constituindo uma síntese da relação entre consciência e mundo, o que confirma a liberdade humana. A morte situa a liberdade, a restringe, mas não impede que ela exista. “A liberdade que é *minha liberdade* permanece total e infinita; não que a morte não a limite, a morte não é, de forma alguma, um obstáculo para meus projetos; é somente um destino *desses projetos em outra parte*” (SN, p. 671). Não poderia haver liberdade a não ser restringida pela facticidade, posto que a liberdade é escolha e toda escolha é escolha de um fim. Apesar da morte e de todos os demais obstáculos em relação aos quais a liberdade se torna situada, o homem só encontra consigo e com seus projetos, de modo que, em última instância, o seu desamparo e sua facticidade consistem no fato de que está condenado a ser integralmente responsável por si próprio. É assim que o Para-si se apreende na angústia, pois é um ser que não é fundamento do seu ser, nem do ser do outro, nem do dado que forma o mundo objetivo, mas a todo o momento se vê condenado a dar sentido a si, ao outro, ao mundo, à vida e à morte. Eu sou assim, de certo modo, responsável por minha morte. Não pelo fenômeno em si, que não passa de mais um contingente, mas porque sou consciente de minha finitude, o que imponderavelmente a torna minha, tanto quanto a minha vida e, por isso, é também parte da minha formação essencialmente humana.

Essa busca pelo fim do seu projeto original, consciente de sua finitude, no tempo e em situação constitui a historicidade do Para-si. A ideia de *ser-em-situação* denota a preocupação da filosofia sartriana em considerar a dimensão histórica em relação com a subjetividade da existência humana. Na perspectiva da ontologia fenomenológica, a história a ser considerada não é aquela “analisada” pela ciência, mas a historicidade do ser humano existente, vivo, presente, cuja consciência é capaz de dar sentido ao mundo, ao passado, ao futuro, ao outro e à sua própria história. O ser histórico é um ser em situação. Vimos que o próprio conceito de *situação* está intimamente relacionado à ideia de intencionalidade da consciência, pois se trata do sentido que a consciência dá ao mundo objetivo com o qual se relaciona, criando assim os obstáculos necessários ao exercício da liberdade. Ou seja, sem a situação, sem as resistências, sem os obstáculos que o mundo objetivo se nos apresenta e que nos impõe, não haveria possibilidade de existir a liberdade. “O homem só encontra obstáculo no campo de sua liberdade. [...] Começamos a entrever o paradoxo da liberdade: não há liberdade a não ser em *situação*, e não há situação a não ser em liberdade” (SN, p. 601-602)³³⁹. Isso significa que ser

³³⁹ “L’homme ne rencontre d’obstacle que dans le champ de sa liberté. [...] Ainsi commençons-nous à entrevoir le paradoxe de liberté: il n’y a de liberté qu’en *situation* et il n’y a de situation que par liberté” (*L’être et le néant*, p. 569).

livre não é obter tudo o que se quer, mas sim determinar-se a querer, pois ser livre significa engajamento e ação.

Sendo recuo em relação à realidade objetiva, a consciência é negação do dado, de tudo aquilo *que é*, constituindo-se como liberdade que se introduz no real. Assim, as ações humanas, o trabalho, a história, a educação também se constituem como transcendência do instituído, de modo que toda forma de passividade, comodismo e determinismo é negada em nome da liberdade inerente à realidade humana e constitutiva de toda consciência e ação. Educação e história possuem, então, um vínculo profundo, pois se implicam mutuamente, uma vez que o homem, que se faz humano no decorrer do tempo, põe o mundo e a sociedade como realidades que devem ser inventadas a partir da negação e superação das velhas formas instituídas e acabadas de ser.

Ser livre é ser livre para mudar. A liberdade, portanto, encerra a existência de arredores a modificar: obstáculos a transpor, ferramentas a utilizar. Por certo, é a liberdade que os revela como obstáculos, mas, por sua livre escolha, não pode fazer mais do que interpretar o *sentido* de seu ser. É necessário que estejam simplesmente aí, em bruto, para que haja liberdade. Ser livre é *ser-livre-para-fazer e ser-livre-no-mundo* (SN, p. 622)³⁴⁰.

A intencionalidade se faz ação para mudar as coisas do real, tendo, portanto, uma historicidade, um modo de ser-Para-si na temporalidade de sua existência, uma história vivida antes de qualquer reflexão ou análise científica. Trata-se da vida ainda no seu estado puro, na dimensão posta pela consciência irrefletida, antepredicativa, “a coisa mesma”, como nos ensinou Husserl. Então, pensar a *História* significa, na perspectiva da ontologia fenomenológica, pôr em questão a historicidade, seu sentido humano, e não simplesmente “analisar” o historicismo científico. Uma atitude que não se desvincula do ser da educação, uma vez que o movimento de formação humana se dá de maneira historicamente situada. Por isso, a questão posta por Sartre é: “A história tem um sentido?” (SN, p. 667)³⁴¹. O termo “sentido” aqui possui dois significados distintos, mas que se implicam mutuamente: 1º - em que direção, rumo, caminha a história? 2º - qual a razão de ser da história? Em ambos, a questão maior: “existirmos, a que será que se destina?”³⁴².

Sendo incondicionalmente livres, os homens decidem livremente o que será o amanhã do homem. Sendo cada consciência um ser-Para-si, com a capacidade de intencionar o mundo

³⁴⁰ “Etre libre, c’est être-libre-pour-changer. La liberté implique donc l’existence des entours à changer: obstacles à franchir, outils à utiliser. Certes, c’est elle qui les révèle comme obstacles, mais elle ne peut qu’interpréter par son libre choix le *sens* de leur être. Il faut qu’ils soient simplement là, tout bruts, pour qu’il y ait liberté. Etre libre, c’est être-libre-pour-faire et c’est être-libre-dans-le-monde (EN, p. 588).

³⁴¹ “L’histoire a-t-elle un sens?” (EN, p. 629).

³⁴² Verso da canção *Cajuína*, de Caetano Veloso. In: GOULART, A.T. *Desconstruindo a Cajuína* – uma leitura do texto – canção de Caetano Veloso. Belo Horizonte: Scripta, 2003, p. 25-39.

e o tempo, cabe a ela dar o sentido à sua historicidade e à do outro. Não há, nessa afirmativa, qualquer sentido de um relativismo estéril ou de um voluntarismo caprichoso, mas a intenção de se fazer uma história que seja polissêmica, que se abra às várias possibilidades de produção da vida humana, desde o objetivismo desumanizador de uma sociedade fascista até a liberdade de um modelo social justo, fraterno e igualitário. Não há futuro que não seja humano. “Não há situação inumana” (SN, p. 678), posto que até mesmo a ideia de “inumano” é resultado da intencionalidade da consciência. A história tem o sentido que damos a ela, pois consciência e história constituem-se mutuamente. “O homem faz a História na mesma medida em que ela o faz” (Critique, p. 180), daí a sua responsabilidade e importância do sentido de uma educação que intencione um mundo que afirme os valores humanos na existência individual e coletiva.

Para a história não há determinismo que possa lhe apontar um único sentido, rumo, direção, pois isso também determinaria o futuro do homem, impondo-lhe uma essencialidade *a priori*, um destino pronto, negando definitivamente a liberdade como fundamento da realidade humana. O homem seria, então, guiado por um em-si que determinaria suas ações a fim de que os fatos preestabelecidos se concretizassem à revelia da liberdade humana. Ora, “todo projeto da liberdade é *projeto em aberto*, e não projeto fechado” (SN, p. 623), o que implica o fato de que a história se destina a nada, simplesmente porque não há destino pré-definido, uma vez que o homem é a permanente busca de um fim: a sua essência inalcançável. Por isso, a história não tem e não pode ter um final determinado, um ponto além do qual não se pode prosseguir, expresso num modelo social de conquista plena da essência humana. Ser livre se expressa justamente nessa busca interminável da plenitude que jamais se realizará por completo. O sentido dado à história não se encerra em um único movimento intencional, trata-se de um ponto de partida para múltiplas e infindas significações, posto que a intencionalidade é um horizonte aberto às múltiplas possibilidades. Vimos em Husserl que

Isso designa um *novo traço essencial da intencionalidade*. Cada estado de consciência possui um “horizonte” que varia conforme a modificação de suas conexões com outros estados e com as próprias fases do seu decorrer. É um *horizonte intencional*, cuja característica é *remeter* a potencialidades da consciência que pertencem a esse mesmo horizonte (Medit. Cartes., § 19, p. 62).

Sendo permanentemente intencionalidade, a consciência pode se transformar em diferentes modos de consciência, sempre aberta a esses novos horizontes intencionais. Para cada movimento de intencionalidade visando um objeto, é possível dar um sentido sempre novo, pois não somente o sentido é inigualável se o relacionamos com vivências particulares diferentes, mas também pode se apresentar como único e diferente quando uma mesma consciência, em diferentes momentos, intenciona o mundo. A historicidade é uma forma de

intencionalidade, já que os horizontes intencionais abertos no tempo e no espaço propiciam novos sentidos de mundo, que se nos apresentam em constante transformação em decorrência da própria intencionalidade e, sobretudo, da ação. Assim, a história jamais poderá ter um final, pois sempre novos horizontes irão se abrir mediante novas possibilidades de negação do mundo, do presente e do passado, iluminando novos fins, *télos*, para a existência humana. A ação e o engajamento existencial e político que visem uma sociedade justa, igualitária, fraterna, humana é o projeto do homem não coisificado pela alienação e má-fé. Esse *télos* surge como um não-ser na linha do horizonte intencional, é o fim que todos almejamos e queremos. Contudo, essa essência de vida social perfeitamente humana jamais poderá ser alcançada na sua plenitude, pois sempre haverá novos conflitos a serem transcendidos. O conflito é algo inerente à realidade humana. Onde estiver dois ou mais humanos se relacionando, o conflito sempre se apresentará, seja da maneira mais sutil ou mais violenta possível. Isso não significa, porém, que o *télos* da igualdade, da ética, da justiça, de um mundo verdadeiramente humanizado e fraterno não tenha que ser buscado. Cabe ao homem do presente determinar-se a fazê-lo, pois é pelo engajamento e pela ação que se faz a liberdade. “A condição primordial da ação é a liberdade” (SN, p. 536), o que nos impulsiona a buscar o futuro desejado, a *u-topia*³⁴³. A ação não se ocupa com o dado, o instituído, a não ser no sentido de negá-los. Nega *o que é* para dar sentido ao que ainda falta, ao que deve-ser, ao irreal. “A realidade humana, sendo ato, só pode ser concebida como nadificação com o dado, em seu ser. Ela é o ser que faz com que *haja* algo dado ao romper com este e iluminá-lo à luz do ainda-não-existente” (SN, p. 589)³⁴⁴. Esse é o fim indispensável para o sentido da educação, pois dessa relação entre a nadificação do presente e a busca pelo fim desejado é que se dá a formação humana. A educação é, então, uma ação intencional *u-tópica* e esperançosa, posto que seja a relação do homem com o seu fim.

E não penso, com já lhe disse, que essa esperança seja uma ilusão lírica: ela está na própria natureza da ação. Isto quer dizer que a ação, sendo ao mesmo tempo esperança, não pode ser destinada em seu princípio ao fracasso absoluto e certo. Isto quer dizer que ação deve necessariamente realizar o fim, mas ela deve se apresentar numa realização do fim, estabelecido como futuro. E há na esperança uma espécie de necessidade (*A esperança agora*, p. 19).

A esperança não está restrita à ideia de “espera”, conformismo, passividade. Pelo contrário. Esperança é intencionalidade de um fim, de um futuro para um mundo mais justo,

³⁴³ Cf. Rezende (1990, p. 80), “introduzir a perspectiva u-tópica é insistir no sentido que *não está* nos tópicos do sistema atual, mostrando, precisamente, a possibilidade e a necessidade de um outro sentido, uma outra hierarquia, uma outra estrutura”.

³⁴⁴ “La réalité humaine étant acte ne peut se concevoir que comme rupture avec le donné, dans son être. Elle est l’être qui fait qu’*il y a* du donné en brisant avec lui et en l’éclairant à la lumière du non-encore-existant” (EN, p. 558).

igual e fraterno. Esperança é ação. É nadificação do passado e do mundo com vistas a superá-los, é *práxis* que une o conhecimento, a corporeidade, a intersubjetividade, a imaginação, emoção e o desejo. É na esperança que o homem põe outra realidade como *télos* a ser alcançado e, assim, se faz ação. É com esse sentido que a ação educativa se afirma para além de uma dimensão estritamente técnica e formalista, se ligando assim à ideia de formação e transformação do homem, que ao transformar-se, transforma a realidade objetiva. O projeto histórico do homem é a relação do existente com os seus possíveis. Isso quer dizer que o homem é ação que faz a história, se objetiva nela, imprime sua subjetividade no mundo e nele se aliena. Em relação à realidade objetiva que o condiciona, a ação intencional é negatividade, é negação da negação, pois nadifica o dado que nos nega a condição de sujeitos. Por outro lado, ao visar o objeto futuro, ela é positividade, pois é intencionalidade que busca o não-existente, o que ainda não é, o que há de ser. A ação educativa é histórica, pois representa a superação das velhas formas de viver e a busca do novo, de novas possibilidades, o que implica a necessidade de afirmação da dimensão do imaginário, da utopia, da esperança. Sem essas dimensões, o fazer humano, a existência e a educação perdem o sentido, tudo parece pronto, acabado, maciço, não sendo possível sequer o vislumbre de um modo de existir diferente. A facticidade da liberdade se caracteriza pelo dado que ela *tem-de-ser* e pela iluminação de um fim pelo seu projeto. A realidade humana encontra permanentemente as resistências e os obstáculos que ela não criou, mas que somente têm sentido pela livre escolha que o Para-si é.

É diante da facticidade que toma o ser do homem que se dá ação constituinte da formação humana. E nesse movimento, a espacialidade também é fundamental para a constituição dos obstáculos necessários para o exercício da liberdade. É o que Sartre denomina de *meu lugar*, ou seja, aquilo “que se define pela ordem espacial e a natureza singular dos ‘istos’ que a mim se revelam sobre fundo de mundo. É naturalmente o lugar que ‘habito’ (meu ‘país’, com seu solo, seu clima, suas riquezas, sua configuração hidrográfica e orográfica)” (*SN*, p. 602)³⁴⁵, mas também a disposição e a ordem dos objetos que a ele se manifestam: “uma mesa, do outro lado da mesa uma janela, à esquerda da janela uma estante, à direita uma cadeira, e, atrás da janela, a rua e o mar, e que me indicam como sendo a própria razão de sua ordem” (*Ibid*, p. 602). Não é dada ao Para-si a possibilidade de não ter um lugar, pois sem corpo e sem lugar, a consciência estaria em relação ao mundo em estado de sobrevoo, o que impediria a manifestação desse mesmo mundo como fenômeno. O lugar atual

³⁴⁵ “*EN*, p. 570

intencionado pela consciência lhe é destinado como contingente pela liberdade, de modo que somente pode ocupá-lo em função daquele lugar que ocupava anteriormente, que por sua vez remete a outro lugar anterior, e este a outro, e assim sucessivamente, até a *contingência pura de meu lugar*, ou seja, aquele que foi destinado originalmente ao Para-si pelo seu nascimento.

A existência dá sentido ao dado que recebe ao nascer. Cabe somente ao Para-si dar sentido aos caminhos traçados no passado por seus ancestrais que produziram o lugar, a cultura, o dado, enfim, e a partir do qual ele se faz. Esse movimento de nadificação regressiva, de negação daquilo que o antecedeu na história, o remete à contingência pura de um lugar: aquele que lhe foi dado a receber. Como se trata de uma relação intencional entre a consciência e o espaço, entre o Para-si e o em-si, é possível dizer “existo meu lugar” (SN, p. 604)³⁴⁶, sem dicotomias, sem dualidades características da separação entre a consciência e o mundo, “este lugar *que sou* é uma relação” (Ibid, p. 604). Por isso, a consciência pode negar o mundo, de modo a nadificar todos os outros lugares onde ela não existe. O *meu lugar* torna-se assim a minha situação em relação a qual eu estabeleço o sentido de adversidade necessária para a minha liberdade. Contudo, “[...] não basta somente que eu exista meu lugar, ou seja, que eu tenha-de-ser-aí: é preciso também que eu possa não ser completamente aí, de modo a poder ser lá, junto ao objeto situado a dez metros de mim e a partir do qual anuncio meu lugar a mim mesmo” (SN, p. 604)³⁴⁷.

O Para-si é o ser que escapa àquilo-onde-existe, pondo-o como objeto, de modo que consegue dar sentido a seu lugar, escolhendo-o como “seu” e partir do qual estabelece uma relação de reciprocidade intencional. Assim, é a liberdade que confere o sentido de “*meu lugar*”, situando o Para-si no mundo e definindo-o como tal. Essa determinação da localização dada antes de nascer e sua conseqüente transcendência por uma consciência intencional somente pode ocorrer em relação a um fim. “É à luz de um fim que meu lugar adquire significação” (SN, p. 606)³⁴⁸. A realidade humana jamais é *aí* simplesmente. O seu lugar no mundo é apreendido como um exílio ou como um lugar natural, tranquilizador ou favorito, mas sempre relação ao fim que projeta ser a partir de sua posição e de seu ser-no-mundo em totalidade. É a possibilidade de alcance ou não deste fim que define o *meu lugar*. Portanto, é à luz do não-ser do futuro que a posição do Para-si tem sentido no presente. “Estar no lugar é,

³⁴⁶ “*J’existe ma place*” (EN, p. 572)

³⁴⁷ “[...] il ne faut pas seulement que j’existe ma place, c’est-à-dire que *j’aie à être là*: il faut aussi que je puisse n’y pas être tout à fait pour pouvoir être là-bas, auprès de l’objet que je situe à dix mètres de moi, et à partir duquel je me fais annoncer ma place” (SN, p. 572).

³⁴⁸ “C’est à lumière de la fin que ma place prend sa signification” (EN, p. 573).

antes de tudo, estar longe de... ou perto de... – ou seja, o lugar está dotado de sentido em relação a certo ser ainda não existente que se quer alcançar” (SN, p. 606).

Além disso, o sentido de lugar não se limita à ideia de espaço. O meu lugar é também meu tempo. O “*meu lugar*” de um soldado que se encontra em pleno combate é estar a cento e vinte dias de sua dispensa, do mesmo modo que o “*meu lugar*” de um operário que realiza um trabalho profundamente exaustivo é estar a vinte dias de seu período de férias. O meu lugar está no fim projetado, no futuro que se quer alcançar. “A palavra futuro, que vou escrever com a pena úmida de tinta, é tudo isso que significa meu lugar e faz-me existir com abatimento, impaciência ou nostalgia. [...] Aqui, estar no lugar é estar em segurança” (SN, p. 606)³⁴⁹. Nesse mesmo sentido, mas alterando a relação tempo-espaço, posso dizer que uma cidade situada a quarenta quilômetros de onde me encontro no presente e em ligação por linha férrea está mais próxima de mim do que o pico de uma montanha situado a dois mil metros de altura em relação a mim. O sentido de *meu lugar* é posto então por uma consciência que nadifica o tempo-espaço de um lugar que nega ser seu: o *meu lugar* não é a guerra, o trabalho exaustivo ou o pico de uma montanha; o *meu lugar* é a minha segurança. “Assim, devemos dizer que a facticidade de meu lugar só me é revelada na e pela livre escolha que faço de meu fim. A liberdade é indispensável à descoberta de minha facticidade. Conheço essa facticidade a partir de todos os pontos do futuro que projeto” (SN, p. 607). Eis a ação como liberdade no meio contingente. Nego o presente e intenciono um futuro como campo do possível.

É com esse sentido que a ação educativa também não se desvincula da dimensão ontológica da espacialidade, pois o lugar onde existo é a apreensão de minha facticidade que me põe no meio do mundo. O meu corpo habita um lugar onde existo, sendo que minha liberdade cria os obstáculos a partir dessa facticidade. A liberdade põe o seu fim, escolhendo-o como inacessível ou dificilmente acessível e, com isso, faz aparecer a localização do Para-si no mundo, cujo projeto é dar sentido de resistência insuperável, dificilmente superável ou superável ao dado espacial que o envolve. O dado restringe a liberdade, mas não a limita de uma maneira absoluta. Trata-se um contingente necessário, pois não poderia haver liberdade a não ser *restringida*, posto que liberdade é escolha e “toda escolha é escolha de finitude” (SN, p. 608), de modo que a consciência não poderia existir verdadeiramente livre se não fosse a facticidade como sua própria restrição. O meu lugar tem um sentido ontológico, ele é parte da

³⁴⁹ “[...] le mot futur que je tracerai avec une plume humectée d’encre, c’est tout cela qui me signifie ma place et qui me la fait exister dans l’énervement ou l’impatience ou la nostalgie. [...] Être en place, ici, c’est être à l’abri (EN, p. 574).

constituição da totalidade que sou como ser existente em busca de ser, é o canto do meu corpo-consciência no mundo, com todos os seus limites e tudo aquilo que lhe envolve, é onde me faço humano sem sê-lo na plenitude. A liberdade se faz na relação com esses limites, sem os quais ser-no-mundo não teria sentido. Estou condenado a dar sentido ao lugar onde existo e essa contingência é expressão da liberdade que me forma e me constitui o humano que estou sendo. O lugar, sendo em-si, se manifesta como ser transcendido pela liberdade e, por isso, também guarda uma dimensão formativa a partir do sentido a ele dado. Se sentir pertencente a um lugar é se localizar no mundo e a partir dessa localização agir rumo ao fim projetado; e como não há Para-si sem um lugar, a consciência é sempre consciência de algum lugar, é intencionalidade. O *meu lugar* é meu mundo no qual existo em coexistência com o outro e de maneira intensa. Ele me pertence na mesma medida em que pertenço a ele. A relação entre intencionalidade e espacialidade é, então, o que constitui o sentido de *pertencimento*, de modo que meu lugar torna-se fundamental para a formação do humano que estou sendo constituído, do mesmo modo que constituo o meu lugar, dando a ele o sentido humano de mundo sintetizado na afirmativa: “*existo meu lugar*”. A espacialidade traz consigo, portanto, uma dimensão ontológica, pois também se constitui em unidade sintética fundada na relação de intencionalidade entre o ser e o nada, a consciência e o mundo.

Outro aspecto da facticidade é a ideia de “arredores”, *entours*. No entanto, “não se deve confundir ‘arredores’ com o lugar que ocupo e do qual falamos anteriormente. Os arredores são as coisas-utensílios que me circundam, com seus coeficientes próprios de adversidade e utensilidade” (SN, p. 619)³⁵⁰. Ocupando *meu lugar* no mundo, vou fundamentando progressivamente a descoberta de *meus arredores*, e ao mudar de lugar fundamento a aparição de sempre novos arredores que me circundam e que a mim se manifestam como fenômenos. Do mesmo modo, se permaneço em meu lugar de origem, os meus arredores também podem mudar ou ser mudados pela ação de outros à minha revelia. Desde que existe, o Para-si é lançado no meio de seres desiguais que desenvolvem à sua volta potencialidades a seu favor ou a seu descontentamento. Cada Para-si é um projeto único e original, um fazer-se permanente durante a existência, sem pré-definições e sem qualquer destino. A realidade humana é um projeto em busca de um fim: sua essência inalcançável. Contudo, esse projeto não é uma obra submetida a cálculos exatos. Existir é lidar constantemente com o imponderável, percalços e imprevistos. Na ação intencional que define

³⁵⁰ “Il ne faut pas confondre mes ‘entours’ avec la place que j’occupe et dont nous parlé précédemment. Les entours sont les choses-ustensiles qui m’entourent, avec leurs coefficients propres d’adversité et d’ustensilité” (EN, p. 585).

seus fins, o Para-si se descobre no contingente no qual foi lançado e que a ele se manifesta como obstáculo à sua liberdade. “A própria liberdade cria os obstáculos de que padecemos” (SN, p. 608)³⁵¹. Esses obstáculos que nos são impostos de um modo repentino e inesperado formam o que Sartre denomina de “*meus arredores*”, uma transformação brusca que contribui para uma mudança radical da situação. “Todos os fenômenos que não havia previsto são os arredores” (SN, p. 620)³⁵². Com isso, não estaria então o Para-si diante do reconhecimento explícito de sua impotência, numa nítida confissão dos limites de sua liberdade? Não estaria em jogo a sua liberdade de escolha, já que os limites e adversidades dos arredores não seriam a prova de que o seu projeto original não tem qualquer sustentação?

Ora, “a liberdade de *escolher* não deve ser confundida com a liberdade de *obter*” (SN, p. 621)³⁵³. As mudanças advindas dos arredores podem envolver modificações nos projetos do Para-si, mas deve-se levar em consideração duas reservas: 1^a - essas mudanças não podem provocar a desistência do projeto original do Para-si, mas servem para colocar à prova a importância e significado deste projeto que é a própria existência. Assim, se as mudanças forem apreendidas como *motivos* para abandonar este ou aquele projeto especificamente, somente pode ocorrer à luz de um projeto mais radical, fundamental; “caso contrário, de forma alguma poderiam ser motivos, posto que o motivo é apreendido pela consciência-móvil, que é, por si mesmo, livre escolha de um fim” (SN, p. 621)³⁵⁴; 2^a - o objeto constituinte dos arredores que aparece ou desaparece não pode em caso algum provocar uma renúncia ao projeto do Para-si, mesmo de forma parcial. A faculdade de provocar uma renúncia não é do objeto em-si, mas exclusivamente da consciência. Isso não significa que seja possível evitar a dificuldade ou reparar o dano, “mas simplesmente que a *impossibilidade* de prosseguir em certa direção deve ser livremente constituída” (SN, p. 622.). A ideia de “impossibilidade” não vem ao mundo por si só, mas pela ação intencional da consciência que escolhe a renúncia, pondo o sentido de impossibilidade a partir dos obstáculos que se apresentam como facticidade. O Para-si é livre para renunciar, pois a renúncia também é uma possibilidade posta pela ação intencional. Esse ato não modifica o projeto fundamental da existência, pelo contrário, com ele o Para-si continua sendo liberdade de escolha. “Assim, o projeto mesmo de uma liberdade em geral é uma escolha que subentende a previsão e a aceitação de resistências, quaisquer que sejam” (SN, pp. 622-623)³⁵⁵. A liberdade, portanto, é

³⁵¹ EN, p. 576.

³⁵² “tous phénomènes que je n’aurais pas prévus: ce sont les entours” (EN, p. 586).

³⁵³ EN, p. 587.

³⁵⁴ EN, p. 587.

³⁵⁵ EN, p. 588.

o que dá sentido aos obstáculos que a ela se apresenta, por sua livre escolha, encerrando assim a existência dos arredores a modificar, os obstáculos a transpor e as ferramentas a utilizar. É necessário que os obstáculos estejam aí, simplesmente, para que haja liberdade.

Sendo seres-em-si, puro dado, os arredores não têm a faculdade de impôr restrições absolutas à liberdade. “Dito isso, devemos reconhecer que a presença do dado, também neste caso, longe de constituir um obstáculo à nossa liberdade, é exigida pela própria liberdade” (SN, p. 622). A consciência é sempre negação interna do em-si que ela não é, mas que dele necessita para ser. “Sem este em-si que nego, eu desvaneceria em nada” (*Ibid*, p. 622). Se a consciência é sempre consciência de um em-si, é necessário que exerça sua ação sobre esses seres cuja essência é independente da existência em geral da consciência e, em particular, de sua ação. Minha ação revela a essência do em-si, mas essa essência não pode determinar minha existência. “Sendo assim, a liberdade, ao reconhecer-se como liberdade para mudar, reconhece e prevê implicitamente em seu projeto original a existência independente do dado sobre o qual se exerce” (SN, p. 622)³⁵⁶. A liberdade não somente constitui o âmbito no qual os seres-em-si se revelam como resistências, mas também seu próprio projeto original é constituído em *fazer ser* em um mundo pleno de resistências. O projeto original do Para-si é então negação da negação, ou seja, é resistência ontológica frente a resistência do mundo. Eis o sentido mais profundo da ação educativa: se fazer, se formar e se constituir mesmo em meio aos obstáculos e resistências do dado, do instituído, do pronto, do acabado.

Tais observações nos permitem pôr em evidência uma nova característica de uma livre escolha: todo projeto da liberdade é *projeto em aberto*, e não fechado. Ainda que inteiramente individualizado, contém em si a possibilidade de suas modificações posteriores. [...] É esta perpétua previsão do imprevisível, enquanto margem de indeterminação do projeto que sou, que permite compreender como o acidente ou a catástrofe, em lugar de me surpreender por seu caráter inédito extraordinário, sempre me abate por certo aspecto de “já-visto previsto”, por sua própria evidência de uma espécie de necessidade fatalista que costumamos exprimir dizendo: “Isso tinha que acontecer” (SN, p. 623)³⁵⁷.

A existência é uma aventura inédita, mas não há no mundo nada que a surpreenda de uma maneira absoluta. O original do inusitado não se reduz à esta ou aquela coisa particular que se põe nos limites do mundo, mas sobretudo da intencionalidade da ideia do todo, cuja apreensão demonstra que existe um mundo em geral, e que, portanto, a liberdade é a relação

³⁵⁶ “Mais s’il en est ainsi, la liberté, en se reconnaissant comme liberté de changer, reconnaît et prévoit implicitement dans son projet originel l’existence indépendante du donné sur quoi elle s’exerce” (EN, p. 588)

³⁵⁷ “Ces remarques nous permettent de mettre au jour une nouvelle caractéristique d’un libre choix: tout projet de la liberté est *projet ouvert*, et non projet fermé. Bien qu’entièrement individualisé, il contient en lui la possibilité de ses modifications ultérieures. [...] C’est cette perpétuelle prévision de l’imprévisible, comme marge d’indétermination du projet du projet je suis, qui permet de comprendre que l’accident ou la catastrophe, au lieu de me surprendre par son inédit et son extraordinaire, m’accable toujours par un certain aspect de “déjà vu – déjà prévu”, par son évidence même et une sorte de nécessité fataliste que nous exprimons par un “ça devait arriver” (EN, p. 589).

com essa totalidade essencialmente diferente de mim e indiferente a mim. Ao escolher um fim, escolho essas indiferenças diferentes de mim. Desse modo, o que a mim é aparentemente indiferente também se manifesta à minha consciência e me desvela o que sou. É isso que faz com que, por exemplo, eu saiba da fome na África ou de uma catástrofe em um país da Ásia e esses seres-Em-si, embora “indiferentes”, me causem náusea, mal-estar ou indignação. Tais vivências são inéditas à minha vivência particular, mas de certo modo não o são, pois as vivenciei pela nadificação do mundo em geral. Ou seja, “a adversidade vem às coisas pela liberdade, mas isso na medida em que a liberdade ilumina sua própria facticidade como ‘ser-no-meio-de-um-Em-si-de-indiferença’”(SN, p. 624)³⁵⁸. Dessa forma, a adversidade dos arredores e suas potencialidades são sempre nadificadas pelo fim escolhido e “só há fim para um Para-si que se assume como sendo abandonado aí no meio da indiferença” (SN, p. 625). O Para-si é um existente entre existentes e as coisas, tudo isso está no mundo e a consciência é ser-no-mundo. Por essa assunção do mundo pela consciência que o intenciona é que o Para-si nunca traz nada de novo. O ineditismo da existência só o é para o Para-si particular que vem sendo formado, e essa derrelição contingente se repete a todos as outras consciências, o que impede de um modo absoluto a surpresa, o infortúnio, o inusitado. O que é novo para mim, poderá não ser para outro e, portanto, “jamais há no mundo algo que nos cause espanto, algo que surpreenda, a menos que nos tenhamos determinado a nos surpreender” (SN, p.623)³⁵⁹.

O Para-si é o ser que faz com que o em-si venha ao mundo, é o nada pelo qual há as coisas, a realidade objetiva, constituindo assim a sua situação. A intencionalidade da consciência é ação, é escolha de uma mudança concreta a ser provocada em um dado concreto. É a contingência da liberdade e a contingência do em-si que se expressam em situação. “Toda situação é concreta” (SN, p. 625)³⁶⁰. Não poderia haver a indiferença, a imprevisibilidade e a adversidade das coisas se não existisse a liberdade. O projeto original do Para-si, essa busca constante do ser que não é, nada agrega às coisas, mas faz com que as coisas se manifestem como realidades dotadas de um coeficiente de adversidade, de resistência, fora de alcance, separadas da consciência pelo seu próprio nada que segrega o que ela é. “É porque a liberdade está condenada a ser livre, ou seja, não pode escolher-se como liberdade, que existem coisas, ou seja, uma plenitude de contingência no âmago da qual ela

³⁵⁸ EN, p. 590.

³⁵⁹ “Il n’est jamais rien qui étonne, dans le monde, rien qui surprenne, à moins que nous nous déterminions nous-mêmes à l’étonnement” (EN, p. 589).

³⁶⁰ “Toute situation est concrète” (EN, p. 590).

mesmo é contingência” (SN, p. 625)³⁶¹. Ao assumir e transcender essa contingência é que a ação educativa se constitui como um movimento de formação humana, fundado no princípio de que cada Para-si é fundamentalmente um projeto que se faz a partir de suas escolhas que dão sentido às coisas organizadas em situação. Essa é a contingência da liberdade, mas também é a contingência da realidade objetiva, do em-si, cuja relação se expressa em situação pela imprevisibilidade e adversidade dos arredores. A ação educativa é sempre livre, mas jamais é livre a não ser em situação.

A realidade objetiva condiciona a liberdade, “o Para-si é livre, mas em condição” (SN, p. 637), e essa relação entre condição e liberdade é o que Sartre denomina de *situação*. Contudo, a consciência é sempre livre, apesar de sua situação. Aliás, não há, como já vimos, consciência livre a não ser em situação e não há situação se não houver liberdade. A consciência é livre em relação a toda realidade particular, é um estar-no-mundo em um mesmo movimento intencional e nadificação e constituição da realidade. Assim, não há uma primazia do indivíduo sobre a situação ou da situação sobre o indivíduo, mas uma relação entre a consciência e o mundo, sendo que a ação de constituição da realidade humana se dá a partir dessa unidade sintética. O homem não é uma subjetividade pura, pois não é um ser isolado, uma mônada, uma vez que sua existência pressupõe a relação com o mundo. É nessa dimensão pré-reflexiva da realidade humana que o Para-si se constitui; uma dimensão que o conhecimento sistematizado e a ciência positiva não conseguem alcançar, dada a sua ânsia de análise, de fragmentação do ser e do saber. O saber é vivido e produzido, está em constante movimento nas dimensões pré-reflexivas da consciência, o que implica dizer que não se trata de uma revelação externa introduzida na consciência. O homem não possui uma essência *a priori*; é o ser que é sempre para além de seu *ser-aí*, primeiramente existe e só depois se define. É uma totalização que se forma na relação com a realidade objetiva e com os outros homens, de modo que não é nada mais do que sua situação ou, se preferir, o ser-em-situação define a realidade humana. Sendo um ser-no-mundo o homem faz a sua historicidade e, consequentemente a de toda a humanidade. Consciência, pensamento e ação não são produtos determinados pela realidade, pelas condições históricas, materiais ou psicológicas, mas se dão a partir da relação consciência-mundo. Nesse sentido, nenhum dos aspectos se reduz ao outro, de modo que a constituição da realidade humana se dá pela articulação com o todo.

³⁶¹ “C’est parce que la liberté est condamnée à être libre, c’est-à-dire ne peut se choisir comme liberté qu’il y a des choses, c’est-à-dire une plénitude de contingence au sein de laquelle elle est elle-même contingence” (EN, p. 591).

A existência do homem precede qualquer essência que poderia determiná-la: nem Deus, nem ideia, nem natureza humana, nem o corpo, nem o passado, nem a morte, nem o lugar, nem os arredores e nem as condições históricas e materiais. “Ao contrário, a liberdade é fundamento de todas as essências, posto que o homem desvela as essências intramundanas a transcender o mundo rumo às suas possibilidades próprias” (SN, p. 542) ³⁶². A consciência é pura espontaneidade, que ao nascer para o mundo, tem o mundo nascido para ela. Não se trata de uma determinação da consciência pela vida ou da vida pela consciência, posto que essas duas dimensões se relacionem por meio de uma ligação estabelecida pela facticidade: a intencionalidade que une consciência e objeto. A consciência intenciona as condições materiais que a ela se manifestam em um mesmo movimento de tensão e unidade sintética, dando sentido ao mundo objetivo que lhe tem surgido como fenômeno. A ontologia fenomenológica não desconhece o significado que as condições materiais, históricas e socioculturais possuem na constituição do ser humano – uma vez que se trata do sentido humano posto pela consciência e que, de fato, revela a posição existencial do Para-si no mundo social repleto de contradições –, mas se posiciona a favor da liberdade ontológica do homem, e não da supremacia das coisas em-si sobre a consciência. O homem é o fundamento da existência, porque somente ele é existência mediada pelas coisas na mesma medida em que as coisas são mediadas pela existência. É por isso que a formação humana é intencionalidade e ação, liberdade e engajamento. “Ser livre é *ser-livre-para-fazer* e *ser-livre-no-mundo*” (SN, p. 622).

Há duas formas de cair no idealismo. A primeira é dissolvendo o real na consciência; a outra é negar toda a subjetividade real em proveito da objetividade. “A verdade é que a subjetividade não é tudo, nem nada: ela apresenta um momento do processo objetivo (o da interiorização da exterioridade), e este momento se elimina sem cessar, para sem cessar nascer novamente” (*Quest. Met.*, p. 125). A existência consiste em renascer em ação a cada momento, sempre transcendendo obstáculos postos pela situação, dos mais simples aos mais complexos. Por isso, a subjetividade não é tudo e também não é nada; se a concebemos como consciência, ela somente – e tão somente ela – existe como nada, *néant*, em busca de ser, permanentemente. Assim, o sentido de pertencimento a um grupo ou a uma classe social emerge dessa negatividade impressa pela consciência ao seu mundo, aos seus pares, à sua situação. É a própria consciência que se põe em situação partir dessa unificação sintética que estabelece com as condições materiais, ou seja, o seu mundo fenomenológico. Trata-se de

³⁶² “C’est au contraire la liberté qui est fondement de toutes les essences, puisque c’est en dépassant le monde vers ses possibilités propres que l’homme dévoile les essences intramondaines” (EN, p. 514)

uma nadificação desveladora que constitui a “consciência de si”, “consciência de mundo” e a “situação” posta como classe social.

O movimento de formação do ser-Para-si não se separa do aspecto social. Em Sartre, diferentemente das ciências humanas, indivíduo e sociedade não são “categorias” a serem analisadas, mas se fundam numa perspectiva ontológica, em que se questiona como o *ser-Para-si* pode viver o *seu ser-para-outros*. O próprio Sartre (*SN*, p. 512) reconhece que sua descrição sobre as relações intersubjetivas ficaria incompleta se não deixasse “lugar a certas experiências concretas em que nos descobrimos, não em conflito com o outro, mas em comunidade com ele”. Há uma característica essencial do ser-no-mundo como *ser-com*: no alhures do seu ser habita uma alteridade que se funda basicamente na preocupação com o outro. Isto porque o outro é fundamentalmente necessário para a sua existência. O isolamento é inconcebível à existência do ser-Para-si. O mundo é formado pelas coisas, mas também pelo outro, pela cultura que a relação homem-mundo produz. Existir é co-existir; é interdependência e solicitude. “E é verdade que dizemos frequentemente ‘nós’” (*SN*, p. 512). Não há como cogitar a possibilidade de não levar em consideração a experiência do *nós*, embora tal experiência não seja o fundamento de nossa consciência do outro, pois ela não poderia constituir uma estrutura ontológica da realidade humana. O *nós* não é uma consciência intersubjetiva, nem um ser novo ou um “todo sintético, à maneira coletiva dos sociólogos” (*SN*, p. 513), ele é experimentado por uma consciência particular, de modo que não é necessário que um determinado grupo de pessoas seja consciente de ser *nós* para que eu me experimente enquanto comprometido com ele em um *nós*. Não é raro ouvirmos: “não fale por mim, fale apenas por você.” Desse modo, a constituição do *nós* somente é possível se uma determinada consciência esteja comprometida em um *nós* e, para isso, as demais consciências que entram em comunidade com ela devem ser dadas previamente como transcendência-transcendente ou consciência-transcendida. A consciência do *nós* advém de uma experiência particular que se constitui sobre o fundamento do ser-para-outro. “O *ser-para-outro* precede e fundamenta o *ser-com-outro*” (*SN*, p. 514).

Na relação conflituosa que estabeleço com o outro, busco transcender sua transcendência ou me deixo experimentar como transcendência transcendida, de modo que formamos um par em situação, uma existência objetiva para um e para outro. Contudo, além dessa relação entre duas consciências livres e intencionais, há também a relação com as outras consciências. A minha relação com o outro aparece, então, como fundo infinito de *minha relação e sua relação com a totalidade das consciências*. Eu, o outro, a nossa relação é, então,

experimentada como objeto para os outros. Aparece uma terceira consciência nadificadora que se insere e interfere nessa relação primária entre mim e o outro.

Suponhamos, por exemplo, que o Outro me olha. Neste instante, experimento-me como inteiramente alienado e me assumo como tal. Aparece o Terceiro. Se ele me olha, experimento-os comunitariamente como “Eles” (eles-sujeitos) por meio de minha alienação. Como sabemos, este “eles” tende ao “*se*” *impessoal*. Isso em nada altera o fato de que sou visto, em nada – ou quase nada – reforça minha alienação original. Porém, se o Terceiro olha o Outro que me olha, o problema é mais complexo. Com efeito, posso apreender o Terceiro *não diretamente*, mas sim no Outro, que se torna Outro-visto (pelo Terceiro). Assim, a terceira transcendência transcende a transcendência que me transcende e, com isso, contribui para desarmá-la (SN, p. 515) ³⁶³.

O Para-si se experimenta existindo para outro com a aparição singular de um olhar, sendo que para o sentido de pertencimento a um *nós* seja necessário um terceiro olhar, concreto, que nadifique essa primeira relação em que o olhar de um transforme o outro em objeto. Há uma totalidade, denominada “humanidade”, que existe para que uma pluralidade de consciências se experimente como *nós* em relação ao todo ou parte do resto dos homens, estejam estes presentes em “carne e osso” ou sejam reais, mas ausentes. Me apreendo como coletividade em presença ou na ausência de terceiros, mas sempre intencionando a totalidade, cuja primazia sobre as partes me faz pertencente e integrado a um *nós*. “Isso nos leva a certos ‘nós’ especiais, em particular ao que denomina ‘consciência de classe’” (SN, p. 520). Na perspectiva da ontologia fenomenológica, a consciência de classe é a assunção de um *nós* particular frente a uma situação coletiva. “Se uma sociedade, por sua estrutura econômica ou política, divide-se em classes oprimidas e classes opressoras, a situação das classes opressoras oferece às classes oprimidas a imagem de um terceiro perpétuo que as considera e as transcende por sua liberdade” (SN, p. 520) ³⁶⁴. Com efeito, não é a dureza do trabalho, os sofrimentos advindos do baixo nível de vida, a exploração da força física e mental que padece aquilo que irá, por si só, constituir o sentido de pertencimento à classe oprimida. Isso não são mais do que dados que, uma vez nadificados, se tornam situação. Sem dúvida se trata de um sofrimento que pode impulsionar à ação de modificação da realidade específica do indivíduo, mas não necessariamente como pertencendo a uma classe. O conjunto desses dados, na

³⁶³ “Supposons, par exemple, que l’Autre me regarde. Dans ce instant, je m’éprouve comme entièrement *aliené* et je m’assume comme tel. Survient le Tiers. S’il me regarde, je Les éprouve communautairement comme “Eux” (eux-sujets) à travers mon aliénation. Cet “eux” tend, nous le savons, vers *l’on*. Il ne change rien au fait que je suis regardé, il ne renforce pas – ou à peine – mon aliénation originelle. Mais si le Tiers regarde l’Autre qui me regarde, le problème est plus complexe. Je puis en effet saisir le Tiers *non directement* mais sur l’Autre qui devient Autre-regardé (par le Tiers). Ainsi la transcendence tierce transcende la transcendence qui me transcende et, par là, contribue à la désarmer” (EN, 487).

³⁶⁴ “Si une société, de par sa structure économique ou politique, se divise en classes opprimées et en classes opprimantes, la situation des classes opprimantes offre aux classes opprimées l’image d’un tiers perpétuel qui les considère et les transcende par sa liberté” (EN, p. 492).

medida em que constitui o sofrimento e a necessidade de sua transcendência, não é apreendido senão como intencionalidade de consciências individuais que a eles podem pôr o sentido de dado a ser transcendido. Do mesmo modo, seria igualmente equivocado afirmar que o sentido de classe oprimida é algo imposto pela classe opressora, como algo exterior que é inserido nas consciências coletivas, como simples conteúdo. A consciência de classe não é pura interioridade de uma consciência individual nem algo que possa ser objetivamente plantado nas consciências coletivas. Além disso, é facilmente perceptível que os membros de uma determinada classe social não vivem em total harmonia entre si, muito pelo contrário. O fato primordial é que o membro da coletividade oprimida estabelece com seus pares uma relação também conflituosa, seja pelo o amor, ódio, rivalidade de interesses, luta pelo comando do grupo etc. A origem da consciência de classe, na perspectiva da ontologia fenomenológica de Sartre, se dá na relação intencional intersubjetiva que culmina na constituição do ser-para-outro como ser-com ou, se preferir, como *nós*.

O “amo”, o “senhor feudal”, o “burguês” ou o “capitalista” aparecem não somente como poderosos que comandam, mas além disso e antes de tudo, como *terceiros*, ou seja, aqueles que estão fora da comunidade oprimida e *para quem* esta comunidade não existe. É, portanto, *para eles em sua liberdade* que a realidade da classe oprimida vai existir. Eles fazem-na nascer por seu olhar. É para eles e por eles que descobre-se a identidade de minha condição e a dos outros oprimidos; é para eles que existo em situação organizada com outros e que meus possíveis, como mortipossibilidades, são rigorosamente equivalentes aos possíveis dos outros; é para eles que sou *um* trabalhador, e é por e na sua revelação como outro-olhar que experimento-me como um entre outros. Significa que descubro o *nós* em que estou integrado à “classe”, *lá fora*, no olhar do terceiro, e é esta alienação coletiva que assumo ao dizer “nós” (SN, p. 521)³⁶⁵.

A partir do sofrimento, da exploração, da miséria, da adversidade do mundo e da facticidade de sua condição é que o indivíduo é apreendido com os outros oprimidos pelo terceiro, o opressor. Sem o olhar nadificador do opressor, qualquer que fosse a adversidade do mundo, o indivíduo oprimido apreenderia a si próprio como transcendência triunfante mediante sua relação com o outro oprimido. A transcendência dessa realidade não seria um projeto coletivo, mas estritamente individual. Seria um esforço no sentido de superar a situação presente que se insere numa situação insuportável para iluminar um futuro como

³⁶⁵ “Le “maître”, le “seigneur féodal”, le “bourgeois” ou le “capitaliste” apparaissent, non seulement comme des puissants qui commandent, mais, encore et avant tout, como les *tiers*, c’est-à-dire, ceux qui sont en dehors de la communauté opprimée et *pour qui* cette communauté existe. C’est donc *pour eux* et *dans leur liberté* que la réalité de classe opprimée va exister. Ils la font naître par leur regard. C’est à eux et par eux que découvre l’identité de ma condition et de celle des autres opprimées; c’est pour eux que j’existe en situation organisée avec d’autres et que mes possibles comme mortes-possibilités sont rigoureusement équivalents aux possibles des autres; c’est pour eux que je suis *un* ouvrier et c’est par et dans leur révélation comme autri-regard que je m’éprouve comme un parmi d’autres. Cela signifie que je découvre le *nous* où je suis intégré ou “la classe” *dehors*, dans le regard du tiers et c’est cette aliénation collective que j’assume en disant “nous” (EN, p. 492-493).

projeto de cada Para-si em questão. Mas não há liberdade senão houver o comprometimento de toda a humanidade. Cada Para-si é responsável por si e pelos outros. Na minha relação com outro, a aparição do terceiro faz com que cada *eu* experimente o *nós* como apreensão de uma totalidade da qual fazemos parte. “Assim, a classe oprimida encontra sua unidade de classe no conhecimento que dela tem a classe opressora, e a consciência de classe do oprimido corresponde à assunção da vergonha em nós-objeto” (SN, p. 522). A assunção do nós subentende não mais o projeto de liberdade por uma retomada individual da ipseidade, mas o de livrar-se de nós inteiro pela objetividade, transformando-se em *nós-sujeito*. Com efeito, a classe oprimida somente pode se constituir como ser-com se vier afirmar-se como nós-sujeito em relação à classe opressora, transformando-a em eles-objeto. “Simplesmente, a *pessoa*, engajada objetivamente na classe, visa arrastar a classe inteira no e por seu projeto de reversão” (SN, p 522)³⁶⁶. O ideal de mudança, de transformação da realidade opressora se faz na ação que vislumbra outro modo de existir no futuro. Somente me deixo alienar perpetuamente pelo olhar opressor do outro se minha ação estiver impregnada de má-fé.

Sendo a realidade objetiva o dado constitutivo das imposições dos obstáculos contra a liberdade, torna-se a *situação* onde se dá a servidão humana. Não constitui somente um dado teórico, mas um limite ontológico que, por sua exterioridade e pluralidade se a apresenta como um campo de adversidade, um pseudo-determinismo que aparentemente impede a escolha e a ação do Para-si. Contudo, o sentido ontológico da educação, do movimento existencial de formação humana e de constituição do ser-Para-si, questiona de maneira veemente essas formas de alienação da existência. Contra elas, a consciência nega o seu poder coercitivo e desvela os rumos concretos do desbravamento dos caminhos que afirmam a liberdade como condição inalienável do homem. A escolha pela inércia, pelo comodismo e pela aceitação é também um desses caminhos, uma escolha repleta de *má-fé* – esse empecilho idealista do movimento intencional que impulsiona a ação –, mas ainda assim uma escolha livre.

A dimensão alienante da má-fé somente é possível ao ser que é ontologicamente livre porque ainda não é. “Se o homem é o que é, a má-fé será definitivamente impossível. Mas o homem é o que e?” (SN, p. 105). A realidade humana é, na verdade, consciência de ser, é abertura e possibilidade. Por não ser o que é, a alienação e a má-fé tornam-se-lhe também uma possibilidade.

³⁶⁶ “Simplesment la *personne*, engagée objectivement dans la classe, vise à entraîner la classe tout entière dans et par son projet de retournement” (EN, p. 494).

Vejamos esse garçom do Café. Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápido demais, e se inclina com presteza excessiva. Sua voz e seus olhos exprimem interesse talvez demasiado solícito pelo pedido do freguês. Afinal volta-se, tentando imitar o rigor inflexível de sabe-se lá que autômato, segurando a bandeja com uma espécie de temeridade de funâmbulo, mantendo-a em equilíbrio perpetuamente instável, perpetuamente interrompido, perpetuamente restabelecido por ligeiro movimento do braço e da mão. Toda a sua conduta parece uma brincadeira. [...] Mas brinca de quê? Não é preciso muito para descobrir: brinca de *ser* garçom do Café (SN, pp. 105-106)³⁶⁷.

O personagem em questão está imbuído de sua função, numa tentativa de negar a sua condição humana. Cumpre seu ofício de forma neutralizada, como um ator de teatro que interpreta um clássico, seus gestos são mecânicos e típicos de alguém que se vende como garçom. Se assume como um ser-em-si, deixa-se coisificar em nome de sua empregabilidade, agindo como objeto para satisfazer o olhar nadificador do outro. Assume um papel que não coincide com o seu verdadeiro ser, se deixa alienar para não transcender o em-si que pretende ser. Quando perguntam-lhe sobre sua profissão, ele responde: *sou* garçom. A contemporaneidade nos impõe de maneira opulenta essa prática inerte que forja nossas cadeias. Nesse sentido, a conduta de má-fé torna-se uma prática contra a ação, uma forma de refúgio contra a responsabilidade de escolher-se e de negação da liberdade, determinando a submissão ao poder das outras consciências que almejam o mundo tal como é, para a manutenção do *status quo*. A liberdade, então, situa-se na alienação. Nesse caso, o homem é livre para ser alienado.

Vimos, no capítulo anterior, que a má-fé tem na aparência a estrutura da mentira, em que o Para-si esconde a verdade sobre si de si mesmo: a sua condição de ser livre. Nega a si mesmo a liberdade inerente ao seu ser, simulando a sua situação como imponderável, intransponível, quando na verdade é intencional, resultado de suas próprias escolhas no movimento de afirmação de seu projeto de ser. Nega a si mesmo a consciência de ser, de que existe e é responsável por suas próprias escolhas no movimento de busca de sua essência. Na verdade, tenta algo impossível, pois ao negar a responsabilidade de escolher, está fazendo uma escolha, evidenciando a verdade de que o homem é livre mesmo na alienação, pois “liberdade é liberdade de escolher, mas não liberdade de não escolher. Com efeito, não escolher é escolher não escolher” (SN, p. 592). Assim, não há alienação sem liberdade. O

³⁶⁷ “Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d’un pas un peu trop vif, il s’incline avec un peu trop d’empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d’imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d’on ne sait quel automate, tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu’il rétablit perpétuellement d’un mouvement léger du bras et de la main. Toute sa conduite nous semble un jeu. [...] Mais à quoi donc joue-t-il? Il ne faut pas l’observer longtemps pour s’en rendre compte: il joue à *être* garçon de café” (EN, pp. 98-99).

homem só pode se tornar alienado porque é livre. Somente um ser que ainda não é, que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo, pode se alienar. Não há como o ser-em-si se deixar alienar, pois já um ser absolutamente determinado por sua essência, por sua natureza que precede a sua existência. O Para-si, ao contrário, é pura liberdade, espontaneidade e indeterminação e, por isso, a alienação também é uma possibilidade posta pela realidade humana. “O verdadeiro problema da má-fé decorre, evidentemente, do fato de que a má-fé é *fê*” (SN, p. 115), um tipo de crença em que se pretende uma adesão do ser-Para-si ao seu objeto, o que evidentemente não é possível, pois a crença só pode realizar-se destruindo-se. “Toda crença é crença insuficiente, não crê jamais naquilo que se crê” (Ibid, p. 117). Isso porque o ser da consciência consiste em existir por si, logo, em fazer-se ser e, com isso, superar-se. Assim, o Para-si é perpetuamente uma fuga a si, pois jamais terá alcançado o ser que persegue e de que tanto necessita. Ao crer o contrário, ou seja, que possa ter alcançado o ser que jamais será, o Para-si usa do artifício da má-fé para igualar-se ao em-si que não é. “E, por conseguinte, o projeto primitivo da má-fé não passa da utilização dessa autodestruição do fato da consciência” (SN, p. 117).

A má-fé torna-se inércia que se insere na relação entre a consciência e o mundo e ali fortifica a resistência contra a humanização. Extrapola a dimensão individual e assume um sentido coletivo, instaurando-se a partir do indivíduo coisificado pela nadificação da consciência na sua relação com o dado e com os outros e pela qual se constitui a sua situação. Não há má-fé sem a relação conflituosa com o outro, pois me torno objeto pelo olhar coisificador daquele que me quer como objeto. Me comporto como um em-si para satisfazer o seu desejo e assim tento fugir dessa situação irremediavelmente conflituosa. A má-fé é uma atitude masoquista.

Isso implica, porém, o fato de que não pode haver relações de alienação se não existir, por princípio, relações intersubjetivas humanamente conflituosas. Do mesmo modo, não pode haver relações de conflito se não houver liberdade. Com efeito, a alienação se instaura no seio da liberdade como resultado da nadificação do outro. Eis mais um obstáculo necessário para a ação afirmativa da liberdade do Para-si. Isso porque o movimento formativo e constitutivo do vir a ser permanente do Para-si não permite tornar-se um em-si absoluto. Sendo o nada inscrustado no mundo, a consciência não se deixa determinar, coisificar, alienar de uma maneira definitiva, o que representa a agudização das relações de conflito com o outro que o quer como coisa. O conflito não se restringe às contradições estabelecidas no seio da materialidade, no macro da existência ou no antagonismo entre as classes oprimida e opressora, se instaurando também nas relações intersubjetivas, entre as consciências que

denotam práticas de poder, de resistência, de desejos, de ódio, de amor, oriundos da força nadificadora das consciências intencionais. “À título de consciência, o outro é para mim aquele que roubou meu ser e, ao mesmo tempo, aquele que faz com que ‘haja’ um ser, que é o meu” (*SN*, pp. 454-455).

O homem é o ser que pela sua liberdade se deixa fazer objeto. Somente o homem pode objetivar outro homem, dada a sua capacidade de nadificar o outro e reduzi-lo à coisa. Contudo, somente o homem pode, por ser livre projeto de ser, escapar constantemente da situação em que se encontra. Não há determinismo externo que, de um modo absoluto, possa fazer da consciência uma coisa, pois o único determinismo da realidade humana é o fato de que ela é condenada a ser livre. Não há qualquer essência que possa determinar a existência do homem, pois primeiramente ele existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e somente depois se define como projeto de ser. Nada poderá ter como referência uma natureza humana dada e definitiva, já que esta não existe. Nesse sentido, na medida em que um Para-si tenta fazer do outro um objeto, este, por sua vez, não tendo qualquer natureza que anteceda sua existência, se impõe como consciência, como nada, e se reconhece como o único fundamento de si próprio. Por maior que seja sua má-fé e seu estado de alienação, a consciência nadificadora faz manifestar a sua angústia que o impulsiona à ação. O Para-si sempre escapa do objeto que querem impor ao seu ser, transcendendo-o.

Neste momento, por conseguinte, encontramos o problema da existência. Isso significa que, no fundo, a noção de projeto, a noção que nos conduzia aos limites do terreno da liberdade e algumas outras noções semelhantes, nos remetem a esta ideia de desraigamento do presente. Ao fato de que somos objetos, mas sempre ultrapassamos o objeto (*Conf. Arar.*, p. 81)³⁶⁸.

Sendo intencionalidade e ação, o projeto que implica a formação humana como plena liberdade nega constantemente sua situação em que se encontra para pôr uma tese de irrealidade e, assim, iluminar um futuro como fim. Este é mais um paradoxo da liberdade: o homem é o ser pelo qual se faz objeto, é feito objeto. Contudo, essa sua situação objetiva é fundamental para a afirmação de sua liberdade. Não há liberdade se não houver correntes para serem negadas e rompidas, “não podemos escapar de um cárcere no qual não fomos enclausurados” (*SN*, p. 598). O outro é nosso algoz, mas também nossa possibilidade, pois também não há liberdade sem alteridade. O Para-si não pode transcender a sua situação alienante, senão pelas relações intersubjetivas que estabelece no mundo. Intencionando outra

³⁶⁸ “À ce moment-là, donc, nous trouvons le problème de l’existence. C’est-à-dire que nous amenait aux limites du terrain de la liberté et quelques autres notions semblables nous revoient à cette idée semblables nous revoient à cette idée de l’arrachement au présent. Du fait d’être un objet mais toujours dépasser l’objet” (*Conf. de Arar.*, 1986, p. 80).

possibilidade como fim, o homem se humaniza e, humanizando-se, contribui para a humanização do outro; humanizando o outro, humaniza o mundo.

E querendo a liberdade, descobrimos que ela depende integralmente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa. Sem dúvida, a liberdade, enquanto definição do homem, não depende de outrem, mas logo que existe um engajamento, sou forçado a querer, simultaneamente, a minha liberdade e a dos outros; não posso ter como objetivo a minha liberdade a não ser que meu objetivo seja também a liberdade dos outros (*O Exist. Hum.*, p. 19).

O Para-si surge em um mundo que também é mundo para outros Para-sis. Trata-se de um mundo que se lhe manifesta já explorado, culturalmente instituído, trabalhado em todos os sentidos. Há uma contextura do mundo na qual o Para-si se temporaliza e cujo sentido já está definido por outras temporalizações, de modo que ele surge em um mundo já povoado de fins. O mundo a ser transformado e transcendido é o mesmo que a ele se apresenta como dado. “Tal é o dado. E, por isso mesmo, como vimos, o sentido do mundo está *alienado* para o Para-si” (*SN*, p. 638). Isso significa que o Para-si existe em presença de sentidos que atencem sua historicidade, posto que não vêm ao mundo por ele. “Não se trata aqui de um limite à liberdade, mas sim do fato de que é *nesse mundo mesmo* que o Para-si deve ser livre; é levando em conta essas circunstâncias – e não *ad libitum* – que ele deve escolher-se” (*SN*, p. 638)³⁶⁹. É a propósito de sua existência nesse mundo que o Para-si se põe em questão, pois liberdade não significa que o Para-si possa escolher o mundo histórico onde surge, mas escolher a si mesmo no mundo, não importa qual seja. “O essencial não é o que foi feito do homem, mas o que ele faz daquilo que fizeram dele. O que foi feito dele são as estruturas, os conjuntos significantes estudados pelas ciências. O que ele faz é a própria história, a superação real dessas estruturas numa práxis totalizadora” (*L’Arc Doc.*, p. 117).

Sempre que um Para-si tentar impor ao outro a condição de objeto, este, por sua vez, sempre buscará, de uma forma ou de outra, defender a sua condição de consciência livre. Por maior que seja a força do estado de alienação em que se encontra, a consciência intencional se impõe na angústia que a impulsiona à ação. O Para-si sempre consegue escapar do poder nadificador da consciência alheia que o intenciona como objeto. Somos objeto ao olhar do outro, mas sempre ultrapassamos essa condição. “Então, pois, é na medida em que o homem faz do outro objeto e não é, ele mesmo, exatamente um objeto, é que deve ser visto, sabido, conhecido e compreendido como fundamento” (*Conf. Arar.*, p. 81). Diante disso, o Para-si escolhe transcender essa situação ou se manter nela, entendendo que em ambos os casos trata-se de liberdade de escolha. O outro é o inferno e a possibilidade do Para-si. Não há outra

³⁶⁹ “Il ne s’agit pas ici d’une limite de la liberté, mais plutôt c’est *dans ce monde-là* que le pour-soi doit être libre, c’est en tenant compte de ces circonstances – et non pas *ad libitum* – qu’il doit se choisir” (*EN*, p. 603).

possibilidade de transcendência do dado, senão por meio das relações conflituosas estabelecidas na intersubjetividade. Sendo a situação constituída na relação de intencionalidade entre a consciência e o mundo, a possibilidade de transformá-la somente poderá ser vislumbrada e concretizada a partir da transformação do homem, dos homens, essas consciências livres que se relacionam entre si.

Como possibilidade diante do problema incontornável do conflito inerente às relações humanas, Sartre busca em Husserl o conceito de *Einfühlung*, traduzido para o português como *empatia* ou *compreensão*³⁷⁰. No entanto, a partir da radicalização da ideia de intencionalidade da consciência, o filósofo francês atribui a esse conceito um sentido muito próprio³⁷¹. Para ele, a compreensão consiste em “um tipo de conhecimento do questionador pelo questionado, ou através do próprio questionador, o conhecimento do próprio questionado” (*Conf. Arar.*, p. 71), constituindo uma forma de alteridade. “Assim, a *compreensão* nada mais é do que minha vida real, isto é, o movimento totalizador que ajunta a meu próximo, a mim mesmo e ao ambiente na unidade sintética de uma objetivação em curso” (*Quest. Met.*, pp. 178-179).

Trata-se de um movimento que se distingue da *intelecção*. Embora sejam dimensões essencialmente humanas, *compreensão* e *intelecção* se diferenciam pela intencionalidade de cada uma delas. A primeira se caracteriza por ser uma ação da consciência comprometida essencialmente com a busca de sua humanização e a humanização do outro. A *intelecção*, por sua vez, se refere a todos os conjuntos significantes apreendidos como racionais e, portanto, não tem necessariamente o mesmo compromisso, pois nem toda forma de racionalidade está comprometida com um processo de humanização do outro. A *compreensão* é algo estritamente reservado ao que podemos apreender da ação do outro, consistindo, pois, no fato de que dois seres, situando-se na diferença, chegam a se entender.

³⁷⁰ Vimos no primeiro capítulo deste trabalho que Husserl utiliza o termo alemão *Einfühlung* para expressar tanto a ideia de “*empatia*”, que se refere à capacidade humana de sentir o que sentiria o outro caso estivesse na mesma situação vivenciada por ela. Desse modo, este termo pode também ser traduzido por “*compreensão*”, que corresponde à ideia de se pôr na situação do outro, tentando experimentar seus sentimentos e emoções, vivenciando de forma objetiva e racional o que sente a outra pessoa. Em Husserl, conforme Fragata (1959, p. 165), “o termo *Einfühlung* se esclarece pela palavra latina *comprehensio*. A ‘compreensão’ nesse sentido é um termo geral para indicar em Husserl a inclusão do mundo em mim pela constituição, graças a qual o mundo adquire um sentido e portanto é ‘compreendido’ na e pela minha consciência.” Na edição brasileira da obra *Meditações cartesianas* (2001), o tradutor utiliza a expressão “*endopatia*” para se referir à constituição do outro a partir da intencionalidade da consciência do eu. Já a versão de *Ideias*, a tradução se utiliza do termo “*empatia*” para se referir a esse mesmo conceito da fenomenologia husserliana.

³⁷¹ Em *L’être et le néant*, Sartre não utiliza o conceito de *compreensão* para dar uma resposta à problemática “incontornável” do conflito intersubjetivo, mas já o considera como algo próprio do Para-si. Somente no contexto das discussões acerca da *Crítica da Razão Dialética*, no início dos anos de 1960, é que este conceito reaparece no discurso sartriano de maneira mais amíuade, segundo o qual a *compreensão* é um “tipo de conhecimento do questionador pelo questionado, ou através do próprio questionador, o conhecimento do próprio questionado” (*Conf. Arar.*, p. 71).

Ou por outra: tomamos uma situação objetiva e a partir dessa situação que tentamos apreender vemos um homem que esclarece a situação agindo. Compreendemos seu ato pela situação, a situação por seu ato e, ambos, a um só tempo, acabam por fornecer uma compreensão acerca do que ele quer e do que sente (*Conf. Arar.*, p. 73).

Compreender é o ato consciente do Para-si de nadificar a nadificação do outro que o toma por objeto, que o coisifica e que o transforma aparentemente em um ser-em-si e, nesse mesmo movimento, o ser que compreende questiona e nega a objetivação do outro, tomando a sua perspectiva de também ser consciência livre. Compreende o ato, não sendo necessário ter algo de comum ou de proximidade com o outro para compreendê-lo. “Basta que o encontre em uma situação por seu ato ou compreender seu ato a partir da situação”. (*Conf. Arar.*, p. 75). A compreensão é, por assim dizer, a nadificação do conflito, é tomar consciência de si como consciência totalizadora, nadificadora e humanizadora. “Compreender, agir-se-em-conjunto é uma única e mesma coisa” (*Conf. Arar.*, p. 89). Nessa relação, o sentido de ação se faz presente, uma vez que algo é negado no presente em nome daquilo que ainda há de ser e, portanto, pertence ao vir a ser do Para-si e do outro. A partir dessa relação, a consciência põe como fim a possibilidade de ir além do instituído, das relações reificadoras da realidade e, assim, se definir por um futuro e por aquilo que constitui a sua condição de ser livre. Da relação que nasce do conflito do ser-Para-si como ser-Para-outro, faz-se a história.

Conflito e compreensão implicam-se mutuamente no movimento de constituição do humano, sendo assim algo inerente à ação educativa. Enquanto o conflito “é o ser originário do ser-Para-outro” (*SN*, p. 454), a compreensão “é algo estritamente reservado ao que podemos apreender, nós, da ação do outro” (*Conf. Arar.*, p. 73). A compreensão é negação da negação imposta pelo conflito, o que implica dizer que o conflito não finda com a compreensão, mas ao se confrontarem, conflito e compreensão deixam em aberto, em forma de unidade sintética, o futuro às possibilidades humanas.

Compreender é a um só tempo uma relação prática e uma relação humana de amizade, de amor; amar, compreender, agir-em-conjunto é uma única e mesma coisa. E, ao mesmo tempo, é o atingir desta realidade mesma que é o homem em si no simples plano da certeza de que se compreende. É a interiorização se definindo como tal. Em outras palavras, os senhores não poderiam compreender o gesto que os emociona a não ser que tenham, no momento mesmo em que os emociona, uma consciência não tética, se quiserem, muito vaga, se quiserem, por menos posta que ela seja, uma consciência de compreendê-lo (*Conf. Arar.*, p. 89).

A compreensão possui uma dimensão prática e simbólica, pois se funda na alteridade, na ação que põe o outro como ser livre. Nesse sentido, é relação entre a prática e sentimento, se constituindo como *práxis*, pois “a compreensão e ação são uma e a mesma coisa: a universalidade – se quiserem – da ação” (*Conf. Arar.*, p. 79). O movimento da compreensão é ao mesmo regressivo, pois remonta em relação ao ser original, e progressivo, uma vez que

aponta um fim para a realidade humana a partir do dado presente. Precisamente porque é sempre *projeto*, “nossa compreensão do Outro não é jamais contemplativa: não é senão um momento de nossa *práxis*, uma maneira de viver, na luta ou na convivência, a relação concreta e humana que nos une a ele” (*Quest. Met.*, p. 179). Essa noção de compreensão remete à ideia de projeto, pois agir é necessariamente negar algo que existe em nome de algo que ainda não existe. Intencionar a inevitável situação de conflito que estabeleço com o outro significa compreender o seu ato como consciência que também intenciona o meu ser, a minha objetividade. Compreender o outro significa apreendê-lo na sua totalidade, uma condição essencial ao movimento de humanização das relações intersubjetivas. Daí a responsabilidade ontológica do Para-si.

A ação educativa exige plena responsabilidade, pois, como já vimos, o Para-si não é somente responsável por sua estrita individualidade, mas também pela existência do outro. A ação de um Para-si compromete toda a humanidade, na medida em que a sua escolha abre um precedente ontológico como novo modo de existir. Escolhendo-se, escolhe para todos os homens, lhes mostra o caminho, o horizonte rumo ao não existente. Ao escolher, o Para-si põe um sentido ao mundo que transcende a sua ação individual, pois engaja os outros, o sentido da formação humana, a concepção de homem, de sociedade, de cultura. Define uma possibilidade futura que abrange o mundo, pondo-lhe uma nova possibilidade de contextura e de sentido. Assim, a ação educativa é também responsável pelo mundo. Sendo irremediavelmente livre, o homem é responsável por sua formação, mas também pela formação do outro, “carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si enquanto maneira de ser” (*SN*, p. 678). Assim, a noção de intencionalidade adquire um sentido existencial, ético e político que exige uma posição do Para-si sobre que mundo e que futuro deve-se intencionar para si e para os seus pares de existência. Sendo autonomia de escolha, o sentido de liberdade deve ser levado às últimas implicações, mas considerando que é, por ela, que o conceito de *valor* adquire uma perspectiva moral, ética e política, pois essas dimensões humanas brotam da subjetividade em relação com o mundo. A ontologia fenomenológica e existencial mostra que o homem, sendo o agente moral, “é o ser pelo qual os valores existem” (*SN*, p. 764). Como não há situação que não seja humana, a desumanização também é uma possibilidade posta por minhas escolhas no presente. Devo assumir cada escolha que faço com consciência orgulhosa de ser o seu autor, pois o que há de vir – todas as benesses ou todas as ameaças – só adquire sentido pelo meu projeto. “Tal responsabilidade não é resignação, é simples reivindicação da lógica das consequências de nossa liberdade” (*SN*, p. 678). Somos aquilo que livremente fazemos e, por isso, totalmente

responsáveis pelos caminhos futuros da existência; nos constituímos a nós próprios à medida que livremente escolhemos e agimos. Por isso, a desumanização é uma possibilidade humana; é histórica e intencionada por seres humanos que fizeram e fazem suas escolhas no presente. “As mais atrozes situações de guerra, as piores torturas, não criam um estado de coisas inumano, não há situação inumana” (SN, p. 678)³⁷². Liberdade e humanização são conceitos inseparáveis, o que implica a ideia de que estamos condenados à humanização, pois não há nada nas minhas escolhas existenciais que não seja humano. Se escolho a guerra, a competitividade, o individualismo, sou totalmente e humanamente responsável por essa escolha. A ação educativa não é algo desgarrado de minha condição humana, existencial e política. Não é uma ação neutra e ingênua. Ela é plena de sentidos postos por consciências intencionais que definem um fim para si e para a humanidade. É por isso que a ação educativa é engendradora no conflito, pois sempre haverá outras consciências intencionando outros fins essencialmente diferentes, desvelando o fato de que “a responsabilidade do Para-si se estende ao mundo inteiro como mundo povoado” (SN, p. 681). A angústia do homem se dá justamente porque ele é o ser que, embora não seja o fundamento de seu próprio ser, nem do ser do outro, é sempre escolha para determinar o sentido do mundo, da história e de si mesmo. Não há desculpa para o Para-si. Ele é o ser que se faz pela intencionalidade de suas ações e, por elas, é absolutamente responsável.

Originalmente em seu projeto permanente de formação, o Para-si é, por princípio, negação. Nesse movimento de feitura de si próprio em relação com o mundo e com os outros, o homem é negação de uma situação definida em nome de uma outra que ainda não existe. Daí a sua responsabilidade. É a negação do dado, daquilo que lhe é imposto como mundo, em proveito de algo que ainda está por ser, de uma possibilidade de ir além, do presente em direção ao futuro, definindo-se por um futuro e por aquilo que ele escolheu. O Para-si é livre no seu projeto e escapa constantemente da situação em que se encontra por meio do próprio projeto, apesar de sempre se alienar em outra situação. No sentido da ontologia fenomenológica, a liberdade não é vazia, idealista, abstrata, mas historicamente situada e, por isso, é negação e superação do instituído e abertura ao possível. “Com efeito, não posso experimentar esta alienação sem reconhecer ao mesmo tempo o outro como transcendência. E este reconhecimento, como vimos, não teria sentido se não fosse *livre* reconhecimento da liberdade do outro” (SN, p. 645). Eis o sentido de uma pedagogia da liberdade: reconhecer no outro a liberdade que também sou, de modo que minha liberdade põe os seus próprios limites

³⁷² “Les plus atroces situations de la guerre, les pires tortures ne créent pas d’état de choses inhumain: il n’y a pas situation inhumaine” (EN, p. 639).

a partir do outro que também é livre. Daí o conflito e seu sentido dialético que nos impulsiona à ação que reafirma a nossa liberdade. “A liberdade do outro confere limites à minha situação, mas só posso experimentar esses limites caso reassuma este ser-para-outro que sou e lhe atribua um sentido à luz dos fins que escolhi” (SN, p. 646). É no diálogo conflituoso com o outro que o homem se faz livre, de modo que a liberdade não é uma deliberação subjetivista, mas, sobretudo, é situada historicamente, pois implica a relação consciência-mundo e a própria relação conflituosa entre as diferentes consciências.

É nesse sentido que o conflito intersubjetivo é necessário, pois pressupõe movimento e mudança. O conflito entre as consciências nadificadoras guarda uma dimensão formativa, pois é no diálogo conflituoso que nos tornamos mais humanos, nos educamos, nos historicizamos. Não há educação no monólogo, pois o homem sempre necessitará do outro, dos objetos e dos símbolos da cultura produzidos historicamente, de modo que estabelecemos essa ligação com o outro e com o mundo para nos encontrarmos em um movimento permanente de formação. O outro e o mundo são fundamentais para a constituição do ser que venho sendo formado. A formação humana não é uma experiência meramente transcendental de uma consciência fechada em si mesma, mas, sobretudo, é existência que tem como fim a apreensão do mundo no que há de mais autêntico, na sua estranheza, na sua fealdade e na sua beleza. O Para-si é então esse ser com a capacidade de transcender-se, mas é também a união imponderável com a facticidade estabelecida na relação com o outro e com o mundo, um movimento que não admite o divórcio entre a sua subjetividade e a objetividade na qual se entranha. Para a ontologia fenomenológica, o homem é consciência que intenciona o objeto, por isso é sujeito que está imponderavelmente no mundo, transformando-se e transformando-o, como uma consciência transcendental engajada, um ser imerso no curso mundano da existência.

Sabemos que não há, de um lado, um para-si, e, de outro, um mundo, como dois todos fechados, cujo modo de comunicação teríamos de procurar depois. O para-si é, por si mesmo, relação com o mundo; negando-se como ser, faz com que haja um mundo, e, transcendendo esta negação rumo às próprias possibilidades (SN, p. 388)³⁷³.

É na vivência do conflito com o outro no mundo que a ação educativa se faz permanentemente liberdade. Trata-se de uma ação que não se aprende ou se ensina de uma maneira absoluta, mas que se vivencia intensamente no cotidiano, no fazer de si mesmo e do outro, aberto ao porvir, do que haverá de ser, mas que jamais se finda. Uma relação que se converte em uma unidade sintética entre seres de essências diferentes, mas indissociáveis, em

³⁷³ “On sait qu’il n’y a point, d’une part, un pour-soi et, d’autre part, un monde, comme deux tous fermés dont il faudrait ensuite chercher comment ils communiquent. Mais le pour-soi est par lui-même rapport au monde; en niant de lui-même qu’il soit l’être il fait qu’il y ait un monde et, en dépassant cette négation vers ses propres possibilités” (EN, p. 368).

um tempo presente que não deixa o passado cair no esquecimento e que se abre ao futuro de possibilidades.

Por isso, o sentido da educação transcende o simples ato de ensinar. Trata-se de uma ação intencional que visa o outro e o mundo, a pessoa e o contexto que constitui a sua situação. Considerando “que uma ação é por princípio intencional” (SN, p. 536), não há educação que seja para nada, pois a ação educativa se volta sempre para algo e alguém com vistas a um fim. É sempre a partir do futuro intencionado, do que ainda há de ser, do que não existe e do que se deseja realizar, que a ação educativa pode transformar a realidade atual. Assim, há sempre um olhar interessado do outro que me educa e a recíproca é verdadeira, de tal modo que é *na* e *pela* intersubjetividade que as consciências se fazem no conflito, se enfrentam e se opõem, para juntas constituírem uma rede de intencionalidade propícia e necessária ao movimento de humanização do mundo. Consciências que se opõem e se aproximam por meio do olhar, do diálogo, do confronto de ideias e intenções e, assim, constituem a história de si mesmas e de toda humanidade nesse movimento de formação, de busca da essência e da dignidade humana. A ação educativa, posta que humana, é, sobretudo, liberdade e esta, por sua vez, é um constante movimento da existência humana que jamais se completa de uma maneira absoluta. A existência, sendo nada, é uma travessia ontológica, formativa, permanente, um caminhar que não cessa, uma busca cujo fim jamais se alcança.

Considerações finais

Herdeira da tradição filosófica de Edmund Husserl, a ontologia fenomenológica de Sartre se afirma como uma filosofia que libera a ontologia do problema histórico oriundo da metafísica clássica: a velha discussão entre *idealismo* e *realismo*. A questão foi tratada por Husserl dando à *consciência transcendental* uma importância preponderante, se contrapondo aos reducionismos epistemológicos e filosóficos de sua época que tendiam para uma naturalização das ciências humanas, impondo-lhes os mesmos métodos das ciências da natureza. Ao demonstrar as diferenças essenciais entre *exatidão* e *rigor*, Husserl enfatiza as especificidades do mundo humano como objeto da filosofia, que tem por característica a pluralidade e a inconclusão, não podendo, portanto, ser tratado com os mesmos princípios objetivistas da psicologia e do empirismo. Trata-se de um modo de pensar que se contrapõe às verdades científicas tidas como incontestáveis, cujos métodos se reduzem à experiência, ao mundo empírico, à relação causa e efeito, reduzindo a realidade humana à coisa que pode ser testada, mensurada, analisada e comprovada. Ao realizar a *epokhê*, a redução fenomenológica, Husserl encontra um *ego transcendental* habitante da consciência, um ser puro que se consubstancia como o princípio de unificação, constituição e de significação do objeto. Atribui à consciência, a esse sujeito transcendental, o caráter de atividade universal necessária à estrutura do saber, voltada à apreensão dos sentidos das coisas do humano. Não se trata, portanto, de um fato observável, uma substância ou uma entidade espiritual, mas um ato de intencionalidade que dá sentido ao mundo.

A filosofia sartriana assume essa concepção e vai além. Contribui para o questionamento do dualismo estabelecido no embate histórico entre idealistas e realistas, radicalizando a concepção de intencionalidade inerente à relação entre o *ser* e o *nada*. Em Sartre, a intencionalidade assume um sentido menos idealista e mais dramático, existencial, na medida em que não somente se opõe a qualquer dualidade entre consciência e mundo, mas, sobretudo, por introduzir a ideia de nada, *néant*, no coração do ser. Com isso, a intencionalidade expulsa da consciência toda forma de conteúdo, incluindo o sujeito transcendental, para pô-lo no mundo, tornando a consciência a mais translúcida e radical ação responsável pelo sentido do ser e em relação a ele. Não havendo um *Eu transcendental* habitante da consciência que constitui a sua estrutura última, a formação do sujeito se dá na relação da consciência com o mundo, a partir de uma multiplicidade de vivências em fluxo contínuo e incessante de consciências irrefletidas do objeto, constituindo uma síntese unificadora e individualizante. O “Eu transcendente” de Sartre está, portanto, no mundo; não

habita a consciência, é visado por ela. Trata-se de um objeto transcendente do ato reflexivo da consciência. O sujeito se forma e se constitui no mundo, sendo uma unidade dos estados, ações e qualidades que estão fora da consciência, de modo que a sua individualidade não é resultado de uma estrutura substancial de seu próprio ser, mas de uma síntese temporal em que se dá sob a forma de retenções passadas e projeções futuras a partir daquilo que lhe é presente. Ou seja, ao projetar-se para o futuro intencionado, a consciência mantém uma continuidade com o seu passado imediato, obtendo uma ligação permanente de todas as fases de seu desenvolvimento temporal, constituindo uma unidade e uma individualidade, resultado de uma ação intencional estabelecida na sua relação com o mundo e não o produto de um eu puro que antecederia essa ação. É por isso que o Eu transcendental “é nocivo”³⁷⁴ à ideia de intencionalidade, pois seria a sua negação. O homem se forma na sua relação com o mundo, pois a condição de sujeito não se dá como um *a priori* substancial habitante da consciência, mas está no mundo e lá encontra as adversidades necessárias e também suas possibilidades. Não há nada na consciência, nem mesmo um eu, um ego, um sujeito. Ela é *nada* em busca de ser. Uma ação ontológica, ética, existencial e formativa. Não há mais desculpas para a consciência; ela, sendo radicalização intencional, é pura existência, puro fazer-se, constituição e formação de seu ser a partir de suas próprias escolhas. Ela é Para-si. Para tanto, é absolutamente inseparável do ser, pois ele possui tudo aquilo que ela deseja para se completar, e em razão da condição de sua existência, não pode se constituir como seu próprio fundamento. A realidade humana somente pode ser se for em relação com as coisas, o objeto, a natureza, a sociedade, a cultura, a política, os outros.

O problema do fundamento é uma preocupação constante nas primeiras obras de Sartre. A sua principal obra, *L'être et le néant*, um “ensaio de ontologia fenomenológica”, busca elucidar os velhos problemas que historicamente acompanham a metafísica ocidental, e, não por menos, que Sartre começa afirmando que “o pensamento moderno realizou um progresso considerável reduzindo o existente à série das aparições que o manifestam. Visava-se com isso suprimir certo número de dualismos que embaraçavam a filosofia e substituí-los pelo monismo do fenômeno” (SN p. 15) . O que se manifesta, o que aparece, é o fenômeno, cuja importância posta pela fenomenologia tornou possível a superação entre os diversos dualismos que acompanham a tradição filosófica: ser e não-ser, aparência e essência, ato e potência O que se pretende é justamente o que Sartre define como “monismo do fenômeno”, ou seja, a unidade negligenciada pela histórica dicotomia posta entre idealistas e realistas,

³⁷⁴ Cf. (*Tr. Ego*, p. 48).

racionalistas e empiristas. As noções modernas de fenômeno e intencionalidade, elaboradas por Husserl e tomadas como ponto de partida para a constituição da ontologia sartriana, suprimiram os reducionismos que negavam a relação indissociável entre a consciência e mundo. Essa nova concepção ontológica não mais permite que a realidade humana seja considerada consciência pura, mas, sobretudo, uma existência incrustada no mundo e da qual se procura o sentido. A ontologia fenomenológica busca apreender e descrever o homem particular, a sua subjetividade, um ser concreto em relação inseparável com o mundo, capaz de transcender a si mesmo, tornando-se estranho a si para então buscar o seu ser. Uma ação que, por princípio, diz respeito ao movimento permanente do homem em busca de formação, de superação e transcendência da falta de ser que lhe é inerente.

Sartre rompe caminhos, se contrapõe inclusive às ideias de Husserl para defender os princípios radicais da fenomenologia. Supera a noção de sujeito transcendental que, no seu entender, ainda não conseguia romper de maneira definitiva com a ideia de que a consciência pudesse ser concebida como uma realidade circunscrita em si mesma. Ora, para Sartre a consciência é a apreensão do mundo real na sua autenticidade, um lançar-se para fora, uma busca do ser transcendente, seja ele qual for. Até mesmo o sujeito encontra-se fora da consciência, é um ser cujo sentido é posto pela consciência na sua relação com o mundo. A capacidade do homem em transcender-se e a facticidade da sua imponderável união com o mundo são duas dimensões que não se admitem uma sem a outra: não há facticidade sem transcendência ou transcendência sem facticidade. Para a ontologia fenomenológica, o homem é o ser que está no mundo, transformando-se e transformando-o, como uma consciência engajada, um ser imerso no curso mundano da existência.

Com isso ela desafia a crença na primazia do conhecimento e da reflexão sobre a existência. As vivências e a existência no seu sentido antepredicativo são elementos originais do existir, antes de qualquer tipo de reflexão, saber ou juízo. A existência precede qualquer essência, é um *a priori* que se funda neste mundo-vida do humano, anterior a todo postulado teórico ou científico. Tudo o que o homem sabe do mundo, mesmo que por meio de explicações científicas, se dá a partir de sua existência ingênua, pré-reflexiva, sem a qual a ciência não poderia ter qualquer validade. Todo o conhecimento é constituído a partir do mundo vivido, de modo que a própria ciência a ser pensada com todo o rigor exigente, necessita primeiramente considerar essa vivência no mundo, sobre a qual o conhecimento e a ciência são expressões de segundo grau. A intencionalidade da consciência é fundamentalmente uma atitude existencial, a consciência se voltando à coisa mesma, livre dos conceitos prévios ou de análises científicas. É uma forma de estar no mundo e de vivenciá-

lo intensamente, o que se traduz numa oportunidade de transcendência do simples viver natural para se fazer uma existência inédita, singular, incomparável e irrepetível. Por isso que a ontologia fenomenológica é uma nova ontologia, pois o sentido da existência e da formação humana se converte na busca do *sentido* do ser, do objeto, das coisas, da natureza, das instituições, do conhecimento, da cultura, da política, do mundo e do próprio ser humano.

Por ser nada, o Para-si é desejo de ser e, por isso, é preciso que se faça ser o que é. Assim, tende invariavelmente a querer se transformar em um em-si, deixando-se levar, muitas das vezes, pelo fascínio da possibilidade de ser um títere, tentando se realizar como objeto e cedendo a esse fascínio do ser. O que tenta realizar “é o ser-em-si do garçom do café”³⁷⁵. Este é o seu cárcere, mas é também a sua possibilidade, pois o homem não passa de mera tentativa de ser objeto, por maior que seja a sua má-fé. A consciência jamais consegue ser um em-si. Essa tentativa de se alienar inteiramente está fadada irremediavelmente ao fracasso, uma vez que a consciência não pode jamais se plenificar, ela continua sendo falta, e ao se deixar aparentemente se coisificar, o faz somente para tentar fugir da angústia e da responsabilidade de ter que escolher, mas escolhendo. A realidade humana não poderia jamais se identificar com o fundamento do ser-em-si, pois o Para-si se conserva distinto do objeto, separado pelo nada.

O homem é um ser inconcluso, repleto de desejos, necessidades e apetências. Considerando as dimensões objetivas e subjetivas, bem como a tensão que as envolve em qualquer contexto histórico, o ser humano sempre se caracterizou por sua condição de incompletude e pelo desejo de ser mais. Um ser que se põe em meio a um eterno conflito entre as necessidades, paixões, instintos e possibilidades reais de satisfazê-los frente aos valores morais e éticos determinados pela situação concreta e real em que existe. Diante dessa condição, a realidade humana é a busca da felicidade, esse em-si que jamais se pode alcançar de maneira plena.

A temporalidade da existência humana – profundamente distinta do tempo da técnica, da competitividade, do individualismo, da eficiência e da eficácia tão propaladas pela sociedade do consumo – representa as aspirações do homem nessa busca incessante da felicidade como plenificação do ser. Nesse sentido, o imaginário, a emoção, a quimera, a utopia e a esperança não são verbetes de uma retórica poética ou uma simples ilusão ingênua e lírica da realidade, mas intencionalidades postas pela consciência em sua ação voltada à formação humana. Somos somente o que fazemos de nós mesmos a partir de nossa relação

³⁷⁵ Cf. EN, p. 100.

com o mundo. Temos a capacidade de nadificar nossa existência concreta, passada e presente, de modo que é preciso uma dose de transgressão necessária no sentido de negar o sofrimento sufocante da situação atual que nos toma para assim escolher e almejar uma realidade ideal, um não-ser como futuridade.

Independente da realidade objetiva ou do contexto histórico, a escolha será sempre e absolutamente livre. “Não se trata de escolher a sua época, mas de se escolher nela” (*Sit. II*, p. 252). Não há distinção entre intenção e ato, escolha e fazer, liberdade e ação, engajamento e responsabilidade. A realidade humana se faz seja por atos voluntários ou passionais, mas sempre atos intencionais que expressam a sua liberdade, escolhendo-se como voluntarioso ou apaixonado, covarde ou corajoso, medroso ou destemido, conivente ou revolucionário. Nesse movimento de formação de si, o homem vai decidindo diante de situações concretas à luz de um fim que ele põe a si mesmo. Se faz e se constitui na sua ação, embora o ato de escolha não seja necessariamente um ato operado na alegria, pois, sendo relação com o dado, muitas vezes a realidade objetiva se manifesta como algo insuportável. Então, a condição ontológica da escolha não significa necessariamente êxito. “A escolha pode ser efetuada com resignação e mal-estar, pode ser uma fuga, pode realizar-se na má-fé” (*SN*, p. 581). O homem pode se escolher vacilante, fugidio, pode até escolher não se escolher, mas independente da escolha, a responsabilidade por esses fins o incumbe do fato de que qualquer que seja o seu ser, ele será sempre liberdade de escolha, de modo que “depende de nós escolher-nos como ‘ilustres’ e ‘nobres’, ou ‘inferiores’ e ‘humilhados’” (*SN*, p. 581).

Não seria equivocados afirmar que a ontologia fenomenológica se faz fundamentada numa perspectiva meta-histórica, uma vez que as teses defendidas por Sartre em suas primeiras obras até *L'être et le néant* se mostram válidas para a realidade humana no seu sentido universal. De uma perspectiva meta-histórica, no entanto, o pensamento de Sartre vai assumindo progressivamente uma dimensão histórica, posta nas relações entre a consciência e o mundo inseridas nas contradições da sociedade contemporânea. O princípio da ontologia fenomenológica e existencial se preocupa com a pessoa concreta em suas múltiplas dimensões. Da existência não se diz somente o corpo, os aspectos sociais, culturais e políticos, mas também a consciência e sua capacidade de simbolizar, imaginar, se emocionar, sonhar, resistir e esperar. Trata-se, pois, de uma filosofia que considera o homem real no meio do mundo real. “Mas este realismo implica necessariamente um ponto de partida reflexivo, isto é, o desvelamento de uma situação é feito na e pela *práxis* que a modifica” (*Quest. Met.*, p. 125). Nessa perspectiva, o princípio *antropológico* não contradiz o princípio *metodológico*, uma vez que a tomada de consciência não se põe a frente da ação, posto que se

trata de um momento necessário da própria ação. O homem ao existir se faz ação e essa, por sua vez, “se dá em curso de *realização* de suas próprias luzes” (*Quest. Met.*, 1987, p. 125); é totalização que nos totaliza, mas sem nos tornar plenos.

Nadificar e totalizar tomam aqui o sentido de humanização, de liberdade, a partir da superação da condição alienante que constitui a situação presente rumo à situação futura que nos apraz. O homem, ao nadificar sua essência, seu mundo, seu passado e seu presente torna-se consciência histórica, abrindo o seu futuro rumo às suas possibilidades infindas. Por outro lado, aquele que se pretende dotar de essência plena se falsifica, petrificando-se no presente, no aqui e agora da situação dada por si mesmo e pelos opressores que a querem como insuperável. Identifica-se ao em-si; assume a má-fé; apreende-se na inércia. Qualquer que seja a escolha, o homem faz a história que o faz: uma história essencial ou existencial. No caso da primeira trata-se de uma história reificada pela má-fé, na qual o Para-si se pensa como um títere, se apreende sobre o inerte e, em consequência é vítima de sua condição reificada, antes mesmo de toda alienação. Já o sentido da história existencial é aquele em que a transcendência ao futuro é a liberdade incondicionada, uma ação de resistência e de esperança. Resistir em um contexto histórico de profundo autoritarismo é reafirmar a nossa condição de ser livre. Cada sujeito é consciente de seu papel histórico, que, contra os opressores, escolhe a si próprio na sua condição humana e, ao escolher-se, escolhe também a humanização de todos. Vamos assim nos constituindo como sujeitos históricos, pois somos esse ser capaz de dar sentido ao passado e ao presente em nome daquilo que haveremos de ser. Como consciência viva, existente e presente é que nos formamos e buscamos a essência do ser que pretendemos nos tornar, com a responsabilidade de defender a nossa condição inalienável: a liberdade.

Referências

Obras de Edmund Husserl

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: Introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

_____. *Investigações lógicas: Sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Tradução de Zeljko Loparic e Andrea Maria Altino de Campos Loparic. In: CIVITA, Vitor (Ed.) *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Vol. 2. Tradução de Pedro M.S. Alves, Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

_____. *Investigações lógicas: Prolegômenos à Lógica Pura*. Volume I. Tradução de Diogo Ferrer. 1.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

_____. *La filosofía como ciencia estricta*. Tradução de Elsa Taberning. Buenos Aires: Nova, 1969.

_____. *Meditações cartesianas*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

Obras de Jean-Paul Sartre

SARTRE, Jean-Paul. A imaginação. In: *Sartre*. São Paulo: Nova Cultural, 1987a, pp. 33-107 (Coleção Os Pensadores).

_____. *L'imagination*. 7ª ed. Paris: Presses Universitaires de France (P.U.F.), 2012. (Collection Quadriège).

_____. *A transcendência do Ego*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994b, pp. 43-83

_____. *La transcendance de l'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique*. Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.

_____. *Consciência de si e conhecimento de si*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994a, pp. 85-130.

_____. *Conscience de soi et connaissance de soi*. *Bulletin de la société française de philosophie*, XLII année, n° 3, Paris, avril-juin 1948, pp. 49-91.

_____. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.

_____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2007

- _____. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Herman, 1995.
- _____. *Entre quatro paredes*. São Paulo: Abril Cultural, 1977.
- _____. *L'Arc Documentos*. Número especial "Sartre hoje". São Paulo: Documentos Ed., 1968b.
- _____. LÉVY, Benny. *A esperança agora: entrevistas de 1980*. Tradução de Maria Luíza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- _____; et. all. *Marxismo e Existencialismo: Controvérsia sobre a dialética*. Tradução de Luiz Serrano Pinto. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1966.
- _____. Questão de Método. In: *Sartre*. São Paulo: Nova Cultural, 1987, pp. 109-191. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *Saint Genet: Ator e Mártir*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- _____. *Sartre no Brasil: A Conferência de Araraquara*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1986.
- _____. *Situações I*. Tradução de Rui Mário Gonçalves. Lisboa: Europa América, 1968, pp. 28-31.
- _____. *Situações II*. Tradução de Rui Mário Gonçalves. Lisboa: Europa-América, 1968c.
- _____. O existencialismo é um humanismo. In: *Sartre*. São Paulo: Nova Cultural, 1987b, pp. 3-32. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *L'existencialisme est un humanisme*. Paris: Les Éditions Nagel, 1970.
- _____. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.
- _____. *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*. Édition revue et présentée par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard, 2016. (Collection Folio/Essais).
- _____. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 13ª ed. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- _____. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1949.
- _____. Uma ideia fundamental na fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: SARTRE, Jean-Paul. *Situações I*. Tradução de Rui Mário Gonçalves. Lisboa: Europa América, 1968, pp. 28-31.

Demais referências

- ALVES, Pedro M. S. Irrefletido e reflexão - Observações sobre uma tese de Sartre. In: SARTRE, Jean-Paul. *A Transcendência do Ego; seguido de Consciência de Si e Conhecimento de Si*. Tradução e introdução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 9-41.
- AQUINO, Tomás de. *Suma contra os gentios (SCG)*. Tradução D. Odilão Moura, D. Ludgero Jaspers O. S. B., rev. Luis A. de Boni. Vol. 2. Porto Alegre: EDIPUCRS, EST, 1996.

_____. *Sobre o ensino (De magistro)*; Os sete pecados capitais. Tradução e estudos introdutórios Luiz Jean Lauand, 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ARISTÓTELES. *Metafísica*: texto grego com tradução ao lado: grego-italiano, de Giovanni Reale; italiano-português, de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

BERKELEY, George. Tratado sobre os princípios do conhecimento humano. In: _____. *Obras filosóficas/George Berkeley*. Tradução, apresentação e notas Jaimir Conte. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

BICUDO, Maria A.V.; CAPPELLETTI, Isabel F. (orgs). *Fenomenologia: uma visão abrangente da educação*. São Paulo: Olho d'água, 1999.

BRENTANO, Franz. *Psychologie du point de vue empirique*. Tradução para o francês de Maurice de Gandillac. Aubier. Paris: Éditions Montaigne, 1944.

COÊLHO, Ildeu Moreira. *Sartre e a interrogação fenomenológica do imaginário*. Tese de Doutorado aprovada pelo Departamento de Filosofia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. São Paulo, 1978.

_____. Fenomenologia e educação. In: BICUDO, Maria A.V.; CAPPELLETTI, Isabel F. (orgs). *Fenomenologia: uma visão abrangente da educação*. São Paulo: Olho d'água, 1999, pp. 53-104.

_____. Filosofia e Educação. In: PEIXOTO, Adão José (Org.). *Filosofia, educação e cidadania*. Campinas: Editora Alínea, 2001, pp. 19-70.

_____. A liberdade em Sartre. In: PEIXOTO, Adão José (Org.). *Concepções sobre fenomenologia*. Goiânia: Ed. UFG, 2003, pp. 81-115.

_____. *A leitura sartreana de Husserl*: o capítulo 4º de *L'imagination*. Reflexão, jan/jun, Campinas, 2005, pp. 11-29.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Enrico Corvisieri. Coleção "Os pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004, pp. 33-100.

_____. *Meditações*. Tradução de Enrico Corvisieri. Coleção "Os pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004b, pp. 233-334.

CONTAT, Michel; RYBALKA, Michel. *Les écrits de Sartre*: Chronologie bibliografie comentée. Paris: Gallimard, 2013.

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

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *Conscientização*. Tradução de Tiago José Risi Leme. São Paulo: Cortez, 2016.

GILES, Thomas Ranson. *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo: EPU, EDUSP, 1975.

HEGEL, Georg W. Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Menezes; com a colaboração de Karl-Heing Efken e José Nogueira Machado. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. (Parte I). Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2000a.

_____. *Ser e Tempo*. (Parte II). Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2000b.

- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. Editora Unesp: São Paulo, 2000.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- LAUAND, Luiz Jean. Introdução. In: AQUINO, Tomás de. *Sobre o ensino (De Magistro), Os sete pecados capitais*. Tradução e estudos introdutórios Luiz Jean Lauand, 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- LE BON, Sylvie. Introduction. In: SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique*. Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.
- LÉVY, Bernard-Henry, *O século de Sartre: inquérito filosófico*. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1999.
- MARTINS, Joel; BICUDO, Maria Aparecida Viggiani. *Estudos sobre existencialismo, fenomenologia e educação*. São Paulo: Centauro, 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, SP. Martins Fontes, 1999.
- MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre: a busca da liberdade e desafio da história*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MILL, John Stuart. *Sistema de Lógica Dedutiva e Indutiva*. Tradução de J.M. Coelho. São Paulo, 1979. Coleção "Os Pensadores".
- PEIXOTO, Adão José (Org.). *Concepções sobre Fenomenologia*. Goiânia-Go: Editora UFG, 2003.
- _____. (Org.). *Interações entre Fenomenologia & Educação*. Campinas: Editora Alínea, 2014.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.
- REZENDE, Antônio Muniz de. *Concepção fenomenológica da educação*. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1990.
- SANTOS, José Henrique. *Do empirismo à fenomenologia: a crítica do psicologismo nas Investigações lógicas de Husserl*. São Paulo: Loyola, 2010.
- TORRES, Carlos A. *Leitura crítica de Paulo Freire*. São Paulo: Loyola, 1981.
- VIANA, Cláudio Pires. *O educador: angústia e liberdade – uma leitura ontológica, fenomenológica e existencialista do sentido de ser educador em tempos de mal-estar docente*. 2008. 183 f. Dissertação. (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2008.
- ZILLES, Urbano. A fenomenologia como método radical. In: HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, pp. 7-55.