

Simeão Donizeti Sass

**A NOÇÃO DE INTENCIONALIDADE NOS PRIMEIROS ESCRITOS DE
JEAN-PAUL SARTRE**

1994

Banca Examinadora

SIMEÃO DONIZETI SASS π / 5079

Este exemplar corresponde à redação
final da dissertação de mestrado, defendida
por Simeão Donizeti Sass e
aprovada pela Comissão Julgadora em
07/12/94.

Assinatura



Roberto Romano

A NOÇÃO DE INTENCIONALIDADE NOS PRIMEIROS ESCRITOS DE
JEAN-PAUL SARTRE

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao C. N. Pq. pelo financiamento desta pesquisa.

Agradeço ao Prof. Dr. Roberto Romano pelo trabalho de orientação no exercício da reflexão rigorosa.

*Dedico esta pesquisa aos meus pais
Walfrido e Terezinha,
aos meus irmãos
José Antonio e Maria do Carmo
e ao trabalho paciente e carinhoso de
Cristina.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p.01
------------	------

PRIMEIRA PARTE: A CONSCIÊNCIA

Capítulo primeiro: As obras de literatura	p.12
---	------

Capítulo segundo: Dados preliminares	p.29
--------------------------------------	------

Capítulo terceiro: Uma idéia fundamental	p.36
--	------

SEGUNDA PARTE: A INTENCIONALIDADE

Capítulo primeiro: A transcendência do ego	p.44
--	------

Capítulo segundo: A imaginação	p.61
--------------------------------	------

Capítulo terceiro: Teoria da emoções	p.67
--------------------------------------	------

IMPLICAÇÕES	p.88
-------------	------

BIBLIOGRAFIA	p.98
--------------	------

OBRAS DE JEAN-PAUL SARTRE

N- *La Nausée*. Paris, Gallimard, 1938.

H.C. - *Huis Clos*. Paris, Gallimard, 1944.

I.F. - "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité" in *Situations I*. Paris, Gallimard, 1947.

T.E. - *La Transcendance de l'ego*. Paris, Vrin, 1965.

Im. - *L'Imagination*. Paris, Presses Universitaires de France, 1936.

Inf. - "L'enfance d'un chef" in *Le Mur*. Paris, Gallimard, 1939.

E.T.Em. - *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris, Hermann, 1936.

E.N. - *L'Être et le Néant*. Paris, Gallimard, 1943.

Imaginário - *L'Imaginaire*. Paris, Gallimard, 1940.

C.R.D. - *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard, 1960.

Existenc. - *L'Existentialisme est une humanisme*. Paris, Nagel, 1946.

"Só há realidade dada a uma consciência."

Descartes

"Só há consciência possível de um certo objeto."

Husserl

Jean BEAUFRET in *Introdução às filosofias da existência.*

INTRODUÇÃO

Jean-Paul Sartre é um dos pensadores mais importantes e polêmicos da filosofia contemporânea. A literatura, o teatro, o comprometimento político, tudo isto manifesta sua presença. Seu brilho supera o escândalo que o "existencialismo" causou em meados de nosso século. Representante dessa corrente de pensamento, ao redor de seu nome aglomeram-se as repercussões da *moda* que contaminou a Europa nos anos 40 e 50, principalmente após a publicação de *O Ser e o Nada*. Exposta como conjunto de considerações sobre o existir humano, essa doutrina vai até os confins do humanismo grego. E. Mounier coloca como precursores deste "humanismo": Sócrates, Santo Agostinho, Pascal, Kierkegaard, para em seguida, apresentar seu florescimento na fenomenologia e no personalismo¹.

Antes de apresentar o núcleo central desse trabalho, vamos esboçar alguns tópicos do pensamento existencial que caracterizaram essa corrente e que foram tratados, em linhas gerais, pelo pensamento de Jean- Paul Sartre. A temática do realismo político e do idealismo moral surge, basicamente, como particularidade de um pensamento que se quis posicionar na chamada "terceira via"².

¹ MOUNIER, 1947.

² A tentativa de encontrar um outro caminho que não esteja na oposição entre idealismo e realismo é efetuada pela fenomenologia, como demonstra Carlos A. R. de Moura. A fenomenologia busca estar "(...) aquém das oposições filosóficas tradicionais e, mais do que isso, como a filosofia que termina por dissolvê-las. Nela suprimem-se todas as oposições como entre racionalismo (platonismo) e empirismo, subjetivismo e objetivismo, idealismo e realismo", cf. MOURA, 1989. Nessa linha de argumentação, encontraremos também o existencialismo sartreano, como veremos posteriormente.

Estabelecer as fontes originárias da filosofia existencial é, ao mesmo tempo, arregimentar tanto pensamentos díspares quanto assimilar filosofias que guardam particularidades irreconciliáveis. Historiar o existencialismo é "quase" perder-se no humanismo que a filosofia clássica iniciou.

Sartre tentou ilustrar as duas principais correntes dessa filosofia em *O Existencialismo é um humanismo*. Jaspers e Gabriel Marcel pertenceriam ao lado cristão e Heidegger e ele próprio representariam o existencialismo ateu. A amplitude dessa divisão e o desrespeito aos particularismos de cada filósofo, de imediato, suscitaram reações violentas. Popularizando os conceitos estabelecidos em *O Ser e o Nada* e ampliando ao extremo a abrangência do existencialismo, Sartre conseguiu provocar um dissenso ainda maior.

A profusão dos temas existenciais como: o sentido trágico da existência, a contingência, a morte, o desespero, o nada, transformou-se em aglomerado de conceitos que, por vezes, distanciavam-se do sentido original.

Instaurando um núcleo temático comum ao existencialismo, já Kierkegaard reage contra as especulações abstratas (sendo Hegel um representante dos mais generosos). O filósofo dinamarquês coloca-se a "(...) refletir sobre a subjetividade mas não de maneira desvinculada do problema da fé cristã (...) quando fala de abstração se refere às abstrações hegelianas"³.

Contra o sistema idealista Kierkegaard ergue o grito do indivíduo. Jean Wahl afirma que toda a filosofia da existência nasce da meditação de Kierkegaard sobre os acontecimentos e desencantos da vida privada e considera que "(...) uma das categorias existenciais necessárias é a de sérieux (seriedade)"⁴.

A "seriedade" é abordada, particularmente por Sartre, desde a sua obra literária primeira, *A Náusea*. Esta noção percorre *O Ser e o Nada* nas discussões

³ GRENE, 1961, pp.42-3.

⁴ WAHL, 1954, p. 9.

sobre o conceito de *má-fé* e é retomada na *Crítica da razão dialética* nos capítulos reservados ao *espírito de série*. Sartre faz um trocadilho com o termo, apresentando o sentido de serialidade (repetição), particularmente nas descrições da conduta do garçon de café em *O Ser e o Nada*.

Dentre as categorias existenciais Jean Wahl aponta: existência - ser - transcendência; escolha e liberdade - nada e angústia - autenticidade; o agora - a situação - o momento. Nessa amplitude temática identifica-se a tensão entre idealismo e realismo. Sartre, assegura Jean Wahl, é um índice de semelhante conflito, sendo o "ser-em-si" e o "ser-para-si" a exposição daquele dualismo. "Ainsi, suivant que l'on affirmera la priorité de l'un ou de l'autre, on sera amené soit à un réalisme, soit à un idéalisme(...). Peut-être cette dualité que nous avons trouvée aussi bien chez Heidegger que chez Sartre est-elle une des caractéristiques, et non des moins précieuses, de ces philosophies; peut-être par là se révèlent-elles comme des incarnations de ce qu'on a appelé parfois le problématisme, de l'ambiguïté de la pensée contemporaine"⁵.

Na mesma linha de argumentação, Simone de Beauvoir indica duas preocupações básicas instigando o pensamento sartreano nos anos em que o existencialismo estava em evidência. Após a publicação do ensaio sobre a ontologia fenomenológica os acontecimentos da Segunda Guerra Mundial, o idealismo moral e o realismo político demarcam o campo de investigação sartreano. Nas últimas páginas de *O Ser e o Nada* lemos: "Toutes ces questions, qui nous renvoient à la réflexion pure et non complice, ne peuvent trouver leur réponse que sur le terrain moral. Nous y consacrerons un prochain ouvrage" (E.N. p. 692). Pierre Verstraeten assegura que "(...) tout se passe comme s'il fallait rendre *nécessaire* le développement de l'Histoire comme avènement rationnel c'est-à-dire libre, de

⁵ WAHL, op. cit., p. 149.

l'homme, et en même temps continuer de l'offrir à la *responsabilité* d'un engagement étique qui donne un sens au jugement pratique qu'on porte sur elle et sur ses acteurs. Ce qui revient à poser la question du fondement de l'Histoire, du sens qui se développe à travers elle puisque nous prétendons que, si sens il y a, il ne peut se réduire à une pure normativité morale"⁶. O mesmo problema é apresentado na *Crítica da razão dialética*. Sartre estabelece a relação entre a racionalidade dialética e a necessidade urgente de tornar a história inteligível: "(...) si la vérité doit être *une* dans la croissante diversification d'intériorité, en répondant à l'ultime question posée par l'expérience régressive, nous découvrirons la signification profonde de l'Histoire et de la rationalité dialectique" (C.R.D. p. 755).

Se Jean Wahl afirma um dualismo no pensamento sartreano, podemos compreendê-lo de dois modos: instala-se uma ambigüidade irreconciliável entre as instâncias ou, ao contrário, afirma-se uma solução intermediária para os pensamentos antagônicos. Simone de Beauvoir aponta para a segunda possibilidade: "(...) reconciliar moral e política, portanto, é reconciliar o homem consigo mesmo, é afirmar que a todo instante ele pode assumir-se totalmente. Mas isso exige que ele renuncie à segurança que esperava alcançar na pura subjetividade moral tradicional ou na objetividade política realista"⁷.

Além da ambigüidade, um outro problema se coloca: o da subjetividade. Sartre declara em *O Existencialismo é um humanismo* que o seu ponto de partida é a subjetividade do indivíduo. Esse ponto de partida implica na efetivação de outra verdade, na verdade do penso, portanto existo. Instaurar-se na subjetividade é remeter-se ao *cogito*. O dilema, para o existencialista francês, surge com a carga introspectiva que Descartes atribui ao momento de partida de toda verdade. Sartre

⁶ VERSTRAETEN, 1972, p. 236.

⁷ BEAUVOIR, 1965, p. 74.

quer constituir o *eu* não pela valorização da interioridade mas pela mediação externa. Essa tarefa será explicitada em *A Transcendência do ego*.

Abordar a subjetividade através do cogito é recolocar a questão da *consciência*. Partindo das discussões acerca da existência será necessário elencar os momentos dessa manifestação. A literatura cumprirá esse papel. Ilustrar as aventuras da consciência significa também "encarná-la" em personagens reais. Laurent Gagnebin mostra essa tentativa, como de resto toda a obra sartreana, no âmbito da descrição realista. Sartre expressa seu realismo: "Je pourrais dire, d'une formule simple, que la vie m'a appris *la force* des choses"⁸.

O dilema da existência gratuita de Roquentin em *A Náusea*, as *situações-limite* descritas em *O Muro*, a odisséia dos *Caminhos da liberdade*, tudo isto demonstra a posição particular e intersubjetiva vivida pela consciência. Um aspecto, porém, deve ser grifado. Sartre pretende instaurar as condições da subjetividade considerando necessariamente a figura do *outro*. Em uma perspectiva dialética, ele tenta fundar a certeza do cogito pela mediação exterior, fugindo do solipsismo. Essa tentativa será criticada principalmente pelos defensores do realismo. Partindo da subjetividade ser-lhe-á impossível assegurar aos pensadores realistas que o existencialismo deixa de ser um idealismo. Sartre resume a crítica dos pensadores marxistas da seguinte maneira: "On lui (o existencialismo) a d'abord reproché d'inviter les gens à demeurer dans un quiétisme du désespoir, parce que toutes les solutions étant fermées, il faudrait considérer que l'action dans ce monde est totalement impossible (...) (se o existencialismo é uma filosofia contemplativa e se a contemplação é um luxo isto) (...) nous ramène à une philosophie bourgeoise" (Existenc. pp. 9-10).

⁸ SARTRE, *Situations IX*, p. 99, citado por GAGNEBIN, 1972, P.11.

A filosofia da decadência, da inação, do quietismo, delataria o pensamento sartreano. Comentando *Entre quatro paredes*, Norberto Bobbio afirma que "(...) será difícil imaginar uma concepção de homem em que os motivos da decadência e da inadequação do homem frente ao mundo estejam mais expostos"⁹.

A situação de quietismo é reflexo, segundo autores marxistas, da filosofia burguesa. Georges Lukács reporta ao existencialismo a expressão singular de "filosofia burguesa do período imperialista". Considerando o tema central do texto sartreano, Lukács vê no *O Ser e o Nada*, apenas a expressão de uma certa mitologia. Para ele, "Heidegger, Jaspers et Sartre étendent (...) le mythe du Néant sur toute l'existence"¹⁰.

Para Lukács, a característica subjetivista e solipsista não deixaria de existir no existencialismo sartreano, apesar de suas tentativas metodológicas, pois em *O Ser e o Nada* "(...) on rencontre le point de vue intégral du solipsisme ontologique"¹¹. Para o pensador marxista, a concepção sartreana de liberdade expressa um individualismo metafísico. Em Sartre haveria "(...) le refus d'admettre la connaissance de la réalité en tant que condition préalable de sa transformation"¹².

O pensamento burguês, assegura Lukács, atravessando um período de crise, estaria dividido entre um empirismo ateu e a abstração de todo conteúdo real. Essas dificuldades encontrariam sua síntese no erro metodológico caracterizado pelo fato de que suas categorias fundamentais situam o homem de maneira "a-histórica".

Henri Lefebvre, por sua vez, assegura a irredutibilidade entre marxismo e existencialismo. Para ele, o marxismo suprime toda transcendência porque o materialismo dialético não poderia ser fundamentado "em uma especulação exterior

⁹ BOBBIO, 1949, p. 93.

¹⁰ LUKÁCS, 1948, p. 97.

¹¹ LUKÁCS, op. cit., p. 110.

¹² LUKÁCS, op. cit., p. 159.

à vida, em uma razão absoluta ou abstrata". Para Lefebvre, "(...) a diferença essencial entre o materialismo dialético e o existencialismo reside na atitude para com a ciência (...) sem voltar-se para a razão abstrata, corrigindo profundamente seu formalismo, superando-a, o materialismo dialético *salva a razão*, porque a faz concreta sem suprimi-la"¹³. A restrição ao existencialismo sartreano é repetida nas abordagens realistas grifando o significado abstrato das considerações sobre a realidade humana pelo fato de não radicá-las na historicidade.

Como observa István Mészáros, "(...) o ponto central do corpo-a-corpo de Sartre com a totalidade é a sua busca da *liberdade*... (ele) dá a seu ciclo de romances o nome de *Os caminhos da liberdade*, título esse que pode muito bem resumir o caráter de sua obra com um todo (o que se aplica tanto a sua obra literária quanto a sua obra filosófica). E, exatamente por ser esse o foco de sua obra, Sartre jamais perde-se na totalidade sócio-histórica de que é incansável explorador"¹⁴.

Roger Garaudy, porém, identifica um elemento importante nas controvérsias entre marxismo e existencialismo. Para Sartre, pondera Garaudy, o problema essencial é o da dialética da natureza (tese apresentada por Sartre em *A Transcendência do ego*, na conclusão). Recuperando as palavras de Sartre, o pensador marxista identifica o modo como a questão aparece a partir da primazia, dada por Marx, ao curso da História e à irreducibilidade do ser diante do conhecer (saber): "Selon Sartre, les disciples actuels de Marx ont commis une faute fondamentale: ils ont considéré 'la pensée en tant qu'être entraînée par le mouvement que l'histoire entière' au lieu de tenir compte de l'épistémologie contemporaine qui nous montre, avec Whitehead et avec Bachelard, la 'réalisation

¹³ LEFEBVRE, 1948, p. 260. Sobre o irracionalismo nas filosofias da existência cf. LUKÁCS, 1967.

¹⁴ MÉSZÁROS, 1991, p. 22.

de la raison' le 'devenir monde de la science', et qui établit que la rationalité du monde, dialectique ou non, est une oeuvre constructive et créatrice de l'homme"¹⁵.

Após a publicação de *O Ser e o Nada* nota-se um progressivo movimento de aproximação, por parte de Sartre, das teses marxistas. O comprometimento político da revista *Les Temps Modernes*, a publicação de *Os Comunistas e a paz* e *Materialismo e revolução*, essa atividade ampla abre novas perspectivas.

A aparente ruptura que a publicação da *Crítica da razão dialética* representou desperta algumas interrogações: como estabelecer alguma continuidade nesse itinerário? Como conciliar as discussões referentes ao problema da consciência e da fenomenologia (caracterizados na primeira fase) com o sentido da história ou o método progressivo-regressivo? Essas questões suscitam um infinidade, por vezes aleatória, de caminhos a percorrer. Não estou em condições de tratá-las aqui, devido à sua complexidade, mesmo porque elas seriam desmesuradas para uma dissertação de mestrado. Evoco-as apenas para indicar os rumos dos debates posteriores às obras iniciais de Jean-Paul Sartre, e por que elas possuem, de algum modo, um nexos com as ditas obras de juventude.

A problemática que discuto a seguir procura ajudar na tarefa de compreender melhor o pensamento de Jean-Paul Sartre. Nesse itinerário, uma questão pode ser levantada a partir dos pressupostos teóricos que nortearam as primeiras investigações do pensador francês. Especificamente, busco investigar a noção de intencionalidade e o modo como a definição de consciência aparecem nessa primeira fase. Esse será o núcleo temático do trabalho. Buscarei expor como Sartre apresenta a noção de consciência, sua concepção de intencionalidade advinda das leituras de E. Husserl e a manifestação dessa noção de intencionalidade nos primeiros escritos. O que significa delimitar o estudo até a publicação de *L'Imaginaire*. Todas as

¹⁵ GARAUDY, 1961, pp. 108-9.

questões suscitadas acima visam sugerir apenas o "ambiente" em que essa temática (consciência intencional) surge. Não pretendo "solucionar" as oposições entre realismo e idealismo ou comprovar a continuidade de toda a obra sartreana, ou ainda, responder a todas as críticas de marxistas e filósofos cristãos. Elenco alguns argumentos com o intuito de apresentar a continuidade da noção de intencionalidade nas primeiras obras do filósofo. O desenvolvimento dessa mesma temática parece estar presente nas publicações posteriores, o que poderá ser objeto de um estudo longo e com maiores recursos hermenêuticos, o que não possuo agora.

Maurice Cranston declara que "(...) os primeiros trabalhos publicados de Sartre sobre filosofia pura (...) devem mais a Husserl, o fenomenólogo, do que a Heidegger o existencialista. Mas na obra mais substancial de Sartre, *L'Être et le Néant* (1943) (...) existe mais do gênero da filosofia de Heidegger"¹⁶. Tomando essa divisão como ponto de partida tentarei examinar os pressupostos do pensamento sartreano, notadamente os fenomenológicos, elegendo a noção de consciência intencional como elemento norteador. Para tanto, será necessário recuperar, no início, algumas obras literárias onde se evidenciam os matizes dessa temática. Posteriormente, a partir dos próprios escritos de Jean-Paul Sartre, apresentarei o modo pelo qual a intencionalidade define a consciência. Finalmente, indicarei algumas implicações desse conceito na ulterior elaboração de sua obra. Assim, a análise de um conceito primordial no pensamento sartreano (a intencionalidade), demarca o objeto desta dissertação.

¹⁶ CRANSTON, 1966, p. 5.

PRIMEIRA PARTE: A CONSCIÊNCIA

"É um rapaz sem importância coletiva;
é apenas um indivíduo."

L.F. Céline

L'Eglise

Capítulo primeiro: AS OBRAS DE LITERATURA.

A melancolia.

A primeira obra reconhecidamente importante na produção sartreana foi *A Náusea*, publicada em 1938. Esse romance retrata A. Roquentin, protagonista cuja vida se caracteriza pela total contingência de suas ações. Sua vida em Bouville é ameaçada por constantes sensações de náusea provocando uma "(...) ruptura consciente com os outros e o mundo"¹. Roquentin surge como a consciência que busca alguma significação e, ao mesmo tempo, distância das coisas do mundo. A vida cotidiana em meio aos utensílios torna sua existência incômoda, causa-lhe melancolia. O tom mórbido e surrealista retrata a consciência jogada no mundo. A contingência de suas atitudes revela o "estar-aí", a faticidade de uma existência circundada por objetos².

¹ MACIEL, 1986, pp. 50-1.

² O conceito de melancolia figura na história do pensamento, tanto no campo literário quanto da especulação filosófica, como um dos temas de maior influência. Desde a concepção de *melancolia* em Aristóteles, passando pela *náusea* em Sêneca, a *acedia* do período monástico, o *dolce pianto*, a *inação*, a *dilectatio morosa*, até o pessimismo do período contemporâneo, esse conceito foi abordado nos seus diferentes aspectos. Desde a característica ativa de criação artística ou da reação contra a inatividade até a contaminação pela *black bile*, inúmeros pensadores fizeram uso dos multifacetados sentidos que o termo inspira.

A polissemia de significados inspirou Dante, Shakespeare, Goethe, Flaubert, Kafka, etc. Na filosofia foi tratada por Pascal, Rousseau, Diderot, Schopenhauer, Kierkegaard. Ela significou a

A antítese do protagonista aparece na figura do autodidata. Frequentador assíduo da biblioteca de Bouville, Ogier encarna a figura do intelectual. Apaixonado pelo saber, ele busca a solução "para os problemas da vida". O grotesco e obstinado saber *devorador* do autodidata salta aos olhos de Roquentin, pois este observa que o intelectual passa sucessivamente de um volume a outro sem demonstrar qualquer ligação temática. O autodidata instrui-se seguindo a ordem alfabética dos autores. Esse personagem sintetiza, na sua forma antagônica, os principais elementos do romance. Negando a contingência, Ogier é *repetição incansável* e, desconhecendo a liberdade, prisioneiro dos "costumes" de uma vida pequeno-burguesa. Instruindo-se no viver da cultura letrada, ele distancia-se, aparentemente, do absurdo. Ditadas pela etiqueta, suas ações automatizam a liberdade.

Em tom realista, descrevendo em seu diário as atitudes de Ogier P..., Roquentin assegura tê-lo encontrado, pela primeira vez, por volta dos anos 30. Roquentin sente-se desconcertado com os autores que o "humanista" frequenta. Perguntado sobre o teor de suas leituras Ogier hesita um instante e revela, constrangido: "*La Tourbe et les Tourbières*, de Larbalétrier, *Hitopadésa ou l'instruction utile*, de Lastex".

Após esse contato, Roquentin questiona-se sobre o sentido dessas leituras. Instantes depois desse primeiro diálogo, ele observa que o autodidata retira outros

descrição dos estados da alma ou das indisposições do corpo. Elencar todas as suas implicações exigiria discutir inúmeros aspectos da filosofia.

No período posterior aos acontecimentos da Segunda Guerra Mundial o ambiente *underground* do pessimismo revivia o filosofar de Schopenhauer e Nietzsche, assim como o tratado do desespero de Kierkegaard ilustrava, ainda no início de nosso século e nos últimos momentos do século XIX, o amanhecer da hecatombe. Na França, Sartre reconstitui o *Mal du Siècle* nas tintas de seu primeiro romance. *A Náusea* retrata de modo particular esse itinerário. Embalado pelo jazz intimista dos anos 30, Roquentin será a exteriorização de um drama.

Leitor de Kafka, Kierkegaard e Gide, o pensador francês reconstitui, ao mesmo tempo, a beleza e a inconstância da existência como dilema e a positividade dessa situação-limite. O duro realismo da vida sem ilusões é ilustrado nas últimas páginas de *O Ser e o Nada*: "o homem é um projeto inútil". Sobre o histórico do conceito de melancolia consulte-se: KUHN, 1976.

títulos da estante. Em um momento de "iluminação" Roquentin descobre o *método*, desvendando o projeto de Ogier. Roquentin arrisca um vaticínio: "(...) il est entré en grande pompe dans cette salle. Il a parcouru du regard les innombrables livres qui tapissent les murs et il a dû dire, à peu près comme Rastignac: *A nous deux, Science humaine*" (N. p. 46). O "devorador" das humanidades passava, sem qualquer embaraço, de um obra sobre darwinismo para a teoria dos quanta; em nenhum instante, entretanto "(...) il ne s'est déconcerté. Il a tout lu, il a emmagasiné dans sa tête la moitié dès ce qu'on sait" (N. p. 47).

A leitura cega de tantos volumes instrui o autodidata na cultura humanista. O prazer estético, contudo, não existe para ele. Certa ocasião, discutindo sobre as obras de arte, Ogier confessa que não consegue sentir nada. Roquentin, tentando consolá-lo, assegura que a escultura não lhe causa nenhuma fruição. O autodidata, não aceitando tal desculpa, declara: "(...) ce qui (me) désole, ce n'est pas tant d'être privé d'une certaine espèce de jouissance, c'est plutôt que toute une branche de l'activité humaine me soit étrangère" (N. p. 139).

Ogier encarna o otimismo humanista. Enquanto seu objetivo é estabelecido pelo "humanismo de província", Roquentin, ao contrário, não tem projetos, a não ser o de estudar um "ilustre morto". O autodidata, aos olhos de Roquentin, cultua valores enquanto amontoado de idéias alheias. "Tout ce qu'il (me) dit, je reconnais au passage l'emprunt, la citation (...) l'humaniste dit 'de gauche' a pour souci principal de garder les valeurs humaines" (N. pp. 148-9). Contra Ogier, o não-humanista declara: "(...) je ne suis pas bien sur d'être un homme: je n'avais trouvé ça bien difficile. Il me semblait qu'on n'avait qu'à se laisser aller" (N. p. 154).

A contingência das ações, o desprezo pelos valores estabelecidos, destacam as diferenças entre os dois personagens; é o embate entre o *repetitivo* e o *acaso*. Roquentin resume as atitudes de seu *contrário* dizendo: "Il me fit un salut distant et alla déposer assez loin de moi un petit paquet blanc que devait contenir, comme

d'habitude, une tranche de pain et une tablette de chocolat. Au bout d'un moment, il revint avec un livre illustré qu'il posa près de son paquet (...). Demain soir, après-demainsoir, tous les soirs que suivraient, il reviendrait lire à cette table en mangeant son pain et son chocolat, il poursuivrait avec patience ses grignotements de rat, il lirait les ouvrages de Nabaud, Naudeau, Nodier, Nys, en s'interrompant de temps à autre pour noter une maxime sur son petit carnet. Et moi, je marcherais dans Paris, dans les rues de Paris, je verrais des figures nouvelles. Qu'est-ce que m'arriverait, pendant qu'il serait ici, que la lampe éclairerait son gros visage réfléchi? Je sentis juste à temps j'allais me laisser reprendre au mirage l'aventure" (N. pp. 202-3).

A tolice erudita, que Sartre reconstitui através de Ogier, retoma Gustave Flaubert em duas obras: *Bouvard e Pécuchet* e o *Dicionário*. A primeira obra, um romance de costumes, assume também a forma de um conto filosófico na tradição do século XVIII. "Peu à peu dans la pensée de l'écrivain, s'organisa cette *Histoire de deux cloportes* où seraient narrés les aventures de deux bonshommes qu'on appellerait aujourd'hui des Français moyens. Bouvard et Pécuchet sont-ils des sots? Ne sont-ils pas plutôt les victimes de la sottise humaine?"³. Na ansiedade por descobrir os mistérios do mundo eles só encontram o fracasso. Flaubert define essa obra como "(...) l'histoire de ces deux bonshommes qui copient une espèce d'encyclopédie critique en farce... Mais il faut être fou et triplement frénétique pour entreprendre un pareil bouquin..."⁴.

A tarefa que os dois amigos empreendem é a de "sobreviver" os diversos saberes que a "cultura" pode oferecer. Todo o conhecimento sobre a vida, o cotidiano, é fornecido pela literatura, seu saber letrado é a solução para todas as dificuldades.

³ FLAUBERT, 1966, p. 13.

⁴ FLAUBERT, op. cit., p. 14.

A erudição reunida em suas bibliotecas avoluma um complexo conjunto de obras, utilizadas em tudo. Eles cultivam um emaranhado de tolices ordenadamente sistematizadas. As experiências de Bouvard e Pécuchet permitem a Flaubert fustigar a imbecilidade presente em sua época, expressando também um descaso para com os seus contemporâneos. O tipo artificial de repetição das catástrofes que se desenrolam em boa ordem manifesta a aventura do dois fantoches. Os sucessivos fracassos que a obra retrata expressam o ridículo das pretensões "doutas". Na diversidade das pesquisas aprecia-se a morbidez da crítica desferida por Flaubert contra a sociedade burguesa, contra o culto ao saber enciclopédico, contra a filosofia "mãe" de todos os pensamentos. Uma obra consagrada aos cômicos e ridículos costumes da moral estabelecida reflete, em seu lado "sério", a tolice humana. Ela é repúdio e celebração da miséria do humanismo.

Sistematizando seu inventário de tolices Flaubert escreve o *Dicionário*, obra que é conjunto de valores e máximas da convenção institucionalizada. Esse compêndio organiza o que é mais "elevado nas almas". Flaubert explica o significado desta coletânea: "J'y démontrerais que les majorités ont toujours eu raison, les minorités toujours tort. J'immolerais les grands hommes à tous les imbéciles, les martyrs à tous les bourreaux, et cela dans un style poussé à outrance, à fusées. Ainsi, pour la littérature, j'établirais, ce qui serait facile, que le médiocre, étant à la portée de tous, est le seul légitime et qu'il faut donc honnir toute espèce d'originalité comme dangereuse, sotte, etc."⁵.

O dicionário coloca em ordem alfabética o conjunto de valores do círculo erudito⁶.

⁵ FLAUBERT, op. cit., p. 18.

⁶ ACADÉMIE FRANÇAISE - La dénigrer, mais tâcher d'en faire partie si on peut.

Bouvard e Pécuchet e o *Dicionário* ilustram a repetição ordenada e caracterizam a tolice autômata. A ordem alfabética retrata o "bem ordenado" conjunto de máximas. Em *Bouvard* o próprio ritmo das aventuras segue uma razão estabelecida. Os protagonistas passam da agricultura para a farmácia, depois para a geologia e, posteriormente, aventuram-se no exercício da medicina. A aparente "coerência" encobre o "sem-sentido" das aventuras. A imagem que ilustra essa repetição cíclica, Shoshana Felman a encontra na figura do *papagaio*, retratando a

AFFAIRES (les) - Passent avant tout. Une femme doit éviter de parler des siennes. Sont dans la vie ce qu'il y a de plus important. Tout est là.

AMÉRIQUE - Bel exemple d'injustice: c'est Colomb qui la découvrit et elle tire son nom d'Améric Vespuce. Sans la découverte de l'Amérique, nous n'aurions pas la syphilis et le phylloxéra. L'exalter quand même, surtout quand on n'y a pas été. Faire une tirade sur le *self-government*.

BAILLEMENT - Il faut dire: Excusez-moi, ça ne vient pas d'ennui, mais de l'estomac.

BAROGOIN - Manière de parler des étrangers. Toujours rire de l'étranger qui parle mal français.

BASES DE LA SOCIÉTÉ - Id est la propriété, la famille, la religion, le respect des autorités. En parler avec colère si on les attaque.

CÉLÉBRITÉ - Les célébrités: s'inquiéter du moindre détail de leur vie privée, afin de pouvoir les dénigrer.

CRITIQUE - Toujours éminent. Est censé tout connaître, tout savoir, avoir tout lu, tout vu. Quand il vous déplaît, l'appeler Aristarque, ou eunuque.

RELIGION (la) - Fait partie des bases de la société. Est nécessaire pour le peuple, cependant pas trop n'en faut. "La religion de nos pères", doit se dire avec onction.

USUM - Locution latine qui fait bien dans la phrase: Ad usum *Delphini*. Devra toujours s'employer en parlant d'une femme appelée Delphine.

figura de Felicidade em *Um coração simples*. As estrepolias da dupla é a "papagaiada" do discurso monótono de repetições, do mesmo modo que Felicidade, Bouvard e Pecuchet refletem a imagética da repetição. "Le perroquet est, avant tout, un miroir (...) *en tant que figure de la répétition*: répétition mimétique des clichés, répétition routinière du travail, de l'habitude, des gestes quotidiens, répétition psychique des amours et des pertes, des douleurs et des joies, des frustrations et des substitutions, où se joue, se déplace, la mort dans la vie"⁷.

O badalar das falas de Bouvard e Pécuchet marca o cortejo das irrealizações. O "tic-tac" dos sucessivos projetos frustrados não afeta o compasso de seus desejos. O idílico é permeado pela intenção. "Tant sur le plan social que sur le plan romanesque, le perroquet concrétise le jeu nécessaire du non-sens et du sens: du sens en tant que non-sens toujours déplacé et déguisé; du non-sens en tant que cela même qui engendre et conditionne le sens"⁸.

A repetição, o clichê, traz consigo a busca pelo "lugar-comum". Seguir os verbetes do dicionário é repetir o estabelecido, é freqüentar prostíbulos. A prostituição advém (...) (como) símbolo de impropriedade, de lugar-comum, que engloba toda posse e toda propriedade, que não tem nenhum sentido próprio nem nome próprio, e que não pode ter, como nome, senão a figura da virgindade enquanto constitutivamente substitutiva, figurativa⁹. Freqüentar as "cortesãs" é "fazer o que todos fazem", perpetuar a papagaiada social.

O clichê sepulta o pronome "eu". Simultaneamente, ele consagra o impessoal "se" (on). A perda de identidade manifesta o processo de vulgarização. A passagem do interno ao externo, do subjetivo ao objetivo, a desconstrução do

⁷ FELMAN, 1978, p. 164.

⁸ FELMAN, op. cit, p. 166.

⁹ FELMAN, op. cit., p. 203.

sentido desse "eu" que se torna "ser social" transmuta os personagens de Flaubert, como o autodidata da *A Náusea*.

Sartre resgatou em *O Idiota da família* os elementos apresentados por Flaubert. Os três tomos de análise e biografia realizam um projeto acalentado desde muitos anos, pleiteando instaurar um método descrito em sua obra *Crítica da razão dialética*. *O Idiota* é a sequência de *Questão de método*¹⁰ porque realiza as pressuposições metodológicas, indicadas por Sartre, efetivando a análise progressiva-regressiva. Flaubert foi escolhido por Sartre para concretizar o "universal-singular": "(...) totalisé et par là même, universalisé par son époque, il a retotalisé en se reproduisant en elle comme singularité"¹¹.

Sem nos atermos ao complexo que essa obra engloba, salientemos o resgate, por parte do existencialista, da crítica à tolice no sentido desapiedado de Flaubert. Neste último, a tolice assume sentido, ela é uma opressão. O autor de *Madame Bovary* congrega em sua obra dois aspectos da temática: "(...) l'une est la substance fondamentale et l'autre l'acide que la ronge (...) sous l'un ou l'autre de ces aspects, la Bêtise triomphe toujours"¹².

Para exemplificar o ritual da repetição, Sartre apresenta o cerimonial das festas de Rêveillon. Nas memórias do jovem Gustave "(...) le jour de l'An (significava) compliments, visites, embrassements, vœux. Les enfants sont victimes et complices: ils ont revêtu leurs plus beaux vêtements, ils saluent et disent ce qui convient. Gustave découvre la bêtise de ces solennités"¹³. Observa-se que há um entrelaçamento, na interpretação sartreana, entre as experiências do jovem Gustave e a reconstituição literária feita pelo escritor do século XIX. Não discuto as

¹⁰ SARTRE, 1971, p. 7.

¹¹ SARTRE, ibidem.

¹² SARTRE, op. cit., p. 613.

¹³ SARTRE, op. cit., pp. 613-4.

implicações desta interpretação, pois me interessa apenas grifar o aparecimento da problemática nos rituais e nas instituições. A tolice repetitiva perpetua-se nos atos milimetrados das solenidades.

Os convivas reconstituem "o governo da mecânica newtoniana". "La bêtise est infinie parce qu'elle vient toujours d'ailleurs, d'une autre époque, elle est *chose*, enfin, puisqu'elle possède l'impassibilité et l'impénétrabilité des faits de la nature"¹⁴. As ações petrificadas, pré-fabricadas, a generalidade, o impessoal, são a supremacia do "on". Sartre utiliza o termo "reificação" para elucidar tais atitudes. As convenções inundam os salões. As vestimentas recobrem e adornam os "sempre iguais". "Voilà donc la femme réduite à ses apprêts. Du coup la jupe, le coursage, les gants ou le fard sont à eux seuls toute la femme"¹⁵. A partir desses elementos, Sartre identifica outro aspecto da tolice: a afirmação da síntese do ser, sua plenitude e ordem. "Il (Flaubert) a écrit ironiquement que le *Dictionnaire* rattacherait le public à la tradition, à l'ordre, à la convention générale"¹⁶. A repetição *mineraliza* o ser, tornando-o um bloco compacto¹⁷.

A ordem implica um segundo elemento: a consagração das "belas almas" e a petrificação dos homens: "Une statue de Giacometti, c'est une victoire du bronze sur lui-même"¹⁸.

Após discutir o processo de mineralização que a ordem consagra no "lugar comum", retornemos aos conflitos expostos por Roquentin em seu diário. O drama do protagonista é o de eximir-se de condicionamentos. Sua repugnância pelo autodidata mostra a tentativa de diferenciar-se de uma parte de si mesmo. Como uma

¹⁴ SARTRE, op. cit., p. 616.

¹⁵ SARTRE, op. cit., p. 617.

¹⁶ SARTRE, op. cit., p. 626.

¹⁷ Cf. as descrições sobre o elemento mineral em *A Náusea*, pp. 27 e 31.

¹⁸ SARTRE, 1971, p. 629.

sombra que persegue seu objeto, Roquentin vê-se ameaçado pelo perigo de perder-se nos utensílios, de tornar-se coisa.

Roquentin personifica a contingência. Contra a vida cotidiana e repetitiva de Bouville ele busca o viver sem justificativas. Esse ato é a própria consciência procurando seu sentido. "Seul, sans responsabilités et sans goûts, il est chargé de *prendre conscience* de ce manque total de justification de la vie au jour le jour"¹⁹.

Roquentin desconsiderava os padrões estabelecidos mas não possuía motivos para construir um projeto, vivia sem justificativas: "(...) je n'avais pas le droit d'exister. J'étais apparu par hasard, j'existais comme une pierre, une plante, un microbe. Ma vie poussait au petit bonheur et dans tous les sens" (N. p. 111). Se "existir" significava "dar um sentido", era necessário conquistá-lo. A contingência mostrou-se como a condição dessa necessidade. "L'essentiel c'est la contingence. Je veux dire que, par définition, l'existence n'est pas la nécessité. Exister, c'est *être là*, simplement" (N. p. 166). A náusea "(...) consiste à prendre conscience du fait que nos actes ne sont pas automatiquement justifiés"²⁰.

A consciência não está situada em um ser extramundano ou em qualquer sujeito transcendental, ela é parte constitutiva de uma experiência concreta situada no mundo. Roquentin é sua efetivação porque nega a mineralização de si próprio. Sartre descreve em *A Náusea* a vida da consciência que, em resumo, é a única realidade da qual o homem tem *experiência*²¹. Esta, por sua vez, somente tem concretude quando posta em contato com as coisas que estão *fora*, situadas além da consciência. Os utensílios são representados no romance, constantemente, como maciços, inertes, sem qualquer espontaneidade, totalmente *preenchidos*.

¹⁹ ALBÉRÈS, 1962, p. 33.

²⁰ ALBÉRÈS, op. cit., p. 34.

²¹ ALBÉRÈS, op. cit., pp. 34ss.

A náusea é a consciência que Roquentin assume na existência mundana²². Os objetos são, a seus olhos, algo estéril. O mínimo contato com os utensílios causa-lhe espécie. Em seu diário ele escreve: "Les objets, cela ne devrait pas *toucher*, puisque cela ne vit pas. On s'en sert, on les remet en place, on vit au milieu d'eux: ils sont utiles... Et moi, ils me touchent, c'est insupportable. J'ai peur d'entrer en contact avec eux tout comme s'ils étaient des bêtes vivantes" (N. p. 23). O conflito entre o *nada* e o *ser* é a relação entre a consciência e o mundo. O nada de uma existência injustificável e o maciço dos utensílios.

Para ultrapassar a condição "de trop", na identidade com o mundo mineral, Roquentin supera a náusea. Ele resolve abandonar o projeto de escrever sobre Rollebon (que era como um sócio, um morto que morava em um ser vivo). Libertado de seu aprisionamento pelas coisas, a opção de Roquentin transmuta-se em dúvida: o que fazer? Após o momento de impasse ele assume as consequências de seu rompimento com o passado e assegura: "(...) l'existence, libérée, dégagee, reflue sur moi. J'existe" (N. p. 127)²³.

Sartre apresenta, poeticamente, o drama da consciência: "(...) lucide, immobile, déserte, la conscience est posée entre les murs; elle se perpétue. Personne ne l'habite plus. Tout à l'heure encore quelqu'un disait *moi*, disait *ma* conscience. Qui? Au dehors il y a avait des rues parlantes, avec des couleurs et des odeurs connues. Il reste des murs anonymes, une conscience anonyme. Voici ce qu'il y a: des murs, et entre les murs, une petite transparence²⁴ vivante et impersonnelle. La

²² GARAUDY, 1961, p. 59.

²³ De modo diverso ao de Descartes, nas *Meditações*, Roquentin chega a uma certeza que é ponto de partida de todas as verdades, não a do penso, mas a do *existo*.

²⁴ Este tema, a transparência, serviu para Jean Starobinski, um seguidor confesso de Sartre, produzir uma das mais penetrantes análises de Rousseau: *Jean Jacques Rousseau: La Transparence et l'Obstacle*. Sobre a temática da consciência Starobinski escreve: "Em Galatéia, assistimos ao primeiro movimento da vida sensitiva; a consciência de existir eclode e se desprende do nada de um sono de pedra. O sentimento da existência é apreendido naquilo que há de mais original, no *eu* de um despertar. Esse despertar é absolutamente primeiro: a consciência nascente ainda não tem passado,

conscience existe comme un arbre, comme un brin d'herbe. Elle somnole, elle s'ennuie. De petites existences fugitives la peuplent comme des oiseaux dans les branches. La peuplent et disparaissent. Conscience oubliée, délaissée entre ces murs, sous le ciel gris. Et voici le sens de son existence: c'est qu'elle est conscience d'être de trop. Elle se dilue, elle s'éparpille, elle cherche à se perdre sur le mur brun, le long du réverbère ou là-bas dans la fumée du soir. Mais elle ne s'oublie *jamaïs*; elle est conscience d'être une conscience qui s'oublie. C'est son lot" (N. p. 213).

A consciência que se esquece é sempre consciência *de*, mesmo de seu esquecimento. O cubículo escuro simboliza o *nada* de conteúdo. Os raios de luz preenchem seu existir. "Il y a connaissance de la conscience. Elle se voit de part en part, paisible et vide entre les murs, libérée (...) il y a conscience de la souffrance, la souffrance est conscience entre les longs murs qui s'en vont et qui ne reviendront jamais (...). 'Voilà le Rendez-Vous des Cheminots' et le Moi jaillit dans la conscience c'est *moi*, Antoine Roquentin" (N. pp. 213-4).

Sartre desnuda, em *A Náusea*, o conflito de uma consciência que não desfruta das benesses do sujeito transcendental, ela está *contaminada* pelas coisas, ela é consciência *do* mundo. Na constatação dessa verdade Roquentin declara: "*sou eu*". "L'existence me pénètre de partout, par les yeux, par le nez, par le bouche (...). La nausée ne m'a pas quitté et je ne crois pas qu'elle me quittera de sitôt; mais je ne la subis plus, ce n'est plus une maladie ni une quinte passagère; c'est moi" (N. pp. 160-1)²⁵.

O primeiro grande romance sartreano dramatiza conceitos que estão presentes desde as suas primeiras análises. Sem reduzir todos os seus aspectos a um

nada sabe do tempo; ela não se reencontra, não se reconhece; ela se encontra e se percebe pela primeira vez. Pois no anterior instante havia apenas a noite da matéria". STAROBINSKI, 1991, p. 88.

²⁵ A náusea é consciência privilegiada de existir.

monismo de sentido, podemos inferir que a consciência é animada pela figura de Roquentin. Assim, "(a náusea é) (...) le mode même d'existence de la conscience humaine, exister seulement comme un reflet qui se promène sur les choses, mais un reflet libre qui passe sur les choses pétrifiées pour leur donner un sens, implique de la part de l'homme un effort constant. S'il se définit comme la possibilité de donner une signification aux choses, il est tout entier activité. Cette activité, *cette nécessité de choisir à chaque minute comment nous voyons le monde*, constitue la liberté. Une telle liberté contient, paradoxalement, une contrainte en elle: nous sommes libres de donner n'importe quel sens à n'importe quelle chose, mais nous sommes obligés de donner un sens à quelque chose, de penser, d'interpréter, de choisir. La nécessité qui est dans notre liberté, c'est-à-dire notre conscience, c'est qu'elle n'existe qu'en tant qu'elle pense quelque chose, elle n'existe qu'en fonction d'un objet qui est *hors d'elle*"²⁶.

A temática da consciência no período de 1929 até 1941.

O problema da consciência, como ressalta Francis Jeanson²⁷, perpassa o período de 1929 até 1941 e sintetiza o núcleo da temática sartreana, tanto na literatura quanto na elaboração filosófica. As principais questões tratadas pelo existencialista francês podem ser resumidas assim:

- a) Qual a soberania da consciência frente ao mundo?
- b) É possível encontrar a realidade do mundo na diversidade de suas manifestações?

²⁶ ALBÉRÈS, op. cit., p. 56.

²⁷ JEANSON, 1974.

c) A consciência é receptáculo ou transcendência?

Investigar a consciência, ao mesmo tempo, significa discutir o objeto através do qual ela se constitui. Formular interrogações sobre a atividade consciente consiste em pôr a realidade do mundo em evidência. A dificuldade reside no fato de se afirmar as duas instâncias sem recair no privilégio de nenhuma delas. A divisão entre idealismo e realismo não abarca a possibilidade de instituir-se a existência do sujeito e a objetividade das coisas. Jeanson esclarece: "Il veut pouvoir affirmer *la souveraineté de la conscience* tout en faisant droit à *la réalité du monde*. - Pourquoi la souveraineté de la conscience? Parce que, sinon, rien n'aurait plus ni vérité ne sens. Pourquoi la réalité du monde? Parce que, sinon, la conscience ne serait plus aux prises qu'avec ses propres fantasme"²⁸.

Estabelecida a separação entre consciência e mundo, observa-se um aspecto essencial: a consciência deve transcender seu campo e visar as coisas. Esse movimento constitui o "modo de existir" da atividade consciente. Distante da "vida interior" e dos "conteúdos", Sartre pretende liquidar a perspectiva intimista "(...) il (Sartre) va procéder à une véritable liquidation de la 'vie intérieure' - c'est-à-dire de la conscience en tant que réceptacle de 'contenus' psychiques (perceptions ou sentiments)"²⁹.

Para Garaudy, a náusea é uma experiência metafísica. "(...) cette expérience métaphysique que constitue *La nausée*: (é) dévoilement de l'Être, purement contingent, et qui nous submerge lorsque nous ne le tenons pas à distance en le dépassant par une signification; dévoilement de la liberté dans l'angoisse par laquelle nous prenons conscience de notre pouvoir de donner un sens aux choses en en faisant des instruments d'un avenir que nous nous créons. *La nausée*, c'est la

²⁸ JEANSON, op. cit., p. 103.

²⁹ JEANSON, ibidem.

conscience d'exister à la manière des choses, dès qu'on cesse, en leur donnant un sens, de prendre du recul para rapport à elle"³⁰. Assim, torna-se inviável, para o pensamento sartreano, compreender a consciência desconsiderando-se a condição intencional.

No momento em que as teorias do ato-reflexo, do determinismo psicologista e do irracionalismo pululam nos meios acadêmicos, o pensamento sartreano sugere a possibilidade de compreender-se a consciência como livre e ativa³¹. Sartre desenvolveu, no âmbito teatral, reflexões que carregavam seus discursos com temas políticos, morais, de costumes, de preconceitos raciais e valores estabelecidos pela moral burguesa. No bojo de suas considerações a "tomada de consciência" é fundamental. Essa atitude, que inicia uma transformação moral, é fruto "(...) de um trabalho que deve ser processado pacificamente, ao longo da história, dentro do relativo, por meio de atos incertos e tateantes, dos quais nenhum realmente bom ou mau"³².

Dentre as obras de teatro, talvez a que melhor retrate a temática em questão seja *Entre quatro paredes*. Além do conflito de consciências, constata-se a existência da pessoa do *outro*. Representando um conceito muito caro ao pensador francês, a negação é a síntese dos diálogos. Ambientado em salão do Segundo Império, *Entre quatro paredes* reúne três personagens num ameaçador "inferno".

³⁰ GARAUDY, op. cit., p. 60.

³¹ Em *As Moscas*, Sartre coloca a figura de Orestes, protagonista que assume seu destino e pretende, com um ato *irreparável*, mudar a história de Argos. Sartre expressa o dilema da consciência que está impelida a encontrar seu destino em algo diferente do que está estabelecido. Orestes, com uma "atitude extrema" altera a vida de sua cidade. O crime, a morte de Egisto, causa uma revolução. "O assassinato de Egisto (influi) (...) sobre a situação política: a cidade está livre para escolher um novo chefe e, no plano das consciências: cada cidadão voltaria a descobrir o sentido de sua dignidade de homem... a situação política estaria ficticiamente modificada se o homens de Argos não chegassem a essa tomada de consciência radical com a qual se preocupa Orestes". Cf. JEANSON, 1987, p. 18. Sobre a consciência de liberdade em Orestes cf. SARTRE, 1943, p. 201. Sobre a libertação de Argos, op. cit., p. 244; sobre a noção de liberdade, p. 236.

³² JEANSON, 1987, p. 17.

Garcin, Estelle e Inês são conduzidos ao local onde recebem a notícia de que estarão condenados a permanecer eternamente juntos. A condenação é o inferno da tortura mútua. Punição que dispensa carrascos e labaredas, cada um é tormento para o outro (H. C. p. 25).

A "morte viva" que pune os condenados retrata a "vida morta" da convivência humana. Os personagens de *Entre quatro paredes* estão desligados do "(...) mundo humano e se entregaram, sem recursos, ao julgamento das outras liberdades, na medida em que sua própria liberdade nunca as reconheceu como tais. Não tendo nunca afrontado a consciência dos outros, enquanto consciência livre, cada um deles acha-se radicalmente desarmado diante do olhar que os outros lhe dirigem: os outros, quer dizer, os que ficaram lá e os que estão com eles, fechados para sempre"³³.

A punição não ocorre no sofrimento solitário das culpas imputadas pela consciência arrependida. Nenhum dos personagens, ao menos por um instante, pode ser libertado da presença do outro. O algoz não é representado com foice, o carrasco é o passado que, constantemente, retorna na palavra do outro. As atitudes escamoteadas, as injustiças praticadas, as trapagens, são revividas a cada frase desferida pelo companheiro. No diálogo infestado de ataques recíprocos, de acusações truncadas, de desculpas injustificadas, o destino de Garcin, Estelle e Inês perpetua-se no olhar que petrifica³⁴.

O olhar delator, a impostura desnudada, a mentira desfeita, o ríspido contato com o outro repõe o conflito como relação fundamental, o outro é seu espelho³⁵. Sartre define as relações humanas como *negação recíproca*. Cada contato

³³ JEANSON, 1987, p. 22.

³⁴ Sobre o olhar, cf. SARTRE, 1944, pp. 16-20, 37, 51 e 75. Sobre o olhar como reconhecimento, cf. p. 79. Para a temática do olhar na literatura e filosofia modernas cf. LEBRUN, 1972; STAROBINSKI, 1991; TORRES FILHO, 1975; ROMANO, 1981.

³⁵ Sobre a metáfora do espelho cf. SARTRE, 1944, pp. 43, 45, 47-9.

visa destruir e aniquilar. Os "(...) mortos vivos são consciências que estão, simultaneamente, no mundo e fora dele, libertados por elas mesmas, mas como objetos (...) levados por esta história que eles ignoram e que lhes retribui da mesma forma. Outras consciências falam delas, mas para rotulá-las, 'classificá-las', acertar suas contas na ausência delas"³⁶.

O conflito das consciências retrata a constante tentativa de negar a consciência *no outro*. É o empreendimento de reduzir o oponente ao estado de *coisa*. Aniquilar é manter a consciência de si enquanto *negadora* (H.C. p. 92). A existência do conflito não suscita somente a negação. Realizar o embate é constatar a existência efetiva do outro; é reconhecer outras consciências. "A relação com o outro é (...) primordial (...) pois é somente pela *consciência* dos outros (seu olhar) que cada um se acha (...) atacado em *sua consciência*"³⁷.

³⁶ JEANSON, 1987, p. 23.

³⁷ JEANSON, op. cit., p. 26.

Capítulo segundo: DADOS PRELIMINARES.

A intencionalidade nas Ideen I de E. Husserl.

A literatura sartreana congrega inúmeros exemplos do modo como o tema da consciência é tratado. No histórico das diferentes obras ele aparece, repetidamente, centralizando os argumentos. Uma indagação se endereça ao estatuto teórico desse conceito: qual fundamento filosófico inspira seu núcleo temático? É possível identificar-lhe os pressupostos em alguma corrente da história do pensamento?

A filosofia de E. Husserl fornece os pilares dessa contextualização. Durante o período de estudos em Berlim (1933-1934), Sartre leu as principais obras do fenomenólogo, estudou sobretudo atentamente as *Ideen I*. Desse período, podemos identificar algumas contribuições para a constituição do conceito de consciência no pensamento sartreano.

A consciência perpassa o conjunto da obra de Jean-Paul Sartre. Não é possível entendê-la desconsiderando-se a noção de intencionalidade. Esse elemento encontra suas raízes no valor dado à "atividade consciente" que, de maneira ampla, foi teorizada por Husserl. Sem o intuito de circunscrever todos os aspectos da análise husserliana, apresento um espectro desse conceito, identificando a intencionalidade com seu correlato constitutivo, o objeto.

O plano geral de *Idéias I* suscita algumas questões:

a) É possível edificar uma análise científica (eidética) da consciência?

b) Em que a consciência está diferenciada da natureza?

A consciência é um dos principais objetos de análise da fenomenologia. A problemática acerca de diferentes regiões do ser e a oposição entre mundo e sujeito perpassa tanto o inventário husserliano quanto as posteriores manifestações dessa ciência.

Em termos específicos, a consciência e o mundo estão localizados em regiões distintas: "(...) la *région* conscience n'est pas coordonnée à la *région* nature (...) celle-ci se rapporte à celle-là et même, en un sens très spécial du mot, s'y inclut"¹. A separação deve ser cuidadosamente observada por ser o princípio elucidativo de toda a teoria da intencionalidade. É indispensável a separação entre as duas instâncias. A diferença é condição de possibilidade de toda relação que se dá no fato da consciência voltar-se *para o mundo*. Somente com esse distanciamento a consciência pode ser intencional.

Os dois momentos, entretanto, integram um vínculo necessário que deve ser estabelecido. Ao mesmo tempo que se define a separação entre os dois campos, seu nexó é necessário².

¹ HUSSERL, 1989, p. XV. Uso a tradução francesa de Paul Ricoeur, sem traduzi-la para o português, para diminuir os possíveis equívocos na interpretação de um texto tão complexo como este de Husserl.

² HUSSERL, op. cit., p. XV. Sobre o conceito de redução cf. os parágrafos 31 e 32. No parágrafo 31, Husserl escreve: "(...) la thèse subit une modification: tandis qu'elle demeure en elle-même ce qu'elle est, nous la mettons pour ainsi dire 'hors de jeu' (ausser Aktion), 'hors circuit', 'entre parenthèses'. (...) il s'agit plutôt, par le moyen de cette expression, (...) de caractériser par cette notation, un mode déterminé et spécifique de la conscience".

Husserl apresenta no parágrafo 36 de *Idéias I* o sentido amplo de intencionalidade: "Tous les vécus qui ont en commun ces propriétés éidétiques sont appelés également des *vécus intentionnels* (...) dans la mesure où ils sont la conscience de quelque chose"³. Paul Ricoeur, o tradutor que sigo aqui, indica que a consciência pode ser compreendida da seguinte maneira: "(...) en un premier sens, la conscience est l'unité d'un même flux du vécu; en un second sens, elle est l'aperception interne des propres vécus saisi dans leur 'ipséité vivante'"⁴. Nas *Méditations Cartésiennes*, Husserl afirma: "Le mot *intentionnalité* ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de cogito, son *cogitatum* en elle-même"⁵.

Husserl explica no parágrafo 84 de *Idéias I* que a intencionalidade é o tema central da fenomenologia e é ela que "(...) caractérise la conscience au sens fort et qui autorise (...) à traiter tout le flux du vécu comme un flux de conscience et comme l'unité d'une conscience"⁶. Nesse mesmo parágrafo, que o próprio Husserl intitula, "A intencionalidade como tema central da fenomenologia", encontra-se a definição básica do conceito de intencionalidade. Esse tema central é uma das características do que Husserl denomina o vivido (*Erlebnis*). A intencionalidade é definida, portanto, como vivido intencional⁷.

Anterior ao momento dessa definição de vivido intencional, Husserl apresenta o conceito de consciência como ato e como *cogitatio*, particularmente nos parágrafos 36 e seguintes. Se, nesse momento introdutório, o fenomenólogo ainda

³ HUSSERL, op. cit., p. 116.

⁴ HUSSERL, ibidem.

⁵ HUSSERL, 1966, p.28. Uso a tradução francesa pelos motivos evocados acima.

⁶ HUSSERL, 1989, p. 283.

⁷ "Nous abordons maintenant un autre trait distinctif des vécus qu'on peut tenir véritablement pour le thème central de la phénoménologie orientée *objectivement*: l'intentionnalité", HUSSERL, 1989, p. 282.

não havia apresentado o aspecto eidético da consciência no seu sentido específico, isto é, após ter demonstrado o método fenomenológico da redução eidética (definidos nos parágrafos 31 e 32), agora ele pode esclarecer a particularidade do vivido intencional. Assim, Husserl apresenta a intencionalidade como o pressuposto das investigações de sua ciência, e reconhece "(...) dans l'intentionnalité le titre qui rassemble des structures phénoménologiques fort vastes"⁸.

Husserl apresentou sua definição clássica de intencionalidade nos seguintes termos: "Nous entendions par intentionnalité cette propriété qu'on les vécus *d'être conscience de quelque chose*. Nous avons d'abord rencontré cette propriété remarquable, à laquelle renvoient toutes les énigmes de la théorie de la raison et de la métaphysique, dans le *cogito* explicite: une perception est perception de (...), par exemple d'une chose (Ding); un jugement est jugement d'un état de chose; une évaluation, d'une état de valeur; un souhait porte sur un état de souhait, ainsi de suite. Agir porte sur l'action, faire sur le fait, aimer sur l'aimé (...). En tout cogito actuel un *regard* qui rayonne (*ausstrahlender*) du moi pur se dirige sur l'objet (*Gegenstand*) de ce corrélat de conscience (...) ce regard opère la conscience (d'espèce fort variée) qu'on a *de lui*"⁹.

Reproduzi esse trecho de *Idéias I* para explicitar o modo pelo qual Sartre utiliza essa noção de intencionalidade (no seu sentido amplo) em suas primeiras considerações sobre a fenomenologia. Tanto *A Transcendência* quanto *Esboço* repetem quase "literalmente" os termos que Husserl demonstra da intencionalidade e de seu correlato constitutivo, ou seja, a atividade da consciência. Como indicarei posteriormente, a influência cartesiana da problemática que se instaura com o cogito e a compreensão das emoções (como ligação entre o sentir e o seu objeto) partem da definição husserliana de intencionalidade.

⁸ HUSSERL, 1989, p. 238.

⁹ HUSSERL, op. cit., pp. 283-4. Os termos alemães foram mantidos por Ricoeur em sua tradução.

O vivido intencional é considerado por Husserl como um 'voltar os olhos para', ou dirigir-se para os objetos¹⁰. Esse movimento de *voltar-se para o objeto* domina a compreensão de Sartre, relativamente ao caráter transcendente da consciência. Em *A Transcendência do ego*, a intencionalidade elimina o conteúdo imanentista do sujeito.

No *Esboço*, Sartre recupera, igualmente, as considerações referentes ao problema do vivido intencional tratando, especificamente, do modo como as emoções estão relacionadas com a *consciência*. Husserl escreve, ainda no parágrafo 84 das *Idéias I*, tratando da intencionalidade das emoções: "Dans ce groupe de vécus situés à l'arrière-plan on peut encore inclure des vécus actuels, tels que des *amorces* (Regungen) de plaisir, des amorces de jugement (...). Un plaisir, un souhait, un jugement, etc, peuvent être opérés (vollzogen) au sens spécifique, je veux dire par le moi qui s'engage vitalemt dans cette opération (ou qui pâtit de façon actuelle, comme dans l'opération de la tristesse); or ces modes de la conscience peuvent déjà s'amorcer, poindre à l'arrière-plan sans être opérés de cette manière. Par essence ces modes inactuels sont pourtant déjà conscience de quelque chose"¹¹.

Com a amplitude das aplicações do vivido intencional, Husserl vê na atividade do cogito uma modalidade particular de intencionalidade¹². A relação entre consciência e objeto, característica da intencionalidade, apresenta, como afirma Quentin Lauer, uma particularidade pois os dois elementos são, igualmente, fenômenos: "Parler de conscience-de c'est parler de relation, mais ce n'est pas parler de relation entre une chose appelée conscience et une chose appelée objet, car il

¹⁰ "(...) tandis que nous sommes maintenant tournés vers l'objet pur sous le mode du cogito toutes sortes d'objets *apparaissent* néanmoins, accèdent à une conscience intuitive, vont se fondre dans l'unité intuitive d'un champ d'objets de conscience", HUSSERL, op. cit. p. 284.

¹¹ HUSSERL, op. cit., pp. 284-5. Paul Ricoeur acrescenta ainda que "(...)l'intentionnalité englobe donc les vécus théoriques, affectifs, volitifs etc", ibidem.

¹² Cf. HUSSERL, op. cit., p. 285.

s'agit bien plutôt de relation entre deux éléments dont l'un et l'autre sont phénoménaux, l'un et l'autre inclus *a priori* dans l'essence de l'acte de conscience"¹³.

A intencionalidade é apresentada por Husserl como o movimento original da consciência. As *Idéias I* demonstram essa importância. A partir desses pressupostos Sartre buscou inspiração para elaborar suas considerações acerca da atividade da consciência.

É preciso salientar a especificidade do programa husserliano. Como afirmou Q. Lauer, a intencionalidade pressupõe a essência do ato de consciência. Para Husserl, a fenomenologia é uma ciência eidética. Contrariando a atitude natural, e buscando a essência, a consciência tem, por definição, que ser transcendental.

"O que constitui a problemática filosófica aos olhos de Husserl (afirma Carlos A. R. de Moura) surge explicitamente ali onde ele opõe as ciências oriundas da 'atitude dogmática' àquelas provenientes da 'atitude filosófica'. É agora que o retorno aos 'atos de conhecimento' se fará no contexto de uma pergunta bem precisa. As ciências dogmáticas, 'quer dizer, pré-filosóficas', são as que se dirigem às coisas para explicitá-las. A investigação especificamente filosófica só começará quando, abandonando o interesse pelos objetos, for adotada a atitude filosófica, isto é, a atitude epistemológica (*erkenntnistheoretisch*), e passar-se a investigar 'os problemas céticos referentes à possibilidade do conhecimento objetivo (...); a fenomenologia é a doutrina geral da essência, onde a ciência da essência do conhecimento tem seu lugar'. A teoria do conhecimento ou 'crítica da razão' tem por tarefa positiva investigar a correlação entre conhecimento e objeto, trazendo uma solução aos enigmas inscritos nessa correlação"¹⁴.

Se apresentamos, portanto, a origem da noção de consciência intencional em Sartre reportando-nos aos escritos de Husserl, grifemos que o fenomenólogo parte

¹³ LAUER, 1955, pp. 176-7.

¹⁴ MOURA, 1989, pp. 31-2.

dos pressupostos da consciência transcendental, fato este que difere do modo como o pensador francês aborda a noção de consciência.

Capítulo terceiro: UMA IDÉIA FUNDAMENTAL.

A consciência intencional.

Sartre considera a intencionalidade o principal conceito da fenomenologia de Husserl¹. Essa posição explicita-se no artigo intitulado: "Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade". Esse pequeno trabalho sintetiza a influência que a fenomenologia exerceu sobre o pensamento sartreano durante sua estada em Berlim. A crítica ao realismo e idealismo, a repugnância contra o "espírito aranha" e a descoberta do método fenomenológico retratam o contexto teórico contemporâneo ao pensador francês.

Sartre inicia sua abordagem identificando a filosofia francesa do último século como "alimentar". A ilusão das duas correntes teria em comum o princípio de que todo o conhecimento poderia ser reduzido ao conjunto de suas categorias explicativas. Brunschvicg, Lalande, Meyerson representavam esse "Espírito ", que "(...) attirait les choses dans sa toile, les couvrait d'une bave blanche et lentement les déglutissait, les réduisait à sa propre substance" (I.F. p. 109).

¹ Sérgio Moravia escreve: "(...) das várias teses do pensamento husserliano, Sartre privilegia a teoria da intencionalidade". MORAVIA, s/d, p. 32. Jean Beaufret igualmente assegura que duas coisas Sartre deve à fenomenologia de Husserl: "(...) a tomada de consciência do método eidético e de sua incontestável fecundidade. Depois, a idéia fundamental de *intencionalidade*". BEAUFRET, 1976, p. 34.

Esse filosofar instaurava a existência de objetos: mesa, rocha, casa, enquanto conteúdos da consciência. Esses objetos habitavam-na como entes povoando seu interior. "Assimilation, disait M. Lalande, des choses aux idées, des idées entre elles et des esprits entre eux. Les puissantes arêtes du monde étaient rongées par ces diligentes diastases: assimilation, unification, identification" (I.F. p. 107).

A "filosofia digestiva comia o sujeito pelo objeto (realismo) ou deglutia o objeto pelo sujeito (idealismo)" ². "Contre la philosophie digestive de l'empirico-criticisme, du néo-kantisme, contre tout psychologisme, Husserl ne se lasse pas d'affirmer qu'on ne peut pas dissoudre les choses dans la conscience" (I.F. p. 110). Essa posição retrata a repugnância contra as teorias que colocavam conteúdos na consciência. Bergson, em seu primeiro capítulo de *Matéria e memória*, exemplifica essas doutrinas rebatidas por Sartre.

Henri Bergson assinala em sua obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1888) que: "Nous nous exprimons nécessairement par des mots, et nous pensons le plus souvent dans l'espace. En d'autres termes, le langage exige que nous établissions entre nos idées les mêmes distinctions nettes et précises, la même discontinuité qu'entre les objets matériels. Cette assimilation est utile dans la vie pratique, et nécessaire dans la plupart des sciences" ³.

Temos assinada a carta de intenções sobre a atividade da consciência. Em *Matéria e memória*, Bergson assegura: "Ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière, et essaie de déterminer le rapport de l'un à l'autre sur un exemple précis, celui de la mémoire. Il est donc nettement dualiste" ⁴.

² MORAVIA, op. cit., p. 15.

³ BERGSON, 1959, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 3.

⁴ BERGSON, 1959, *Matière et mémoire*, p. 161.

Postado a meio caminho entre realismo e idealismo Bergson, de certa maneira, invalida as acusações de Sartre. Se a filosofia de Bergson procura acentuar esse dualismo, a assimilação, por seu lado, não esconde o caráter digestivo de que fala Sartre. No prefácio de *Matéria e memória* nós lemos: "(...) nous ne traitons (neste livro) la question de la matière que dans la mesure où elle intéresse le problème abordé (...), celui même qui fait l'objet de la présente étude: le problème de la relation de l'esprit au corps"⁵.

Se Bergson considera as relações entre corpo e alma tomando como pressuposto o princípio "(...) d'intersection entre l'esprit et la matière"⁶, para abordar o problema da imagem segundo os ditames da memória, constatamos que Sartre diverge frontalmente desse postulado. As concepções dos dois pensadores partem de caminhos opostos, mas a liberdade é seu ponto de aproximação. Em Bergson lemos: "(...) la liberté paraît toujours pousser dans la nécessité des racines profondes et s'organiser intimement avec elle. L'esprit emprunte à la matière les perceptions d'où il tire sa nourriture, et les lui rend sous forme de mouvement, où il a imprimé sa liberté"⁷. Na filosofia sartreana a liberdade define a consciência.

Voltando ao problema da dicotomia: Sartre afirma que, apesar de não serem idênticos, mundo e consciência surgem simultaneamente. "La conscience et le monde sont donnés d'un même coup: extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence relatif à elle. C'est que Husserl voit dans la conscience un fait irréductible qu'aucune image physique ne peut rendre" (I.F. p. 110).

Sartre ilustra o movimento da consciência da seguinte maneira: "(...) connaître, c'est *s'éclater vers*, s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer, là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas, près de l'arbre et cependant hors de

⁵ BERGSON, 1959, *Matéria et mémoire*, p. 163.

⁶ BERGSON, op. cit., p. 164.

⁷ BERGSON, op. cit., p. 378.

lui, car il m'échape et me repousse et je ne peux pas plus me perdre en lui qu'il ne se peut diluer en moi: hors de lui, hors de moi" (I.F. pp. 110-1). O "éclatement" instaura a abertura para o que não é a consciência. "La conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi" (I.F. p. 111)⁸. Contra as filosofias intimistas do período pré-husserliano (Bergson e Brunschvicg), Sartre questiona a idéia de *conteúdo*. Para o pensador francês, não há objeto na consciência habitando o seu lado interno. "Si, par impossible, vous entriez *dans* une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au-dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de *dedans*; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance, qui la constituent comme une conscience" (I.F. p. 111).

As metáforas da fuga, do turbilhão, do vazio, sinalizam a fórmula husserliana consagrada por Sartre: a "consciência *de*". "Imaginez à present une suite liée d'éclatements qui nous arrachent à nous-mêmes; qui ne laissent même pas à un *nous-mêmes* le loisir de se former derrière eux, mais qui nous jettent au contraire au-delà d'eux, dans la poussière sèche du monde sur la terre rude, parmi les choses; imaginez que nous sommes ainsi rejetés, délaissés par notre nature même dans un monde différent, hostile et rétif; vous aurez ainsi le sens profond de la découverte que Husserl exprime dans cette fameuse phrase: *Toute conscience est conscience de quelque chose*" (I.F. p. 111).

A filosofia imanentista, os pressupostos idealistas, toda teoria que assegurava os conteúdos da consciência são exorcizados. A consciência, na tentativa

⁸ O vazio, a fuga de si, será fundamental para a compreensão do "néant" que Sartre instaura em *O Ser e o Nada*. Diferente do "rien" a consciência será constituída a partir do *para-si*: "o ser que é aquilo que não é". Jean Beaufret sintetiza a idéia de "irrupção" (*éclatement*) na frase: "entrar em si equivale exatamente a sair de si", op. cit., p. 44.

de encerrar-se em quarto escuro com as janelas fechadas, aniquila-se: "Cette nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi, Husserl la nomme l'*intentionnalité*" (I.F. p. 112).

As posições acerca do conhecimento e da relação entre atividade consciente e cognição abarcam *uma* entre *tantas* outras maneiras da consciência se apreender. Além de conhecer os objetos, a consciência pode gostar, temer, odiar. A intencionalidade também mostra-se nessas ações. "Haïr autrui, c'est une manière encore de s'eclater vers lui, c'est se trouver soudain en face d'un étranger dont on vit, dont on souffre d'abord la qualité objective de *haïssable*" (I. F. p. 112).

As reações de ódio, amor, receio, que caracterizavam a "intimidade", são vistas sob novo ângulo. Os sentimentos mostram-se enquanto maneiras de descobrir o mundo. A "simpatia", o "amável" e o "odioso" são propriedades de certo objeto, constitutivas de sua natureza. Essas propriedades não são a soma das reações subjetivas dirigidas a um objeto. Para Sartre, Husserl preparou o terreno para um novo *Tratado das Paixões* quando descobriu uma verdade tão simples e desconhecida: "(...) si nous aimons une femme, c'est parce qu'elle est aimable" (I. F. p. 113)⁹. A partir dessa concepção de consciência Sartre quer destruir o princípio da imanência. Tudo está fora, a consciência se reencontra em algo diferente dela própria.

⁹ Haveria campo, caso isto não nos levasse demasiado longe, para um estudo comparativo entre estas teses e alguns fragmentos de Pascal, passando pela ruptura com o cogito cartesiano. A imanência deste *cogito* a si mesmo é recusada pela abertura à alteridade proposta por Pascal, o que explode as certezas do ego. O debate filosófico do século XVII e do século XVIII utiliza muito este ponto. Como afirmei, esta temática está muito acima de minhas forças atuais. Fique a lembrança do possível nexos, com o texto pascalino: "Le moi est haïssable (...) je le haï parce qu'il est injuste, qu'il se fait centre du tout, je le haïssai toujours. (...) Le moi a deux qualités: il est injuste en soi en ce qu'il se fait centre du tout; il est incommode aux autres, en ce qu'il les veut asservir: car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. (...) vous ne le rendez pas aimable à ceux qui en haïssent l'injustice: vous ne le rendez aimable qu'aux injustes, qui n'y trouvent plus leur ennemi, et ainsi vous demeurez injuste et ne pouvez plaire qu'aux injustes". PASCAL, *Pensées*, n. 136, Pleiade, pp. 862-3.

Após indicar o modo como a questão da consciência aparece em alguns escritos de Jean-Paul Sartre, é necessário discutir a intencionalidade. É o que faço na segunda parte desta análise.

SEGUNDA PARTE: A INTENCIONALIDADE

"Toute conscience, Husserl l'a montré,
est conscience *de* quelque chose...
la conscience n'a pas de *contenu*".

O Ser e o Nada.

Capítulo primeiro: A TRANSCENDÊNCIA DO EGO.

Ego e intencionalidade.

A Transcendência do ego foi escrita em 1935 e publicada em 1936. A temática explícita no título denuncia a contemporaneidade das considerações feitas ao psicologismo¹. Os elementos iniciais do estudo evidenciam a teoria da estrutura da consciência, instaurando a idéia de ego como objeto psíquico transcendente. "L'ego n'est ni formellement ni matériellement *dans* la conscience: il est dehors, *dans le monde*; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui" (T.E. p. 13).

O texto retoma a discussão sobre a egologia iniciada por Husserl com o eu e a consciência, ou ainda, entre consciência e *psiqué*. Sartre apresenta algumas inovações estabelecendo a distinção entre as duas instâncias. Para ele, a consciência se oferece como imediata "(...) et évident présence à soi, le psychique est un ensemble d'objets qui ne se saisissent que par une opération réflexive et qui, comme les objets de la perception, ne se donnent que par profils"². Com tal separação,

¹ Discutindo o problema da ideação e da essência, Husserl declara: "Il n'y a donc aucun motif, sinon la confusion des idées, qui puisse exiger qu'on identifie la conscience de l'essence et l'essence et qu'on donne de celle-ci une interprétation psychologiste", HUSSERL, 1989, p. 77. Em sentido amplo, Husserl aponta, no psicologismo, o erro de tratar "(...) les essences comme des 'constructions psychiques'", HUSSERL, op. cit., p. 199. Sartre critica o psicologismo, provavelmente, influenciado por Husserl.

² BEAUVOIR, T.E. p. 8.

Sartre estabelece a autonomia da consciência irrefletida, um dos elementos contra o erro do solipsismo. O ego, como transcendência, coloca a existência objetiva tanto do que é o eu (moi) quanto a do outro (outra consciência). "En abolissant le solipsisme, on évitait les pièges de l'idéalisme, et Sartre dans sa conclusion insistait sur la portée pratique (morale e politique) de sa thèse"³.

Com a referida diferença ocorre a "liberação e purificação do campo transcendental", ou seja, é eliminada toda imanência do ego. Nesse aspecto, o ego é nada: "(...) en un sens c'est un *rien* puisque tous les objets physiques, psychophysiques et psychiques, toutes les vérités, toutes les valeurs sont hors de lui, puisque mon Moi a cessé, lui-même d'en faire partie. Mais ce rien est *tout* puisqu'il est *conscience* de tous ces objets" (T.E. p. 74).

Para Sartre, não existe objeto na consciência que lhe seja *íntimo*. Os conteúdos da consciência, tais como dúvidas, remorsos, crises, são representações. O resultado dessa negação da vida interior está refletido no fato de que os sentimentos deixam de ser exclusivos da pessoa que os vivencia.

O eu (moi) voltado para o exterior estabelece que "(...) la méthode d'observation externe et la méthode introspective ont les mêmes droits" (T.E. p. 77). O que se pretende com essa inovação é estabelecer o ego não mais como propriedade interna da consciência mas como objeto que se instaura pela transcendência.

A consciência, sendo destituída do ego imanentista, ganha autonomia. Ela é espontaneidade impessoal. "Elle se détermine à l'existence à chaque instant, sans qu'on puisse rien concevoir *avant elle*. (...) chaque instant de notre vie consciente nous révèle une créations *ex nihilo*. Non pas un arrangement nouveau, mais une existence nouvelle" (T.E. p. 79). Sartre quer erradicar o solipsismo, tornando-o

³BEAUVOIR, op. cit., p. 9.

impensável, a partir do momento em que não há situação privilegiada para a constituição do ego. "*Mon Je (...) n'est pas plus certain pour la conscience que le Je des autres hommes*" (T.E. p. 85).

A transcendência fornece indicativos para refutar a acusação de idealismo. A fenomenologia, para a perspectiva realista, negaria o mundo em favor das idéias. Não nos é pertinente aqui elencar todas as oposições entre fenomenologia e realismo que, desde as primeiras épocas deste século, povoam a literatura filosófica. De modo geral o realismo classifica como "idealista" o princípio metodológico da *redução* porque, em última instância, o resultado ou resíduo dessa análise seria uma *essência*, não um fato concreto e histórico. Lukács enuncia que a "(...) mutilação dos critérios sociais da prática facilita sempre, de uma parte, a decisão em favor da ordem existente, enquanto que a aparência da prática dá, por outro lado, uma tônica mais reacionária, mais ativa e mais decidida à neutralidade irracionalista da intelectualidade (...) essa tônica acentua-se na influência imperialista posterior a Kierkegaard, já que o moderno existencialismo, graças ao método fenomenológico de Husserl usa métodos mais refinados (...) para amputar os critérios sociais concretos"⁴.

Respondendo às críticas feitas pela concepção realista, Sartre recusa-se a classificar a fenomenologia naqueles termos. Ao realismo, ele retribuiu um ataque reproduzido mesmo na fase de aproximação do marxismo: "(...) il m'a toujours semblé qu'une hypothèse de travail aussi féconde que le matérialisme historique n'exigeait nullement pour fondement l'absurdité qu'est le matérialisme métaphysique" (T.E. p. 86). Este último é compreendido por Sartre como dialética sem contradição.

⁴ LUKÁCS, 1967, p. 243.

Sobre as considerações que Sartre faz ao modo de conceber a dialética e as críticas ao pensamento marxista, a partir dos anos 40, encontramos vários escritos. O mais importante deles é *Crítica da razão dialética*. Dentre os problemas levantados está o do início e o de "(...) se demander quelles sont le limite, la validité et l'étendue de la Raison dialectique. Et, si l'on dit que cette Raison dialectique ne peut être *critiquée* (au sens où Kant a pris le terme) que par la Raison dialectique elle-même, nous répondrons que cela est vrai mais qu'il faut justement la laisser se fonder et se développer comme libre critique d'elle-même en même temps que comme mouvement de l'Histoire et de la connaissance" (C.R.D. p. 120).

Essa atitude não foi modificada, no seu todo, desde os primeiros trabalhos. Tal hipótese é retomada por Sartre na fase posterior de seu pensamento. O dogmatismo, segundo Sartre, está na positivização das leis históricas: "(...) l'originalité de Marx c'est d'établir irréfutablement contre Hegel que l'Histoire *est en cours*, que *l'être reste irréductible au Savoir* et, (...) de vouloir conserver le mouvement dialectique *dans l'être et dans le Savoir*. Il a raison *pratiquement*. Reste que, faute d'avoir *repensé la dialectique*, les marxistes ont fait le jeu des positivistes: ceux-ci leur demandent souvent, (...) de quel droit le marxisme prétend surprendre les 'ruses' de l'Histoire, le 'secret' du prolétariat, la direction du mouvement historique, puisque Marx a eu le bon sens de reconnaître que la 'préhistoire' n'était pas terminée; pour le positivisme la prévision n'est possible que dans la mesure où l'ordre de succession en cours reproduit un ordre de succession antérieur" (C.R.D. p. 121).

Sobre a crítica aos pseudo-valores materiais, Sartre assegura estar ela calcada no aspecto desnecessário do ato de se colocar o *objeto* precedendo o *sujeito* para se constituir a moral baseada na realidade. "Il suffit que le *Moi* soit contemporain du Monde et que la dualité sujet-objet, qui est purement logique, disparaisse définitivement des préoccupations philosophiques" (T.E. pp. 86-7).

Com a intermediação entre eu e mundo fica estabelecido, primeiro: a inexistência de anterioridade de momentos; segundo: os dois "objetos da consciência absoluta" estão ligados simultaneamente. A consciência, purificada de seu conteúdo egológico, não tem sujeito privilegiado, não constitui mais agrupamento de representações, ela é simplesmente "(...) une condition première et une source absolue d'existence" (T.E. p. 87). Em uma palavra, o *eu* tira do mundo o seu conteúdo⁵.

Após alguns elementos genéricos, tratemos especificamente do problema da intencionalidade em *A Transcendência do ego*. Os aspectos de maior relevância para nossa leitura podem se resumir em duas noções: a estrutura da consciência e a idéia de ego transcendente. Esses dois momentos indicam a relação intencional e a sua importância para a constituição do ego. Retomando o comentário de Simone de Beauvoir: "(Sartre) (...) décrivait, dans une perspective husserlienne, mais en opposition avec certaines des plus récentes théories d'Husserl, le rapport du Moi avec la conscience; entre la *conscience* et le *psychique* il établissait une distinction qu'il devait toujours maintenir" (T.E. pp. 8-9). Essa posição é possível porque o ego não está "(...) ni formellement ni matériellement *dans* la conscience: il est dehors, *dans le monde*; c'est un être du monde" (T.E. p. 13). Essa tese resume o núcleo da perspectiva que será dada aos temas fenomenológicos.

Iniciando a crítica das concepções tradicionais sobre o ego, o pensador francês retoma a teoria da presença formal do eu. Partindo dos pressupostos da filosofia transcendental, Sartre assegura que na *Crítica da razão pura*⁶, Kant atesta que o "eu penso" deve acompanhar necessariamente todas

⁵Sartre procura, nessa compreensão do ego, estabelecer a solução fenomenológica contra o solipsismo e, simultaneamente, inscrever-se entre realismo e idealismo. Seu objetivo é fundar a moral e a política absolutamente positivas. Sylvie Le Bon observa que as bases calcadas em *A Transcendência do ego* demonstram a continuidade das preocupações éticas e políticas fundadas fenomenologicamente (T.E. p. 87) e apresentadas na *Crítica*.

⁶KANT, na *Crítica da razão pura*, escreve:

as nossas representações. A questão levantada por Sartre é se, de *fato*, o *eu* habita todos os estados de consciência, conseguindo realizar a síntese da experiência. Sartre se interroga sobre a questão de *direito* e a existência de *fato* do *cogito*. A problemática kantiana surge no tratamento dado às condições de possibilidade da experiência e não da existência do eu. Sartre critica a tentativa de "realização das condições de possibilidade" explicitando: "Kant ne s'est jamais préoccupé de la façon dont se constitue *en fait* la conscience empirique, il ne l'a point déduite, à la manière d'un procès néo-platonicien, d'une conscience supérieure, d'une hyperconscience constituante. La conscience transcendente est seulement pour lui l'ensemble des conditions nécessaires à l'expérience d'une conscience empirique (...) *réaliser* le Je transcendantal, en faire le compagnon inséparable de chacune de nos consciences⁷, c'est juger sur *le fait* et non sur le droit, c'est se placer à un point de vue radicalement différent de celui de Kant" (T.E. p. 15).

No caminho das interpretações dadas ao *cogito*, Sartre identifica, na fenomenologia husserliana, o âmbito apropriado para tratar a questão pois, "(...) la phénoménologie est une étude scientifique et non critique de la conscience. Son procédé essentiel est l'intuition. L'intuition, d'après Husserl, nous met en présence de *la chose*⁸ (...) la phénoménologie est une science *de fait* et les problèmes qu'elle pose sont des problèmes *de fait* (...) les problèmes des rapports du Je à la conscience sont donc des problèmes existentiels" (T.E. pp. 16-8).

A consciência transcendental é retomada e compreendida pela *époque* husserliana. A consciência, para Husserl não é um conjunto de condições lógicas

"O *Eu Penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou (...) nada seria para mim", KANT, 1989, parágrafo 16.

⁷ Sartre emprega o termo consciência para traduzir a palavra *Bewusstsein* que significa consciência total, a mônada e cada momento dessa consciência. A expressão *estado de consciência* parece, a seu ver, inexata por causa da passividade que ela introduz na consciência (T.E. p. 15).

⁸ No parágrafo 43, Husserl escreve: "Dans les actes d'intuition immédiate nous avons l'intuition de *la chose elle-même*", HUSSERL, 1989, p. 139

mas um fato *absoluto*, real e acessível a cada um que opera a *redução*. Essa consciência está no mundo com o eu (moi) psíquico e psicofísico; caracteres reconhecidos e compartilhados por Sartre. O problema aparece com o Eu transcendental que Husserl quer instituir. Sartre interroga: "(...) ce moi psychique et psychophysique n'est pas suffisant? Faut-il le doubler d'une Je transcendental, structure de la conscience absolue?" (T.E. pp. 18-9)⁹.

O eu transcendental, na perspectiva husserliana, surge como estrutura necessária para a realização da unidade e individualidade da consciência. Sartre, porém, discute a necessidade de instaurar essa instância: é compatível constituir o "eu transcendental" e postular a definição que Husserl apresenta da consciência? Sartre, categoricamente, nega a importância do "eu transcendental". "La phénoménologie n'a pas besoin de recourir à ce Je unificateur et individualisant (...) la conscience se définit par l'intentionnalité¹⁰. Par l'intentionnalité elle se transcende elle-même, elle s'unifie en s'échappant" (T.E. p. 21).

Sartre sublinha que a unidade entre Je e Moi é feita pelo ego e não pelo "eu transcendental" porque é a consciência que se unifica por um jogo de intencionalidades. Desse modo, a consciência reenvia "(...) perpétuellement à elle-même, (...) qui dit *une conscience* dit toute la conscience et cette propriété singulière

⁹ Sylvie Le Bon assinala que o Je designa a personalidade em seu aspecto ativo, o Moi traduz a totalidade concreta psicofísica dessa personalidade. A questão é que, para Sartre, as duas instâncias são reunidas no ego. Essa diferença desestabiliza a interpretação husserliana de "eu transcendental", principalmente na forma apresentada pelas *Méditations cartésiennes*, especificamente nos parágrafos 8 e 11, cf. T.E. p. 19.

¹⁰ Sartre faz referência, provavelmente, aos momentos em que Husserl apresenta a definição de consciência intencional nas *Idéias I*: "Nous abordons maintenant un autre trait distinctif des vécus qu'on peut tenir véritablement pour le thème central de la phénoménologie orienté 'objectivement': l'intentionnalité", HUSSERL, 1989, parágrafo 84, p. 282.

"C'est l'intentionnalité qui caractérise la *conscience* au sens fort", HUSSERL, op. cit., p. 283.

"Nous entendons par intentionnalité cette propriété qu'ont les vécus 'd'être conscience de quelque chose', HUSSERL, op. cit., p. 283.

"Le cogito en général est l'intentionnalité explicite", HUSSERL, op. cit., p. 387-8.

appartient à la conscience elle-même, quels que soient par ailleurs ses rapports avec le Je" (T.E. p. 22).

Na perspectiva sartreana a consciência toma estatuto de instância autônoma, sendo limitada somente por si mesma. "Elle constitue donc une totalité synthétique et individuelle entièrement isolée des autres totalités de même type et le Je ne peut être évidemment qu'une *expression* (et non une condition) de cette incommunicabilité et de cette intériorité des consciences" (T.E. p. 23). Contrariando Husserl e, por outro lado, valorizando o princípio da consciência intencional, Sartre nega a importância do artifício unificador do eu (je) transcendental. É a consciência que torna possível a unidade e a personalidade do ego. Além de supérfluo, esse artifício é nocivo.

A consciência é "consciência de parte a parte", seu modo de existir é "o de ser consciência de si". Ela é, ao mesmo tempo, consciência de si enquanto consciência de um objeto que lhe é transcendente. Assim, "(...) tout est (...) clair et lucide dans la conscience: l'objet est en face d'elle avec son opacité caractéristique, mais elle, elle est purement et simplement conscience d'être conscience de cet objet, c'est la loi de son existence. Il faut ajouter que cette conscience de conscience (...) n'est pas *positionnelle*, c'est-à-dire que la conscience n'est pas à elle-même son objet¹¹. Son objet est hors d'elle par nature et c'est pour cela que d'une même acte elle *pose* et le *saisit*" (T.E. p. 24). Sartre assegura que a criação do "eu transcendental" anula a consciência nos termos em que foi originalmente colocada por Husserl pois, "(...) tous les résultats de la phénoménologie menacent ruine si le Je n'est pas au même titre que le monde un existant relatif, c'est-à-dire un objet *pour* la conscience" (T.E. p. 26). A radicalidade do primado intencional faz com que Sartre tenda a destituir o eu transcendental husserliano e tratar a questão do ego

¹¹ O caráter não posicional põe o problema do aspecto irrefletido do ato de consciência.

através da transcendência. Sua originalidade, em *A Transcendência*, está no modo pelo qual a problemática fenomenológica da constituição do ego é considerada. Deve-se compreender o ego enquanto transcendência: "(...) à chaque fois que nous saisissons notre pensée, soit par une intuition immédiate, soit par une intuition appuyée sur la mémoire, nous saisissons un Je qui est le Je de la pensée saisie et qui se donne, en outre, comme transcendant cette pensée et toutes les autres pensées possibles" (T.E. p. 27)¹².

A transcendência implica outro aspecto importante, a condição de a consciência não ser posicional de si mesma. "En tant que ma conscience réfléchissante est conscience d'elle-même, elle est conscience *non-positionnelle*. Elle ne devient positionnelle qu'en visant la conscience réfléchie qui, elle-même, n'était pas conscience positionnelle de soi avant d'être réfléchie. Ainsi la conscience qui dit *Je pense* n'est précisément pas celle qui pense (...) n'est pas *sa* pensée qu'elle pose par cet acte thétique" (T.E. p. 28). A consciência desse caráter não posicional é a sua dimensão irrefletida, significando que esta não necessita de uma consciência "(...) réfléchissante pour être consciente d'elle-même" (T.E. p. 29). Ela não se coloca como objeto a não ser no momento reflexivo. O aspecto irrefletido é explicitado pela análise fenomenológica que separa a consciência em três instâncias:

Em primeiro grau está o irrefletido, não posicional de si porque consciência de si enquanto consciência de um objeto transcendente.

¹²Sartre menciona a possibilidade de "refletir na recordação" apontada por Husserl em *Lições sobre a consciência interna do tempo*, particularmente o suplemento XII sobre a "Consciência interna e a compreensão dos vividos"; e o parágrafo 39 "A dupla intencionalidade da retenção e a constituição do fluxo de consciência".

Em segundo grau está a consciência 'refletidora' enquanto não posicional de si mas posicional da consciência refletida (atos irrefletidos de reflexão).

Em terceiro grau (ato tético em segundo grau) está a consciência refletidora (réfléchissante) enquanto posicional de si.

A tentativa sartreana de negar o "eu transcendental" através da radicalização do primado da intencionalidade visa localizar a constituição do ego *fora* de si. Uma das particularidades de seu pensamento é estabelecer tanto a validade da consciência quanto da realidade do mundo exterior; aspectos que, partindo da fenomenologia, são relacionais. "En fait je suis alors plongé dans le monde des objets ce sont eux qui constituent l'unité des mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives et répulsives, mais *Moi* j'ai disparu, je me suis anéanti. Il n'y a pas de place pour *Moi* à ce niveau, et ceci ne provient pas d'un hasard, d'un défaut momentané d'attention, mais de la structure même de la conscience" (T.E. p. 32). Essa passagem ilustra a estrutura da consciência como intencionalidade.

Sartre define a estrutura do Je da seguinte maneira:

- a) O Je é um existente. Ele se dá como transcendência.
- b) Ele se entrega a uma intuição de gênero especial.
- c) Aparece somente através de um ato reflexivo.

Seu processo de constituição se dá do seguinte modo:

- 1) Há um ato irrefletido de reflexão sem Je que se dirige sobre uma consciência refletida.
- 2) Este torna-se objeto da consciência refletidora, sem cessar de afirmar seu objeto próprio (cadeira, verdade matemática, etc).
- 3) Ao mesmo tempo, um novo objeto aparece, ocasião para afirmar a consciência reflexiva e que não está, por conseguinte, nem sobre o

mesmo plano que a consciência irrefletida (porque é um absoluto que não tem necessidade da consciência refletida para existir); nem sobre o mesmo plano que o objeto da consciência irrefletida (cadeira, etc). Esse objeto transcendente do ato reflexivo é o Je.

.4) O Je transcendente deve recair sob a redução fenomenológica. O conhecimento (conteúdo) certo do pseudo cogito não é "eu tenho consciência" mas, "há consciência desta cadeira". Esse conteúdo, assegura Sartre, é suficiente (...) para as investigações fenomenológicas" (T. E. pp. 36-7).

Sartre opõe-se ao pensamento de Kant e Husserl porque, segundo ele, ambos concebem o eu enquanto estrutura formal da consciência. Para o pensador francês, ao contrário, o eu é "uma contração infinita do Moi (eu) material". Contrariando Husserl, Sartre realiza a junção de Je e Moi: "Le Moi ne doit pas être cherché *dans* les états de conscience irréfléchis ni *derrière* eux. Le Moi n'apparaît qu'avec l'acte réflexive et comme corrélatif noématique d'une intention réflexive (...) cet Ego, dont Je et Moi ne sont que deux faces, constitue l'unité idéale (noématique) et indirecte de la série infinie de nos consciences réfléchies. Le Je c'est l'Ego comme unité des actions. Le Moi c'est l'Ego comme unité des États et des qualités" (T.E. pp. 43-4). Em sua constituição o ego é caracterizado pela totalidade concreta dos "(...) états et des actions qu'il supporte. (...) c'est la totalité infinie des états et des actions qui ne se laisse jamais réduire à *une* action ou à *un* état" (T.E. p. 57). Sartre assinala que o análogo da *consciência irrefletida* é o mundo: "(...) totalité synthétique infinie de toutes les choses" (T.E. p. 58).

Na distinção e correlação entre ego e consciência, um dos elementos centrais é a autonomia. "En vertu de cette passivité l'Ego est susceptible d'être

affecté. Rien ne peut agir sur la conscience, parce qu'elle est cause de soi" (T.E. p 64). Na correlação de pólos interior e exterior, o ego é "(...) l'intériorité de la conscience réfléchie, contemplée par la conscience réflexive" (T. E. p. 60).

A análise que Sartre apresenta da consciência faz com que o "eu penso" seja entendido de maneira particular. A partir dessa situação o eu que aparece no horizonte do "eu penso" não se dá como produtor de espontaneidade consciente. A consciência se produz em face dele e para ele (T.E. pp. 73-4). Essas considerações realizam a liberação e purificação do campo transcendental. Essa constatação envolve uma das características centrais do pensamento sartreano: o *rien*.

Purificado da interioridade egológica, os objetos físicos, psíquicos, as verdades, os valores, estão fora do campo transcendental porque o *Moi* não faz parte de sua constituição essencial. Mas esse *nada*, por outro lado, é *tudo* "(...) puisqu'il est conscience de tous ces objets. Il n'est plus de '*vie intérieure*'" (T.E. p. 74). Não há vida interior, não há nada que seja *objeto* e que possa, ao mesmo tempo, pertencer à intimidade da consciência; o ego não é proprietário de consciência, ele é o objeto. A consciência transcendente é uma espontaneidade impessoal.

As conclusões referentes ao problema da transcendência do ego fazem parte do conjunto temático que o período posterior do pensamento sartreano terá como horizonte. A liberação "do campo transcendental" e "a consciência como espontaneidade", "a refutação do solipsismo" e a positividade da política e da moral são retomadas em desenvolvimentos posteriores.

O esboço de descrição fenomenológica efetuado em *A Transcendência do ego* coloca as bases iniciais do pensamento sartreano. Se buscássemos uma ligação na diversidade de suas produções, particularmente nesta fase de seus escritos, a *consciência intencional* seria a primeira manifestação. Em *A Transcendência*, temos

um conjunto de investigações que foi reelaborado posteriormente mas não totalmente superado.

O centro da reflexão não é a realidade, a parte *objetiva*, mas "(...) não é também aquele Eu ou 'Esprit' de que falava grande parte da filosofia francesa da época. Em vez disso, e segundo a teoria da intencionalidade, trata-se a consciência enquanto consciência-de-algo que existe irredutivelmente na realidade objetiva do mundo"¹³.

Como enfatizava Moravia, a teoria da intencionalidade institui o caráter simultâneo de surgimento do mundo e da consciência, onde um termo não pode existir sem o outro, ainda que sejam distintos. Além da simultaneidade, outro aspecto surge dessa concepção: a consciência acha-se permeada totalmente pelos atos intencionais. Ela é pura atividade. A dupla implicação dos momentos resulta na inexistência de um absolutismo da realidade ou do pensamento. Não há consciência existindo sem objeto.

A teoria husserliana da intencionalidade, partilhada por Sartre, supera a exclusividade da função cognitiva. Esse aspecto da fenomenologia, é uma das formas, dentre outras, da consciência relacionar-se com o seu objeto. É possível, além de conhecer as categorias de determinado fenômeno, estabelecer relações de ódio, amor, repulsa¹⁴.

Se o pensamento sartreano compartilha da primazia da atividade consciente, *A Transcendência* marca também certa distância do tratamento dado ao ego na tradição filosófica

Moravia identifica na crítica sartreana ao "mito egológico" o erro recorrente. O erro mais grave consiste no desconhecimento da primazia absoluta e

¹³ MORAVIA, op. cit., p. 15.

¹⁴ As relações emotivas entre consciência e realidade exterior podem ser encontradas também na filosofia de Max Scheler. Sartre descreve em *Esboço de uma teoria das emoções* essa possibilidade da consciência intencional.

da auto-suficiência da consciência, em considerá-la por si só incompleta e incapaz de ser a base da experiência psíquica do homem e, em postular, um eu como suporte indispensável de tal experiência.

O eu, na perspectiva sartreana, não é uma realidade independente mas a modalidade *reflexa* da consciência. Decorrente dessa caracterização do ego e da polêmica contra a posição que privilegia a fase reflexiva, Sartre marca seus limites¹⁵. Ao considerar o ato reflexo a fase secundária, o que ressalta é a valorização do aspecto irrefletido. Para Sartre, a consciência possui, inicialmente, um modo específico de ser pré-reflexiva. Essa posição, segundo Moravia, apresenta uma imagem bastante discutível, pois, ao redimensionar o eu e a reflexão, Sartre apresenta essas instâncias como "(...) modos externos e transcendentais em relação ao fluxo dinâmico e concreto da consciência irreflexa, interpretando-os como momentos de cristalização e coisificação, de inércia e de passividade relativamente a tal fluxo"¹⁶.

Sartre apresenta a consciência como "realidade absoluta e livre". A valorização do aspecto irrefletido ganha corpo a partir da definição estrutural da consciência. O momento irrefletido é condição de possibilidade da reflexão (consciência em segundo grau). Essas considerações colocam alguns elementos ao problema do irracionalismo característico das filosofias da existência. O apelo ao "dado imediato", ao "intuitivo", abre precedentes para que "idealistas e realistas" atribuam ao existencialismo esse adjetivo. Para Sartre, ao contrário, atestar a anterioridade do momento irrefletido é privilegiar a gradação de momentos da reflexão.

¹⁵ A fase reflexa é secundária porque, para a fenomenologia, anterior a todo ato reflexivo (fase reflexa) dá-se um pré-reflexivo. Essa anterioridade será importante para a compreensão das observações feitas ao pensamento cartesiano em *O Ser e o Nada*.

¹⁶ MORAVIA, op. cit., p.30.

Se o irrefletido fez tremer os partidários da filosofia alimentar, a absolutização da consciência repugna os representantes da filosofia realista. Roger Garaudy assegura que "La préoccupation centrale de Sartre est d'échapper à la fois au matérialisme et à l'idéalisme"¹⁷. A teoria da intencionalidade ofereceria, postula Garaudy, a terceira via, uma vez que a consciência não seria um fato mas atitude que transcende a natureza.

Para sobrepujar as dificuldades que o idealismo husserliano ainda guardava com a formalização do ego transcendental, Sartre estabeleceria, diz Garaudy, algumas distinções:

- a) Instituir um campo transcendental impessoal que seria a fonte da existência e sobre a qual não teríamos condição de influenciar.
- b) Sartre introduz um sujeito impessoal na realidade¹⁸.

Instaurar um campo transcendental despersonalizado e situar o homem nesse mundo seria permanecer ainda no idealismo, assegura Garaudy. Para o pensador marxista, "A la vérité, on ne voit guère en quoi il a ainsi dépassé l'idéalisme: il a seulement dédoublé l'idéalisme de Husserl et juxtaposé un idéalisme objectif (celui de la conscience absolue ou du champ transcendantal) et un idéalisme subjectif (celui de l'ego personnel en proie à l'angoisse)"¹⁹.

Se, no parecer de Garaudy, Sartre permanece na filosofia idealista da consciência absoluta, é oportuno relembrar a conclusão de *A Transcendência*: a

¹⁷ GARAUDY, op. cit., p. 69.

¹⁸ GARAUDY, ibidem.

¹⁹ GARAUDY, op. cit., p. 70. Jean Wahl ressalta que Sartre apresenta uma ambigüidade. Tal situação, diz ele, reflete a posição sartreana entre idealismo e realismo: "(...) par son insistance sur l'intentionnalité de la conscience, par sa définition de la connaissance comme un 'n'être-pas', par sa conception d'un en-soi massif auquel la conscience s'oppose comme un néant, par son affirmation de la contingence radicale (...) Sartre paraît résumer en elle-même les motifs (...) contre l'idéalisme. Mais, (...) la place faite à la liberté, l'influence de pensées comme celles de Lagneau ou d'Alain nous montrent dans cette même philosophie un idéalisme", WAHL, 1954, p. 149.

consciência absoluta, quando purificada do Je, não tem mais sujeito, ela não é mais uma coleção de representações: ela é condição e fonte absoluta de existência (T.E. pp. 86-7).

Gilbert Varet, discutindo a relevância ontológica do pensamento sartreano, reafirma as críticas contra Husserl: "Dans un article révolutionnaire sur la *Transcendance de l'Ego* qui est sans doute la clef de *L'Être et le Néant*, c'est bien toutefois dans ce sens que s'exerce la critique que Sartre adresse à la philosophie de Husserl. En faisant un sort à part à l'Ego transcendantal, Husserl a manqué par une aberration incompréhensible, due peut-être au poids de la tradition idéaliste, à la ligne directe de la phénoménologie. Le mode de transcendance que Husserl prête à l'Ego est bien plus proche de l'idéalisme kantien que du véritable mode de transcendance phénoménologique"²⁰.

Se Husserl, na perspectiva sartreana, ainda permanece no idealismo devido ao fato de instaurar o "eu transcendental", a solução para o impasse encontra-se no interior da própria fenomenologia. Sartre tenta radicalizar o princípio da intencionalidade. Ele "(...) assumait la totalité du programme de 'radicalisme critique' qui, avec Husserl était bien dans la phénoménologie à l'origine (...) C'est pourquoi nous pouvons concevoir que l'intentionnalité husserlienne soit ici à la fois thèse doctrinale fondamentale et unique procédé de preuve"²¹.

Ressaltamos, com Varet, que o conceito de intencionalidade é primordial para o pensamento sartreano. No tratamento dado ao problema das emoções e ao

²⁰ VARET, 1948, p. 18.

²¹ VARET, op. cit., p. 77. Ainda que Varet utilize o conceito de intencionalidade para justificar a existência de uma ontologia no existencialismo sartreano, suas considerações reforçam a primazia do conceito de intencionalidade.

conjunto da consciência imaginativa esse conceito terá, igualmente, um papel fundamental.

Capítulo segundo: A IMAGINAÇÃO.

Imagem e intenção.

Posterior ao estudo sobre a concepção do ego e na esteira das críticas à noção de consciência, outro tema foi objeto de considerações cuidadosas, tendo sempre o conceito de intencionalidade como base. A *Imaginação* foi o trabalho subsequente.

A abordagem sartreana sobre as imagens, diferente das teorias modernas, tem como alicerce a definição do objeto enquanto coisa *em-si*. Todo objeto dá-se à percepção como existência independente de consentimento ou vontade. Esse objeto é sempre relativo e não idêntico àquele que o percebe. Todo objeto independe da existência de uma consciência para existir. Os objetos estão, "(...)présentes et inertes à la fois" (Im. p. 1). O modo de ser desse objeto inerte, independente da consciência, sem espontaneidade, é o que Sartre denomina *ser-em-si*. "Cette forme inerte, qui est en deçà de toutes les spontanéités conscientes, que l'on doit observer, apprendre peu à peu, c'est ce qu'on appelle une chose" (Im. p. 1).

Em contraposição à coisa, existe a consciência, o *ser-para-si*. Ela existe enquanto atividade constante, sendo sempre consciência de alguma coisa. "Elle apparaît comme une pure spontanéité, en face du monde des choses qui est pure inertie" (Im. p. 1).

A síntese dos dois elementos (momentos) ocorre quando estão simultaneamente relacionados. Nessa interação surge a imagem como uma das formas de a consciência existir. Abordagens anteriores situavam a imagem enquanto cópia da coisa, com as características que lhe eram próprias, isto é, a imagem-coisa. Postulavam seu modo de existir como identidade entre objeto e imagem.

A hipótese levantada por Sartre passa pela modificação radical da compreensão da imagem como "coisa menor", inferior. Para ele, "Le seul moyen de constituer une théorie vraie de l'existence en image serait de s'astreindre rigoureusement à ne rien avancer sur celle-ci qui n'ait directement sa source dans une expérience réflexive" (Im. p. 3). Na interpretação sartreana, a distinção entre imagem e coisa existe pelo *modo de ser* de cada uma delas, isto é, existir em imagem não é o mesmo que existir enquanto coisa. A imagem é um modo de ser "especial" da consciência.

Essa hipótese pretende desbancar a identidade entre imagem e cópia, onde a imagem é também uma coisa. Essa identidade cria o fato, inconcebível para Sartre, de fazer existir independente da consciência, uma realidade que por si só é inerte. A coisa imagem existe, erroneamente, de maneira independente da consciência. A incongruência que essa identidade apresenta surge da impossibilidade de se distinguir a imagem-coisa do objeto imaginado. O erro dessa compreensão do fenômeno imagem está em se constituir duas coisas semelhantes em um plano de existência idêntico. A idéia de imagem-coisa define a imagem como algo "menor", que tem sua existência própria, que se dá à consciência como qualquer coisa e que mantém relações *externas* com a coisa da qual ela é imagem (Im. p. 8). A teoria *a priori* desses conceitos contribui principalmente para a constituição da imagem-coisa. Para Sartre, "Tout le mal est né de ce qu'on est venu à l'image avec l'idée de synthèse, au lieu de tirer une certaine conception de la synthèse d'une réflexion sur l'image" (Im. p. 162).

A crítica a essa interpretação pressupõe uma perspectiva original do problema. Contra a posição de identidade (imagem-coisa) é preciso explicitar um novo estatuto, o da existência da imagem enquanto "modo de ser". Tal concepção põe por terra a teoria da identidade e implica na revisão dos conceitos utilizados na abordagem sobre o imaginário. A mudança de estatuto da imagem representa um novo passo no caminho do entendimento da estrutura da imaginação. A imagem não pode existir *na* consciência. Ela é "(...) *un certain type de conscience*" (*ibidem*). Diferente da constituição da imagem-coisa, ela é um *ato*, sendo sempre consciência de algo.

O ato imaginativo é um atributo da consciência intencional. A imagem é devedora de seu objeto, sua existência singular (porque diferente da coisa imaginada) se dá relativamente ao *ser* (coisa) imaginado. Sartre utiliza-se da noção de intencionalidade para elaborar essa concepção da imagem. A fenomenologia de Husserl, principalmente *Idéias I*, é o ponto de referência. Para Sartre, realizar a fenomenologia da imagem é "(...) fixer et à décrire l'essence de cette structure psychologique telle qu'elle apparaît à l'intuition réflexive" (*Im.* p. 143). A essência da imagem é a *intencionalidade*. "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. 'Toutes les *Erlebnisse* qui ont en commun cette propriété d'essence s'appelle aussi *Erlebnisse intentionnelles*: dans la mesure où elles sont conscience de quelque chose on dit qu'elles se 'rapportent intentionnellement' à ce quelque chose" (*Im.* p. 144)¹.

¹Sartre cita as *Idéias I*, p. 64 do original alemão. Sobre o termo *Erlebnis* ele escreve: "Erlebnis, terme intraduisible en français, vient du verbe *erleben*. *Etwas erleben* signifie *vivre quelque chose*. *Erlebnis* aurait à peu près le sens de *vécu* au sens où le prennent les Bergsoniens.

Assim como, em *A Transcendência*, a intencionalidade é a estrutura da consciência, a imaginação, sendo atividade da consciência, ela também congrega essa forma essencial. Para estabelecer a diferença entre coisa e imagem, Sartre retoma Husserl: "En règle absolument universelle une chose ne peut être donné dans aucune perception possible, c'est-à-dire dans aucune conscience possible en général comme un immanent réel" (Im. p. 145)².

Sartre assegura que a contribuição dada por Husserl ao problema da imagem, igualmente no que tange aos estados de consciência, foi o de instaurar um novo modo de ser para cada uma dessas consciências. A consciência não é o receptáculo de sensações, representações ou coisas imaginadas, ela não é um *estado*, no sentido passivo, a consciência é ativa e a imaginação uma das suas possibilidades. Atingir o real é realizar a síntese através da imagem. A imaginação, por sua vez, não é a simples representação, cópia do objeto na consciência, a imagem é um modo particular de consciência. "L'image, en devenant une structure intentionnelle, passe de l'état de contenu inerte de conscience à celui de conscience une et synthétique en relation avec un objet transcendant" (Im. p. 147).

Se Jean-Paul Sartre considera que a intencionalidade define a essência das atividades consciente e imaginativa, o problema encontra sua solução nesse ponto de partida. Estabelecidas as bases da estrutura da consciência e da essência da imaginação, será necessário elaborar a "descrição fenomenológica da estrutura imagem", empreendimento realizado em *O Imaginário*.

A imaginação é retomada em um conto de *O Muro* intitulado: "A infância de um chefe". Lucien, o protagonista, é um "sonhador". Desde a infância sua vida é marcada pelos questionamentos acerca das justificativas da existência.

²Sartre menciona as *Idéias I*, p. 76 do original alemão. Paul Ricoeur traduz essa citação da seguinte maneira: "En vertu d'une généralité ou d'une nécessité absolument inconditionnée, une chose ne peut être donné comme réellement (réel) immanente dans aucune perception possible, et en général dans aucune conscience possible", HUSSERL, 1989, p. 135.

Semelhante ao artifício que Descartes utiliza em suas *Meditações*, Lucien se interroga sobre a veracidade da existência, tanto dos objetos quanto de si próprio: "(...) il y avait maintenant une petite perplexité très réveille qui se demandait: *Qui suis-je?*"³ (Inf. p. 176), Lucien pensava: "(...) ça n'est pas pour de vrai" (Inf. p. 152). Sonâmbulo e pensativo, o menino, rico representante da classe dos eleitos, era preparado por seu pai para ser o chefe da indústria. Um dia ele seria dono de todos os objetos dessa indústria, inclusive seus funcionários.

Se na infância sua dúvida perpassava a realidade, o refúgio era a imaginação e o sonho: "Qu'est-ce que je suis, *moi*? Il y avait cette brume, enroulée sue elle-même, indéfinie. *Moi*. Il regarda au loin; le mot sonnait dans sa tête et puis peut-être qu'on pouvait deviner quelque chose comme la pointe sombre d'une pyramide dont les côtés fuyaient, au loin, dans la brume. Lucien frissona et ses mains tremblaient: Ça y est, pensa-t-il, ça y est! J'en étais sûr: je n'existe pas" (Inf. p. 177). Lucien representa a figura da consciência que se perde nos objetos que estão fora, ao redor. Fascinado pelo outro de si mesmo (o exterior) ele busca a fuga de seus interstícios de insanidade. Perdendo-se nas fantasias do mundo ele exercita seu poder imaginativo (irrealizante): "Les jours suivants, il s'efforça de ne plus s'analyser: il aurait voulu se fasciner sur les choses, il contemplait longuement les coquetiers, les ronds de serviette, les arbres, les devantures" (Inf. p. 215).

Esse conto mobiliza um conceito desenvolvido em *O Imaginário*, que será fundamental para a filosofia sartreana: a irrealização do mundo através da atividade imaginativa. Negar a realidade do mundo é, ainda, constituí-la pela

³Notável a torsão na pergunta *cética*, tal como formulada por Montaigne: do famoso "que sais-je?" ao "qui suis-je?", há toda a passagem do Renascimento que se interroga sobre a *coisa*. O ceticismo muda os campos, mas permanece enquanto forte componente heurístico.

imagem. Nadificar a realidade dos objetos pela imaginação é uma forma de apreendê-los.

Capítulo terceiro: TEORIA DAS EMOÇÕES.

A emoção é um tipo organizado de consciência.

Anterior ao estudo sobre o imaginário, Sartre escreve *Esboço de uma teoria das emoções* com o intuito de explicitar o "modo de existir da consciência emoção".

O *Esboço* discute o método experimental dos psicólogos. A psicologia, visando construir um método positivo, centra suas bases na experiência. Em termos comparativos, tal método assemelha-se ao dos físicos na análise de seu objeto. Por ser empírica essa ciência encontra nos *atos* seu objeto de estudo. Sartre, ao contrário, coloca a necessidade do estabelecimento das relações desses atos com uma totalidade sintética. Esse procedimento daria à coleção dos *dados* particulares um significado universalizante.

Nessa perspectiva, surge um aspecto novo: a separação entre psicologia e antropologia¹: "(...) si l'on appelle anthropologie une discipline qui viserait à définir

¹ A antropologia deve ser, provavelmente, compreendida neste momento como teoria no sentido amplo de compreensão do homem e da condição humana e não no sentido de disciplinas específicas, como antropologia física ou etnologia. Cf. LAING, 1976, p. 46. Esse mesmo sentido de antropologia é identificado por Maurice Cranston ao comentar as relações entre marxismo e existencialismo: "(...) na parte principal da *Critique*, ele (Sartre) mostra como o marxismo modernizado ou existencializado desdobra-se numa nova *anthropologie* (no sentido kantiano da palavra), isto é, numa teoria filosófica do homem e da sociedade. Cf. CRANSTON, 1982, p.208.

l'essence d'homme et la condition humaine, la psychologie - même la psychologie de l'homme - n'est pas et ne sera jamais une anthropologie" (E.T.Em. p. 8).

Essa antropologia confere ao homem um sentido *a posteriori*, pois essa antropologia afirma que o homem "(...) apprendra (...) *des autres* qu'il est homme et sa nature d'homme ne lui sera pas révélée de façon particulier sous prétexte qu'il *est* lui-même ce qu'il étudie" (E.T.Em. p. 9). Essa concepção que compreende o ser humano, ao mesmo tempo, como observador e observado é explicitada por Sartre em *Questão de método*.

A psicologia, ao conceber a enumeração dos fatos como princípio explicativo, faz desse empreendimento a soma dos dados separados; derivando assim, a idéia de homem. Atentar somente para os fatos, continua Sartre, é "(...)attendre l'isolé (...) (é) préférer, par positivisme, l'accident à l'essentiel, le contingent au nécessaire, le désordre à l'ordre; c'est rejeter, par principe, l'essentiel dans l'avenir" (E.T.Em. p. 9). A fenomenologia, com a crítica feita à psicologia dos fatos, objeta o privilégio dos dados particulares e a impossibilidade da constituição da essência do fenômeno. Na antropologia, Sartre recupera a noção de homem posta pelo pensamento heideggeriano onde a realidade humana (*Dasein*) vive no mundo (*in-der-Welt*).

Sartre infere, em *O Existencialismo é um humanismo*, que seu pensamento tem em comum com Heidegger o seguinte fato: a existência deve preceder a essência, o que implica, "partir da subjetividade". Essa aproximação de uma das teses de *Ser e Tempo* refere-se ao momento em que Heidegger declara: "(...) a essência do *Dasein* está na existência"². A interpretação feita por Sartre está manifestada em *O Ser e o Nada*; particularmente no tocante ao *Dasein*: "(...) nous pourrions appliquer à la conscience la définition que Heidegger réserve au *Dasein* et

²HEIDEGGER, 1967, p. 42.

dire qu'elle est un être pour lequel il est dans son être question de son être, mais il faudrait la compléter et la formuler à peu près ainsi: *la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui*" (E.N. p. 29).

A interpretação do *Dasein* como consciência, ou como realidade humana, não é compartilhada por Heidegger. Em sua obra *Sobre o humanismo*, o filósofo germânico rebate a identificação com o existencialismo francês sobretudo no relativo aos pressupostos sartreanos. Heidegger diz que o humanismo apresentado na conferência de Sartre ainda permanece na concepção metafísica de essência e existência porque ele coloca a questão do existente sem interrogar sobre "a verdade do ser". Heidegger esclarece que a interpretação sartreana do *Dasein* "(...) não tem nada em comum com a frase de *Ser e Tempo* (...) pois a interrogação sobre a verdade do Ser trata de preparar algo ainda prévio (...) (e complementa) talvez ainda o que hoje está por se dizer, poderia converter-se num estímulo tendente a levar a Essência do homem a considerar, pensando, a dimensão da Verdade do Ser, que a penetra e domina com seu vigor. Todavia, também isso só poderá dar-se em prol da dignidade do ser e em benefício do *Da-sein*, que o homem, ec-sistindo, suporta, não, porém, em função do homem, para que através de suas criações se façam valer civilização e cultura"³.

Se o pensamento sartreano utiliza os conceitos de "ser-aí" e de "ser-no-mundo", é necessário salientar que sua interpretação efetua-se de maneira particular, original, por vezes não atentando para a pertinência das significações. A concepção de antropologia que Sartre apresenta no *Esboço* pode comparar-se à posterior retomada dos pressupostos existenciais no momento de aproximação do marxismo. No livro *Sartre no Brasil: A Conferência de Araraquara*, o fundamento

³ HEIDEGGER, 1967, p. 48.

da antropologia é reportada ao cogito mantendo-se o caráter não posicional da consciência. "Le cogito cartésien est la seule façon aujourd'hui de conserver une base à une anthropologie (...) parce que le *cogito* n'est rien de métaphysique"⁴.

Toda a problemática da constituição da realidade humana e sua investigação é direcionada, particularmente, para o estudo das emoções. Através delas, Sartre quer tratar do sentido das emoções humanas. Contra a psicologia dos fatos ele pretende constituir um método "para a descrição das emoções" uma vez que esta é reveladora da essência humana. O psicólogo "(...) admet que l'homme a des émotions parce que l'expérience de lui apprend. Ainsi l'émotion est d'abord et par principe un *accident*" (E.T.Em. pp. 10-11). A emoção representa, para a psicologia que valoriza somente os dados particulares, total ausência de significados, desordem.

Sartre atribui ao pensamento de Husserl o princípio metodológico que contrapõe à valorização do estudo dos dados particulares a realização da síntese. A importância da fenomenologia é a de reduzir todos os aspectos parciais ao núcleo eidético⁵. Ao centrar nas emoções um esboço de teoria psicológica, Sartre instaura a necessidade de "(...) reconnaître même que seules les essences permettent de classer et d'inspecter les faits" (E.T.Em. p. 12).

Com a descrição dos fatos emotivos chegar-se-ia ao fenômeno em sua essência; a coleção dos dados particulares teria uma síntese. Com o *Esboço*, Sartre põe as bases de sua aproximação do método husserliano e apresenta o caminho para o existencialismo. Temos, assim, o núcleo catalisador da fenomenologia: a emoção é um tipo de consciência. "C'est cette conscience qu'il faut interroger et ce qui donne du prix à ses réponses c'est qu'elle est précisément *mienne*" (

⁴SARTRE, 1987, pp. 86-8. Cf. sobre a consciência não tética p. 88; e sobre antropologia dialética e ontologia p. 92.

⁵Husserl afirma nas *Idéias I* que "(...) toute démarche dont le fondement est médiat, est d'une nécessité apodictique et éidétique", HUSSERL, 1989, p. 32.

E.T.Em. p. 13). O propósito de Sartre, nesse ensaio, é o de elucidar a essência do fenômeno emoção enquanto tipo organizado de consciência.

Retomando os fundamentos da ciência fenomenológica, o *aparecer* define o modo de ser da consciência. A emoção é uma das formas de ela se manifestar. A descrição fenomenológica da emoção "(...) mettra au jour les structures essentielles de la conscience, puisqu'une émotion est précisément une conscience" (E.T.Em. p. 15).

Na relação entre emotividade e consciência retoma-se a problemática do significante e do significado. Para Sartre, a emoção, antes de ser considerada como um fato contingente é, na sua essência, um dos modos de aparecer da consciência. Todo fenômeno emotivo é revelador (carrega consigo um significado). O fenômeno emoção existe na estrita medida em que significa. Ela é como *aparece*. "L'émotion signifie à sa manière le tout de la conscience ou, si nous plaçons sur le plan existentiel, de la réalité-humaine" (E.T.Em. p. 16-7).

A originalidade da teoria sartreana, contudo, pode ser encontrada no terceiro capítulo desta obra, intitulado, "Esboço de uma teoria fenomenológica". Essa parte ilustra dois momentos das considerações sobre o problema da emoção: o primeiro trata do papel funcional da emoção, o segundo, de sua natureza.

Como assinalai no início deste capítulo, Sartre critica a concepção tradicional da psicologia quando esta considera essa manifestação como "(...) *état de conscience*" (E.T.Em. p. 38), ou ainda, como uma consciência reflexiva. Na abordagem que Sartre pretende apresentar, a emoção deve ser tratada a partir das discussões referentes ao tema da consciência explicitadas por Husserl. Encontramos, mais uma vez, a fenomenologia inspirando o pensamento sartreano.

A primeira grande questão colocada é a de que a emoção não é uma consciência reflexiva (segundo a caracterização dos momentos da consciência que apresentamos no primeiro capítulo da segunda parte) pois, "(...) la conscience

émotionnelle est d'abord conscience *du* monde. Il n'est 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. Même s'il s'agit d'une de ces angoisses indéfinies qu'on éprouve dans le noir, dans un passage sinistre et désert, etc., c'est encore *de* certains aspects de la nuit, du monde que l'on a peur. Et, sans doute, tous les psychologues ont noté que l'émotion était déclenchée par une perception, une représentation-signal, etc. 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 " (E.T.Em. pp. 38-9), ou seja, a emoção é um momento irrefletido da consciência e seu modo de existir depende de sua condição intencional.

Esse exemplo corrobora, de certa maneira, as preocupações referentes à fenomenologia apontadas no plano geral de *Idéias I* e, em particular, o núcleo temático do pensamento sartreano no período de 1929 até 1941. Do mesmo modo que a consciência implica seu objeto, " (...) l'homme qui a peur, a peur *de* quelque chose " (E.T.Em. p. 39). A emoção somente se faz presente através de um objeto que lhe fundamenta. Não é preciso refletir, por exemplo, sobre um instante de terror para que a consciência emoção se faça existir. Assim, "(...) le sujet ému et l'objet émouvant sont unis dans une synthèse indissoluble. L'émotion est une certaine manière d'appréhender le monde " (*ibidem*). Para Sartre, a emoção é uma passagem das vicissitudes do mundo para os estímulos humanos.⁶

⁶Sartre classifica esses momentos como *monde-agi* e *monde-odieux*: " Il peut y avoir passage continu de la conscience irréléchiée *monde-agi* (action) à la conscience irréléchiée *monde-odieux* (colère). La seconde est une transformation de l'autre " (E.T.Em. p. 39).

Para compreendermos melhor essa definição, é necessário tratar do significado do ato irrefletido, ou ainda, da "conduite-irréfléchie" (E.T.Em. p. 40). A emoção, como Sartre esclarece, é uma conduta que não implica necessariamente a passagem constante do irrefletido ao reflexivo. Essa diferença é de fundamental importância. A emoção dispensa a reflexão imediata sobre cada ato feito pelo homem. A antiga concepção que unia irreflexão e consciência do mundo não conseguia captar a particularidade da consciência emocional. A posição sartreana sobre esse binômio difere nos seguintes termos: "(...) nous saisissons le problème (irréflexion-conscience *du monde*) puis nous nous saisissons nous-même comme ayant le problème à résoudre (réflexion), à partir de cette réflexion nous concevrons une action en tant qu'elle doit être tenue *par nous* (réflexion) et nous redescendrons ensuite dans le monde pour exécuter l'action (irréfléchie) en ne considérant plus que l'objet agi. Ensuite, toutes les difficultés nouvelles, tous les échecs partiels qui exigent un resserrement de l'adaptation nous renverraient sur le plan réfléchi. De là, un va-et-vient constant qui serait constitutif de l'action. 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 irréfléchi" (E.T. Em. p. 40)⁷.

Essa passagem do *Esboço de uma teoria das emoções* retrata, de maneira exemplar, a distinção feita entre os planos irrefletido e reflexivo e, igualmente, diferenciam consciência e mundo, além de caracterizar a distinção entre a ação no plano irrefletido e a sua posterior *tomada de consciência*.

Há de se esclarecer, porém, que o fato de se afirmar que a emoção é irrefletida não implica em inferir que esta seja *inconsciente*. O ato, por exemplo, de escrever, não necessita da reflexão, por parte do escritor, deste mesmo ato. Isto não

⁷ O grifo é nosso.

significa, assegura Sartre, que "(...) l'habitude m'a rendu inconscient des mouvements que fait ma main en traçant les lettres" (*ibidem*). O ato irrefletido, que Husserl já descrevera nas *Idéias I*, e que é explicitado por Sartre, não significa que sua execução se dê inconscientemente. O ato de escrever, somente, não é consciente dele mesmo.

Essa distinção, entre irrefletido e reflexivo, é importante para a caracterização da particularidade da consciência emoção. Do mesmo modo que Sartre classifica os momentos da consciência em primeiro, segundo e terceiro graus, a emoção é um tipo de consciência em primeiro grau, isto é, irrefletida.

O que Sartre quer esclarecer é que o fato da consciência emocional ser irrefletida não significa que sua compreensão seja impossível (ou como diziam os psicólogos tradicionais, um emaranhado confuso de sensações). Para Sartre, o que importa é "(...) seulement de montrer que l'action comme conscience spontanée irréfléchie constitue une certaine couche existentielle dans le monde et, qu'il n'est pas besoin d'être conscient de soi comme agissant pour agir - bien au contraire. En un mot, une conduite irréfléchie n'est pas une conduite inconsciente, elle est consciente d'elle-même non-thétiquement, et sa façon de être thétiquement consciente d'elle-même c'est de se transcender et de saisir sur le monde comme une qualité de chose" (E.T.Em. p. 42).

Nesta passagem, Sartre repete todos os principais elementos da análise da consciência apresentados na *Transcendência do ego*, o que reforça a sua fidelidade ao projeto fenomenológico de E. Husserl.

Diante dessas considerações, Sartre define a emoção como um *ato transformador do mundo*. O ser humano, frente às intempéries que a sua condição suscita, perante o mundo que nos circunda (*umwelt* - expressão que Sartre toma junto aos alemães), se emociona, a atividade emocional é uma transformação *mágica* do mundo. A magia que a emoção expressa contrapõe-se ao determinismo

que algumas teorias psicológicas identificam nas condutas humanas. Ela é, nesta perspectiva, uma *conduta de gênero especial*. "L'impossibilité de trouver une solution au problème, appréhendée objectivement comme une qualité du monde, sert de motivation à la nouvelle conscience irréfléchie qui saisit maintenant le monde autrement et sous un aspect neuf et qui commande une nouvelle conduite - à travers laquelle cet aspect est saisi - et qui sert de hylé à l'intention nouvelle. Mais la conduite émotive n'est pas sur le même plan que les autres conduites, elle n'est pas *effective*. Elle n'a pas pour fin d'agir réellement sur l'objet en tant que tel par l'entremise de moyens particuliers. Elle cherche à conférer à l'objet par elle-même et sans le modifier dans sa structure réelle, une autre qualité (...). En un mot, dans l'émotion, c'est le corps qui, dirigé par la conscience, change ses rapports au monde pour que le monde change ses qualités. Si l'émotion est un jeu c'est un jeu auquel nous croyons" (E.T.Em. p. 44)⁸.

A conduta mágica da emoção diferencia a abordagem sartreana das concepções deterministas sobre a explicação do comportamento humano. Essa diferença está radicada na concepção de que a consciência emocional, para Sartre, é um determinado tipo de consciência não reflexiva. Esse termo, consciência emocional, exprime a estrutura intencional em seu caráter ativo. A *Bewusstsein*

⁸É interessante observar como a noção de *magia* permeia as primeiras obras de Sartre, particularmente em *A Transcendência* e *O Imaginário*. Na *Transcendência* Sartre afirma: "Je n'en citerai qu'un (exemple): une mimique expressive et fine peut nous livrer l'*Erlebnis* de notre interlocuter avec tout son sens, toutes ses nuances, toute sa fraîcheur. Mais elle nous la livre dégradée, c'est-à-dire *passive*. Nous sommes ainsi entourés d'objets magiques qui gardent comme un souvenir de spontanéité de la conscience, tout en étant des, objets du monde. Voilà pourquoi l'homme est toujours un sorcier pour l'homme. En effet, cette liaison poétique de deux passivités dont l'une crée l'autre spontanément, c'est le fonds même de la sorcellerie, c'est le sens profond de la *participation*. Voilà pourquoi aussi nous sommes des sorciers pour nous-mêmes, chaque fois que nous considérons notre Moi" (T. E. p. 64). Ainda no tocante ao tema da *mímica expressiva*, como escreve Sylvie Le Bon, "Sartre analysera dans *L'Imaginaire* les implications des jeux de la conscience qui procède à la réification du sens. La mimique expressive, par exemple, peut envelopper un rapport de possession, au sens magique, entre le sens à véhiculer et la matière où il se coule: *un imitateur est un possédé*" (T. E. p. 64).

emoção não é, em nada, semelhante aos *estudos de consciência* que Sartre menciona no início do capítulo III (que conferem à emotividade um aspecto passivo).

As condutas que manifestam medo e fuga perante algum perigo, expressam, para a posição sartreana, o modo particular da conduta humana e a especificidade desta maneira de intencionar o seu objeto. Para Sartre, o medo "(...) est une conduite d'évasion (...). Mais qu'on ne croie pas que ce soit un refuge *pour moi*, que je cherche à *me sauver*, à *ne plus voir* la bête féroce. Je ne suis pas sorti du plan irréfléchi: mais faute de pouvoir éviter le danger par les voies normales et les enchaînements déterministes, je l'ai nié. J'ai voulu l'anéantir. L'urgence du danger a servi de motif pour une intention annihilante qui a commandé une conduite magique. Et, par le fait, je l'ai anéanti autant qu'il était en mon pouvoir. Ce sont là les limites de mon action magique sur le monde: je peux le supprimer comme objet de conscience mais je ne le puis qu'en supprimant la conscience elle-même" (E. T.Em. pp. 45-6).

Observa-se que a conduta emocional revela alguns elementos fundamentais da perspectiva sartreana, especificamente seu caráter intencional e negador. A emoção, em hipótese alguma, ultrapassa o âmbito irrefletido. Rebatendo, portanto, a concepção tradicional da desordem que sintetizaria a emoção, Sartre busca compreendê-la em sua originalidade. Quanto ao aspecto de negação, Sartre afirma: "(...) la fuite est un évanouissement joué, c'est un conduite magique qui consiste à nier l'objet dangereux avec tout notre corps (...). C'est une façon de l'oublier, de le nier (...). Ainsi le véritable sens de la peur nous apparaît: c'est une conscience qui vise à nier, à travers une conduite magique, un objet du monde extérieur et qui ira jusqu'à s'anéantir, pour anéantir l'objet avec elle" (E.T. Em. p. 46). Essa concepção da consciência emocional caracteriza a herança fenomenológica do existencialismo sartreano e apresenta a especificidade de seu pensamento.

A emoção guarda, ainda, o caráter transcendente pois, seu movimento negador, visa o mundo externo: "La joie est une conduite magique qui tend à réaliser par incantation la possession de l'objet désiré comme totalité instantannée (...). Les diverses activités de la joie, ainsi (...) sont animées et transcendées par une intention qui vise à travers elles le monde" (E.T.Em. p. 49). A intencionalidade, no *Esboço*, como nas obras sartreanas desse mesmo período, manifesta o movimento em direção ao mundo, manifesta a transcendência da emoção direcionada para seu correlato constitutivo, o mundo.

A conduta emocional, entretanto, coloca o problema da falsidade deste sentimento. As *falsas emoções*, para Sartre, não seriam propriamente *condutas*. O ator, por sua condição de *imitador*, demonstra, aparentemente, um determinado modo de ser emotivo. Esse comportamento não é idêntico ao de uma pessoa que age voluntariamente, sem, no entanto, estar caracterizada pela condição de ator.

Passando para a segunda parte dos problemas acerca da teoria da emoção, Sartre discorre sobre a sua *natureza*. Tratando desse problema, ele estabelece algumas relações entre o sentimento do ator e das falsas emoções: "De la même façon, je peux avoir de fausses peurs, de fausses tristesses. Ces états faux se distinguent malgré tout de ceux de l'acteur. L'action mime la joie, la tristesse, mais il *n'est pas* joyeux, ni triste parce que ces conduites s'adressent à un univers fictif. Il mime la conduite, mais il ne se conduit pas. Dans les différentes d'émotions fausses (...) les conduites ne sont soutenues par rien, elles existent seules et sont volontaires. Mais la situation est vraie et nous la concevons comme exigeant ces conduites. Aussi, à travers ces conduites, intentionnons-nous magiquement certaines qualités sur des objets vrais. Mais ces qualités sont fausses" (E.T.Em. p. 51).

Partindo da diferença entre o ator e a dissimulação, Sartre estabelece o que é a verdadeira emoção. "La véritable émotion est tout autre: elle s'accompagne

de croyance. Les qualités intentionnées sur les objets sont saisies comme vraies" (E.T.Em. p. 52).

Na constituição do caráter verdadeiro da emoção, Sartre introduz o papel dos fenômenos fisiológicos. "Ils représentent le *sérieux*⁹ de l'émotion, ce sont de phénomènes de croyance" (*ibidem*). Assim, a *seriedade* estaria assegurada pela denúncia dos comportamentos de nosso corpo. A emoção, nesse aspecto, congrega a conduta e a expressão corporal. É por isso que Sartre afirma: "(...) l'émotion paraît dans un corps bouleversé qui tient une certaine conduite" (E. T. Em. p. 53).

Salientemos a importância dada ao papel do *corpo* na teoria sartreana das emoções. Buscando a ligação sintética entre consciência e corpo, Sartre supera a divisão de substâncias que Descartes apresenta no *Tratado das Paixões*. Esclarecendo melhor, "Pour comprendre clairement le processus émotionnel à partir de la conscience il faut se rappeler ce caractère double du corps, qui est d'une part un objet dans le monde et d'autre part le vécu immédiat de la conscience (...) l'émotion est un phénomène de croyance. La conscience ne se borne pas à projeter

⁹ O termo *sérieux* reaparece, em outra perspectiva, principalmente na primeira parte deste trabalho, no jogo de significados *seriedade* - *serialidade*. A dubialidade desse termo pode ser encontrada também n'*O Ser e o Nada* e na *Crítica*. N'*O Ser e o Nada* Sartre escreve: "Le résultat de l'esprit de sérieux qui, comme on sait, règne sur le monde est de faire boire comme par un buvard les valeurs symboliques des choses par leur idiosyncrasie empirique; il met en avant l'opacité de l'objet désiré et le pose, en lui-même, comme désirable irréductible. Aussi sommes-nous sur le plan de la morale (...) (E. N. p. 691). Na *Crítica*, igualmente, encontramos: "L'industrialisation produit son prolétariat, elle le draine dans les campagnes, elle règle la natalité ouvrière: mais le statut d'impuissance se réalise, ici comme ailleurs, par la sérialisation des prolétaires" (C. R. D. p. 644). Para a temática do espírito de "seriedade" que tomou conta da cultura francesa, especialmente na *província*, um autor fundamental é Stendhal. Em *O Vermelho e o negro* o clima de 'tédio' mostrou-se como a resultante da censura, do terror da polícia, e da auto-censura coletiva, incentivada primeiro por Napoleão e depois pelos governantes da Contra-Revolução. Cf. além do romance, o texto produzido a este respeito por Stendhal: "Projet d'Article sur le Rouge et le Noir" (18 de outubro / 13 de novembro 1932) in *L'Intégrale*. Romances, vol. II, p. 660. Conferir os comentários de Erich Auerbach in "The Hôtel de le Mole", *Mimesis*. Princeton, Anchor Books, 1957, pp. 400 ss. Cf. ainda Khun, op. cit. e ROMANO, *Diderot e a sátira*, inédito. A amplitude, porém, dessa problemática não nos possibilita o tratamento dessa questão em nosso trabalho.

des significations affectives sur le monde qui l'entoure: elle vit le monde nouveau qu'elle vient de constituer" (*ibidem*).

A particularidade da compreensão sartreana sobre o fenômeno emoção está no modo de explicá-lo enquanto fuga perante alguma situação de crise. Quando todos os caminhos estão fechados, a consciência lança-se no mundo mágico da emoção¹⁰, ela se precipita nessa realidade degradando sua condição de consciência. "La conscience qui s'émeut ressemble assez à la conscience qui s'endort. Celle-ci, comme celle-là, se jette dans un monde nouveau et transforme son corps, comme totalité synthétique, de façon qu'elle puisse vivre e saisir ce monde neuf à travers lui (...). Ainsi l'origine de l'émotion c'est une dégradation spontanée et vécue de la conscience en face du monde" (E.T.Em. pp. 53-4). O que a consciência não consegue atingir de maneira reflexiva ela o faz de modo irrefletido, ou seja, a emoção é uma forma determinada do ser humano tomar consciência do mundo.

Afirmar a consciência emocional é assegurar a transcendência intencional que cada ato humano revela. O *Esboço de uma teoria das emoções*, talvez, pode ser considerado o texto mais *mundano* dos primeiros escritos de Sartre pelo fato de radicar a experiência da tomada de consciência na corporeidade do homem e na mundaneidade das coisas. "La conscience se transcende, par essence; il lui est donc impossible de se retirer en elle pour douter qu'elle est dehors dans l'objet. Elle ne se connaît que sur le monde" (E.T.Em. p. 55).

O papel da consciência frente ao mundo sintetiza as conclusões do *Esboço*. Sartre assegura que existem duas maneiras de a consciência perder-se no mundo, ou como diz Heidegger, dois modos de *a consciência ser-no-mundo*.

O mundo pode parecer um complexo organizado de utensílios (coisas) de tal forma que esses objetos exerçam um papel determinista sobre a consciência.

¹⁰ Sartre escreve: "(...) lorsque toutes voies étant barrés, la conscience se précipite dans le monde magique de l'émotion" (E. T. Em. p. 53).

Cada utensílio reenvia a outro utensílio e a uma totalidade de utensílios, não havendo qualquer possibilidade de, através da ação, existir uma mudança na interação desses utensílios ou na alteração da ordem das coisas. Modificar a forma dos utensílios significa, ainda, mantê-los em alguma ordem. Essa primeira forma de ser-no-mundo não considera a atividade mágica da consciência emocional.

Porém, o mundo pode aparecer como uma totalidade não-utensílio, isto é, modificável. Nesse caso, diz Sartre: "(...)les classes du monde agiront immédiatement sur la conscience, elles lui sont présentes *sans distance* (...). Cet aspect du monde entièrement cohérent, c'est le *monde magique*. Nous appellerons émotion une chute brusque de la conscience dans le magique (...) il y a émotion quand le monde des utensiles s'évanouit brusquement et que le monde magique apparaît à sa place" (E.T.Em. p. 62).

Para a consciência ser-no-mundo, é necessário que ela se faça emoção. Sartre rebate, desse modo, as concepções tradicionais que tratavam as emoções como uma desordem do organismo e do espírito, que viria "atrapalhar", de fora para dentro, a vida psíquica.

Sartre atribui ao conteúdo das emoções o papel de retorno da consciência à "(...) l'attitude magique, une des grandes attitudes qui lui son essentielles, avec apparition du monde corrélatif, le monde magique. L'émotion n'est pas un accident, c'est un mode d'existence de la conscience, une des façons dont elle *comprend* (au sens heideggerien de *Verstehen*) son *Être-dans-le-monde*" (E.T.Em. p. 62). Ao contrário de ser uma irracionalidade, a emoção, para Sartre, significa algo para a vida psíquica¹¹.

A emoção, por fim, encontra seu sentido na frase que Sartre retira de suas considerações sobre Husserl: "Je suis en colère parce qu'il est haïssable" (E. T.Em.

¹¹ "L'émotion apparaît comme structure de la conscience (...). Elle a un sens, elle signifie quelque chose pour ma vie psychique" (E.T. Em. p. 62).

p. 63). Essa máxima repete a proposta de se reconstituir uma teoria das paixões como o próprio Sartre fizera em "Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade". "C'est à partir de cette réflexion que la passion va se constituer" (ibidem).

Finalizando a análise sobre a teoria das emoções, Sartre afirma que a emoção expressa, sem qualquer dúvida, a faticidade da realidade humana. Esse conceito manifesta, claramente, o lado existencial e mundano da intencionalidade.

É, precisamente, o lado fático da emoção que encontramos nas páginas de *O Muro*. Em um conto intitulado "O Quarto", Sartre narra a situação de um casal. Pierre, um maníaco que está se aproximando do estágio terminal da loucura catatônica, e Eve, esposa abnegada, que trata pacientemente do marido sem reconhecer-lhe a insanidade.

Contra a opinião de seus pais, que aconselham-na a internar o doente em um sanatório e casar-se novamente, Eve suporta a agonia de acompanhar o agravamento do quadro clínico de Pierre. Este, constantemente, é atormentado por alucinações de estátuas voando por seu quarto ou pela mania de suspeitar da sujeira nos talheres. A cada novo dia, o paciente apresenta um comportamento mais alarmante. Pierre troca o nome de Eve chamando-a de Agathe. Curiosamente, quando recebe a visita do pai de Eve trata-o com lucidez e indiferença, chegando a comentar que o Sr. Darbédac pensa estar entrando na casa de um "louco".

O pai de Eve tenta trazê-la para a realidade mostrando que o estado de Pierre é irreversível. Diante da resistência da filha o Sr. Darbédac diz: "Ecoute, (...) il ne faut pas croire que je ne te comprenne pas (...). Mais ce que tu veux faire est au-dessus des forces humaines. Tu veux vivre uniquement par l'imagination, n'est-ce pas? Tu ne veux pas admettre qu'il est malade? Tu ne veux pas voir le Pierre

d'aujourd'hui, c'est bien cela? Tu n'as d'yeux que pour le Pierre d'autrefois. Ma petite chérie ma petite fille, c'est une gageure impossible à tenir"¹².

A resistência de Eve a não reconhecer a loucura do marido é a principal questão do conto. A paixão que ela sente deixou-a "cega" para as transformações que, aos poucos, foram sendo manifestadas por Pierre. Refugiando-se no mundo da imaginação e da fantasia, Eve foi acompanhando seu marido no comportamento patológico. Encerrada em seu apartamento, ela deixou que sua paixão se tornasse irracional. Os sentimentos de Eve fizeram como que um "rodopio", metamorfoseando a realidade em imaginação delirante. Ao final do conto, Eve recapitula os estágios de seu marido: "Pierre avait pris soudain l'air bête, et le mot avait coulé hors de sa bouche, long et blanchâtre. Pierre avait regardé devant lui avec étonnement comme s'il voyait le mot et ne le reconnaissait pas; sa bouche était ouverte, molle; quelque chose semblait s'être cassé en lui. 'Il a bredouillé. C'est la première fois que ça lui arrive: il s'en est aperçu d'ailleurs. Il a dit qu'il ne trouvait plus ses idées'. Pierre poussa un petit gémissement voluptueux, et sa main fit un geste léger. Eve le regarda durement: 'Comment va-it-il se réveiller?' Ça la rongea. Dès que Pierre dormait, il fallait qu'elle y pensât, elle ne pouvait pas s'en empêcher. Elle avait peur qu'il ne se réveillât avec les yeux troubles et qu'il ne se mît à bredouiller. 'Je suis stupide, pensa-t-elle, ça ne doit pas commencer avant un an; Franchot l'a dit'. Mais l'angoisse ne le quittait pas; un an; un hiver; un printemps; un été, le début d'un autre automne. Un jour, ces traits se brouilleraient, il laisserait pendre sa mâchoire, il ouvrirait à demi des yeux larmoyants. Eve se pencha sur la main de Pierre et y posa ses lèvres: 'Je te tuerai avant'¹³.

¹² SARTRE, 1939, p. 53.

¹³ SARTRE, op. cit., p. 74.

Assim, "O Quarto" ilustra a paixão, que dominou os sentimentos de Eve, levando-a para a total perda de consciência do real estado de seu marido. Suas emoções tornaram-se a totalidade de sua vida.

A consciência intencional no "Jovem Sartre".

Após a apresentação do histórico das primeiras obras de Jean-Paul Sartre, é possível identificar a singularidade que o tema da consciência intencional ocupou nesse período. Partindo da fenomenologia husserliana, os desdobramentos desta última englobam o núcleo temático que inspirou a produção sartreana. Na oposição entre "reflexo" e "consciência", desfilam os dois momentos de sua análise. A intenção e o "sem-sentido" contrapõem-se no jogo de contradições que o pensador francês sintetizou nas primeiras manifestações do existencialismo.

A *Náusea* retrata a duplicidade dos momentos. A antítese entre o autodidata e Roquentin "personifica" os pólos desse jogo. A *repetição* milimetrada das atitudes de Ogier, a adequação aos padrões estabelecidos, a busca incansável pela perpetuação dos valores "consagrados pelos outros", a "aderência incondicional" ao humanismo, o "ritual incansável", a identidade entre individual e coletivo que manifesta-se na defesa dos princípios da sociedade de Bouville, todos esses aspectos introjetados pelo autodidata evidenciam o lado "negador" da consciência. A repetição, o cerimonial vivido pelo autodidata torna-o "em-si", totalmente "preenchido". Para Ogier, a contingência não encontra espaço para agir. A repetição implica no condicionamento total. O autodidata é "impelido" pelos padrões da província. O ato de "assimilar" os volumes da biblioteca, seguindo a "ordem" alfabética, caracteriza a impossibilidade de produzir qualquer conhecimento

novo. A "rememoração" dos títulos expressa o "eterno retorno" do idêntico. Ogier "reflete", como um raio de luz direcionado sobre um espelho, os dados exteriores.

Perpetuando as descrições de *Bouvard e Pécuchet*, o autodidata é a "versão" sartriana da obra de Gustave Flaubert. A repetição incansável é a ausência de sentido perpetuado pelo clichê.

A antítese de Ogier encontra-se na atitude "desinteressada" de Roquentin. A contingência das ações, a negação dos princípios estabelecidos pela província, a inquietação diante dos rituais da burguesia, a busca incessante, a interrogação, a ruptura com o *passado*, a "clareza" da descoberta e a "opção" por realizar uma obra de arte, a sensibilidade pelo jazz, a negação do humanismo, a procura pelos "momentos perfeitos", todas as posições de inquietação presentes em Roquentin caracterizam a ligação entre consciência e faticidade.

A intencionalidade "interpretada" em *A Náusea* aparece em obras propriamente filosóficas desse primeiro período.

A *Transcendência do ego* manifesta a valorização da intencionalidade através da teoria acerca da constituição do ego; da descrição do estatuto da consciência e da definição de sua estrutura. Postular a transcendência é reafirmar a intencionalidade da consciência. Fugir do erro solipsista e fundar a contemporaneidade entre consciência e mundo é atestar a "faticidade" do movimento intencional.

Investigando as concepções tradicionais sobre a imaginação, Sartre identifica um erro no princípio da identidade entre objeto e sua representação na imagem. A "cópia", a repetição em "miniatura", feita pela consciência, de um objeto "real" que encontrada na exterioridade manifesta, aos olhos de Sartre, uma posição equivocada sobre o tipo de síntese que a imagem pode significar. A imaginação, a partir dos pressupostos da fenomenologia, é concebida como "certo tipo de consciência do objeto", que resulta em uma "síntese de gênero especial". A

novidade apresentada pela teoria de Husserl é a de que a *imaginação é a consciência de um objeto*.

Na mesma linha de raciocínio, Sartre rebate os discursos que asseguravam ser a emoção um amontoado "confuso", indecifrável, de sensações. Contra esse "irracionalismo" das paixões ele infere a máxima de Husserl: "só há consciência possível de um certo objeto". A emoção seria, para o existencialismo sartreano, o conjunto de manifestações, especificamente humanas, que teriam em comum o aspecto de ser consciência do objeto; "a emoção manifestaria um certo tipo de consciência do *outro*".

De maneira geral, essas obras entoam em coro uníssono as teses iniciadas pelo artigo: "Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade". Contra a imagem do "espírito aranha" que buscava *assimilar* os diversos conteúdos da realidade ao *idêntico* do conhecimento espiritual, Sartre apresenta a noção inovadora da "particularidade dos momentos da consciência". A emoção, a imaginação, a náusea, seriam maneiras de conhecer a realidade. Aproximando-se, talvez, da figura da abelha que reelabora o "dado bruto", sintetizando-o, em matéria para a sua existência mas, ao mesmo tempo, transformando o elemento externo, Sartre supera a atitude "refletidora", "repetitiva", de certa concepção do saber e da filosofia.

A intencionalidade, por outro lado, abre campo para o debate posterior que o pensamento sartreano irá deflagrar. Mantendo, de certa maneira, a conexão com os pressupostos fenomenológicos da intencionalidade e da consciência, a noção de "faticidade" suscita novas perspectivas para instigar Sartre a desenvolver uma série de reflexões sobre o marxismo.

As manifestações da *reificação* que, já em *Entre quatro paredes*, são "pinceladas", ampliam o espectro temático. A valorização do indivíduo em *Questão de método* instaura, igualmente, a inserção deste na coletividade. A constatação de

outras consciências que buscariam "coisificar" as existências encontra seu lado "coletivo" nas considerações sobre a *serialidade* e nas especulações acerca do grupo, feitas por Sartre na *Crítica da razão dialética*. A posição frente à *reificação da consciência* iniciada em *Entre quatro paredes* encontra ressonância nas tentativas de valorizar o indivíduo livre nas páginas da *Crítica*.

A análise feita contra a reificação do homem pelo mercado não é totalmente estranha ao próprio pensamento de Marx, pois, "(...) permanecer no nível dos objetos (como assegura Marx em *O Capital*) sem descer até a relação livre que os engendrou, é dar ao sujeito o estatuto de um ente natural; esquecer a diferença ontológica entre consciência e mundo é ficar desatento ao fato de que ambos resultam de uma história, isto é, de um tempo não redutível ao empírico"¹⁴.

O olhar (natural) que podemos identificar através da postura manifestada na máxima: "o homem é fruto de seu meio", desvia o foco das discussões sobre a possibilidade do ser humano produzir e transformar a história. "*Conditio sine qua non* para a refutação dessa máxima é a recusa da imagem física que os indivíduos fazem de si mesmos. Trata-se de demonstrar que o mercado é um *Prius* ilusório e que a sociedade civil é produto da história. Subjacente ao discurso crítico de Marx reside uma concepção do *subiectum* como atividade originária, pressuposta em toda ação física no espaço e no tempo. Ou seja, em toda época, e de diferentes formas, é o homem quem produz sua autocompreensão"¹⁵.

Iniciadas como análise da intencionalidade, nossas considerações despertam para uma distinção de *sentidos*: a consciência pode *refletir*. A metáfora ocular auxilia-nos nessa compreensão. A consciência reificada é reflexo, ela subtrai o especificamente humano da intenção. Fazendo uso das considerações de Marx sobre o mercado e a reificação, é possível afirmar que "(...) permanecer apenas no

¹⁴ ROMANO, 1981, p. 134.

¹⁵ ROMANO, op. cit., pp. 134-5.

plano do fenômeno econômico elementar é condenar-se eternamente ao jogo do espelho e aos reflexos entre a coisa na sua aparência de valor de uso e sua forma enquanto mercadoria, processo generalizado no curso de uma atividade histórica e no qual se determinou, inclusive, uma consciência também reificada e posta à venda (...) Marx acentua como passa despercebida a capacidade de olhar, reduzindo-se a visão ao nexó entre coisas (objeto exterior, luz, olho); do mesmo modo, na sociedade capitalista a relação dá-se entre *coisas* e os objetos exteriores reificados *refletem-se* na consciência também reificada. Nesses termos, só é possível pensar a consciência enquanto reflexo se ela for considerada apenas no plano físico e mecânico¹⁶.

Por outro lado, a consciência pode refletir, ultrapassar a repetição e interrogar, ela pode dizer *não*. A atitude interrogativa instaura um novo campo para a consciência: "(...) voilà qu'un coup d'oeil jeté sur l'interrogation elle-même, au moment où nous pensions toucher au but, nous révèle tout à coup que nous sommes environnés de néant. C'est la possibilité permanente du non-être, hors de nous et en nous, qui conditionne nos questions sur l'être. Et c'est encore le non-être qui va circonscrire la réponse: ce que l'être *sera* s'enlèvera nécessairement sur le fond de ce qu'il *n'est pas*" (E.N. p. 40).

¹⁶ ROMANO, op. cit., pp. 135-6.

IMPLICAÇÕES DA NOÇÃO DE INTENCIONALIDADE NO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE.

Alguns desdobramentos da noção de intencionalidade.

Após identificarmos o tratamento dado à noção de intencionalidade nas primeiras obras de Jean-Paul Sartre é oportuno elencar alguns desdobramentos de sua filosofia. Esse progresso revela várias contradições tanto quanto a continuidade que procuramos estabelecer.

Não é possível pensar o existencialismo dos anos 40 sem colocar em evidência a filosofia de Jean-Paul Sartre. Em parte, a vulgarização da filosofia da existência deve-se a seus escritos. *O Ser e o Nada* foi um marco dessa filosofia. Se Jean-Paul "representa o existencialismo", suas exposições não carregam sempre a perspectiva popularizante de *O Existencialismo é um humanismo*. Se a filosofia da existência, principalmente na França, encontrou nas páginas de *O Ser e o Nada* o modo de ser existencialista, seus pressupostos estão encerrados em uma preocupação fenomenológica. Sartre não assume as teses de Husserl na totalidade. A *Transcendência do ego* é uma tentativa de reter os enunciados do fenomenólogo desconsiderando a mudança experimentada pelo próprio Husserl, ou ainda, contrapondo-se aos desdobramentos da fenomenologia no modo como esta aparece nas *Meditações cartesianas*.

Se Husserl fornece o método, ao menos quando Sartre procura a resposta para os problemas sobre a contingência, Heidegger apresenta o objeto privilegiado de investigação. A analítica existencial é determinante para o estabelecimento da filosofia da existência. Se, em *O Ser e o Nada*, é possível identificar-se o tratamento das questões levantadas em *Ser e Tempo*, não é tranqüila a relação dos pressupostos teóricos de ambos os pensadores. Assim como Sartre se apropriou de maneira particular das teses da fenomenologia husserliana, igualmente Heidegger é interpretado de modo singular. O exemplo do conceito de *Dasein* pode ser acompanhado pelo modo de compreensão do projeto (*Entwurf*) que, em Heidegger, é definido como "ser para a morte" e, em Sartre, constitui o princípio da psicanálise existencial.

Identificar os pressupostos da filosofia sartreana é tarefa difícil diante da "liberdade interpretativa" que lhe é peculiar. Buscando explicar o desenvolvimento de sua filosofia a partir de sucessivas inovações conceituais que, ciclicamente, se apresentam, encontramos descontinuidade, contradição. Instaurar a liberdade indeterminada do "para-si", como induz *O Ser e o Nada*; estabelecer os limites, abrangência e validade da razão dialética como pretende a *Crítica*; realizar a biografia de Gustave Flaubert através de um método em que se postula a construção do *universal-singular*, tudo isto significa sobrevoar territórios descontínuos. Se esse movimento não é unificado não podemos, por outro lado, acusar uma ruptura total. Tentar entender os meandros da filosofia sartreana é projetar-se na aventura que ela mesma iniciou.

Francis Jeanson em *O Problema moral e o pensamento de Sartre* apresenta a contemporaneidade da obra sartreana. Jeanson relembra o inacabamento desta filosofia e sintetiza suas preocupações da seguinte maneira: "(...) la question est donc de savoir comment nous devons nous accommoder de son existence. Cette oeuvre, elle n'est pas achevée: un homme l'a entreprise, puis en a brusquement livré,

sous les formes les plus diverses, plusieurs thèmes essentiels; nous ignorons quel en sera le développement (...) les perspectives humaines, chez Sartre, sont à coup sûr originales, Sartre a réellement quelque chose à dire"¹.

No desenvolvimento dos aspectos iniciados com a consciência intencional Sartre publica *O Imaginário*. Continuação das especulações acerca da imaginação, essa obra marca um novo momento. Dentre outros motivos Sartre quer investigar os caracteres que podem ser conferidos à consciência pelo fato de que ela é uma consciência que pode imaginar (*Imaginário* p. 227).

Em *A Imaginação* Sartre sustentava que "a imagem é um modo de ser da consciência", mas as descrições estabelecidas nessa obra careciam de uma análise da estrutura imagem *O Imaginário* será a realização dessa tarefa. Não nos interessa apresentar todos os momentos desse inventário, cabe-nos apenas ilustrar o papel fundamental que o imaginário ocupa. Sartre declara: "(...) de même que le roi Midas transformait en or tout ce qu'il touchait, la conscience s'est déterminée elle-même à transformer tout ce qu'elle saisit en imaginaire" (*Imaginário* p. 226). Essa primazia do imaginário pode ser identificada em *A Náusea*. Como Jeanson esclarece: "(...) s'agissait pour Roquentin de dépasser son existence, où il redoutait à chaque instant de se sentir pris, qu'il redoutait de ressentir, vers un imaginaire qui pût la lui faire oublier en tant que telle en lui conférant un sens, une valeur, une sorte de justification. Mais... il ne lui a plus été possible de maintenir cet imaginaire, de le faire triompher du réel"².

O Imaginário introduz um conceito que será primordial para a noção de "neantisation" desenvolvida em *O Ser e o Nada*: a imagem é um irreal, o imaginário é uma irrealização do mundo (*Imaginário* p. 218). Esse aspecto instaura uma posição original.

¹ JEANSON, 1965, p. 18.

² JEANSON, op. cit., pp. 84-5.

Se a partir dessa obra um novo momento pode ser identificado, alguns pressupostos recolocam o fio condutor da fenomenologia. Sartre assegura que "(...) le sens le plus profond du problème ne peut être saisi que d'un point de vue phénoménologique" (*Imaginário* p. 227). É assumindo as conclusões de *A Imaginação* e das contribuições da fenomenologia que a abordagem sobre o imaginário pode ser retomada por Sartre. "A imagem não é um objeto na consciência, ela é relação à algum objeto exterior"³. É o conceito de intenção que sustenta as considerações sobre a estrutura do imaginário.

Sartre atesta que a estrutura intencional da imagem é o elemento de ligação. Na apresentação de *O Imaginário* ele justifica o emprego da palavra consciência: ao contrário de usar a expressão "estado de consciência" (como faz Bergson nos *Dados imediatos da consciência*) significando certa inércia ou passividade, ele compreende a *Bewusstsein* em seu sentido ativo como consciência da imagem, consciência perceptiva, etc.

No capítulo sobre as definições do imaginário (capítulo II, p. 14) a consciência é compreendida a partir da concepção de imagem. Essa posição resulta em destituir a crença, ou *ilusão de imanência*, que é apresentada, dentre outros filósofos, por Hume em *Tratado da natureza humana*. O postulado empirista assegura que "(...) l'image était dans la conscience et que l'objet de l'image était dans l'image" (*Imaginário* p. 14)⁴. Sartre, por sua vez, define a natureza da imagem como intenção (*Imaginário* p. 79). Esse conceito retoma o sentido original de intencionalidade: "(...) une joie, une angoisse, une mélancolie sont des consciences. Et nous devons leur appliquer la grande loi de la conscience: toute conscience est

³JEANSON, op. cit., p. 60.

⁴Sartre menciona o *Tratado* de Hume: "(...) às percepções que penetram com mais força e violência, chamamos *impressões* (...) por idéias entendemos as imagens fracas (faibles) das primeiras no pensamento e no raciocínio (...) essas idéias nada mais são que imagens" (*Imaginário* p. 15).

conscience de quelque chose (...) les sentiments ont des intentionnalités spéciales, ils représentent une façon - parmi d'autres - de se *transcender*" (Imaginário p. 93).

Essa posição resume, de certo modo, o intuito de nossa análise. A intencionalidade é o vínculo entre a consciência, a exterioridade e a sua experiência particular, a náusea. Ao indicar que Husserl restabeleceu a beleza das coisas, Sartre reaviva o "retorno às coisas mesmas".

Não nos compete, contudo, identificar todas as implicações de *O Imaginário*; grifamos que essa obra marca a passagem de um período notadamente fenomenológico para as preocupações existenciais consagradas em *O Ser e o Nada*, o que nos distancia do objeto de estudo. Rudolf Gutwirth⁵ apresenta uma interpretação do itinerário de Sartre na direção de ampliar o contexto fenomenológico para a fase de aproximação do marxismo. Essa tarefa exigiria repensar a noção de intencionalidade nos parâmetros da dialética. Tal postura supera as pretensões iniciadas com a presente investigação, mas estende o campo de abrangência dessa noção fundamental.

A intencionalidade em O Ser e o Nada.

Após a publicação das primeiras obras que denunciavam as preocupações fenomenológicas, Sartre escreveu *O Ser e o Nada*. Essa tese fundamental do pensamento existencialista marca, de maneira abrangente, a retomada das idéias do período anterior e também instaura a fase central da filosofia sartreana. A fenomenologia de Husserl e o pensamento de Heidegger são reelaborados por Sartre. Partindo dos pressupostos desses pensadores, o existencialista francês apresenta suas

⁵GUTWIRTH, 1970.

posições apuradas pelas experiências da invasão alemã e pelo exílio dos campos de concentração. O ano de 1943 marca a publicação que resultou na corrente sartreana da filosofia existencial⁶.

Na *Introdução* de *O Ser e o Nada* são colocados os princípios da fenomenologia. A importância conferida ao pensamento de Husserl⁷; a validade do método fenomenológico⁸; a noção de consciência transcendente⁹; a crítica ao pensamento cartesiano e a proposta de repensá-lo a partir da noção de irrefletido¹⁰; a caracterização dos dois momentos essenciais dos seres "em-si" e "para-si"¹¹. Todos esses "acordes" preparatórios dão o "tom" da sinfonia que está para ser executada. Dançando na "história da filosofia", alguns dos seus representantes mais ilustres tomam lugar na "tocata".

A consciência (ser-para-si) surge como negação da realidade material (ser-em-si). Na situação antitética das duas instâncias desenvolve-se a seqüência de "ritmos". Inaugurando as descrições sobre o conceito de negação recíproca Sartre

⁶ Sobre o modo como Sartre considera o pensamento de Husserl e Heidegger cf. *O Ser e o Nada*, Terceira parte, capítulo primeiro, "Husserl, Hegel, Heidegger".

⁷ Sartre escreve: "Car l'être d'un existant, c'est précisément ce qu'il paraît. Ainsi parvenons-nous à l'idée de phénomène, telle qu'on peut la rencontrer, par exemple, dans la *Phénoménologie* de Husserl ou de Heidegger" (E. N. p. 12).

⁸ "C'est ce qui explique qu'il puisse y avoir une intuition des essences (la *Wissenschaft* de Husserl, par exemple)" (E. N. p. 13), ou "Husserl a montré comme une réduction eidétique est toujours possible, (...) comme on peut dépasser le phénomène concret vers son essence" (E. N. p. 15).

⁹ "(...) tout ce qu'il y a d'intention dans ma conscience actuelle est dirigé vers le dehors, vers le monde" (E. N. p. 19).

¹⁰ Sobre a crítica ao pensamento cartesiano temos: "L'erreur ontologique du rationalisme cartésien, c'est de n'avoir pas vu que, si l'absolu se définit par le primat de l'existence sur l'essence, il ne saurait être conçu comme une substance. La conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure *apparence*" (E. N. p. 23). A respeito da transcendência do cogito cartesiano, que Sartre identifica com a consciência, temos: "(...) ne s'agit pas de montrer que les phénomènes du sens interne impliquent l'existence de phénomènes objectifs et spatiaux, mais que la conscience implique dans son être non conscient et transphénoménal" (E. N. p. 29).

¹¹ Sobre o ser-em-si e o ser-para-si Sartre escreve: "Ainsi, nous sommes partis des *apparitions* et nous avons été conduits progressivement à poser deux types d'être: l'en-soi et le pour-soi" (E. N. p. 34).

utiliza as noções da *Gestalt*¹². O fundo e a forma são "encarnados" pela figura do amigo que procura seu companheiro no habitat existencial, o *café*. Encontrar alguém na obscura sala significa negar o fundo indeterminado intencionando afirmar a pessoa desejada. O movimento de "neantisation" instaura uma das *capacidades* (possibilidades) da consciência, ela introduz a *negação* no mundo.

A negação constitui-se como um dos conceitos basilares da obra. Todas as relações entre "ser-em-si" e "ser-para-si" estão sintetizadas nesse duplo movimento de negação recíproca¹³. Afirmar a consciência é assegurar sua maneira de atingir o objeto. Transcender o seu campo e embrenhar-se no conjunto das existências "em-si" é instaurar o modo de existir da consciência.

A negação é a retomada da possibilidade de a consciência "irrealizar" o mundo através da imagem. O imaginário ocupa a função "criativa" da atividade consciente. Negar a realidade material imediata dos utensílios constituindo um "outro modo de ser" (a imaginação) é exercitar a capacidade particular da consciência de se relacionar com a exterioridade. As emoções, igualmente, ocupam o lugar privilegiado nas descrições da existência *fática* (o ser-aí) quando manifestam as diversas maneiras da corporeidade "irradiar" sua *aparência*. As *emoções* denunciam o "ser-no-mundo".

A teoria da ação¹⁴ expressa o "ponto alto" do processo constitutivo da condição humana. Ressaltar a *atividade* do ser humano é assegurar, ao mesmo tempo, o campo de *possibilidades* da ação e a carga "moralista" dessa mesma atividade. Liberto de justificativas e desculpas, cada ato de escolha fundamental concretizada encontra no sujeito a única fonte de responsabilidade. A angústia, o

¹² Acerca da noção da *Gestalt* e da relação entre fundo e forma Sartre afirma: "(...) dans la perception, il y a toujours constitution d'une forme sur un fond" (E. N. p. 44).

¹³ Sobre a negação, Sartre esclarece: "Il serait donc vain de nier que la négation apparaisse sur le fond primitif d'un rapport de l'homme au monde" (E. N. p. 41).

¹⁴ Sartre compromete a liberdade na busca de realizar-se: "Je suis condamné à exister pour toujours par delà mon essence, (...) je suis condamné à être libre" (E. N. p. 494).

desespero, o incondicionamento das ações, carrega as descrições com o moralismo sartreano. Da concepção de consciência transcendental husserliana e das considerações feitas por Heidegger, principalmente em *Ser e tempo*, sobre a realidade humana, Sartre "sintetiza" os dissonantes e compõe sua própria peça.

Esses aspectos de *O Ser e o Nada* ilustram a "polissemia de acordes" entrelaçados por Sartre para conceber a sua filosofia da existência. Sendo, inegavelmente, uma das composições mais polêmicas da filosofia contemporânea, a sua interpretação requer, ainda hoje, trabalho cuidadoso de exegese.

A faticidade da consciência.

Finalizando as considerações sobre a noção de intencionalidade, é possível constatar que essa compreensão da atividade consciente fica mantida. Na *Introdução* de *O Ser e o Nada* o pensador francês retoma "literalmente" os seus pressupostos. Essa noção, entretanto, amplia-se com o aspecto existencial. Não é somente a consciência o objeto privilegiado de suas especulações. Sartre encontra a intencionalidade da consciência na realidade humana. O homem realiza a intencionalidade através da *ação*. Dessa maneira, a intenção encontra na *faticidade*¹⁵, no "*in-der-Welt*", seu pólo de concretude. Pensar, essa noção descrita desde as primeiras obras, sob as "luzes" de *O Ser e o Nada*, requer identificá-la com o "ser-no-mundo". O campo de objetivação da consciência é reinterpretado pela atividade do existente na realidade mundana.

¹⁵ "Ce que nous avons appelé facticité de la liberté c'est le donné qu'elle a à être et qu'elle éclaire de son projet (...). C'est *ma place, mon corps, mon passé, ma position* en tant qu'elle est déjà déterminée par les indications des Autres, enfin *ma relation fondamentale à Autrui*" (E. N. p. 546).

Como indica Jean Beaufret, com "(...) esta idéia de *intencionalidade* ou de *transcendência* abre-se o caminho para uma das aquisições fundamentais do existencialismo, a saber o *ser-no-mundo*. Neste momento, o pensamento de Heidegger se enxerta no de Husserl e, com imensa riqueza, o prolonga (...) A intencionalidade é a essência mesma da consciência - aquilo sem o que nada mais poderia surgir como consciência, um *a priori*, portanto. Contudo, Husserl se limita a desdobrar esta descoberta fundamental no quadro da essência, donde o homem às voltas com seu destino de homem está nitidamente ausente. Ora, a peculiaridade do existencialismo está em prolongar e desenvolver as conquistas da fenomenologia até enraizá-las na profundidade mesma onde se desenrola o drama da existência. O *ser-no-mundo* de *Sein und Zeit* é certamente a *intencionalidade* de Husserl, mas é também e antes de tudo, a perturbadora descoberta assim instaurada de nossa irremediável *facticidade*"¹⁶.

A implicação da intencionalidade na filosofia da existência, como demonstrou Beaufret, ressalta a "mundaneidade da consciência". Distante do solipsismo, essa noção constitui-se como um campo fértil onde florescem todas as descrições do ser humano. Essa "passagem" é compartilhada por Sartre. O existente possui sua faticidade, e essa condição o "projeta" para o campo das possibilidades. *O Ser e o Nada* retrata essa "ampliação" da transcendência (que é o codinome da intencionalidade) para as descrições do "ser-aí" enquanto *atividade*. Como exemplo particular, o conceito de liberdade é definido por Sartre como ação; não existe liberdade em pensamento. Ela está "condenada" a efetivar-se nas diversas escolhas e realizações do "ser-aí".

Concluindo, a *intenção* encontra seu "lado realista" na faticidade. "É neste sentido (...) que a fenomenologia não é mais, como para Husserl redigindo

¹⁶ BEAUFRET, op. cit., p. 45.

suas *Ideen*, somente um estudo das essências, mas também e sobretudo, uma filosofia que repõe as essências na existência e pensa que não se pode compreender o homem e o mundo senão a partir de sua faticidade (Merleau-Ponty). Se já para Husserl, a *intencionalidade* é uma determinação *a priori* da consciência, para Heidegger, o *ser-no-mundo* é um *a priori* da *condição humana*, e nisto, Sartre se deixa guiar por Heidegger¹⁷.

Assim, *O Ser e o Nada* inicia a fase propriamente existencialista da filosofia de Jean-Paul Sartre. Os anos subseqüentes a essa publicação marcam a gradativa e crescente marcha para o comprometimento político do pensador francês, culminando na posição crítica de "companheiro de viagem do marxismo". Inferimos que essa condição fática da intencionalidade abre perspectivas para uma filosofia histórica que ainda estaria por se fazer.

¹⁷ BEAUFRET, op. cit., pp. 45-6.

BIBLIOGRAFIA DE JEAN-PAUL SARTRE.

FILOSOFIA

L'Imagination. Paris, Presses Universitaires, 1936.

Esquisse d'une théorie des émotions. Paris, Hermann, 1936.

L'Imaginaire. Paris, Gallimard, 1940.

L'Être et le Néant. Paris, Gallimard, 1943.

Critique de la raison dialectique. Paris, Gallimard, 1960.

La Transcendance de l'ego. Paris, Vrin, 1965. Este livro foi escrito em 1934 e publicado pela primeira vez nas *Recherches philosophiques*, em 1936.

ROMANCES.

La Nausée. Paris, Gallimard, 1938.

Le Mur. Paris, Gallimard, 1939

TEATRO.

Les Mouches. Paris, Gallimard, 1943.

Huis-clos. Paris, Gallimard, 1944.

ENSAIOS.

L'existentialisme est un humanisme. Paris, Nagel, 1946.

Situations I. Paris, Gallimard, 1947.

Qu'est-ce que la littérature?. Paris, Gallimard, 1947

L'Idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 até 1857. Paris, Gallimard, 1971.

Sartre no Brasil. A Conferência de Araraquara. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

Verdade e existência. Tradução de Marcos Bagno. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990.

Diário de uma guerra estranha. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983.

MEMÓRIAS.

Les Mots. Paris, Gallimard, 1964.

BIBLIOGRAFIA SOBRE JEAN-PAUL SARTRE

ALBÉRÈS, R.-M. *Sartre*. Paris, Éditions Universitaires, 1962, 151 pp.

BACHELARD, Suzanne. *La Logique de Husserl*. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 316 pp.

BEAUFRET, Jean. *Introdução às filosofias da existência*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo, Duas Cidades, 1976.

BEAUVOIR, Simone de. *O Existencialismo e a sabedoria das nações*. Tradução de Manuel de L. B. da Ponte. Lisboa, Minotauro, 1965, 127 pp.

BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience e Matière et mémoire*. Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

BISHOP, Thomas. *Huis clos de Jean-Paul Sartre*. Paris, Hachette, 1975, 93 pp.

BOBBIO, Norberto. *El Existencialismo*. Tradução espanhola de Lore Terracini. México, Fondo de Cultura Económica. 1949, 95 pp.

BOSCHETTI, Anna. *Sartre et les Temps Modernes*. Paris, Éditions de Minuit, 1985, 326 pp.

BRUNO, Antonino. *La Crisi del Soggetto nel pensiero contemporaneo*. Milão, Franco Angeli Libri, 1988, 247 pp.

CALVEZ, Jean-Yves. *La Pensée de Karl Marx*. Paris, 1956, 663 pp.

CAMUS, A.; FONDANE, B. e outros. *L'Existence*. Paris, Gallimard, 1945, 187 pp.

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre*. Tradução de Milton Persson. São Paulo, L & P M, 1986, 693 pp.

CORNU, Auguste. *Karl Marx et Friedrich Engels*. Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 950 pp.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Literatura e humanismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967, 258 pp.

CRANSTON, Maurice. *Sartre*. Tradução de Octávio A. Velho. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966, 161 pp.

_____. "Um homem solitário num universo hostil" in *Filosofia política contemporânea*. Tradução de Yvonne Jean. Brasília, 1982, Ed. Universidade de Brasília, 1982.

DARTIGUES, André. *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Tradução de Maria J. G. de Almeida, Rio de Janeiro, Eldorado, 1973, 163 pp.

DESCAMPS, Christian. *As Idéias filosóficas contemporâneas na França*.

Tradução de Arnaldo Marques. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991, 164 pp.

DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Paris, Libraire Paul Delaphane, s/d, 223 pp.

_____. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo, Abril Cultural, 1991, 296 pp.

_____. *As Paixões da Alma*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo, Abril Cultural, 1991, 296 pp.

ENGELS, Friedrich. *Dialectique de la nature*. Tradução francesa de Émile Bottigelli, Paris, Éditions Sociales, 1968, 377 pp.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Tradução espanhola de Vidal Peña. Madri, Editora Nacional, 1980, 395 pp.

FELLMANN, Ferdinand. *Fenomenología y Expresionismo*. Tradução de Enrique M. del Castillo. Barcelona, Editorial Alfa, 1984, 200 pp.

FELMAN, Shoshana. *La Folie et la chose littéraire*. Paris, Éditions du Seuil, 1978.

FERGNANI, Franco. *La Cosa umana*. Milão, Feltrinelli, 1978, 272 pp.

FLAUBERT, Gustave. *Bouvard et Pécuchet*. Paris, Garnier-Flammarion, 1966, 378 pp.

FOULQUIÉ, Paul. *L'Existentialisme*. Paris, P.U.F., 1949, 128 pp.

GAGNEBIN, Laurent. *Connaître Sartre*. Bélgica, Ed. Marabout, 1972, 190 pp.

GARAUDY, Roger. *Perspectives de l'Homme*. Paris, P.U.F., 1961, 359 pp.

GIGNOUX, Victor. *Cours de Philosophie*. Paris, Ed. Francis Lefebvre, 1950, 64 pp.

GOULIANE, C.I. *A Problemática do homem*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969, 295 pp.

GRENE, Marjorie. *El Sentimiento tragico de la existencia*. Tradução de Amando Lazaro Ros. Madri, Ed. Aguilar, 1961, 284 pp.

GURWITSCH, Aron. *Théorie du champ de la conscience*. Bélgica, Ed. Desclée de Brouwer, 1957, 347 pp.

GUTWIRTH, Rudolf. *La Phénoménologie de J.-P. Sartre*. Bruxelas, Éditions Scientifiques Erasme, 1970, 284 pp.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, Vozes, 1989, 587 pp.

_____. *Sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel C. Leão. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967, 106 pp.

_____. *Que é Metafísica?* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo, Duas Cidades, 1969, 82 pp.

HERVÉ, Pierre. *Lettre à Sartre*. Paris, La Table Ronde, 1956, 252 pp.

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Tradução de Paul Ricoeur. Paris, Gallimard, 1989, Coleção Tel, 567 pp. Essa obra foi publicada pela primeira vez em língua francesa no ano de 1950.

_____. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Tradução de Henri Dussort. Paris, Presses, Universitaires de France, 1964, 205 pp.

_____. *Méditations Cartésiennes*. Tradução francesa de Gabrielle Peiffer e Emmanuel Levinas. Paris, Vrin, 1966, 126 pp.

_____. *Logique formelle et logique transcendantale*. Tradução de Suzanne Bachelard. Paris, Presses Universitaires de France, 1965, 447 pp.

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo, Cultrix, s/d, 148 pp.

JEANSON, Francis. *La Foi d'un incroyant*. Paris, Éditions du Seuil, 1963.

_____. *De Gide a Sartre*. Tradução de Lía M. Andrada. Buenos Aires, Ed. Paidós, s/d, 217 pp.

_____. *Le Problème moral et la pensée de Sartre*. Paris, Éditions du Seuil, 1965, 347 pp.

_____. *Sartre*. Tradução de Elisa Salles. Rio de Janeiro, 1987, 186 pp.

_____. *Sartre dans sa vie*. Paris, Éditions du Seuil, 1974, 301 pp.

JOLIVET, Régis. *As Doutrinas existenciais*. Tradução de Antonio de Queirós V. e Lencastre. Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, 439 pp.

_____. *Le Problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*. s/local, Ed. de Fontenelle, 1950, 111 pp.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, 680 pp.

KELKEL, Arion ; SCHÉRER, René. *Husserl*. Tradução de Joaquim J. C. Rosa. Lisboa, Edições 70, s/d, 119 pp.

KNOLL, Victor. *O Papel da consciência na filosofia moderna e a noção de intencionalidade*. Campinas, UNICAMP/Brasiliense, 1976, 24 pp.

KUHN, Reinhard. *The Demon of Noontide*. Princeton, Princeton University Press, 1976, 395 pp.

LACROIX, Jean. *Marxismo, Existencialismo, Personalismo*. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972, 129 pp.

LAING, R. D. e COOPER, D. G. *Razão e violência*. Petrópolis, Vozes, 1976.

LAUER, Quentin. *Phénoménologie de Husserl*. Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 444 pp.

LEBRUN, G. *La Patience du concept*. Paris, Gallimard, 1972.

LEFEBVRE, Henri. *El Existencialismo*. Tradução de Ana Ostrovsky. Buenos Aires, Ed. Lautaro, 1948, 269 pp.

LILAR, Suzanne. *A Propos de Sartre et de l'amour*. Paris, Éditions Bernard Grasset, 1967, 275 pp.

LUKÁCS, Georges. *Existentialisme ou marxisme?* Paris, Nagel, 1948, 311 pp.

_____. *El Asalto a la razón*. Tradução espanhola de Wenceslao Roces. Barcelona, Ed. Grijalbo, 1967, 707 pp.

LYOTARD, Jean-François. *La Phénoménologie*. Paris, P.U.F., 1954, 127 pp.

L'ARC Documentos. *Sartre Hoje*. São Paulo, 1968, 123 pp.

MACIEL, Luiz Carlos. *Sartre*. São Paulo, Paz e Terra, 1986, 198 pp.

MARGARIDO, Alfredo. *Jean-Paul Sartre*. Lisboa, Ed. Presença, 1965, 257 pp.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Les Aventures de la dialectique*. Paris, Gallimard, 1955.

_____. *Humanismo e Terror*. Tradução de Naume Ladosky. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968, 187 pp.

_____. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945.

MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo, 1991, 259 pp.

MORAVIA, Sergio. *Sartre*. Tradução de José E. Rodil. Lisboa, Edições 70, s/d.

MOUGIN, Henri. *La Sainte Famille existentialiste*. Paris, Éditions Sociales, 1947, 184 pp.

MOUNIER, Emmanuel. *Introduction aux existentialismes*. Paris, Denoël, 1947, 159 pp.

_____. *Manifesto ao serviço do personalismo*. Lisboa, Livraria Morais Editora, s/d, 326 pp.

_____. *O Personalismo*. Tradução de João Bérnard da Costa. Lisboa, Moraes Editores, 1964, 211 pp.

MOURA, Carlos Alberto R. de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo, Edusp, 1989, 260 pp.

NATASON, Maurice. *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*. Nebraska, University of Nebraska, 1951, 135 pp.

NAVILLE, Pierre. *Les Conditions de la liberté*. Paris, Ed. Du Sagittaire, s/d.

PASCAL, Blaise. "Pensées" in *Oeuvres*, Pléiade.

PENHA, João da. *O que é existencialismo*. São Paulo, Brasiliense, 1982, 122 pp.

PONTALIS, J.-B.; PUILLON, J. e outros. *Pour et contre l'Existentialisme*. Paris, Atlas, 1948, 191 pp.

PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental*. São Paulo, Edusp, 1988, 223 pp.

PRUCHE, Benoit. *L'Homme de Sartre*. Paris, Ed. Arthaud, 1949, 129 pp.

ROBBERECHTS, Ludovic. *Husserl*. Tradução de Tomás Martínez. México, Fondo de Cultura Económica, 1968, 117 pp.

ROGOZINSKI, Jacob. *Scotomes*. mimeo, 25 pp.

ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo, Ática, 1981, 182 pp.

ROMANO, Roberto. *Conservadorismo romântico*. São Paulo, Brasiliense, 1981, 167 pp.

SCHELER, Max. *Idealismo-Realismo*. Tradução de Augustina S. de Castelli. Buenos Aires, Editorial Nova, 1962, 123 pp.

_____. *El Saber y la cultura*. Tradução espanhola de J. Gómez de La S. y Favre. Buenos Aires, Ed. Espasa-Calpe Argentina, 1938, 105 pp.

_____. *Le Sens de la souffrance*. Tradução francesa de Pierre Klossowski. Paris, Aubier, s/d, 183 pp.

STAROBINSKI, Jean. *A Transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria L. Machado. São Paulo, Companhia das letras, 1991.

TORRE, Guillermo de. *Valoración literaria del existencialismo*. Buenos Aires, Ed. Ollantay, s/d, 89 pp.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O Espírito e a letra*. São Paulo, Ática, 1975.

TRUC, Gonzague. *De J.-P. Sartre a L. Lavelle*. Paris, Éditions Tissot, 1946, 222 pp.

VARET, Gilbert. *L'Ontologie de Sartre*. Paris, P.U.F., 1948, 196 pp.

VERSTRAETEN, Pierre. *Violence et éthique*. Paris, Gallimard, 1972, 447 pp.

WAELEHENS, Alphonse de. *Phénoménologie et vérité*. Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1969, 160 pp.

WAHL, Jean. *Esquisse pour une histoire de l'existentialisme*. Paris, L'Arche, 1949, 155 pp.

_____. *Les Philosophies de l'Existence*. Paris, Armand Colin, 1954, 176 pp.

_____. *1848-1948, Cent années de l'Histoire de l'idée d'existence*. Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1951, 154 pp.