

Fenomenologia e Ontologia em Sartre

Marcelo Prates de Souza¹

RESUMO

Este artigo busca compreender a passagem de uma fenomenologia para uma ontologia na filosofia de Sartre, bem como a relação entre elas. Deste modo, pretende-se (I) analisar a presença da fenomenologia em Sartre, (II) a crítica dirigida à Husserl e a necessidade de uma ontologia, e (III) a intuição do ser pela fenomenologia. Por fim, (IV) serão apontadas algumas breves considerações acerca da relação dessas duas esferas.

Palavras-chave: Ontologia. Fenomenologia. Ser. Fenômeno. Consciência.

¹ Licenciado em Filosofia pela UNICENTRO. Mestre e doutorando em Filosofia pela UFPR. Bolsista REUNI. Email: marceloprates1@gmail.com

ABSTRACT



Abstract: This article aims to comprehend the passage from the phenomenology to the ontology on Sartre's philosophy, and the relation between them. By that, it aims (I) to analyze the presence of the phenomenology, (II) the criticism directed to Husserl and the necessity of an ontology, and (III) the phenomenology's intuition of the being. Finally, (IV) it will present some considerations about the interaction between these two spheres.

Key-words: Ontology. Phenomenology. Being. Phenomenon. Conscience.



I

É comum caracterizar a filosofia de Sartre se não como um desenvolvimento da fenomenologia husserliana, ao menos como uma filosofia que traz em si certa herança da mesma. Mas, apesar desta representar um marco para a história da filosofia, segundo o próprio Sartre, e ele se servir da fenomenologia, não se segue que ocorra o mesmo com a sua assimilação da filosofia de Husserl, isto é, com o projeto de uma *Erkenntnisphänomenologie*, uma vez que a apropriação que ele faz de alguns dos temas desse projeto são em um sentido diferente de sua intenção originária. O objetivo deste artigo é compreender, de maneira bastante sucinta, essa mudança e apropriação, e apontar algumas de suas implicações.

Não obstante, a presença da fenomenologia husserliana na filosofia de Sartre é complexa podendo ser discutida segundo diferentes vieses². Pode-se, de imediato, classificar dois mais genéricos: por um lado encontram-se elogios a ela, e por outro, algumas críticas. No que se refere ao elogio, trata-se de duas grandes possibilidades, estritamente relacionadas, advindas da noção de consciência intencional, sendo a primeira a superação do idealismo e do realismo, e a segunda *a volta às coisas mesmas*. Em *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* Sartre assinala que pela noção de consciência intencional seria possível deixar de lado a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, e que a filosofia francesa teria sido vítima, de que “*conhecer é comer*”:

² Não se entrará em maiores discussões sobre os vários pontos de vista sobre essa temática. Limita-se aqui a um estudo inicial discorrendo apenas sobre os temas gerais na filosofia de Sartre e com uma bibliografia genérica. Entretanto, fica a indicação de alguns estudos renomados sobre esse assunto: Renaud, A. *Sartre, le dernier philosophe*, Paris: Grasset e Fasquelle, 1993; Simont, J. *Jean-Paul Sartre: un demi-siècle de liberté*. Paris: De Boeck & Larcier, 1998 – sobretudo o capítulo primeiro; Reimão, C. *Consciência, Dialética e Ética em J.-P. Sartre*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005; e Mouillie, J.-M. *Sartre et la phénoménologie*. France: ENS Editions, 2001.

Todos nós líamos Brunschvicg, Lalande e Meyerson, todos acreditávamos que o Espírito-aranha atraía as coisas para sua teia, cobria-as com uma baba branca e lentamente as degludia, reduzindo-as à sua própria substância. O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um certo composto de “conteúdos de consciência”, uma ordem desses conteúdos. Ó filosofia alimentar! (SARTRE, 2005, p.55).

É contra esta tendência que se fala ao mesmo tempo de purificação da consciência e de filosofia concreta em Sartre. Tudo na consciência é movimento para fora de si; uma árvore não pode estar *na* consciência ou ser *da* consciência, nem a título de representação, pois *tudo* se encontra fora. Nada há de substancial nela e nem ela própria é uma substância. O conhecimento que segundo Sartre fora o pilar central de formação da filosofia francesa de sua época perde, deste modo, seu lugar central na filosofia. A consciência purificada já não se reduz ao conhecimento, ao contrário, este será apenas uma “forma possível de consciência ‘de’ tal árvore: posso também amá-la, temê-la, detestá-la, e essa superação da consciência por si mesma, que chamamos de intencionalidade, reaparece no temor, no ódio e no amor” (SARTRE, 2005, p. 57). Isso significa, por outro lado, devolver ao objeto a tessitura que lhe é própria, reinstalar seu “horror e encanto”. Trata-se, então, de questões *existenciais*, ainda que o termo existência só atinja seu desenvolvimento e definição completa em *O Ser e o Nada*: “Não é sabe-se lá qual retraimento que nos descobrimos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisas entre coisas, homens entre homens” (SARTRE, 2005, p. 57).

Assim, a fenomenologia propiciou para Sartre uma nova dimensão na filosofia de modo que se pode dizer que foi ela o grande marco para sua iniciação filosófica, que nessa primeira fase alcança seu ápice em *O Ser e o Nada*. É por estas vias que se encontra nos *Diários de uma Guerra Estranha* a seguinte confissão: “Husserl

me envolvera, eu via tudo através das perspectivas de sua filosofia que, aliás, me era mais acessível por sua aparência cartesiana. Eu era *husserliano* e assim ficaria por muito tempo” (SARTRE, 2005, p. 417).

Entretanto, ao mesmo tempo em que se encantava com a fenomenologia, Sartre observava nela algumas dificuldades que gerariam um crescente afastamento em relação ao antigo mestre. “Um fosso cada vez mais largo me separava de Husserl: sua filosofia no fundo evoluía para o idealismo, coisa que eu não podia admitir” (SARTRE, 2005, p. 418). Um “saturamento” cada vez maior, bem como a leitura de Heidegger, e a influência de Hegel marcariam cada vez mais seu afastamento:

Foram precisos quatro anos para que eu esgotasse Husserl. Escrevi um livro inteiro (menos os últimos capítulos) inspirado por ele: *O Imaginário*. Contra ele, para dizer a verdade, mas tudo aquilo que um discípulo pode escrever contra um mestre (SARTRE, 2005, p. 418).

Esse afastamento tem seu germe já nas críticas feitas ao Eu transcendental, que pelo fato de recair em um idealismo, também colocava em questão os próprios resultados e avanços que a fenomenologia até então havia alcançado por meio da noção de intencionalidade. Nessas críticas, primeiramente o que entra em questão é a relação da consciência com um Eu, seja ele material, como centro dos desejos e dos atos, ou formal, como um princípio vazio de unificação. Contra isso Sartre assevera a total inutilidade de um eu. A relação entre consciência e ego é pensada em termos de *existência*, isto é, a consciência é definida por uma vida espontânea, enquanto o ego só apareceria numa atitude reflexiva, antes dele toda consciência é impessoal. Por isso a fenomenologia não é um estudo crítico da consciência: “esta consciência não é mais

um conjunto de condições lógicas, é um fato absoluto” (SARTRE, 2003, p. 95), e nesse sentido se torna inútil pensar um Eu *na* consciência. Sendo a consciência definida por sua intencionalidade, enquanto definida por ela, por essa direção para fora, ela se unifica a si mesma na medida em que se transcende. Introduzir um ego seria inserir na consciência um centro de opacidade, fazendo com que ela perca seu status de absoluto, pois deste modo se romperia com sua própria lei de existência, a saber, de que ela “é pura e simplesmente consciência de ser consciente desse objeto” (SARTRE, 2003, p. 98). A consciência só é absoluta se é consciência de ponta a ponta, ou seja, recusa de ser substância e de ser limitada a não ser por si mesma.

Ela constitui, portanto, uma totalidade sintética e individual inteiramente isolada das outras totalidades do mesmo tipo e o Eu não pode ser, evidentemente, senão uma *expressão* (e não uma condição) desta incomunicabilidade e interioridade das consciências. Podemos, por fim, responder sem hesitar: a concepção fenomenológica da consciência torna o papel unificante e individualizante do Eu totalmente inútil. É, ao contrário, a consciência que torna possível a unidade e a personalidade do meu Eu. O Eu transcendental não tem, portanto, razão de ser (SARTRE, 2003, p. 97).

Assim, nas críticas ao Eu transcendental se percebe que pela própria noção de consciência intencional se asseguram as conquistas que se obteve pela fenomenologia. Deste modo, desde *A Transcendência do Ego* a aceitação da fenomenologia se dava de forma ambígua, mesmo que tal fato tenha maior consolidação, como o próprio Sartre se refere, em *O Imaginário*. Mas neles ainda não se encontra uma total transformação como se encontra em *O Ser e o Nada*. E esta ainda mantém certa ambigüidade porque Sartre não deixa de se valer da fenomenologia e mesmo elogiá-la e, entretanto, agora já não basta apenas algumas *correções* dando maior

rigidez aos próprios pressupostos da fenomenologia (*A transcendia do Ego*) ou mesmo se valendo de novos conceitos (*O Imaginário* – o conceito de ser-no-mundo³). Trata-se antes do modo como o autor resolveu as questões neles. Se em *A Transcendência do Ego* Sartre recorre à própria fenomenologia para remediá-la conferindo maior rigidez aos seus pressupostos iniciais, se em *O Imaginário* apela-se ao conceito de ser-no-mundo, sem, no entanto, se deixar de valer da fenomenologia, estes mesmos movimentos já não serão suficientes em *O Ser e o Nada*. Nele ocorre uma transformação tanto quanto ao objeto como ao modo de tratá-lo, embora Sartre não deixe de considerá-la também como uma fenomenologia. Como isso se opera?

II

No início de *O Ser e o Nada*, Sartre ainda vê na fenomenologia de Husserl o cortejo do progresso que a filosofia moderna realizou ao reduzir o ser ao aparecer, evitando, assim, dualismos como ser-aparecer, sujeito-objeto, interior-exterior etc., além da supressão de realidades numênicas que fariam do aparecer algo negativo (“aquilo que não é o ser”), e que dificultavam a filosofia, uma vez que ela se via numa encruzilhada entre o realismo e idealismo, recaindo, assim, em pura abstração. Entretanto, Sartre verá que essa concepção de fenômeno, tal como ele entende ser

³ Essa mudança é bem explicitada por Moutinho “Já os “últimos capítulos” [de *O Imaginário*] representam um afastamento de Husserl, não ainda, é certo, a ruptura mais profunda acontecida em *O ser e o nada*, mas um afastamento [...] Não porque apenas aí apareça o nome de Heidegger, mas porque só aí é introduzido o conceito de *ser-no-mundo*. [...] Se é pelas mãos de Heidegger que o conceito de ser-no-mundo aparece na obra sartriana, esse conceito surge porém marcado de objeções, conforme uma leitura toda própria de Sartre (MOUTINHO, 1995, p. 127 e 136). Essas objeções nem sempre são pontuais, e, por isso mesmo, atravessa toda a obra de Sartre, por isso, dada a extensão de tal empreendimento, apenas indica-se aqui o texto de Moutinho como uma referência sobre tal mudança sem adentrar ao assunto.

considerado por Husserl – “o ser do existente é exatamente o que o existente *aparenta* [...] porque *ele é absolutamente indicativo de si mesmo*” (SARTRE, 2007, p. 12), introduz na aparição mesma um novo dualismo, a saber, do finito e do infinito.

Cada aparição remete sempre a um aspecto do objeto, pois o objeto se dá sempre por um perfil. Se o que aparece é apenas um aspecto do objeto, então cada aparição deve remeter a uma série infinita. Primeiramente porque são múltiplos os pontos de vista possíveis que se podem ter, ainda que em uma só *Abschattung*. Além disso, uma aparição não pode esgotar-se em si, caso contrário, tal aspecto não poderia reaparecer novamente, e nesse caso se colocaria em xeque o próprio objeto, uma vez que este não passaria de uma “plenitude intuitiva e subjetiva”. Deste modo a objetividade do fenômeno seria assegurada por uma série ao infinito, *captada* pelo sujeito que transcende a aparição finita, pois, “se o fenômeno deve se revelar *transcendente*, é preciso que o sujeito mesmo transcenda a aparição rumo à série total da qual ela faz parte” (SARTRE, 2007, p.13). Por sua vez, a aparição é finita porque o objeto aparece *inteiramente* num único aspecto, não há outro ser que garanta sua objetividade, e por conta disso, a série nunca aparecerá, mas a aparição, “para ser apreendida como aparição-do-que-aparece, exige ser ultrapassada ao infinito” (SARTRE, 2007, p. 13). Para Sartre, então, essa presença de finito e infinito, ou “do infinito no finito” faz com que “outra vez o exterior se oponha ao interior e o ser-que-não-aparece à aparição” (SARTRE, 2007, p. 13). Interior porque a razão dessa série infinita é *esse* próprio aspecto do objeto, e exterior porque essa razão não é dada, nem jamais aparecerá. Mas, que de fato isso implica?

Para Sartre não se trata somente de recair em um novo dualismo. O problema se insere no próprio transcendente, e mais,

ele coloca em questão a própria fenomenologia. Se o ser do aparecer se reduz ao próprio aparecimento, como pode o ser do transcendente ser garantido por uma série infinita que jamais é dada, mas somente postulada, e que para tanto remete a um transcender próprio do sujeito? Segundo Sartre isso é fazer do *noema* um irreal, pois seu ser se definiria por uma pura ausência (aquilo que não é dado), e nesse caso um não-ser. Se o *noema* é irreal, então o transcendente não é *absolutamente* transcendente, ele não é, sua *realidade* é apenas “matéria impressionável subjetiva” – dependente do transcender do sujeito, e sua *objetividade* é dada por um não-ser. Isso compromete a própria fenomenologia, seria reduzi-la a um *fenomenismo*, isto é, a redução do ser à sua “maneira de ser”, o qual, para Sartre, “beira a todo instante o idealismo kantiano” (SARTRE, 2007, p. 109).

Neste sentido, todo esforço de Sartre se presta em fazer uma fenomenologia que escape a tal condição, isto é, que apreenda o ser e não apenas suas *maneiras*. Isso significa ainda que o que interessa no objeto é seu ser, e não os perfis que dele se mostram – e aqui já se apresenta uma mudança no próprio modo de entender o *voltar as coisas mesmas* tal como no texto *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*: cada objeto, enquanto fenômeno, tem um ser que não se reduz a *Abschattung*. Para evitar, então, a queda a um fenomenismo torna-se necessário reencontrar o *ser do fenômeno*, um ser que garanta a objetividade do transcendente. Mas como encontrar tal ser? Se tal *perda* se dá pela própria fenomenologia, significa que deve haver uma mudança na mesma. Assim, insere-se tal transformação sugerida: trata-se de investigar a realidade sob a égide da elucidação do *ser do fenômeno*, perscrutar o que é esse ser que não se reduz a seu aparecer e o que ele próprio revela sobre o fenômeno e sobre si mesmo. Nesse sentido há um apelo à ontologia, pois se a aparição deve ser susten-

tada por um ser – e neste sentido há *sempre* para Sartre uma compreensão pré-ontológica do ser⁴, é necessário interrogar o que é o ser da aparição. Note-se que embora se tenha sugerido que Sartre *busca* o ser, o ser não é aquilo que está *velado*. Se há uma compreensão pré-ontológica, significa então que o ser é dado sempre: há um *fenômeno de ser* e a “ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como ele se manifesta” (SARTRE, 2007, p. 14). Veja-se que não é de *fenômenos* que se trata, mas de um específico, o do ser. Eis o motivo pelo qual não há uma separação entre ontologia e fenomenologia, pois uma fenomenologia que não se queira reduzida a puro fenomenismo, deve, ela mesma, ser uma *ontologia fenomenológica*, e deve elucidar o ser do fenômeno, ou, na terminologia sartriana, deve buscar a *transfenomenalidade* do fenômeno, e, em contrapartida, essa parece ser a única forma segura e possível para uma fenomenologia. Por isso, como dirá Bornheim (2003, p. 31), “se Sartre aceita a fenomenologia é com a intenção de radicalizá-la ontologicamente”.

Ora, mas que significa perscrutar o ser do fenômeno? Segundo Moura a fenomenologia de Husserl é antes de tudo um estudo das estruturas puras do conhecimento, seja o *voltar às coisas mesmas* como “retorno aos atos através dos quais se tem um conhecimento dos objetos” (1989, p. 22), seja da intencionalidade – para ficar apenas nos conceitos mais destacados até aqui – que “ao invés de ser a supressão da questão do conhecimento, será o terreno ao qual reenviam todos os enigmas da teoria da razão” (1989, p. 35). Se a fenomenologia é um estudo crítico e se preocupa com a possibilidade do conhecimento, diferentemente disso, Sartre vê na fenomenologia uma possibilidade de análise onde o próprio conhecimento já não possui o papel principal. Ora, isso já se encontrava

⁴ “Nós temos a todo instante o que Heidegger chama de compreensão pré-ontológica, isto é, que não é acompanhada de determinação de conceitos e elucidação” (EN, p. 30).

em *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. Acontece que agora, em *O Ser e o Nada*, o que está em jogo é se de fato o ser é irreduzível ao aparecer. Daí o fato de a análise agora ser também ontológica. E a questão pode se colocar basicamente nesses termos: o que é o ser daquilo que aparece e qual o sentido desse ser? Ela pode ser posta nesses termos porque todo fenômeno é imediato e um fato absoluto. A árvore que *aparece*, está aí, em certo lugar, com todo o meio que a cerca, aparece à consciência, mas, sobretudo, isto que aparece tem um ser próprio que é a condição de desvelamento desta como fenômeno. Por isso ele não trata o fenômeno à maneira husserliana, com as *Erlebnisses*, pois se é o ser que confere objetividade ao fenômeno então é esse ser que deve ser *descrito* e é deste ser que se deve compreender o sentido, caso contrário, a essência ou sentido de qualquer objeto será puro dado subjetivo. Por isso “o ser não é nem uma qualidade do objeto apreendida entre outras, nem um sentido do objeto. O objeto não remete ao ser como a uma significação [...] o objeto não *possui* o ser, e sua existência não é uma participação no ser, nem qualquer gênero de relação” (SARTRE, 2007, p.15). Assim sendo, como dirá Moutinho (2006, p. 89), “uma fenomenologia consciente, solidária à máxima ‘de voltar às coisas mesmas’, se consuma como ontologia”.

Elucidar o ser do fenômeno não é apenas buscar as condições transfenomenais prescindindo o fenômeno. Toda investigação do fenômeno deve revelar as condições transfenomenais, como observou Frajoliet em seu artigo (2005, p. 69 e 70): “Via de regra, a ontologia fenomenológica sartriana não dissocia nulamente, mas ao contrário desenvolve simultaneamente a descrição do fenômeno (o desvelado) e a elucidação do ser deste último (condição de seu desvelamento)”. Embora Sartre advirta que o ser do existente não se revela em pessoa (*en personne*) à consciência, já que sempre

aparece em um objeto sob um determinado perfil, é característico da consciência ultrapassar o existente em direção ao sentido de seu ser, e “o sentido do ser do existente, enquanto se desvela à consciência, é o fenômeno de ser [...] o sentido do ser vale para o ser de todo fenômeno, compreendendo o próprio” (SARTRE, 2007, p. 29). Note-se desde já que é impossível apreender o ser, mas sim o *sentido* do ser⁵, pois é da característica da consciência “transcender o ôntico rumo ao ontológico” (SARTRE, 2007, p. 29). Mas também, nesse sentido, há uma dependência da ontologia pela fenomenologia, ainda que se tente captar o sentido do ser, o único acesso a ele é pelo *fenômeno de ser*.

III

Mas dizer que ao *noema* falta um ser pode num primeiro momento parecer uma questão de direito, e não de fato. Como que dessa intuição do ser pelo *fenômeno de ser* se chega ao *ser do fenômeno*? É esta questão que de certo modo, segundo Sartre, escapa a Husserl. Pelo fato dele reduzir o ser ao aparecer (*esse é percipi*), ele não sairia do plano da descrição funcional da aparência. Sartre verá que o *ser do fenômeno* ultrapassa o *fenômeno de ser* e o fundamenta – e por isso é *transfenomenal*. Ele concorda que o fenômeno designa unicamente a si, mas para ele o fenômeno não *designa* seu ser, ao invés disso “ele se indica sobre o fundamento do ser” (SARTRE, 2007, p. 16) (que é a condição de desvelamento, não ele um desvelado – e também por isso só se pode captar o sentido, não o

⁵ É basicamente por onde se orienta R. Barbaras (p. 114) sobre a tarefa de *O Ser e o Nada* em relação à fenomenologia a partir do Husserl da *Krisis*: “A tarefa da fenomenologia a partir de Husserl, consiste em determinar o sentido do ser (não se conclui com isso que ele deve ser definindo como consciência) e do transcendente de tal modo que sua correlação seja possível. Deste ponto de vista, não resta dúvida que a *démarche* de Sartre, ao menos em *O Ser e o Nada*, é partidária a isto, e esta obra constitui uma contribuição essencial”.

próprio ser), e é esse *fundamento* que deve ser esclarecido na medida em que por ele está em jogo a relação entre o fenômeno de ser e o ser do fenômeno, e ainda a natureza do último. Este fundamento corresponde ao próprio sentido do ser, por isso “o sentido do ser vale para o ser de todo fenômeno, compreendendo o próprio”. Mas como se chega a intuição *direta* desse ser? Há segundo Sartre uma *prova ontológica*, isto é, há um *apelo ao ser*: o fenômeno de ser exige o ser do fenômeno. Trata-se novamente de uma luta contra o primado do conhecimento em busca do transfenomenal.

Primeiramente Sartre faz oposição à tese berkeliana de que *esse est percipi* na qual se encerraria a tese de Husserl ao fazer do *noema* um irreal e reduzir o ser ao aparecer. A questão para Sartre é que o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento, e isso por exigência da própria natureza do *percipere* e do *percipi*. Ora se se quer que a objetividade do fenômeno não se reduza a sua maneira de ser, e isso significa buscar no fenômeno um absoluto, isto é, encontrar seu ser primeiro, é necessário recorrer à tese de que um absoluto conhecido deixa de ser absoluto porque se torna relativo ao conhecimento que dele se tem, deste modo é necessário assegurar o ser do conhecimento, que, por ser sua condição, deve escapar ao conhecimento, pois se se parte diretamente da aparição não levando em conta seu ser

a totalidade ‘percepção-percebido’ sem ser sustentada por um ser sólido, desmorona no nada. Destarte, o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento, ele escapa ao *percipi*. Assim o ser-fundamento do *percipere* e do *percipi* deve escapar eles mesmos ao *percipi*: deve ser transfenomenal (SARTRE, 2007, p. 17).

E aqui se volta àquilo que já foi estabelecido antes, e que Sartre nunca se cansa de repetir: a consciência não é apenas conhecimento, mas o conhecimento é uma forma de consciência. E não

se trata apenas de conhecimento, pois adverte Sartre em uma nota: “Conclui-se que toda tentativa de substituir o *percipere* por uma outra *atitude* da realidade-humana resultaria paralelamente infrutífera. Se fosse admitido que o ser se revela ao homem no *fazer*, ainda seria preciso assegurar o ser do fazer fora da ação” (SARTRE, 2007, p. 17). Isso significa que o *percipi* remete ao *percipiens*, mas este à consciência como condição de sua possibilidade, pois “a lei de ser do sujeito cognoscente é *ser- consciente*” (SARTRE, 2007, p. 17). Assim a consciência - “Toda consciência, mostrou Husserl, é consciência *de* alguma coisa. Isso significa que não há consciência que não seja *posição* de um objeto transcendente, ou, se preferirmos, que a consciência não tem conteúdo” (SARTRE, 2007, p. 17) - é transfenomenal na medida em que nela é possível encontrar uma camada primária que escapa ao conhecimento e o funda: “a condição necessária e suficiente para que uma consciência cognoscente seja conhecimento *de* seu objeto é que ela seja consciência de si mesma como sendo este conhecimento” (SARTRE, 2007, p.18), Pois uma consciência que fosse consciência de algo sem ser consciência de si seria uma consciência de objeto sem ser consciente, ou seja, uma consciência ignorante de si ou inconsciente, o que seria absurdo.

A consciência *de* alguma coisa é sempre consciência *de* si. Por ser consciência *de* si não significa que haja uma dualidade *na* ou *de* consciência, seria inserir nela a dualidade sujeito-objeto, onde, então, haveria a necessidade de um terceiro termo, pois se faria da consciência um conhecimento de conhecimento, que necessitaria, por sua vez, para ser conhecido, de outra consciência, ou seja, seria uma consciência de consciência de consciência ao infinito, ou, como fala Sartre em referência a Espinosa, seria fazer da consciência uma *idea ideae ideae etc.*. “A consciência de si não é dualidade. É preciso, se quisermos evitar regressão ao infinito, que ela seja relação imediata e não-cognitiva de si a si” (SARTRE, 2007, p. 19). É com essa defi-

nição que Sartre poderá prover à consciência a característica de transfenomenal, pois enquanto *consciência de* é possível distinguir dois *graus* de consciência: a consciência irrefletida e a consciência reflexiva, tal como já havia estabelecido em *A Transcendência do Ego*⁶. A consciência irrefletida é a consciência posicional do objeto, ela se dirige para algo que não é ela, e jamais se pode concebê-la pura, porque ela só surge conduzida por um objeto transcendente, já que é apenas como *consciência de objeto* que há consciência de si: nesse nível ela é autônoma. Já a consciência reflexiva tem por objeto tético a consciência refletida. Assim, tendo em vista que só existe como consciência de objeto transcendente, mas ao mesmo tempo só pode existir como consciência *de* si, a consciência irrefletida é consciência posicional *do* objeto e consciência não-posicional *de* si. A consciência irrefletida é um fluxo constante e espontâneo de atos intencionais voltado para o mundo, do qual não existe separada. “É a consciência não-reflexiva que torna possível a reflexão. Há um cogito pré-reflexivo que é a condição do cogito cartesiano” (SARTRE, 2007, p. 19). Isso significa que além de ser translúcida para si mesma, já que nada há que não seja consciência *de*, ela é espontaneidade pura. Essa espontaneidade do cogito pré-reflexivo, anterior a reflexão, permite que Sartre rejeite o primado do conhecimento e ao mesmo tempo confira à consciência uma dimensão transfenomenal. Assim,

o prazer é o ser da consciência *de* si e a consciência *de* si é a lei de ser do prazer. É o que muito bem exprime Heidegger quando escreve (falando do “Dasein”, de fato, não de consciência): “o ‘como’ (*essência*) deste ser, ao mesmo tempo em que é possível em geral falar dele, deve ser concebido a partir de seu ser (*existência*)”. Isso significa que a consciência não é produzida como exemplar singular de uma possibilidade abstrata, mas que surgindo no cerne do ser, ela cria e sustenta sua essência, isto é, a ordenação sintética de suas possibilidades.

⁶ Ignora-se que há sempre duas formas possíveis para uma consciência; e, cada vez que as consciências observadas se dão como irrefletidas, sobrepõe-se-lhes uma estrutura reflexiva [...] (SARTRE, 2003, p. 105).

Isso quer dizer também que o tipo de ser da consciência é o inverso daquilo que nos revela a prova ontológica: como a consciência não é *possível* antes de ser, pois seu ser é a fonte e a condição de toda possibilidade, é sua existência que implica sua essência (SARTRE, 2007, p. 21).

A consciência *de* prazer (o *como* desta consciência – apenas o exemplo de uma forma possível de consciência) é concebida sob seu ser, (consciência *de* si como consciência pré-reflexiva). Entretanto, isso não significa que a transfenomenalidade do ser da consciência fundamente a transfenomenalidade do ser do fenômeno, pelo contrário, ela exige esta. Caso contrário seria tornar o transcendente passivo em seu ser, isto é, fazer com que ele recebesse sua origem ou fundamento de um outro, e, segundo o princípio de ação e reação, onde “a passividade do paciente reclama igual passividade no agente” (SARTRE, 2007, p. 25), seria o mesmo que fazer da consciência pura passividade, justo o que Sartre busca evitar desde o início ao tornar a consciência algo impessoal e pura espontaneidade, ou seja, se isso fosse aceito se romperia com o próprio ser da consciência, armadilha da qual Husserl fora vítima ao introduzir a passividade na *noese* criando a *hylé*: “Dando à *hylé* os caracteres da coisa e da consciência Husserl supôs facilitar a passagem de uma à outra, mas só logrou criar um ser híbrido que a consciência recusa e não poderia fazer parte do mundo” (SARTRE, 2007, p. 26).

Deste modo entra em questão o próprio *sentido* da consciência: se é ela que constitui o ser do transcendente, ou se ela é somente relação a este. Se a consciência é constitutiva do ser do objeto, então este não será mais que plenitude intuitiva e subjetiva, e se recai no idealismo, proposta já recusada. Destarte, não é ela que constitui ou fundamenta o ser transcendente, ela apenas é

relação a esse, ela exige que o transcendente *seja*, isto é, que ele possua seu ser próprio:

A consciência é consciência *de* alguma coisa: isso significa que a transcendência é a estrutura constitutiva da consciência, isto é, que a consciência nasce *voltada para* (naît *portée sur*) um ser que ela não é. É o que nós chamamos de prova ontológica; [...] a consciência implica em seu ser um ser não-consciente e transfenomenal. [...] Ela exige simplesmente que o ser do que *aparece* não exista *somente* enquanto aparece (SARTRE, 2007, p. 28 e 29).

Assim, Sartre torna a opacidade do transcendente absoluta, pois este remete a seu próprio ser que é a garantia de sua objetividade. Há um ser do *percipi*, e é este ser que a fenomenologia se propõe a estudar. Como ontologia ela busca o sentido desse ser. Este ser, não *age* sobre a consciência, portanto uma concepção realista do fenômeno deve ser descartada, nem a consciência o constitui, descarta-se uma solução idealista. Há uma dualidade transfenomenal: o ser do fenômeno, e o ser do cogito pré-reflexivo. No final da *Introdução* Sartre faz uma análise “*provisória*” sobre o ser do fenômeno. Isso porque o sentido do ser do fenômeno não pode ser desvinculado da análise do ser do cogito pré-reflexivo, porque ambos são colocados sobre a rubrica *ser*. É por esse motivo que Sartre é forçado a questionar a sua relação. Explicitar o sentido dessa relação, ou o *ser todo*, e de cada *região* de ser será, em linhas gerais, a tarefa de *O Ser e o Nada*.

IV

Portanto, Sartre faz uma transformação na fenomenologia ao radicalizá-la como ontologia. Todavia tal radicalização acarreta no condicionamento da fenomenalidade a duas regiões transfenomenais. A correlação dessas duas esferas, o fenômeno “mundo”,

é pensado por sua relação. Eis o cerne da diferença radical entre a fenomenologia sartriana (como ontologia) e da fenomenologia husserliana (fenomenologia da razão): “não haverá jamais uma fenomenologia do ser, mas apenas uma fenomenologia da razão” (MOURA, 1989, p. 22). Nesse sentido, Sartre não seria um discípulo de Husserl, mas, como dirá Coorebyter (2003, p. 21) “um fenomenólogo original”.

Sartre desejava fazer uma “filosofia concreta”, isto é, que falasse do mundo tal qual ele é, tal qual se *vive*. Por isso sua filosofia será uma filosofia da finitude, pois tudo se dá sobre um horizonte limitado e constituído de perfis fugazes. Mas ele percebe que para fundamentar isso toda recusa ao idealismo e ao realismo seria inevitável, o que asseguraria ao mesmo tempo o caráter de vivência da consciência e de transcendência do mundo. Nesse sentido ele teria que ultrapassar o plano descritivo das vivências, sem, no entanto, abandoná-las. Isso significa que há uma dependência para com a fenomenologia, ainda que como ontologia, isto é, ainda que se tente captar o sentido do ser, o único acesso a ele é pelo *fenômeno* de ser.

A característica puramente ontológica da consciência consiste, então, não em superar o fenômeno, mas conseguir por meio dele, captar o sentido de seu ser. Disso segue que embora haja uma separação entre ser e fenômeno, não se segue entre fenomenologia e ontologia. A fenomenologia é, em Sartre, a *descrição* ontológica do real.

Referências

BARBARAS, R. *Désir et manque dans L'Être et le Néant: le désir manque*” in *Sartre- Désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

BORNHEIM, G. *Sartre: Metafísica e Existencialismo*. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectivas, 2003.

FRAJOLIET, A. *Ipséité et temporalité* in *Sartre - Désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

MOURA, C. A. R. *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo: EDUSP, 1989.

MOUTINHO, L. D. S. *O Dualismo Fundamental da Fenomenologia Sartriana* in *Questões de filosofia contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

_____. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. Brasiliense, 1995.

SARRE, J-P. *Diário de uma guerra estranha*. Tradução: Aulyde S. Rodrigues e Guilherme João de F. Teixeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*, textes introduits et annotés par Vincent de Coorebyter. France: Librairie Philosophique J. VRIN, 2003.

_____. *L'être et le néant*. France: Gallimard, 2007.

_____. *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, in *Situações I: críticas literárias*. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

