

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**LUIZ HENRIQUE ALVES DE SOUZA**

**O ESTATUTO DA REFLEXÃO EM SARTRE**

**TESE DE DOUTORADO**

**SÃO CARLOS**

**2009**

**LUIZ HENRIQUE ALVES DE SOUZA**

**O ESTATUTO DA REFLEXÃO EM SARTRE**

**Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.**

**Orientador: Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto**

**São Carlos  
2009**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

S729er

Souza, Luiz Henrique Alves de.

O estatuto da reflexão em Sartre / Luiz Henrique Alves de Souza. -- São Carlos : UFSCar, 2009.  
160 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2009.

1. Fenomenologia. 2. Filosofia francesa. 3. Método. 4. Reflexão (Filosofia). I. Título.

CDD: 142.7 (20<sup>a</sup>)



## ATA DE DEFESA DE TESE DE DOUTORADO

Doutorando: **LUIZ HENRIQUE ALVES DE SOUZA**

Área de Concentração: **História da Filosofia**

Aos seis dias do mês de março do ano de dois mil e nove, às 14:00 horas, na Sala de Reuniões do DFMC, da Universidade Federal de São Carlos, reuniu-se a Comissão Examinadora nas formas e termos do Artigo 25 do Regimento do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos professores Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto (Orientador – UFSCar), Dr. Luiz Roberto Monzani (Membro Titular – UFSCar), Dra. Silene Torres Marques (Membro Titular – UFSCar), Dr. Franklin Leopoldo e Silva (Membro Titular – USP/São Paulo) e Dr. Luiz Damon Santos Moutinho (Membro Titular – UFPR), para a Defesa de Tese de LUIZ HENRIQUE ALVES DE SOUZA, intitulada “O ESTATUTO DA REFLEXÃO EM SARTRE”. A sessão pública foi instalada pelo Presidente da Comissão Examinadora, o qual, após a explanação do candidato, passou a palavra aos demais membros da Comissão. Terminada a arguição, a Comissão Examinadora reuniu-se em sessão secreta, tendo atribuído ao candidato os conceitos abaixo indicados:

Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto      Conceito: A [ ] Distinção [X] Distinção e Louvor com recomendação de publicação  
Ass.: [Assinatura]

Dr. Luiz Roberto Monzani      Conceito: A [ ] Distinção [X] Distinção e Louvor com recomendação de publicação  
Ass.: [Assinatura]

Dra. Silene Torres Marques      Conceito: A [ ] Distinção [X] Distinção e Louvor com recomendação de publicação  
Ass.: [Assinatura]

Dr. Franklin Leopoldo e Silva      Conceito: A [ ] Distinção [X] Distinção e Louvor com recomendação de publicação  
Ass.: [Assinatura]

Dr. Luiz Damon Santos Moutinho      Conceito: A [ ] Distinção [X] Distinção e Louvor com recomendação de publicação  
Ass.: [Assinatura]

De acordo com os Artigos 25 e 28 do Regimento Interno do PPG-FIL o candidato foi APROVADO com o conceito A, recebendo ainda a menção "DISTINÇÃO E LOUVOR COM RECOMENDAÇÃO DE PUBLICAÇÃO". Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e a ata será assinada pelo Coordenador do Programa.

OBS – O aluno só fará jus ao diploma de Doutor após a homologação da documentação correspondente pelo Conselho de Pós-Graduação da UFSCar.

São Carlos, SP, 06 de março de 2009.

  
Prof. Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos  
Coordenador do PPG-FIL

*Dedico esta tese aos meus pais Gabriel e Clarice*

Agradeço à professora Débora Cristina Morato Pinto, sempre atenciosa e prestativa e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, que financiou essa pesquisa.

## SUMÁRIO

<b>RESUMO</b> .....	v
<b>ABSTRACT</b> .....	v
<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>2 A ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DA REFLEXÃO</b> .....	2
2.1 A FENOMENOLOGIA E O MÉTODO REFLEXIVO.....	2
2.2 AS LIMITAÇÕES TEMPORAIS DA REFLEXÃO.....	31
<b>3 ONTOLOGIA E REFLEXÃO</b> .....	41
3.1 O SURGIMENTO DO PROBLEMA ONTOLÓGICO.....	41
3.2 ONTOLOGIA E COGITO PRÉ-REFLEXIVO.....	57
3.3 A ONTOLOGIA DA REFLEXÃO.....	71
3.4 REFLEXÃO E TEMPORALIDADE.....	94
3.5 REFLEXÃO E CONSTITUIÇÃO.....	110
<b>4 A REFLEXÃO E OS MÉTODOS AUXILIARES</b> .....	123
<b>5 REFLEXÃO E MORAL</b> .....	140
<b>6 CONCLUSÃO</b> .....	153
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	157

## **RESUMO**

A reflexão é o método fundamental da Fenomenologia. Em Sartre não é diferente: sua filosofia é possível através do método reflexivo. Mas, a reflexão não é um procedimento infalível: seu alcance e seus direitos devem ser investigados. São necessárias “uma fenomenologia e uma ontologia da reflexão” para determinar como é possível “uma fenomenologia e uma ontologia através da reflexão”. Com isso, também se determina a relação da reflexão com os métodos auxiliares e o caráter moral da reflexão.

## **ABSTRACT**

The reflection is the fundamental method in Phenomenology. And that isn't different considering Sartre's thought: only through the reflexive method his philosophy is possible. But reflection isn't an infallible process at all: your reach and rights must be investigated. So “a phenomenology and an ontology of reflection” must be done to determine in what way is possible “a phenomenology and an ontology through reflection”. Thus also determines itself the relation of reflection with the “relieve methods” and to morals character of reflection.

## LISTA DE ABREVIATURAS

**EN** - SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard; (utilizamos, na maior parte das vezes, a tradução de Paulo Perdigão, corrigindo-a quando necessário:

*O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.)

**TE** - SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'Ego*. Paris: Vrin, 2003 (citamos a paginação clássica)

**CSCS** - SARTRE, Jean-Paul. *Consciência de Si e Conhecimento de Si. (Boletim da Sociedade Francesa de Filosofia. Sessão de 2 de junho de 1947)*. Edições Colibri, 1994.

*Conscience de Soi et Connaissance de Soi*, Paris: Vrin, 2003

**CPM** - SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

**IMA** - SARTRE, Jean-Paul - *A imaginação*. Trad. Luiz Roberto Salinas Forte. – São Paulo: Nova Cultural, 1987.

**IMR** - SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário. Psicologia fenomenológica da imaginação*. Trad. Duda Machado. São Paulo. Ed. Ática, 2006.

**ETE** - SARTRE, Jean-Paul. *Esboço para uma teoria das emoções*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2006

**LC** - SARTRE, Jean-Paul. *La liberté cartésienne in Situations I*. Paris: Gallimard, 1978.

**DIÁRIO DE UMA GUERRA ESTRANHA** - SARTRE, Jean-Paul. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

**IL** - HUSSERL, Edmund. (Para os “Prolégomenos”, a “primeira” e a “segunda investigação”, utilizamos a edição francesa): *Recherches logiques, Tome premier: Prolégomes a la logique pure. Tome second: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance (Recherches I et II)*. Trad. Hubert Élie. Paris: P.U.F., 1961

(Para a “quinta investigação” utilizamos a edição espanhola) *Investigaciones lógicas*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976.

(Para a “sexta investigação” utilizamos a edição brasileira) *Investigações lógicas, sexta investigação (Elementos para uma elucidação fenomenológica do conhecimento)*. Trad. Zeljko Loparic e Andréa M. A. C. Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1985

**IDÉIAS** - HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1995.

**LIÇÕES SOBRE O TEMPO** - HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.

**A IDÉIA** - HUSSERL, Edmund. *A idéia da fenomenologia* trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

**NOTAS SOBRE SER E TEMPO** - HUSSERL, Edmund. *Notes marginales de Husserl à Être et temps in Notes sur Heidegger*. Paris. Les Éditions de Minuit, 1993.

**A FENOMENOLOGIA (1ª V.)** - HUSSERL, Edmund. *La Phénoménologie (article pour l'Encyclopaedia Britannica) Première Version* in *Notes sur Heidegger*. Paris. Les Éditions de Minuit, 1993.

**FEN E ANTR** - HUSSERL, Edmund. *Phénoménologie et Anthropologie* in *Notes sur Heidegger*. Paris. Les Éditions de Minuit, 1993.

**LÓGICA FORMAL E LÓGICA TRANSCENDENTAL** - HUSSERL, Edmund. *Logique Formelle et Logique Transcendantale*. Paris: P.U.F, 1957.

**HEIDEGGER**, Martin.

**SER E TEMPO** - HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. – 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

**PROLÊGOMENOS** - HEIDEGGER, Martin. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. Tra. Alain Boutot. Paris. Gallimard, 2006.

**CARTA À HUSSERL** - HEIDEGGER, Martin. *Lettre de Heidegger à Husserl* in *Notes sur Heidegger*. Paris. Les Éditions de Minuit, 1993.

## 1 INTRODUÇÃO

Em uma passagem de *O ser e o nada* (onde é problematizada a reflexão para um ser temporal como o Para-si), Sartre afirma que toda a sua ontologia fundamenta-se em uma experiência reflexiva. [EN, p.147] Esse apelo à experiência reflexiva repete-se em outros momentos da obra filosófica de Sartre (*O imaginário, Consciência de Si e Conhecimento de Si, etc.*). Sobre o papel do *cogito* como base segura para a construção de uma filosofia, Sartre está fundamentalmente de acordo com os princípios estabelecidos por Husserl. Em *Idéias*, Husserl credita à reflexão a possibilidade de uma fenomenologia em geral. [IDÉIAS, p.247] O retorno aos vividos e a descrição adequada destes através da reflexão garante à fenomenologia o caráter de ciência rigorosa. A idéia de fundação absoluta está intrinsecamente ligada à adequação da “percepção imanente”. Eugen Fink descreve como idéia diretriz da fenomenologia essa operação de fundação na “consciência de si”. [FINK, p.184] Essa volta da consciência em direção a sua própria essência é o movimento original da fenomenologia. É nesse campo de evidências primeiras que a fenomenologia se estabelece. Sem dúvida, tal como Sartre, Fink não associa a existência da consciência imediatamente à atividade reflexiva. [FINK, p.184] Mas a reflexão garante o acesso ao domínio fundamental de onde podemos formular os problemas filosóficos. É verdade que, nos prolongamentos que a fenomenologia sofreu, cada vez mais, são impostas restrições à reflexão. No entanto, mesmo nesses prolongamentos, o apelo à reflexão está sempre presente. Como se trata de descrever, é através da reflexão que o acesso a esses dados mais imediatos é possível. Sartre, como muitos outros, estabelece o alcance e os limites da atividade reflexiva: ele retoma esse procedimento fundamental da fenomenologia que é a reflexão, mas também passa a investigar a própria reflexão em sua estrutura essencial. Refletir sobre a reflexão: de que

horizonte poderia ser efetuada tal investigação? Sem dúvida, Husserl diria que, enquanto vivido, a própria reflexão torna-se objeto para um novo ato. Mas, o problema não é somente a descrição da estrutura do ato reflexivo, mas a determinação da originalidade de seus dados. Se a fenomenologia, enquanto ciência descritiva, não pode dispensar a atividade reflexiva, cabe a ela defender a reflexão como acesso adequado aos dados a serem descritos.

Se, por um lado, a reflexão é defendida, por outro, revela-se a necessidade de métodos auxiliares para conduzir essa reflexão. Esses métodos auxiliares estão sempre presentes na obra de Sartre. Suas inserções são amparadas pelas considerações que o próprio Sartre faz sobre a reflexão. Se a reflexão é o método fundamental de sua filosofia, no entanto, essa mesma reflexão pode descaracterizar seu objeto. Os métodos auxiliares terão a função de garantir os parâmetros para que a atividade reflexiva seja efetuada.

Nossa pesquisa pretende, ao descrever as características da reflexão em Sartre, determinar o seu alcance na constituição de uma ontologia. Assim, ela investiga fenomenologicamente e ontologicamente a reflexão na filosofia de Sartre, para determinar exatamente como Sartre pode utilizá-la na elaboração de sua filosofia.

## **2 A ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DA REFLEXÃO**

### **2.1 A FENOMENOLOGIA E O MÉTODO REFLEXIVO**

A fenomenologia inicia-se como uma investigação sobre a idealidade das leis lógicas. Tratava-se de garantir um espaço próprio a esses objetos para além do domínio das ciências fácticas: garantir a independência dessas “verdades em si” em relação às elaborações

“prováveis” das ciências naturais. Isso não significa a redução da lógica a uma disciplina normativa. Sem dúvida, ela é também uma disciplina normativa, ela é a possibilidade de toda ciência na medida em que regra a construção do conhecimento. Isso coloca a lógica em um âmbito anterior às construções científicas. A validade destas dependem dessas verdades “em si”. Mas ao defender esse domínio para a lógica, Husserl não dispensa uma investigação sobre a possibilidade da própria lógica. A fenomenologia inicia-se como trabalho de fundação: investigar no pensamento os fundamentos teóricos da lógica. Daí a definição original da fenomenologia como psicologia descritiva.

Se a idealidade da lógica significa sua independência aos processos factuais (psíquicos), isso não quer dizer que não haja uma ciência possível (e necessária na medida em que se exige fundação) que determine as estruturas essenciais do campo originário da lógica. Por isso, Husserl passa a investigar os fundamentos teóricos da lógica. Há assim, a passagem da verdade formal (que é lógica normativa) às suas condições subjetivas. Tenta-se esclarecer a objetividade das leis ideais investigando a forma da subjetividade. Porém, como já afirmamos, não significa buscar em uma ciência que investigue em fatos psíquicos (na psicologia) a justificação ou as origens das leis lógicas. As leis lógicas não são “expressões normativas de fatos psicológicos.”[BARBARAS, p.27]

As condições subjetivas de possibilidade da lógica não se confundem com os fatos psíquicos investigados pela ciência natural. Sem dúvida, a idealidade da lógica se expressa juntamente com eventos psíquicos, mas isso que é ideal (e extratemporal) não pode ser subordinado às estruturas psíquicas. A busca das condições da idealidade não pode ser feita sob uma ciência de fatos. O retorno à subjetividade não significa uma recaída no psicologismo (que é justamente o principal alvo das críticas de Husserl nas *Investigações Lógicas*). A teoria da lógica não investigará a “origem empírica” (psíquica) dos objetos

ideais, mas determinará a relação “a priori” entre a subjetividade e esses ideais. “As condições subjetivas de possibilidade são estreitamente correlatas das condições objetivas, enquanto condições ideais.” [SCHÉRER, p.31] O retorno aos vividos não é a subjetivação das leis lógicas, mas o retorno “às coisas mesmas”.

“Todos os conceitos devem ser fixados, sua origem deve ser investigada individualmente. Isso não quer dizer que a questão psicológica da gênese das representações (ou das disposições representativas) conceituais relacionadas tenha o menor interesse para a disciplina em questão. Não se trata disso, mas da “origem fenomenológica” ou melhor – se nós preferimos descartar o termo origem por sua inadequação – trata-se de uma evidência que toca a essência dos conceitos em questão”. [SCHÉRER, p.51]

Significa passar das verdades formais, retidas através de uma evidência, para o movimento onde essa evidência mesma é dada. “Para evitar esse risco de equívoco, faz-se necessário parar de viver ingenuamente nas significações lógicas e retornar sobre os diferentes modos de vividos nos quais elas nos são dadas, afim justamente de reconhecer os vividos nos quais elas nos são dadas verdadeiramente.” [BARBARAS, p.63]

Trata-se de garantir a objetividade dos objetos lógicos, esclarecendo a própria evidência que os revelam. Essa clarificação da evidência procura justamente afastar a tentativa psicologista de fundar a lógica em um fato psíquico regido por uma lei natural. “Com efeito, contentando-se em explorar o universo lógico em sua face objetiva, deixa-se o terreno livre para uma interpretação psicologista do ser das idealidades e das relações lógicas.” [BARBARAS, p.63]. Garantir a objetividade significa afastar a relatividade dos objetos lógicos, na medida em que se clarifica sua aparição. Então, a fenomenologia será uma ciência descritiva: não cabe mais formular teorias sobre a origem das leis lógicas, mas retornar à evidência, retornar à descrição da essência desses vividos lógicos. “Resta mostrar que a vida

psíquica é constituída de tal modo que ela torna possível, em sua essência, a compreensão de outra coisa que ela mesma, mostrar como ela não constitui somente o fato do psiquismo em face da objetividade, mas comporta-se correlativamente a ela como estrutura ‘a priori’ do vivido.”[SCHÉRER, p.56] A psicologia descritiva vai revelar o surgimento dessas objetividades para a consciência, isto é, como é possível a constituição de tal objetividade. Assim, para que a lógica seja fundada é preciso efetuar uma descrição dessas vivências.

A fenomenologia será, então, inicialmente uma “psicologia descritiva”, ou seja, uma descrição dos vividos. Psicologia descritiva, e não explicativa: a fenomenologia não vai procurar investigar o vivido como um fato natural (um evento psíquico), mas descrever isso que surge na intuição pura. Assim, a fenomenologia volta seus esforços para descrever tudo aquilo que surge como evidência nos vividos. “A fenomenologia significa, (...) a teoria dos vividos em geral, nela se compreendem todos os dados, não somente reais, mas também intencionais, que se pode revelar com evidência nos vividos. A fenomenologia pura é então teoria da essência dos fenômenos puros. [HUSSERL apud SCHÉRER, p. 61]

Descrever os fenômenos puros significa descrever isso que é puramente imanente. Os vividos, enquanto dados imanentes, serão descritos pela fenomenologia sem nenhum apelo ao transcendente. Não é enquanto fato real, situado dentro de um conjunto natural, que o vivido é descrito pela fenomenologia. “A descrição das essências intuicionadas as fixam nos conceitos puros – essa descrição pura não é uma descrição empírica (no sentido das ciências da natureza); elas, ao contrário, excluem a efetuação natural de todo ato aperceptivo e posicional empírico (naturalista)” [I.L. (1ª), p. 21]

Então, essa ciência deverá rejeitar qualquer prejuízo natural nessa descrição e voltar-se para isso que é essencial nos vividos. Essa descrição deve respeitar o “princípio de ausência de pressupostos”. Trata-se de excluir “rigorosamente” todos os enunciados que não possam

ser acessados adequadamente, com evidência. [I.L. (1ª), p.22] Esse saber evidente é fundado na pura intuição da essência dos vividos.

Essa intuição da essência dos vividos descrita pela fenomenologia parece inicialmente se assemelhar ao conceito tradicional “percepção interna”. Tratar-se-ia de determinar as atividades do espírito abstraídas de qualquer caráter sensível. Mas vejamos melhor esse conceito: ele tem origem na separação cartesiana entre mente e corpo e na distinção correspondente efetuada por Locke entre sensação e reflexão.

“Segundo Locke, a percepção interna é aquela que o nosso “espírito” ou a nossa “alma” possui das próprias atividades (as *cogitationes*, no sentido cartesiano). Assim fica determinada uma divisão das percepções por uma divisão dos objetos de percepção. Ao mesmo tempo, acrescenta-se a isto uma diferença quanto à maneira pela qual as percepções se originam. Num dos casos, a percepção nasce das ações que as coisas físicas exercem sobre o espírito por meio dos órgãos dos sentidos; no outro caso, elas nascem da reflexão sobre as atividades que o espírito perfaz, fundamentado nas “idéias” já obtidas pela sensação. [I.L. (6ª), p.168]

A determinação da percepção interna implica, nesse caso, em uma caracterização metafísica de duas regiões: as coisas corpóreas e as coisas espirituais. Mas a fenomenologia enquanto ciência que se pretende sem pressupostos, não poderia determinar o objeto a ser descrito a partir de tal distinção. “Seria diferente se, conservando a extensão das classes, conseguíssemos encontrar característica puramente descritivas para diferenciar as percepções (...); ou seja, característica que não exigissem nenhuma espécie de pressuposto epistemológico”. [I.L. (6ª), p.168]

Se a caracterização dos vividos pode ser feita a partir da distinção entre a percepção interna e a percepção externa, no entanto essa caracterização deve levar em conta a forma de aparição dos fenômenos correspondentes, e não sua realidade metafísica (transcendente).

“Ora, se observarmos os fenômenos que nos são fornecidos nestas e naquelas percepções, não poderemos deixar de reconhecer que eles constituem classes essencialmente diversas. Não estamos dizendo com isso que os objetos em si, que, com ou sem razão, supomos corresponder a esses fenômenos, a saber, as almas e os corpos, sejam essencialmente diversos; mas, quando consideramos esses fenômenos do ponto de vista puramente descritivo, fazendo abstração de qualquer transcendência, constatamos uma diferença intransponível entre eles.” [I.L. (6ª), p.169]

Brentano procurou efetuar tal distinção em *Psicologia do ponto de vista empírico* quando determinou os fenômenos psíquicos como intencionais, ou seja, como aqueles que se referem a um objeto. Com isso Brentano associa os fenômenos psíquicos aos atos intencionais. Enquanto os objetos externos são percebidos, esses atos intencionais são vividos. Limitando os fenômenos psíquicos aos atos intencionais, Brentano procura suprimir do psíquico as propriedades físicas que a psicologia empírica lhe dá. Porém, para Husserl, não se trata de garantir um domínio paralelo ao empírico, mas efetuar uma descrição de moldes totalmente diferentes às ciências naturais. “Na verdade, num exame mais preciso, todos os fenômenos psíquicos apreendidos na atitude natural e na atitude das ciências empíricas são apercebidos como transcendentais. Para que seja dado na sua pureza, o vivido pressupõe uma atitude puramente fenomenológica que inibe todos os posicionamentos transcendentais.” [I.L. (6ª), p. 174]

Vejamos melhor essa distinção entre percepção interna e externa. Na verdade, há uma confusão entre as propriedades do objeto de tais percepções e o conteúdo vivido desta. Um

objeto dado à percepção externa, enquanto realidade transcendente, não é um conteúdo integrante (realmente integrante) da percepção. Já o complexo de sensações pelo qual visamos esse objeto é vivido, mas não percebido. “Não é lícito confundir a sensação de cor com a coloração corpórea que aparece, a sensação de forma com a forma corpórea, etc.” [I.L. (6ª), p.175] A coisa externa e suas propriedades, enquanto percebidas, distinguem-se dos conteúdos integrantes da percepção. Estes últimos, enquanto momentos genuínos da percepção, não têm o caráter transcendente atribuído aos fenômenos físicos. “Não é por nos enganarmos sobre a existência da casa que nós já estaríamos nos enganando sobre a existência dos conteúdos sensíveis vividos, mesmo porque sobre esses nós não julgamos, ou seja, nós não os percebemos nessa percepção”. [I.L. (6ª), p.177] Desse modo, não é somente os atos intencionais que integram os vividos, mas também um fluxo de sensações.

Ora, se alguns fenômenos nomeados físicos são conteúdos vividos e assim passíveis de serem descritos adequadamente (veremos adiante essa possibilidade), há, por outro lado, uma série de fenômenos psíquicos cujo objeto, no sentido que lhe é atribuído na percepção, não existe. Essa imperfeição da percepção interna é semelhante àquela percepção externa: esses fenômenos são afetados pelo caráter transcendente. “Assim, uma percepção qualquer do eu, ou uma percepção qualquer de um estado psíquico relacionado ao eu, decerto não é evidente, se pelo eu se entende aquilo que todo mundo entende e acredita perceber na percepção do eu, isto é, a própria personalidade empírica” [I.L. (6ª), p.173] O psíquico, entendido desse modo, tem o mesmo caráter transcendente que o “mundo exterior”.

Cabe então distinguir os momentos integrantes da percepção interna (do mesmo modo como fazemos com os momentos da percepção externa) de sua determinação transcendente. Podemos então abstrair o objeto percebido e direcionar nossa atenção para os momentos

integrantes da percepção, ou seja, tomar esses momentos como objeto de uma nova percepção. É o que Husserl nomeia reflexão.

Mas, se na reflexão o objeto (no caso os componentes genuínos da percepção) não é mais apenas vivido, mas percebido, qual o caráter dessa apreensão? Husserl aborda a questão:

“Se, em seguida, prestarmos atenção a esses conteúdos – e ninguém poderá negar (dentro de certos limites) essa nossa capacidade -, se fizermos abstração daquilo que tanto agora como habitualmente visamos por meio deles e se os considerarmos simplesmente como aquilo que eles são, então os perceberemos, porém nesse momento não perceberemos o objeto externo por meio deles. É óbvio que essa nova percepção tem exatamente o mesmo direito à infalibilidade e à evidência que toda e qualquer percepção “interna”. Seria uma evidente falta de senso duvidar do que é imanente e visado tal como é. Posso duvidar de que um objeto externo eventualmente existia, e, assim, de que uma percepção qualquer relacionada a um tal objeto seja correta: não posso duvidar, entretanto, do conteúdo sensível da percepção vivido em cada caso – naturalmente, sempre que “reflito” sobre ele e que intuo simplesmente como aquilo que ele é”. [I.L. (6ª), p.177]

Mas Husserl vai mais além: com a abrangência dada aos vividos a reflexão não se resume a uma “percepção interna”, a um fenômeno psíquico: “Existem, pois percepções evidentes de conteúdo “físico”, exatamente como as de conteúdo “psíquico.” [I.L. (6ª), p. 177].<sup>1</sup>

Então, esse retorno aos vividos não é um retorno a uma interioridade, mas a um domínio primeiro de evidências. A fenomenologia não tem como objeto “um mundo interior”. A proximidade entre a reflexão e seu objeto não é co-pertença a um tal “mundo

---

<sup>1</sup> É claro, somente o conteúdo sensível dessa percepção é evidente e não a existência transcendente de um ente que sustentaria essas qualidades.

interior”. O retorno aos atos não é o retorno a uma subjetividade empírica, mas a um domínio mais fundamental de fenômenos.

Essa distinção entre a relação da reflexão com seu objeto com uma co-pertença a uma esfera psíquica é fundamental para que esclareçamos o alcance da reflexão (boa parte das críticas direcionadas à reflexão não leva em conta que esse retorno à subjetividade não é o retorno a uma factualidade psíquica, mas à essência dessas vivências). Os atos que são transformados em objetos de reflexão são apreendidos em sua essencialidade e não enquanto participantes de um psíquico afetado de transcendência.

“Para Husserl, a ambigüidade que contamina a reflexão psicológica e que justifica uma suspeita das considerações de toda investigação subjetiva vem da confusão que ela opera entre a ‘adequação de uma percepção ao seu objeto’ e a inerência dos vividos ao ‘eu que os vive’. Aclarar essa confusão, fazer passar o ‘interno’ do plano psicológico da intimidade àquele ‘lógico de adequação’, é, ao mesmo tempo, concentrar o interesse fenomenológico sobre a essência do vivido que se revela na evidência” [SCHÉRER, p.111]

Então, não se trata de conduzir adequadamente uma introspecção, ou seja, um retorno a um fluir de fatos psicológicos, mas de acessar a essência desse vivido. Por isso, se a fenomenologia é, pelo menos de início, psicologia descritiva, no entanto, não lhe interessa o psíquico como fato. O retorno à subjetividade é o retorno à essência dos vividos.

Desse modo, a reflexão é o procedimento principal da fenomenologia. [IDÉIAS, p.247]. E é justamente o alcance dessa reflexão que pode ser alvo de uma crítica à fenomenologia. É a possibilidade da própria fenomenologia que está em jogo quando se questiona a reflexão. Mas o que na reflexão pode ser questionado? Vejamos: “A reflexão é uma modificação do vivido pela qual ele torna-se objeto intencional de uma percepção.”

[BARBARAS, p.101]. Assim, a reflexão acessa um vivido que existia de forma irrefletida. “Quando se diz: ‘todos os vividos são conscientes’, se diz especialmente (...), que eles são desde logo em estado não refletido, sob a forma de um ‘plano de fundo’.” [IDÉIAS, p.147] Pode-se colocar a seguinte questão: a reflexão alcança o vivido tal como ele era na sua imediatez irrefletida? Trata-se de questionar a transformação que o vivido sofre por conta da reflexão. Husserl, ele mesmo aponta e discute essa crítica ao acesso aos vividos, ou seja, se o vivido transformado em objeto de percepção mantém sua originalidade.

As objeções contra a reflexão apelam a uma existência original dos vividos independente da reflexão. Existência essa que, como já apontamos, Husserl reconhece. A propósito desta afirma Husserl: “Todo Eu vive seus próprios vividos (...). Ele os vive; isso não quer dizer: ele os tem sob seu olhar.” [IDÉIAS, p. 247] Mas os críticos podem ir mais longe e questionar: ao refletir e descrever os resultados dessa reflexão, a fenomenologia não mais estaria fazendo uma ciência sobre a existência desses vividos originais, mas sobre os resultados da própria reflexão? Assim, diria o objetor, a fenomenologia acabaria por não conhecer os vividos imediatos, mas somente como a reflexão conhece os vividos. A fenomenologia não iria “às coisas mesmas”, mas seria uma ciência sobre os resultados da reflexão. “Desde que seu olhar volta-se sobre o vivido, este surge, a partir daí, como um vivido para o olhar, (...), o vivido torna-se um outro vivido. A essência apreendida não é senão a essência do vivido refletido e a pretensão de alcançar pela reflexão conhecimentos absolutamente válidos, (...) não repousa absolutamente sobre nada.” [IDÉIAS, p.261] Os críticos acusam a fenomenologia de investigar um “saber” (os resultados da reflexão), no entanto, para esses críticos, os vividos imediatos não são um saber, mas apenas uma existência. E eles continuam: o que justifica afirmar que a reflexão é o método adequado para

acessar essa existência? É questionado então os direitos da reflexão enquanto método para a descrição dos vividos imediatos.

Vejam os pressupostos dessa crítica. Inicialmente, como vimos, os objetores afirmam que há um vivido imediato que não é alcançado pela reflexão. Portanto, pressupõe-se algum “saber” sobre esses vividos imediatos: afirma-se que eles existem, mas não exatamente como são revelados pela reflexão. No entanto, é um ato de reflexão (dos críticos) que afirma o desnível entre o vivido imediato e a reflexão que o visa: reflete-se sobre o que é revelado pela ação reflexiva sobre os vividos imediatos e reflete-se na comparação entre isso que é revelado e vivido imediato. Como vemos, há um apelo à própria reflexão na denúncia da modificação que sofre o vivido imediato (veremos posteriormente que há para Husserl a possibilidade de refletir sobre a reflexão e descrever essa ação). Desde logo, percebe-se a impossibilidade de efetuar uma crítica à reflexão sem o apelo à própria reflexão. “Todo ceticismo autêntico, qualquer que seja seu tipo ou orientação, é marcado pela absurdidade que toca seu princípio: no curso de sua argumentação, ele pressupõe implicitamente, a título de condição de possibilidade, aquilo mesmo que ele nega em suas teses.” [IDÉIAS, p.263]

Além disso, essas críticas pressupõem “algum saber” sobre os vividos imediatos: elas devem recorrer a algum outro método para “vislumbrar” esses vividos. Significa substituir a reflexão por algum outro procedimento que constate a existência dos vividos não refletidos. A pretensão de substituir a reflexão pelos métodos indutivos (Husserl refere-se a psicologia empírica) para acessar esse domínio de vividos irrefletidos é reduzida ao absurdo.

“(…) é exatamente como se, no domínio do conhecimento físico da natureza, procura-se se superar a dúvida paralela, de saber se finalmente toda percepção externa não seria ilusória (visto, que efetivamente, cada uma tomada separadamente poderia realmente nos

enganar), ao recorrer à física experimental, na qual pressupõe-se, em cada um de seus passos, a validade da percepção externa.” [IDÉIAS, p.268].

Por tudo isso, Husserl define as proposições fenomenológicas como proposições sensatas, paralelamente, às proposições dos céticos como insensatas. [SCHÉRER p.121]

Mas como Husserl descreve essa propriedade dos vividos de darem-se à reflexão? Retomemos a descrição fenomenológica dos vividos.

Husserl caracteriza a reflexão como uma possibilidade essencial do vivido. “O tipo de ser do vivido implica que o visar de uma percepção intuitiva pode dirigir-se sobre todo vivido real.” [IDÉIAS, p.146] Essa característica estabelece uma distinção entre o vivido não percebido e a realidade não percebida. O vivido não percebido pode a qualquer momento tornar-se objeto da reflexão. Para a realidade, ser perceptível não significa o mesmo que significa para os vividos. “ ‘A coisa está aí’ significa antes: pode-se a partir das percepções atuais, tomada com o plano de fundo que aparece efetivamente, formar séries de percepções possíveis (...), essa série de percepções possíveis sempre conduzem a esse encadeamento de percepções no qual precisamente a coisa considerada vem a aparecer e ser tomada”. [IDÉIAS, p.147] Já o vivido dispõe-se à percepção porque “todo eu vive seus próprios vividos”<sup>2</sup> [IDÉIAS, p.247]. Como destaca o termo, o vivido é realmente “vivido” em um certo momento, e por isso ele oferece a possibilidade de tornar-se objeto de um novo vivido “Sua essência comporta a possibilidade de princípio que o olhar se volte (...) reflexivamente sobre ele.” [IDÉIAS, p.121]

A forma de existir do vivido garante essa possibilidade. A imanência é justamente a revelação dessa evidência; a presença desse vivido. Assim, esses vividos são objetos do que

---

<sup>2</sup> Como já indicamos, não se trata de um Ego empírico, mas, como veremos, uma identidade no fluxo de vividos.

Husserl denomina *percepção imanente* ou *percepção adequada*. Já havíamos mostrado que a fenomenologia de Husserl recusa a divisão clássica entre *percepção interna* e *percepção externa* por julgar essa epistemologicamente irrelevante. Há, segundo Husserl, fenômenos psíquicos afetados pela transcendência, bem como fenômenos físicos (as sensações) que integram realmente os vividos. A possibilidade da reflexão não será fundada, assim, na percepção interna, mas na adequação dos dados “imanentes”. Já em *Investigações Lógicas* é proposta uma distinção entre *percepção adequada* e *percepção inadequada*.

“(…) a oposição entre percepção adequada (ou intuição, no sentido mais restrito), cuja intenção se dirige, no perceber, exclusivamente para o conteúdo que lhe é efetivamente presente, e percepção inadequada, que não faz mais do que presumir e cuja intenção não se preenche num conteúdo presente, mas que constitui por meio deste, embora permanecendo sempre unilateral e presuntiva, a presença em carne e osso de um transcendente. No primeiro caso, o conteúdo sentido é ao mesmo tempo o objeto da percepção. O conteúdo não significa nenhuma outra coisa, ele está aí por sua própria conta. No segundo caso, o conteúdo e o objeto se separam. O conteúdo é um representante-apreendido daquilo que não se encontra nele próprio, mas que nele se ‘apresenta’, e que, portanto (se nos ativermos ao que é imediatamente intuitivo), lhe é análogo num certo sentido, como a cor de um corpo, por exemplo, é análoga à cor sentida.”[I.L. (6ª), p.178]

É justamente pela coincidência entre o vivido e o objeto percebido que Husserl afirma nas *Investigações Lógicas* a impossibilidade de duvidar da percepção adequada ou imanente: nesta o objeto é internamente vivido. A partir de *A idéia da fenomenologia* essa noção de Percepção Adequada ou Imanente é alargada, mas mantém sua característica fundamental: “A consciência e seu objeto formam uma unidade individual constituída unicamente por vividos.” [IDÉIAS, p.122]

Na percepção adequada não há mediação entre a percepção e o percebido: o objeto é dado em pessoa. Trata-se de uma presença absoluta, contrariamente à percepção transcendente, onde o objeto é revelado por facetas. “O vivido, dizemos nós, não se dá por figuração. Isso implica que a percepção do vivido é a visão simples de qualquer coisa que na percepção é dada (ou pode ser dada) enquanto ‘absoluto’ e não enquanto aspecto idêntico que surge a partir dos modos de aparecer por facetas.” [IDÉIAS, p.143] O objeto da reflexão, na medida em que é imanente ao ato que o visa, surge em um posicionamento absoluto. Nada mais é intentável para além disto que se oferece, há um preenchimento total da intenção na reflexão. A adequação da reflexão é a exclusão total dos “pontos de vista”, que poderiam levar a uma discordância sobre a existência ou a essência de um objeto. A adequação da reflexão é a proximidade absoluta entre a consciência que reflete e a consciência refletida. A partir daí, Husserl conclui que a existência e a essência do objeto que é revelado são evidências que não podem ser contestadas. “Toda percepção imanente garante necessariamente a existência de seu objeto. Quando a reflexão aplica-se sobre meu vivido para o revelar, eu alcanço um absoluto, cuja existência não pode por princípio ser negada; isto é, a idéia de que ele não exista, é por princípio impossível. Seria uma absurdidade acreditar que um vivido dado desse modo não exista verdadeiramente.” [IDÉIAS, p.148] A reflexão tem por “caráter essencial” ser uma tese de existência evidente e irrecusável (veremos que essa afirmação de uma existência ainda se encontra dentro do que Husserl nomeia atitude natural: não se trata ainda da consciência pura, que é um ideal e não um fato).

A reflexão é primeiramente uma intuição existencial, ela afirma a existência desse campo de dados que é o vivido: é a intuição disso que é um momento ingrediente do próprio ato reflexivo, disso que serve de “matéria” ao ato reflexivo. A tese existencial da reflexão é totalmente preenchida por essa matéria que é o vivido

Mas não somente esse vivido original é dado em sua existência: a própria reflexão enquanto vivido, enquanto ato que visa o irrefletido surge como uma existência indubitável: não é ela mesma um vivido que pode servir de matéria para outro ato? Há uma intuição existencial tanto do vivido refletido como do vivido reflexivo. Na verdade, trata-se de uma unidade dada em um fluxo vivido, entre a reflexão e seu objeto, que se evidencia. “Por atos dirigidos de modo imanente, ou genericamente por vividos intencionais relacionados de modo imanente a seus objetos, nós entendemos vividos cuja essência comporta seus objetos intencionais (...) participante do mesmo fluxo de vividos que eles. A consciência e seu objeto formam uma unidade individual constituídas por vividos.” [IDÉIAS, p.122] O que une a reflexão e seu objeto é a co-pertença a um fluxo único de vividos. Essa co-pertença é que garante que a reflexão alcance o vivido em sua originalidade. Mas, como o ato reflexivo pode reconhecer-se como pertencente ao mesmo fluxo de vividos da consciência refletida? Como o ato reflexivo pode ultrapassar a distância entre sujeito e objeto e colocar sua unidade com a consciência refletida?

Para que seja possível o reconhecimento dessa unidade, o ato reflexivo, ele mesmo, deve ser caracterizado como um vivido. Mas nesse caso teríamos um problema: necessitaríamos de um outro ato que tomasse a consciência refletida e a consciência reflexiva como vividos de um mesmo fluxo. A unidade entre esses vividos seria determinada por um olhar que os abarcasse. No entanto, permaneceríamos com o mesmo problema: o que garantiria a adequação desse olhar unificador? Sem dúvida, seguindo a tese husserliana, a garantia seria a pertença ao mesmo fluxo de vividos que as consciências visadas. Porém, voltaríamos ao começo da questão, ou seja, o problema do reconhecimento da co-pertença ao mesmo fluxo de vividos. É necessário, para escaparmos desse impasse, que a consciência

reflexiva, no ato em que visa à consciência refletida, apreenda a si mesma enquanto um vivido.

Uma solução possível é adoção da fórmula de Brentano, que estabelece uma distinção entre a direção primária e a direção secundária dos atos. A consciência visa seu objeto e ao mesmo tempo visa a si mesma enquanto ato. Porém Husserl adverte: não é demonstrável fenomenologicamente a ação contínua de uma percepção interna no fluxo das vivências. [IL (5ª), p.482] O que temos são atos voltados para seus objetos e que eventualmente tornam-se objetos para essa nova vivência que é a reflexão. Esses atos aparecem à percepção interna como já estando aí anteriormente à própria reflexão. Para que o ato reflexivo apreenda a sua co-pertença ao mesmo fluxo do vivido refletido, sem a necessidade de uma nova vivência que os tome em conjunto, ele deve surgir como consciente.

“Precisamente, falar de um conteúdo ‘inconsciente’ que só posteriormente se tornaria consciente é absurdo. A consciência é ser-consciente em cada uma das suas fases. Tal como a fase retencional tem consciência da antecedente sem a tornar objetivo, assim também o protodado está já consciente – e, certamente, sob a forma peculiar do ‘agora’ – sem ser objetivo”. [LIÇÕES SOBRE O TEMPO, p.144]

Mas se é necessário que esse ato seja ele mesmo consciente para garantir uma co-pertença ao fluxo do refletido, no entanto, esta consciência não é ela mesma uma apreensão.

“Só que esta protoconsciência, esta proto-apreensão ou como se lhe queira chamar, não deve ser erradamente entendida como um ato de apreensão. Mesmo não considerando que tal seria uma evidente falsa descrição da situação, enredar-nos-íamos com isso em dificuldades insolúveis. Se afirmamos: cada conteúdo só pode chegar à consciência através de um ato de apreensão para ele dirigido, levanta-se então imediatamente uma questão sobre a consciência em que este ato de apreensão, que é ele próprio ainda um

conteúdo, está consciente. E a regressão ao infinito é inevitável. Mas se cada ‘conteúdo’ está necessariamente em si mesmo ‘protoconsciente’, não tem então sentido a pergunta por uma consciência doadora ulterior”. [LIÇÕES SOBRE O TEMPO, p.145]

Todo ato é consciente de sua pertença a um fluxo sem que seja necessária uma percepção interna contínua. Quando ocorre a reflexão, o vivido refletido aparece como pertencendo ao fluxo desse ato, caracterizando assim, o conhecimento imanente.<sup>3</sup>

“Todo ato é consciência de qualquer coisa, mas todo ato está também consciente. Toda e qualquer vivência é ‘sentida’ é imanentemente percebida (consciência interna), se bem que não seja, naturalmente, posta, visada (perceber não quer aqui dizer captar e estar-voltado-para visando). Todo ato pode ser reduzido; a toda consciência ‘interna’ do ato enquanto percepção pertence a uma consciência reprodutiva possível, uma recordação iterativa possível, por exemplo. Certamente que isto parece reconduzir a uma regressão ao infinito. Porque não é agora a consciência interna, o perceber do ato (do juízo, da percepção externa, do alegrar-se, etc.) outra vez um ato e, por ele próprio algo outra vez percebido internamente, e assim sucessivamente? Contra isto, há que dizer: toda ‘vivência’ em sentido preciso é internamente percebida. Mas o perceber interno não é uma ‘vivência’ no mesmo sentido. Ele não é, pelo seu lado, ele próprio internamente percebido.” [LIÇÕES SOBRE O TEMPO, p.153]

Mas a adequação do conhecimento imanente deve ser estendida. Toda nossa descrição da reflexão até o momento a caracterizava como revelação de um existente. Tratar-se-ia da aparição, ou da intuição, de uma série de “fatos vividos”. Sem dúvida, algo aparece, que não é deduzido, mas vivido. Esse é o sentido imediato da intuição descrita pela fenomenologia: algo aparece, algo é vivido. A partir dessa adoção da intuição pela fenomenologia que Sartre pode, por exemplo, determinar esta como um “estudo científico da consciência” [TE, p.16]

---

<sup>3</sup> Tratar-se-á após a redução eidética, da evidência das essências.

Propriamente, a consciência não surge no final de um processo pela busca das condições da possibilidade da experiência, mas ela aparece na própria experiência, ela é vivida. Esse retorno a um existente que aparece é que a torna a fenomenologia um estudo científico.

Mas vejamos melhor esse apelo à intuição pela fenomenologia. Ora, o retorno ao vivido que pretende Husserl não tem por intenção primordial revelar um existente: não se procura atestar o “fato” desse vivido; não se trata de realizar uma ciência fática. Husserl diria: devemos ultrapassar a descrição “ingênua” desses vividos para a descrição de sua essência. Não se trata de descrever um evento “psíquico”, mas de alcançar uma esfera de evidências eidéticas. Por isso, o recurso à intuição não é um retorno aos fatos, mas o retorno às estruturas essenciais da consciência.

Não interessa à fenomenologia a intuição de um fato psicológico nomeado vivido. É a essência desse vivido, ou seja, seus modos de aparecer, que serão seu objeto. Daí a distinção entre a atitude reflexiva e a introspecção. Não se trata, na reflexão, de buscar um acesso imediato a um existente que é “eu mesmo”, mas de atingir uma evidência eidética que supera a intuição individual desse vivido atual. Não é a indubitabilidade da existência desse vivido refletido que a fenomenologia busca, mas a indubitabilidade de sua essência. “O cogito autoriza ao mesmo tempo uma intuição eidética (que se enuncia, por exemplo: a essência do cogito implica uma percepção imanente indubitável) e uma intuição individual (tal cogito, de fato, *hic et nunc*, é indubitável); a intuição eidética é verdadeira para todos, a intuição existencial não é verdadeira senão para mim.” [nota de Paul RICOEUR em IDÉIAS, p.150] A intuição é liberada de seu caráter factual: sem dúvida, ela é ilustrada por um fato, mas o que é visado é a necessidade eidética que está para além desse fato. A evidência eidética escapa à evidência existencial desse vivido particular.

A partir disso, Husserl reafirma a adequação da reflexão. A tese que afirma a modificação que o vivido sofre por conta da reflexão leva em conta essa existência particular; mas a reflexão fenomenológica não tem como prioridade recuperar esse vivido tal como ele “existia” irrefletidamente, mas a essência desse vivido. Não é o fato que aparece que interessa à fenomenologia, mas a essência desse aparecer. Na medida em que a reflexão descreve esse aparecer ela caracteriza-se como adequada.

Na medida em que a reflexão não é mais investigada quanto à possibilidade de descrever um evento, mas quanto ao seu fundamento em uma necessidade eidética, clarifica-se sua pertinência na construção de uma ciência que se pretende rigorosa como a fenomenologia. “Sem dúvida há um ‘pressuposto’ no princípio das Investigações: é a possibilidade para o vivido de poder ser exprimido. Mas esse pressuposto é, de qualquer maneira, ‘reduzido’ pelo reconhecimento de que o exprimir é ele mesmo um vivido, cuja especificidade é de dizer a essência ou forma geral.” [SCHÉRER, p.126]

A reflexão fenomenológica escapa assim às dificuldades apresentadas na introspecção, que é a retomada de um evento que tem por característica, enquanto factual, a contingência. A reflexão enquanto fundada em uma necessidade eidética é revelação dessa própria necessidade. Desse modo, a intuitividade da fenomenologia não a caracteriza como uma ciência factual: o retorno às coisas mesmas é o retorno a uma evidência que ultrapassa a contingência dos fatos.

No entanto, há uma positividade da essência: há uma “visão” de essências. “A visão de essência é assim uma intuição; (...) ela é uma visão no sentido forte e não uma simples e vaga presentificação, ela é uma intuição doadora originária que toma a essência em sua ipseidade ‘corporal’.” [IDÉIAS, p.22] A reflexão revela as estruturas essenciais da consciência, mas essas estruturas têm o caráter positivo de uma evidência.

Sartre, em sua apresentação da fenomenologia husserliana, em *A Transcendência do Ego*, insiste sobre seu caráter descritivo, opondo-o, por exemplo, às características dedutivas do criticismo. “A intuição, a partir de Husserl, nos coloca em presença da coisa. Isso possibilita entender que a fenomenologia é uma ciência de fato e que os problemas que ela põe são problemas de fato, como, aliás, se pode compreender considerando que Husserl a nomeia uma ciência descritiva.” [TE, p.17] A características essenciais da consciência revelam-se, após a redução, como um fato absoluto. “É uma consciência real acessível a cada um de nós desde que operada a ‘redução’.” [TE, p.18] A consciência transcendental é um dado à intuição. Ou como afirma Husserl: “Ora, a fenomenologia é de fato uma disciplina puramente descritiva que explora o campo da consciência transcendentalmente pura à luz da pura intuição.”<sup>4</sup> [IDÉIAS, p.195] Por esse motivo é que Sartre, em nota de rodapé em *A transcendência do Ego*, lembra: “Husserl diria: uma ciência de essências. Mas para o ponto de vista de onde colocamos isso dá no mesmo [a uma ciência de fatos].” [TE, p.17] Sem dúvida, Sartre não ignora as distinções realizadas por Husserl entre as ciências factuais e a fenomenologia. Em “A imaginação” ele afirma: “Ora, há um outro tipo de reflexão, a que é utilizada pelo fenomenólogo: esta procura apreender as essências. Isto é, ela começa por se colocar, logo de início, no terreno do universal.” [IMA, p.97]

Se o irrefletido a ser descrito não é simplesmente um evento, mas o representante de uma necessidade eidética, a própria reflexão apresenta-se como um “eidos”. Vejamos. O problema inicialmente abordado era a relação entre a reflexão e o irrefletido (com que adequação a reflexão acessaria o irrefletido). Devemos avançar na questão: até que ponto a reflexão pode ser avaliada. Sem dúvida, a própria reflexão surge como um irrefletido que

---

<sup>4</sup> “(...) a formação dos conceitos e dos julgamentos não procede por construção e não se edifica sistemas baseados em deduções mediadas. [IDÉIAS p.194]

pode ser, enquanto vivido, retomado por um outro ato reflexivo. “As operações reflexivas são todas vividas e podem como tais servir de substrato para novas reflexões, e assim ao infinito, seguindo uma generalidade fundada no princípio.” [IDÉIAS, p.247] Mas o que surge como resultado dessa operação? O vivido reflexivo com suas estruturas essenciais. Porém, talvez mais ainda: o irrefletido, agora tornando objeto da reflexão, surge como refletido. Há aqui um novo ponto para o problema da relação entre o irrefletido e a reflexão. A reflexão pode tematizar sua relação com o irrefletido: ela pode refletir sobre o irrefletido e refletir sobre os resultados e as modificações dessa reflexão. Husserl já havia apontado sobre essa possibilidade da reflexão determinar as próprias modificações que o irrefletido sofre por conta da reflexão. Se há modificações introduzidas pela reflexão, a própria reflexão deve determiná-las. Sobre isso, Ricoeur, em nota às *Idéias* comenta: “Descobrimo a consciência irrefletida tal como ela era antes da reflexão se descobre ela mesma como ‘modificação’ do vivido irrefletido: assim a reflexão torna a situar-se ela mesma por relação à irreflexão que ela revela.” [IDÉIAS, p.250] Husserl alerta sobre essa possibilidade nas *IDÉIAS*: a possibilidade de estabelecer uma comparação entre o vivido antes da reflexão e o vivido refletido.

“Dito de outro modo, nós temos com toda evidência a possibilidade de remontar à duração escoada (...), de dirigir a atenção sobre a extensão anterior da corrente do pensamento teórico; mas também sobre o olhar que é dirigido sobre ele anteriormente; por outro lado, é também possível dirigir a atenção à maneira cujo vivido converte-se em olhar; e de tomar, a favor do contraste, a essência de todo olhar dirigido sobre esse vivido no curso anterior do fenômeno. Mas nós temos igualmente a possibilidade, em face desse vivido tornado posteriormente objeto, de refletir sobre a reflexão que o objetivava e assim esclarecer mais ainda a diferença entre o simplesmente vivido, mas não visado, e o vivido visado”. [IDÉIAS, p.250]

Vejam os em Sartre essa possibilidade. Em *A transcendência do Ego*, Sartre procura mostrar que o “Eu” não está presente na consciência irrefletida, surgindo apenas quando essa consciência é tomada como objeto pela consciência reflexiva. Mas o Eu também não participa na consciência que reflete enquanto elemento original, ou seja, enquanto consciência não-tética de si, a consciência reflexiva não apresenta um Eu. Mas como Sartre pode chegar a essa conclusão de que o Eu não participa de nenhum ato de consciência enquanto irrefletido, se é a própria reflexão que determina esses atos; os determina como atos de um Eu?

Inicialmente, como mostra Sartre, eu posso refletir sobre a existência do refletido antes da reflexão, ou seja, recuperar o refletido como ele era irrefletidamente.

“Mas toda consciência irrefletida, sendo consciência não-tética dela mesma, deixa uma lembrança não-tética que se pode consultar. (...) Essa consciência, não a coloco como objeto de minha reflexão, ao contrário eu dirijo minha atenção sobre os objetos ressuscitados, mas sem a perder de vista, guardando com ela um tipo de cumplicidade e inventariando seu conteúdo de forma não posicional. O resultado não é duvidoso: no momento que eu lia, havia consciência do livro, dos heróis do romance, mas o Eu não habitava essa consciência, ela era somente consciência do objeto e consciência não posicional dela mesma.” [TE, p. 30]

Mas o próprio Sartre aponta uma possível objeção. Como posso opor a certeza da reflexão (há um Eu na consciência refletida) a uma apreensão não reflexiva (o Eu não estava presente na consciência irrefletida) que surge em uma lembrança? Sartre defende seu método. “(...) eu convido a considerar que a lembrança da consciência irrefletida não se opõe aos dados da consciência reflexiva. Ninguém sonha negar que o Eu apareça na consciência

refletida. Trata-se simplesmente de opor a lembrança reflexiva de minha leitura (eu lia), que é ela também, de natureza duvidosa, uma lembrança não refletida.” [TE p.31] <sup>5</sup>

Esse retorno à consciência irrefletida oferece novas possibilidades à reflexão. Essa consciência é recuperada sem que seja téticamente colocada. O Eu é determinado na consciência refletida e ao mesmo tempo verifica-se que este Eu não estava presente na consciência irrefletida. A partir desses dados a própria reflexão pode estabelecer a comparação entre a consciência irrefletida e a consciência refletida e concluir: o Eu vem à consciência através da reflexão. Nesse momento a reflexão determina o caráter de sua relação com o irrefletido: a reflexão conclui que com sua intervenção, ou seja, na transformação do irrefletido em refletido, ocorre uma modificação, nesse caso, o surgimento de um Eu.

Paralelamente à observação das modificações que sofre o vivido ao ser visado pela reflexão, a própria reflexão enquanto vivido é investigada em suas características eidéticas: enquanto ato de consciência, a consciência reflexiva distingue-se de outros atos na relação com seu objeto (no caso, com a consciência refletida). A essa consciência que se visa enquanto consciência reflexiva e por isso consegue distinguir as modificações que o irrefletido sofre quando se transforma em reflexivo, Mouillie nomeia “cogito fenomenológico.” [MOUILLIE, p. 45] . O método da lembrança irrefletida procura passar da consciência irrefletida à reflexão purificada sem passar pela primeira reflexão (a reflexão presentificadora). O método irrefletido estabelece as condições para uma reflexão de terceiro grau, ou seja, um cogito fenomenológico.

Mas a redução fenomenológica proposta por Husserl, desde que levada a cabo adequadamente, já não garante a adequação da reflexão? O resíduo da redução não é

---

<sup>5</sup> Sartre determina essa lembrança reflexiva como duvidosa porque ela ultrapassa o instante presente, ou seja, ela é fundada na memória. Veremos no próximo capítulo esse caráter instantâneo da reflexão em *A transcendência do Ego*.

justamente uma consciência purificada? Poderíamos, seguindo Sartre, responder a essas questões propondo uma nova questão: motivações específicas não guiariam essa própria redução, comprometendo sua eficácia? A afirmação do Eu por Descartes e Husserl resultaria de um procedimento (a dúvida e a redução) motivado pela construção de uma nova ciência.

“(...) a redução fenomenológica não é jamais perfeita. Para isso intervém uma série de motivações psicológicas. Quando Descartes efetua o Cogito, ele o efetua em união com a dúvida metódica, com a ambição de ‘fazer avançar a ciência’, etc., que são ações e estados. Assim o método cartesiano, a dúvida, etc., surge originalmente como empresas de um Eu. É natural que o Cogito, que aparece no fim dessas empresas e que se dá como logicamente ligado à dúvida metódica, veja aparecer um Eu no seu horizonte (...). Em uma palavra, o Cogito é impuro, é uma consciência espontânea, sem dúvida, mas que está ligada sinteticamente às consciências de estado e ações (...). Um revelar reflexivo da consciência espontânea como espontaneidade não-personalizada exigiria ser efetuada sem nenhuma motivação exterior.” [TE, p. 73]

Husserl, ele mesmo, confirma essas motivações: “Ao lado da tentativa cartesiana da dúvida universal, nós introduzimos o universal ‘epochê’ em um sentido novo e rigorosamente determinado. (...) Mas por razões sérias limitamos a universalidade dessa ‘epochê’ Nossa ambição é precisamente descobrir um novo domínio científico cujo acesso nos seja dado pelo método mesmo de ‘por entre parênteses’.” [IDÉIAS, p.101]

Mas como operar uma redução sem motivações? Sartre irá mostrar que a redução é uma forma específica de estrutura reflexiva que procura recuperar os fenômenos em sua originalidade. Sartre irá substituir a redução fenomenológica enquanto procedimento original da fenomenologia, esclarecendo a própria atividade reflexiva na revelação desses fenômenos originais. Assim, no lugar de opor uma atitude reduzida a uma atitude natural, Sartre estabelecerá uma distinção entre a reflexão pura e a reflexão impura.

Em *A transcendência do Ego* Sartre questiona a reflexão:

“Nós não devemos fazer da reflexão um poder misterioso e infalível, nem crer que tudo isso que a reflexão coloca é indubitável porque é colocado pela reflexão. A reflexão tem limites de direito e de fato. É uma consciência que coloca uma consciência. Mas se outros objetos lhe aparecem através dessa consciência [reflexiva], esses objetos não têm nenhuma razão de participar nas características da consciência.” [TE, p.45]

Nessa passagem Sartre já aponta: a reflexão pode afirmar “elementos transcendentos” em meio às evidências adequadas. Essas “transcendências”, enquanto tais, não são percebidas adequadamente, mas são visadas através dos vividos. “Assim, a reflexão tem um domínio certo e um domínio duvidoso, uma esfera de evidências adequadas e uma esfera de evidências inadequadas.” [TE, p.48] Há uma reflexão que se atém ao que é percebido adequadamente e uma reflexão que confere à consciência esses elementos transcendentos projetados através dos vividos.

“Observa-se assim, duas reflexões: uma, impura e cúmplice, que opera uma passagem ao infinito sobre o campo e que constitui [o estado] através da ‘Erlebnis’ como seu objeto transcendente, - outra, pura, simplesmente descritiva, que desarma a consciência irrefletida trazendo sua instantaneidade. As duas reflexões apreendem os mesmos dados certos, mas uma afirma ‘mais’ que ela sabe e é dirigida através da consciência refletida sobre um objeto situado fora da consciência”. [TE, p. 48]

A reflexão impura confunde assim a imanência dos vividos com seu sentido transcendente.

O Ego é o exemplo utilizado por Sartre: “O Ego é diretamente (...) a unidade transcendente dos estados e das ações (...). O Ego aparece à reflexão como um objeto

transcendente realizando a síntese permanente do psíquico. O Ego é do campo do psíquico”. [TE, p. 52] Assim, o Ego é visado através de uma série de vividos, mas ele mesmo não é um vivido. A reflexão impura confunde a originalidade desses vividos frente ao Ego inserindo-o na consciência. O Ego, constituído através dos vividos imanentes, é projetado pela reflexão impura na própria imanência. “Para Sartre, toda posição de um ego surge de uma objetivação da livre transcendência, onde se gera a aparência de uma profundidade interna à consciência sob a forma de uma interioridade psíquica.” [MOUILLIE, p.47]

No entanto, do mesmo modo que é sempre possível o retorno da reflexão impura à reflexão pura<sup>6</sup>, “(...) pode suceder que a consciência se reproduza de súbito sobre o plano reflexivo puro”<sup>7</sup> [TE, p.82] Mas, apesar dessa passagem do irrefletido à reflexão pura não ser uma possibilidade “a priori” [CSCS, p. 130]<sup>8</sup>, isso não significa que seja necessária uma “empresa” tal como a redução fenomenológica para acessar os dados originais da consciência. Ao contrário, a reflexão pura é “um evento puro de origem transcendental” [TE, p. 84]. Nesse sentido Sartre critica a “redução”: “(...) a epoquê aparece na fenomenologia de Husserl como um milagre (...). A redução não parece poder se operar senão no fim de um longo estudo: ela aparece como uma operação científica.” [TE, p.83] Justamente por ser um evento de origem transcendental e não científico, a reflexão pura não é guiada pelas motivações da redução husserliana e da dúvida cartesiana.

---

<sup>6</sup>Mostraremos posteriormente que a reflexão pura é sua forma original e condição de toda reflexão.

<sup>7</sup>Essa questão sobre a passagem do irrefletido à reflexão pura é respondida diferentemente nas obras de Sartre: em *A transcendência do Ego* há, como citamos acima, a indicação dessa possibilidade; em *Cahiers pour une morale* Sartre afirma que a reflexão pura é necessariamente posterior à reflexão impura [CPM, p.18]. Em *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, ele aponta que, após um exercício de reflexão pura, talvez seja possível uma passagem direta do irrefletido à reflexão pura [CSCS, p.130]. Mas o que interessa aqui é que não é absolutamente necessário que haja um procedimento metodológico para alcançar a reflexão pura. Veremos posteriormente que, esses procedimentos auxiliam a purificação da reflexão (ou mesmo o surgimento direto da reflexão pura), mas essa purificação é fundamentalmente possibilitada pela estrutura da própria reflexão.

<sup>8</sup>Assim se não é necessário que todo indivíduo seja capaz de passar do irrefletido à reflexão pura (apesar dessa passagem poder se efetuar). A passagem da reflexão impura à reflexão pura é uma possibilidade “a priori” da consciência.

Sustentado por uma frase de Sartre “A reflexão pura não é necessariamente a reflexão fenomenológica”, Mouillie aponta que a reflexão fenomenológica e conseqüentemente a redução são variantes da reflexão pura. [MOUILLIE, p.46] Segundo Mouillie:

“A reflexão pura, em geral, pode emergir sem método e sem tematizar-se, a título de simples visada fiel ao dado; a atitude fenomenológica, orientada por um interesse de conhecimento, projeta-se nos atos reflexivos voluntários. (...) Essa reflexão de terceiro grau [a reflexão fenomenológica] pode ser identificada com o ponto de vista, tematizado por Husserl, do espectador transcendental desinteressado”. [MOUILLIE, p.46]

Mas essa reflexão pura não é necessariamente uma reflexão sobre a reflexão.<sup>9</sup> Na lembrança irrefletida, estabelecia-se a comparação entre os dados irrefletidos e os dados da consciência refletida. A reflexão pura pode se ater à visada fiel da consciência refletida. Essa visada fiel, ao contrário do método irrefletido, pode surgir de forma espontânea.

Sem dúvida, através do apelo ao método irrefletido, há a possibilidade de “purificar a reflexão”<sup>10</sup>, ou seja, comparar seus resultados com a aparição da lembrança irrefletida. Além disso, o método irrefletido confirma a reflexão pura enquanto tal. Com isso Sartre escapa do seguinte problema metodológico: qual o ato que determina uma reflexão como pura ou impura?<sup>11</sup> Se fosse outro ato reflexivo, cairíamos em um círculo: um ato reflexivo (indeterminado se puro ou impuro) determinaria uma reflexão como pura ou impura. Esse apelo à consciência pré-reflexiva possibilita a Sartre o questionamento da própria reflexão.

---

<sup>9</sup> Mouillie comete o erro de identificar, imediatamente, a reflexão pura a uma reflexão de terceiro grau, ou seja, uma consciência que visa a si mesma enquanto consciência reflexiva. É claro, que ela pode se desdobrar, a qualquer momento, em uma reflexão de terceiro grau. Nesse caso, ela passa a apreender o seu próprio caráter constituinte.

<sup>10</sup> Veremos que há também um método cartesiano de purificação da reflexão: a restrição da reflexão ao instante.

<sup>11</sup> Esse problema é apenas metodológico, pois a reflexão pura aparece a si própria como pura.

No entanto, a intuição da reflexão pura colabora com o próprio método “irrefletido”.<sup>12</sup> Neste, como já apontamos, a consciência alcança um vivido através de uma lembrança irrefletida e posteriormente compara esta com a consciência refletida. Quando a reflexão pura é efetuada, há a confirmação das restrições que o método irrefletido estabelecia às determinações da consciência refletida.

Apesar da reflexão pura ser originariamente um evento transcendental e não um método, pode-se proporcionar as condições para esse evento transcendental.<sup>13</sup> O método irrefletido estabelece as condições para a reflexão pura e posteriormente os parâmetros para determiná-la como tal. A reflexão pura, orientada pelo método irrefletido, confirma as próprias distinções entre os dados fornecidos pelo método irrefletido e aqueles da consciência refletida. Então, a reflexão surgida após o método irrefletido seria a reflexão fenomenológica, que não deixa de ser uma espécie de reflexão pura, ou melhor, uma reflexão purificada.

Um exemplo da atuação desse “cogito fenomenológico” é a própria questão da presença transcendental do Eu investigado em *A Transcendência do Ego*. Ali, Sartre acusa Husserl de não ter efetuado totalmente a redução fenomenológica: de não ter se limitado aos dados revelados pelo “Cogito fenomenológico”, determinando um Eu transcendental na consciência. O Cogito fenomenológico, ou Cogito que visa a atividade reflexiva, atua na depuração dos dados dessa reflexão para alcançar a consciência em sua originalidade.<sup>14</sup> No exemplo de *A transcendência do Ego*, uma verdadeira reflexão fenomenológica, que retorna aos dados tais como eles eram anteriormente à reflexão não encontraria um Eu

---

<sup>12</sup> Luiz Damon S. Moutinho lembra da prioridade da reflexão pura: “Essa operação [a lembrança irrefletida], contudo, não pode nos garantir que a ausência do Eu na consciência é uma evidência apodítica e adequada. Mas ela traz uma consequência fundamental: a de preparar o terreno para a prática de um tipo de reflexão, chamada pura. [MOUTINHO, p. 34]

<sup>13</sup> Veremos que esse evento é uma possibilidade transcendental da consciência reflexiva.

<sup>14</sup> Para efetuar essa depuração ele pode utilizar procedimentos auxiliares.

transcendental. Assim, há uma colaboração mútua entre o método irrefletido e a reflexão pura com o objetivo de alcançar a originalidade da consciência pré-reflexiva.

Tal como a reflexão “reduzida” em Husserl, a reflexão pura contrapõe-se à introspecção. A formulação da redução fenomenológica era o passo definitivo para a superação da psicologia na fenomenologia husserliana: o surgimento da redução na obra de Husserl marca a passagem da “psicologia descritiva” para a “fenomenologia transcendental”. Por outro lado, Sartre define os objetos determinados (e constituídos) pela reflexão impura exatamente como aqueles que são tradicionalmente investigados pela psicologia. A reflexão impura constitui exatamente o que será objeto de uma introspecção.

A redução, como se sabe, é a suspensão de toda transcendência, e a volta aos “dados imanes absolutos”. Para isso, ela coloca-se em estado “neutro” em relação a seu objeto.<sup>15</sup> Essa modificação permite à consciência superar o “movimento objetivante” que caracteriza a intencionalidade; ou seja, a determinação de entes. Com isso ela restringe o objeto da fenomenologia ao campo dos dados puros, aquém da esfera do psíquico. Ao abdicar de conferir a esses dados uma existência real, limitando-os a uma existência fenomênica, a fenomenologia determina seu campo de evidências. Assim, parte-se de uma aparição, que mantida alheia às objetivações, garante seu caráter imanente.

No entanto, para investigarmos esse caráter da reflexão pura devemos alterar a abordagem desta: devemos passar da abordagem metodológica da reflexão para sua determinação ontológica. É isso que faremos na continuidade de nossa pesquisa. Veremos que, na reflexão pura sartriana, o movimento objetivante não se completa, ou melhor, a reflexão pura não determina como real isso que um tal movimento objetivante constitui.

---

<sup>15</sup> Na verdade, essa operação parece operar a partir de dados naturais que passam, por meio dessa modificação (a neutralização), a adquirir a pureza dos dados imanes.

## 2.2 AS LIMITAÇÕES TEMPORAIS DA REFLEXÃO

Vimos que há, em *A transcendência do Ego*, uma reflexão pura que alcança os vividos tais como eles existem originalmente e um método que efetua uma retomada não-reflexiva do vivido na lembrança, possibilitando a purificação da reflexão. Esse procedimento de purificação da reflexão surge justamente pela necessidade de superar a síntese que esta efetua entre a vivência atual e as vivências passadas. Quando afirmo: “ontem à tarde ‘eu’ lia este livro”, esse “Eu” resulta da síntese entre uma consciência individuada, porém não personalizada passada, e uma consciência individuada e também não personalizada presente. Porém, como já indicamos, o “Eu” como pólo unificador não se encontra nem na vivência passada nem na vivência atual. A reflexão impura invertendo essa estrutura transcendental determina o “Eu” como pólo da consciência: o Ego passa de resultado da unidade das vivências para unificador destas.

“Consideremos uma experiência reflexiva do ódio. Eu vejo Pedro, eu sinto como uma perturbação profunda da repulsão e de cólera à sua visão (eu já estou sobre o plano reflexivo): a perturbação é consciência. Eu não posso me enganar quando eu digo: eu provo nesse momento uma violenta repulsão por Pedro. Mas essa experiência de repulsão é ela o ódio? Evidentemente não. Ela não surge de início como tal. Com efeito, eu odeio Pedro depois de muito tempo e eu penso que o odiarei sempre. Uma consciência instantânea de repulsão não poderá ser meu ódio. Se eu limito-me a isso que ela é, a uma instantaneidade, eu não poderia mais falar de ódio. Eu diria: ‘eu tenho uma repulsão por Pedro nesse momento’, e desse modo eu não engajaria o futuro. Mas, precisamente por essa recusa de engajar o futuro, eu cesso de odiar.” [TE, p. 45]

As entidades psíquicas aparecem no ultrapassamento da evidência instantânea dos vividos; vividos que passam a ser unificados em uma instância transcendente: a vivência atual de repulsão e de cólera é unida a minha vivência repulsiva e colérica anterior e a promessa de outras vivências repulsivas em uma unidade psíquica nomeada “ódio”. Para Sartre, o ódio enquanto unidade da série de vivências repulsivas não é uma evidência. Essa unidade que surge juntamente com a reflexão e determina a repulsão atual como representante de um estado psíquico, Sartre rejeita à transcendência. Se a reflexão impura serve-se da unificação temporal da consciência para determinar cada vivência pontual como representante atual de uma entidade psíquica, a reflexão pura analiticamente desprende essa vivência simples de repulsão da entidade psíquica “ódio” para descrevê-la adequadamente.

A reflexão pura alcança as vivências individualmente, isoladas dessas estruturas transcendentais. Ela rompe com a síntese para retornar à presença absoluta da repulsão vivida. A reflexão pura é uma descrição adequada do irrefletido, na medida em que ela isola o vivido atual de tudo que não é vivido atualmente e que surge através das sínteses temporais. Com essa dissociação, o que é evidente, ou seja, o que é dado como vivência atual, é também separado de tudo que não é dado como vivência, isto é, de toda significação transcendente. A possibilidade da reflexão pura em Sartre assemelha-se a descrição (efetuada por Sartre) da possibilidade da dúvida cartesiana. Do mesmo modo que a reflexão coloca entre parênteses essa existência psíquica, a dúvida cartesiana é rompimento com uma personalidade empírica.

“A dúvida é ruptura de contato com o ser; por ela, o homem tem a possibilidade permanente de emergir do universo existente e de o contemplar olhando de fora como uma pura sucessão de sonhos. Nesse sentido, é a mais magnífica afirmação do reino humano: a hipótese do Gênio Maligno, com efeito, mostra claramente que o homem pode escapar a todos os enganos, a todos as ciladas; há uma ordem do verdadeiro, porque o

homem é livre; e mesmo se essa ordem não existisse, seria suficiente que o homem fosse livre para não prosperasse o reino do erro. É que o homem sendo essa negação pura, essa pura suspensão de julgamento, pode, sob a condição de permanecer imóvel, como qualquer um que retém sua respiração, se retirar a todo momento de uma natureza falsa e enganosa; ele pode se retirar mesmo de tudo isso que nele é natureza: de sua memória, de sua imaginação, de seu corpo. Ele pode mesmo se retirar do tempo e se refugiar na eternidade do instante: nada melhor mostra que o homem não é um ser de “natureza”. Mas no momento que ele alcança essa independência sem igual, contra toda potência do Gênio Maligno, contra Deus mesmo, ele se surpreende como um puro nada em face do ser que é completamente posto entre parênteses, ele não será mais que um simples “não”, sem corpo, sem lembrança, sem saber, sem personalidade”. [LC, p. 301]

Se a reflexão pura se restringe ao vivido atual, a passagem da reflexão pura à reflexão impura, em *A transcendência do Ego*, é a passagem da experiência vivida instantânea às significações surgidas a partir da síntese temporal: na reflexão impura a certeza do vivido é ultrapassada em direção à probabilidade dos sentidos transcendentais. “É certo que Pedro me causa repulsão, mas é e sempre será duvidoso que eu o odeie.” [TE, p.47]

Em *A transcendência do Ego* a mesma síntese (intencionalidade longitudinal) que torna desnecessário o Ego como pólo unificador da consciência, oferece à reflexão impura a possibilidade de constituir essas transcendências psíquicas. O procedimento purificador, em *A transcendência do Ego*, é o isolamento da vivência atual frente aos “noemas” constituídos por conta das sínteses da série de vivências: a reflexão pura é, nesse momento da obra de Sartre, a redução dessas sínteses.

Se é possível essa distinção entre uma vivência pontual e o significado transcendente dessa vivência, deve haver também um hiato entre a presença pura do vivido e o horizonte de vivências que se juntam a ele. Sem dúvida, Sartre apela a uma rede de intenções unificantes que inserem esse vivido em um fluxo temporal. Porém, a gênese dessa vivência não é, em *A*

*transcendência do Ego*, ligada a esse horizonte de vivências. Como afirma Coorebyter [COOREBYTER, ps. 193 - 198], há uma intemporalidade da vivência que exige uma intencionalidade unificadora: a síntese que inclui essa vivência no fluxo temporal, essa intencionalidade que “retém” o passado e “adianta” o futuro é externa a presença absoluta do vivido. Sartre confunde a auto-unificação da consciência no fluxo temporal com uma síntese que retira a vivência da instantaneidade. Desse modo, há em *A transcendência do Ego*, uma intuição do presente que reclama um jogo de intencionalidades transversais e longitudinais para que essa presença seja inserida no fluxo.

Essa preeminência da intuição do presente atual se opõe às descrições husserlianas da consciência temporal.

“Ligados as suas regras fenomenológicas, Husserl analisa de um só gesto a constituição dos objetos temporais e a autoconstituição do tempo no seio dos vividos. Mas essa temporalização tridimensional garante também a indistinção do subjetivo e do constituinte: a temporalidade objetiva não repousa sobre o tempo entendido como caráter externo dos fatos psíquicos, mas sobre a estrutura intencional do vivido. Ao inverso de Kant, Husserl não tem o tempo por um englobante no qual os vividos serão tomados.” [COOREBYTER, p. 195]

Ao contrário, em *A transcendência do Ego*, a unidade das vivências é construída e desconstruída a cada instante; a cada nova intuição presente, uma rede intencional remete ao passado e ao futuro. A intuição do objeto reclama essas visadas vazias e essas retenções que o completam.

A reflexão pura é o retorno a essa intuição primeira, a essa vivência recuperada tal como ela surge em sua simplicidade imediata, como aparência instantânea. “O direito de reflexão presente, com efeito, não se estende para além da consciência tomada

presentemente.” [TE, p. 32] A reflexão pura é adequada porque se atém ao instante presente, enquanto a reflexão impura efetua uma passagem ao infinito constituindo uma significação transcendente dessa vivência.

“Esse objeto [o ódio] é exterior à consciência e a natureza mesma de sua existência implica sua ‘dubitabilidade’. Assim, a reflexão tem um domínio certo e um domínio duvidoso, uma esfera de evidências adequadas e uma esfera de evidências inadequadas. A reflexão pura (que não é necessariamente a reflexão fenomenológica) se atém ao dado sem projetar pretensões sobre o futuro”. [TE, p.48]

Sartre abandona as descrições husserlianas para retornar ao cogito pontual cartesiano. A pureza de cada ato é associada a sua presença instantânea, ao seu isolamento analítico que a reflexão pura formaliza. A evidência pontual da reflexão pura se contrapõe ao movimento sintético que une a vivência atual a sua significação transcendente operado pela reflexão impura. Se há, por um lado, uma intencionalidade que unifica as vivências em um fluxo temporal, por outro, há uma reflexão que alcança a evidência somente enquanto se restringe à atualidade de cada ato. A reflexão pura é o retorno a uma subjetividade pura atestada enquanto verdade instantânea, enquanto evidência que surge e se esgota em cada ato.

Assim, cada ato da consciência, retirado do fluxo contínuo do tempo, é evidenciado adequadamente pela reflexão pura. Esse processo analítico e formalizante requer que se separe tudo que é aparência, tudo que é vivido, tudo que é consciência, daquilo que não aparece, que não é vivido, que não é consciência.<sup>16</sup> Trata-se de abstrair esses elementos “duvidosos” para restringir-se ao que é claro e distinto em cada ato. A adequação exige assim

---

<sup>16</sup> Em “A Liberdade Cartesiana”, Sartre descreve essa possibilidade de afastamento do sujeito frente ao seu ser na filosofia de Descartes. Este afastamento surge em um movimento de retirada do tempo, de isolamento na verdade do instante.

a abstração da temporalidade e a formalização da vivência no instante. Se uma síntese percorre a consciência fazendo com que cada ato efetue uma passagem ao passado e ao futuro, e por conseqüência, uma passagem do vivido imediato às estruturas transcendente, a reflexão pura é justamente a abstração da síntese e o retorno a imediatez intuída.<sup>17</sup>

Essa tese sobre a reflexão pura não leva em consideração as descrições husserlianas sobre a consciência temporal. Como indicamos, em Husserl, não se trata de uma síntese unificando vivências externas umas as outras em um único fluxo temporal: a vivência não tem uma independência intuitiva em relação a esse horizonte temporal. Não há aparecer, não há intuição, sem apelo a esse horizonte. Assim, há uma ligação intrínseca entre a vivências e a rede de retenções e protensões. Daí a verdade absoluta das retenções em Husserl e a necessidade para a reflexão de manter a vivência retomada com suas ligações protensionais e retencionais. Em Husserl, não só a consciência se liga intencionalmente ao passado e ao futuro, como a reflexão necessariamente reencontra uma consciência temporal, justamente porque a ligação entre o vivido, o passado e o futuro não é externa.

Sartre, quando reafirma a tese husserliana da verdade relativa da lembrança [TE, ps.31-32] e insiste sobre a adequação da reflexão instantânea não leva em conta outra tese que confere às estruturas necessárias da consciência um caráter apodítico. Como observa Coorebyter: “Husserl dá às evidências apodíticas uma dignidade no mínimo igual à evidência adequada, e nessa disposição de respeitar as intenções, os horizontes e as condições dos atos de consciência, disposição de integrar tudo isso que excede o instantâneo do vivido mas que permite dar conta do seu sentido imediato e pontual”. [COOREBYTER, p.669] Isso que

---

<sup>17</sup> É essa mesma reflexão instantânea que Sartre vai, em *O ser e o nada*, criticar em Descartes.

Sartre rejeita como transcendente, Husserl determina como imanente, ampliando essa imanência para além da adequação dos conteúdos internos.

Contra a apoditicidade das condições e das estruturas que cercam o vivido descritas por Husserl, Sartre insiste sobre a independência do vivido, rejeitando as estruturas que Husserl julga condicionar essa aparição; Sartre apresenta uma reflexão pura que procura alcançar a evidência do vivido independente dessas estruturas sintéticas e assim livre da “opacidade” dos elementos transcendentais constituídos por essas estruturas.

Paralelamente a esse cogito instantâneo, Sartre apela a uma apreensão não-tética efetuada na lembrança. Esse método procura recuperar o irrefletido de forma impessoal sem objetivar esse vivido, em outras palavras, “refletir a consciência sem verdadeiramente refletir”. [COOREBYTER, p.718] Mas o que significa uma retomada da consciência irrefletida que não seja uma reflexão? Como posso descrever uma consciência de forma não-tética? Sartre apela a uma passagem das *Lições sobre a fenomenologia da consciência interna do tempo*.

“(…) recordo-me do teatro iluminado – isto não pode querer dizer: eu recordo-me de ter percebido o teatro. Senão, esta última quereria dizer: eu recordo-me de ter percebido que percebi o teatro, e assim por diante. Eu recordo-me do teatro iluminado –isto quer dizer: ‘no meu interior’, vejo o teatro iluminado como passado. No agora vejo o não-agora. A percepção constitui o presente. Para que um agora esteja tal diante dos meus olhos, devo perceber. Para representar intuitivamente um agora, devo efetuar uma percepção ‘em imagem’, re-presentativamente modificada. Mas não faço de tal modo que represente a percepção, represento sim o percebido, aquilo que nela aparece como presente.” [LIÇÕES SOBRE O TEMPO, p.86]

Husserl mostra que na presentificação o objeto imediato representado não é a percepção passada, mas o percebido. Assim, a descrição efetuada na lembrança não-tética é uma apreensão fundada em uma presentificação que não é imediatamente reflexiva, ou seja, que não é uma representação do perceber, mas consciência do percebido. É claro, Sartre aponta isso, essa consciência passada do percebido é acompanhada por uma consciência não posicional de si, pois, se assim não fosse, nenhuma reflexão poderia ser efetuada sobre essa lembrança. Quando presentifico esse passado, meu objeto é o percebido, porém essa consciência não-tética é recuperada simultaneamente, pois, para que uma vivência possa ser retida, esta deve ter consciência não-tética de si. Como indica Husserl:

“Precisamente, falar de um conteúdo ‘inconsciente’, que só posteriormente se tornaria consciente, é um absurdo. A consciência é *ser-consciente* em cada uma das suas fases. Tal como a fase retencional tem consciência da antecedente sem a tornar objeto, assim também o protodado está já consciente - e, certamente, sob a forma peculiar do ‘agora’ - sem ser objetivo. É precisamente esta protoconsciência que se converte em modificação retencional (que é, então, retenção dela própria e do dado nela originalmente consciente, já que ambos estão inseparavelmente unidos): se ela não estivesse disponível, nenhuma retenção seria também concebível; a retenção de um conteúdo inconsciente é impossível.” [LIÇÕES SOBRE O TEMPO, p.144]

O que pretende o método irrefletido de Sartre? Reviver o irrefletido sem fazer deste um objeto é procurar descrevê-lo no seu intencionar as coisas e não no seu surgimento personalizado à consciência reflexiva. Sem dúvida, o que caracteriza essa lembrança não-tética é que ela procura estabelecer o vivido na sua relação com o objeto e não como recuperação de um sujeito: como descrição orientada ao caráter intencional do vivido e não ao seu modo de oferecer-se ao conhecimento, ou seja, como ato de um sujeito.

A peculiaridade do método da lembrança irrefletida é recuperar um passado de forma não reflexiva, para em seguida, efetuar a reflexão sobre a consciência não-tética que acompanha esse passado. No momento em que opero a reflexão sobre essa consciência não-tética constato: não há um Ego na consciência irrefletida. Essa reflexão que estabelece a essência da consciência irrefletida é fundada em uma presentificação não reflexiva desta consciência. Se essa intuição da essência da consciência no método irrefletido é fundada em uma presentificação das consciências passadas, no entanto, ela contorna a reflexão na recuperação desse passado.

Assim, Sartre, em *A transcendência do Ego*, revela uma posição ambígua em relação à temporalidade da consciência. Enquanto o método irrefletido apela ao passado para estabelecer uma reflexão purificada, a reflexão pura circunscreve a adequação dos dados à adequação da descrição do presente. Se a reflexão só pode revelar adequadamente o refletido na medida em que privilegia o presente, o irrefletido é objeto de uma intuição porque acompanha uma consciência passada de forma não-tética.

Porém, se há uma evidência do passado no método da lembrança irrefletida, essa evidência é a retomada do passado enquanto vivido, enquanto presente que já passou e foi conservado enquanto vivido passado. Mesmo no método irrefletido, Sartre mantém um privilégio do presente: o passado retomado de maneira não-tética é intencionado no presente; é evidente enquanto passado que se torna presente. A lembrança recupera o instante anterior presentificando-o no instante atual, ou como descreve Bernet: “Na lembrança, o presente e o passado encontram-se indissociavelmente emaranhados: o passado é presente como passado e esse passado é um presente passado”. [BERNET, p.218]

O privilégio do presente é o privilégio da translucidez do vivido. O vivido passado é objeto de uma descrição na medida em que ele é (pelo menos de direito, mesmo que de fato

ele dependa da memória) transparente à consciência atual, ou seja, na medida em que ele foi retido enquanto vivido (consciente). “Essa reprodução de um ato passado por um ato presente só é possível porque o ato reproduzido é um ato que foi presente para a consciência absoluta” [BERNET, p.238] Então, enquanto vivido, enquanto consciente de si de forma não-tética, ele é passível de ser, como afirma Sartre, [TE, p.30] reconstituído na consciência presente.

Assim, o privilégio da lembrança no método não-tético não é o privilégio do passado, mas do presente. Mesmo na lembrança irrefletida, o passado recuperado, ou melhor, a consciência não-tética de si que acompanha esse passado, é recuperada enquanto consciência que ficou no passado como uma evidência que é agora trazida para a consciência presente, e não como um passado que permanece no horizonte do presente. Porém, o passado enquanto horizonte fenomenal que constitui o presente, Sartre rejeita à transcendência, ao duvidoso.

Quando Sartre isola a vivência presente de repulsão do estado psíquico “ódio”, ele esquece que, se a unidade das vivências repulsivas constituem a transcendência “ódio”, porém, a vivência atual não se constitui independentemente das vivências passadas de repulsão, que o horizonte de consciências repulsivas unificado no estado psíquico “ódio” permanece na constituição da vivência repulsiva atual. Esse passado rejeitado não se limita apenas ao vivido retido na vivência atual, que pode tornar-se a qualquer momento objeto de uma presentificação, mas o passado que possibilita o surgimento do próprio presente, o passado que antes de ser uma lembrança, é um horizonte fenomenal.<sup>18</sup> Sem dúvida, há uma síntese entre o vivido atual e os vividos anteriores que possibilita a própria constituição das transcendências psíquicas e por fim do próprio Ego. Mas, se há o apelo a uma síntese, no

---

<sup>18</sup> Sartre se limita a afirmar que a reflexão, e assim, as sínteses que ela recupera, impulsiona o estado psíquico “ódio”. [TE, p.42] Essa “impulsão” do ódio pode significar que a reflexão reforce as próprias vivências repulsivas.

entanto a atitude sartriana é analítica: decompor esse misto é separar o que é vivido e passível de descrição adequada do que é transcendente e opaco<sup>19</sup>.

Há, em *A transcendência do Ego*, uma concepção instantaneísta da consciência e o modo adequado para acessar a vivência em sua originalidade refletirá essa concepção. O método para acessar adequadamente o vivido é aquele que isola um instante determinado para descrevê-lo: seja um instante passado presentificado, na lembrança irrefletida, seja o instante presente, na reflexão pura. Desse modo, em *A transcendência do Ego*, a reflexão tem seu alcance limitado (em relação, por exemplo, a obra *O ser e o nada*)<sup>20</sup>. Ela é assim, passível das mesmas críticas que Sartre efetuará posteriormente ao cogito cartesiano. A redução do cogito a uma imanência instantânea é insuficiente para a descrição de um tipo de existência que se revelará temporal em *O ser e o nada*. Como veremos posteriormente, a transformação da fenomenologia em ontologia em Sartre exigirá uma transformação da própria reflexão.

### 3 ONTOLOGIA E REFLEXÃO

#### 3.1 O SURGIMENTO DO PROBLEMA ONTOLÓGICO

---

<sup>19</sup> Sartre determina “opaca” toda existência não-consciente, não-transparente a si ou qualquer núcleo não-consciente ou constituído de forma não-consciente nessa existência. Na verdade, Sartre detecta essa “opacidade” na descrição de outras teorias. Na sua filosofia só há existência consciente (para-si) ou total “opacidade” (em-si): não há existência mista.

<sup>20</sup> Além disso, em *A transcendência do Ego*, para que a consciência reflexiva apreenda a consciência refletida sem facetas, em uma só visada, ou seja, adequadamente, é necessária uma simultaneidade entre a consciência reflexiva e a consciência refletida.

Toda a descrição efetuada da atividade reflexiva até o momento estava situada em relação ao que Husserl nomeia psicologia descritiva. Tratava-se de esclarecer o alcance da reflexão na revelação das características essenciais da consciência enquanto esfera que se relaciona a um objeto transcendente (em Husserl, esses objetos são em princípio as leis lógicas e em seguida o transcendente em geral, em Sartre, em princípio, o Ego). Nessa psicologia pura temos uma descrição da estrutura intencional da consciência que caracteriza as leis gerais da relação entre a consciência e seu objeto: a partir daí é possível, por exemplo, efetuar uma distinção entre a aparição do objeto na percepção, na imaginação, no juízo, etc.

A afirmação da transcendência do Ego por Sartre encontra-se dentro desse plano descritivo: retornando à consciência irrefletida, Sartre constata que o Ego não está presente na relação primeira desta consciência com seu objeto. Trata-se, em *A transcendência do Ego*, de descrever o que integra “de fato” a consciência no momento em que intenciona seu objeto e constatar que o Ego não participa dessa consciência original. A reflexão tem assim, em *A transcendência do Ego*, a função de retomar o irrefletido e estabelecer os fenômenos presentes nessa relação entre a consciência e o seu objeto. Procura-se, então, retomar a aparição original do irrefletido.

Porém, já em *A transcendência do Ego*, Sartre esboçava a passagem da psicologia descritiva à fenomenologia transcendental. Sartre não somente determinava o Ego como ausente na consciência irrefletida, mas também abordava a constituição desse Ego pela consciência. Vejamos.

Sartre investigará as sínteses que a consciência efetua por conta da constituição do Ego, sínteses “contemporâneas” à atividade reflexiva. O Ego, como descreve Sartre, aparece como pólo intencional que unifica as consciências refletidas, enquanto refletidas. Porém, o Ego não é originalmente unificador; sua aparição depende de uma unidade prévia entre as

consciências refletidas. Por conta da reflexão é projetada a unidade dessas consciências em um pólo transcendente. O Ego aparece através de um fluxo de vividos refletidos. Moutinho aponta: “O Ego na atitude reflexiva é análogo ao objeto na atitude irrefletida: ambos aparecem como pólos-objetos, como unidades sintéticas transcendentais, com a diferença de que o Ego, ao contrário daquele é unidade forjada”. [MOUTINHO, p.38] Sartre estabelece as estruturas funcionais da consciência que permitem o aparecimento do Ego. O fenômeno “Ego” aparecerá como resultado de diversas sínteses efetuadas pela consciência e consolidada por conta da objetivação reflexiva.

Se o estatuto ontológico do objeto-pólo da consciência irrefletida não é abordado por Sartre em *A transcendência do Ego*, porém, o Ego, enquanto unidade “forjada” pela consciência reflexiva é investigado em sua constituição. Toda a segunda parte de *A transcendência do Ego* é dedicada à investigação da constituição dessa projeção transcendente que polariza as consciências refletidas.<sup>21</sup> A questão da constituição de um “noema”<sup>22</sup> a partir da síntese das vivências (nesse caso, das vivências refletidas) é então colocada. Desse modo, a reflexão é questionada não somente em seu aspecto intencional (como reflexão de um refletido), mas no seu aspecto constitutivo.

Assim, se, por um lado, Sartre determina o Ego como um objeto psíquico, transcendente à consciência, esfera que se oferece às pesquisas da psicologia, por outro, o surgimento do Ego implica uma estrutura da consciência que origine tal constituição. Sartre mostrará o Ego como uma criação continuada por parte da consciência, resultada de uma projeção que esta realiza de si própria na transcendência. A constituição do Ego surge de um

---

<sup>21</sup> Sartre mostra como a reflexão tende a determinar as consciências particulares como objetos transcendentais (realidades psíquicas) que por fim, são unificadas no Ego. O Ego é uma unidade derivada de outros elementos transcendentais como os estados, as ações e as qualidades, ou seja, ele mesmo é derivado de sínteses anteriores que constituem objetos psíquicos.

<sup>22</sup> É certo que nesse caso trata-se de “noema” peculiar que a consciência procura identificar-se.

movimento de exteriorização da própria consciência. Mas, qual é a estrutura ontológica que sustenta esse movimento de exteriorização que constitui o Ego?<sup>23</sup>

A descrição dessa atividade constitutiva da consciência permanece fundamentalmente dentro do campo da fenomenologia husserliana. A definição husserliana de fenomenologia como ciência descritiva, a restringe à descrição pura das estruturas que permitem o aparecer do fenômeno. Constituído e constituinte são descritos enquanto fenômenos, bem como o movimento de constituição. Apenas enquanto evidências transcendentais (dadas no “Ego cogito”) que o objeto, o sujeito e a constituição são descritas.

Mas permanece a questão: qual o sentido dessa constituição em relação à essência da consciência? Sartre, ao final da investigação da constituição do Ego, questiona o sentido de tal constituição. “Pode ser, com efeito, que a função essencial do Ego não seja tanto teórica como prática (...) mas pode ser que seu papel essencial seja mascarar à consciência sua própria espontaneidade”. [TE, p.81]<sup>24</sup> O Ego, especula Sartre, será uma falsa representação da consciência motivada por um processo onde a consciência procura mascarar sua própria espontaneidade determinando essa espontaneidade transcendentemente. A abordagem dessa questão (efetuada superficialmente em *A transcendência do Ego*) marca um avanço fundamental das intenções de Sartre em relação às intenções da fenomenologia husserliana.<sup>25</sup>

Do mesmo modo, na conclusão de *O imaginário*, Sartre procura determinar a consciência a partir de uma de suas estruturas constituintes. “(...) quais são as características que podem ser conferidas à consciência pelo fato de que é uma consciência que pode

---

<sup>23</sup> Esclarecer o modo de constituição do Ego não é esclarecer a estrutura ontológica que permite tal constituição.

<sup>24</sup> As poucas linhas onde Sartre aponta para uma função “prática” do Ego adiantam algumas teses de *O ser e o nada*. Sem dúvida, elas apontam para uma estrutura ontológica que impele a consciência para uma objetivação transcendente. A partir daí, Sartre indica a origem do Ego, da “atitude natural” e também da possibilidade de uma redução. A possibilidade de se passar da atitude natural (onde para Sartre surge o Ego) à atitude reduzida (fenomenológica) não está apenas fundada na razão, mas em um evento transcendental. [TE, p.83 e 84]

<sup>25</sup> Essa distinção que mencionamos não se relaciona com o estatuto do Ego na filosofia de Husserl e Sartre, mas com o alcance de suas investigações.

imaginar?” [IMR, p. 233] Também nesse caso, a passagem da investigação psicológico-fenomenológica da imaginação à questão transcendental da essência da consciência constitutiva não se encontra dentro dos moldes husserlianos. Sem dúvida, a intuição eidética da consciência constituinte após a redução revelaria as características fundamentais do modo intencional que é a imaginação, bem como seu papel nas sínteses constitutivas do mundo. Porém, Sartre não se limita ao reconhecimento desse papel da imaginação na constituição do mundo. Ele procura determinar o modo de ser da consciência a partir de tal possibilidade de constituição verificada na imaginação. Sartre passa do sentido transcendental da imaginação ao sentido ontológico desta, ou seja, a imaginação não só é investigada como um modo de constituição, mas também como característica de um modo de ser.

Antes de avançar para o tema da questão sobre o modo de ser do constituinte em Sartre devemos abordar o próprio surgimento da problemática da constituição, verificado na passagem da fenomenologia psicológica à fenomenologia transcendental. Sabe-se que nas *Investigações Lógicas* o objeto era investigado enquanto intencionado pela consciência, ou seja, em seu modo de aparecer à consciência, permanecendo inquestionado seu estatuto ontológico. As *Investigações Lógicas* eram, assim, marcadas pela neutralidade em relação à realidade do correlato.<sup>26</sup> Sem dúvida, essa atitude na fenomenologia psicológica já era um ultrapassamento da metafísica tradicional, um retorno dos entes aos atos de consciência: já era um ultrapassamento da atitude natural, onde a investigação é coordenada pela coisa, em direção às sínteses dos fenômenos que possibilitam o aparecimento da coisa. Ao mesmo tempo, uma eidética do objeto e da consciência intencional também era efetuada. A própria distinção entre essas duas esferas passava a ser determinada pela essência de seu aparecer. O

---

<sup>26</sup> Husserl, ele mesmo acusa essa posição de psicologista, pois a investigação do objeto limitava-se a descrever como ele era representado subjetivamente na consciência.

objeto e a consciência tinham suas características descritas enquanto fenômenos, ou seja, enquanto percebido e fluxo de vivências.

O estabelecimento dessas regras da aparição é função dessa disciplina “a priori” que é a “psicologia pura”. Porém, o avanço para a fenomenologia transcendental vai representar uma determinação nova a esses fenômenos. “Os ‘mesmos fenômenos’ e ‘as mesmas’ intuições eidéticas reaparecem de um lado e de outro”. [A FENOMENOLOGIA (1ª V), p.85] Esses fenômenos, no entanto, exigem uma radical fundamentação. “A psicologia pura, no seu sentido fenomenológico, é tematicamente limitada pela redução psicológico-fenomenológica. Mas é ainda uma ciência positiva, pois ela toma o mundo em si como solo pré-datado”. [A FENOMENOLOGIA (1ª V), p.86] Agora, todo aparecer exigirá um fundamento na esfera transcendental, ou seja, todo aparecer dependerá de uma atividade constitutiva. “Resta assim somente válido o universo da ‘subjetividade transcendental pura’, todos os ‘fenômenos’ efetivos e possíveis graças aos quais as objetividades aparecem ao sujeito, todos os modos de aparição relativos a essas objetividades, todos os modos de consciência”. [A FENOMENOLOGIA (1ª V), p.87]

Desse modo, a fenomenologia transcendental é caracterizada como um retorno à atividade constituinte da consciência, atividade transcendental que deve esclarecer todo modo de aparição e conseqüentemente a constituição de toda região de ser (ontologia regional). Porém, permanece indeterminado o que sustenta essa atividade constitutiva da consciência.

Vimos que a descrição da constituição do Ego por Sartre abordava rapidamente essa questão: questionava pelo sentido de tal constituição. O mesmo acontecia quando ele investigava o estatuto da imaginação frente à essência da consciência. Heidegger, antes de Sartre, já problematizava a constituição transcendental, afirmando a necessidade de

determinar seu fundamento. A possibilidade de uma constituição, para Heidegger, exigia um esclarecimento do modo de ser do constituinte. Em uma carta a Husserl, Heidegger aponta: “O problema que surge imediatamente é saber qual é o modo de ser do ente no qual o ‘mundo’ se constitui.” [CARTA À HUSSERL, p.117] Heidegger questiona assim, pela determinação da região de ser onde se efetua a constituição: para Heidegger, uma estrutura ontológica deve fundamentar a possibilidade de tal constituição.

Para Heidegger somente uma ontologia “a priori” do constituinte torna possível a compreensão da própria fenomenalidade dos fenômenos, ou seja, essa ontologia deve ser uma tarefa a ser cumprida pela fenomenologia. Sartre repete essa exigência em *Consciência de Si e Conhecimento de Si*: “(...) temos em Husserl, que parte também do cogito, uma elucidação sucessiva e uma notável descrição das estruturas essenciais da consciência, mas nunca a posição do problema metafísico propriamente dito, ou antes, do problema ontológico de saber qual é o ser da consciência. Em nenhum momento da sua fenomenologia pôs Husserl verdadeiramente o problema.” [CSCS, p.92] Essa ausência do questionamento ontológico sobre a consciência leva, segundo Sartre, a um isolamento das essências, o que torna impossível o esclarecimento da própria constituição. As essências particulares só têm seu sentido completamente esclarecido na medida em que elas participam de um modo de ser. Então, tanto para Heidegger quanto para Sartre o que permite a fenomenalidade dos fenômenos exige uma unidade em um modo de ser.

Heidegger aponta essa indeterminação do modo de ser da consciência husserliana. Em *Prolegômenos à História do Conceito de Tempo* Heidegger lembra as caracterizações que Husserl faz da consciência. Segundo Heidegger, Husserl caracteriza a consciência como imanente, absoluta, independente e constitutiva de toda realidade e como ser puro. Porém, para Heidegger essas caracterizações mantêm indeterminado o ser da consciência. Vejamos.

O que significa dizer que a consciência é um ser imanente? Significa dizer que o vivido aparece a outro ato como incluso neste, ou seja, que há uma pertença entre o ato reflexivo e o ato refletido. Mas Heidegger conclui: “Imanência não é assim uma determinação do ente em seu ser, mas é uma relação entre dois entes no interior da região vivida ou consciência”. [PROLÊGOMENOS, p.156]

O segundo caráter da consciência é ser um “absoluto”. Ser absoluto significa aparecer sem mediação, sem facetas, ou seja, ser dado absolutamente. Mas Heidegger lembra: essa caracterização de consciência como absoluto diz respeito ao modo como se torna objeto para a outra consciência, sobre como a consciência reflexiva percebe adequadamente a consciência refletida. “De novo, o que é tematizado, não é o ente nele mesmo, mas bem mais o ente enquanto objeto possível da reflexão” [PROLÊGOMENOS, p.157]

A terceira determinação caracteriza a consciência novamente como um absoluto, mas agora em outro sentido. A consciência é absoluta na medida em que toda realidade é relativa a ela, ou seja, em que todo o sentido do ser do mundo é constituído pela própria consciência. “A consciência compreendida como absoluto quer dizer: primazia da subjetividade em relação a toda objetividade.” [PROLÊGOMENOS, p.159] Porém, segundo Heidegger, essa anterioridade da consciência frente a toda objetividade, essa caracterização da consciência como “a priori” não é uma determinação do ser desta, mas apenas uma prioridade na hierarquia formal da constituição: permanece indeterminado o que possibilita tal constituição.

Finalmente, a consciência é caracterizada por Husserl como ser puro. Significa que a consciência não é tomada em sua singularidade existencial, mas como manifestação de uma essência pura. “Em outros termos, a consciência é dita pura na medida em que é feita abstração de toda espécie de realidade e de realização”. [PROLÊGOMENOS, p.160]

Heidegger conclui: essa determinação da consciência como “ser puro”, revela de forma mais clara que Husserl não aborda o caráter de ser do ente que possui a estrutura intencional, mas determina apenas essa estrutura considerada abstratamente.

Essas caracterizações da consciência que visam a sua pertença ao conhecedor, o seu dar-se ao conhecimento, a sua posição na hierarquia formal da constituição e a sua essência abstrata enquanto intencionalidade, são insuficientes, segundo Heidegger, para o esclarecimento do ser do ente intencional. “Pode ser que a única coisa que ela consiga determinar seja, com efeito, o ser regional da consciência, isto é, como a consciência se constitui em um campo aberto a uma investigação específica, e não ser do ente ele mesmo (...)”. [PROLÊGOMENOS, p.160] Essas caracterizações da consciência determinam uma região frente ao conhecimento: como essa região, distintamente das outras se oferece ao conhecimento.

Assim, um ideal específico move as descrições que Husserl efetua da consciência. Esse ideal, segundo Heidegger, não é a “volta às coisas mesmas”, mas um ideal tradicional desde a modernidade:

“A questão primordial de Husserl não diz respeito ao caráter de ser da consciência; isso que a conduz, é bem mais o problema de saber como, de um modo geral, a consciência pode tornar-se objeto de uma ciência absoluta. Essa idéia, a consciência deve ser a região de uma ciência absoluta, não é qualquer coisa que ele seja o descobridor, mas a idéia que ocupa a filosofia moderna depois de Descartes.” [PROLÊGOMENOS,, p.161]

A crítica de Heidegger já indica a necessidade de uma reelaboração do método fenomenológico para a realização de uma ontologia: ontologia necessária para a compreensão da própria atividade constitutiva da consciência. A redução, método

fundamental da fenomenologia não só relativizava o ser do constituído, mas reduzia o constituinte a um fenômeno puro, uma idealidade.<sup>27</sup> “(...) a redução, cujo todo o sentido metódico consiste em fazer abstração [do caráter singular dos atos], é funcionalmente imprópria para determinar o ser da consciência”. [PROLÊGOMENOS, p.164] A redução colocava toda a atividade constitutiva em um âmbito anterior a existência, a toda singularidade.<sup>28</sup>

Essa atividade constituinte era independente do esclarecimento da existência do próprio constituinte. Uma análise existencial do ente constituinte não poderia, para Husserl, esclarecer a própria constituição. Lembremos: a pureza dos dados transcendentais implicava uma consciência reduzida; a consciência deixa de ser objeto de uma psicologia, antropologia ou qualquer ontologia regional, para ser apreendida como absoluto.<sup>29</sup> Por esse motivo, Husserl classifica de absurda a tentativa de fundamentar essa esfera de dados absolutos em uma ontologia “a priori” da consciência constituinte, pois essa ontologia não tem o mesmo caráter de conhecimento absoluto da fenomenologia transcendental.<sup>30</sup>

“Tudo isso responde implicitamente à questão de saber se uma antropologia, qualquer que seja o sentido de suas tarefas, é possível enquanto filosofia e, em particular, se uma fundação da filosofia retomando a essência do homem sob uma qualquer de suas formas é legítima. É também claro que toda doutrina do homem, empírica ou apriórica, pressupõe um mundo existente ou suscetível de existir. A filosofia do ‘Dasein’ humano retorna à ingenuidade que ela tenta superar. Uma vez revelada essa ingenuidade, uma vez

---

<sup>27</sup> A redução impedia que uma ciência “a priori” do ente, uma ontologia, guiasse a fenomenologia.

<sup>28</sup> Heidegger mantém o procedimento da redução, mas tal como Sartre, essa redução tem um fundamento existencial, ou seja, ela é uma possibilidade do ser-no-mundo e não um posicionamento pra além desse ser.

<sup>29</sup> O problema de Husserl não é a possibilidade de uma ontologia, mas ele questiona a prioridade de uma ontologia na investigação da constituição.

<sup>30</sup> Para Husserl, se é possível uma determinação do modo de ser da consciência (enquanto idealidade), ela é dependente da aparição dos fenômenos constituintes, e não fundamentos destes, ou seja, há autonomia das análises da fenomenologia transcendental.

alcançado o autêntico problema transcendental na sua necessidade apodítica, não se retorna mais.” [FEN E ANTR, p.72]

Uma ontologia regional da consciência ou de qualquer outro ente, antes de determinar a própria constituição, só tem sentido, para Husserl, enquanto abordada a partir da sua gênese no Ego transcendental. A redução transcendental é o retorno de todos os fenômenos (inclusive o fenômeno de ser) a essa gênese na imanência. “A título de Ego transcendental, eu sou sujeito absoluto responsável de todas as minhas validades ontológicas”. [FEN E ANTR, p.67]<sup>31</sup> Por esse motivo Husserl anota, quando Heidegger determina a questão do ser como principal e mais concreta para a filosofia, o seguinte: “(...) sim, enquanto questão fenomenológica transcendental do sentido constitutivo de ser”. [NOTAS SOBRE SER E TEMPO, p.12]

Assim, para Husserl o próprio ser é investigado enquanto objeto constituído, enquanto objeto que tem sua validade dada na esfera do Ego transcendental. A questão do ser, após a redução transcendental, não tem mais sentido fora dessa esfera.

Mas também, para Husserl, a exigência de um caminho apodítico não pode estar ausente na questão do ser do constituinte. A garantia dos dados reflexivos, como mostramos anteriormente, é o que sustenta essa ciência rigorosa que se pretende a fenomenologia: a questão do ser da constituição não poderia escapar a essa exigência. Husserl não compreende como a determinação do modo de ser da constituição possa ser dada a partir da análise existencial de um ente<sup>32</sup>, mas apenas por um retorno a uma imanência. O retorno à consciência transcendental, insiste Husserl, não é um retorno a um ente subjetivo, mas o

---

<sup>31</sup> Mas como lembra Marion, em Husserl, a própria gênese do ser exige uma gênese universal do fenômeno. A intuição categorial, como toda intuição, exige a presença de um fenômeno: o fenômeno de coligação. Este fenômeno, como todo outro, deve ter sua presença validada na esfera do Ego transcendental.

<sup>32</sup> Uma análise existencial implicaria os elementos que foram reduzidos.

retorno a uma esfera de dados absolutos. É o dar-se absoluto desses fenômenos que os distinguem da transcendência da coisa. Por isso, Husserl não pode entender de outro modo a questão do ser da consciência se a exigência de evidências guia sua fenomenologia: se há a possibilidade de investigação do modo de ser da constituição, Husserl entende que ela se dá pelo retorno reflexivo a essa esfera transcendental, um retorno à evidência da estrutura “a priori” que organiza a constituição de todo ente determinado.

A determinação do ser da consciência só poderia se efetuar pelo retorno ao “si da consciência de si”. O retorno ao ser do constituinte é o retorno a esse solo de evidências absolutas que é a consciência de si. É por esse motivo que Husserl determina a “compreensão do ser” do “Dasein”, descrita por Heidegger, como um voltar para si reflexivo, como uma auto-objetivação da consciência. “Compreender o ser” para Husserl significa: “(...) a intencionalidade da consciência de si orientada para o constitutivo. [NOTAS SOBRE SER E TEMPO, p.15] Para Husserl o caráter intencional da consciência continua a atuar nessa determinação de si.<sup>33</sup>

É também através da intencionalidade, da adequação ou não entre sujeito que visa e objeto visado, que a distinção entre “ser enquanto consciência” e “ser transcendente” se efetua. O modo de aparição do fenômeno à consciência vai determinar seu modo de ser, ou melhor, vai ser determinado pelo ato reflexivo que recupera esse modo de aparição. A distinção entre “ser enquanto consciência” e “ser transcendente”, efetuada por Husserl, resulta de como essas esferas são apreendidas pelo conhecimento.

---

<sup>33</sup> Husserl, como mostra Denise Souche-Dagues, julga que a intencionalidade é suficiente para esclarecer toda a temática da compreensão. [SOUCHE-DAGUES, p.129] A compreensão será esclarecida através de uma análise eidética desse estrutura intencional.

Heidegger vai criticar a posição de Husserl sobre a necessidade de um caminho apodítico na questão do ser da consciência, criticar a tese de que todo fenômeno deve ser dado absolutamente na imanência.

“O que será que a fenomenologia deve ‘deixar e fazer ver’? O que é que se deve chamar de ‘fenômeno’ num sentido privilegiado? O que, em sua essência é necessariamente tema de uma de-monstração explícita? Justo o que não se mostra diretamente e na maioria das vezes e sim se mantém velado frente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes, mas, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes a ponto de constituir o seu sentido e fundamento.” [SER E TEMPO, §7, p.66]

Heidegger abandona a exigência de evidências que guia a fenomenologia husserliana. A redução transcendental era o definitivo passo (com o abandono de toda transcendência) para circunscrever a fenomenologia a essa esfera imanente de evidências. Heidegger transforma a questão afirmando que o ser não se resume a uma aparição na imanência.

“Para Husserl, a redução fenomenológica (...) é o método da recondução do olhar fenomenológico da atitude natural do homem vivo submerso no mundo das coisas e das pessoas à vida da consciência transcendental e seus vividos noéticos-noemáticos, nos quais os objetos se constituem como correlatos da consciência. Para nós (ao contrário), a redução fenomenológica significa a recondução ao olhar fenomenológico da apreensão do ente como já determinado para a compreensão de ser desse ente.” [HEIDEGGER appud MARION, p.101]

A colocação do problema do ser exige uma reformulação das exigências fundamentais da fenomenologia. Se a investigação da constituição transcendental em Husserl avançava de evidência em evidência, até a evidência fundamental do Ego, em Heidegger o problema da

constituição só se resolve abandonando a necessidade dessa presença à consciência; ou melhor, passando dessa presença ao seu ser.

É justamente essa redução do ser ao “ser visado” que é objeto da crítica de Heidegger a Husserl. Compreensão não significa para Heidegger uma visão cognitiva do ser, não significa nem mesmo uma intenção sobre o ser. Para Heidegger o compreender não significa imediatamente uma intenção: o compreender é uma estrutura existencial do Dasein. Mas se a “compreensão do ser” em Heidegger não é uma evidência do ser à consciência, então, a determinação do ser do constituinte não é um retorno reflexivo. O ser do constituinte não surge em uma “presença a si”. Não se trata nem mesmo de uma presença, pois o ser não surge como um ente: o ser, ao contrário, é condição para toda aparição.

Em Sartre, será a reflexão pura ou purificada o método fundamental para a determinação do ser da consciência. No entanto, essa reflexão pode ser conduzida por um procedimento auxiliar, justamente para que se evite a confusão entre elementos transcendentais e elementos transcendentos, motivada pelo caráter objetivante da reflexão. Assim, se a reflexão é em Sartre o método fundamental, ela procura não visar a consciência, ou melhor, o ser da consciência, enquanto conhecido. A reflexão tematiza o ser enquanto é e não enquanto é conhecido. Será exatamente a consciência não-tética o objeto dessa reflexão: a reflexão visa o refletido enquanto consciência não-tética.

Veremos que a compreensão em Heidegger assemelha-se a estrutura ontológica “presença a si” em Sartre. Porém, a condição para que essa estrutura existencial seja descrita em Sartre é que a “presença a si” seja dada em uma estrutura consciente.<sup>34</sup> Mas, será

---

<sup>34</sup> A compreensão de seu ser pela consciência está fundada na estrutura existencial “presença a si” que não se confunde imediatamente com a transparência a si. A transparência a si está presente na “presença a si” a título de origem e condição. A transparência a si é uma estrutura que pode ser definida como funcional, mas que se mostra como condição para todo existencial. Veremos que essa aparição (a aparição para si do intencional) no

exatamente a descrição da consciência não-tética de si a condição, segundo Sartre, para que toda descrição ontológica cumpra a exigência de fundamento. [CSCS, p.87] A consciência não-tética de si aparece duplamente como condição da investigação ontológica: como condição da descrição das condutas e fenômenos de consciência e como objeto da própria investigação ontológica que essa investigação conduz.

Essa exigência, segundo Sartre, é o que falta a Heidegger: a colocação do problema de ser não está fundada na aparição do fenômeno originário da consciência não-tética de si

“Heidegger, querendo evitar tal fenomenismo descritivo, que conduz ao isolamento megárico e antidialético das essências, aborda diretamente a analítica existencial, sem passar pelo cogito. Mas o ‘Dasein’, por ter sido privado desde a origem da dimensão da consciência, jamais poderá reconquistar essa dimensão. Heidegger dota a realidade humana de uma compreensão de si, que define como ‘pro-je-to ek-stático’ de suas próprias possibilidades. E não entra em nossos propósitos negar a existência desse projeto. Mas que o seria uma compreensão que, em si não fosse consciência (de) compreensão?” [EN, p.115]

Mas, se em Sartre, o problema do ser é abordado a partir de uma aparição (a consciência não-tética de si), cabe então, esclarecer qual o papel da reflexão na retomada dessa aparição, ou seja, como é possível o conhecimento do ser da consciência, já que é “em um ato reflexivo que toda a ontologia sartriana está fundada” [EN, p.197]

Para que uma ontologia seja constituída devemos partir de algum conhecimento. Uma ontologia fenomenológica seria elaborada através da descrição fenomenológico-ontológica do fundamento de um campo fenomenal. Em Sartre, esse fundamento será o cogito pré-reflexivo. Para que tal ontologia seja possível esse cogito deve poder ser conhecido. Trata-se

---

cogito pré-reflexivo é acompanhada por uma compreensão do transcendental. Porém, essa compreensão está diretamente ligada à aparição da consciência, ou melhor, a transparência da consciência.

da possibilidade, que já abordamos, da consciência reflexiva conhecer a consciência pré-reflexiva. Vimos que por meio de uma lembrança irrefletida ou por meio de uma reflexão pura é possível o acesso a essa consciência pré-reflexiva. Mas como a reflexão pode determinar ontologicamente essa consciência pré-reflexiva? Se a reflexão coloca a consciência pré-reflexiva como objeto de uma investigação ontológica, ou seja, a faz refletida, devemos investigar o que une a consciência reflexiva à consciência refletida.

Sartre esclarece: a relação que a consciência reflexiva mantém com o seu objeto distingue-se daquela em que este é uma transcendência. Sem dúvida, não se trata de duas consciências separadas, não se trata de uma relação exterior. Essa relação, antes de ser um conhecimento, caracteriza-se como um reconhecimento. Mas o que significa dizer que a consciência reflexiva reconhece a consciência refletida? Isso quer dizer que a consciência reflexiva reconhece a consciência refletida por ser apenas esta surgindo em outro ato? Não pode ser exatamente isto. Lembremos: a consciência reflexiva visa a consciência refletida. Se a reflexão é reconhecimento, ela também é objetivação. É necessário que a consciência reflexiva não seja idêntica à consciência refletida e, no entanto, que essa relação não seja a de duas esferas exteriores, pois, o projeto da fenomenologia envolve a possibilidade da consciência reflexiva conhecer a consciência irrefletida sem intermediários.

“Se concebemos primeiramente a reflexão como consciência autônoma, jamais poderemos reuni-la depois à consciência refletida. Serão sempre duas, e se supondo o impossível, que a consciência reflexiva pudesse ser consciência da consciência refletida, tratar-se-ia apenas de um nexos externo entre as duas consciências; quando muito, poderíamos imaginar que a reflexão, isolada em si, possuísse algo como uma imagem da consciência refletida”. [EN, p.209]

Mas o que significa essa proximidade da consciência reflexiva com a consciência refletida? Significa que a consciência reflexiva não toma apenas a consciência refletida como objeto de conhecimento, mas reconhece nela um modo de ser<sup>35</sup>, ou como descreve Joannis “se a consciência pré-reflexiva considera o ser enquanto ele é e não enquanto ele é conhecido, pode-se dizer então que o conhecimento puro considera o ser como conhecido enquanto ele é.” [JOANNIS, p.78] A reflexão, em sua estrutura inicial e fundamental, não identifica na consciência refletida um “modo de ser conhecido”, mas um modo de “ser”. A reflexão pura, no seu caráter de reconhecimento visa a consciência reflexiva enquanto pré-objetivada.

Em Sartre, a passagem da fenomenologia à ontologia surge juntamente com a transformação da própria reflexão. A proximidade entre a consciência reflexiva e a consciência refletida não é mais definida apenas como pertença a um mesmo fluxo de vivências, mas envolve uma relação ontológica entre essas consciências. Mas essa possibilidade de a reflexão reconhecer um modo de ser deve ser investigada através de um estudo sobre o significado ontológico da reflexão.

### 3.2 ONTOLOGIA E COGITO PRÉ-REFLEXIVO

Como já havíamos indicado o alcance da reflexão em Sartre só pode ser amplamente determinado a partir de um estudo ontológico da própria reflexão. Com essa investigação também será esclarecida a necessidade dos métodos auxiliares. Porém, antes de investigar a

---

<sup>35</sup> Se há um reconhecimento de um modo de ser na reflexão pura, esse reconhecimento está fundado em uma aparição desse modo de ser no cogito pré-reflexivo.

relação ontológica entre a consciência reflexiva e a consciência refletida, vamos esclarecer o próprio aparecimento do modo de ser da consciência no cogito pré-reflexivo. Podemos adiantar algumas características do método sartriano a partir dessa distinção fundamental em relação à filosofia heideggeriana que é a presença do “cogito”, ou melhor, do cogito pré-reflexivo.

O cogito pré-reflexivo é descrito inicialmente na filosofia de Sartre como uma estrutura funcional.<sup>36</sup> Porque cada ato intencional é acompanhado por uma “consciência não-tética de si”, a consciência vive essa sua intenção. Por exemplo: porque a consciência perceptiva é consciência não-tética de si como consciência perceptiva e a imaginação é consciência não-tética de si como consciência imaginante, o sujeito é consciente imediatamente de sua intenção perceptiva ou imaginante. Do mesmo modo, ele permite que uma vivência seja retomada por uma nova consciência reflexiva, pois como já indicamos, uma vivência que surgisse de forma inconsciente não poderia tornar-se consciente posteriormente pela reflexão.

Além de essa transparência garantir a possibilidade posterior de um conhecimento do ser da consciência, é nessa transparência a si da vivência que deve ser investigada a origem dos existenciais. Segundo Sartre, a descrição de um modo de ser como o “Dasein” não só exigiria esse fenômeno transparente como deveria ser o próprio cogito pré-reflexivo o objeto dessa investigação.<sup>37</sup> A abordagem da analítica existencial sem referência a essa estrutura fundamental deixa, segundo Sartre, toda descrição no campo do provável.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Em *A transcendência do Ego* ele é condição para o método da lembrança irrefletida; em *O imaginário* ele é condição para uma distinção imediata entre os diferentes atos de consciência.

<sup>37</sup> Como veremos, o objeto da investigação será o cogito pré-reflexivo, mas este não será somente investigado em seu caráter de transparência a si, mas em suas estruturas constituintes.

<sup>38</sup> Por esse motivo, Sartre pretende conciliar essa analítica heideggeriana com uma filosofia fundamentada no cogito, como a husserliana. “Dito de outro modo, é necessário operar uma síntese da consciência contemplativa e não dialética de Husserl, que nos leva unicamente à contemplação das essências, com a atividade do projeto dialético, mas sem consciência e, por conseguinte, sem fundamento, que encontramos em Heidegger, onde nós vemos, ao contrário, que o elemento primeiro é a transcendência.”[CSCS, p.115]

Como indicamos, o cogito pré-reflexivo não somente oferece a possibilidade da descrição das condutas da consciência, mas é exatamente a própria estrutura pré-reflexiva dessas condutas que é objeto de uma análise ontológica por Sartre. É a partir da investigação dessa existência irrefletida, dessa existência que não é imediatamente conhecimento, que Sartre efetua sua ontologia fenomenológica. Mas, dizer que o cogito pré-reflexivo é objeto da investigação sobre o ser da consciência significa novamente visá-lo como conhecido? Sartre alerta: o ser da consciência não é determinado pelo modo com que esse pré-reflexivo é retomado pela reflexão, mas investigado em sua própria estrutura pré-reflexiva; esse ser não se resume mais ao conhecimento que se tem dele. Mas, o que significa dizer que o cogito pré-reflexivo é um absoluto de existência e não de conhecimento? [EN, p.23] Devemos investigar o cogito pré-reflexivo.

Como lembra Coorebyter [COOREBYTER, p.301], o cogito pré-reflexivo não é uma noção aceita tranquilamente nos anos 30 e 40. A filosofia francesa, no primeiro terço do séc. XX, era dominada pelas filosofias da reflexão: a concepção de uma existência transparente a si, independente da atividade reflexiva, contrariava essa filosofia fundamentalmente cartesiana.

A tese da filosofia da reflexão afirma que a vida só se torna consciente (em termos fenomenológicos, só se torna uma vivência) na medida em que é retomada pela reflexão.<sup>39</sup> Segundo essa tese, uma existência consciente é uma existência sobre a qual a reflexão atuou: a reflexão insere o irrefletido na vida consciente. Conhecida pela reflexão, a vida refletida torna-se absoluta: passa a participar dessa esfera imanente que é o conhecimento de si.

---

<sup>39</sup> Poderíamos citar inúmeros autores que ilustrariam essa tese. Por exemplo, Lois Lavelle em *La conscience de soi* afirma: “Isso que é o eu não tem realidade anterior a esse ato pelo qual ele se interroga” (p. VIII) . Ferdinand Alquié em *La nostalgie de l’etre* também defende essa tese: “Antes da reflexão não há um cogito pré-reflexivo, mas um ser sobre o qual toda afirmação formulável não é senão hipótese do pensamento” (p. 122)

Iluminado pela reflexão, o que era antes irrefletido e assim desconhecido e obscuro, passa à condição de absoluto, passa ao estatuto de revelado. Sem dúvida, para essa filosofia, trata-se de uma iluminação do que era inconsciente pela reflexão. O inconsciente passa a ser conhecido: há uma aurora do pensamento. Por isso esses autores questionam o que seria essa vida antes da atividade reflexiva?

Como vimos, Husserl indica a necessidade para a consciência de ser-consciente em cada uma de suas fases. Cada “conteúdo” é proto-consciente, ou seja, é vivido sem ser percebido. Sartre, seguindo Husserl, insiste: para que a reflexão seja possível, a vivência refletida deve ser consciente (de) si pré-reflexivamente. Tal como em Husserl, em Sartre, uma vivência consciente é condição para a reflexão. Como fazer passar o inconsciente à consciência? Como a reflexão encontraria algo inconsciente?

Sartre não limita o cogito pré-reflexivo à condição para a reflexão. Ao contrário da consciência reflexiva, que surge necessariamente ligada a uma outra consciência, a consciência irrefletida é caracterizada por Sartre como autônoma em relação à reflexão. A existência irrefletida, justamente por possuir uma mediação pré-reflexiva em sua estrutura, organiza-se e articula-se sem que seja necessária a intervenção da reflexão.<sup>40</sup> Por ser um absoluto de existência e não de conhecimento, a absolutidade dessa existência não depende de uma aparição para a reflexão. O cogito pré-reflexivo sartriano não é somente o que se revela para um conhecimento adequado: sua absolutidade não depende desse conhecimento adequado, não depende da mediação da reflexão cognoscente.

Essa independência da consciência irrefletida sartriana contrasta com as descrições husserlianas desta. Em Husserl, o irrefletido só aparece indiretamente [LÓGICA FORMAL E LÓGICA TRANSCENDENTAL, p.214 e 378]. O irrefletido é condição de possibilidade da

---

<sup>40</sup> Essa articulação e organização não devem ser entendidas como uma síntese ativa.

reflexão, mas não é objeto de experiência antes desta. Husserl diria, segundo Bernet [BERNET, p.320], que o si pré-reflexivo é um pré-objeto. Assim, Husserl não afirma a absolutidade da vivência anteriormente à reflexão. O irrefletido torna-se absoluto na medida em que é refletido. Seu caráter de absoluto só é obtido por ocasião de sua tematização na consciência de si.

Porém, Sartre insiste: o cogito pré-reflexivo não é relativo ao conhecimento que se tem dele (EN, p.29), não é relativo à reflexão. Ao contrário, a reflexão posiciona essa existência absoluta. Daí a “crítica” de Hipollite a Sartre, que afirma que este dispõe no cogito pré-reflexivo tudo o que encontrará posteriormente na reflexão. [CSCS, p.128]

Mas isto significa que a passagem para a reflexão exigirá uma presença prévia dos dados refletidos no cogito pré-reflexivo? Sartre afirma: “A consciência não-tética, por sua translucidez, acha-se na origem de todo saber”. [EN, p.110] Hipollite interpreta a tese de Sartre e conclui: a consciência deve se relacionar com o que ela quer recuperar na reflexão, ou seja, deve haver uma mediação no imediato. [CSCS, p.128]

Devemos estabelecer qual o caráter dessa mediação na consciência imediata. Essa familiaridade da consciência com os dados que a reflexão oferece é fruto de uma aparição reflexiva da consciência? Essa é a compreensão de Merleau-Ponty sobre o cogito pré-reflexivo sartriano: ele determina essa mediação no imediato como uma reflexão antes da reflexão. A transparência a si seria uma aparição reflexiva implícita antes do aparecimento explícito da reflexão. O cogito pré-reflexivo seria um conhecimento sem que um ato específico visasse esses dados: seria uma espécie de conhecimento reflexivo espontâneo, uma espécie de reflexão imediata, ou seja, uma reflexão cujo movimento de aparição fosse espontâneo, emergido da vivência imediata. Merleau-Ponty pensa em Sartre quando descreve uma tal filosofia reflexionante:

“(...) ela, por princípio, só o pode conceber [o cogito pré-reflexivo] como reflexão antes da reflexão, porque se desenvolve sob o domínio de conceitos tais como ‘sujeito’, ‘consciência’, ‘consciência de si’, ‘espírito’, todos eles conceitos que envolvem, ainda que sob uma forma refinada, a idéia de ‘res cogitans’, de um ser positivo do pensamento, de onde resulta a imanência ao irrefletido dos resultados da reflexão.” [MERLEAU-PONTY, p.78]

Essa tese faz do cogito pré-reflexivo um conhecimento sem um ato cognitivo, um conhecimento que se impõe à consciência em sua translucidez: “(...) o pré-reflexivo é a consciência se precedendo ela mesma na plenitude de sua essência reflexiva.” [HAAR, p.42] Assim, a translucidez da consciência é equiparada ao conhecimento reflexivo.

A descrição sartriana da reflexão como reconhecimento parece confirmar essa tese: à reflexão só restaria “reconhecer” esse conhecimento prévio. Por ocasião da reflexão, a presença a si irrefletida transformar-se-ia em presença a si em ato. Os mesmos dados, as mesmas experiências, agora surgidas em outra instância.

Outra passagem que parece confirmar essa tese é aquela em que Sartre afirma que a reflexão “não ensina nada” [EN, p.202]. Apoiados nessa frase poderíamos afirmar com a tese descrita acima que a reflexão tética só seria o posicionamento de uma reflexão prévia: o que era espontâneo agora é retomado por um ato específico. Mas dizer que a transparência a si da consciência possibilita esse conhecimento para a reflexão significa que o cogito pré-reflexivo já dispõe para si tudo isso que a reflexão conhecerá posteriormente? Significa que Sartre dispõe no imediato tudo isso que a reflexão encontrará depois? Devemos questionar qual o caráter dessa aparição antes da reflexão: é com um refletido, ou seja, com uma vivência determinada, que a consciência deve conviver para que a reflexão seja possível?

No entanto, essa tese que identifica a consciência não-tética de si com uma reflexão antes da reflexão não é aceitável: a consciência (de) si não é um fenômeno similar à consciência reflexiva de si. Não é apenas distinto pela ausência de um ato tético, mas distinto pelo modo como a vivência se revela. Quando Sartre afirma que a consciência irrefletida é modificada por ocasião da reflexão, ele não quer dizer somente que são projetadas transcendências sobre essa vivência (a constituição de estados psíquicos e finalmente do Ego), mas que há uma transformação do próprio modo de aparição dessa consciência, ou seja, o modo de aparecer da consciência refletida é essencialmente diferente do modo de aparecer do cogito pré-reflexivo. Vejamos.

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

Se o vivido antes da reflexão não é inconsciente, isso não quer dizer que sua aparição a si seja semelhante à retomada reflexiva desse vivido. Se a consciência é aparição, no entanto, não há a determinação dessa aparição revelada. Transparência a si quer dizer que a consciência não é dissimulada a si, ou seja, que seu ser é um aparecer. Translucidez significa que a consciência não possui nenhuma dimensão inconsciente. É essa translucidez que permite posteriormente o acesso dessa consciência pela reflexão.

Mas dizer que o ser da consciência coincide com seu aparecer não significa que a consciência, em seu estado irrefletido, tematiza a si própria: a tematização na consciência irrefletida está voltada para o objeto transcendente. É claro, essa tematização do objeto surge

em um modo intencional consciente. Se a consciência não é somente consciência dessa mesa, mas consciência perceptiva dessa mesa; se ela não é somente consciência dessa cadeira, mas consciência imaginante dessa cadeira, a revelação desse caráter intencional da consciência é imediata: a consciência é consciência (de) si como consciência imaginante, perceptiva, etc.

Assim, a consciência tem imediatamente consciência de seu ato. Porém, isso não significa que este apareça para a consciência tal como o objeto que ela visa. Se é verdade que a consciência vive sua estrutura transcendental, já que ela se define pela identidade do ser e do aparecer, no entanto, essa estrutura não é tematizada e determinada no cogito pré-reflexivo.<sup>41</sup> Quando Sartre afirma que não há distância no cogito pré-reflexivo entre a consciência e seu ser, isso significa justamente que não há espaço para uma determinação tética desse ser. Essa proximidade absoluta entre reflexo e refletidor<sup>42</sup>, distintamente da distância entre refletido e reflexivo, não permite essa determinação. Por esse motivo, esse vivido irrefletido não é organizado de forma semelhante àquele refletido.

Se é verdade que Sartre mostra como o fato de ser consciente caracteriza fenomenalmente a essência das condutas intencionais, irrefletidamente a consciência está voltada para o mundo e não para si própria como estrutura transcendental constituinte desse mundo. Por exemplo, a consciência imaginante coloca seu objeto dotado de características irreais (inexistente, ausente, existente em outro lugar, neutralizado) [IMR, p.26] e não a si própria como constituinte dessas características. Por isso, Sartre descreve a consciência como

---

<sup>41</sup> Temos, em Sartre, uma curiosa situação: enquanto pré-reflexiva a consciência mantém uma relação de proximidade absoluta com seu ser, mas não o conhece; mas exatamente o movimento rumo ao conhecimento do ser pode acarretar a perda desse contato com o ser. Isso advém, em parte, do fato de que o conhecimento em geral e, em especial, o conhecimento reflexivo, ter o caráter de “ser-para”. Esse conhecimento nunca é simplesmente contemplativo, esse conhecimento é orientado por uma intenção da consciência.

<sup>42</sup> A estrutura reflexo-refletidor caracteriza a relação entre a consciência tética do objeto e a consciência não-tética de si.

“transparente a si” e não como um olhar bifronte que, além de intencionar o objeto, percebe essa intenção.

Se percepção é sempre objetivação, no entanto, não há na consciência irrefletida uma percepção interna, um objeto secundário para a consciência: o si não é objeto secundário na consciência irrefletida.<sup>43</sup> Por isso, no cogito pré-reflexivo atinjo-me em situação e não através das determinações reflexivas. Se cada ato é transparente a si, isso não quer dizer que ele é visado enquanto ato pela consciência, isto é, tomado separadamente da revelação do objeto. “A consciência “se sabe” [grifo nosso] atematicamente pela e na consciência do objeto.”[ALVES, p.11] Como vimos, uma consciência imaginante, por exemplo, tem consciência (de) si como consciência imaginante, mas isso não quer dizer que haja uma determinação pré-reflexiva das características específicas da imaginação para a consciência: ser consciente (de) si não significa que a consciência conheça imediatamente seu ato. A consciência (de) si é condição para a consciência conhecer seu ato; não é pelo conhecimento do ato que ela terá consciência deste. Somente à reflexão é possível esse olhar que vai voltar-se para a imaginação e determinar como esse ato constitui seus objetos. Então, apesar do termo “reconhecimento” parecer indicar um conhecimento prévio (no caso, uma reflexão antes da reflexão), em Sartre, ele significa que o cogito pré-reflexivo vivia o transcendental e não o conhecia.

Assim, a reflexão não é uma simples recapitulação dos dados da consciência pré-reflexiva. É certo que a reflexão pura é aquela que visa essa consciência em sua originalidade: a reflexão é reconhecimento disso que era vivido de modo indeterminado, e

---

<sup>43</sup> A terminologia de Brentano que descreve uma “consciência interna” que acompanha a percepção de um objeto, a visada de um “objeto secundário” contemporânea a visado do “objeto primário”, falsifica o fenômeno do cogito pré-reflexivo. Falar de um objeto secundário é tematizar o si na própria consciência irrefletida.

que torna-se determinado justamente por ela. Com isso, resolve-se o problema fenomenal<sup>44</sup> do surgimento da reflexão: para que a consciência reflexiva procure recuperar um ato anterior, esse ato deve ser vivido pela consciência irrefletida, pois como a reflexão poderia almejar recuperar algo de que ela não possuísse nenhum indício?<sup>45</sup> A consciência reflexiva é exatamente a passagem do vivido ao conhecido, do transparente ao visado.

No entanto, quando Sartre avança da descrição inicial da consciência não-tética para as estruturas imediatas do Para-si, estruturas verificadas no cogito pré-reflexivo, o problema não se complica? Quando Sartre passa a descrever estruturas existenciais que perpassam a consciência não-tética, esta se revela uma relação a si, relação que será o fundamento da constituição. O cogito pré-reflexivo, a partir da descrição desses existenciais, parece dotado de um olhar para si: a cada intenção do transcendente, parece haver um olhar que procura determinar o ser da consciência. O cogito pré-reflexivo, nesse caso, deixaria de ser uma apreensão (de) si na transcendência e se tornaria um olhar voltado para si, um olhar que acompanharia toda intenção? Vejamos.

A estrutura imediata mais simples do Para-si é a “presença a si”. O exemplo privilegiado por Sartre para descrever a “presença a si” é a crença. Sartre vai descrever como o fato de ser consciente altera essa crença. Mas esse fato faz desse modo intencional um objeto semelhante ao que surge por ocasião da apreensão reflexiva? É verdade, como Sartre descreve, que essa aparição imediata para si faz com que a crença surja como crença questionada. Porém, quando Sartre afirma que, por ser consciência (de) si, a crença é crença em questão, isso significa que a crença em tal objeto não é imediata. O fato de ser consciente altera a crença: não há crença absoluta no objeto, pois não há identidade absoluta entre a

---

<sup>44</sup> Veremos que a reflexão é um “ser-para”. Seu surgimento reflete um movimento de retomada de si como totalidade.

<sup>45</sup> Isso não significa que haja uma dialética natural do cogito pré-reflexivo para o conhecimento.

consciência e seu ato de crer.<sup>46</sup> Mas isso não quer dizer que é posta em questão a crença enquanto modo de intencionar o objeto. Assim, não há um olhar bifronte que intenciona o objeto e que intenciona a crença, mas o sujeito, imediatamente, tem sua crença nesse objeto “desestabilizada” pela consciência (de) si: nas palavras de Sartre, ele crê e não crê nesse objeto, o que não significa que ele posiciona o caráter instável da crença. O olhar está voltado para o objeto: é o objeto que é questionado. A não identidade absoluta entre a consciência e seu ato não significa tematização desse ato. A crença nesse objeto é posta em questão, e não a crença enquanto estrutura intencional da consciência.

A retomada reflexiva é que pode questionar o modo intencional “crença”, e conhecer a crença enquanto tal. Pode-se refletir posteriormente sobre essa desestabilidade da crença em tal objeto e então questionar a própria crença como modo específico de intencionar esse objeto: a consciência reflexiva pode questionar téticamente a crença no objeto ou efetuar uma eidética do próprio ato de crer, questionando-o em sua estrutura específica. A reflexão é justamente esse movimento posterior em que o olhar deixa de ser apenas tematização do objeto e volta-se para a crença enquanto modo de intencionar o objeto.<sup>47</sup>

Enquanto a reflexão é caracterizada como um voltar-se para si, a consciência pré-reflexiva apreende seu ato em relação ao objeto intencionado. A consciência (de) crença apreende-se decidindo sobre o objeto de fé. Assim, não é necessário que a consciência seja consciência (de) si como presença a si, mas a presença a si revela-se na própria consciência

---

<sup>46</sup> O exemplo da crença, privilegiado por Sartre, por envolver uma decisão (a decisão pela crença pode ser reflexiva, mas a crença não é necessariamente reflexão) por parte da consciência, caracteriza mais enfaticamente a distância entre esta e seu ato. O ato de crer aparece a si mesmo como uma decisão (caso, contrário, nunca poderia ser apreendido imediatamente como crença), mas sem colocar como objeto esse caráter decisório, do mesmo modo que, por exemplo, a consciência imaginante aparece a si mesma como criadora, mas sem posicionar esse caráter criador: a consciência imaginante está voltada para o objeto imaginado. [IMR, p. 29]

<sup>47</sup> É possível também, como na “atitude teórica”, refletir sobre os motivos pelos quais acredito em tal objeto.

(de) si que acompanha todo ato intencional. O cogito pré-reflexivo não é um olhar bifronte: ele é transparente a si enquanto consciência intencional.<sup>48</sup>

Mesmo quando Sartre enriquece essa presença a si, estabelecendo uma “presença a si facticial” e uma “presença a si ipseidal”<sup>49</sup>, o caráter irrefletido dessa presença a si não se altera. Há uma consciência (do) “estar aí” que acompanha toda consciência irrefletida. A presença a si facticial é a consciência aparecendo a si própria em situação, ou seja, ela é consciente de ser consciência de “tal” mundo. Na consciência (de) si ipseidal o Para-si, mediado pela consciência (dos) possíveis, anuncia-se a si mesmo através de uma consciência (de) “seu” mundo. Essa pré-personalização da consciência é a ipseidade. “Mas este pertencer do mundo à pessoa jamais é posicionado no plano do cogito pré-reflexivo. Seria absurdo dizer que o mundo, na medida em que é conhecido, é conhecido como meu.” [EN, p.149]

Do mesmo modo, a consciência (dos) possíveis está voltada para o mundo: é uma possibilidade de mundo que está no horizonte de minha consciência de mundo atual. A possibilidade está no horizonte da consciência (de) si, mas essa possibilidade, no nível irrefletido, é dada no mundo e não tematizada em seu caráter transcendental. [EN, p.145] A consciência (do) possível surge na relação da consciência com o mundo e não abstratamente isolada. Reflexivamente, esse caráter de constituir uma possibilidade pode ser posto pela consciência.

---

<sup>48</sup> Isso que Pedro M. S. Alves quer dizer quando afirma que enquanto pré-reflexiva a consciência apreende-se no mundo, mas que isso não significa que tenha um conhecimento cifrado de si. [ALVES, p. 12]

<sup>49</sup> Seguindo a terminologia utilizada por Alain Fajoliet (*Ipséité et temporalité*) “presence (à) soi facticielle” que indica a facticidade como componente da presença a si, ou seja, facticidade da presença a si, forjamos o termo: “presença a si ipseidal”, que revela em grau mais complexo de presença a si, que englobando a presença a si facticial, rumo a um possível de mundo onde o Para-si se anuncia a si mesmo. A presença a si facticial e a presença a si ipseidal surge no mesmo movimento pelo qual o Para-si se descobre como presença a um mundo e rumo a uma presença ausente, que é sua possibilidade.

Igualmente, quando Sartre afirma que o Para-si tem consciência (do) valor, por exemplo, isto quer dizer que um determinado valor está sempre no horizonte de minha apreensão do mundo e não que o valor seja apreendido como existencial de tal Para-si. Se é certo que a consciência mantém uma relação constante com essa totalidade (valor), essa totalidade não aparece à consciência no seu caráter constitutivo: esse caráter ele mesmo não é um fenômeno no cogito pré-reflexivo. Com a temporalidade acontece o mesmo: a consciência pré-reflexiva aprende-se com um passado, um presente e um futuro, mas não se aprende como unidade de sucessão.[EN, p.196] O “si mesmo” não é colocado na consciência não-tética existencial, mas a consciência não-tética constitui o “si mesmo” enquanto dirige-se a essa totalidade.

Assim, as descrições de Sartre sobre o cogito pré-reflexivo, em especial, o exemplo da consciência (de) crença, onde esta é descrita como crença posta em questão, não significa que Sartre faça dessa consciência pré-reflexiva uma reflexão antes da reflexão.<sup>50</sup> Por esse motivo, a consciência reflexiva não é somente um reaparecimento da consciência pré-reflexiva: a consciência reflexiva intenciona e articula o aparecer de seu objeto de acordo com um interesse específico. Como no exemplo acima, ela pode questionar o modo intencional “crença” como forma de relacionar-se com seu objeto. É claro, esse questionar só é possível porque, no nível irrefletido, a consciência não é adesão imediata, não é fé absoluta nesse objeto, pelo simples fato de ser consciente (de) sua crença.

Então, o fato da presença dos existenciais na consciência (de) si não altera o caráter irrefletido dessa consciência, não faz com que essa consciência seja uma existência voltada

---

<sup>50</sup> Como Coorebyter observa [COOREBYTER, p.328] algumas condutas, quando atingem a consciência de si, se autodestroem. Desse modo, essas condutas exigem que a consciência, no estado irrefletido, não se conheça explicitamente. Caso essa consciência pré-reflexiva fosse uma reflexão antes da reflexão, a má-fé seria impossível: a consciência possuiria permanentemente e teticamente consciência do seu ato de esconder a verdade, o que impossibilitaria o próprio esconder.

para si. Os existenciais perpassam cada vivido dando sentido a este. A consciência não se apreende de imediato como origem desses existenciais: ela os apreende no mundo; ela tem consciência do mundo mediada por esses existenciais. Essas estruturas aparecem no horizonte do mundo e não em uma percepção interna contemporânea à percepção desse mundo. A consciência não tética (de) si vive esses existenciais sem, no entanto, conhecer esses existenciais como seus.

A consciência, no seu estado irrefletido, está voltada para a transcendência: se há uma apreensão imediata de si, essa apreensão acontece no aparecimento do mundo. O transcendental é vivido pela consciência sem se tornar uma consciência específica. Assim, o que determina toda consciência específica não é ele mesmo revelado como uma consciência específica. Sua apreensão imediata não se organiza em uma consciência específica, mas é dada no movimento da consciência sobre o seu objeto. Por isso Coorebyter afirma: a interioridade é vivida e não contemplada. (COOREBYTER, p.314) Se há uma experiência transcendental pré-reflexiva, essa experiência não é determinada transcendentalmente. É no nível reflexivo que eu posso classificar e determinar essas estruturas transcendentais: nesse momento eu deixo de ser somente intuição do mundo, de somente viver o transcendental, para determiná-lo como meu, como característica de meu ser.

Como vimos, se a consciência é consciente (de) si e essa consciência (de) si é acompanhada pela presença dos existenciais, isso não significa que os existenciais se revelem objetivamente e determinados como tais ao lado da consciência do mundo: o sentido do mundo é dado pelos existenciais e os existenciais aparecem no sentido que esse mundo recebe. Com a efetuação da reflexão, a consciência se posiciona: a estrutura existencial que acompanha cada ato intencional sobre o mundo pode (desde que a reflexão seja pura e

disponha de instrumentos teóricos) passar de uma estrutura vivida a uma estrutura conhecida. O que se revelava no mundo revela-se agora como estrutura constituinte de uma consciência.

Apesar de não se revelar em uma consciência específica, essa estrutura transcendental não é um centro opaco que organiza os fenômenos. A consciência é translúcida, isso significa que a consciência vive seu ser. Assim, ao afirmar o cogito pré-reflexivo como dimensão transfenomenal da consciência, Sartre não quer dizer que ele seja não-fenomenal, mas que ele é anterior a qualquer posicionamento que tome essa consciência como objeto.

Então, se é verdade que a reflexão é possibilitada por essa consciência original pré-reflexiva, no entanto, a reflexão não é somente a re-vivência dessa consciência: o que era apenas vivido passa a ser visado por um olhar, passa a ser objeto para a consciência (sem dúvida um objeto com o qual ela se identifica, pois a vivência refletida, além de pertencer ao mesmo fluxo da vivência reflexiva, reconhece nela um modo de ser).

### 3. 3 A ONTOLOGIA DA REFLEXÃO

Uma descrição ontológica da reflexão só é possível após uma abordagem preliminar sobre o ser do cogito pré-reflexivo.<sup>51</sup> A reflexão, enquanto modo específico de consciência, mantém as estruturas verificadas no cogito pré-reflexivo, pois, a reflexão, ela mesma, tem uma dimensão pré-reflexiva: a reflexão é consciência intencional da consciência refletida e consciência não-tética de si como reflexão. Assim, um esclarecimento ontológico da consciência pré-reflexiva deve ser efetuado.

---

<sup>51</sup> A descrição que efetuamos acima era fundamentalmente dirigida ao caráter funcional do cogito pré-reflexivo, apesar de já indicar uma ligação dessa estrutura funcional com as estruturas existenciais constituintes. Cabe agora determinar o cogito pré-reflexivo de modo que seja possível buscar neste a origem ontológica dessas estruturas.

Como vimos, a transparência a si caracteriza a consciência pré-reflexiva: toda consciência tética tem consciência não-tética de si. Já apontamos que isso não significa que, na linguagem de Brentano, a consciência tenha um objeto primário (a mesa, por exemplo) e um objeto secundário (si mesma). Trata-se antes de uma remissão imediata (como veremos, esse imediato já envolve uma mediação caracterizada como auto-negação) entre a intenção da consciência e a aparição dessa intenção para si. Sartre descreve essa estrutura da consciência pré-reflexiva como um reflexo que reflete a si mesmo, ou seja, uma unidade reflexo-refletidor. A estrutura “reflexo-refletidor” não é a relação entre duas vivências, como no caso da relação entre a consciência reflexiva e a consciência refletida; o reflexo e o refletidor surgem em um fenômeno único. Não há dois momentos distintos pois a consciência intencional é auto-aparição imediata: o reflexo só é reflexo se ele existe para um refletidor. Do mesmo modo, o refletidor existe imediatamente ligado a esse reflexo. Podemos abstratamente dividir essa consciência pré-reflexiva como consciência intencional (reflexo) e como aparição dessa consciência intencional (refletidor), desde que fique claro que a consciência intencional não existe sem essa aparição. No entanto, se há uma unidade entre reflexo e refletidor, essa unidade não caracteriza uma identidade. Se, como no exemplo de Sartre, a crença não existe antes de tomar consciência (de) si como crença, porém, a consciência não se identifica com essa intenção (a crença) que ela é: o fato da consciência ser consciente dessa crença impede essa identificação. Essa intenção é vivida pela consciência e justamente por isso não há uma adesão plena entre a consciência e a intenção que ela é. A crença é transparente à consciência. Mas, se a crença é transparente à consciência, isso não significa que a crença é refletida pela consciência. Há uma “refração” (*réflexion*<sup>52</sup>) da intenção da consciência.

---

<sup>52</sup> Termo que, como aponta Coorebyter, não figura em nenhum dicionário francês. Esse termo é corrigido e

A “refração” marca justamente um movimento de afastamento de si que não chega a constituir um posicionamento. A não-identidade entre reflexo e refletidor não revela duas consciências separadas, mas o próprio fato da intenção ser consciente, de ser vivida pela consciência, é determinado como um movimento de afastamento de si. Assim, a “refração” caracteriza um movimento de “descompressão”, um rompimento da identidade da consciência: a estrutura reflexo-refletidor caracteriza uma unidade, onde os termos, apesar de não existirem fora da remissão mútua, não coincidem um com o outro. “(...) o juízo ontológico ‘a crença é consciência (de) crença’ não pode em nenhuma hipótese ser tomado como juízo de identidade: o sujeito e o atributo são radicalmente diferentes, embora na unidade indissolúvel de um mesmo ser”. [EN, p. 117]

Se há imanência absoluta entre reflexo e refletidor, não se segue daí uma identidade absoluta. Isso significa que, se o “si mesmo” da consciência é constituído através da unidade entre reflexo e refletidor e se não há identidade entre esses termos, esse “si mesmo” está perpetuamente em processo de desestabilização. Há uma desestabilidade na identidade da consciência, o que não significa que sua individuação seja precária. A não-identidade imediata consigo mesma caracteriza a imanência da consciência. “O ‘si’ representa (...) um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade”. [EN, p. 119]

O exemplo da consciência (de) crença mostra que o fato de ser consciente altera a própria intenção da consciência. Essa não-identidade será caracterizada, por Sartre, no próprio ser da consciência. A relação a si na estrutura reflexo-refletidor será caracterizada no

---

traduzido erroneamente nas novas edições de *O ser e o nada*, inclusive na tradução de Paulo Perdígão, como reflexão (reflexion). Utilizamos o termo “refração”, que também não é totalmente adequado, para distinguí-lo da reflexão.

ser da consciência como auto-negação. No entanto, essa caracterização da consciência como auto-negação deve aparecer, no movimento regressivo de *O ser e o nada*, como condição de um fenômeno. Sartre investigará uma conduta específica para determinar essa auto-negação como condição de possibilidade dessas condutas. A má-fé será a conduta de consciência que servirá de fio condutor para revelar, na análise regressiva, a auto-negação constituinte da consciência.

A má-fé é uma conduta privilegiada na investigação da negação na estrutura reflexo-refletidor porque nela a consciência mantém uma conduta negativa em relação a si própria. O fenômeno de negação de si na má-fé exigirá um fundamento transfenomenal: uma auto-negação transfenomenal. Sartre efetuará a determinação dessa auto-negação transfenomenal: em primeiro lugar ele fará uma descrição geral do fenômeno da má-fé (o que a má-fé busca esconder, a consciência do que é escondido e a consciência do ato de esconder) rejeitando as teorias psicanalíticas na explicação desse fenômeno; em seguida ele efetuará uma análise em busca da estrutura ontológica que permite à consciência procurar ser de má-fé, para enfim, determinar na própria estrutura reflexo-refletidor do cogito pré-reflexivo as condições dessa má-fé.

Vamos reconstituir rapidamente as primeiras etapas para nos concentrar na terceira etapa, que revelará a auto-negação na estrutura reflexo-refletidor como constituinte da própria consciência.

A má-fé é uma conduta frente à liberdade; mais exatamente uma conduta de fuga ou disfarce da liberdade. Se na má-fé o sujeito procura esconder de si mesmo sua liberdade, ela assemelha-se a uma mentira: uma mentira a si mesmo. Nos dois casos, na simples mentira e na má-fé, aquele que procura esconder a verdade deve ao mesmo tempo possuí-la, caso contrário, como poderia procurar escondê-la? Na mentira e na má-fé, o mentiroso deve ter

consciência do que quer esconder para tomar as providências necessárias para que a verdade não apareça.

Porém, o fato de ser uma mentira para si mesmo torna a má-fé uma conduta diferente da simples mentira, onde a verdade é escondida para quem não a conhece. Se tanto na mentira quanto na má-fé o sujeito nega a verdade, no entanto, na mentira a verdade é negada exteriormente. O sujeito que mente afirma para si a verdade para negá-la em suas palavras. Ao contrário, na má-fé, a verdade é negada para si próprio, ou seja, essa negação não visa uma transcendência.<sup>53</sup> Se na má-fé a negação da verdade não é dirigida para o exterior, aquele que deve ser enganado também possui a verdade. Assim, não há na má-fé a mesma dualidade enganador-enganado que verificamos na mentira.

Mas também não há uma distância temporal entre a verdade e a mentira. Não é uma verdade que ficou no passado e que foi substituída por uma mentira: a má-fé é um fenômeno de negação da verdade, ou seja, a negação é contemporânea à verdade negada. A má-fé é uma conduta instantânea, isto é, a má-fé é negação de algo presente.<sup>54</sup> Há, então, uma presença disso que é escondido.

“Segue-se primeiramente que aquele a quem se mente e aquele que mente são uma só e mesma pessoa, e isso significa que eu, enquanto enganador, devo saber a verdade que me é disfarçada enquanto enganado. Melhor dito, devo saber muito precisamente essa verdade, para poder ocultá-la de mim com o maior cuidado; e isso se dá não em dois momentos diferentes da temporalidade – o que, a rigor, permitiria restabelecer um semblante de dualidade – mas na estrutura unitária de um só projeto”. [EN, p. 87]

---

<sup>53</sup> Sartre aponta que há condutas intermediárias entre a má-fé e a mentira [EN, p.86]

<sup>54</sup> É certo que esse movimento de aparição e negação da verdade pode se prolongar temporalmente.

Assim, temos um primeiro problema: como a má-fé pode conviver com a presença da verdade? Juntamente com a presença da verdade, o fenômeno da má-fé, por ser um fenômeno de consciência, deve ser transparente a si. Mas, como pode uma mentira a si, consciente de ser mentira, subsistir? “Com efeito, se tento deliberada e cinicamente mentir a mim mesmo, fracasso completamente: a mentira retrocede e desmorona ante o olhar; fica arruinada, por trás, pela própria consciência de mentir-me, que se constitui implacavelmente mais aquém de meu projeto como sendo sua condição mesmo”. [EN, p. 88] Essas são as questões que se colocam sobre essa conduta.

Sartre vai descrever como a mentira a si mesmo procura escapar da apreensão da liberdade, afirmando uma dimensão da própria consciência. Para isso, a consciência de má-fé joga com a dualidade transcendência-facticidade que caracteriza a consciência: para escapar do caráter fáctico de sua existência, do resultado de suas ações, a consciência de má-fé, afirma-se transcendente a elas. “Estou em um plano onde nenhuma crítica pode me atingir, pois o que verdadeiramente sou é minha transcendência: fujo, me liberto, deixo meus andrajos nas mãos de meu censor”. [EN, p. 96] Por outro lado, para esconder a liberdade de suas decisões, a consciência de má-fé afirma que o caráter fáctico de sua existência as determina. Nesse caso, ela reduz a transcendência à identidade com a facticidade.

Mas a caracterização desse jogo da má-fé será efetuada por Sartre através da descrição da conduta oposta: a sinceridade. Sartre mostra como o objetivo da sinceridade ou boa-fé pode ser o mesmo daquele da má-fé. A boa-fé ou sinceridade, ao procurar uma absoluta adequação do ser consigo mesmo, repete os objetivos da má-fé. Na sinceridade a consciência busca determinar a si mesma tal como ela é. “Fazer com que eu confesse o que sou para coincidir finalmente com meu ser; em suma, fazer-me à maneira do Em-si o que sou à maneira do ‘não ser o que sou’. Seu postulado é que, no fundo, já sou à maneira do Em-si o

que hei de ser” [EN, p. 106]. Assim, a princípio ela parece rejeitar qualquer negação em relação ao seu ser. Mas essa tentativa de identificar-se com seu ser é na verdade uma tentativa de dessolidarizar-se dele. Ao procurar afirmar seu ser positivamente, como um Em-si, a boa-fé ou sinceridade pretende situar-se como um olhar acima desse ser. A dessolidarização da boa-fé não é por uma via negativa, mas por um esforço de isolar-se frente ao Em-si que ela seria. “O homem que se confessa malvado trocou sua inquietante ‘liberdade-para-o-mal’ por um caráter inanimado de malvado: ele é malvado, adere a si, é o que é. Assim, a estrutura essencial da sinceridade é igual à da má-fé, uma vez que o homem sincero se faz o que é para não sê-lo”. [EN, p.105] Por um fenômeno aparentemente positivo a consciência procura escapar ao seu ser. Assim, os objetivos da boa-fé revelam-se similares aos da má-fé: a sinceridade, ao tentar fazer da consciência um Em-si ao seu olhar, procura escapar à própria indeterminação característica da consciência.

Também essa tentativa permanece como um ideal. “A má-fé só é possível porque a sinceridade é consciente de errar seu objetivo por natureza”. [EN, p. 106] Para que a sinceridade busque essa identificação com seu ser, essa identificação lhe deve ser negada. “De fato, para que haja intenção de sinceridade, é preciso que, originariamente e ao mesmo tempo, eu seja e não seja o que sou. A sinceridade não determina uma maneira de ser ou qualidade particular, mas, devido a essa qualidade, almeja a me fazer passar de um modo de ser a outro”. [EN, p.106] A boa-fé tem consciência (de) falhar, de não determinar efetivamente seu ser como um Em-si.

Assim, para que a má-fé e a boa-fé procurem superar a facticidade ou transcendência da consciência, essa consciência deve ser facticidade e transcendência sem que esses termos se identifiquem: a consciência é transcendência e facticidade ao mesmo tempo. A condição da má-fé e da sinceridade é que a consciência seja isso que ela é sem, no entanto, se identificar

com isso que ela é. “Não posso tentar me captar como não sendo covarde, sendo-o, a menos que este ‘ser covarde’ esteja sendo ‘colocado em questão’ no mesmo momento em que é, a menos que ele próprio seja uma questão, a menos que, no mesmo momento em que quero captá-lo, me escape por todo lado e se nadifique”. [EN, p. 107]

O projeto de má-fé implica que a consciência apreenda a si mesma<sup>55</sup> como “sendo o que não é e não sendo o que é”, ou seja, que ela apreenda a si mesma como um ser que não possui uma identidade total consigo mesmo, isto é, um ser para o qual a sinceridade não pode ser nada além de um ideal. A efetivação de uma determinação positiva da consciência está impedida por esse modo de ser.<sup>56</sup> O modo de ser “ser o que não é e não ser o que se é” aparece como condição de possibilidade da má-fé e será confirmado na reflexão sobre a relação entre a consciência pré-reflexiva e a consciência intencional.

Mas como a má-fé atua frente a esse modo de ser? Sartre irá caracterizar a má-fé como um ato de fé. Como já afirmamos a má-fé não pode ser uma mentira cínica: essa decisão pela má-fé não pode aparecer explicitamente. Sartre então afirma: para evitar o cinismo, a consciência deve ser de má-fé em relação à má-fé, caso contrário, a aparição explícita da má-fé a si mesmo exigiria dessa consciência uma atitude cínica. Essa disposição de má-fé em relação à própria má-fé nega que seu projeto seja uma mentira. Essa negação é fundada na não-identidade da consciência. Nesse momento Sartre retorna ao argumento que ele desenvolvera por conta da investigação ontológica da má-fé e determina o caráter de “crença possível” para a má-fé: a disposição de má-fé em relação à própria má-fé decide por essa crença que ela é. Na impossibilidade de determinar positivamente a consciência, a má-fé não se apreende como uma simples mentira a si mesma. Na medida em que a sinceridade

---

<sup>55</sup> Em uma compreensão pré-reflexiva de seu ser.

<sup>56</sup> Esse modo de ser será verificado na própria relação que a consciência de má-fé mantém com seu ato intencional (a crença).

permanece apenas um ideal, a má-fé passa a decidir sobre a verdade. Sua “mentira” é possível porque o ser que deve ser disfarçado não possui uma identidade plena, ou seja, nele o “não-ser” convive com o ser.

Mas isso não quer dizer que na má-fé, devido ao seu caráter de fazer-se fé (disposição de má-fé em relação à própria má-fé), haja uma adesão total à crença que ela é. Ela deve manter uma distância frente a essa crença pela qual ela decide. A consciência pré-reflexiva que permeia a crença faz com que esta surja mediada à consciência. O fato de ser consciente (de) si não permite à consciência de má-fé a total identificação com essa crença que ela é. A crença, por ser consciente (de) si, já é crença em questão, ou seja, já não é inteiramente crença.

“Se a auto-dissimulação no seu aspecto *passivo*, e enquanto *auto-dissimulação*, exigia que o projeto de má-fé aderisse inteiramente como crença a si mesmo e desde a sua origem, pois só assim se explica que possa ter disposições de má-fé para com a própria decisão de tornar-se de má-fé, a auto-dissimulação no seu aspecto *ativo*, enquanto *auto-dissimulação*, exige que a crença do projeto de má-fé surja, de antemão, questionada, isto é, que o seu elemento decisionista já esteja, de início, revelado como tal, portanto, como precário para assegurar a plena adesão da crença a si mesma”. [MÜLLER, p. 99]

A má-fé é um comportamento de fuga frente à liberdade que reitera a própria liberdade da consciência: a liberdade para fugir e a liberdade para sustentar uma crença tal como a má-fé. A consciência de má-fé, ao mesmo tempo, esconde ser negação da verdade (pois, do contrário, ela apareceria a si própria como uma mentira, ou seja, seria uma consciência cínica) e nega a própria adesão a esse ato de negação da verdade, na medida em que a sua crença na má-fé aparece questionada em si. A liberdade da consciência funda a possibilidade de constituir uma negação da verdade, disfarçando essa negação para si própria, mas essa

liberdade é revelada à consciência na medida em que esse disfarce depende de uma crença decisionista. Desse modo, a má-fé é consciência tética da liberdade na sua origem e consciência não-tética de liberdade enquanto má-fé, visto que a própria má-fé só é possível através de uma consciência (de) liberdade para a má-fé. Assim, a má-fé não é somente uma conduta frente a liberdade, mas, na sua própria atuação é uma consciência (de) liberdade.

Mas, o principal elemento que fornece análise da má-fé é a caracterização da negação constituinte da consciência. Para que a má-fé seja possível a consciência não pode aderir plenamente aos seus atos, ou seja, para que a negação fenomenal da má-fé seja possível deve haver uma negação transfenomenal da consciência pré-reflexiva em relação à consciência intencional.

Sartre agora irá questionar no cogito pré-reflexivo, na sua estrutura reflexo-refletidor, como essas características do ato de má-fé descritas anteriormente manifestam as condições ontológicas da má-fé. “A condição de possibilidade da má-fé é que a realidade humana, em seu ser mais imediato, na intra-estrutura do cogito pré-reflexivo, seja o que não é e não seja o que é”. [EN, p. 108] Mas o que significa “ser o que não é e não ser o que é” na estrutura do cogito pré-reflexivo?

A má-fé exige a não-identidade no ser da consciência e essa não-identidade é fundada em uma negação do reflexo pelo refletidor. A consciência pré-reflexiva nega ser isso que ela é, ou seja, a consciência intencional. No entanto, a consciência pré-reflexiva não existe fora dessa negação: ela nega a consciência intencional sem, no entanto, constituir-se como outra em relação a esta. Como vimos, reflexo e refletidor não existem fora dessa unidade: ser refletidor de um reflexo e reflexo para um refletidor. Isso significa que a consciência é crença em seu objeto sem, no entanto, se identificar com essa crença, ou seja, ela é consciência (de) crença. Sartre, assim, determina a estrutura reflexo-refletidor como uma auto-negação na

consciência. É claro, como já afirmamos, trata-se de uma negação transfenomenal: não há um “ato tético” pelo qual o refletidor nega o reflexo. Isso não seria possível: a consciência pré-reflexiva não se constitui como uma esfera à parte de onde ela poderia negar a consciência intencional. Um “ato” de negação só é possível à consciência como consciência intencional. Como observa Marcos Müller, essa negação não só é transfenomenal como também é pré-temporal<sup>57</sup>: ela é condição para todas as negações dadas temporalmente. “Este ato perpétuo pelo qual o Em-si se degenera em presença a si é o que denominaremos ato ontológico”. [EN, p.121]

Essa auto-negação na consciência é constituinte da própria consciência. A consciência se constitui negando a identidade consigo mesma, isto é, negando o modo de ser Em-si para seu ser. É essa negação do modo de ser Em-si à consciência que impossibilita a concretização do ideal da sinceridade, ou seja, ser o que se é.

Ao mesmo tempo em que é condicionada por essa negação, é frente a ela que a má-fé atua: “A boa-fé busca escapar à desagregação íntima de meu ser rumo ao Em-si que deveria ser e não é. A má-fé procura fugir do Em-si refugiando-se na desagregação íntima do meu ser. Mas essa própria desagregação é por ela negada, tal como nega ser ela mesma de má-fé”. [EN, p.111]

Essa negação no cogito pré-reflexivo é a estrutura fundamental da consciência transcendental: é ela que condicionará todas as estruturas existenciais da consciência<sup>58</sup>, pois a negação constituinte da consciência não se estabiliza com “nada de ser”, mas é reiteradamente negação de si. Ela não se faz pura e simples negação, negação “em-si”, mas é auto-negação, ou seja, nega a si própria se constituir positivamente como ser ou como nada.

---

<sup>57</sup> Como afirmamos em *Cogito e temporalidade em Sartre* (dissertação inédita) essa negação é pré-temporal, mas não pode se conservar como negação sem que a consciência se faça temporal.

<sup>58</sup> Os existenciais são estruturas imediatas advindas dessa auto-negação.

É isso que Sartre quer dizer quando afirma que “o nada é tendo sido”: “Mas o nada que surge no âmago da consciência não é: é tendo sido. A crença, por exemplo, não é contigüidade de um ser com outro ser; é sua própria presença a si, sua própria descompressão de ser”. [EN 120] A consciência se faz ser enquanto negação de ser: enquanto negação do Em-si para seu ser. “Logo, para que exista um si, é preciso que a unidade deste ser comporte seu próprio nada como negação do idêntico”. [EN, p.120] É essa auto-negação transfenomenal que possibilita a auto-negação no fenômeno de má-fé.

Na verdade, a análise regressiva de *O ser e o nada* mostra como todas as negações fenomenais exigem um fundamento transfenomenal no ser: as negações fenomenais exigem o ser transfenomenal da consciência como negação, ou melhor, como auto-negação. Como afirmamos acima, a impossibilidade de se consolidar positivamente com o ser, ocasionada por essa auto-negação, condiciona todas as estruturas imediatas do Para-si. O movimento de superação dessa distância a si, gerada pela auto-negação de si, leva ao surgimento dessas estruturas. Os existenciais têm origem na tentativa da consciência de suprir essa falta de positividade. No entanto, o movimento de superação dessa falta mantém em si próprio a auto-negação como momento integrante. Esse movimento de superação nunca se completa, pois ele mesmo mantém em si a negação que ele quer superar.

Estando na origem da subjetividade última essa auto-negação reaparecerá em todos os desdobramentos dessa subjetividade. Por exemplo, quando Sartre descreve o surgimento do valor no Para-si, vemos como a consciência não é indiferente àquilo que ela nega: “(...) há um tipo de negação que estabelece uma relação interna entre o que se nega e aquilo ao qual isso é negado. De todas as negações internas, a que penetra mais profundamente no ser e constitui em seu ser o ser ao qual nega, juntamente com o ser negado, é a ‘falta de’ ”. [EN, p.129] Se o surgimento da consciência implica a negação para si do modo de ser Em-si, isso

também significa que a consciência se constitui frente a essa própria negação. O Para-si existe frente ao modo de ser que ele nega. “(...) como é constituída em seu sentido por esta negação e esta presença em si do que ela nega a título de negado, resulta que o sentido da realidade humana se constitui pelo si-como-ser-Em-si faltado”. [EN, p.132]

A distância em relação ao seu reflexo (consciência intencional) não é indiferente ao refletido. A consciência pré-reflexiva se constitui de imediato frente a essa não-identidade consigo mesma. A consciência não poderia ser simplesmente negação de seu reflexo. Assim, a estrutura de auto-negação da consciência, ao mesmo tempo em que nega a simples existência Em-si para seu ser, também nega existir como simples negação desse modo de ser. A consciência nega a si mesma estabilizar-se nessa negação. A auto-negação na consciência a impede de se estabilizar como “nada de ser”. Há uma compreensão dessa não-identidade na consciência (de) si. Essa compreensão de tal incompletude é contemporânea a uma apreensão de uma totalidade que ela não é. A falta de ser a determina ser “para o que lhe falta”. “Se o cogito tende para o ser, é porque, por sua própria aparição, ele se transcende rumo ao ser qualificando-se em seu ser como o ser ao qual falta, para ser o que é, a coincidência consigo mesmo”. [EN, p.133]

Como vimos anteriormente, a consciência não-tética (de) si tem em seu horizonte uma consciência que ela deve ser. A consciência vive essa sua ausência de ser sem, no entanto, que essa ausência seja determinada como estrutura transcendental que constitui a si própria enquanto consciência. Como vimos, o que determina a experiência transcendental de si não é, em estado pré-reflexivo, transcendentalmente determinado. A consciência pré-reflexiva está voltada para o mundo: a pré-compreensão do transcendental surge nas relações com o mundo. Mas, se a sua estrutura transcendental não é pré-reflexivamente determinada pela consciência, no entanto, a totalidade que a consciência deve ser, enquanto horizonte

fenomenal, aparece à consciência não tética (de) si: há uma consciência (do) ser que a consciência deve ser que acompanha toda consciência não tética (de) si. A ausência de ser não aparece diretamente, mas através do ser que é ausente. Assim, toda aparição remete a um ser que não aparece, mas que enquanto totalidade que a consciência deve ser, condiciona a aparição atual.

Assim, a identidade que é negada à consciência permanece como momento reivindicado pela consciência. Mas a consciência não almeja alcançar a simples identidade do Em-si, mas fazer-se Em-si enquanto reflexo-refletidor, ou seja, uma existência Em-si-Para-si. A consciência reivindica a plenitude Em-si para a sua existência consciente de Para-si.

Mas essa totalidade que permanece no horizonte da consciência não é o mesmo ser que aparece na facticidade. Na facticidade é um Em-si não determinável pelo Para-si que estabelece a vinculação da consciência com o mundo. No valor, trata-se de um Em-si constituído como fundamento, pois esse Em-si é o Em-si “para” este Para-si.<sup>59</sup>

A superação da identidade na auto-negação da consciência não a lança em direção à mesma identidade superada, mas para uma plenitude “Em-si-Para-si”<sup>60</sup>. Esse movimento surgido do esforço do Para-si para “ser si mesmo” vai determinar a apreensão pré-reflexiva de si no mundo. A consciência se individualiza na relação com um mundo que ela transcende rumo a si mesma. “Assim, o mundo é meu por natureza, na medida em que é correlato Em-si do nada, ou seja, do obstáculo necessário para além do qual me reencontro como aquilo que sou sob a forma de “ter-de-sê-lo”. [EN, p. 149] Trata-se, nesse caso, de uma apreensão pré-reflexiva de si em vista de uma totalidade, mas não de uma tentativa de apreensão total de si.

---

<sup>59</sup> Talvez esta seja a origem do idealismo sartriano, visto que essa totalidade é que vai, em última instância, determinar todos os fenômenos particulares; até mesmo a relação do Para-si com o Em-si da facticidade.

<sup>60</sup> Plenitude, por princípio, inalcançável, mas que, como ideal projetado, fornece sentido a todos os fenômenos.

É claro, trata-se de uma apreensão de unidades: a consciência apreende-se como unidade no movimento rumo a uma totalidade e o mundo é dado como unidade na medida em que este surge para a consciência nesse movimento.

Essa transcendência rumo a si mesma constitui a pré-personalização da consciência. A consciência apreende-se a si mesma como “ser para essa totalidade”. A consciência apreende-se a si mesma como ser distante de si, como “presença-ausente”. [EN, p.148] Mas essa ausência de ser não determina somente as estruturas imediatas do Para-si: a própria reflexão será uma tentativa do Para-si para recuperar seu ser através de um movimento de interiorização. [EN, p.200]<sup>61</sup> A reflexão será um segundo esforço do Para-si<sup>62</sup> para “ser para si mesmo o que é”. [EN, p.200] Vejamos a estrutura ontológica da reflexão.

Como já indicamos, Sartre descreve a relação da consciência reflexiva com a consciência refletida como um “reconhecimento”. Também já apontamos os erros a que a interpretação desse termo pode induzir. A consciência reflexiva não é a reaparição de um conhecimento prévio dado na consciência pré-reflexiva. No entanto, a consciência pré-reflexiva tem a mesma dignidade de ser do existente cognoscente, ou seja, lhe é conferido o caráter de ser absoluto: a transparência a si no cogito pré-reflexivo garante à consciência um contato imediato com seu ser. Qual, então, a estrutura que caracteriza a apreensão de si reflexiva?

Na consciência irrefletida, a estrutura reflexo-refletidor existia para si, a remissão imediata do reflexo para o refletidor e do refletidor para o reflexo constituía a própria aparição da consciência e marcava uma distância interna. Essa negação no cogito pré-reflexivo impedia duplamente a auto apreensão da consciência com o Em-si: a auto-negação

---

<sup>61</sup> A reflexão, para Sartre, não é uma estrutura imediata do Para-si. A reflexão é justamente a mediação possível para essas estruturas.

<sup>62</sup> Agora surgido em um ato.

constituente da consciência impedia que a consciência pré-reflexiva coincidisse com a consciência intencional, constituindo uma identidade Em-si com a consciência intencional e também impedia que a consciência pré-reflexiva se fizesse outra em relação à consciência intencional e assim se fizesse Em-si enquanto consciência pré-reflexiva idêntica a si, ou seja, enquanto olhar externo a si. Como vimos, a má-fé é uma conduta frente a essa impossibilidade de determinação da consciência como Em-si, possibilitada justamente por essa impossibilidade: uma conduta livre frente à liberdade.

A reflexão surge exatamente como o esforço de superar essa impossibilidade de apreensão de si como “ser que é o que é”.<sup>63</sup> E a consciência procura superar essa impossibilidade posicionando-se a si própria. “Com efeito, se a quase-dualidade reflexo-refletidor fosse reunida em uma totalidade por uma testemunha que fosse ela mesma, seria a seus próprios olhos aquilo que é”. [EN, p.200]

Então, na reflexão a consciência busca se apreender como totalidade através de um ato cognoscente: procura substituir e assim superar a remissão imediata da estrutura reflexo-refletidor posicionando e determinando essa estrutura. Desse modo, a reflexão procura através de um esforço de objetivação abarcar a própria remissão a si que a constitui enquanto consciência, fazer dessa remissão “remissão vista”. “(...) trata-se de escapar da esfera da perpétua remissão que tem-de-ser para si mesma remissão, e, precisamente porque escapou das malhas dessa remissão, fazê-la ser como remissão vista, ou seja, remissão que é o que é”. [EN, p. 200]

Mas a reflexão não é indiferente ao ser objetivado: a reflexão objetiva o refletido e procura identificar-se com esse refletido objetivado. Se a reflexão, como toda consciência, é

---

<sup>63</sup> Como veremos, a reflexão pode ser de má-fé, na medida em que ela considera como real uma certa “mistificação” que confere o caráter de ‘em-si’ à consciência refletida.

caracterizada pela distância a si e conseqüentemente por uma ausência de ser, esta reflexão procura superar essa ausência identificando-se com um refletido feito “totalidade em-si”. Na impossibilidade do refletidor identificar-se plenamente com o reflexo ou determinar-se como outro em relação ao reflexo, esse refletidor torna-se reflexivo. Ele aprofunda a distância que o separa do reflexo, fazendo deste um refletido. Assim, a consciência através de um distanciamento de si, ou seja, em um movimento de posicionamento de si, procura superar a relação original entre reflexo-refletidor. A reflexão é marcada por um duplo movimento: um movimento de afastamento para que se estabeleça a relação sujeito e objeto, a fim de determinar esse último em sua totalidade, e um movimento de identificação com esse mesmo objeto. Esse segundo movimento Sartre nomeia de “interiorização” [EN, p.200]: o reflexivo procura superar sua ausência de ser coincidindo com um refletido feito totalidade pela própria reflexão.<sup>64</sup> “A motivação da reflexão consiste em dupla tentativa simultânea de objetivação e interiorização. Ser para si mesmo como o objeto-Em-si na unidade absoluta de interiorização – eis o que o ser-reflexão tem-de-ser”. [EN, p.200]

A espécie de distância entre reflexo e refletidor não permitia à consciência pré-reflexiva identificar-se com a consciência intencional nem se fazer outra em relação a consciência intencional, gerando uma instabilidade no ser da consciência. A reflexão é justamente um esforço de aprofundamento dessa distância, mas, uma cisão com vista a uma união.

Se a consciência é uma totalidade inacabada, ou seja, é um movimento rumo a uma totalidade que ela não é, mas que permanece no seu horizonte, a reflexão é a tentativa de determinar essa mesma totalidade inacabada, fazer “ser o que se é” identificando-se com essa totalidade. Assim a reflexão é um movimento de cisão com o refletido “para ser o refletido”.

---

<sup>64</sup> A reflexão (mesmo a reflexão pura) nunca é contemplativa.

Mas se a reflexão é engendrada pela tentativa de superação da distância a si da consciência, qual é o ser que surge por conta da reflexão? Esse movimento da reflexão atinge seu objetivo? Vejamos fenomenalmente qual a relação do reflexivo com o refletido.

Como apontamos anteriormente, a relação entre a consciência reflexiva com a consciência refletida não é a relação entre duas consciências exteriores a si. A consciência reflexiva não representa a consciência refletida: trata-se de uma relação imediata, um nexos interno, caso contrário, o cogito perderia seu caráter de certeza. Porém, essa relação imediata entre a consciência reflexiva e a consciência refletida distingue-se daquela entre reflexo e refletidor. Na reflexão há o posicionamento de um termo pelo outro: “(...) ‘o reflexo-refletidor’ refletido existe para um ‘reflexo-refletido’ reflexivo”. [EN, p.198]

Mas, a reflexão, enquanto modo de consciência, também é perpassada por uma estrutura pré-reflexiva. Isso significa que ela tem consciência (de) si como existindo para refletir a consciência refletida. A presença de uma estrutura reflexo-refletidor na consciência reflexiva faz com que ela se constitua como uma consciência integral. Ela não é apenas uma “adição de ser” à consciência irrefletida: ela é uma nova consciência que, enquanto pré-reflexiva, mantém uma distância a si mesma.

Resulta disso uma dupla impossibilidade para a consciência reflexiva de apreender-se como totalidade “em-si”. Em primeiro lugar a tentativa de operar a fusão entre reflexo e refletidor, que motiva a consciência reflexiva, só acentua a distância a si característica da consciência. O que ela na verdade efetua é uma fusão entre objeto e ser. O ser que surge, ou seja, a estrutura reflexo-refletidor, aparece como uma consciência refletida, como um objeto. Mas justamente por isso ela acentua mais ainda a cisão entre a consciência e si mesma. “(...) a reversão do ser sobre si só pode fazer aparecer uma distância entre aquilo que se reverte

sobre si e aquilo sobre o que se opera essa reversão”. [EN, p.200] Assim o “esforço de interiorização” já não se completa em seu primeiro ponto.

Em segundo lugar, se a própria consciência reflexiva deixa subsistir o modo reflexo-refletidor como estrutura primária e assim a distância a si que caracteriza a consciência, o movimento de interiorização para “ser o que se é” não atinge seu objetivo. Essa nova consciência é consciente (de) sua estrutura transcendental, ou seja, vive sua distância a si refletindo a consciência refletida.

“Este esforço para ser para si mesmo seu próprio fundamento, para recobrar e dominar sua própria fuga em interioridade, para ser finalmente esta fuga, em vez de temporalizá-la como fuga de si mesmo, deve terminar em fracasso, e este fracasso é precisamente a reflexão. De fato, é ele mesmo o ser que há de recuperar este ser que se perde, e ele deve ser esta recuperação à maneira de ser que é sua, ou seja, ao modo de ser do Para-si, e, portanto, da fuga. É enquanto Para-si que o Para-si tentará ser o que é, ou se preferirmos, será para si o que é-Para-si”. [EN, p.200]

Se esse esforço de objetivação e interiorização é fracassado<sup>65</sup>, o que surge na reflexão? O refletido aparece à reflexão, nas palavras de Sartre, como um “quase-objeto”.<sup>66</sup> A consciência refletida não pode tornar-se integralmente objeto para a consciência reflexiva, pois a consciência reflexiva “reconhece” a consciência refletida. Não só reconhece sua pertença ao mesmo fluxo da consciência refletida, mas reconhece o “modo de ser” desta como “seu modo de ser”.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Ele fracassa porque não atinge seus objetivos e porque a reflexão tem consciência (de) não atingir seus objetivos. No entanto, veremos que mesmo fracassando, esse esforço de objetivação e interiorização pode criar toda uma existência, que é o mundo psíquico.

<sup>66</sup> Descrevemos aqui a estrutura fundamental da reflexão e não seu estágio impuro.

<sup>67</sup> Esta é uma das diferenças fundamentais na relação entre a consciência reflexiva e a consciência refletida na filosofia de Sartre e de Husserl. Em Sartre, a percepção adequada não está fundada somente na imanência da

A própria possibilidade do ato reflexivo exige essa “pré-compreensão” na consciência pré-reflexiva. Assim, como Sartre afirma, no conhecimento da reflexão nunca há decepção ou surpresa. [EN, p.202] Como a reflexão poderia almejar conhecer algo de que ela não possui nenhuma compreensão? Porém, como vimos, esse reconhecimento não implica que a consciência pré-reflexiva tenha um conhecimento prévio de si. O que a consciência “vivia” enquanto irrefletida, ela “conhece” enquanto reflexiva; isso com o que ela se relacionava não-teticamente agora é posicionado e assim determinado pela consciência reflexiva.

Assim, a reflexão deve ter um projeto geral (ser o que se é, enquanto coincidência com a totalidade refletida) e um projeto específico (conhecer essa consciência específica que ela é).<sup>68</sup> Os dois projetos são possibilitados por uma pré-compreensão de seu ser pela consciência: a vivência do modo de consciência específica que eu sou e a pré-compreensão da não-identidade com isso que eu sou. A objetivação da reflexão se volta para esse modo de consciência específica e a interiorização procura superar a distância a si identificando-se com essa consciência objetivada.

Apesar dessa motivação comum a toda reflexão, esta é caracterizada por Sartre como um acesso privilegiado ao ser da consciência: a reflexão, em seu estado puro, apreende adequadamente o que aparecia no cogito pré-reflexivo. “Seu conhecimento é totalitário, é uma intuição fulgurante e sem relevo, sem ponto de partida ou de chegada. Tudo é dado ao mesmo tempo, em uma espécie de proximidade absoluta”. [EN, p.202] Nessa reflexão pura a objetivação e o reconhecimento são contemporâneos. O que é posicionado é apreendido como isso que eu sou; o que é posicionado é preenchido imediatamente pela intuição da vivência que eu sou: “é um conhecimento transbordado por si mesmo”. [EN, p.202] Porém,

---

consciência refletida à consciência reflexiva, mas no reconhecimento, pela consciência reflexiva, de uma mesma estrutura ontológica.

<sup>68</sup> A subordinação do segundo projeto ao primeiro é que vai caracterizar a reflexão como não-contemplativa.

isso não significa que o reflexivo volte-se para o refletido apenas formalmente e que a intuição de si mesmo enquanto reflexão baste para o preenchimento de sua intenção. Na reflexão, o reflexivo está voltado para o refletido, um refletido que é reconhecido como seu refletido. “Não significa que o reflexivo conheça com seu futuro o futuro do refletido, ou com seu passado o passado da consciência a conhecer”. [EN, p.203] É claro, não é um olhar intemporal desprendido do refletido que visa este.<sup>69</sup> Ao mesmo tempo em que remete ao ser do pré-reflexivo, a reflexão é ela mesma, enquanto Para-si, dotada das estruturas “ekstáticas” que caracterizam toda consciência. Isso faz com que o próprio olhar que reflete seja “fuga do ser para o ser”. “O futuro do reflexivo, com efeito, é o conjunto das possibilidades próprias que o reflexivo tem-de-ser como reflexivo”. [EN, p. 203]

Mas a tentativa de objetivação e interiorização não é inteiramente completada. É justamente essa impossibilidade que, em Sartre, garante à reflexão os direitos de adequação ao refletido. A reflexão pura, além de apreender o refletido adequadamente, enquanto consciência pré-reflexiva de ser reflexão, também tem consciência (de) sua ipseidade, ou melhor, é presente (a) si de modo “ipseidal”.

Mas o que interessa, sobretudo, é a adequação da reflexão na revelação do ser da consciência, tal como ele era em sua existência irrefletida, pois a ontologia sartriana tem como objeto o caráter pré-reflexivo dessa existência. Dizíamos que há um preenchimento total da intenção da consciência reflexiva, na medida em que a consciência reflexiva é a consciência refletida. Porém, a relação entre a consciência reflexiva e a consciência refletida não é exatamente objetivante e os termos intenção e preenchimento, que utilizamos até agora talvez não sejam totalmente adequados. “A reflexão pura jamais é senão um quase conhecimento”. [EN, p.209] Há, sem dúvida, um conhecimento, mas esse conhecimento não

---

<sup>69</sup> Descreveremos esse caráter temporal da reflexão no próximo capítulo.

surge em um movimento similar à experiência transcendente. A consciência reflexiva não é uma intenção que procura preenchimento, mas uma mediatização e assim determinação do que surge imediatamente. No conhecimento transcendente há sempre uma expectativa: o preenchimento da visada pode ou não acontecer. Na reflexão não há essa expectativa: a consciência vivia isso que ela agora reflete. No entanto, ela organiza isso que ela vivia de acordo com uma intenção específica.<sup>70</sup> “Isso se assemelha exatamente a qualquer coisa como isto: tenho o nariz encostado ao livro, vejo-o mal; movo-me para trás para ver melhor e então o abarco por inteiro”. [CSCS, p. 130]

Essa estrutura essencial que descrevemos é comum a toda reflexão. Porém, isso não significa que toda reflexão se atenha a essa estrutura essencial. Ao contrário, Sartre afirma que é rara uma reflexão que se limite a essa estrutura. É claro, como se trata de uma estrutura básica à reflexão, há sempre a possibilidade, em qualquer momento da atividade reflexiva, de um retorno aos dados imediatos da reflexão. No entanto, o que se verifica cotidianamente é a passagem do irrefletido para a reflexão impura. Nesse caso, o esforço de objetivação da reflexão dá um passo a mais: “A reflexão impura, que é o movimento reflexivo primeiro e espontâneo (mas não original), é-para-ser o refletido como Em-si. Sua motivação está em si mesmo, em um duplo movimento (...) de interiorização e objetivação: captar o refletido como Em-si para se fazer ser este Em-si captado”. [EN, p. 207] Se a reflexão procura operar uma fusão entre objeto e ser, a reflexão impura procura objetivar o ser como Em-si. A reflexão

---

<sup>70</sup> A diferença entre a consciência pré-reflexiva e a reflexão é que irrefletidamente a consciência está voltada para o mundo. É no mundo que a consciência se relaciona com suas estruturas transcendentais. Na reflexão, essas estruturas transcendentais podem ser elas mesmas o objeto da intenção. Logo, o transcendental é revelado de acordo com um retorno específico da consciência a si mesma: procuro recuperar determinadas características de uma vivência. O contato da reflexão com a consciência refletida é imediato, absoluto, mas a origem desse retorno é mediada. “Procuro saber a estrutura de minha tristeza de ontem”. É claro, Sartre vai descrever a reflexão pura como sendo aquela sem motivações (mas não contemplativa), pois essa reflexão se depura dos preconceitos transcendentais que são projetados na consciência refletida.

impura opera para além da estrutura fundamental de toda reflexão, procurando romper com o ser do irrefletido e adotando um ponto de vista frente a este. O Para-si deixa de ser apreendido como tal e passa a ser apreendido como um fato psíquico, ou melhor, uma série de fatos psíquicos intercalados.

Se em *A transcendência do Ego* Sartre acusava a reflexão impura de constituir uma unidade transcendente (no caso o Ego) e projetar essa unidade sobre as consciências refletidas, em *O ser e o Nada*, Sartre generaliza essa acusação: toda a reflexão que procura objetivar o refletido como Em-si, ou seja, que procura apreender a consciência como um objeto transcendente, é impura. “(...) a reflexão é impura quando se dá como intuição do Para-si em Em-si”. [EN, p. 208]

Então, como já vimos, a unidade da consciência apreendida como Ego, ou seja, como uma unidade idêntica a si, é fruto de uma reflexão impura. Essa identidade é normalmente forjada conjuntamente com uma apreensão de um nexos de causalidade entre unidades psíquicas passadas e presentes. Dizer que na vida psíquica todo o estado presente resulta necessariamente de um estado passado é dizer que há uma identidade entre esses dois estados, e essa identidade é sintetizada no Ego. Trata-se de um Ego caracterizado como Em-si, pois permanece idêntico enquanto o estado atual que ele é resulta do estado anterior que ele era. A reflexão impura atravessa a existência do Para-si e, ao objetivar essa existência, faz aparecer a “substancialidade das formas organizadas de fluência” [EN, p. 208]

Essa descrição de uma reflexão que estabelece a conexão entre as unidades psíquicas passadas e as presentes em *O ser e o nada* parece assemelhar-se à descrição de *A transcendência do Ego* que caracterizava a reflexão impura como um ultrapassamento da instantaneidade do vivido presente. Mas, a reflexão pura continua sendo, tal como em *A transcendência do Ego*, o retorno à instantaneidade do cogito?

A filosofia sartriana entre *A transcendência do Ego* e *O ser e o nada* se transforma: a adequação do “cogito” não está mais, em *O ser e o nada*, ligada à sua restrição ao instante. Com o surgimento do tema da temporalidade na filosofia sartriana, a caracterização da reflexão pura e da reflexão impura também se modifica. Retornemos à investigação da relação entre reflexão e temporalidade.

### 3.4 REFLEXÃO E TEMPORALIDADE

Havíamos descrito como a estrutura auto-negatória da consciência a impedia de consolidar-se como pura e simples negação do Em-si: a consciência era caracterizada como fuga do ser para o ser. Assim, toda consciência presente tem em seu horizonte uma consciência não-presente que ela deve ser. Mas a descrição dessa remissão de uma consciência presente, porém incompleta, a uma consciência não-presente, mas plena, não estava totalmente esclarecida. Para que a consciência seja remissão a esse horizonte de ser, ela não pode estar limitada ao instante.

Vejamos agora como essa descrição da negação na estrutura do cogito pré-reflexivo progride para uma descrição da temporalidade. A estrutura auto-negatória da consciência nega a esta a identidade imediata com seu ser, impede a essa consciência uma existência limitada à presença atual que ela é. A não-identidade com sua intenção não significa somente que a consciência não adere plenamente a esse ato específico que ele é. A consciência não mantém distância com seu ato para se recolher em uma esfera instantânea ou atemporal. Como vimos, a consciência não pode ser indiferente a essa negação: caso fosse assim ela se faria “nada de ser” como Em-si. Mas sua estrutura auto-negatória, ao mesmo tempo que a impede de se identificar com “este” ser atual, impede essa consciência de constituir-se apenas

como “não sendo este ser”. A negação da sua intenção imediata é negação da consolidação em uma estrutura acabada. Assim, a “Presença a ....” é um movimento de fuga; não de fuga para uma outra instância subjetiva acabada, mas para um “ser que ela deve ser”. Então, a fuga de si, verificada na auto-negação da consciência, é fuga de uma estabilidade no instante. É claro, se essa auto-negação é pré-temporal, na medida em que marca, de imediato, uma distância da consciência com sua intenção, não obstante, essa negação de seu ser pela consciência não pode se manter negativa sem que esta se temporalize.

Mas a temporalidade não é alheia a isso que aparece, ou “Em-si”. Como afirma Sartre, “o Para-si é presença a todo ser-Em-si”. [EN, p. 165] Essa totalidade de ser que aparece é negada pela consciência; ela nega resumir-se como presença a esse Em-si. Ela nega resumir-se à presença atual que ela é. Assim, o Para-si “escapa duplamente ao ser, por desagregação íntima e negação expressa”. [EN, p. 167] O presente é fuga: fuga do ser Em-si e de uma existência em-si para seu ser. “O Para-si é consciência de ... como negação íntima de...”. [EN, p. 167] Se a Presença da consciência ao ser se dá como negação, o Presente surge como “não-ser”. Além disso, a presença da consciência ao ser remete imediatamente a uma totalidade não presente.

Mas essa descrição do presente como negação de ser é incompatível com sua definição como instante. O instante é um ser acabado, uma esfera fechada. Por isso, em *O ser e o nada* Sartre vai criticar explicitamente as teorias instantaneístas do tempo, em especial, a filosofia de Descartes. Lembremos: em Descartes, a substância pensante que se revela no cogito, como toda realidade, é pura atualidade. A existência, tanto das coisas extensas quanto das coisas pensantes, atinge toda sua plenitude em uma realidade instantânea. Então, em Descartes, a existência da consciência não implica a duração. A intuição do cogito tem em Descartes a peculiaridade de só revelar o presente. Não é função da intuição ir além do

intuído: a intuição limita-se a afirmar esse intuído atual. A intuição não se confunde com nenhuma forma de abstração, ela só fornece algo que está aí, presente à consciência. A realidade do afirmado na intuição é soberana: ela existe à margem das “produções” do pensamento. Assim, o sujeito cartesiano existe originalmente no instante e sua intuição de si próprio revela essa instantaneidade.<sup>71</sup> No entanto, há uma consciência de duração que a descrição de uma existência formada por uma sucessão de instantes não pode explicar. Se o presente é, ou seja, se o presente é um ser acabado, não pode haver fluência de um instante a outro e essa consciência de duração resta inexplicável. Para que possa haver essa fluência e conseqüentemente consciência de duração o presente não pode ser um instante, o presente deve ser a negação do instante.

Mas, a negação do instante não significa que a temporalidade seja uma multiplicidade indistinta, como quer Bergson. Para Sartre a tese instantaneísta não deve ser oposto um contínuo indistinto. Se o presente não se constitui como instante, isso não significa que a temporalidade não seja fundada no presente. É no modo de Presença da consciência ao ser (ao ser Em-si e ao seu ser) que a temporalidade é fundada. A temporalidade origina-se na distância imediata entre a consciência e o ser. Assim, a temporalidade não é fundada nem na unidade do instante, nem em uma continuidade do ser, mas em uma desagregação do ser. A unidade do tempo origina-se na unidade ek-stática do Para-si, que por sua vez, está fundada na estrutura negativa da consciência: a temporalidade não está fundada no ser do instante ou na duração do ser, mas no não-ser da consciência.

É a partir dessa descrição do Presente como nada que Sartre vai procurar resolver o problema do trânsito de um instante a outro ou o problema da indistinção do contínuo. Se o

---

<sup>71</sup>Essa existência instantânea prolonga-se temporalmente pela intervenção divina: a criação continuada do ser por Deus faz do tempo uma realidade. Mas essa continuidade do tempo permanece exterior ao sujeito de Descartes: o cogito, por si só, garante somente a evidência desse instante.

Presente não surgir ontologicamente ligado a essas dimensões temporais, uma ligação posterior com elas não é possível. Na verdade, a estrutura do Presente é que permite que haja um passado e um futuro.

Como apontamos anteriormente, Sartre, por conta da aplicação do método da lembrança irrefletida, efetuava a recuperação de uma vivência passada com o objetivo de determinar as características dessa vivência enquanto irrefletida. Essa recuperação era a reconstituição do passado no presente (era justamente esse o objetivo do método irrefletido: ao invés de identificar essa vivência como vivência de um Eu, ele procura apenas reconstituir esse passado), ou seja, esse passado tornava-se passado-presente. Assim, em *A transcendência do Ego*, o ser pertencia ao presente: a ligação desse presente com o passado era arbitrária e descaracterizava o ser desse presente. Além disso, a ligação desse passado com o presente era efetuada por conta da reflexão: era a reflexão impura que ligava a repulsão atual, evidente enquanto presente, com a série de repulsões passadas, constituindo a unidade transcendente “ódio”. Mas para o Sartre de *A transcendência do Ego*, a repulsão atual existia por si só enquanto modo de consciência, originalmente desligada de qualquer remissão ao passado ou ao futuro. É verdade que Sartre também se refere, em *A transcendência do Ego*, a uma rede intencional que unifica a consciência, porém, como já indicamos, essa intencionalidade parece ser entendida por ele como posterior à própria constituição da vivência como instante.

Sartre, em *O ser e o nada*, critica exatamente uma posição semelhante a essa que ele próprio adotara em *A transcendência do Ego*. Sartre não vai somente superar a tese da reflexão como síntese temporal que descaracterizava a vivência, mas também a tese que faz do fluxo temporal o resultado de uma síntese externa ao próprio presente. “Se quisermos manter a possibilidade de uma rememoração, será necessário, nesta hipótese, admitir uma

síntese recognitiva que venha do presente para manter o contacto com o passado. Síntese impossível de se conceber, se não for um modo de ser originário”. [EN, p. 154] Não há uma presença prévia ao mundo, constituída no instante, que posteriormente será sintetizada temporalmente. “(...) o presente assim concebido irá negar com todas as forças o passado ”. [EN, p. 153] “Em uma palavra, se começamos fazendo do homem um insular encerrado na ilha instantânea de seu presente, e se todos os seus modos de ser, assim que aparecem, estão destinados por essência a um perpétuo presente, suprimiram-se radicalmente todos os meios de compreender sua relação originária com o passado”. [EN, p. 152] Assim, se o presente já na sua origem, não surgir ligado ontologicamente, (e não somente intencionalmente, que é a tese de Husserl) ao passado, não há a possibilidade de religar o passado ao presente. Então, o presente deve “ter” um passado. Mas, se isso não significa que o passado exista através de uma rememoração no presente, também não significa que o passado “seja” presente. “O passado pode ser concebido, então, como existindo no presente; mas nos privamos dos meios de apresentar esta imanência sem ser como a de uma pedra no fundo do rio. O passado pode decerto infestar o presente, mas não pode sê-lo; é o presente que é seu passado”. [EN, p. 156]

Se o passado não é presente, o passado só existe para e através dos seres que “têm-de-ser” o seu passado. Assim, a existência do passado é sustentada por uma consciência que “era” esse passado.

“O ser presente é, pois, o fundamento de seu próprio passado; e é esse caráter de fundamento que o ‘era’ manifesta. Mas não se deve entender que o presente fundamente o passado à maneira da indiferença e sem ser profundamente modificado por ele: ‘era’ significa que o ser presente tem-de-ser em seu ser o fundamento de seu passado sendo ele próprio esse passado”. [EN, p. 158]

Para que o Para-si seja seu passado ele não pode se constituir de início no instante para em seguida recuperar esse seu passado. A ligação desse presente com o passado seria contingente: o passado existiria como uma “representação” no presente. Mas, o surgimento do Para-si já traz de imediato a existência um passado.

A consciência não é seu passado à maneira da identidade. O passado existe negado pela consciência: “no” passado eu sou o que sou, mas esse passado já não adere completamente ao presente, senão a consciência seria idêntica a esse ser que ela é. “Isso deve nos esclarecer a natureza do modo ‘era’: se não sou o que era, isso não ocorre porque já tenha mudado, o que faria supor um tempo já dado, mas sim porque sou, com relação a meu ser, à maneira de uma conexão interna de não sê-lo”. [EN, p. 161]

O passado é a dimensão “Em-si” do Para-si. O passado não pode ser alterado: não pode ser alterado, mas é permanentemente ultrapassado. “Pela própria afirmação de que sou à maneira do Em-si, escapo a esta afirmação, pois ela encerra uma negação de sua própria natureza”. [EN, p. 162] Na verdade, o passado é constituído exatamente como o ser que é negado pelo Para-si. Factualmente o Para-si existe em determinada situação e assim é uma consciência tética de mundo a partir dessa situação. Como vimos, o Para-si nega a si mesmo coincidir plenamente com essa consciência. No entanto, esse Para-si negado permanece, enquanto Passado (ou facticidade), como aquilo que o Para-si não pode alterar.

“(…) a vergonha que experimentei ontem era Para-si quando a experimentava. Supomos então que permaneceu Para-si hoje, e erroneamente se conclui que, se não posso retornar a ela, é porque não é mais. Mas precisamos inverter a relação para chegar à verdade: entre passado e presente há uma heterogeneidade absoluta, e se não posso voltar ao passado, é porque ele é”. [EN, p. 163]

Assim, o passado não existe mais na remissão entre reflexo e refletidor. O passado é justamente a díade reflexo-refletidor convertida em Em-si: o Passado é o Para-si que “é”.

Mas, lembremos que a crítica de Sartre, em *A transcendência do Ego*, não era somente sobre o movimento reflexivo que sintetizava a vivência presente às vivências passadas, mas também sobre as pretensões dessa reflexão sobre o futuro. Nesse sentido, Sartre não compartilhava com a tese husserliana que dotava a vivência atual de protensões sobre o futuro, isto é, de intenções vazias que compunham o próprio presente. Apesar da menção às protensões em *A transcendência do Ego*, Sartre nunca compreende, nessa obra, essas intenções como constituintes da vivência: as retenções e as protensões trazem o passado e o futuro para a vivência através de uma síntese externa. Em *O ser e o nada*, Sartre não somente avança em relação às suas posições de *A transcendência do Ego*, mas em relação à própria tese de Husserl sobre o futuro. Vejamos.

Vimos que o presente é fuga do ser, ou seja, a consciência se faz presente ao mundo, negando se resumir essa a presença imediata. Essa presença negada torna-se passado, torna-se a dimensão fáctica da consciência: o que ela é e não pode alterar. Mas a consciência não ultrapassa esse ser que ela é em direção a um nada: a consciência não é indiferente ao ser acomodando-se em sua estrutura negativa. O ultrapassamento do passado, do ser que ela é, surge no mesmo movimento pelo qual a consciência lança-se rumo ao ser que ela deve ser. “Recordemos que o Para-si se faz presente frente ao ser como não sendo este ser e tendo sido seu ser no passado. Esta presença é fuga. (..) E esta fuga é dupla, porque, fugindo do ser que ela não é, a Presença foge do ser que ela era. Foge para quê? (...) é fuga rumo a seu ser, ou seja, rumo ao si mesmo que ela será por coincidência com o que lhe falta”. [EN, p. 170]

O futuro, definido como aquilo que falta ao Para-si, não é um novo presente que vem se somar aos presentes passados. “Este ser que o Para-si tem-de-ser não pode ser à maneira dos

Em-sis co-presentes, senão apenas seria, sem ter-de-ser sido; não cabe, pois imaginá-lo como em estado completamente definido ao qual faltasse somente a presença, do mesmo modo como Kant diz a existência nada agrega ao objeto do conceito”. [EN, p. 170] Ele é antes uma possibilidade do Para-si. Mas essa possibilidade só é possível para um ser para o qual o seu ser está em questão, ou seja, o futuro só é possível para um ser que tem-de-ser seu ser. Mas que ser é este que é projetado como futuro? Este ser é um ser presente a um mundo futuro<sup>72</sup>: “Assim, o que se revela ordinariamente à consciência é o mundo futuro, sem que ela se atente ao fato de que é o mundo na medida em que irá aparecer a uma consciência, o mundo posicionado como futuro pela presença de um Para-si por-vir”. [EN, p. 171] Então, um mundo futuro só pode se revelar para um Para-si que “tem-de-ser seu ser” em um mundo futuro. Assim, o futuro do mundo aparece relacionado à ipseidade da própria consciência, ou melhor, só há um mundo futuro porque a consciência é ipseidade. “Se escrevo, tenho consciência das palavras como escritas e como devendo ser escritas. Só as palavras parecem ser o futuro que me espera. Mas o fato de que apareçam como a escrever pressupõe que escrever, enquanto consciência não-tética (de) si, é a possibilidade que eu sou”. [EN, p. 172]

O futuro vem ao Em-si pelo Para-si: o ser pode ter um “para-além” porque esse “para-além” é co-presente a uma possibilidade futura de ser para o Para-si. Assim, não basta, como Husserl faz, dotar a vivência atual de protensões que visam o futuro. A estrutura dessas “intenções vazias” não basta para explicar o futuro.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Isso não significa que Sartre repita a tese de *A transcendência do Ego* que fazia do passado um passado-presente. Esse futuro é uma possibilidade de ser e não somente uma representação do futuro no presente.

<sup>73</sup> Husserl, na sua descrição da consciência interna do tempo, havia não somente ligado à proto-impressão uma cadeia de retenções mas também uma cadeia de protensões. Mas Husserl não aborda diretamente as protensões. Ele trata as protensões rapidamente quando examina o processo de preenchimento das fases passadas na recordação iterativa. Mas as protensões descritas nesse momento, por fazerem parte de uma retenção, já têm seu conteúdo determinado: “Lembro-me de ter esperado o que agora está realizado.” Essas protensões, por serem um futuro de um passado e não de um presente, perdem seu caráter de “expectativa”. Assim, essa protensão que parte do agora atual se limita a ser uma intenção vazia. Paul Ricoeur observa essa dificuldade na descrição

Então, uma intenção rumo ao futuro só pode ser possível se o futuro for uma possibilidade de ser para a consciência. Uma consciência (do) futuro só é possível a partir de uma estrutura ontológica que fornece sentido a esse futuro. “(...) mesmo se, como Husserl, dotarmos bem artificialmente esta consciência de protensões intra-estruturais que, sem ter em seu ser meio algum de transcender a consciência, da qual constituem uma estrutura, vergam-se lastimavelmente sobre si mesmas e assemelham-se a moscas que batem de nariz na janela, sem poder transpor o vidro”. [EN, p. 144] Em Sartre, como já indicamos, para que haja uma possibilidade de mundo deve haver uma possibilidade de ser.

Sartre, em *A transcendência do Ego*, apelava às retenções e às protensões como meios pelos quais a consciência era unificada no tempo. Essa idéia de unificação era necessária uma vez concebida a vivência como instantânea. A vivência, plenitude de existência a cada instante era sintetizada a outras vivências por essa rede intencional. Se é verdade que essa rede intencional partia da própria vivência, porém, tratava-se de uma vivência originalmente instantânea. Como já afirmamos, essa unificação era externa à vivência. Essa concepção cartesiana da consciência e sua conseqüente concepção de tempo é que deve ser superada em *O ser e o nada*.

Para uma filosofia francesa da primeira metade do séc. XX, a solução natural para a superação dessa concepção instantaneísta do tempo seria a adoção do contínuo temporal bergsoniano. Assim, o avanço do instantaneísmo de *A transcendência do Ego* à consciência temporal de *O ser e o nada* poderia ser considerado a passagem do cartesianismo para o bergsonismo? Não: a recusa do instante em *O ser e o nada* não é a adoção da multiplicidade

---

da protensão. “Husserl quase que só concebe a expectativa como antecipação da percepção.” Ele cita Husserl: “Pertence à essência do que esperamos ser algo que vai ser percebido.” Mas se não descrevermos a temporalidade como um sair-de-si da consciência, essa presença do futuro será ofuscada pela intuição do presente e a retenção do passado. Com efeito, um visar do futuro que não seja uma intuição das possibilidades de um ser não pode ser, propriamente dito, uma expectativa. Só pode haver expectativa para um ser que tenha-de-ser si mesmo no futuro. [RICOEUR, p. 58]

de interpenetração de Bergson. Ao contrário, em *O ser e o nada* Sartre recusa constantemente as soluções de Bergson.

Se a concepção instantaneísta do tempo impossibilita a compreensão da continuidade no tempo, no entanto, de nada adianta, afirmará Sartre, descrever uma coesão temporal sem esclarecer a estrutura ontológica que permite tal coesão. “(...) Bergson, com sua duração que é organização melódica e multiplicidade de interpenetração, não parece ver que uma organização da multiplicidade presume um ato organizador”. [EN, p. 181] <sup>74</sup>

Para haver uma tal coesão das dimensões temporais um ato unificante é necessário. Esse “ato ontológico” não somente faz com que a consciência “não seja o que ela é” (passado) e seja “o que ela não é” (futuro), mas garante a própria dinâmica do tempo. É esse ato ontológico (que como vimos, é uma auto-negação) que faz com que a consciência nunca se consolide no instante. É esse ato que falta a Bergson e a Husserl. Como já apontamos, para o Sartre de *O ser e o nada*, não basta somente dotar a consciência de uma estrutura retencional e protencional, pois isso não explica a dinâmica temporal, ou seja, não explica porque um novo instante deve surgir. Sem essa explicação, o caráter dinâmico do tempo acaba sendo tomado de empréstimo do tempo objetivo. <sup>75</sup>

Mostramos que *A transcendência do Ego* caracterizava a reflexão como pura ou adequada na medida em que ela restringia-se a recuperação da vivência instantânea. Com a teoria da temporalidade, descrita em *O ser e o nada*, essa mesma vivência passa a ser caracterizada como remissão imediata ao passado e ao futuro, ou seja, ela surge

---

<sup>74</sup> Se, em Bergson, as dimensões temporais são coextensivas sem um ato organizador, o presente não é nada mais que o lado consciente do passado.

<sup>75</sup> . Para Ricoeur, apesar da redução fenomenológica empreendida por Husserl, sua temporalidade ainda pressupõe um tempo objetivo. “A fenomenologia da consciência íntima do tempo incide, em última instância, sobre a intencionalidade imanente misturada à intencionalidade objetivante. Ora, a primeira se baseia, na realidade, no reconhecimento, que só a segunda lhe pode dar, de algo que dure.” [p. 70] Assim, o caráter de sucessão do tempo que verificamos na consciência imanente é tomado de empréstimo ao tempo objetivo.

imediatamente como temporal. Essa dimensão ek-stática da vivência não poderá, então, ser ignorada pela reflexão.

Em *O ser e o nada* a reflexão perde o caráter analítico que a caracterizava em *A transcendência do Ego*. A reflexão pura, para ser considerada tal, não necessita mais isolar a vivência refletida no presente: isolá-la de seu horizonte temporal. Ao contrário, a reflexão pura é aquela que recupera o refletido em sua originalidade temporal.

Dizíamos que Sartre caracteriza a reflexão como reconhecimento do refletido: ela tem consciência (de) si como reflexiva, mas essa consciência (de) ser reflexiva é imediatamente consciência (de) refletir um refletido. Assim a consciência reflexiva se reconhece ligada intrinsecamente a essa existência refletida, ou melhor, como sendo o refletido. Esse reconhecimento estende seus direitos à temporalidade do refletido: a consciência refletida aparece como tendo um passado e um futuro. É uma totalidade que aparece à reflexão, ou seja, uma consciência dispersa temporalmente.

Não somente a atitude da reflexão em relação à consciência refletida não é mais analítica, mas a própria reflexão, enquanto existente Para-si, tem consciência (de) si como temporal. “Aquele que reflexiona sobre mim não é sabe-se lá qual puro olhar intemporal; sou eu, eu que duro, engajado no circuito de minha ipseidade, em perigo no mundo, com minha historicidade”. [EN, p. 199] Assim, não só a consciência refletida aparece à reflexão como temporal, mas a própria consciência reflexiva tem consciência (de) sua temporalidade. Mas, como já apontamos, apesar da consciência reflexiva reconhecer a temporalidade da consciência refletida, isso não significa que o passado e o futuro do reflexivo resumam-se ao passado e ao futuro do refletido e que a reflexão conheça com seu passado e futuro o passado e futuro do refletido. Se, em *A transcendência do Ego*, a reflexão pura isolava a consciência refletida em um instante pontual e o método da lembrança irrefletida era presentificação de

um instante passado, em *O ser e o nada* tanto a consciência que reflete quanto a consciência refletida aparecem, na reflexão pura, como existentes temporais.

Havíamos visto que no método da lembrança irrefletida Sartre utilizava um passado presentificado como uma evidência<sup>76</sup>, contrapondo-a à aparição do Ego na reflexão. Também apontamos que esse passado era evidente justamente porque, de direito, ele era passível de ser reconstituído no presente. Então, *O ser e o nada* se limita a estender os direitos dessa recuperação do passado na lembrança irrefletida para a reflexão? Não se trata disso: o passado presentificado mantém seu caráter de uma evidência parcial. A alteração da posição de Sartre sobre o caráter de evidência do passado é muito mais radical. Não se trata, em *O ser e o nada*, de garantir a possibilidade, de direito, desse passado particular ser reconstituído (pela memória) na consciência atual, mas de garantir à reflexão a apreensão do passado enquanto passado. A consciência reflexiva é presença ao passado e não apenas representação do passado em uma consciência atual. Essa presença ao passado, ao contrário da oposição, em *A transcendência do Ego*, entre a evidência absoluta da reflexão instantânea e a evidência parcial da lembrança no método irrefletido, possui o mesmo caráter evidente da apreensão do presente.

“Quando digo ‘leio, duvido, espero, etc.’ como já mostramos, excedo muito meu presente rumo ao passado. Ora, em nenhum desses casos posso me enganar. A natureza apodíctica da reflexão não admite dúvidas, na medida em que apreende o passado exatamente como é para a consciência refletida que tem-de-sê-lo. Se, por outro lado, posso cometer muitos erros ao recordar, no modo reflexivo, meus sentimentos ou idéias passadas, é porque estou no plano da memória: nesse momento, já não sou meu passado, mas o tematizo. Não estamos mais no ato reflexivo”. [EN, p. 204]

---

<sup>76</sup> É claro, tratava-se de uma evidência parcial, tal como a evidência de uma reflexão sobre o passado, em contraposição à evidência absoluta da vivência presente.

O caráter duvidoso da reflexão sobre o passado em *A transcendência do Ego* é substituído, em *O ser e o nada*, por um caráter evidente. O caráter duvidoso não pertence mais ao passado, mas sobre o tipo de reflexão que visa esse passado: à oposição entre a evidência do presente e probabilidade do passado em *A transcendência do Ego*, *O ser e o nada* opõe a adequação da reflexão pura, seja ela sobre o presente ou o passado, à inadequação da reflexão impura.

Assim, *O ser e o nada* não dota a reflexão de um simples poder de recuperar um tempo sintetizado, ou seja, de recuperar uma duração constituída. Ao contrário, a reflexão apreende a consciência como ser ek-stático: não um ser que mantém uma ligação intencional com o passado e com o futuro, mas um ser que “é” seu passado e seu futuro.

Esse novo caráter da reflexão, ou seja, o caráter de revelação da temporalidade da consciência marca uma fundamental distinção entre a posição cartesiana e instantaneísta de *A transcendência do Ego* e a posição fenomenológica de *O ser e o nada*. Mas como vimos, essa distinção entre *A transcendência do Ego* e *O ser e o nada* é um avanço de uma posição pré-husserliana sobre o tempo para uma posição pós-husserliana. Se, em *A transcendência do Ego*, Sartre não observava que as ligações retencionais e protencionais constituíam a própria vivência presente, isolando dessa forma essa vivência no instante, em *O ser e o nada*, Sartre descreve uma reflexão que apreende o passado e o futuro não somente como horizonte fenomenal da consciência, mas uma reflexão que apreende essas dimensões temporais na sua relação ontológica com a consciência. A reflexão não somente apreende uma duração, mas o modo específico do Para-si se relacionar com as dimensões temporais. “(...) descobre o Para-si em sua totalidade destotalizada como individualidade incomparável que é ela mesma à maneira do ter-de-sê-lo”. [EN, p. 204] Enfim, a reflexão apreende uma temporalidade que

não é exterior ao ser do Para-si, mas que se revela juntamente com a ipseidade deste. “(...) a reflexão pura continua a descobrir a temporalidade apenas em sua não-substancialidade originária”. [EN, p. 204]

Se, por um lado, Sartre, em *O ser e o nada*, dissocia a reflexão pura do instantaneísmo, por outro, a reflexão impura continua a ser constituinte de uma espécie de temporalidade: a duração psicológica. Lembremos: na reflexão impura a consciência procura não somente apreender a si mesma como totalidade, mas determinar essa totalidade como Em-si. A reflexão impura mantém a estrutura essencial da reflexão, que é a recuperação de si através da objetivação e interiorização, mas dá um passo adiante: objetivar o refletido como Em-si para interiorizar e identificar-se com este Em-si. Se a consciência é temporal, a reflexão impura apreende não a temporalidade do Para-si em seu caráter ek-stático, mas como uma sucessão de objetos psíquicos. A duração é, para a reflexão impura, “o tecido concreto das unidades psíquicas de fluência” [EN, p. 205]

Desse modo, toda uma temporalidade específica é constituída por conta da relação impura. Nessa duração psíquica cada unidade “é o que é”. Essas unidades existem e se sucedem à maneira do Em-si. “É entre essas unidades de fluência, qualidades, estados, atos, que se estabelecem comumente as relações de antes e depois, e são essas unidades que podem inclusive servir para datar”. [EN, p. 205]

Vimos que, em *A transcendência do Ego*, uma síntese ao nível pré-reflexivo era condição para a constituição (na reflexão) da unidade transcendente “Ego”. No entanto, essa síntese, necessariamente temporal, era incompatível com descrições de uma consciência que mantinha relações externas com a temporalidade. *O ser e o nada* mantém a mesma exigência de uma síntese pré-reflexiva, pois a duração psíquica “é incapaz de se constituir por ser apenas uma ordem sucessiva de fatos” [EN, p. 206]. A reflexão impura não pode ser a

origem dessa síntese temporal, síntese que constitui a ligação entre as unidades psíquicas. A duração psíquica deve ser derivada de uma temporalidade original. Assim, a coesão do psíquico deriva da coesão temporal do Para-si.

Contudo, a reflexão impura, ao estabelecer uma unificação das vivências nos elementos psíquicos, faz da própria temporalidade do Para-si uma sucessão de Em-sis. O contínuo temporal verificado na duração psíquica é a objetivação da temporalidade ek-stática do Para-si. Essa temporalidade psíquica não é forjada, como em *A transcendência do Ego*, a partir de um cogito que procura ultrapassar seus limites instantâneos, mas tem sua existência sustentada a partir de um movimento reflexivo sobre a temporalidade original da consciência.

A reflexão impura não se caracteriza mais como ultrapassamento de uma certa instantaneidade da vivência, mas como uma espécie de objetivação que procura apreender a existência da consciência como “Em-si”. Desse modo, a reflexão impura não falsifica a consciência por determinar uma ligação entre passado, presente e futuro, pois ela apreende uma síntese temporal pré-existente, mas por apreender essa ligação como a relação entre “em-sis”.

Então, a reflexão impura incide sobre uma vivência já temporalizada. A temporalidade evidenciada nessa reflexão é pré-fundada em uma estrutura que faz com que a vivência mantenha uma relação ontológica com seu passado e seu futuro. A reflexão impura atua transformando as relações entre passado, presente e futuro como relações de simples sucessão. “Mas, pelo fato de que o psíquico é Em-si, seu presente não poderia ser fuga, nem seu porvir possibilidade pura”. [EN, p. 212]

As unidades psíquicas fluem determinadamente em uma duração acabada. O presente, nessa duração psíquica, deixa de ter o caráter de decisão: o presente é aparição consciente de um momento componente dessa duração. O presente é um “agora”, vindo do futuro, que

aflora antes de cair no passado. Na verdade, a temporalidade que apreendemos na duração psíquica não tem origem nem no futuro nem no presente.

“Nessas formas de fluência, há uma prioridade essencial do Passado, aquilo que o Para-si era e já presume a transformação do Para-si em Em-si. O reflexivo projeta um psíquico dotado das três dimensões temporais, mas constitui essas três dimensões unicamente com aquilo que o refletido era. O Futuro já é: senão, como poderia meu amor ser amor? Só que ainda não é dado: é um ‘agora’ ainda não revelado. Perde, portanto, seu caráter de possibilidade-que-tenho-de-ser; meu amor, minha alegria, não-têm-de-ser seu futuro, pois o são na tranqüila indiferença da justaposição, tal como essa caneta é ao mesmo tempo pena e, na outra extremidade, tampa. De modo similar, o Presente é captado em sua qualidade real de ser-aí. Só que este ser-aí é constituído como tendo-sido-aí (ayant-été-là)”. [EN, p. 212]

Desse modo, a unidade da duração psíquica surge como acabada: os “em-sis” que se sucedem não possuem ligação interna entre si e, no entanto, aparecem como coesos. “Esta ambigüidade ilumina a teoria de Bergson sobre a consciência que dura e é ‘multiplicidade de interpenetração’. O que Bergson alcança aqui é o psíquico, não a consciência concebida como Para-si”. [EN, p. 214] De fato, o que Bergson descreve é um fluído de dados que afloram na consciência e recaem no passado, isto é, no inconsciente. O que Bergson apreende é uma temporalidade interiorizada. A reflexão impura apreende essa duração como sendo a própria consciência: o sujeito “intui” sua existência como esse fluir contínuo, sem cisões, organizada de forma inconsciente, ou melhor, organizada pelo passado. “Desse modo, a temporalidade psíquica é um datum inerte, bem próximo da duração bergsoniana, que padece de sua coesão íntima sem constituí-la, é perpetuamente temporalizada sem se temporalizar”.

[EN, p. 214] Então, segundo Sartre, o que Bergson alcança é uma descrição da consciência tética de duração, ou melhor, a duração interiorizada pela reflexão impura.<sup>77</sup>

### 3.5 REFLEXÃO E CONSTITUIÇÃO

Vimos que a reflexão impura apreende a temporalidade ek-stática do Para-si como uma duração acabada, como uma duração “Em-si”.<sup>78</sup> Sartre, em *O ser e o nada*, não mais acusa a reflexão impura de ultrapassar o caráter instantâneo da reflexão pura (pois, como verificamos esta não só apreende a consciência temporalizada como não é um olhar intemporal sobre essa consciência), mas a acusa de degradar essa temporalidade original na temporalidade psíquica. Essa projeção do refletido no em-si, verificada na constituição do psíquico, como dizíamos, surge de uma disposição ontológica da consciência de apreender a si mesma em uma totalidade, e no caso da reflexão impura, de apreender a si mesma como totalidade Em-si. O psíquico revela o modo pela qual o Para-si se apreende “objetivamente” (como Em-si) no mundo. O que deve ser questionado agora é o estatuto desse constituído: as unidades psíquicas e sua síntese na temporalidade psíquica são apenas uma “miragem” constituída pela consciência ou tem uma existência objetiva? O desenvolvimento dessa questão deve esclarecer a relação do psíquico como a existência irrefletida

Uma tese que determinará o Psíquico (os estados, as ações, as qualidades e por fim o próprio Ego) como uma existência ilusória poderia apoiar-se em várias passagens da obra sartriana, em especial naquelas em que Sartre descreve o psíquico como uma existência ideal

---

<sup>77</sup> Essa identificação da temporalidade original da consciência com uma duração psíquica efetuada por Bergson já era objeto de crítica por Sartre em *Diário de uma guerra estranha*.

<sup>78</sup> A reflexão impura constitui a vida psíquica com o objetivo de superar exatamente o caráter ek-stático da existência do Para-si, caráter que media a relação deste com o mundo. Para isso, ela é cúmplice de uma “mistificação” que faz dessa consciência um objeto Em-si.

ou virtual. [EN, p. 218, 206] O psíquico, enquanto “projeção transcendente”, o Ego, enquanto “falsa representação da consciência”, enquanto “unidade forjada”, teriam uma existência evanescente, seriam uma espécie de miragem surgida por ocasião da reflexão impura. Logo que a consciência voltasse ao estado irrefletido ou se purificasse essa miragem se dissiparia. [EN, p. 217] Assim, com uma existência apenas ilusória, imagem degradada da consciência, o psíquico, sustentado apenas por um ato reflexivo impuro, seria radicalmente apartado da existência irrefletida da consciência. Mas, esse objeto que surge por conta da reflexão impura cessa de existir quando o movimento reflexivo cessa a “projeção” e a consciência retorna ao irrefletido? Devemos investigar essa existência do psíquico.

O Para-si se serve das vivências refletidas para constituir essa existência psíquica, que por fim, será unificada no Ego. Assim, a consciência unifica uma série de vivências em um “noema”, o Ego. Para Sartre, o Ego, ele próprio, não está na origem dessas vivências e nem sustenta a síntese que as unificará. Isso significa que, para Sartre, a matéria que constitui o Ego não tem ligação direta com o próprio Ego: ela é independente do objeto que visamos através dela. O Ego é visado por meio das vivências refletidas, mas quando procuramos, através de uma reflexão purificada ou por algum método que retome essa vivência em sua existência irrefletida, o Ego deixa de aparecer. Assim, essas vivências não necessitam de forma alguma do Ego para existir.

Ao contrário da percepção externa, onde, por exemplo, a vivência de tal cor verde necessita da aparição do gramado para existir, a matéria consciente que forma o Ego é

originalmente independente deste último. A reflexão pura atesta isso, já que, segundo Sartre, é possível um retorno à existência original dessa vivência<sup>79</sup>, sem passar pelo Ego.

É claro, podemos tentar isolar o verde do gramado, visando-o não como verde deste gramado, mas como um tom específico de verde, etc. Mas essa abstração não tem o mesmo caráter da separação efetuada pela reflexão pura entre as vivências e o Ego: essas vivências tinham, segundo Sartre, enquanto irrefletidas, uma existência independente da aparição do Ego. Ora, o verde individual do gramado não existe anteriormente à aparição do gramado.

A transcendência do Ego em Sartre não somente revela que esse Ego não participa da consciência, mas que podemos separar rigorosamente a matéria pela qual visamos o Ego do próprio Ego. Então, parece confirmada a tese do caráter fictício do Ego. Mas vejamos melhor.

Dizer que o Ego é constituído ao invés de constituinte, que é sintetizado e não poder sintético não quer dizer que sua existência se resume a uma ficção. A transcendência do Ego, como lembra Coorebyter não quer dizer a “evanescência do Ego”. [COOREBYTER, p. 386] Há mesmo uma intuição do “Ego”. É claro, essa intuição não é segundo Sartre, nem apodíctica, nem adequada: o Ego é um existente transcendente submetido às mesmas dúvidas do objeto da percepção externa. A realidade do Ego é fundada na existência do Para-si, no entanto, sua existência não é dada como a existência do Para-si, pois não partilha da mesma adequação. O Ego, para Sartre, tem uma existência “no” mundo, ou melhor, o “Ego” é a face objetiva da relação do Para-si com o mundo”. [EN, p. 210]

Em *O ser e o nada*, não é a permanência do Ego para além da instantaneidade da vivência que determina (como em *A transcendência do Ego*) a sua transcendência. Se a

---

<sup>79</sup> Em Sartre, essa tese da ligação da vivência do verde com a aparição do gramado é reforçada pela rejeição à tese husserliana da “hilé”. Há, para Sartre, um ser do fenômeno que sustenta a aparição do objeto na percepção externa, ao contrário de Husserl, para o qual este é visado através de uma matéria subjetiva.

apreensão do psíquico revela também uma duração, essa duração não é propriamente constituída pela reflexão impura, mas trata-se da temporalidade original do Para-si degradado no Em-si.

“Não poderíamos chamar de ilusão esta duração psíquica constituída pela fluência concreta de organizações autônomas, ou seja, em suma, pela sucessão de fatos psíquicos, fatos de consciência: é sua realidade, com efeito, que constitui o objeto da psicologia; praticamente, é ao nível do fato psíquico que se estabelecem as relações concretas entre os homens, reivindicações, ciúmes, rancores, sugestões, lutas, astúcias, etc”. [EN, p. 205]

A questão que nos importa é a seguinte: essa existência simplesmente se dissolve findada a reflexão impura? Devemos questionar as relações do irrefletido com o psíquico.

Há uma tese, contida em *O ser e o nada*, que representa um avanço em relação à *A transcendência do Ego*. “(...) depois da ação de Pedro e do ressentimento que me causou, meu ódio sobrevive como uma realidade atual, ainda que, neste momento, meu pensamento esteja ocupado com a outra coisa”. [EN, p. 209] Essa passagem é significativa, pois revela uma existência fenomenal do psíquico para além do ato reflexivo que o visa. O objeto psíquico não é um fenômeno evanescente: constituído pela reflexão ele não limita sua existência ao instante do ato reflexivo. O objeto constituído não deixa de estar no horizonte da consciência (enquanto objeto e não enquanto elemento imanente) quando a consciência deixa de visá-lo.

Devido à nova teoria da temporalidade, desenvolvida em *O ser e o nada*, as sínteses efetuadas no passado não se dissolvem com a aparição de uma nova vivência. O presente não abole o passado: não se trata do surgimento de um novo instante que dissipa o instante passado e com ele as sínteses efetuadas nesse instante. Uma das conseqüências dessa nova

teoria da temporalidade é que o objeto psíquico permanecerá no horizonte da consciência, o que permite que, a qualquer momento, um outro ato reflexivo o presentifique.

Se o objeto psíquico, enquanto transcendência, resiste ao desaparecimento das vivências que lhe serviam de matéria, no entanto, isso não quer dizer que ele continue aparecendo findada a reflexão. O psíquico não participa da esfera transcendental: o objeto psíquico é transcendente, por isso não aparece à consciência sem ser visado. Se o psíquico sobrevive enquanto “realidade atual” após a reflexão, essa realidade necessita de um outro ato reflexivo para que ela apareça novamente. O ódio por Pedro espera por um ato para que ele torne a aparecer: tão logo uma vivência repulsiva de Pedro se efetue, há a possibilidade de um ato reflexivo impuro sintetizar essa vivência no objeto psíquico “ódio por Pedro”, fazendo esse reaparecer. O Ego e o psíquico em geral não são miragens, eles têm uma existência, mas essa existência não é “na” consciência, mas “para” a consciência. Assim, o psíquico não é uma miragem, mas como já afirmamos, “a face objetiva da relação entre o Para-si e o mundo”. É claro, o psíquico é sustentado pela consciência: é a consciência que está engajada em sustentar esse objeto, e principalmente, de aprender-se nele. Afirmar que o psíquico não é uma ilusão, que é uma realidade, não quer dizer que ele se imponha frente à consciência.

Mas, se é o mesmo ódio por Pedro que apareceu na semana passada que aparece agora, sem que eu tenha odiado Pedro durante a semana que passou, onde sobrevive esse ódio? Esse objeto permanecia no horizonte da consciência, enquanto transcendência, à espera de um ato reflexivo que o atualizasse. Esse horizonte que sustenta a existência do psíquico quando ele não é visado é análogo ao horizonte que possibilita qualquer outra experiência objetivante. A consciência desse horizonte é que possibilitará a objetivação: ela é imanente ao ato intencional. Sem esse horizonte toda determinação seria impossível: o

horizonte é uma característica da intencionalidade operante. Esse horizonte não aparece quando o objeto ao qual ele se refere não é visado, no entanto, ele permanece como a possibilidade permanente de se visar esse objeto. A aparição do psíquico na reflexão atual exige uma familiaridade com o mundo psíquico. O psíquico é “pré-conhecido”, ele revela-se como “já estando aí” (é claro, esse mundo psíquico é constituído). Se o ato atual da reflexão impura exige no seu horizonte esse mundo psíquico, porém, esse mundo psíquico só se torna presente pelo ato que o atualiza. Nesse sentido, ele exige uma atitude que o recupera. Husserl exemplifica essa referência do objeto ao seu horizonte na atitude do aritmético:

“O mundo dos números, ele também, é para mim, ele constitui precisamente o campo dos objetos onde se exerce a atividade do aritmético; durante essa atividade, qualquer número ou construção numérica estarão no foco do meu olhar, cercados por um horizonte parcialmente determinado, parcialmente indeterminado. (...) O mundo aritmético não é para mim senão quando eu o visio e pelo tempo em que eu sustento a atitude de aritmético”. [IDÉIAS, p. 92]<sup>80</sup>

A tese sartriana da autonomia do irrefletido, descrita já em *A transcendência do Ego* por conta da crítica ao Ego material, afirma que, ao se manter no estado irrefletido, o psíquico (ou seu pólo, o Ego) não aparece. Mas essa tese não significa que o psíquico não se mantenha, enquanto transcendência, no horizonte da consciência, pronto para ser recuperado. Do mesmo modo que posso relembrar meu passado, ao refletir sobre este, posso sempre reencontrar (reflexivamente) uma síntese psíquica prévia. É claro, reencontro pela reflexão

---

<sup>80</sup> Além dessa referência do ato reflexivo impuro a um horizonte de determinações prévias, há ainda uma referência a um horizonte intersubjetivo: o Ego, por exemplo, é constituído referindo-se a constituição de outros Egos, tal como a determinação do objeto transcendente se refere a uma gama de significações comunitárias. O objeto psíquico pode ser constituído se referindo a essas outras constituições do psíquico e pode ser constituído exatamente para mediar as relações intersubjetivas.

atual, que faz desse passado o passado de um Eu, mas essa reflexão atual se insere dentro de um movimento reflexivo que faz com que haja uma continuidade da vida psíquica. Se toda consciência remete ao passado, com a reflexão não é diferente, a reflexão atual é ligada à reflexão passada que sustentava a vida psíquica. É claro, essa ligação só é possível porque, irrefletidamente, a consciência atual é seu passado (pois o movimento temporalizante é sustentado pela estrutura pré-reflexiva). É a própria síntese temporal irrefletida que liga o passado e o presente na consciência que permite a reflexão impura sintetizar esse passado como o passado de um Eu. Permite, ao conservar, no seu horizonte, a síntese transcendente do psíquico, e permite ainda que haja continuidade entre a reflexão passada e a reflexão atual.

Se a transcendência do Ego significa que, enquanto a consciência se mantiver no estado irrefletido, o mundo psíquico e, por conseguinte, o Ego não aparece<sup>81</sup>, no entanto, ao efetuar essa reflexão impura a consciência encontra algo que lhe é familiar e não uma existência surgida a cada vez “do nada”; concluímos: o psíquico possui uma realidade.<sup>82</sup>

Poder-se-ia objetar que, se a reflexão impura recupera uma existência psíquica resultada de processos reflexivos constituintes anteriores, em última instância, teria de haver uma reflexão impura primeira que constituiria o psíquico sem referência a nenhuma estrutura psíquica anterior, ou seja, haveria uma constituição primeira do psíquico que não remeteria a nenhuma síntese passada. Mas essa é uma objeção metafísica, do mesmo modo que a questão “como pode surgir uma consciência de onde não há consciência”. Se todo ato que visa uma transcendência exige um horizonte prévio, não é possível uma regressão a um grau zero de determinação: o mais novo objeto já surge dentro de um horizonte prévio de

---

<sup>81</sup> Pois o Ego não é “da” consciência.

<sup>82</sup> Uma realidade frente a consciência e não “na” consciência.

determinações, sem o qual ele não poderia ser um objeto. Com a existência psíquica acontece o mesmo: a reflexão impura sempre encontra uma constituição anterior, de que ela é cúmplice ao atualizar esse objeto.

A reflexão e, por conseguinte, o psíquico, parece surgir juntamente com o surgimento da consciência, pois, apesar da estrutura do cogito pré-reflexivo ser fundante da reflexão e assim logicamente anterior, não podemos conceber uma consciência que não possa efetuar a reflexão. É claro, isso não significa que a psicologia não tenha a possibilidade de procurar remontar o próprio processo de constituição de uma existência psíquica (referindo-se, na psicanálise existencial, ao projeto de valor desse sujeito), através de uma reconstituição do movimento efetuado na reflexão. Mas, essa reconstituição não encontrará o ponto inicial da vida psíquica.

A noção de psíquico será enriquecida (em *O ser e o nada*) com o surgimento do problema do outro e o esclarecimento do “ser-para-outro”. O corpo será “o lugar” do psíquico, e será através do corpo que o psíquico será “objeto-para-outro”. Não vamos desenvolver aqui esse tema. O que nos interessa agora é a relação do psíquico com a consciência transcendental.

Em *A transcendência do Ego* o psíquico, ao ser rejeitado à transcendência, perdia qualquer privilégio de ser um fenômeno consciente. Moutinho observa muito bem essa distinção entre o psíquico e a esfera de dados imanentes:

“Entre o vivido de repulsão e o ‘estado’ ódio, não há meio-termo, não há passagem. O salto é brusco; de um lado, a imanência, ‘esfera de vivências adequadas’; de outro, o sentido transcendente, o estado ódio, que não se reduz a *esse* vivido de repulsão, afirmando por isso mesmo ‘sua permanência’ e rompendo com a distinção entre *ser* e *aparecer*: não há lugar no *Ensaio [A transcendência do Ego]* para uma psicologia

eidética”. (...) ao propugnar métodos para a psicologia, Sartre fala *apenas* de observação externa e de introspecção, que, segundo ele, ‘têm os mesmos direitos e podem se prestar uma ajuda mútua, e mesmos direitos porque se, de um lado, o psíquico é transcendente (observação externa), de outro, ele é íntimo (introspecção). Nesse caso, se quero conhecer-me a mim mesmo, posso bem colecionar os fatos que me concernem e tentar interpretá-los *tão objetivamente quanto se se tratasse de um outro*’. [MOUTINHO, p. 98 e 97]

A partir de *Esboço para uma teoria das emoções* as relações entre a consciência transcendental e o psíquico são enriquecidas: o psíquico deixa de ser simplesmente o resultado de uma “síntese artificial” das vivências refletidas e passa a intermediar as relações do Para-si com o mundo. O psíquico continua a ser uma transcendência, mas agora passa a ter um significado. Apesar de não ser ele mesmo um vivido, no entanto, ele é um fenômeno de consciência: ele é constituído, mas essa própria constituição diz algo sobre a consciência, diz algo sobre como essa consciência procura mediar suas relações com o mundo.

O psíquico, em *Esboço para uma teoria das emoções*, é descrito como a objetivação de certas condutas da consciência frente ao mundo: o psíquico é uma forma pela qual a consciência apreende essas condutas, ou seja, uma forma pela qual a consciência se relaciona objetivamente com essas condutas. As emoções, por exemplo, são condutas frente a uma situação, condutas que visam transformar a qualidade dessa situação.

“(...) se fiquei sabendo de minha ruína, não disponho mais dos mesmos meios (carro particular etc.) para realizá-las. Preciso substituir aqueles meios por novos (andar de ônibus etc.), e é precisamente o que não quero. A tristeza visa a suprimir a obrigação de buscar esses novos meios, de transformar a estrutura do mundo substituindo sua constituição presente por uma estrutura totalmente indiferenciada. Trata-se, em suma, de fazer do mundo uma realidade afetivamente neutra, um sistema em equilíbrio afetivo total, de abandonar os objetos com forte carga afetiva, de levá-los todos ao zero afetivo e,

desse modo, aprendê-los como perfeitamente equivalentes e intercambiáveis. Em outras palavras, por não poder e querer realizar os atos que projetávamos, fazemos de modo que o universo nada mais exija de nós”. [ETE, p. 68]

A emoção, enquanto fenômeno consciente, é passível de ser descrita. Mas isso não significa que a consciência tenha téticamente, na emoção, consciência de degradar-se para alterar a qualidade da situação. “(...) tem apenas consciência posicional da degradação do mundo que passa ao nível mágico”. [ETE, p. 79]

Essas condutas, mesmo mediando a aparição do psíquico, não se constituem originalmente como tal: a consciência emocionada visa o mundo. É claro, ela visa transformar a qualidade do mundo em vista de “sua” situação nesse mundo, mas ela não é uma apreensão tética de si. Essas condutas servem de matéria para a vida psíquica. Em geral a vida psíquica se constitui a partir da objetivação dessas condutas.

A reflexão impura vai apreender essa emoção não como uma conduta, mas como o próprio ser da consciência: a “tristeza” passa a ser apreendida como uma qualidade dessa consciência. Todas essas condutas “tristes” frente a uma situação são sintetizadas e a consciência se apreende como “ser-triste” frente ao mundo.

A produção do psíquico resulta assim de um modo objetivante da consciência se relacionar com suas próprias condutas. Essas condutas têm um sentido: o psíquico é uma forma da consciência apreender o sentido dessas condutas. Vemos, assim, que a constituição do psíquico passa normalmente pela objetivação das condutas frente à situação do Para-si no mundo.

Porém, se a subjetividade é o fundamento do psíquico, o psíquico diz algo sobre a subjetividade. Não que o psíquico, ele mesmo, seja um vivido; ele continua sendo um objeto, mas sua constituição é um fenômeno de consciência. Como já vimos, em *O ser e o nada*, o

psíquico surge de um movimento reflexivo, que envolve um “ser-para”. Esse movimento reflexivo constitui o psíquico como transcendência, mas este “só existe na medida em que é assumido pela realidade humana.” [MOUTINHO, p. 101] *Esboço para uma teoria das emoções* revela assim, não mais um movimento direto da consciência transcendental ao ser psíquico como em *A transcendência do Ego*, mas um movimento de uma consciência descrita como “ser-no-mundo” para a vida psíquica. Então, não é a reflexão impura que efetua a passagem da esfera transcendental para o “mundano”. A existência “no mundo” é pré-psíquica: o psíquico é a objetivação dessa existência.

É claro, o psíquico é a face objetiva dessa existência mundana e assim, é regido por leis que não atuam na consciência transcendental. Sartre afirma que, tal como o objeto mundano, o Ego (como o psíquico em geral) possui uma espécie de inércia. “O que acentua ainda mais o seu caráter de inércia, de “datum” passivo, é o fato de existir sem ser para uma consciência, tética ou não”. [EN, p. 214] A reflexão impura apreende o objeto psíquico como já estando aí. O fato de que a reflexão impura apreenda o objeto psíquico como independente de si é confirmado pela forma com que a relação entre objetos psíquicos *Ihe* é revelada. “Segue-se uma ação total e à distância de um sobre o outro, por influência mágica. Por exemplo, minha humilhação de ontem motiva integralmente meu humor da manhã de hoje, etc”. [EN, p. 216] Dessa forma, o psíquico parece se organizar independentemente da consciência.<sup>83</sup> A reflexão impura, ao projetar a consciência no *Em-si*, degrada o caráter espontâneo dessa consciência.<sup>84</sup> Por isso, esta auto-organização do psíquico assemelha-se à multiplicidade de interpenetração bergsoniana, onde há uma síntese e o princípio sintético permanece oculto.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> A reflexão impura oculta seu próprio caráter constitutivo.

<sup>84</sup> Mas isso é somente aparente: o psíquico é uma transcendência, mas uma transcendência constituída pela consciência.

<sup>85</sup> No caso de Bergson, não temos uma consciência que está por traz da síntese do psíquico.

Essa permanência do objeto psíquico no horizonte da vivência irrefletida pode indicar uma atuação do psíquico na existência irrefletida?

Se uma vivência repulsiva pode surgir de forma pura, sem que seja visado através dela o objeto transcendente “ódio”, isso não quer dizer que o posicionamento desse objeto não possa “impulsionar o surgimento de vivências repulsivas”. A autonomia das vivências repulsivas significa que, originalmente, elas se dirigem diretamente ao objeto repulsivo: “sinto uma repulsa por Pedro”. Assim, originalmente não é necessária a síntese no objeto psíquico “ódio” para que a repulsão se efetue. No entanto, posso em um momento em que não vivo uma repulsão por Pedro, ao refletir sobre meu ódio por ele, atualizar essa repulsão. Nesse caso, a reflexão impulsiona a visada do caráter repulsivo de Pedro levando ao sentimento de repulsa: ao refletir sobre meu ódio por Pedro, esse ódio aparece como devendo ser perpetuado. Mas, para Sartre, essa é uma classe específica de fenômenos, e não a estrutura necessária de todo sentimento como quer a teoria do amor-próprio de La Rochefoucauld onde a reflexão é primeira. “A psicologia de La Rochefoucauld não é verdadeira senão para os sentimentos particulares que tiram sua origem da vida reflexiva, isto é, que surgem de início como ‘meus sentimentos’ ao invés de se transcender de início rumo a um objetivo”. [TE, p. 43] Assim, o fato de que a reflexão possa “impulsionar” os sentimentos irrefletidos, por exemplo, não significa que todo sentimento deva passar pela reflexão para se atualizar.

Mas, talvez essa interação entre irrefletido e reflexão seja mais comum do que Sartre acredita. Sem dúvida, há uma precedência ontológica do irrefletido, mas a passagem desse irrefletido para a reflexão e o retorno para o irrefletido parece ser um fenômeno constante. No caso da passagem da reflexão para a vivência irrefletida, parece haver um preenchimento da intenção reflexiva pela vivência irrefletida. Eu posso visar “meu amor por x” sem que um

sentimento amoroso por x seja presente, ou seja, visar “meu amor por x” no vazio, para em seguida vivenciar uma apreensão amorosa de x. Esse é um fenômeno corriqueiro. É claro, poderá acontecer que no momento em que a visada sobre “meu amor por X” é preenchida, deixo de apreender “meu amor” para visar amorosamente X. Sartre argumenta: “É (...) impossível para mim ter ao mesmo tempo e no mesmo plano consciência de Pedro e de minha amizade por ele”. [EN, p. 210]. Mas isso não significa que não haja uma interação constante entre a apreensão reflexiva da amizade por Pedro e da visada “simpática” de Pedro.

Mas Sartre, anti-bergsoniano, recusa a interpenetração das vivências, dos sentimentos: mesmo em *O ser e o nada*, quanto ele descreve uma consciência temporal em que cada ato dessa consciência remete para fora de si, para o passado e para o futuro, ou seja, onde cada ato tem um horizonte fenomenal, ele recusa uma continuidade natural entre irrefletido e reflexão. A atitude analítica de Sartre procura mostrar sempre a passagem do irrefletido para a reflexão e da reflexão para o irrefletido como um salto.<sup>86</sup>

Mas, apesar do psíquico não ser uma mera miragem, ou seja, apesar do psíquico surgir como “situação real do Para-si” [EN, p. 218], a reflexão pura tem a possibilidade de tomar distância em relação a esse ser psíquico. A reflexão pura pode visar essa existência e determinar sua relação com a vida irrefletida da consciência. Veremos no próximo capítulo o alcance da reflexão enquanto método filosófico.

---

<sup>86</sup> Ao problematizar essa tese não queremos dizer que deva haver um processo permanente de organização do irrefletido pela reflexão. Como vimos, a estrutura ontológica da consciência cumpre esse papel: faz com que cada ato da consciência surja dentro de um movimento rumo a uma totalidade que dá sentido a esse ato. Mas, a autonomia de direito da consciência irrefletida não parece, como quer Sartre, determinar uma separação radical entre a vida irrefletida e a reflexão.

#### 4 A REFLEXÃO E OS MÉTODOS AUXILIARES

Uma vez realizado todo esse percurso que vai da descrição fenomenológica da reflexão, passando pelo surgimento do problema ontológico, pela investigação ontológica da reflexão e por fim pela caracterização do constituído na reflexão, podemos agora investigar o estatuto da reflexão enquanto método filosófico e assim também determinar o caráter dos métodos auxiliares.

Cabe de início, efetuar algumas distinções nessa investigação. A filosofia sartriana, nesse seu primeiro estágio (1º Sartre), vai da Psicologia Fenomenológica à Ontologia, esboçando a partir dessa última uma Psicanálise Existencial e uma Moral. O caráter da reflexão e, conseqüentemente, a função dos métodos auxiliares sofrerão variações de acordo com a disciplina em questão. Os desafios que surgem à reflexão na elaboração de uma Ontologia não se limitam àqueles que ela tinha por conta da efetuação de uma Psicologia Fenomenológica: englobam esses desafios e avançam em direção a novos problemas. Assim, para a realização de uma Ontologia não basta alcançar a vivência tal como ela existia no estado irrefletido. Trata-se agora de determinar o ser da consciência constituinte. Devemos então, efetuadas essas distinções, mostrar a relação da reflexão com os métodos auxiliares.

No capítulo anterior, afirmamos uma certa persistência do fenômeno psíquico, contrariamente a sua compreensão como simples miragem. Mostramos que, se o psíquico não existe na consciência, no entanto, ele participa de um horizonte (na medida em que a repulsão de hoje remete à repulsão de ontem, que era sintetizada pela reflexão impura no objeto psíquico “ódio”)<sup>87</sup> que é atualizado por conta de uma nova reflexão impura, cúmplice

---

<sup>87</sup> Essa tese da permanência do psíquico no horizonte da consciência irrefletida através da rede intencional que possibilita o próprio surgimento da vivência presente, ou seja, do objeto fruto das sínteses reflexivas através da

das sínteses psíquicas anteriores.<sup>88</sup> Como vimos, esse objeto psíquico, que se mantinha no horizonte e que é atualizado por conta de uma reflexão cúmplice, oferece-se a uma intuição, ou seja, ele possui uma realidade. É claro, apesar dessa intuição, o objeto psíquico, tal como o objeto externo, não se oferece a uma percepção adequada: o psíquico é transcendente e não transcendental. Mas, apesar de se revelar inadequadamente à percepção, o psíquico, enquanto constituído, diz algo sobre a consciência: o Ego, enquanto constituído e não constituinte, revela uma forma de a consciência apreender a si mesma objetivamente, pois, como já vimos, o Psíquico é a face objetiva das relações do Para-si com o mundo.

Trata-se então de determinar como a persistência do psíquico (fenomenal e não transcendental) dificulta a passagem do irrefletido para uma reflexão adequada sobre essa vivência. Em vários trechos de sua obra (até *O ser e o nada*) Sartre indica que essa passagem é rara, porém possível. O fato de não ser comum o surgimento direto de uma reflexão pura, juntamente com a tese da persistência do psíquico, parece configurar uma tendência no irrefletido para a reflexão impura. Isso é confirmado pela naturalidade com que as vivências são sintetizadas no psíquico. É verdade que o objeto psíquico só reaparece quando visado por um ato reflexivo. Mas, por exemplo, a repulsão de hoje, ligada intrinsecamente com a repulsão de ontem, que era sintetizada no objeto psíquico “ódio”, traz em si essa tendência a

---

síntese temporal irrefletida é, devemos deixar isso claro, uma retomada de *A transcendência do Ego* a partir da teoria da temporalidade de *O ser e o nada*. Essa síntese temporal, pressuposta para a própria constituição do psíquico, confrontava-se, em *A transcendência do Ego*, com a tese instantaneísta que afirmava, através da reflexão, a independência da vivência atual frente ao passado e ao futuro, na sua apreensão de forma pura. Como já afirmamos, em *A transcendência do Ego*, Sartre insiste em fazer das sínteses temporais algo externo à própria vivência, no entanto, a temporalidade da consciência é condição para que a própria reflexão possa projetar e constituir o objeto psíquico. Veremos que esse caráter externo da temporalidade é que permite que Sartre possa, em *A transcendência do Ego*, formular uma tal redução da temporalidade.

<sup>88</sup> A reflexão é cúmplice na medida em que ela toma como real essa mistificação que surge na tentativa da reflexão de apreender a consciência enquanto totalidade objetiva. A reflexão impura é cúmplice de uma constituição que ela, cada vez que procura aprender objetivamente a consciência refletida, retoma. A reflexão impura é cúmplice das sínteses passadas que constituíam o objeto psíquico, retomando essas sínteses no presente. Mas a cumplicidade da reflexão impura também está no fato de ela não determinar o constituído como tal, mas sustentar esse fenômeno ao retomá-lo como seu “si mesmo”.

uma nova síntese, porque essa vivência mantém uma ligação intrínseca com as vivências passadas que lhe serviam de matéria para o psíquico. Por isso, em *Consciência de Si e Conhecimento de Si* Sartre afirma que “há, apesar de tudo, um esboço de natureza no Para-si” [CSCS, p.131]. Esse esboço de natureza desemboca na vida psíquica.

Assim, o método para evitar a cumplicidade da reflexão com esse esboço de natureza deve distinguir na intuição o que é transcendente e o que é transcendental. A intuição da reflexão deve ser conduzida para não revelar o psíquico juntamente com o transcendental. Vejamos o método da lembrança irrefletida, utilizado em *A transcendência do Ego*. Ele consiste em recuperar não-reflexivamente uma vivência passada. Isso é possível através da retomada do surgimento de um objeto em uma vivência passada. Assim, essa lembrança pretende ser uma consciência presente, por exemplo, dessa árvore, que apareceu no passado: seu objeto imediato é a árvore e não a consciência intencional dessa árvore. No entanto, se o objeto imediato dessa consciência é a árvore, a vivência dessa percepção da árvore não deixa de se revelar: posso refletir sobre essa vivência que se revelava não-reflexivamente na lembrança.

Assim, o método da lembrança irrefletida procura, ao retomar essa existência de forma que ela não seja o objeto imediato de uma reflexão, fornecer um meio de obter uma intuição pura da consciência. Sem dúvida, o método da lembrança irrefletida é intuitivo, pois é uma consciência reflexiva que vai afirmar a não-presença do Ego na lembrança irrefletida. Mas essa reflexão posterior não incide sobre a intuição da reflexão personalizante que visa o sujeito do ato perceptivo passado: ela é apenas a intuição da aparição passada. Desse modo, o método da lembrança irrefletida pretende contornar o “esboço de natureza” que surge juntamente com a consciência refletida.

Mas, se o método da lembrança irrefletida conduz a reflexão a uma intuição pura da consciência, há, em *A transcendência do Ego*, um segundo movimento de purificação da reflexão, que é a restrição desta à verdade do instante. Há assim, um procedimento de “redução” da temporalidade na reflexão pura. A vivência atual é retomada por uma reflexão abstraída das sínteses que a ligava às vivências passadas e futuras e que acabavam por fazer dessa vivência, na reflexão impura, representante de um objeto psíquico. Essa redução é proposta por Sartre em *A transcendência do Ego* e definitivamente abandonada em *O ser e o nada*.<sup>89</sup>

Em *A transcendência do Ego*, a redução pressuposta para a reflexão pura suspendia exatamente as sínteses temporais que ligavam a vivência presente com as vivências passadas e futuras. Mas, essa redução da temporalidade ocasionava dificuldades às próprias teses defendidas por Sartre em *A transcendência do Ego*. Em primeiro lugar, essa medida, adotada para a apreensão do vivido de forma pura, reduzia a própria temporalidade que Sartre, no primeiro capítulo de *A transcendência do Ego*, apelava para explicar a unificação da consciência, unificação que dispensaria o Ego. Em segundo lugar, ao forjar um existente independente dessa estrutura temporal, Sartre torna incompreensíveis as próprias sínteses que possibilitam a constituição do Ego. Em terceiro lugar, o próprio método da lembrança irrefletida, fundado na temporalidade da consciência, seria incompatível com essa afirmação de uma vivência instantânea. Assim, a redução adotada em *A transcendência do Ego* contraria os próprios pressupostos que essa obra reclama.

---

<sup>89</sup> Em *O ser e o nada* não há mais a opção do método da redução da temporalidade. A reflexão pura, ali, não exige mais esse método: a análise regressiva cumprirá o papel de preparar a reflexão progressiva sobre o ser da consciência.

Se, por um lado, o método da lembrança irrefletida não reduzia a temporalidade da vivência, apelando mesmo à consciência interna do tempo, descrita por Husserl, para fundamentar a retomada dessa vivência, por outro lado, a limitação da reflexão pura ao instante revela, por parte de Sartre, a adoção de uma posição cartesiana e não fenomenológica contra a fenomenologia husserliana.

Como já apontamos, com a passagem da Psicologia Fenomenológica à Ontologia novas questões surgem para a Fenomenologia e essas novas questões exigirão novos métodos. Trata-se agora de determinar a estrutura ontológica que permite uma constituição: se a Psicologia Fenomenológica limitava-se a descrever a consciência em sua relação intencional com o objeto, a Ontologia Fenomenológica vai questionar o ser desse intencional. Sartre perguntará pelo ser transfenomenal do intencional.

Mas essa questão passa pela ampliação do conceito de imanência que a própria fenomenologia husserliana efetua: imanente não é somente o que é ingrediente na vivência, mas também os universais que permitem a aparição do objeto. Segundo a fenomenologia husserliana, o transcendental da experiência é passível de ser descrito nessa experiência transcendental. Assim, as estruturas que permitem a constituição são dados imanentes, ou seja, integram aquela gama de fenômenos sobre os quais é possível uma descrição adequada.

Com a passagem da Psicologia Fenomenológica à Fenomenologia Transcendental, e a conseqüente ampliação do conceito de imanência, a reflexão passa a ter um novo alcance. Aqui não estamos mais no campo da Psicologia Fenomenológica, onde a reflexão procura determinar a forma de aparição do sujeito e do objeto na relação intencional. Trata-se agora de determinar as próprias estruturas constituintes da consciência.

Como já apontamos, Husserl já efetuara uma caracterização da constituição. O que distingue a investigação sartriana dessa caracterização de Husserl? Lembremos: Heidegger

acusava a fenomenologia transcendental de Husserl de não investigar o ser do intencional. Essa questão é totalmente ausente na fenomenologia husserliana. Husserl descreve como as sínteses que constituem o objeto se efetuem, mostra as estruturas intencionais que comportam tais sínteses, mas nunca relaciona essas sínteses com o ser da consciência: Husserl permanece na “descrição funcional da consciência transcendental”. Não interessa a Husserl determinar o que a possibilidade de tal ato revela sobre o ser da consciência, mas as condições funcionais para que tal constituição se efetue: o sentido do ato não é questionado. Sartre, seguindo essa crítica, clama por uma unidade ontológica das essências que permitem a constituição. O isolamento das essências, que acusa Sartre em Husserl, é justamente a ausência de um fundamento para essas essências em uma estrutura ontológica. A possibilidade de tais essências deve ser engendrada a partir dessa estrutura de ser.

Para Sartre é a totalidade homem-no-mundo<sup>90</sup> que deve ser questionada para o esclarecimento das estruturas constituintes do ser. É necessário, segundo Sartre, efetuar a passagem do cogito pré-reflexivo a essa totalidade de ser para que a constituição se esclareça.

Não se trata apenas de determinar as estruturas do cogito pré-reflexivo que permitem funcionalmente a constituição, mas de questionar as estruturas que permitem a totalidade homem-no-mundo, pois é nessa totalidade que verificamos a relação da constituição com o ser da consciência. Cada ato de consciência deve ser fundamentado em um modo de ser. Por isso, quando Sartre afirma que “o cogito deve nos conduzir sob a condição de que possamos abandoná-lo” isso quer dizer que as estruturas funcionais do cogito devem guiar a investigação sem que a investigação se limite a essas estruturas funcionais. Mas, como podemos passar do cogito ao ser do cogito?

---

<sup>90</sup> Totalidade que media a constituição em que o sujeito constituinte e o mundo constituído se revelam.

Essa questão da descrição ontológica da consciência surge pela primeira vez em Sartre na conclusão de *O Imaginário*. Depois de efetuar uma Psicologia Fenomenológica da Imaginação, através de uma investigação eidética sobre esse modo de consciência, Sartre pergunta pelo estatuto da imaginação frente ao ser da consciência. “(...) a função de imaginar é uma especificação contingente e metafísica da essência ‘consciência’ ou, pelo contrário, deve ser descrita como uma estrutura constitutiva dessa essência?” [IMR, p. 234]

Uma descrição ontológica (Sartre utilizará em *O Imaginário* o termo “transcendental”) da consciência deve ser efetuada para caracterizar a posição da imaginação frente a esse ser. Mas, como passar da simples descrição da consciência imaginante, revelada na Psicologia Fenomenológica à investigação ontológica dessa consciência? Como passar do plano da descrição funcional do cogito pré-reflexivo ao plano da descrição ontológica desse cogito?

Na Psicologia Fenomenológica a reflexão incide sobre um ato específico e estabelece, a partir do modo como o objeto aparece, as características desse ato. Com a passagem para a Ontologia, deve-se estabelecer a relação entre esse ato e o ser da consciência. Sartre afirma, em *O imaginário*, que, efetuada a redução fenomenológica, a reflexão mostraria esse ato (a imaginação) como realização da essência da consciência. No entanto, Sartre não efetuará essa reflexão reduzida, mas utilizará um método auxiliar. Ele irá questionar regressivamente pela possibilidade de colocar objetos ausentes, de colocar uma tese de irrealidade, de recuar frente ao mundo, de nadificar esse mundo.<sup>91</sup> Após esse movimento, Sartre irá comparar esses resultados obtidos pela análise regressiva “com aqueles trazidos pela intuição cartesiana da consciência realizada pelo cogito” para verificar “se as condições necessárias para realizar

---

<sup>91</sup>Na conclusão dessa obra, Sartre afirma que, após a redução fenomenológica, progressivamente a reflexão sobre a consciência transcendental revelaria o papel da imaginação no ser dessa consciência. Mas, a análise regressiva que Sartre acaba por utilizar permite o questionamento do cogito sem a redução indicada a princípio. Sartre não necessita mais efetuar uma redução para verificar se a função de imaginar é uma especificação contingente ou uma estrutura constitutiva da consciência.

uma consciência imaginante são as mesmas das condições de possibilidade de uma consciência em geral ou se são outras”.[IMR, p. 234] Após esse movimento regressivo, as condições da imaginação são confirmadas pela intuição dada nesse conhecimento primeiro que é o cogito. “A própria condição do cogito não é em princípio a dúvida, quer dizer, ao mesmo tempo a constituição do real como mundo e sua nadificação desse mesmo ponto de vista, e apreensão reflexiva da dúvida enquanto dúvida não coincide com a intuição apodítica da liberdade? [IMR, p. 242] Mas agora o cogito é questionado em uma direção indicada pela análise regressiva.

Em *O ser e o nada*, onde a análise regressiva é largamente utilizada, o movimento é um pouco diverso. Sartre vai antecipadamente, na introdução, questionar pela condição geral do cogito; essa condição é que o cogito seja consciente não-teticamente de si, ou seja, o cogito cartesiano tem como condição um cogito pré-reflexivo. Assim, antecipadamente à análise regressiva, há um movimento preliminar de esclarecimento do que irá ser questionado: há uma definição preliminar do ser da consciência, uma descrição funcional da consciência. Nessa descrição, Sartre determina a estrutura fundamental de todo fenômeno de consciência: essa estrutura é a auto-aparição não-tética. Essa descrição prévia é fundada em uma intuição que se limita a apreensão dessa dimensão funcional, ou seja, a condição básica para que a consciência seja consciente.<sup>92</sup> A sua intuição (pois isso que se apresenta como condição de possibilidade de toda consciência é dado à intuição) limita-se a essa condição básica.

Essa investigação preliminar do ser da consciência preparará a própria análise regressiva, pois o caráter pré-reflexivo dessa consciência determinará a descrição fenomenológica das condutas (a partir dessa descrição é que se investigará as condições

---

<sup>92</sup> Ela não procura descrever a intuição da consciência como totalidade, ou seja, as estruturas existenciais e constituintes da consciência.

dessas condutas) e é sobre essa investigação preliminar do cogito pré-reflexivo que o resultado da análise regressiva será investigado.

Todo o primeiro e o segundo capítulos da primeira parte de *O ser e o nada* serão dedicados ao movimento regressivo. A partir dessa análise um novo movimento progressivo acontece.<sup>93</sup> As condições de possibilidade das condutas serão investigadas (agora progressivamente) no cogito pré-reflexivo de acordo com a caracterização prévia deste: as condições de possibilidade de tais condutas devem ser verificadas na condição de possibilidade da consciência em geral. Assim, de conduta em conduta analisada, ao término de cada regressão, efetua-se um enriquecimento das determinações do cogito pré-reflexivo. Além disso, cada determinação prévia irá aparecer nos próximos movimentos da análise regressiva. Isso caracterizará o método progressivo-regressivo. Não há progressão direta do cogito pré-reflexivo para a totalidade da consciência, mas também não há análise dessa totalidade através das condutas de consciência sem referência a esse cogito. Se, em *A transcendência do Ego*, havia uma clara distinção entre os métodos<sup>94</sup> (o método da lembrança irrefletida que evitava a intuição do psíquico através de uma retomada não-reflexiva de uma consciência passada, e o método da reflexão pura que, reduzindo a temporalidade e isolando a vivência no instante, procurava escapar às sínteses que propiciavam a aparição do psíquico), em *O ser e o nada*, os métodos progressivo e regressivo são unidos em um movimento dialético, formando o método progressivo-regressivo, que intercala as descrições reflexivas da consciência com a análise regressiva das condições de

---

<sup>93</sup> A partir daí, é possível efetuar a distinção entre essas estruturas transcendentais e os fenômenos transcendentais da consciência. Por exemplo, é a partir da determinação do caráter de ipseidade da consciência que o psíquico pode ser explicado em sua possibilidade e determinado como transcendente.

<sup>94</sup> Apesar de, como mostramos, haver a possibilidade de colaboração entre os métodos, esses métodos não só eram independentes entre si, mas partiam de pressupostos diferentes.

possibilidade dos fenômenos (em geral, esses fenômenos são as condutas da consciência no mundo).

Mas por que a determinação do ser da consciência não pode progredir diretamente do cogito pré-reflexivo? Porque a investigação do ser da consciência exige o método regressivo?

Poder-se-ia tentar justificar a utilização do método regressivo pela impossibilidade de progredir do transcendental para a constituição “deste” mundo.<sup>95</sup> É verdade, não se pode, como Sartre afirma em *O imaginário*, avançar do transcendental até a constituição “deste” mundo.[IMR, p. 233] Mas não é isso que a ontologia fenomenológica pretende investigar. Não se trata, na ontologia fenomenológica, de fundamentar a constituição de um mundo específico (como no caso da psicologia que procura explicar as emoções específicas de um indivíduo específico frente a esse mundo), mas de descrever os fundamentos de um mundo “em geral”. Não se trata da passagem do universal ao contingente ou do contingente ao universal. Ela investiga como é possível um mundo e não “este” mundo. A constituição “deste” mundo não é passível de uma descrição adequada (porque essa constituição implica um grau de contingência), como é a constituição em geral. Assim, a justificativa para não se utilizar diretamente o método progressivo não é a necessidade de se efetuar a passagem do universal ao contingente. As condutas (a interrogação, a má-fé, etc.) que Sartre descreve em *O ser e o nada* não são condutas frente a um mundo específico, mas condutas frente a um mundo e a situações universais. Os exemplos são contingentes, mas as condutas são universais: é contingente que o sujeito, por exemplo, esteja de má-fé, mas quando adota essa conduta ele manifesta estruturas existenciais universais.

---

<sup>95</sup> Essa é a justificativa de Gerhard Seel em *La dialectique de Sartre*

A investigação deve passar do abstrato (que é o cogito pré-reflexivo considerado isoladamente) à totalidade de ser do Para-si.<sup>96</sup> A reflexão deve descrever nesse cogito pré-reflexivo os elementos que engendram essa existência no mundo. Então, uma descrição progressiva do cogito pré-reflexivo à totalidade ser-no-mundo, exigiria uma intuição de possíveis elementos que engendrariam essa existência no mundo. Nessa existência, como já indicamos, são incluídas as estruturas transcendentais que a consciência constitui: toda uma existência objetiva é constituída face ao mundo. É na intuição da relação entre o subjetivo e o modo como esse mundo se organiza que pode haver uma descaracterização das estruturas constituintes. Como vimos, a realidade do psíquico, ou seja, a permanência do psíquico no horizonte fenomenal da consciência (sobrevivência das sínteses passadas no horizonte presente) faz com haja um “esboço de natureza” no Para-si.<sup>97</sup> É claro, esse “esboço da natureza” só se efetiva, ou seja, o psíquico só reaparece, por conta de uma reflexão impura. Além disso, por ocasião da análise ontológica da reflexão, havíamos mostrado que o “ser-para” da reflexão faz com que a consciência procure retomar seu ser objetivando-o. Desse modo, temos um “esboço de natureza” no Para-si e uma tendência na reflexão para a objetivação. A partir dessas estruturas poderia ser efetuada, por exemplo, uma caracterização “psicologista” da constituição, na medida em que essa caracterização não visaria as estruturas universais da constituição, mas as estruturas psíquicas de um sujeito empírico.<sup>98</sup> Mas, como

---

<sup>96</sup> Trata-se da totalidade constituinte (as estruturas universais que mediam a relação do homem com o mundo) e não de uma existência empírica.

<sup>97</sup> Essa realidade do psíquico propicia que toda uma ciência se constitua sobre essa existência. É exatamente o que efetiva boa parte da psicologia. Mas essa psicologia é uma ciência derivada, uma ciência do constituído, e não uma ciência das relações constituintes da consciência com o mundo.

<sup>98</sup> Uma reflexão direta e progressiva para estabelecer uma ligação do cogito com essa totalidade poderia arbitrariamente conferir a esse cogito estruturas já constituídas, ou seja, para além do transcendental puro.

vimos, essas estruturas transcendentais são constituídas na relação da consciência com o mundo e não constituintes dessa relação.<sup>99</sup>

Mas como investigar a relação original entre a consciência e o mundo se o psíquico é a face objetiva dessa relação? Se a existência psíquica é a face objetiva da relação da consciência com o mundo, ou seja, é o que aparece imediatamente (pela reflexão) quando se visa a consciência no mundo<sup>100</sup>, como a reflexão, que tende à objetivação, pode apreender as estruturas ontológicas dessa consciência transcendental sem que essa existência psíquica seja projetada na consciência? Se a reflexão imediata sobre o sujeito no mundo revela, de início, essa existência psíquica, a passagem do caráter simplesmente funcional, e assim abstrato, do cogito pré-reflexivo para a existência concreta (incluindo as suas estruturas transcendentais) terá que ser efetuada de modo que não se confira ao cogito a passividade do constituído, evitando assim, que o conhecimento reflexivo transfira a passividade do psíquico para a estrutura fundamento desse psíquico.

Se a intuição imediata da relação da consciência com o mundo apreende essa consciência conjuntamente com os elementos transcendentais constituídos, a investigação sobre essa consciência deve utilizar um artifício para que se estabeleça a passagem do cogito pré-reflexivo à consciência como totalidade (homem-no-mundo) sem que essas estruturas derivadas façam a intermediação dessa passagem. Para que a intuição reflexiva aprenda as estruturas transcendentais originárias em sua pureza, sem que o ser-no-mundo dessa consciência seja reduzido, essa reflexão deve ser conduzida. A reflexão filosófica que estabelece essas estruturas constituintes deve ser conduzida metodologicamente para evitar a

---

<sup>99</sup> É claro que essas estruturas psíquicas também mediam a relação do sujeito com o mundo. No entanto, elas são “constituídas” para mediar essa relação e não constituintes dessa relação.

<sup>100</sup> O que se revela primeiramente em uma intuição de uma consciência no mundo é sua dimensão psíquica e não sua dimensão constituinte.

confusão entre o transcendental e o que é constituído para mediar as relações objetivas entre o homem e o mundo. Então, ao utilizar esses métodos auxiliares, Sartre procura estabelecer as condições necessárias para que a reflexão se efetue sem que seu caráter objetivante descaracterize a consciência com elementos transcendentais.

Assim, ao invés de refletir diretamente sobre as relações entre o cogito pré-reflexivo e a totalidade homem-no-mundo, reflexão que poderia transpor o sujeito empírico no sujeito transcendental, Sartre vai questionar pelas condições de possibilidade de algumas condutas da consciência frente ao mundo. Não se procura progressivamente no cogito pré-reflexivo a sua face mundana, mas questiona-se regressivamente pelas condições de condutas no mundo. A análise regressiva procura inicialmente estabelecer as condições de possibilidade de um fenômeno e não intuir como o cogito passa à totalidade ser-no-mundo. Então, analiticamente se determina um modo de ser como condição dessas condutas. No movimento seguinte, agora progressivo, determina-se esse modo de ser no cogito pré-reflexivo. Mas agora não se trata de intuir a face mundana do cogito pré-reflexivo, mas de questionar este a partir do modo de ser exigido pelas condutas: a relação entre o reflexo e o refletidor será investigada à luz desse modo de ser. Mas então, essa reflexão já terá pré-determinado os elementos sobre os quais ela irá refletir, escapando assim da intuição de elementos transcendentais que poderiam acompanhar a apreensão do transcendental. Agora, a reflexão que visa a passagem do cogito pré-reflexivo à totalidade ser-no-mundo não determina essa passagem através da face objetiva dessa relação consciência-mundo, mas, conduzida pela análise regressiva, intui os elementos transcendentais que constituem essa relação.<sup>101</sup> Só então a possibilidade de passagem da estrutura funcional do cogito pré-reflexivo à totalidade ser-no-mundo poderá ser determinada a partir da intuição do próprio cogito. A intuição transcendental do modo de ser,

---

<sup>101</sup> E não os elementos transcendentais constituídos por essa relação.

determinado pela análise, no cogito pré-reflexivo possibilita a descrição das estruturas existenciais do Para-si. Essas condições transcendentais são determinadas como estruturas existenciais do Para-si engendradas a partir do cogito pré-reflexivo. Essa nova descrição do cogito pré-reflexivo determina como a estrutura deste engendra o ser-no-mundo e conseqüentemente como ele constitui sua face objetiva frente ao mundo. Se a reflexão, com seu caráter intuitivo, é o método fenomenológico por excelência, é essa mesma intuição que torna necessária uma condução dessa reflexão. Por esse motivo, *O ser e o nada* utiliza um método não-intuitivo para preparar a intuição reflexiva do ser da consciência.

Mas uma redução inicial não eliminaria esses traços de transcendência? Para que uma descrição progressiva dessa consciência constituinte se realizasse de forma pura, não seria suficiente uma redução prévia desta? É exatamente o que efetua Husserl. No entanto, na ontologia fenomenológica, a redução do ser-no-mundo acabaria por reduzir as estruturas de ser que fundamentam a própria constituição. É enquanto ser-no-mundo que a consciência efetua a constituição. A redução do ser-no-mundo, ou seja, a redução da compreensão do sujeito como totalidade existencial frente ao mundo, acabaria por impossibilitar a própria compreensão da constituição desse mundo.

É necessário, para Sartre, uma investigação sobre como o cogito pré-reflexivo engendra esse ser-no-mundo. Os métodos auxiliares propiciam justamente as condições para essa investigação. Tanto o método da lembrança irrefletida quanto o método regressivo não efetuem uma redução prévia da consciência: redução que torna incompreensível, segundo Heidegger e Sartre, a própria constituição.

Mas, se o caráter de “ser-no-mundo” da consciência não pode ser reduzido, sob pena de, ao limitar a descrição da constituição às suas estruturas funcionais, impossibilitar a unidade das essências, uma simples redução das estruturas transcendentais (psíquicas), que

aparecem por conta da reflexão sobre a passagem da descrição funcional do cogito pré-reflexivo à relação concreta desse com o mundo, não bastaria para impedir que se tome as estruturas constituídas por estruturas constituintes? Não bastaria reduzir essa aparição primeira, ou seja, essa face objetiva da consciência voltada para o mundo, para que as estruturas imediatas dessa consciência se revelassem? Sartre, na comunicação *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, efetua uma descrição progressiva do cogito ao seu ser. Essa descrição progressiva do cogito leva à conclusão de que este não pode ser limitado a um núcleo instantâneo de auto-aparição a si, mas que ele é uma totalidade de ser que se mantém como tal através de uma remissão para fora de si. O primeiro passo de Sartre nessa descrição é a redução das leis psicológicas, com a promessa de resgatá-las posteriormente, enquanto engendradas pelo ser-no-mundo que caracteriza a consciência. “Porque é um ser, examinemos o seu modo de ser. Para já, somos obrigados a recusar inteiramente, para a consciência, a existência de leis psicológicas. Não tomaremos de antemão, de modo nenhum, as leis psicológicas, encontra-las-emos um pouco mais tarde.” [CSCS, p. 103] Mas se há a possibilidade da redução do psíquico, por que se utiliza um método mais complexo como a análise regressiva?

Ao rejeitar que haja leis na consciência, Sartre rejeita que o psíquico seja primeiro, que a consciência possua a passividade do Em-si: Sartre rejeita o psíquico e todo o seu caráter passivo ao campo do constituído. Mas ele afirma que, se não há leis “na” consciência, há leis “da” consciência. O fato de Sartre afirmar que essas leis serão reencontradas posteriormente significa que toda essa existência, com sua passividade característica, tem um lugar na existência concreta do Para-si. A existência psíquica revela um modo da consciência se relacionar com o mundo e, dessa forma, diz algo sobre essa consciência. Assim, por exemplo, se o Ego não sintetiza a consciência, mas é derivado de uma síntese original, ou

seja, se ele é a projeção da unidade do psíquico que, por seu lado, é permitida pela ipseidade fundamental da consciência, no entanto, o fato de que a consciência se projeta a si própria em uma unidade transcendente revela o movimento rumo ao ser que há no Para-si. Então, a simples redução do psíquico desconsideraria um aspecto essencial da consciência, que é o movimento rumo ao Em-si (nesse caso exemplificado pelo movimento de projeção reflexiva que efetua uma mediação de si na transcendência). Na medida em que se pretende determinar a totalidade de ser da consciência, e, na medida em que a existência psíquica manifesta uma atividade da consciência (reflexiva) face ao mundo, as leis dessa existência são reveladoras do modo com que essa consciência se organiza nesse mundo. Se o psíquico, enquanto constituído, revela algo sobre a consciência constituinte, a redução da face objetiva da consciência no mundo não é o método mais adequado para que se efetue a passagem do cogito pré-reflexivo à totalidade de ser da consciência.

Em *O ser e o nada* a reflexão pura não é efetuada sobre a redução desse ser-no-mundo, nem mesmo sobre a pura e simples redução do psíquico. Sartre não necessita reduzir essa existência psíquica para, quando estabelecida a relação do cogito pré-reflexivo com a totalidade de ser da consciência, restituí-la. O método progressivo-regressivo não efetua essa redução. Ao contrário, ele pode mesmo partir da existência psíquica em direção às estruturas do Para-si que permitem esse modo de existência. Na progressão seguinte a investigação sobre o cogito pré-reflexivo a partir desse modo de ser, pode, por exemplo, esclarecer como as condutas de consciência são unificadas no psíquico. Desse modo, movimenta-se da totalidade ser-no-mundo ao cogito pré-reflexivo e novamente em direção à totalidade ser-no-mundo sem a necessidade de uma redução. Se o transcendental não deve ser confundido com o psíquico, no entanto, esse psíquico, enquanto fenômeno de consciência, ou seja, enquanto constituído pela consciência, revela as estruturas fundamentais dessa consciência, ou seja, o

seu “ser-para”, (e por fim a sua não-coincidência consigo mesma). A ontologia sartriana não pode descartar essas dimensões transcendentais e mundanas de consciência na medida em que elas constituem um modo de relação dessa consciência com o próprio mundo.

Mas a passagem do cogito ao seu ser deve ser orientada por um fio condutor adequado. Para Sartre, é exatamente esse fio condutor adequado que é ausente em Descartes e que impede este de determinar de forma correta a intuição original que o cogito oferece. Descartes teve a compreensão correta do cogito como falta. Ele efetua uma reflexão progressiva que vai da falta (imperfeição) ao faltado (perfeito), que por fim estabelece a ligação do cogito com o ser. Mas se Descartes apreende o cogito como falta, ele não tem os meios adequados para determinar a origem dessa falta no ser do próprio cogito. Sartre afirma que Descartes efetuou a passagem da verdade do cogito à sua determinação ontológica através de uma dialética que não fundamentou. [CSCS, p. 92] Em Descartes, que efetua uma reflexão progressiva sobre o ser do cogito, essa ligação é externa: a falta apreendida no cogito remete ao ser perfeito e este é que efetua a ligação do pensamento com o ser. A ausência de uma adequada investigação ontológica do cogito impossibilitou, em Descartes, o estabelecimento de uma ligação intrínseca do ser do cogito com o ser Em-si, com o mundo.

A possibilidade da passagem do cogito ao seu ser é efetuada, em Sartre, através da fundamentação de um modo de ser na própria estrutura do cogito pré-reflexivo. A partir da caracterização do ser do cogito pré-reflexivo é possível estabelecer a ligação da consciência com o ser Em-si. O esclarecimento da falta, por exemplo, é efetuado a partir da descrição da estrutura auto-negatória da consciência. Esse esclarecimento engendra, em Sartre, o movimento que vai determinar a passagem desse cogito a sua totalidade de ser.

Vimos que, em Sartre, há uma dialética caracterizada pela alternância de movimentos progressivos e regressivos. Após determinar na análise regressiva um modo de ser como

condição de algumas condutas, progressivamente esse modo de ser será verificado na relação que os termos do cogito pré-reflexivo mantêm entre si. Assim, a análise regressiva aponta como condição de certos fenômenos um modo de ser (ser que é o que não é e não é o que é), que no movimento progressivo seguinte (que parte do cogito pré-reflexivo) revela-se como uma auto-negação na consciência. Após essa caracterização da negação interna no cogito pré-reflexivo, Sartre efetua uma reflexão sobre as estruturas imediatas do Para-si à luz dessas determinações. Por exemplo, se, reflexivamente, é verificável que toda consciência atual tem em seu horizonte uma consciência possível, no entanto, é somente após esse movimento progressivo-regressivo que essa estrutura será investigada no cogito pré-reflexivo.

Esse cogito pré-reflexivo, de início, simples aparição não-cognitiva de um ato de consciência a si próprio, é investigado por Sartre e enriquecido em suas determinações: a presença (a) si será uma presença “factual” (a) si, uma presença “ipseidal” (a) si, etc. Todas essas estruturas imediatas do Para-si, condicionadas pela auto-negação no cogito pré-reflexivo, é que tornam uma constituição possível. Essas novas determinações do cogito pré-reflexivo esclarecem como é engendrada a relação primeira da consciência com o mundo.

## **5 REFLEXÃO E MORAL**

Descrita a relação da reflexão com os métodos auxiliares e assim o esforço metodológico para conduzir à reflexão pura, podemos agora determinar, no plano existencial, o movimento para essa reflexão com uma decisão da consciência.

Antes de ser o resultado de um método, a reflexão pura é um evento transcendental possibilitado pela ligação ontológica entre a consciência reflexiva e a consciência refletida e pela auto-aparição do ato reflexivo a si mesmo. Se a reflexão pura é, em última análise,

fundada na consciência não-tética de si, no entanto, Sartre não afirma que “a priori” um sujeito que vive no imediato puro seja capaz de reflexão pura. [CSCS, p. 130]. Sartre cogita: “talvez”, após a efetuação de uma reflexão pura, possa haver uma passagem direta da existência irrefletida para uma nova reflexão pura. [CSCS, p. 130]

Como vimos, a ameaça permanente da má-fé e a continuidade da vida psíquica faz com que não haja uma progressão natural da vivência pré-reflexiva para a reflexão pura ou da reflexão impura para a reflexão pura. Sartre insiste em *Consciência de Si e Conhecimento de Si* que não há progresso natural entre os níveis de consciência de si:

“(…) nos diferentes estados que se podem conceber como superiores aos outros, se bem que acrescente que o estado de má-fé e da consciência envenenada é, “a priori”, superior à consciência imediata, a decisão do homem de passar do não-cúmplice para o cúmplice, ou a decisão de não sair do imediato, são decisões que decidirão diferentemente a respeito do destino do homem. Mas não penso que haja aí um progresso, salvo num ponto. Não penso numa moral de progresso, mas numa moral de revolução, no sentido que há revolução em Descartes ou Kant, evolução em Leibniz.” [CSCS, p. 130]

No entanto, há em cada nível inferior os elementos que possibilitam sua retomada no nível superior. Geralmente a reflexão impura está na origem da reflexão pura (CPM, p. 18). Isso não quer dizer que a reflexão pura seja a decorrência natural da reflexão impura, mas sim que a reflexão pura é uma decisão frente à reflexão impura, do mesmo modo que “somente a má-fé pode ser origem da boa-fé” (CPM, p. 18). Como vimos, a reflexão é um movimento de recuperação de si através de um processo de objetivação e interiorização. Esse processo está fadado ao fracasso. A reflexão cria um abismo maior em seu ser: a distância entre reflexo e refletidor torna-se uma distância entre duas consciências, levando à constituição, na reflexão impura, de uma transcendência nomeada psíquico. A distância

inicial torna-se agora a distância entre a consciência transcendental e o psíquico. A consciência reflexiva tem consciência não-tética desse projeto de recuperação na reflexão impura. Essa consciência não-tética do projeto e a consciência dos resultados da reflexão (a constituição) revelará não teticamente à reflexão a impossibilidade de recuperação de si. Será exatamente a “consciência não-tética dessa impossibilidade” que tornará possível a decisão pela passagem do cúmplice ao não-cúmplice (CPM, p. 486 e 489). Assim, a reflexão pura pode nascer da reflexão impura na medida em que a recuperação de si aparece como “não-possível-de-ser-efetivada”. A reflexão pura é uma decisão frente a essa impossibilidade de recuperação do ser. É claro, trata-se de uma decisão, pois é sempre possível uma conduta de má-fé frente a revelação dessa impossibilidade.

Mas se toda reflexão (enquanto ser-para) é um movimento de recuperação de si, como a reflexão pura escapa a essa tentativa de unificação sintética de si? Como ela escapa dessa recuperação objetivante de si dada na reflexão impura?

A reflexão pura não procura a recuperação de si através de uma unidade sintética dada na apreensão objetivante. O movimento da reflexão pura é antes um acordo consigo (CPM, p. 495), ou seja, a busca de si através de uma unidade moral. A reflexão pura não recusa a má-fé e a cumplicidade com o psíquico para ser simplesmente de boa-fé. A boa-fé, como vimos, possui estruturas análogas à má-fé. Sartre denominará autenticidade o projeto de recuperação de si verificado na reflexão pura. Na autenticidade, ao contrário da boa-fé, a consciência não procura aprender-se como “isso que é”. Na autenticidade a consciência procura constituir sua unidade no fazer e não na projeção objetivante de seu ser: “A autenticidade descobre que o único projeto válido é aquele do fazer e não do ser.”(CPM, p. 491) Desse modo a autenticidade é também a recusa ao Ego, enquanto esse resulta da tentativa de recuperação de si no ser. A autenticidade é não-cúmplice da existência psíquica.

A autenticidade aprofunda a reflexão pura, na medida em que, pela compreensão do caráter ek-stático do Para-si, decide por recuperar-se através de uma unidade moral efetivada do fazer.

Mas é possível um retorno da reflexão pura para a reflexão impura? Em determinado momento [CPM, p. 499] Sartre nega essa possibilidade, pois do que a reflexão impura seria cúmplice, o que ela recuperaria se não há síntese psíquica prévia? Não obstante, a existência psíquica não é simplesmente eliminada por conta da reflexão pura.<sup>102</sup>

A reflexão pura apenas suspendeu a cumplicidade com essa existência. Na medida em que a reflexão mantém-se pura, a atividade sintética deixa de atuar e o psíquico deixa de aparecer à consciência: a reflexão impura não encontra imediatamente na reflexão pura lugar para uma nova síntese.

Se não pode haver passagem direta da reflexão pura para a reflexão impura, no entanto, pode haver uma conduta de disfarce frente a essa reflexão pura, conduta que é a má-fé. Mas a má-fé não se configura imediatamente como uma reflexão impura: a má-fé pode preparar a retomada da cumplicidade da reflexão impura. A má-fé é uma conduta frente à reflexão pura que se utiliza da própria compreensão das estruturas ontológicas da consciência para disfarçar isso que é revelado. A má-fé é negação disso que é apreendido reflexivamente, possibilitada por uma compreensão pré-reflexiva de si. A mesma vivência pré-reflexiva que possibilita a reflexão torna também possível a má-fé.

A má-fé é uma conduta frente à apreensão reflexiva de si pela consciência, apreensão geralmente dada de forma angustiada.<sup>103</sup> A apreensão de si na angústia é assumida e aprofundada por uma reflexão ou disfarçada pela má-fé, ou seja, mesmo na angústia a

---

<sup>102</sup> A reflexão pura não elimina simplesmente as sínteses psíquicas, mas suspende a cumplicidade com estas.

<sup>103</sup> Sobre a impossibilidade de determinar a angústia como irrefletida ALVES [p. 35]

apreensão pura vai além da simples contemplação. Por isso, a reflexão cúmplice que retoma as sínteses anteriores à reflexão pura é de má-fé na medida em que foge dessas apreensões reflexivas de si através de um projeto irrefletido de má-fé.<sup>104</sup> Assim, a consciência pode se fazer de má-fé para permitir uma nova consciência cúmplice: a má-fé permite a retomada da cumplicidade com a vida psíquica após a reflexão pura.

Sartre descreve como a má-fé constitui o modo de existência cotidiana da maioria dos indivíduos. “Fazemo-nos de má-fé como quem adormece e somos de má-fé como quem sonha. Uma vez realizado esse modo de ser, é tão difícil sair dele quanto alguém despertar a si próprio: a má-fé é um tipo de ser no mundo, como a vigília ou o sono, e tende por si a perpetuar-se, embora sua estrutura seja do tipo metaestável”. [EN, p. 109] No entanto, apesar de ser permeada pela má-fé, a existência psíquica parece ter um caráter transcendente que a difere desta. A reflexão cúmplice e o surgimento do psíquico não se configuram como um ato de negação direcionado sobre uma apreensão específica. Ao contrário, a existência psíquica não se restringe a um ato de negação: tem sua origem em uma consciência reflexiva, mas prolonga-se na medida em que permanece no horizonte de uma consciência temporal e é retomada pela cumplicidade de uma nova reflexão impura. É claro, isso não quer dizer que a reflexão impura se imponha à consciência: a retomada na reflexão cúmplice da existência psíquica é efetuada por um ato que tem compreensão não-tética de si.

Mas o retorno à reflexão impura não necessita necessariamente de um ato de má-fé.<sup>105</sup> O simples retorno à existência irrefletida costuma bastar para que uma nova reflexão cúmplice seja possível: o “esboço de natureza” que permeia a existência do Para-si possibilita a retomada da reflexão cúmplice. A má-fé parte de um conhecimento para o

---

<sup>104</sup> Projeto irrefletido, mas que o sujeito tem compreensão pré-reflexiva.

<sup>105</sup> Mas apenas a passagem direta da reflexão pura à reflexão impura exige a má-fé.

disfarce desse conhecimento.<sup>106</sup> Mas não podemos dizer que a reflexão impura é, como a má-fé, apenas o disfarce de uma verdade: a reflexão impura constitui uma existência que será a face transcendente da consciência. E esse conhecimento, que remete às sínteses psíquicas anteriores, é cúmplice de um movimento que se prolonga na existência do Para-si. A reflexão cúmplice encontra toda uma existência já constituída. O psíquico é justamente o resultado de uma reflexão que procura estabelecer uma identidade frente à existência ek-stática da consciência: o psíquico é a apreensão de si como contínuo em-si frente à apreensão de si como decisão na reflexão pura.

Apesar dessas distinções, a existência psíquica e as condutas de má-fé se interpenetram. A má-fé, no seu ideal de disfarce, retoma e reforça essa existência psíquica, ou então, após uma apreensão pura de si, uma conduta de má-fé pode surgir para que a cumplicidade da reflexão seja novamente possível.

Assim, a reflexão pura não elimina a existência psíquica, mas apenas a suspende, na medida em que mantém uma decisão pela apreensão pura de si. Então, quando Sartre afirma que não há passagem da reflexão impura para a reflexão cúmplice, pois não haveria do que a segunda ser cúmplice, isso não quer dizer que não haja meios pelos quais a consciência retome a compreensão de si como existente psíquico. Ao contrário, as descrições sartrianas mostram que esse modo de apreensão prevalece na vida cotidiana da consciência, mesmo havendo uma dimensão de pureza nessa apreensão impura. Na vida cotidiana do sujeito predomina a passagem do irrefletido para a reflexão impura e o retorno desta para o irrefletido. Para escapar deste círculo deve haver um engajamento por parte do sujeito: um engajamento para escapar disso que se configuraria como sua natureza.

---

<sup>106</sup> Como vimos, a reflexão impura implica em sua estrutura, a reflexão pura.

Tal como a dúvida cartesiana<sup>107</sup>, o sujeito sartriano mantém a possibilidade de negar tudo o que não é imanente, tudo aquilo que não participa verdadeiramente de seu ser, ou seja, toda a transcendência que é intuída juntamente com a aparição do seu ser, de negar esse “esboço de natureza” no Para-si. Sartre, assim, concilia a existência do psíquico (constituído exatamente pela reflexão) e a possibilidade de um conhecimento puro do sujeito por ele mesmo. A reflexão pura não elimina simplesmente a existência psíquica, mas se, por um lado, a vida psíquica possui uma realidade, por outro, a intuição que revela o psíquico em meio ao transcendental pode ser purificada e essa vida psíquica passa a ser apreendida em seu verdadeiro caráter, ou seja, como constituída: uma reflexão pura, além de não ser cúmplice da constituição, poderia apreender o psíquico como constituído.

Veremos que essa decisão pela reflexão pura tem um caráter moral. No entanto, antes de esclarecer o caráter moral dessa decisão devemos abordar o movimento para a reflexão pura na Psicanálise Existencial.

Nossa investigação sobre o papel da reflexão na constituição de uma Psicologia Fenomenológica ou de uma Ontologia procurava estabelecer a possibilidade de determinação da essência ou do modo de ser da consciência. A reflexão, como vimos, apesar de uma tendência para a apreensão da consciência refletida como Em-si, tem a possibilidade de conhecer adequadamente as estruturas dessa consciência.

Os métodos auxiliares têm a função de conduzir a reflexão para que essa possibilidade se efetue. Esses métodos auxiliares, descritos até agora, possibilitavam que a reflexão determinasse uma essência ou um modo de ser. Mas a reflexão poderia aprender a relação

---

<sup>107</sup> Em *A transcendência do Ego* Sartre apontava o próprio procedimento da dúvida como origem do aparecimento do Ego na filosofia de Descartes. Em *O ser e o nada*, Sartre acusava Descartes de passar da dúvida ao ser sem possuir um fio condutor adequado e, assim, de substancializar a consciência. Em *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, Sartre já questiona se há realmente essa substancialização. Em *A liberdade cartesiana*, a dúvida cartesiana exemplifica o próprio modelo sartriano de negação do ser.

que cada sujeito individual mantém com essa estrutura de ser? A reflexão tem a possibilidade de determinar o projeto fundamental de ser para uma consciência particular?

Essa questão nos levará ao problema da Psicanálise Existencial: a passagem da Ontologia à Psicanálise Existencial é a passagem da investigação de uma estrutura universal, isto é, do modo de ser que fundamenta a constituição à investigação do projeto individual de ser do sujeito. A Psicanálise Existencial tem como objetivo esclarecer a existência desse sujeito a partir do seu projeto de ser, ou seja, do valor. Assim, determinado que cada sujeito tem em seu horizonte um valor que dá sentido aos seus atos, cabe à Psicanálise Existencial esclarecer qual é esse valor para cada sujeito. “A questão da psicanálise existencial não é mais saber como a realidade humana é possível (questão da ontologia fenomenológica), mas como tal homem é possível”. [CPM, p. 110] Note-se que, na Psicanálise Existencial, trata-se de analisar a ipseidade e não o psíquico. É claro, o psíquico é esclarecido juntamente com o esclarecimento da ipseidade, na medida em que ele é um fenômeno da consciência.

Mas a reflexão tem a possibilidade de reconstituir e acessar a relação dos atos do sujeito com o valor específico que lhes confere sentido? Se o sujeito vive seu projeto, ou seja, se ele tem uma pré-compreensão desse valor, no entanto, isso não significa que este seja conhecido imediatamente. O projeto deve ser buscado a partir das manifestações objetivas desse sujeito. “Seu método é comparativo: uma vez que, com efeito, cada conduta humana simboliza à sua maneira a escolha fundamental a ser elucidada, e uma vez que, ao mesmo tempo cada uma delas disfarça essa escolha sobre seus caracteres ocasionais e sua oportunidade histórica, é pela comparação entre tais condutas que faremos brotar a revelação única que todas elas exprimem de maneira diferente.” [EN, p.656] Então, a Psicanálise Existencial não é uma simples retomada reflexiva dessa relação dos atos com o projeto fundamental do sujeito. Sem dúvida, a Psicanálise Existencial envolverá uma pré-compreensão das estruturas ontológicas

do sujeito e a possibilidade do conhecimento reflexivo pelo sujeito de seu próprio projeto.<sup>108</sup> Mas a reflexão sobre o projeto deve ser conduzida por uma reconstituição objetiva das manifestações e condutas do sujeito. Sartre descreve o trabalho da Psicanálise Existencial como uma hermenêutica e não como um simples retorno reflexivo. Trata-se de decifrar, ou seja, reunir em uma totalidade essas diferentes manifestações do sujeito. A decifração se faz a partir de uma pré-compreensão ou de um conhecimento da estrutura de ser do sujeito e de uma pré-compreensão do seu próprio projeto. No entanto, a decifração é um método objetivo na medida em que o sujeito deve se colocar distante de si para entender a sua conduta. Assim, o ato reflexivo não tem de início senão a função de ser mais um meio para reconstituir essas manifestações que deverão ser analisadas: ele não revela objetivamente o valor que determina essas manifestações.

“(...) aquilo que ela capta a cada momento não é o puro projeto do Para-si tal como se expressa simbolicamente – e, em geral de várias maneiras ao mesmo tempo – pelo comportamento concreto que ela, reflexão, apreende: é o comportamento concreto mesmo, ou seja, o desejo singular e datado, no frondoso emaranhado de sua característica. A reflexão capta ao mesmo tempo símbolo e simbolização, por certo, constitui-se inteiramente por uma compreensão pré-ontológica do projeto fundamental; ou melhor, na medida em que a reflexão é também consciência não-tética de si enquanto reflexão, ela é esse mesmo projeto, do mesmo modo como a consciência não-reflexiva. Mas nem por isso ela vem a dispor de instrumentos e técnicas necessárias para isolar a escolha simbolizada, fixá-la em conceitos e iluminá-la totalmente a sós”. [EN, p. 658]

Se a reflexão não tem, de início, o conhecimento objetivo desse projeto apontado pelas condutas do sujeito, não há, em uma investigação psicanalítica vantagem decorrente do fato

---

<sup>108</sup> É verdade que devido à existência das estruturas que possibilitam a Psicanálise Existencial, esta é passível de ser realizada sem o conhecimento específico teórico (aplicação espontânea e empírica dessas disciplinas). Isso confirma mais ainda o caráter moral desse conhecimento.

de o sujeito analisado ser o mesmo que efetua a análise, a não ser quanto a possibilidade colher reflexivamente materiais para uma investigação objetiva.

No entanto, essa reconstituição objetiva estabelece as determinações que serão alvo de uma intuição por parte do sujeito: a intuição surge exatamente dessa correspondência entre as determinações que o psicanalista estabelece a partir da análise das condutas do sujeito e a reflexão individual deste. Essas determinações tornam-se verdadeiramente conhecimento a partir dessa intuição final do sujeito. “Há aqui uma intuição acompanhada de evidências. Esse sujeito, guiado pelo psicanalista, faz muito mais do que dar sua anuência a uma hipótese: ele toca e vê o que ele mesmo é”. [EN, p. 662] Assim, o método psicanalítico permite à reflexão exprimir isso que ela apreende em sua relação com o ser da consciência refletida e a reflexão é fundamental para que a análise psicanalítica encontre solo para isso que ela estabelece.

Há, desse modo, na Psicanálise Existencial dois momentos. No primeiro, na atitude objetiva frente às condutas, estas são isoladas das estruturas transcendentais que costumam explicá-las: trata-se de um rompimento com a unidade psíquica. No segundo busca-se a relação dos atos com um projeto (busca fundada na pré-compreensão desse projeto). Rompe-se, assim, com a unidade psíquica para, em seguida, determinar a unidade ontológica das condutas.

Tal como na Psicanálise Empírica, é fundamental no procedimento da Psicanálise Existencial a consciência pelo sujeito desse complexo ou projeto que é analisado. No entanto, a primeira se priva, por seus postulados e princípios, de explicar como é possível tal reconhecimento do resultado da análise; a segunda não só pretende estabelecer essa revelação, mas, passando ao plano moral, fazer com que esse sujeito reconheça que o projeto é inteiramente subordinado à sua liberdade. Vejamos.

Como vimos, a Psicanálise Existencial tem como objetivo fazer o sujeito conhecer o seu projeto fundamental, ou seja, o valor último que permanece no horizonte de todos os seus atos.

“Com efeito, [a ontologia] revelou-nos a origem e a natureza do valor; vimos que o valor é a falta em relação à qual o Para-si determina a si mesmo em seu ser como falta. Pelo fato de que o Para-si existe, como vimos surge o valor para obsedar seu ser-Para-si. Segue-se daí que as diversas tarefas do Para-si podem ser objetos de uma psicanálise existencial, pois todas elas visam produzir a síntese faltada da consciência e do ser sob o signo do valor, ou causa de si”. [EN, p. 720].

Mas a Psicanálise Existencial vai mais além: não só o projeto torna-se conhecido, como ele revela-se dependente da liberdade do sujeito. Assim, a psicanálise existencial caminha para uma reflexão sobre a decisão que determina o valor, ou seja, uma reflexão sobre a liberdade. A psicanálise existencial caminha para uma reflexão moral: ela revela que, se o valor é determinante nos atos do sujeito, no entanto, esse valor não reina acima da liberdade humana. Desse modo, essa revelação do valor passa a ser acompanhada da revelação do caráter de decisão desse valor. “Mas a ontologia e a psicanálise existencial (ou a aplicação espontânea e empírica que os homens sempre fizeram dessas disciplinas) devem revelar ao agente moral que ele é o ser pelo qual os valores existem”. [EN, p. 722] A passagem da Psicanálise Existencial para a reflexão moral revela que isso que está no horizonte de todos os atos não tem existência própria: não existe independentemente dos atos que livremente confirmam e realizam essa escolha fundamental. A reflexão pura, agora, visa o ser (ser do valor) não enquanto sustentando o Para-si, mas enquanto sustentado pelo Para-si. Suprimindo a reflexão cúmplice, o projeto deixa de remeter para outra coisa que si mesmo [CPM, p. 497].

“(…) O homem busca o ser às cegas, ocultando de si mesmo o projeto livre que constitui essa busca; faz-se de tal modo que seja esperado pelas tarefas dispostas ao longo de seu caminho. Os objetos são exigências mudas, e ele nada mais é em si do que a obediência passiva a essas exigências.” (...) Mas o resultado principal da psicanálise existencial deve ser fazer-nos renunciar ao espírito de seriedade. O espírito de seriedade tem por dupla característica, com efeito, considerar os valores como dados transcendentais, independentes da subjetividade humana, e transferir o caráter de ‘desejar’ da estrutura ontológica das coisas para sua simples constituição material.” [EN, p. 721]

Esse projeto que, conduzida pela psicanálise existencial, a intuição reflexiva apreende, não é recuperado, no âmbito moral, contemplativamente. A reflexão o faz seu projeto, “não por identificação ou apropriação, mas por assentimento e aliança.” [CPM, p. 495] A reflexão moral acaba por colocar esse projeto em questão: a reflexão conduzida pela psicanálise existencial deve assumir esse projeto.

Mas, o reconhecimento de que o valor depende da liberdade do sujeito não elimina esse valor do horizonte da consciência. A consciência atual continua tendo em seu horizonte uma totalidade que ela deve ser. “A reflexão moral coloca esse projeto (valor) entre parênteses, em suspenso, sem lhe retirar a força afirmativa, como a ‘epoché’ fenomenológica onde a reflexão não-cúmplice não impede uma segunda de afirmar, na atitude natural, a realidade no mundo.” [CPM, p. 12] Ao colocar em questão o seu projeto, o Para-si não suprime a necessidade de remeter a um projeto. Talvez, afirma Sartre, essa liberdade frente ao projeto torne-se um valor: o projeto de constante questionamento e reafirmação do seu próprio valor. “É necessário, neste momento, que a reflexão se torne verdadeiramente uma maneira de viver com a dilaceração da consciência.” [CSCS, p. 118] A apreensão do valor como fruto da liberdade, efetivada na psicanálise existencial, pode conduzir, no plano moral, para uma

escolha da própria liberdade como valor. Mas, a escolha da liberdade como valor não pode se perpetuar sem um conhecimento puro dessa escolha. É claro, essa escolha depende, antes de tudo, de uma decisão pela reflexão pura. O plano moral exige essa apreensão reflexiva: a moral confunde-se com essa decisão pela reflexão pura.

A reflexão moral pode também se manifestar como uma reflexão sobre a própria atuação da reflexão. Desse modo, o caráter de “ser-para” da reflexão se revelaria: a reflexão apreenderia a si própria como não-contemplativa. Seria revelado o condicionante do modo de posicionamento na reflexão. Nesse caso, a reflexão teria consciência dos seus objetivos (movimento de objetivação e interiorização com o objetivo de superar sua distância interna) e resultados (impossibilidade de fusão consigo mesmo). “Se queremos passar para o terreno da moral, é preciso evidentemente que a reflexão se dê conta de que é, quer dizer, de que ela aumentou ainda mais a divisão e de que as sínteses que ela faz são sínteses que falham no seu objetivo, visto que elas são objetos, ao passo que seria preciso fazer uma síntese subjetiva.” [CSCS, p. 117]

A reflexão moral (que é um modo de reflexão pura) revelaria a vida psíquica como constituída pela própria reflexão. Nesse sentido, a reflexão pura, ela mesma, apareceria para si mesma como uma decisão: decisão pela não-cumplicidade com o movimento sintético característico do ato reflexivo, decisão de pôr em questão essa vida psíquica a partir do esclarecimento do seu caráter constituído. Sartre mantém assim a possibilidade, já apontada por Husserl, do conhecimento da própria atuação da reflexão, ou melhor, do conhecimento reflexivo da reflexão.

Mas, em alguns trechos de *O ser e o nada*, Sartre parece indicar que a própria consciência de si poderia ser tomada como valor: “Se uma dessas atividades leva vantagem sobre a outra, não o será devido ao seu objetivo real, mas por causa do grau de consciência de

seu objetivo ideal; nesse caso, acontecerá que o quietismo do bêbado solitário prevalecerá sobre a vã agitação do líder dos povos.” [EN, p. 721] . Assim, poderíamos entender que, em última instância, não seria o objetivo ideal que seria posto em questão na reflexão moral, mas o próprio grau de consciência desse objetivo: então, a justificabilidade de um projeto não estaria nele mesmo, mas no grau de consciência que o sujeito possui desse projeto. No entanto, Sartre esclarece: essa consciência se refere à liberdade; a consciência de si como agente livre pelo qual o valor existe. Não é o puro e simples grau de consciência do valor que é tomado como objeto da reflexão moral, mas a consciência da fundação desse valor, ou seja, a consciência de liberdade. Desse modo, o valor último, que resultaria de uma reflexão moral aprofundada, não seria a consciência de si, como o texto acima faz suspeitar, mas a própria liberdade, ou melhor, o valor seria a própria decisão frente a essa consciência de si.<sup>109</sup> A reflexão moral última é a decisão frente a liberdade que aparece na consciência pura de si.

## 6 CONCLUSÃO

No percurso que efetuamos nessa pesquisa, a reflexão pura aparece ora como um evento transcendental ora como o resultado de um método. Enquanto evento puro transcendental ela estaria fundada na proximidade entre a consciência reflexiva e a consciência refletida, proximidade apoiada em uma unidade de ser e não simplesmente em uma relação cognitiva. Como evento transcendental ela seria engendrada pelo próprio movimento reflexivo que, assumindo a impossibilidade de atingir a identidade com seu ser a partir do conhecimento, volta-se à existência ek-stática do Para-si. Antes de ser um conhecimento de seu ser, a reflexão pura seria a retomada desse ser. No outro caso, enquanto

---

<sup>109</sup> Sartre deixa entrever esse desdobramento da reflexão no último parágrafo de *O ser e o nada*.

resultada de um método, a reflexão pura teria justamente o caráter de um conhecimento propiciado por certas condições estabelecidas especificamente para tal. Enquanto conclusão de um procedimento ela não surgiria imediatamente da relação entre a consciência reflexiva e a consciência refletida, mas procuraria recuperar o modo de existência original da consciência através de uma manobra cognitiva. Mas será que esses dois lados da reflexão pura são tão distintos?

A reflexão pura é um evento transcendental, mas a purificação da reflexão é uma possibilidade transcendental. O evento transcendental da reflexão pura pode surgir sem método: Sartre o descreve como resultado de um movimento que tem origem na consciência não-tética que acompanha todo ato, que consciente (do) fracasso de sua tentativa para determinar o ser da consciência como uma identidade Em-si, retoma a relação original entre a consciência reflexiva e a consciência refletida (pois essa proximidade entre a consciência reflexiva e a consciência refletida é comum, enquanto estrutura original, a toda reflexão [EN, p. 206]). Mas, a reflexão pura, resultada de um procedimento de purificação, é também um evento transcendental: há uma possibilidade transcendental de purificação da reflexão e de condução ao evento transcendental da reflexão pura.<sup>110</sup> Porém, a conclusão intuitiva da purificação necessita da proximidade entre a consciência reflexiva e a consciência refletida. A manobra efetuada através dos métodos auxiliares só se completa na intuição reflexiva.

Se nossa pesquisa é circular é porque integra uma investigação sobre a descrição sartriana da reflexão e uma investigação sobre a reflexão como método em Sartre. Essas questões não são, em *O ser e o nada*, abordadas conjuntamente. Se em *A transcendência do Ego* há ainda, por parte de Sartre, uma preocupação de defender o procedimento filosófico

---

<sup>110</sup> Observamos isso claramente na Psicanálise Existencial, onde o analista conduz o paciente à intuição de seu projeto.

através do esclarecimento do caráter fenomenológico da reflexão, em *O ser e o nada* Sartre apenas indica, em raras passagens, porque o método reflexivo deve ser orientado por procedimentos auxiliares.

Contra nossa tese poder-se-ia objetar que a descrição sartriana inside sobre a reflexão individual de cada sujeito (a consciência de si desse sujeito) e a reflexão filosófica trata de uma determinação ontológica desse sujeito. Porém, se Sartre afirma, em *O ser e o nada*, que só há conhecimento intuitivo<sup>111</sup>, então o procedimento filosófico não pode abrir mão de uma correspondência, em sua constituição teórica, entre as determinações transcendentais e ontológicas da consciência e uma intuição reflexiva por parte do sujeito. Assim, a intuição de essências ou a intuição das estruturas de ser da consciência podem sofrer as mesmas restrições que a intuição reflexiva de cada sujeito. Isso fica claro em *A transcendência do Ego*, quando a afirmação sartriana da ausência de um Ego na consciência enfrenta a aparição deste na reflexão particular de cada indivíduo. Também em *O ser e o nada*, por conta do problema da reflexão instantânea/temporal, Sartre defende a necessidade dessa intuição: “E, como toda nossa ontologia tem seu fundamento em uma experiência reflexiva, não correrá o risco de perder todos os seus direitos?”[EN, p. 197] Em *Consciência de Si e Conhecimento de Si* Sartre aponta a questão da utilização, como método filosófico, da intuição reflexiva: “(...) temos as seguintes tarefas: 1º, elucidar as características principais do cogito não-tético e, 2º, porque há aqui um círculo evidente, mas um círculo estritamente filosófico, elucidar os direitos da reflexão em tematizar o que se pode encontrar como característica de ser do

---

<sup>111</sup> “Só existe conhecimento intuitivo. A dedução e o pensamento discursivo, chamados impropriamente de conhecimentos, não passam de instrumentos que conduzem à intuição. Quando alcançamos a intuição, os meios utilizados para isso desaparecem diante dela; no caso em que não podemos atingi-la, razão e pensamento discursivo ficam sendo como placas indicativas que apontam em direção a uma intuição fora de alcance” [EN, p. 220]

cogito não-tético.<sup>112</sup>”[CSCS, p. 103] A investigação na ontologia fenomenológica de Sartre depende dessa possibilidade do sujeito acessar a existência pré-objetivada e determinar as estruturas que organizam essa existência.

As restrições que Sartre efetua sobre a consciência reflexiva existencial têm uma correspondência nas restrições sobre a reflexão teórica. Nos dois casos, a reflexão nunca é contemplativa. Mesmo o cogito teórico tem o caráter de um “para”: ele tem como objetivo promover o avanço do conhecimento. Assim, uma investigação fenomenológica e ontológica da reflexão é justificável para a compreensão da utilização da reflexão enquanto método filosófico.

---

<sup>112</sup> Essa segunda tarefa projetada não é cumprida por Sartre em *Consciência de Si e Conhecimento de Si*

## 7 REFERÊNCIAS

### TEXTOS FUNDAMENTAIS CITADOS:

**SARTRE**, Jean-Paul.

**EN** *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard; (utilizamos, na maior parte das vezes, a tradução de Paulo Perdigão, corrigindo-a quando necessário:

*O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.)

**TE** *La transcendance de l'Ego*. Paris: Vrin, 2003 (citamos a paginação clássica)

**CSCS** *Consciência de Si e Conhecimento de Si*. (*Boletim da Sociedade Francesa de Filosofia. Sessão de 2 de junho de 1947*). Edições Colibri, 1994.

*Conscience de Soi et Connaissance de Soi*, Paris: Vrin, 2003

**CPM** *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

**IMA** *A imaginação*. Trad. Luiz Roberto Salinas Forte. – São Paulo: Nova Cultural, 1987.

**IMR** *O imaginário. Psicologia fenomenológica da imaginação*. Trad. Duda Machado. São Paulo. Ed. Ática, 2006.

**ETE** *Esboço para uma teoria das emoções*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2006

**LC** *La liberté cartésienne in Situations I*. Paris: Gallimard, 1978.

**DIÁRIO DE UMA GUERRA ESTRANHA**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

**HUSSERL**, Edmund.

**IL** (Para os “Prolêgomenos”, a “primeira” e a “segunda investigação”, utilizamos a edição francesa): *Recherches logiques, Tome premier: Prolégomes a la logique pure. Tome second: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance (Recherches I et II)*. Trad. Hubert Élie. Paris: P.U.F., 1961

(Para a “quinta investigação” utilizamos a edição espanhola) *Investigaciones lógicas*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976.

(Para a “sexta investigação” utilizamos a edição brasileira) *Investigações lógicas, sexta investigação (Elementos para uma elucidação fenomenológica do conhecimento)*. Trad. Zeljko Loparic e Andréa M. A. C. Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1985

**IDÉIAS** *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1995.

**LIÇÕES SOBRE O TEMPO** *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.

**A IDÉIA** *A idéia da fenomenologia* trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

**NOTAS SOBRE SER E TEMPO** *Notes marginales de Husserl à Être et temps in Notes sur Heidegger*. Paris. Les Éditions de Minuit, 1993.

**A FENOMENOLOGIA (1ª V.)** *La Phénoménologie (article pour l'Encyclopaedia Britannica) Première Version in Notes sur Heidegger*. Paris. Les Éditions de Minuit, 1993.

**FEN E ANTR** *Phénoménologie et Anthropologie in Notes sur Heidegger*. Paris. Les Éditions de Minuit, 1993.

**LÓGICA FORMAL E LÓGICA TRANSCENDENTAL** *Logique Formelle et Logique Transcendantale*. Paris: P.U.F, 1957.

**HEIDEGGER**, Martin.

**SER E TEMPO** *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. – 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

**PROLÊGOMENOS** *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. Tra. Alain Boutot. Paris. Gallimard, 2006.

**CARTA À HUSSERL** *Lettre de Heidegger à Husserl in Notes sur Heidegger*. Paris. Les Éditions de Minuit, 1993.

COMENTÁRIOS E OBRAS CITADOS:

**ALQUIÉ**, Ferdinand. *La nostalgie de l'être*. Paris: P.U.F., 1973.

**ALVES**, Pedro M. S. Alves. *Irrefletido e reflexão – Observações sobre uma tese de Sartre in A transcendência do Ego seguido de Consciência de Si e Conhecimento de Si*. Edições Colibri, 1994.

**BARBARAS**, Renaud. *Introduction à la philosophie de Husserl*. Chatou: Les Éditions de La Transparence, 2004.

**BERNET**, Rudolf. *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phenomenology*. Paris. P.U.F., 1994.

**BRENTANO**, Franz. *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge, 1995

**COOREBYTER**, Vincent de. *Sartre face à la phénoménologie*. Bruxelles: OUSIA, 2000.

**FINK**, Eugen. *De La Phénoménologie*. Trad. Didier Franck. Paris: Les Éditions de Minuit, 1974

**FRAJOLIET**, Alain. *Ipséité et temporalité in Sartre – Désir et liberté*. Paris: P.U.F., 2005.

**JOANNIS**, David Guy. *Sartre et le problème de la connaissance*. Sainte-Foy: Les Presses de L'université Laval, 1997.

**HAAR**, Michel. *La philosophie française entre la phénoménologie et métaphysique*. Paris, PUF, 1999.

**LAVELLE**, Louis. *La conscience de soi*. Paris: Grasset, 1951.

**MARION**. Jean-luc. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl Heidegger et la phénoménologie*. Paris. P.U.F, 1989.

**MERLEAU-PONTY**, Maurice. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

**MOUILLIE**, Jean-Marc. *Sartre – Conscience, ego et psychè*. Paris: P.U.F, 2000.

- MOUTINHO**, Luiz Damon S. *Sartre – Psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- MÜLLER**, Marcos L. *A má-fé e a teoria da negação em Sartre* in *Manuscrito*, vol. V, nº 2, abril/1982.
- RICOEUR**, Paul. *Tempo e Narrativa*, vols. II e III. Papirus.
- SCHÉRER**, René. *La Phénoménologie des “Recherches Logiques” de Husserl*. Paris: P.U.F., 1967.
- SEEL**, Gerhard. *La dialectique de Sartre*. Lausanne: L’Age d’Homme,
- SOUCHE-DAGUES**, Denise. *La Lecture Husserlienne de Sein Und Zeit* in *Notes sur Heidegger*. Paris. Les Éditions de Minuit, 1993.
- SOUZA**, Luiz Henrique Alves de. *Cogito e Temporalidade em Sartre*. Dissertação inédita, 2003.