

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GUSTAVO FUJIWARA

**FENOMENOLOGIA E PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA EM
SARTRE: UMA ARQUEOLOGIA DOS CONCEITOS**

Guarulhos

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GUSTAVO FUJIWARA

**FENOMENOLOGIA E PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA EM
SARTRE: UMA ARQUEOLOGIA DOS CONCEITOS**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da **Universidade Federal de São Paulo** como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Professor Doutor Alexandre de Oliveira Torres Carrasco

Guarulhos

2013

GUSTAVO FUJIWARA

**FENOMENOLOGIA E PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA EM
SARTRE: UMA ARQUEOLOGIA DOS CONCEITOS**

Guarulhos, 09 de Dezembro de 2013.

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (orientador)
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho
Universidade Federal do Paraná

Prof. Dra. Izilda Johanson
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva
Universidade de São Paulo

FICHA CATALOGRÁFICA

FUJIWARA, Gustavo

**Fenomenologia e Psicologia fenomenológica em Sartre: Uma
arqueologia dos conceitos /**

Gustavo Fujiwara. – Guarulhos: 09 de dezembro de 2013.

252 f.

Orientador: Alexandre de Oliveira Torres Carrasco

Dissertação (Mestrado **em Filosofia**) – Universidade Federal de
São Paulo, Guarulhos, 2013.

1. Consciência 2. Fenomenologia 3. Psicologia fenomenológica 4.
Liberdade 5. Intencionalidade. I. Título.

AGRADECIMENTOS

Figura sempre presente em minhas reflexões acerca da fenomenologia, mestre e professor compromissado com o saber, gostaria de expressar aqui minha gratidão, primeiramente, ao professor Alexandre de Oliveira Torres Carrasco que, desde os anos de 2009, aceitou orientar-me com extrema generosidade intelectual. Este trabalho resulta, portanto, desta acolhida sensível e, sobretudo, paciente.

Aos professores Luiz Damon Santos Moutinho, Izilda Cristina Johanson e Franklin Leopoldo e Silva, pelas preciosas indicações e sugestões quando do exame de qualificação e defesa.

Agradeço veementemente o professor Vincent de Coorebyter que, de modo tão solícito, enviou-me uma série de artigos fundamentais para a confecção desta dissertação.

Às amigas do grupo de estudos, Beatriz, Hatsuko e Flávia, pelas longas conversas “fenomenológicas”.

Às amigas de labuta intelectual, Luanda, Priscila e Karen, com as quais ensaio falar de filosofia.

À Daniela, secretária do programa de pós-graduação, pelas orientações quanto aos procedimentos e normas da pós.

Ao Franz – de uma escuta e leitura primorosamente sensíveis - primeiríssimo leitor crítico deste trabalho, e cujos debates entre a psicologia e a filosofia sinalizam importantes contribuições aqui.

Aos meus pais, Monica Callegari Fujiwara e Sérgio Haruo Fujiwara, pelo amor e dedicação de uma vida inteira. Seguramente, sem a presença solar de vocês, este trabalho seria muito mais árduo.

Sou também extremamente grato aos amigos que, direta ou indiretamente, contribuíram com este longo processo de formação do pensamento: Edgar, Bruno e Maiara cuja amizade evoca sempre o melhor que existe em mim.

Agradeço à CAPES – Coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior – pelo auxílio financeiro dado a este projeto.

Em suma, a todos vocês, amigos, familiares, colegas & professores, meus mais sinceros agradecimentos, afinal, é como diz João Cabral de Melo e Neto: “um galo sozinho não tece uma manhã”.

L'ÉCRIVAIN ET SA LANGUE

(...) le langage le plus difficile, d'une certaine manière, c'est celui qui veut le plus communiquer: c'est la philosophie.

(Jean-Paul Sartre)

RESUMO

Este trabalho pretende investigar a passagem da fenomenologia à psicologia fenomenológica em Jean-Paul Sartre. Para esta lida, analisar-se-á conceitos presentes em *La transcendance de l'Ego*, *Esquisse d'une théorie des émotios*, *L'Imagination* e *L'Imaginaire*. Da primeira obra fenomenológica, procuraremos restituir o corolário fundamental da consciência, a saber: a intencionalidade. Isso feito, procuraremos, em *Esquisse*, identificar as possíveis diferenças teóricas em relação ao ensaio de 37 quando das análises acerca da consciência emotiva. Ao passarmos para as duas obras seguintes, veremos que a questão da hylé da imagem mental sinalizará uma análise profunda acerca da consciência imaginante. Nosso itinerário, iniciando-se na consciência perceptiva, passando pela consciência emotiva e chegando à consciência imaginativa, pretende identificar, em termos eminentemente fenomenológicos, o que significa afirmar que a intencionalidade é, *pari passu*, a liberdade radical da consciência. Haveria, nestes termos, lugar para uma passividade nos quadros da fenomenologia sartreana?

Palavras-Chave: **Consciência; Fenomenologia; Psicologia Fenomenológica; Liberdade; Intencionalidade.**

RÉSUMÉ

Ce travail a comme but la recherche entre la transition de la phénoménologie à la psychologie phénoménologique dans l'oeuvre de Jean-Paul Sartre. À cette fin, nous irons analyser les concepts présents à *La transcendance de l'Ego*, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *L'Imagination* et *L'Imaginaire*. De la première oeuvre phénoménologique, nous essayerons restituer le corollaire fondamental de la conscience, à savoir: l'intentionnalité. Cela fait, nous chercherons, dans *Esquisse*, identifier les possibles différences théoriques concernant à l'essai de 37 quand des analyses sur la conscience émotive. En allant aux deux oeuvres suivantes, on verra que la question de la hylè de l'image mental marque une profonde analyse de la conscience imagiante. Notre itinéraire, en commençant par la conscience perceptive, en passant par la conscience émotive et en arrivant à la conscience imagiante, a l'objectif d'identifier, en termes éminemment phénoménologiques, ce que signifie affirmer que l'intentionnalité est, *pari passu*, la liberté radicale de la conscience. Y aura-t-il, en ces termes, de lieu pour une passivité dans les cadres de la phénoméologie sartrienne?

Mots-clés: **Conscience; Phénoménologie; Psychologie phénoménologique; Liberté; Intentionnalité.**

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1: Sartre fenomenólogo. Entre duas regiões distintas: campo de imanência (campo transcendental) e região psíquica	10
1.1 - A entrada de Sartre na fenomenologia: a ideia de intencionalidade.....	10
1.2 – O objetivo de <i>La transcendance de l’Ego</i> : continuidade e ruptura com Husserl..	20
1.3 – O ego sob o viés fenomenológico e a tipologia das consciências: a consciência irrefletida é anterior à consciência reflexiva.....	28
1.4 – A região psíquica (o Ego como polo dos estados, ações e qualidades) e o “medo de si” da consciência.....	40
1.5 – Da fenomenologia à psicologia fenomenológica.....	55
CAPÍTULO 2: Psicologia e realidade-humana: esboço para uma psicologia fenomenológica das emoções	57
1.1 – O projeto da psicologia fenomenológica em <i>Esquisse</i> : o empírico e o transcendental.....	57
1.2 – Teorias psicológicas clássicas à luz da fenomenologia de Sartre: por uma nova psicologia das essências e das significações.....	69
1.3 – Sartre crítico da teoria psicanalítica: por uma significação consciente.....	76
1.4 – A psicologia fenomenológica como detalhamento das aventuras da consciência no mundo.....	81
1.5 – As dificuldades na leitura de <i>Esquisse</i> . Passividade e espontaneidade, consciência irrefletida e consciência refletida: sob a mira da historiografia sartreana.....	97
1.6 – Últimas observações de <i>Esquisse</i> : a temporalização da consciência e o mundo cindido em dois.....	109
CAPÍTULO 3: Psicologia fenomenológica da imaginação: a descrição e a fixação da eidética da imagem	120
1.1 – A inauguração da psicologia eidética e o momento da análise crítica.....	120

1.2 – Teorias clássicas das imagens <i>versus</i> fenomenologia: a psicologia nas sendas das filosofias seiscentistas e setecentistas.....	123
1.3 – “O grande acontecimento na filosofia”: a evolução da psicologia a partir da fenomenologia de Husserl.....	141
1.4 – A crítica sartreana à hylé (matéria) husserliana.....	145

CAPÍTULO 4: Do “irreal normal” ao “irreal patológico”: imagem, obsessão, esquizofrenia, psicose alucinatória e sonho..... 153

1.1 – Primeiras observações acerca da natureza da consciência imaginante e da imagem mental: suas quatro características fenomenológicas.....	153
1.2 – A matéria da imagem mental (saber, afetividade, movimento ou impressões cinestéticas e linguagem) e o modo desinencial de aparição do objeto como imagem.....	163
1.3 – A vida no imaginário: as condutas em face do objeto irreal.....	176
1.4 – Fenomenologia e psicopatologia: “irreal normal” e “irreal patológico”.....	189
1.5 – O aprisionamento total da consciência onírica como modelo para a compreensão do aprisionamento engendrado pelas imagens patológicas.....	217
1.6 – Do campo transcendental impessoal à abertura da consciência ao mundo: esboço de uma genealogia da magia.....	232

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 237

BIBLIOGRAFIA..... 241

INTRODUÇÃO

A produção intelectual de Sartre é consideravelmente ampla, pois ela abrange uma gama de estilos: filosofia, romance, crítica, jornalismo político, teatro, biografia, novela, roteiro de filme, correspondências e antropologia histórica. Desta massa considerável de escritos, escolhemos, para este trabalho, seu pensamento filosófico; mais estritamente, a fenomenologia e a psicologia fenomenológica. Remontando à “pré-história” de suas indagações, observaremos que a temática essencial do jovem filósofo antes de sua *opus magnum*, *L'être et le Néant* (1943), atém-se exclusivamente ao debate para com a psicologia de sua época, bem como representa um esforço para a superação da filosofia dos anos de 1900, sobretudo a de Bergson, “responsável” por instigar e fazer com que Sartre iniciasse seus estudos nessa área do pensamento. Ademais, o interesse pela psicologia já se deixava entrever no título de seu diploma de estudos superiores, *L'image dans la vie psychologique: rôle et nature*, inspirado pelas experimentações clínicas e pelos místicos cristãos¹. Por conseguinte, privilegiando as obras² que vão de 1934 até 1940 – respectivamente *La transcendance de l'Ego* (1934/2003), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938/1993), *A Imaginação* (1936/1973) e *L'Imaginaire* (1940/2010) -, investigaremos, a partir de uma arqueologia dos conceitos, a *passagem da fenomenologia à psicologia fenomenológica* buscando esclarecer o sentido inaugural da liberdade da consciência até mesmo em situações paradoxais que a ameaçam com uma pretensa passividade³. Assim, não nos furtaremos de explicitar outros tantos elementos que orbitam o interior dessa vasta transição, quais sejam: I) a leitura sartreana da fenomenologia de Husserl, sua continuidade e ruptura, II) a radicalização da intencionalidade, III) o aproveitamento desse princípio na psicologia, bem como os obstáculos advindos da emoção e da psicopatologia, IV) o reenquadramento do psíquico objeto em psíquico fenomênico, V) a separação definitiva com a fenomenologia husserliana a partir da temática da matéria da imagem, VI) a abertura da consciência ao mundo, a irrupção da situação, da realidade-humana e do ser-no-mundo. Em suma, acreditamos que todos esses momentos/conceitos irão nos

¹ NEUVILLE, François. *Jean-Paul Sartre*. Paris: APDF, 2005, p. 24.

² Não nos furtaremos, no entanto, de recorrer à outras obras de Sartre.

³ É por aí que pensaremos também o sentido e a recepção da fenomenologia na França a partir da leitura sartreana das obras de Husserl.

fornecer as indicações necessárias para a compreensão do projeto inicial de Sartre: a teorização de uma filosofia da liberdade absoluta, superação do idealismo e do materialismo mecanicista. Aqui, portanto, observar-se-á que essa liberdade – tópica *par excellence* do corpus da filosofia sartreana –, antes de figurar em sentido ontológico, será concebida a partir das *estruturas eidéticas* da consciência. Nesta toada, da fenomenologia à psicologia fenomenológica, quais são os conceitos elementares que vicejam ali para que a consciência possa continuar operando a partir de um livre movimento de transcendência?

Em nosso primeiro capítulo, buscaremos restituir alguns aspectos da leitura sartreana da fenomenologia de Husserl: será questão saber quais são as condições fenomenológicas que autorizam a destituir o Ego de sua função transcendental, os motivos que conduzem Sartre a instituir um campo transcendental impessoal e, em oposição a este, uma região psíquica (transcendência psíquica) produtora de falsas interioridades e de inversão do fluxo real dos vívidos da consciência. Ora, observar-se-á, no decorrer destes primeiros passos no pensamento sartreano, que o Ego cumpre, na verdade, uma função de unificação das entendidas psíquicas (ações, estados e qualidades), ele é polo de unificação transcendente. Em paralelo a esse problema, nós visaremos instituir a temática da consciência iniciada *La transcendance de l'Ego* como modelo, ainda que algumas modificações ocorram ao longo da produção intelectual do filósofo⁴, para pensarmos uma fenomenologia capaz de reestruturar o *métier* teórico e investigativo da psicologia clássica, da psicanálise e das filosofias modernas; logo, a definição de uma consciência como translucidez, vazio absoluto, servirá como farol norteador para a compreensão dos mecanismos da psico-fenomenologia. Por conseguinte, urgirá em nosso primeiro capítulo aclimatar o leitor à essa atmosfera fenomenológica da qual Sartre retira de Husserl uma ideia fundamental: a intencionalidade.

Detalhada a maneira pela qual o filósofo francês recebe e trabalha com o pensamento husserliano, passaremos então à tematização da psicologia fenomenológica a partir da consciência emotiva. Neste segundo capítulo, nosso alvo versará no embate da fenomenologia com a psicologia e com a psicanálise, na redefinição do psíquico, em uma possível temporalidade da consciência até então ausente de *TE*. A partir de uma

⁴ São várias, aliás, as reorientações que a filosofia de Sartre sofre; pontuemos algumas: emergência da realidade-humana, ser-no-mundo, situação, nadificação, variações eidéticas (emoção e imaginação), psíquico fenomênico, esboço de uma temporalização da consciência que até *TE* era regulada pelo instante de aparição do X qualquer...

crítica pontual às psicologias de sua época, Sartre se esforçará em definir a emoção não como um simples mecanismo afetivo, mas como um modo de existência da consciência, uma totalidade sintética; a consciência irrefletida passa a ser agora consciência do mundo, ela é um ser-no-mundo em situação. Definindo a emoção como uma consciência *suis generis*, portanto dotada de intencionalidade, como deveremos compreender o fenômeno de auto-aprisionamento (*captivité*) que essa consciência engendra? Seria *Esquisse d'une théorie des émotions* o lugar para pensarmos uma possível passividade na consciência? De acordo com nossa leitura, mesmo uma consciência emotiva, auto-aprisionada, guarda e mantém sua liberdade, pois ela será concebida como um *processo ativo de auto-afecção*. Aliás, é só através dessa liberdade eidética, conjugada com sua situação e seu ser-no-mundo, que a consciência possui as condições necessárias para refugiar-se do mundo, para negá-lo: “Isso significa em primeiro lugar, teoricamente, que a emoção não pode ser confinada à má-fé e à impotência; em seguida, praticamente, que a emoção em Sartre é uma paixão e potencia da liberdade” (CORMANN, 2011, p. 115) ⁵. Em resumo, nosso capítulo dois pretende avançar na definição da psicologia iluminada pela *démarche* fenomenológica, ao mesmo tempo em que “testa” os possíveis limites de uma liberdade absoluta da consciência. Imbuída, ainda que não totalmente, por uma atmosfera heideggeriana, as análises da obra de 38 representarão um passo a mais na paulatina separação de Sartre com a filosofia de Husserl.

Sob essa ótica, passamos ao nosso terceiro capítulo que tem como tema principal os problemas em torno da concepção husserliana da matéria da imagem mental. Como opera essa nova variação eidética da consciência, ou seja, a consciência imaginante? Se até *TE* as análises fenomenológica estavam voltadas ao campo transcendental, por conseguinte, à *presença* do objeto face à consciência, em *A Imaginação*, o objeto de análise versará na imagem como modo específico que a consciência imaginante possui para apreender uma presença a partir de uma ausência. O que deve ser uma consciência para que ela imagine um X qualquer que não está nem realmente e nem presentemente dado no campo fenomênico? Levando a cabo uma desconstrução teórica das psicologias e filosofias seiscentistas e setecentistas, Sartre espera renovar a teoria da imagem a partir de uma análise eidética: a imagem deixará de

⁵ CORMANN, Grégory. “Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre”, in: *Lectures de Sartre*. Sous la direction de Philippe Cabestan et Jean-Pierre Zarader. Paris: ed. Ellipses, 2011, pp. 93-116.

ser uma mera sensação renascente ou enfraquecida, um simulacro da coisa (teorias que são enquadradas sob o nome de metafísica ingênua da imagem), faz-se imperativo discutir a natureza mesma do psíquico para que possamos fundamentar uma nova psicologia. Como poderíamos prever, a fenomenologia de Husserl emergirá como o grande acontecimento no que diz respeito à renovação dessas teorias ingênuas da imagem-coisa. Para o autor de *A Imaginação*, o postulado de uma consciência vazia e liberta de conteúdos deve também ser empregada quando das análises acerca da consciência imaginante. Daí seu interesse na imagem: não as concebemos comumente como coisas na mente? Ela não encarnaria, com perfeição, a funesta ideia de conteúdos mentais? No entanto, se o fenomenólogo alemão soube trazer à tona uma verdadeira teoria da imagem, por outro lado, notaremos uma divergência entre ele e Sartre no que diz respeito à matéria (*hylé*) da imagem em detrimento à matéria perceptiva. Outrossim, se o mestre alemão deixou abertas as portas para uma nova teoria do imaginário, ele, contudo, falha na distinção entre percepção e imaginação, sobretudo quando operada a redução fenomenológica que nos fornece um noema irreal. Uma vez operada a redução, como distinguir a árvore em flor que percebemos do centauro que imaginamos? Este terceiro capítulo mostra-se fundamental quanto à restituição do embate entre a fenomenologia francesa e a alemã, além de prepara o terreno para o capítulo seguinte. Desse modo, é imperativo que novas investigações sejam realizadas para que as matérias da percepção e da imaginação não se confundam.

É sob este esteio que iniciamos nosso quarto e último capítulo. À guisa de *L'Imaginaire* nós separaremos o joio do trigo, ou seja, a percepção da imaginação. Vários elementos serão elencados ali para que a imagem mental seja definida como *analogon* da coisa. Sartre referir-se-á a *hylé*, quando animada por uma intenção imaginante, como um *analogon*, um equivalente da percepção. Destarte, a dinâmica da imaginação versará exclusivamente no movimento transcendente que a consciência realiza para apreender o objeto ausente. Esse *modus operandi* explicitado, passaremos finalmente ao “núcleo duro” da obra em questão, qual seja: a patologia da imaginação. Como a psico-fenomenologia poderia iluminar e trazer algo de novo à psicopatologia? Novamente trataremos das embaraçosas questões sobre o auto-aprisionamento da consciência, donde a velha questão ressurge: há ou não há passividade nessa consciência mórbida? Mais ainda, o doente seria ativo ou passivo diante de suas alucinações? Para tanto, recorreremos à novela *O Quarto* (1939) com o intuito de firmarmos uma posição diante dessas questões. Realizando uma distinção entre “irreal

normal” e “irreal patológico”, além de problematizarmos o alcance dessa liberdade eidética, procuraremos entender os “motivos” que conduzem o indivíduo a preferir o imaginário – irreal – ao invés do real. Tecidas essas considerações, a última parte de nossos quarto capítulo colocará em perspectiva todos os textos analisados até aqui sob o ponto de vista da categoria do mágico, expediente teórico usado por Sartre para a compreensão das atividades “irracionais” da consciência:

De fato, o registro do pensamento mágico (do pensamento mítico e mesmo místico) é onipresente nos textos fenomenológicos de Sartre e constituirá sempre para ele um modo privilegiado da inteligibilidade das relações com o mundo, com os outros e consigo mesmo. (CORMANN, 2011, p. 104)

Na medida em que a categoria do mágico é teorizada a partir de um claro diálogo de Sartre com a antropologia do início do século XX, sobretudo a de Marcel Mauss e Levy-Bruhl ⁶, trata-se de operar também uma crítica das tendências idealistas e intelectualistas do pensamento filosófico “opondo a ele uma concepção positiva da magia ao mesmo tempo em que ele submete a racionalidade à prova (...)” (CORMANN, 2011, p. 105). N’outros termos, poder-se-ia pensar o sentido da fenomenologia sartreana (o que implica também na recepção da fenomenologia na França) a partir desse “intercâmbio” com as demais ciências humanas em ascensão nos territórios franceses.

Por conseguinte, e a partir dessa categoria, mesurar-se-á a reorientação da fenomenologia em psicologia fenomenológica, além da amplitude do projeto filosófico de Sartre. Do campo transcendental pré-egológico de *TE* à abertura da consciência ao mundo em *IM* e *ES*, urge responder por que o homem sartreano é sempre o feiticeiro do homem. Portanto, este trabalho pretende esclarecer, ainda que a partir de um recorte específico do vasto pensamento de Sartre, a ressignificação fenomenológica e psicofenomenológica dos fenômenos ditos irracionais: como compreender, através da dinâmica de uma consciência absoluta e doadora de sentido o erro, a ilusão, a patologia (doença)? O que significa afirmar que o correlativo noemático de tais operações flerta com a fuga, a negação e depois com a nadificação? É preciso, diante deste arrazoado considerável de questões, que nós nos debrucemos nos textos.

⁶ Acerca das influências desses dois pensadores, ver: Masselot e Dassonneville: “Magie et constitution chez le premier Sartre. Vers une figure de la néantisation” (2012), assim como o artigo supracitado de Cormann (2011).

CAPÍTULO 1

SARTRE FENOMENÓLOGO. ENTRE DUAS REGIÕES DISTINTAS: CAMPO DE IMANÊNCIA (CAMPO TRANSCENDENTAL) E REGIÃO PSÍQUICA

*“Comigo me desavim,
sou posto em todo perigo;
não posso viver comigo
nem posso fugir de mim”.*
(Sá de Miranda)

1.1 – Entrada de Sartre na fenomenologia: a ideia de *intencionalidade*

A)

Para que possamos compreender o modo pelo qual o filósofo francês Jean-Paul Sartre teoriza o fazer-se da psicologia fenomenológica em detrimento ao das psicologias do final do século XIX e início do XX, faz-se necessário que busquemos elucidar sua apropriação da fenomenologia de Edmund Husserl. Pode-se afirmar, sob vários aspectos, que a questão da *psyché* é um dos grandes temas da filosofia sartreana, vide, como frisamos na introdução, o título de seu diploma e sua revisão geral da tradução da *Psychopathologie générale* de Kars Jaspers ou sua obra inacabada e perdida *La Psyché*⁷. Sob o veio desse olhar, se almejamos cercar e restituir os momentos inaugurais do embate de Sartre com a psicologia é preciso, antes de mais nada, que entendamos o que significa o dispositivo fundamental desta nova filosofia, ou seja, como o jovem filósofo entende e opera com o conceito husserliano de *intencionalidade*. Para tal

⁷ Sobre a relação de Sartre com a psicologia, lemos: “O interesse pela psicologia não o abandonará durante vários anos, como testemunha o tema de seu diploma de estudos superiores, as preocupações avançadas através de seu dossiê de candidatura no Instituto Francês de Berlin (“as relações do psíquico com o fisiológico em geral”), os temas de seus primeiros ensaios (o mim, a imagem, a emoção, a psique, a má-fé, o para-outro, a psicanálise existencial...). (...) a psicologia não deixou jamais de assombrá-lo, seu testamento filosófico se deixa ler como ligação das questões das ciências humanas ao projeto psicológico por excelência (...)” (COOREBYTER, 2000, p. 37).

empreendimento, remontemos às origens do encontro de Sartre com a fenomenologia alemã.

Totalmente desconhecida pelo *normalian* até meados dos anos 1930, Simone de Beauvoir em sua obra *La force de l'âge* (1980), relata ao leitor o encontro de Sartre com Raymond Aron em um bar parisiense chamado “Le Bec de Gaz”. Dirigindo-se ao amigo, Aron lhe explica que caso ele fosse fenomenólogo, ele poderia falar das bebidas dispostas à mesa e que isso seria filosofia:

Aron é então pensionista no Instituto francês de Berlim, onde ele prepara sua tese estudando Husserl – uma filosofia na qual Sartre, à época, não conhecia praticamente se não o nome. Diante das bebidas (...), Raymond Aron se lança em uma exposição cujas consequências permanecem famosas: explicando a Sartre que se ele fosse fenomenólogo ele poderia fazer filosofia falando das bebidas, ele o convence de que o pensamento de Husserl responde exatamente às suas preocupações (...). (DE COOREBYTER, 2000, p. 11)

Estarrecido por tal fato, Sartre passa quase que imediatamente à leitura do livro de Levinas intitulado *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) e embarca, nos anos de 1933, como bolsista para o Instituto francês de Berlim, onde permanece como aluno durante o período de um ano. O famoso episódio, além de entusiasmar-lo, oferece-nos subsídios para que possamos entender a maneira pela qual ele trabalhará com a fenomenologia ⁸. Se o jovem filósofo se entusiasma às palavras proferidas por Aron, é justamente porque seu discurso apresenta ao amigo um pensamento que vêm diametralmente ao encontro com suas preocupações particulares, possibilitando-o superar os problemas que o dividem então ⁹. A fenomenologia, tal como Aron a expõe, figura como um possível retorno ao concreto, apresenta-se como a superação da filosofia francesa dos anos de 1900 ¹⁰. Já em Berlim, seu tempo é dividido

⁸ Poderíamos, através da leitura do livro de Levinas, restituir o modo particular com o qual a fenomenologia alemã é recepcionada na França. De qualquer modo, podemos assinalar que o pensamento fenomenológico de Husserl chega às terras francesas com uma característica ontológica. Sobre esse ponto sugerimos vividamente a leitura da obra *Crítica da razão na fenomenologia* (1989) de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, a leitura do livro já citado de Levinas, a crítica derridiana da fenomenologia presente em *La voix et le phénomène* (1967) e as análises históricas de Michel Haar que se encontram em *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique* (1999).

⁹ A respeito dos problemas que dividem Sartre antes de sua estreia na fenomenologia, sugerimos a leitura do livro *Sartre avant la phénoménologie* (Bruxelles: Ousia, 2005) escrito por Vincent de Coorebyter, ou ainda a introdução de *Sartre face à la phénoménologie* (Bruxelles: Ousia, 2000) do mesmo autor.

¹⁰ Para tal divisão, guiamo-nos por *La philosophie en France au XXIème siècle: Moments* (2009) de Frédéric Worms.

entre as leituras de Husserl, a redação de seu romance *A Náusea* (1938), bem como um pequeno artigo em prol da fenomenologia e um artigo maior que leva o nome de *La transcendance de l'Ego – Esquisse d'une description phénoménologique*, que aparecerá no fim de 1937 em *Recherches philosophiques*, revista dirigida então por Alexandre Koyré ¹¹.

Antes de retomarmos aos dois artigos referidos acima, gostaríamos apenas de explicitar o encontro de Sartre com Aron justamente porque a fenomenologia, como indicamos acima, nuança as preocupações do filósofo quanto a um retorno à concretude, ou seja, quanto à possibilidade teórica de uma filosofia concreta. Por isso, ainda à guisa de *La force de l'âge*, Beauvoir afirma que o princípio da intencionalidade poderia “afirmar de uma só vez a soberania da consciência e a presença do mundo” (BEAUVOIR, 1980, p. 157): a intencionalidade figurará como o elemento primordial para a redescoberta da consciência definida, então, como totalidade sintética e absoluta. Destarte, a partir do itinerário traçado por esta intencionalidade, a síncope da consciência será dada através de sua transcendência constante rumo ao X qualquer, ela será entendida como translucidez pura ou, em outras palavras, como um vazio de conteúdos. A consciência intencional realizará um movimento de constante transcendência para fora de si mesma e em direção aos objetos mundanos; este princípio permite que apreendamos imediatamente o ser dos fenômenos: o visado coincide com o apreendido ¹². De posse desse mecanismo constitutivo da consciência, Sartre almeja superar as correntes idealistas e realistas do pensamento filosófico, lê-se:

O idealismo, com sua procissão de teorias da constituição dos fenômenos ou de seus sentidos, é um adversário central para o primeiro Sartre porque ele – o idealismo – coloca em dúvida o ambiente do mundo da vida cotidiana ou a percepção e não admite a realidade se não provada, constituída, revista e corrigida pelo espírito (o pensamento, o entendimento, a dialética, a ciência...), enfim, apresentado a um trabalho interno ao sujeito do conhecimento, no lugar de remeter-se à evidência perceptiva. Mas, isso vale igualmente para o “realismo” no sentido preciso que esse termo tem na época tanto em filosofia como em psicologia. (...) o realismo comente o erro, para Sartre, de suspender a veracidade do mundo a sua atestação na sensação,

¹¹ DE COOREBYTER, Vincent. *Sartre. La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologique*. Paris: Ousia, 2003, p. 8-9. Ver também: CONTAT, M., RYBALKKA, M. *Les Écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.

¹² Ser e aparecer não são senão uma única e mesma coisa, na lei absoluta da consciência “não há distinção possível entre a aparência e o ser” (SARTRE, 2003, p. 109).

evento psicofísico que opera a articulação entre o exterior e o espírito por intermédio do corpo, e conduz filósofos e psicólogos a reconstruir, em seguida, o mundo a partir do fato interior que constitui a afeição sensorial. (DE COOREBYTER, 2003, p. 18)

Enquanto o idealismo assevera que a realidade só pode ser constatada a partir de um espírito que lhe confira validade, o realismo, por sua vez, trata a sensação e os vividos “como estados psíquicos de pessoas empíricas, como fragmentos de um mundo de fatos objetivos submetidos às leis da natureza” (COOREBYTER, 2003, p. 18), estando próximo do materialismo que nega a intencionalidade da consciência em detrimento das formas deterministas. Logo, contra estas correntes, Sartre resgata da fenomenologia de Husserl o conceito de intencionalidade na exata medida em que ela restitui a autonomia da consciência e também a autonomia dos objetos transcendentais. A intencionalidade anula a questão da representação¹³ em nosso espírito, pois já estamos diante das coisas, a consciência e o mundo são dados de uma só vez: ter consciência de um objeto qualquer é, em movimento duplo, ter consciência de estarmos conscientes do objeto. Donde se segue que a consciência é fundamental em relação ao mundo assim com o mundo é fundamental à consciência¹⁴: só há consciência se houver, do outro lado, o outro dela, ou seja, o objeto – polo de visada intencional -. Graças ao *modus operandi* desta nova compreensão de consciência, o filósofo também busca combater idealistas, psicólogos, filósofos e espiritualistas que tentavam nos persuadir de que só nos percebíamos em função de nossos estados de alma, afirmando que os sentimentos eram produto do psiquismo antes de serem qualidades próprias aos seres visados. A questão relevante, tal como ela fora posta em *Situations, IX* (1987), era a seguinte: “como dar ao homem de uma só vez sua autonomia e sua realidade por meio dos objetos reais, evitando o idealismo e não caindo, por conseguinte, em um materialismo mecanicista?” (SARTRE, 1987, p. 104). Finalmente, evitando estas correntes do pensamento, a ideia da intencionalidade funcionará como um dispositivo capaz de restituir o ser dos fenômenos em sua exata aparição à consciência, consciência entendida como vazio absoluto, movimento de transcendência para fora de si mesma.

¹³ “Já não deverá haver mais representação como imagem ou signo da coisa espaço-temporal. A representação tal como o Eu, implica na ‘vida interior’ de que fala Brunschvicg e que Sartre sempre desejou expurgar do campo da imanência.” (MOUTINHO, 1995, p. 8).

¹⁴ “(...) a consciência se reporta em direção ao objeto, ela não é nada sem o objeto, sem esse polo de visada.” (DE COOREBYTER, 2003, p. 23).

Para que possamos restituir as *démarches* da psicologia fenomenológica, *La transcendance de l'Ego* e o artigo *l'Intentionnalité* (1947), permanecem como as duas obras fundamentais com as quais deveremos, obrigatoriamente, trabalhar. Marco inicial do pensamento de Sartre, ambos os escritos fundamentam e reverberam sobre o solo teórico de sua filosofia. Entrementes, o ensaio sobre o ego transcendente acrescido do pequeno artigo sobre a ideia fundamental da fenomenologia, juntos, articulam-se em prol dos primeiros ganhos acerca da tematização da psicologia fenomenológica e apresentam-se, por outro lado, como críticas endereçadas do discípulo ao mestre alemão. Até o ano de 1938, Sartre se afirmava “husserliano”¹⁵, procurava constituir uma psicologia fenomenológica em detrimento da psicologia da interioridade tão presente em seu tempo: “Do interior mesmo da psicologia procurará reordenar conceitos, reorganizá-los, conforme seu objetivo; mas reivindicará a influência dos alemães, enquanto desenvolve aquela psicologia”. (MOUTINHO, 1993, p. 5). A partir do que dissemos, procuraremos analisar o itinerário intelectual que possibilitou o filósofo a repensar a psicologia clássica a partir da doutrina fenomenológica.

B)

Endereçado contra aqueles que proclamam a vida interior do espírito (Lalande, Meyerson, Proust, Bergson, Brunshicg), contra uma “filosofia alimentar” que perdurou na França por mais de cem anos, Sartre escreverá em *l'Intentionnalité*:

Ele comia com os olhos. Esta frase e muitos outros signos marcam suficientemente a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer. A filosofia francesa, após cem anos de academicismo, ainda permanece nisto. (...) todos acreditamos que o Espírito-Aranha atraia as coisas para sua teia, cobria-as com uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as à sua própria substância. O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um certo composto de “conteúdos de consciência”, uma ordem desses conteúdos. (SARTRE, 2003, p. 87).

Encontramo-nos em face do mal-estar do jovem filósofo por esta filosofia do “Espírito-Aranha” cuja fome por conteúdos alimenta uma consciência toda

¹⁵ “Husserl me envolvera, eu via tudo através das perspectivas da sua filosofia que, aliás, me era mais acessível por sua aparência cartesiana. Eu era ‘husserliano’ e assim ficaria por muito tempo” (SARTRE, 2005, p. 417).

interiorizada. Trata-se, como veremos, de uma censura às teorias da representação. Logo, contra tal fome de conteúdos, o autor professará a nova descoberta da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade como elemento teórico capaz de assinalar o fim da vida interior do espírito que perdurou durante todos aqueles longos anos na França; já não deverá haver mais uma consciência definida como receptáculo no qual os objetos são atraídos e ficam depositados, “já não deverá haver mais representação como imagem ou signo da coisa espaço-temporal” (MOUTINHO, 1993, p. 8). A importância deste pequeno artigo é de suma importância, é preciso ver nele a tese fundamental da fenomenologia husserliana que livra, por assim dizer, o mundo das arestas¹⁶ da representação da “filosofia digestiva”. Há em seus parágrafos a ambição fenomenológica contra as epistemologias clássicas que asseveraram o conhecimento através de “processos interiores”. Em suma, este pequeno “panfleto” assume uma nova maneira de conceber a tão complicada relação entre a consciência (imanência) e os objetos mundanos (transcendentes).

A intencionalidade efetuará a liberação do campo transcendental e o esvaziamento da consciência, afirmando rigorosamente a impossibilidade de dissolver os objetos do mundo na consciência; tudo deve retornar ao seu devido lugar a partir de uma consciência que adequa tudo a sua forma “consciência de (...)”. A árvore, a casa, o rochedo são *objetos transcendentos* que estão fora da consciência, eles estão entregues em meio à poeira, à beira da estrada. Estes objetos, que outrora habitavam o interior de uma consciência, voltam a povoar o mundo tornado concreto e objetivo, eles não têm mais a mesma natureza que ela:

Contra a filosofia digestiva do empirio-criticismo, do neokantismo, contra todo “psicologismo”, Husserl não se cansa de afirmar que não podemos dissolver as coisas na consciência. Você vê esta árvore aqui, que seja. Mas você a vê no lugar mesmo onde ela está: na beira da estrada, em meio à poeira, só e torta sob o calor, à vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não poderia entrar em vossa consciência, pois ela não tem a mesma natureza que a consciência. (SARTRE, 2003, p. 87)

De naturezas claramente diferentes, a árvore não poderia ser um conteúdo interiorizado da consciência, ela não poderia “habitá-la”. Antes disso, a árvore é um

¹⁶ “As poderosas arestas do mundo eram aparadas por essas diligentes diástases: assimilação, unificação, identificação.” (SARTRE, 2003, p. 87).

objeto mundano apreendido através de um constante movimento de transcendência intencional da consciência em direção às coisas mundanas. Não sendo nem conteúdo e nem habitante, o X qualquer é restituído de sua objetividade, devolvido ao mundo exterior. Destarte, mundo e consciência são dados, por definição, de uma só vez: “exterior por essência à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela” (SARTRE, 2003, p. 88). *Ter consciência de um objeto qualquer* é realizar a permanente transcendência da consciência para fora de si, fazê-la explodir em direção ao objeto, desvencilhando-a do desagradável processo biológico interiorizado da fagocitose que ela operava. Mais, ter consciência é tão somente apreender o objeto em uma proximidade absoluta, é apreendê-lo em carne e osso sem jamais se confundir com ele: este é o sentido radicalmente novo e inaugural da fenomenologia husserliana! Não devemos mais falar em representação do objeto em nós, mas de uma percepção intencional que apreende o X qualquer no grau zero de sua aparição. Esta “nova ciência de rigor”, assim definida, procurará compreender por quais processos o conhecimento se põe, se afirma e se valida enquanto tal; ela procurará fundamentar este conhecimento pelo expediente da intencionalidade. Devemos sublinhar que a consciência, nos quadros do panfleto inaugural, identifica todos os objetos à sua própria forma “consciência de...”: eis aí, finalmente, a intencionalidade apresenta para nós. Ainda:

É por meio desse expediente que o outro da consciência, os conteúdos, passa a ser a própria consciência, mas não em sentido realista, substancialista, naturalista... mas no inédito sentido intencional. Escapamos dos positivimos, por um lado, do ceticismo por outro. É por meio dessa “forma consciência”, “toda consciência é consciência de (...)” que o problema do conhecimento (em um primeiro momento) é pensando segundo essa nova visada, a da imanência intencional. (CARRASCO, 2010, p. 175).

A visada intencional afirma que a consciência desliza, explode para fora de si em direção aos objetos do mundo, ela se transcende para apreender o objeto. Sendo puro movimento de transcendência em “direção a...” a consciência é “translucidez”, “clara como uma ventania”, “vazia”, “absoluta”. Sem nenhum vestígio de interioridade, “ela não é nada se não o fora dela mesma e é esta fuga absoluta, esta recusa de ser substância que a constitui como uma consciência” (SARTRE, 2003, p. 88) Doravante, do problema clássico da representação, a conexão entre continente e conteúdo, passamos para a intencionalidade como a forma própria da consciência. A partir deste princípio

norteador, a consciência possui uma necessidade de existir como consciência de outra coisa e por não ser substância, ela:

(...) se purificou, ela é clara como uma ventania, não há mais nada nela, salvo um movimento para fugir de si, um deslizamento para fora de si; se, por impossível, você entrasse “na” consciência, você seria surpreendido por um turbilhão e lançado para fora, próxima da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem um dentro; ela não é nada senão o fora dela mesma e é esta fuga absoluta, esta recusa de ser substância que a constitui como uma consciência. (SARTRE, 2003, p. 88)

A “filosofia da transcendência” lança-nos para fora de nós mesmos, “para a poeira seca do mundo, sobre a terra rude, por meio das coisas” (SARTRE, 2003, p. 88). Este movimento de explodir em direção a... é capaz de afastar as filosofias idealistas “onde tudo se faz por compromisso, trocas protoplasmáticas, por uma tímida química celular (...)”; por restituir o ser do fenômeno no exato momento de sua aparição, “Husserl reinstalou o horror e o charme das coisas” (SARTRE, 2003, p. 88-89). Sendo um contanto imediato com o mundo:

A definição da consciência pela intencionalidade, e disso pela fórmula segundo a qual ‘toda consciência é consciência de alguma coisa’, constitui, com efeito, a vertente mais realista do pensamento de Husserl. O artigo de Sartre mobiliza uma dimensão da intencionalidade, aquela que assegura o contato da consciência com o mundo, em detrimento das pacientes análises nas quais Husserl mostra que as diversas formas de fenomenalidade são inseparáveis das diversas formas de implicação do sujeito na constituição dos fenômenos, a articulação entre uma e outra manifestam a teleologia que subentende os processos de constituição em virtude das leis ontológicas próprias ao tipo de fenômeno no qual fazemos emergir o sentido (lembrança, percepção, sentimento...). Antes de aplicar, à sua maneira, a análise constituinte na questão da emoção e do imaginário, Sartre retém de Husserl somente aquilo que permite acabar com as filosofias alimentares: uma definição de intencionalidade como consciência de... (...) (COOREBYTER, 2003, p. 22).

Ao aclimatar a consciência sob a rubrica “toda consciência é consciência de...”, o autor almeja, como dissemos, restituir imediatamente a objetividade das coisas no

mundo; ao equacionar a consciência à intencionalidade, o filósofo dá a ela a potência de apreender imediatamente o ser das coisas tal como estes se apresentam: *aquilo que aparece é aquilo que é*. Sendo assim, o movimento de transcendência intencional dispensará qualquer tipo de representação do objeto à consciência, qualquer espírito que assegure – só a partir da subjetividade – a realidade do mundo. Expliquemo-nos melhor. Quando dizemos que “aquilo que aparece é aquilo que é” ou que “o visado coincide com o apreendido”, assinalamos que no próprio ato de apreensão do X qualquer, no instante mesmo deste ato, o momento transcendental (consciência) e o momento empírico (o objeto) são dados de uma só vez, donde se segue que a objetividade do objeto permanece preservada face à atividade intencional da consciência. Por conseguinte, pelo expediente conjugado desta *diplopia singular* (transcendental e empírico), a consciência é capaz de apreender o mundo e a si mesma como consciente de tal apreensão: Sartre salvaguarda a atividade da consciência e a objetividade do mundo. Merleau-Ponty, n’*O Visível e o Invisível* (1971), comenta este díptico transcendental-empírico da atividade da consciência:

(...) compreenderemos como nosso ser transcendental e nosso ser empírico são verso e anverso um do outro, como, por esse meio, somos visíveis, mas não somos causa adequada de tudo o que somos, que o mundo não é somente o termo de nossa ontogênese privada, mas o que já nos possui enquanto o percorremos com o olhar que, à sua maneira, faz parte dele. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 81)

Com o itinerário da visada intencional observamos que o mundo e a consciência são duas instâncias fundamentais um para o outro: por intermédio do mundo a consciência é consciente de si e consciente do objeto. Daí o motivo pelo qual se pode eliminar a visão idealista onde o mundo não passa de uma representação subjetiva forjada pelo espírito, e também a assertiva realista de que um evento psicofísico qualquer ritmaria a comunicação do exterior com o interior. A relação entre o ser transcendental (consciência) e o ser transcendente (objeto) figura como o próprio fundamento da intencionalidade ¹⁷, como o caminho de retorno ao concreto. Sem a “tímida química” dos processos interiores ou sem as famosas “reações subjetivas”,

¹⁷ “(...) este dualismo é uma das chaves de ‘*L’intentionnalité*’ como resposta contra às filosofias digestivas: ser-no-mundo não poder ser fomentando a partir de uma alquimia interna pois o mundo é inassimilável à consciência, resultado de um regime ontológico irredutivelmente diferente.” (DE COOREBYTER, 2003, p. 41).

odiar, amar, temer serão ainda as maneiras que a consciência possui de explodir em direção aos objetos, de se relacionar com eles sob a insígnia da concretude:

O conhecimento ou a pura “representação” não são senão formas possíveis de minha consciência “desta” árvore: eu posso também amá-la, temê-la, odiá-la, e esta superação da consciência por si mesma, que nomeamos “intencionalidade”, reaparece no temor, no ódio e no amor. Odiar o outro, é ainda uma maneira de explodir em direção a ele, é encontrar-se, repentinamente, em face de um estranho cuja qualidade objetiva de “odiável” vivemos e sofremos antes de tudo. Eis que essas famosas reações “subjetivas” – ódio, amor, temor, simpatia – que boiavam na salmoura malcheirosa do Espírito de repente se desvencilham dele: são apenas maneiras de descobrir o mundo. São as coisas que subitamente se desvendam para nós como odiáveis, simpáticas, horríveis, amáveis. É uma propriedade desta máscara japonesa ser terrível, uma inesgotável, irredutível propriedade que constitui sua própria natureza, - e não a soma de nossas reações subjetivas a um pedaço de madeira esculpida. (SARTRE, 2003, p. 89)

Ao esboçar esta nova teoria das paixões, o artigo parece dar mais um passo decisivo contra o mundo da vida interior, asseverando, em contrapartida, a objetividade das próprias coisas; no vocabulário técnico da fenomenologia, é o modo desinencial de aparição das coisas que nos fazem amá-las, odiá-las ou temê-las. Neste tocante, a consciência está totalmente assegurada de esperar as coisas tal com elas são, pois por ser “clara como uma ventania”, ela não possui forma e nem conteúdos para emprestar-lhes, “a intencionalidade pertence à consciência, mas ela permanece vazia na medida em que a significação vem do objeto, da transcendência” (DE COOREBYTER, 2000, p. 128). Logo, o radicalismo intencional que se esboça aqui, permite descrever os sentimentos desenraizados de qualquer lastro com a subjetividade do sujeito. Se a intencionalidade afirma o corolário segundo o qual a consciência é um vazio que se transcende em direção aos objetos sem jamais se deixar confundir com eles, ela também assegura a primazia dos modos desinenciais de aparição desses mesmos objetos no momento de sua apreensão. Quando tememos uma máscara japonesa, tememo-la por sua própria qualidade objetiva de ser uma máscara-japonesa-terrível, do mesmo modo “se amamos uma mulher, é porque ela é amável” (SARTRE, 2003, p. 89) ¹⁸.

¹⁸ Contra o subjetivismo de Proust e a favor desta nova “teoria das paixões” insuflada pela intencionalidade da consciência, *L'Intentionnalité* “refuta a ideia segundo a qual ‘o homem é um ser que

Desimpregnada da “salmoura malcheirosa do Espírito-Aranha”, a natureza da consciência volta a ser exclusivamente a da transcendência incessante. Liberta da vida interior, do peso e da opacidade oriunda dos “conteúdos”, ela (a consciência) é transcendência, um vazio que adequa tudo a sua forma “consciência de (...)”: em resumo, *l’Intentionnalité* procura dissipar, via intencionalidade, todas aquelas teorias que conferem ao espírito um vasto reino de interioridade: tudo se situa fora, “as coisas, as verdades, os sentimentos, as significações e o próprio eu; nenhum fator subjetivo altera, portanto, a verdade do mundo tal qual se dá a nós” (BEAUVOIR apud MOUTINHO, 1995, p. 8).

Passemos, depois de tecidas as devidas considerações, à análise do ensaio sobre o ego transcendente no intuito de ver ali as origens da fundamentação do psíquico, objeto da psicologia, bem como a reafirmação do movimento constante de transcendência intencional da consciência.

1.2 – O objetivo de *La Transcendance de l’Ego*: continuidade e ruptura com Husserl

De larga visada filosófica a presente obra postula um duplo movimento: em estrita continuidade com a tarefa de “limpeza” do campo da imanência a partir da intencionalidade, Sartre recusará o Eu como um habitante da consciência, cujo resultado será o da divisão entre uma região estritamente fenomenológica e outra psíquica, avessa às leis da primeira. Não obstante, no ato de fundamentação do psíquico como o objeto das teorias psicológicas, *TE* poderá também ser lido como os “prolegômenos à toda psicologia futura”¹⁹. Sob a rubrica de uma “árdua revisão de toda psicologia”, este texto assinala ao leitor os equívocos idealistas no qual o pensamento de Husserl parece caminhar depois da segunda edição de *Investigações Lógicas* (1901) e, sobretudo, *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913)²⁰. O

não pode sair de si, que não conhece os outros senão a partir de si, e, dizendo o contrário, mente’ (...).” (DE COOREBYTER, 2000, p. 139-140).

¹⁹ “A consciência assim liberada, via intencionalidade, Sartre se impôs de imediato, ainda segundo Beauvoir, uma árdua tarefa: a revisão de toda a psicologia. Não é outra coisa o que ele procurará fazer no seu primeiro texto (...) *Essai sur la Transcendance de l’Ego*. “Revisar toda a psicologia”: na verdade, esse curto ensaio não tem todo esse fôlego; ele é antes o começo dessa tarefa. Sartre procurará, nesse pequeno texto, apenas “esboçar uma teoria do objeto psíquico”, isto é, fundamentar o psíquico, objeto da psicologia.” (MOUTINHO, 1995, p. 8).

²⁰ Sobre a possível relação da fenomenologia com o idealismo, Carlos Alberto Ribeiro de Moura (1989, p. 11) dirá: “A fenomenologia – diz Husserl – é a ‘primeira forma rigorosamente científica’ do idealismo

filósofo francês defende, como já indicamos, a tese de que o Eu não é um habitante da consciência na exata medida em que a intencionalidade, como se notou acima, opera a completa purificação do campo da imanência. A consciência prescinde de um Eu unificador, pois, nos próprios vividos intencionais ela opera sua síntese permanente: é o objeto quem lhe confere sua unidade e sua síntese. O Ego transcendental husserliano ²¹ - esfera normativa que atua fora desse fluxo concreto dos vividos – não teria razão de ser a partir da intencionalidade compreendida pelas lentes sartreanas: “*o cogito dispensa um Eu na exata medida em que ele procede através de uma visada intencional de si*”. (DE COOREBYTER, 2003, p. 46-47). Destarte, o mecanismo intencional da consciência exclui toda forma de “vida interior”, até mesmo a de um Eu. Aprofundando a tese central que orbita em torno de *TE*, Sartre fará do Ego transcendental um *Ego empírico (psíquico)*, apreendido na passagem da consciência irrefletida à consciência reflexiva ou consciência de segundo grau. Ainda, é importante salientar que o edifício teórico deste ensaio pretende *recuperar* as conclusões teóricas de Husserl antes de sua suposta “virada idealista”, e neste intuito, o filósofo francês recorre à primeira edição das *Investigações Lógicas* e às *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo* (1928), obras que recusam o Ego transcendental por julgá-lo inútil no que diz respeito ao ato de unificação das consciências ²². Dito isso, antes de adentrarmos propriamente em *TE*, gostaríamos de apresentar brevemente uma leitura ortodoxa da fenomenologia de Husserl para que possamos melhor identificar as preocupações tecidas pela recepção sartreana deste novo pensamento.

Segundo *Crítica da razão na fenomenologia* e sua confirmação posterior no prefácio de Carlos Alberto Ribeiro de Moura (2006, p. 16) à edição brasileira de *Ideias*, Husserl afirmará veementemente que os objetos são constituídos graças aos atos da consciência e que esta consciência, por sua vez, funda a realidade do mundo: “a realidade é dependente da consciência absoluta, a realidade é um produto da constituição intencional” (MOURA, 1989, p. 13) ²³. Ao definir e distinguir a *atitude*

transcendental. E, aos olhos do autor, essa afirmação não tem apenas o sabor de uma constatação de fato. Ao contrário, haveria uma relação de essência entre fenomenologia e idealismo, relação que, a partir dos anos 1920, ele não cessa de reiterar (...). Uma *relação de essência* entre fenomenologia e idealismo? Sobre esse ponto, discípulos e intérpretes não cessam de divergir de Husserl, desde a ‘incompreensível virada idealista’ de 1908.”

²¹ Sobre a instauração do Ego transcendental, ver os §57 e §80 de *Ideias*.

²² DE COOREBYTER, 2003, p. 39-40-41.

²³ “O que caracteriza a consciência na atitude natural é ter como correlato o mundo (...).” (MOURA, 1989, p. 201). Buscando demonstrar a independência da consciência ao mundo, lemos ainda que: “Se o

natural da atitude fenomenológica, Moura sublinha o aspecto idealista do pensamento de Husserl: a atitude natural é aquela em que nos posicionamos de maneira espontânea para manipular e utilizar os objetos a partir de suas propriedades e relações objetivas, ela é a atitude, por exemplo, da ciência que conhece tais objetos sem se perguntar sobre suas relações com a consciência. Já no campo da atitude fenomenológica, atitude transcendental, eidética ²⁴, dirigimo-nos estritamente aos fenômenos (vivididos), ou seja, aos diversos modos subjetivos de doação ou de fenômenos operados pela consciência; instalados neste código, podemos operar a redução fenomenológica (ἐποχή) que, por seu turno, “limpará” o objeto de toda e qualquer poeira antropológica. Ao operarmos a redução, atingimos a essência (eidos) do vívido, descobrimos seu modo desinencial de aparição subjetiva à consciência: eis aqui o registro do que Husserl chama de imanência autêntica. Nesta imanência autêntica, a análise da correlação entre um objeto e as multiplicidades de consciência graças às quais ele vem à presença, vai restringir-se àquilo que, “do objeto, remete à região à qual ele pertence, quer dizer às suas características de essência” (MOURA, 1989, p. 239). Notemos que Moura, ao falar da orientação fenomenológica, lembra os diversos modos subjetivos (que por princípio são variáveis) pelos quais a consciência apreende o objeto, modos estes que Sartre reduz a única fórmula “toda consciência é consciência de...”. A partir deste fato, a redução opera “a transição da investigação das ‘coisas’ para a consideração dos seus ‘fenômenos’.” (MOURA, 2006, p. 16). Grosso modo, a atitude natural caminha entre coisas mundanas na medida em que a fenomenológica ascende, a partir da redução, aos fenômenos subjetivos de consciência.

No código da atitude natural ²⁵ a consciência se dirige ao objeto puro e simples, possuidor de determinações naturais e livres de qualquer subjetivismo. A *démarche*

curso da experiência atual é um curso fáctico, apenas um entre múltiplos cursos possíveis, então o mundo efetivo, correlato da experiência atual, é apenas um entre múltiplos mundos possíveis, que são correlatos das transformações eideticamente possíveis da consciência de experiência. Se a consciência não exige o curso atual que ela segue, ela não exige também o objeto que esse curso lhe sugere: ele não é eideticamente necessário à sua existência.” (MOURA, 1989, p. 214).

²⁴ Em tal atitude “(...) o interesse dirige-se exclusivamente ao subjetivo, e a natureza vem à consideração apenas como ela surge *subjetivamente*, apenas como correlato e não como natureza pura e simples. É apenas essa natureza “subjetiva” que *pertence* à consciência (...).” (MOURA, 1989, p. 209).

²⁵ “A orientação natural é aquela em que nos situamos espontaneamente na nossa vida cotidiana, quando nos dirigimos às coisas para manipulá-las. Ela é também a orientação em que se situa o cientista, quando este se dirige às coisas ou ao mundo para conhecê-los, discernindo suas propriedades e relações ‘objetivas’. Na orientação fenomenológica, ao contrário, o interesse não se dirige às ‘coisas’ mas sim aos ‘fenômenos’, quer dizer, aos múltiplos modos subjetivos de doação graças aos quais temos consciência dos objetos. É apenas quando nos situamos nessa orientação que operamos a ‘redução fenomenológica’, quer dizer, a transição da investigação das ‘coisas’ para a consideração dos seus ‘fenômenos’” (MOURA,

fenomenológica, ao contrário, direciona-se ao objeto em seu sentido intencional, ao objeto enquanto manifestação subjetiva a um Eu transcendental ²⁶. Reportamo-nos aos comentários da obra de Husserl porque seu autor entrega uma chave de leitura muito valiosa caso queiramos compreender a fenomenologia realizada na França. Os apontamentos de Moura indicam que o espanto dos leitores ante a “guinada idealista”, todas as “extravagancias” com as quais a fenomenologia transcendental de Husserl é censurada, só tem razão de ser quando interpretamo-la sob a ótica da ontologia ²⁷. Para o comentador em questão, o suposto idealismo seria apenas o produto de uma confusão entre estes dois tipos de orientação diante do mundo, entre dois tipos distintos de realidade:

É exatamente essa diferença que Husserl sublinha ao afirmar que a árvore ‘pura e simples’ pode queimar, pode resolver-se em seus elementos químicos, enquanto a árvore como objeto intencional, como ‘sentido’ que pertence à percepção, não pode queimar, não tem elementos químicos, não tem propriedades reais (...). As verdades fenomenológicas não são ‘opiniões’ sobre o mundo existente, a redução fenomenológica será por definição a proibição de se fazer qualquer afirmação sobre o mundo ‘puro e simples’.
(MOURA, 2006, p. 17).

Por conseguinte, em defesa da estrita ortodoxia husserliana, o autor do prefácio de *Ideias* dirá que a fenomenologia se alargou imprudentemente porque ela teria se trasmutado em um saber sobre o mundo concreto, o mundo existente, sobre o ser:

2006, p. 16). Ainda: “(...) a mesma confusão entre as duas ‘orientações’, que está na origem da apresentação da fenomenologia como uma reedição atualizada do idealismo ‘subjetivo’ de Berkeley, está também na raiz da apresentação da fenomenologia como um método de conhecimento de regiões ‘objetivas’, que disputaria com as ciências a melhor compreensão da ‘realidade’. A fenomenologia – continua Moura – seria um método ‘descritivo’ que se encarregaria de fornecer as ‘verdades’ que a ciência nos omite, mas no mesmo sentido em que a ciência as diz: ela seria um saber sobre o ‘mundo existente’, sobre o mundo ‘concreto’, como já foi de bom tom se referir àquela parcela da realidade que se furtava à ‘abstração’ científica, ou que era pura e simplesmente desconsiderada pela ciência, sempre siderada apenas pelas ‘leis gerais’.” (MOURA, 2006, p. 17).

²⁶ Nessa senda, as questões eminentemente transcendentais sobre a possibilidade do conhecimento transcendente “(...) não podem ser colocadas a partir de um Ego apreendido como alma, quer dizer, a partir de um Ego que, enquanto pertencente ao mundo, supõe já a percepção do mundo, supõe um conhecimento transcendente.” (MOURA, 1989, p. 162-163).

²⁷ “Ao mesmo tempo em que a fenomenologia se restringe a ser apenas uma análise das condições da objetividade, ela não deixa de reconhecer a existência de um ‘sentido’ da experiência, que ela não pode comentar, mas que nem por isso deixa de ser o campo de questões legítimas, merecedoras de uma disciplina *separada* da fenomenologia.” (MOURA, 1989, p. 241). Em outras palavras, a fenomenologia, diferentemente da ontologia, não vai explicitar a origem do ser, mas a origem do “ser-objeto”.

“faziam-se fenomenologia de tudo”²⁸. Sem poupar os supostos fenomenólogos franceses, Moura os acusa de não praticarem uma fenomenologia que é essencialmente uma investigação crítica do conhecimento que, em sua raiz, nada tem a ver com o método de compreensão da realidade: a fenomenologia de Husserl atém-se especificamente aos problemas gnosiológicos, a possibilidade do conhecimento, ao problema da correlação entre constituinte e constituído. Entretanto, a confusão entre essas duas atitudes conduz alguns filósofos a exacerbarem com a fenomenologia, aplicando-a como método de análise do real²⁹. Ora, neste caminho irregular, Sartre praticaria uma “fenomenologia heterodoxa” por aplicá-la “como um método de conhecimento de regiões ônticas”, por não estar preocupado com a verdadeira função da fenomenologia, ou seja, a fundamentação última do saber a partir de uma crítica da razão. Ainda, é preciso lembrar que a fenomenologia, tal como Sartre a compreende, é um método que pretende descrever os fatos em si tal como se revelam em sua aparição diante da consciência o que, obviamente, promove um retorno às coisas mesmas e uma purificação da imanência. No entanto, no que concerne à elucidação deste retorno às coisas mesmas, frequentemente reivindicado por Sartre, Moura (1989, p. 22) argumenta:

Mas quais são, afinal, as “coisas” às quais se trata de retornar? Aqui, (no caso da fenomenologia de Husserl) não está em questão um retorno às coisas propriamente ditas, compreendidas como objetos, regiões objetivas ou qualquer ser ôntico, como supuseram os primeiros discípulos de Husserl, seduzidos aqui mais pelo significado corrente das palavras do que pelo contexto de seu uso e pela problemática expressa do autor. No prefácio de 1913 às *Investigações*, Husserl já respondia explicitamente a essa miopia de seus seguidores. O método intuitivo exigido pela filosofia faz apelo às ‘as coisas elas mesmas’, mas às ‘coisas’ que nela estão em questão, ‘quer dizer, ao conhecimento ele mesmo’, ao conhecimento em sua doação intuitiva. (...) E as *Investigações* não deixavam dúvidas quanto a isso, quando indicavam

²⁸ Moura, ao insistir sobre a “confusão” entre atitude natural e atitude fenomenológica asseverará: “Logo, quando se interpreta a fenomenologia como um método aplicável a vários domínios, como um método de conhecimento de regiões ônticas, que concorreria com outros métodos para nos dar a última palavra sobre o ‘real’, o ‘homem’ ou a ‘sociedade’, é porque não se deu à noção de *Einstellung* (atitude) todo o seu peso.” (MOURA, 1989, p. 24).

²⁹ “Foi assim que nos anos 1950 se fez fenomenologia de tudo, mais ou menos como nos anos 1970 se iria fazer ‘semiologia’ de tudo, ou, logo depois, análise ‘estrutural’ de tudo. Sartre não disfarça a forte impressão que lhe causou o relato de Raymond Aron, contando-lhe que na Alemanha fenomenológica de então, se podia fazer a ‘descrição’ de um copo em uma mesa de bar, - e que isso era... ‘filosofia’! Assim como a literatura da época não nos poupou de páginas infundáveis e aborrecidas, que ‘descreviam’ com todos os seus detalhes, presumivelmente infinitos, uma maçaneta de porta ‘concreta’. Mas o que Husserl teria a ver com tudo isso? Rigorosamente nada.” (MOURA, 2006, p. 17 – 18).

que a desejada ‘claridade filosófica’ em relação às proposições lógicas era obtida através da evidência sobre a essência dos modos de conhecimento, que desempenham um papel na efetuação dessas proposições. O ‘retorno aos objetos’ não é assim senão o retorno aos atos através dos quais se tem um conhecimento dos objetos. (MOURA, 1989, p. 22)

Sob este horizonte de leitura, à ontologia compete o conhecimento das regiões objetivas, suas essências e suas singularidades eidéticas, e já à fenomenologia compete elucidar a operação da consciência; seu campo de investigação e de trabalho “não é constituído pelas regiões objetivas ‘mas pela consciência transcendental e por todos os seus eventos transcendentais” (MOURA, 1989, p. 23): a fenomenologia é uma *fenomenologia da razão* e não uma *fenomenologia do ser*: ela se limita necessariamente ao problema do conhecimento, ela é “essencialmente uma investigação crítica do conhecimento e por isso mesmo ela não falará do mundo (...)” (MOURA, 2006, p. 18). Ora, diante de um ponto de vista estritamente ortodoxo como este, Sartre certamente teria trabalhado com a fenomenologia a partir de um ponto de vista míope, sob a rubrica da atitude natural. E afinal, o que Husserl teria a ver com esta “fenomenologia sartreana”? “Rigorosamente nada” (MOURA, 2006, p. 18). Porém, é preciso lembrar que o autor de *La transcendance de l’Ego*, implicitamente, deixa de lado uma série de “momentos” da *démarche* fenomenológica husserliana tal como, por exemplo, aqueles múltiplos modos subjetivos de doação pelos quais temos consciência de um objeto, “objeto tal como este se manifesta *subjetivamente* a um eu, segundo seus distintos modos de doação ou fenômenos” (MOURA, 2006, p. 16)³⁰. Da fenomenologia husserliana, Sartre resgata a definição da consciência como “consciência de...” a fim de extirpar o idealismo e o realismo, ele pinça apenas os elementos teóricos necessários em sua contenda contra aquelas teorias da interioridade da qual falávamos. Doravante, o projeto filosófico sartreano de um “retorno ao concreto”, “às coisas mesmas”, somente se viabiliza se excluimos os “elementos idealistas” do pensamento de Husserl:

A redução fenomenológica e a análise constituinte, a animação da hylé por uma visada noemática em busca de preenchimento, a atenção dada aos modos específicos de implicação intencional que permitem ao sujeito impor

³⁰ “Essa noção de fenômeno levará Husserl a uma compreensão bem determinada daquilo que é um *objeto*, seja no domínio de nossa vida perceptiva, seja na esfera da linguagem. (...) Podemos variar nossas perspectivas sobre esse objeto, mas ele sempre nos será dado segundo um ou outro modo subjetivo de doação. Nós nunca temos acesso à ‘coisa mesma’, se entendermos por isso um ser sem perspectivas subjacentes a este ser que nos é dado por perspectivas.” (MOURA, 2006, p. 21).

diferentes sentidos a uma mesma matéria, enfim, o conjunto dos temas negligenciados por Sartre pertence à “filosofia confortável da imanência.” (COOREBYTER, 2000, p. 51).

Mesmo que Sartre desenvolva seu pensamento através da fenomenologia alemã, ele o faz sob este *fundo de concretude* que assevera a relação íntima entre a consciência e o objeto (momento transcendental e momento empírico). Ainda que “essas objeções não representam uma dificuldade a ponto de tornar necessário reescrever a ‘ciência da consciência pura transcendental’” (MOUTINHO, 1995, p. 116), ainda que ele se afirme husserliano, tudo isso não indica que Sartre não cessará de pontuar a relação entre a consciência e o objeto a partir da concretude: se excluímos a consciência excluímos o mundo, se excluímos o mundo excluímos a consciência. A relação de necessidade entre estes dois seres (consciência e mundo) marca a originalidade do projeto fenomenológico do autor em comento. Assim sendo, a intencionalidade – compreendida pelas lentes de Sartre – é também um recurso elementar contra a guinada idealista marcada pelos parágrafos de *Ideias*. Se na primeira edição das *Investigações*, Husserl identifica o Ego à uma produção sintética e transcendente da consciência, em *Ideias*, livro que aparece por volta dos anos 1913, ele renova a tese da necessidade do Eu transcendental. . O § 57 - “Questão: o eu puro pode ser posto fora de circuito?” - da obra de 1913 é capital para que possamos compreender os motivos da censura postos em prática em *TE*. Aproximando-se do argumento de estilo kantiano em favor do Eu puro, Husserl afirma sua necessidade: depois de efetuada a redução transcendental não encontramos o eu puro em parte alguma do fluxo dos vividos, nem como um vivido entre outros vividos, nem como parte própria de um vivido. Portanto, “o eu parece estar ali de maneira constante e até necessária, e essa constância não é, manifestamente, a de um vívido que persiste estupidamente, a constância de uma ‘ideia fixa’. Ele faz parte, ao contrário, de cada vívido que chega e se escoia” (HUSSERL, 2006, p. 132), donde se segue a conclusão de que “*o eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações*”. Logo:

Segundo estes textos de 1913, a fenomenologia deve liberar um ‘ser próprio da consciência’, compreendido como esfera e região de ser, ‘campo de aplicação’ da ciência eidética da consciência. É impossível, aliás, reduzir o mim (moi) puro de onde emanam e em direção do qual convergem

'necessariamente', como seu centro de referência, os visados intencionais (...). (MOUILLIE, 2000, p. 20).

Não obstante, afirmando que a consciência, a partir da intencionalidade, é sempre consciência de (...), Sartre teria metamorfoseado esta fórmula, dando a ela um sentido capaz de extirpar com o ser interior preservado por Husserl. Tal como compreende o intelectual francês, a consciência não é senão consciência de qualquer coisa, sem dentro e fora ela é incapaz de “alojar” em seu vazio tanto os objetos quanto o Eu. No itinerário traçado desde *Intencionalidade* e seguido por *TE*, ter consciência significa tropeçar em uma presença, apreender o ser do fenômeno a partir de sua objetividade: vê-se que o país do idealismo transcendental deixa de ter cidadania legítima nesta filosofia ³¹, “o Eu transcendental é a morte da consciência” (SARTRE, 2003, p. 98). Se no ato de apreensão dos vividos a consciência realiza sua auto-unificação, Husserl, de acordo com a leitura de Sartre, estaria sendo infiel à intencionalidade operada pela consciência, teria colocado em apuros a própria translucidez vazia da imanência. Doravante, ao guiar-se pela leitura de *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo* e pela primeira edição das *Investigações*, Sartre almeja reestabelecer a não necessidade do Eu puro em detrimento à dinâmica da imanência intencional. Afastando todo e qualquer resquício de interioridade na consciência deve-se, portanto, “mostrar que o Ego não está nem formalmente e nem materialmente na consciência: ele está fora, *no mundo*; é um ser do mundo tal como o Ego de outrem” (SARTRE, 2003, p. 94). Ao reestabelecer os limites da egologia, *TE* finda por distinguir entre os objetos e os métodos próprios da fenomenologia e da psicologia; em outros termos, a crítica endereçada a Husserl desdobra-se na análise crítica do psíquico. Em mão dupla, o presente ensaio, além de apresentar a constituição do psíquico, sua genealogia, fundamenta também, via

³¹ “Da radicalização do princípio da intencionalidade ao alívio absoluto da consciência, a consequência é boa. Se a intencionalidade é ligação a um objeto externo e não uma relação psíquica a um correlato mental, se a consciência é privada da hylé passiva e dos processos noéticos de visada de sentido que compõem a esfera do ‘reell’; se o princípio de intencionalidade vale para o afetivo como para o cognitivo, para o desejo como para o percebido, este princípio só subsiste face a face de uma consciência vazia e de um mundo significante, imperiosamente presente: a intencionalidade apresenta seus efeitos sartreanos, os quais não tem muita coisa em comum com a herança de Husserl (...).” (DE COOREBYTER, 2000, p. 67).

intencionalidade, o solo teórico no qual uma psicologia fenomenológica deverá se estabelecer³².

1.3 – O Ego sob o viés fenomenológico e a tipologia das consciências: a consciência irrefletida é anterior à consciência reflexiva

A)

A primeira parte de *TE* é negativa, pois o trabalho de “limpeza” do campo da imanência precederá aquele da constituição do Ego; em primeiro lugar devemos enfrentar, sempre a partir do dispositivo intencional, os problemas da presença tanto formal quanto material do Ego no seio da consciência. O reestabelecimento da translucidez da consciência só se fará plenamente se ultrapassarmos a tese do Eu habitante da consciência. Abre-se o texto afirmando que para “a maior parte dos filósofos o ego é um ‘habitante’ da consciência” (SARTRE, 2003, p. 93), alguns afirmam sua presença formal nos vividos (*Erlebnisse*) como princípio vazio de unificação. Do outro lado, psicólogos pensam descobri-lo materialmente na consciência como centro de nossos desejos e atos, acompanhando cada momento de nossa vida psíquica. Contra tais assertivas teóricas, Sartre mostrará que o Eu é um habitante do mundo, um objeto transcendente da ciência chamada psicologia, sendo impossível sua presença forma ou material na consciência. Nesta toada, trata-se de saber por que uma consciência que em si mesma não é dotada de qualquer estrutura egológica pode constituir e se afirmar idêntica ao Ego. Sobremaneira, o filósofo francês esperar destituir do Ego suas funções transcendentais de unificação da consciência.

Na parte A (Teoria da presença formal do Eu) Sartre problematizará, antes de chegar a Husserl, a vertente francesa neokantiana que explicita em uma perspectiva crítica a presença do Eu em todas as nossas representações. Com isso, observaremos uma interpretação fenomenológica do “eu penso” kantiano. Essa interrogação inicial debruça-se na existência de fato do “eu penso” que responde, em Kant, a uma questão

³² *TE* funciona como chave de leitura para as obras posteriores de Sartre, pois é aqui que vemos fundamentar-se os mecanismos constitutivos da consciência. Todavia, isso não assinala que os textos de psicologia fenomenológica se furtem em problematizar uma série de teorias do atual ensaio.

de direito. Os neokantianos parecerem subverter a questão do direito ao fato postulando a necessidade factual de um Eu que acompanha *necessariamente* todas as nossas representações, “o problema da crítica sendo um problema de direito, Kant nada afirma sobre a existência de fato do *Eu Penso*” (SARTRE, 2003, p. 93). Assim, a referência a Kant é um retorno às origens do Eu penso como problema de direito:

O Eu transcendental, longe de ser o ‘acompanhante’ real de nossas consciências assimilável ao Eu da receptividade, objeto da psicologia, designa a condição *formal*³³ de possibilidade, permitindo considerar toda representação ‘como minha’. Sartre começa por circunscrever esta distinção entre questão de direito e questão de fato, na qual se marca a preocupação por determinar as condições de possibilidade da experiência sem naturalizar a consciência transcendental. (MOUILLE, 2000, p.15).

O Eu transcendental kantiano é condição de possibilidade de toda e qualquer síntese, ele é polo unificador das categorias de síntese, “o transcendental é aqui um conjunto de condições lógicas, não uma consciência real” (MOUTINHO, 1995, p. 9). O neokantismo francês toma como *realidade* aquilo que o próprio Kant instituiu somente como *possibilidade*³⁴. Ao repor a questão do direito, terreno da legalidade, Sartre presume que o problema kantiano do Eu penso deve ser tratado sob esse aspecto. Na esteira da filosofia crítica, como poderemos pensar as representações sem o Eu penso e, em seguida, acompanhadas por este Eu? Se o Eu Penso deve poder acompanhar todas as nossas representações, segue-se daí que a unidade dessas representações deva ser realizada direta ou indiretamente pelo Eu? Por fim, este Eu que encontramos na consciência é possível pela unidade sintética de nossas representações ou, antes, é ele que unifica estas representações?

Caso queiramos responder a estas indagações, devemos abandonar a interpretação dos neokantianos e seguir pelo terreno da Fenomenologia definida como ciência descritiva dos fatos, “estudo científico e não crítico da consciência” (SARTRE,

³³ Grifo nosso. Moutinho (1995, p. 9) ainda acentua: “A perspectiva crítica não é uma boa perspectiva, dirá ele, já que o transcendental kantiano não é um transcendental constituinte. Visá-lo nessa perspectiva é subverter a questão crítica, já que o problema de Kant é apenas o de determinar as condições de possibilidade da experiência.” (MOUTINHO, 1995, p. 9).

³⁴ “É preciso concordar com Kant que ‘o Eu penso *deve poder* acompanhar todas as nossas representações’. Mas é necessário concluir disso que um Eu, *de fato*, habita todos os nossos estados de consciência e opera realmente a síntese suprema de nossa experiência? Parece que isso seria forçar o pensamento kantiano.” (SARTRE, 2003, p. 94).

2003, p. 95). A nova ciência descritiva traz consigo a intuição ou se quisermos, a intencionalidade. A *démarche* intuitiva, assegura Sartre, nos remete em presença da coisa, ela revela imediatamente o ser do objeto tal como este se apresenta a nós. Aqui, a presença será o índice de concretude da aparição da coisa, *o que é presença é presença porque aparece*. Ir em direção ao concreto ³⁵ significa restituir, em um só movimento, a presença objetiva do mundo para a consciência, significa dizer que o visado coincide imediatamente com o apreendido. Logo, no expediente da fenomenologia, “os problemas de ligações do Eu à consciência são problemas existências” (SARTRE, 2003, p. 95). A consciência, por sua vez, deixa de ser um conjunto de condições lógicas para advir como fato absoluto, consciência constituinte e não o contrário ³⁶:

Se abandonamos todas as interpretações mais ou menos forçadas que os pós kantianos deram do “Eu penso”, e se queremos resolver o problema da existência de *fato* do Eu na consciência, nós reencontramos sobre o nosso caminho a fenomenologia de Husserl. A fenomenologia é um estudo científico e não crítico da consciência. Seu procedimento essencial é a intuição. A intuição, de acordo com Husserl, põe-nos em presença da coisa. (...) A consciência transcendental de Kant, Husserl a reencontra e a apreende pela *εποχή* (*epochè*). Mas esta consciência não é mais um conjunto de condições lógicas, ela é um fato absoluto. (SARTRE, 2003, p. 95).

Pretendendo seguir Husserl em suas “admiráveis descrições” ³⁷, Sartre está persuadido de que o Eu, agora psíquico e psicofísico, é um objeto transcendente que deve cair sob o golpe da redução fenomenológica. Sob este olhar, o filósofo faz emergir

³⁵ Acerca da história e das implicações teóricas desse slogan que é retirado de um artigo de Jean Wahl intitulado “Vers le concret”, publicado em 1932 na mesma revista, *Recherche philosophiques*, na qual Sartre publicou *TE*, ver: CORMANN, 2011. De acordo com Cormann, o artigo de Wahl permite compreender o “realismo fenomenológico” de Sartre. *En passant*, “Vers le concret” visa uma espécie de “empirismo de segundo grau”, ou seja, “um empirismo que teria passado pelo racionalismo” (WAHL apud CORMANN, 2011, p. 109) que confirma a expressão fenomenológica de “ir às coisas mesmas”.

³⁶ “Se a subjetividade é mero construto lógico, apenas um conjunto de condições de possibilidade da experiência, não se pode sequer perguntar-lhe pela constituição real de um Eu empírico. Daí a necessidade de se buscar uma subjetividade concreta, não um construto lógico, acessível a cada um de nós.” (MOUTINHO, 1995, p. 11).

³⁷ “Nós seguimos Husserl em cada uma de suas admiráveis descrições onde ele mostra a consciência transcendental constituindo o mundo ao aprisionar-se na consciência empírica; estamos persuadidos, como ele, de que nosso mim (moi) psíquico e psicofísico é um objeto transcendente que deve cair sob o golpe da *εποχή*.” (Sartre, 2003, p. 95-96).

um campo transcendental ³⁸ absolutamente impessoal e cuja dinâmica assevera a liberdade da intencionalidade, uma consciência capaz de se auto unificar na apreensão dos vividos, dispensando, com isso, o Eu. Eis aqui o corolário maior de *TE*: um campo transcendental sem sujeito ou, se quisermos, pré-pessoal, sem Eu. Destituir a egologia da consciência significa dispensá-la de suas funções de síntese indicando que a consciência é *constituente* e o Eu *constituído* (ele aparecerá sob um fundo de unidade que ele não contribuiu para criar). Em seguida, o Eu deverá aparecer em prol da região psíquica como suposto unificador dos estados, ações e facultativamente das qualidades ³⁹. Ainda que o fenomenólogo alemão tenha considerado, na primeira edição das *Investigações Lógicas*, o Eu como uma produção sintética e transcendente da consciência, “ele retorna, nas *Ideias*, à tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências” ⁴⁰ (SARTRE, 2003, p. 96). Nesta perspectiva, o retorno a um Eu transcendental culminaria em uma consciência rigorosamente pessoal. Ao que podemos vislumbrar da leitura sartreana da fenomenologia, Husserl estaria recorrendo à crença de que a existência de um suposto Eu seria necessária para afirmar a individualidade e a unidade da consciência. Husserl crê “ordinariamente que a existência de um Eu transcendental se justifica pela necessidade de unidade e individualidade da consciência” (SARTRE, 2003, p. 96). Tanto quanto um discípulo pode escrever contra seu mestre, a fenomenologia de Sartre, a partir da definição de consciência pela intencionalidade ⁴¹, não tem nenhuma necessidade em recorrer ao Eu unificador e

³⁸ O campo transcendental, nos quadros da *Transcendência do Ego*, deverá ser entendido como uma camada, uma esfera originária que institui, pelo expediente da intencionalidade da consciência, o sentido das coisas. O campo transcendental, horizonte da consciência irrefletida, põe o mundo na forma espontânea de um X qualquer. Veremos que a recusa ao Eu unificador e individualizante se deve a esta forma originária pela qual a consciência apreende o objeto e, nessa mesma apreensão, encontra sua unidade e síntese.

³⁹ Sobre a purificação do campo transcendental a partir da recusa do Eu transcendental: “1) que o campo transcendental se torna impessoal, ou, se se prefere, ‘pré-pessoal’, sem Eu; 2) que eu não aparece senão no nível da humanidade e é somente uma face ativa do Mim, a face ativa; 3) que Eu Penso pode acompanhar nossas representações porque ele aparece sobre um fundo de unidade que ele não contribui para criar e que esta unidade prévia, ao contrário, o torna possível; 4) que se está livre para perguntar se a personalidade (mesmo a personalidade abstrata de um Eu) é um acompanhante necessário de uma consciência e se não se pode conceber consciências absolutamente impessoais.” (SARTRE, 2003, p. 96).

⁴⁰ Como já havíamos indicado, Sartre censura o §57 de *Ideias*. Ver, além disso, como indica de Coorebyter (2003, p. 178) os §78, 80, 92 e 122 da mesma obra husserliana. Para Moura, em obra já citada acima, a “virada idealista” de Husserl assinala apenas a consolidação necessária da temática fenomenológica e sua distinção da psicologia.

⁴¹ “Com efeito, a consciência se define pela intencionalidade. Pela intencionalidade ela transcende a si mesma, ela se unifica ao escapar.” (SARTRE, 2003, p. 97).

individualizante, produtor de interioridade: “(...) as objeções a Husserl se valem de noções que Sartre interpreta como sendo de Husserl mesmo; tratar-se-á apenas de repor o verdadeiro conceito de consciência adulterado com o ressurgimento do Eu transcendental” (MOUTINHO, 1995, p. 12). Aos olhos de Sartre, o Eu transcendental é inútil dado que, no próprio movimento de transcendência, a consciência realiza sua síntese e sua auto unificação: “o objeto é transcendente às consciências que o apreendem e é nele que ela encontra sua unidade” (SARTRE, 2003, p. 97): o campo transcendental assegura, graças ao princípio da intencionalidade, a síntese e a auto-unificação da consciência quando de sua apreensão do objeto ⁴². Disso decorre que o objeto, (unidade transcendente real) por não ser representação, exclui a possibilidade de ser unificado por um Eu. No campo da imanência, por seu turno, há um síntese das consciências, um fluxo contínuo que é capaz de por os objetos transcendentais fora dele. Inspirando-se nas *Lições* de Husserl, Sartre sublinhará que:

É a consciência que se unifica ela mesma e concretamente por um jogo de intencionalidades “transversais” que são as retenções concretas e reais das consciências passadas. Assim, a consciência remete-se perpetuamente a ela mesma, quem diz “uma consciência” diz toda a consciência e esta propriedade singular pertence a própria consciência, quaisquer que sejam suas relações com o Eu. (SARTRE, 2003, p. 97).

A consciência sartreana, a partir deste excerto, é de uma só vez “individual” e “impessoal”, uma totalidade sintética; é o próprio fluxo desta consciência que constitui sua unidade e individualidade. Tanto do lado do transcendente, unidade real, como do lado do imanente, fluxo contínuo, o Eu transcendental aparece como desnecessário neste processo de unificação e individualização, sendo a consciência, ao contrário, aquela que torna possível a personalidade e a unidade deste Eu. Se “o Eu não tem razão de ser” é porque a antífona “toda consciência é consciência de...”, além de operar um acesso imediato à objetividade, apresenta-se também como o expediente capaz de extirpar qualquer propriedade real e funcional do Eu na consciência ao afirmar sua característica absoluta: característica esta que compreende tanto a individualização

⁴² “Assim, o objeto, enquanto transcendente, torna desnecessário o recurso ao Eu unificante: na medida em que é verdadeiramente transcendente, ele já é aquela unidade real e, por isso mesmo, a unidade não forjada das consciências (...)” (MOUTINHO, 1993, p. 13). Ademais, este é também o sentido de uma fenomenologia do concreto dado que é no mundo das coisas que a consciência opera sua síntese de unificação e individualização.

quanto a auto-unificação ⁴³. Deste modo, na própria imanência do ato intencional a consciência se transcende em direção aos objetos que lhe fornecem seu ponto de apoio, e em torno do qual sua unidade concreta se constitui; por outro lado, enquanto totalidade sintética e individual, ela unifica os vividos constitutivos da experiência. Em outros termos, no plano do objeto a consciência encontra uma unidade real, e no plano da imanência sua síntese ⁴⁴.

Porém não basta afirmar a esterilidade do Eu no processo de unificação e individualização, deve-se assinalar que ele é prejudicial e ameaça a translucidez da consciência, “noutras palavras, buscar-se-á agora fixar os danos causados pelo Eu transcendental, e isso se fará apontando a deturpação no campo da consciência” (MOUTINHO, 1995, p. 15). Em resumo, o Ego causa danos ao campo transcendental devido à sua opacidade que acabaria dividindo a consciência, arrancando-a para fora de si mesma, além de impedir uma plena compreensão da intencionalidade ⁴⁵. Ele é nocivo à imanência porque, por princípio, vimos que a consciência é clara como uma ventania, um vazio estrutural, uma recusa incessante em ser substância e receptáculo. Sem morfema e sem sintaxe, a consciência é agramatical. Esta agramaticalidade significa o próprio movimento intencional no qual a consciência se transcende para apreender o X qualquer da experiência e, neste itinerário, unificar-se e individualizar-se: tudo está dado no campo transcendental, na relação entre conteúdo e continente ⁴⁶; logo, o Eu é funesto justamente por se apresentar à consciência como sua estrutura formal. Além disso, se a consciência – a partir do *modus operandi* da fenomenologia definida como ciência e não crítica – aparece como um fato e não como uma condição lógica, “torna-se para Sartre um equívoco falar no Eu como estrutura formal (...) se o transcendental é fato, não princípio lógico, o Eu é da mesma ordem, isto é, material e não formal” (MOUTINHO, 1993, p. 18). Sobre as mazelas do Eu, o autor:

⁴³ “Tendo definido a intencionalidade como ‘fuga absoluta’ de uma consciência desprovida de ‘dentro’, reduzida a um simples vazio introduzido no ser para lhe assegurar a fenomenalidade, Sartre deve dissolver o Eu puro de Ideias (...)” (DE COOREBYTER, 2000, p. 172).

⁴⁴ Desenha-se aqui, aliás, a tônica da relação entre a imanência e o transcendente, a relação eidética que chamávamos de diplopia singular no começo de nosso texto. Esta relação configura-se como o próprio sentido do campo transcendental.

⁴⁵ “Ligar a fenomenologia a uma estrutura egológica impede a compreensão plena da intencionalidade.” (MOUILLE, 2000, p. 39).

⁴⁶ A intencionalidade passa a ser o mecanismo agramatical da relação entre consciência e objeto.

(...) o Eu, com sua personalidade, é tão formal, tão abstrato que se supõe que seja um centro de opacidade. Ele é para o Eu concreto e psicofísico o que o ponto é para as três dimensões: é um Eu infinitamente contraído. Se, então, introduzimos esta opacidade na consciência, destruímos por isso mesmo a definição tão fecunda que nós dávamos a ela agora, a consciência é congelada, obscurecida, deixa de ser espontaneidade, passa a ter nela como um germe de opacidade. (...) Mas se este Eu é uma estrutura necessária da consciência, este Eu opaco é elevado, pelo mesmo movimento, a ordem do absoluto. Eis-nos, pois, na presença de uma mônada. (SARTRE, 2003, p. 98).

Através deste excerto Sartre assinala que o Eu formal é, na verdade, um Eu material contraído, o que significa dizer que ele é psíquico, objeto. Com efeito, se a consciência é translúcida, o Eu formal tornando Eu material é obscuro “ele se apresenta como realidade cujo ‘conteúdo’ (psíquico, pois se trata de um Eu material) exige desenvolvimento” (MOUTINHO, 1993, p. 18). Notemos, não obstante, que a passagem do Eu formal ao Eu material (psíquico) finda também por fundamentar a distinção entre o campo de imanência e a região psíquica⁴⁷: duas instâncias que operam diferentemente. Entretanto, para que possamos comprovar teoricamente que o Eu formal é apenas uma contração do Eu material e psíquico, faz-se necessário que recorramos à descrição das tipologias da consciência pura.

B)

A partir da definição da consciência como totalidade sintética e absoluta, a fenomenologia – tal como interpretada por Sartre - extirpou do Eu suas qualidades formais de unificação e de individualização tanto do lado do transcendente como do lado do imanente, para na sessão B (O Cogito como consciência reflexiva), mostrar que suas características de permanência, identidade e indivisibilidade não denotam uma instância originária e fundadora, mas, ao contrário, um ser transcendente, um existente real e derivado, uma unidade ideal e indireta das consciências refletidas, um Eu a favor do psíquico⁴⁸. Para tal demonstração, é imperativo que descrevamos a estrutura eidética

⁴⁷ “Dizer que o Eu formal é na verdade material equivale a dizer que ele é, não transcendental, mas psíquico. Ou, por outra, equivale a dizer que, de mera forma, ele torna-se um Eu cujo sentido são seus conteúdos psíquicos.” (MOUTINHO, 1993, p. 19). Estes conteúdos psíquicos, como veremos no decorrer de nosso texto, são os estados, ações e qualidades.

⁴⁸ “O Ego transcendental das *Meditações* alterna, para Sartre, em Ego empírico, o formal se torna psíquico (...). Sartre observa neste Ego, vazio e concreto, um avatar da figura clássica da alma ou da

da consciência, “mas há de início uma dificuldade para operar essa descrição: ela só pode se dar reflexivamente” (MOUTINHO, 1993, p. 19), ou seja, ela aparentemente só se realiza através de uma consciência dirigida sobre outra consciência, portanto, é do Cogito (Eu penso) que uma Egologia deve partir:

O fato que pode servir de partida é esse: cada vez que apreendemos nosso pensamento, seja por intuição imediata, seja por uma intuição apoiada sobre a memória, apreendemos um Eu que é o Eu do pensamento apreendido e que se dá, por conseguinte, como transcendendo este pensamento e todos os outros pensamentos possíveis. Se, por exemplo, eu quero me lembrar de tal paisagem percebida ontem no trem, é possível fazer retornar a lembrança daquela paisagem enquanto tal, mas eu posso também lembrar que eu via aquela paisagem. (...) eu posso sempre operar uma rememoração qualquer sobre o modo pessoal e o *Eu* aparece imediatamente. (SARTRE, 2003, p. 99)

A mera possibilidade dessa aparição, talvez, dificulte o recurso à reflexão como meio de descrição da paisagem da consciência pura, donde se segue uma ligeira desconfiança por parte do autor: “mas não seria precisamente o ato reflexivo que faria nascer o Eu na consciência refletida?” (SARTRE, 2003, p. 100). Ademais, todos os autores que já descreveram o Cogito, descreveram-no como uma operação reflexiva, como uma consciência dirigida sobre a consciência: “há uma unidade indissolúvel da consciência reflexionante e da consciência refletida (na medida em que a consciência reflexionante não saberia existir sem a consciência refletida)” (SARTRE, 2003, p. 99-100)⁴⁹. De acordo com o filósofo, a consciência reflexionante não toma a si mesma como seu objeto desde que ela realize o Cogito, ou seja, enquanto atividade ela é consciência de si não teticamente, não posicional; ela só se torna consciência tética de si, consciência objeto, na medida em que ela visa à consciência refletida (consciência de segundo grau). Portanto, “essa desconfiança se impõe quando percebemos, na reflexão, que aquilo que é afirmado diz respeito à consciência refletida, não à consciência reflexionante” (MOUTINHO, 1993, p. 19). Até o presente momento, falamos apenas da consciência de segundo grau. A despeito dessa impossibilidade de descrever a paisagem

personalidade, um constituído que indevidamente carrega o papel de um constituinte.” (DE COOREBYTER, 2003, p. 57).

⁴⁹ Grosso modo, pode-se dizer que a consciência refletida é consciência de seu objeto transcendente e a consciência reflexionante, por seu turno, consciência da consciência refletida e consciência do objeto transcendente desta.

da consciência pela reflexão, a consciência possui ainda um primeiro nível, irrefletido, não tético de si. Tal nível opera tão somente via intencionalidade, é consciência do objeto e consciência de si não posicional: está inteiramente tencionada em direção ao polo dos vividos. Sendo atividade incessante de ponta a ponta, livre movimento de transcendência, a consciência irrefletida possui uma prioridade lógica e ontológica em relação à consciência de segundo grau, ela apreendendo o objeto no grau zero de sua aparição. A questão metodológica de Sartre se resume então a isso:

(...) há a possibilidade de que o Eu apareça apenas à reflexão, pertencendo assim à consciência refletida; se visarmos à consciência reflexionante, ela por sua vez tornar-se-á refletida e o nosso problema permanece. Assim, como atingirmos a consciência irrefletida enquanto irrefletida? (MOUTINHO, 1993, p, 20)

No entanto, se visar à consciência presente é refletir, talvez possamos apelar às consciências passadas, visá-las sem colocá-las teticamente dado que “toda consciência irrefletida, sendo consciência não tética dela mesma, deixa um saber não tético que se pode consultar” (SARTRE, 2003, p. 101). Esse método é possível porque o fluxo do vivido se dá como uma evidência irreduzível que sempre pode ser reportado ao plano reflexivo, “o simples fato de que o vivido tenha sido vivido, deixa uma lembrança que pode ser refletida e que atesta, como lembrança de uma intuição originária, que ele foi realmente vivido tal como ele se dá” (DE COOREBYTER, 2003, p. 184). Agora, parece que detemos um caminho capaz de descrever a consciência sem o Eu, um método que Sartre nomeia de “lembrança não-reflexiva”: essa chave de análise consiste em marcar a diferença da estrutura dos atos reflexivos contra aqueles irrefletidos. No ato da leitura, por exemplo, posiciono as palavras e o sentido das frases, mas sem posicionar o ato de ler propriamente dito, há somente consciência dos heróis do romance e do livro. Dirigindo minha “atenção sobre os objetos ressuscitados, mas sem perder a consciência de vista, guardado com ela um tipo de cumplicidade e inventariando seu conteúdo de maneira não posicional” (SARTRE, 2003, p. 101), o resultado não pode deixar dúvidas:

(...) enquanto 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 de si mesma. Posso fazer desses resultados

apreendido teticamente o objeto de uma tese e declarar: não havia Eu na consciência irrefletida. (SARTRE, 2003, p. 101)

Tratando-se simplesmente de opor uma lembrança reflexiva (eu lia) a uma lembrança não reflexiva, Sartre atenta para o fato de que o Eu não estava presente na consciência de primeiro grau. A lembrança não reflexiva da consciência irrefletida, acrescida das considerações teóricas baseadas na intuição da essência da consciência, obriga-nos a reconhecer que “o Eu não poderia fazer parte da estrutura interna das ‘Erlebnissen’” (SARTRE, 2003, p. 102): neste nível irrefletido há somente consciência dos objetos e consciência não posicional de si. Uma ressalva faz-se necessária aqui. Aquele “eu lia” que aparece na passagem do irrefletido ao refletido, no entanto, não possui a mesma natureza do Eu psíquico do qual falaremos adiante ⁵⁰. O Cogito, reflexionante em si mesmo, põe um tal eu quando se volta para si e apreende uma consciência advinda objeto (consciência refletida). Todavia, este eu minúsculo seria, no limite, apenas performativo, um mero indicador da reflexividade da consciência, assinalando a passagem da consciência de primeiro grau àquela de segundo grau. Ele serviria apenas para marcar e sublinhar a diferença entre os dois níveis de consciência; ora, sem este “eu lia” a consciência voltaria a ser consciência irrefletida, não sendo possível distinguir o irrefletido do refletido. Assim, ele aparece somente como um objeto fictício que promove a diferenciação entre as duas consciências. Objeto fictício, pois ele está ausente do fluxo da duração concreta dos vividos de consciência ⁵¹ ao afirmar sua permanência para além desta e de todas as consciências, “seu tipo de existência se aproxima bem mais daquele das verdades eternas do que da consciência” (SARTRE, 2003, p.102). Nesta toada, o essencial da passagem de um estado a outro de consciência parece estar na aparição de um ego que afirma sua permanência para além da instantaneidade ⁵² dos vividos. Por conseguinte, a reflexividade que faz com que ele apareça, altera a apoditicidade e a adequação das “Erlebnissen”: “Husserl é o primeiro a reconhecer que um pensamento irrefletido sofre uma modificação radical ao se tornar

⁵⁰ Há, por conseguinte, uma genealogia do Ego: de um lado o Eu material e psíquico, síntese vazia dos estados, ações e qualidade; de outro, este Eu performativo cuja função é a de distinguir uma consciência refletida de uma consciência irrefletida. Diremos que este Eu da reflexividade “eu lia” é “minúsculo”, pois ele não efetua, tal como o Eu psíquico, a síntese do psíquico; ele aparece nas ações meramente cotidianas da consciência.

⁵¹ “(...) o Eu não se dá como um momento concreto, uma estrutura possível de minha consciência atual: ele afirma ao contrário sua presença para além desta consciência e de todas as consciências (...)” (SARTRE, 2003, p. 102).

⁵² Mais para frente mostraremos que o critério de evidência de TE passa pelo instante da aparição do X.

refletido. (...) a reflexão modifica a consciência espontânea” (SARTRE, 2003, p. 100-101). Além disso, o Eu não é uma evidência nem adequada e nem apodítica ⁵³ por se apresentar como uma realidade opaca cujo conteúdo é preciso desenvolver. De uma consciência a outra, a tipologia apresenta-se da seguinte forma:

Nós podemos ver agora claramente quais são as diferentes modalidades estruturais da consciência: Sartre distingue três graus de consciência:

a) Uma consciência de primeiro grau, irrefletida, sem Eu, não posicional de si, autônoma. Ela é um absoluto: sua existência não implica àquela da consciência reflexiva. Quando leio, a consciência de primeiro grau é a consciência completa do ato de ler, a consciência absorvida.

b) Uma consciência de segundo grau, que reflete e supõe a primeira, faz aparecer o Eu, mas permanece não tética de si. Cogito egológico, a consciência de segundo grau é aquela que perturba ou interrompe a consciência mergulhada na leitura, e que liga o fato de ler a um eu (moi), ao sujeito da leitura.

c) Uma consciência de terceiro grau, que visa a si mesma como consciência reflexiva: toda consciência reflexionante permanece nela mesma irrefletida, (é preciso um novo ato de terceiro grau para colocá-la). O Cogito fenomenológico, é capaz de refletir a si mesmo sem postular um Eu, esta consciência esforça-se em apreender sem alterar a consciência irrefletida ou reflexiva da leitura. (MOUILLE, 2000, p. 44 – 45) ⁵⁴

Uma vez operada a rememoração através de uma lembrança não reflexiva, deveremos afirmar que o Eu é um existente cuja existência não se assemelha àquela dos vividos; ele só aparece na ocasião de um ato reflexivo ⁵⁵: “o Cogito afirma demais. O

⁵³ A apoditicidade e a adequação serão os dois elementos que irão distinguir os vividos e o Eu: “Além disso, no caso sartreano, as operações da consciência irrefletida ou do cogito pré-reflexivo passam pelas formas intuitivas adequadas do vivido (Erlebnis), elas serão, portanto, reguladas pelo instante e não pela temporalidade; daí sua apoditicidade, sua necessidade e sua indubitabilidade. Ora, o Ego (e, por extensão, a vida reflexiva), ao se caracterizar como intrinsecamente duvidoso, será regulado pelo modelo da percepção – cada Abschattung dando-se inadequadamente prefigura uma profundidade inesgotável. O peculiar e o próprio dessa versão sartriana está no rigor da clivagem, que assevera a irracionalidade postulada do Ego porque sua incompletude performativa – intuição inadequada, apresentação por perfis – (...)” (CARRASCO, 2006, p. 127).

⁵⁴ Além desse esquema, o leitor pode consultar também a divisão feita por Leo Fretz em seu artigo “Individuality in Sartre’s philosophy” (pp. 74-75) publicando no *The Cambridge Companion to Sartre*, 1999.

⁵⁵ Sobre a complexa estrutura das consciências: “(...) há uma consciência irrefletida de reflexão sem Eu e que se dirige sobre uma consciência refletida. Esta se torna o objeto da consciência reflexionante sem cessar, entretanto, de afirmar seu próprio objeto (uma cadeira, uma verdade matemática, etc.). Ao mesmo tempo um novo objeto aparece que é a ocasião de uma afirmação da consciência reflexiva e que não está,

conteúdo certo do pseudo ‘Cogito’ não é ‘*eu tenho* consciência desta cadeira’ mas ‘há consciência desta cadeira’” (SARTRE, 2003, p. 104). Afirmando sempre de uma maneira inadequada sua presença para além do fluxo concreto dos vividos, estéril no processo de unificação e individualização das consciências⁵⁶ o ego é, portanto, o objeto transcendente apreendido pela consciência de segundo grau. Não obstante, antes de analisarmos a constituição do Eu psíquico como polo das ações, estados e facultativamente das qualidades, Sartre deve ainda refutar sua presença material na consciência e afirmar os limites da reflexão.

Afirmando que há uma prioridade ontológica do irrefletido sobre o refletido⁵⁷, um domínio impessoal antes de toda personalidade, Sartre deverá combater as teses psicológicas⁵⁸ que afirmam a presença material do Eu na consciência como estrutura essencial de cada um de nossos atos, “polo de atração de todas as nossas representações e de nossos desejos” (SARTRE, 2003, p. 105). Assim, serão os moralistas do amor-próprio, sobretudo La Rochefoucauld, que deverão cair sob o rígido golpe do jargão “toda consciência é consciência de (...)”. Sobrepondo o irrefletido ao reflexivo, essas teses ignoram “que há sempre duas formas de existência possível para uma consciência” (SARTRE, 2003, p. 105), elas ignoram que é no próprio objeto que sua qualidade é encontrada⁵⁹:

por conseguinte, nem sobre o mesmo plano da consciência irrefletida (porque esta é um absoluto que não tem necessidade da consciência reflexiva para existir) nem sobre o mesmo plano do objeto da consciência irrefletida (cadeira, etc.). Este objeto do ato reflexivo é o Eu.” (SARTRE, 2003, p. 104).

⁵⁶ “O Eu é um existente e sua realidade transcende a consciência, tal como a realidade dos objetos, dos quais ele evidentemente se diferencia. Tenho, portanto, intuição do Eu, que é também diferente da intuição dos demais objetos. É uma intuição que ocorre na consciência refletida, quando captamos o nosso próprio Eu de maneira fugidia – com o ‘rabo do olho’, como diz Sartre.” (LEOPODO E SILVA, 2003, p. 41).

⁵⁷ SARTRE, 2003, p. 106.

⁵⁸ Dirá Sartre (2003, p. 105): “Ora, o interesse desta tese nos parece ser o de colocar em relevo um erro muito frequente dos psicólogos: ela consiste em confundir a estrutura essencial dos atos reflexivos com aquela dos atos irrefletidos. Ignora-se que sempre há duas formas possíveis de existência para uma consciência e, cada vez que as consciências observadas se dão como irrefletidas, sobrepõe-se-lhes uma estrutura reflexiva que se pretende imprudentemente que ela permaneça inconsciente.” Acerca deste “erro frequente dos psicólogos”, sua expressão máxima será forjada no *Esquisse d’une théorie des émotions*, texto o qual trabalharemos no próximo capítulo deste trabalho.

⁵⁹ Sobre o modo desinencial de aparição dos objetos à consciência, vale ainda ter em mente o exemplo da máscara japonesa que se encontra no panfleto de Sartre sobre a intencionalidade. Sem que haja qualquer reação subjetiva por parte do sujeito, são os objetos que aparecem à consciência como horríveis, temíveis, amáveis, etc. Há, neste caso, somente atividade de transcendência impessoal da consciência em direção ao objeto: “Assim, não é o estado subjetivo o que move meu desejo, mas o objeto desejável: vê-se aqui o uso que Sartre faz do conceito de intencionalidade: a consciência se transcende em direção ao objeto, isto é, o meu desejo é ‘centrifugo’, é Pierre mesmo quem me aparece como ‘devendo-ser-socorrido’”. (MOUTINHO, 1993, p. 25).

Eu tenho pena de Pierre e vou lhe socorrer. Para minha consciência uma única coisa existe neste momento: “Pierre-que-deve-ser-socorrido”. Esta qualidade de “deve-ser-socorrido” se encontra em Pierre. Ela age sobre mim como uma força. Aristóteles havia dito: é o desejável que move o desejante. Neste nível o desejo é dado à consciência como centrífugo (ele se transcende, ele é consciência tética do “deve-ser” e consciência não tética de si mesmo) e impessoal (não há Mim: estou em face da dor de Pierre como diante da cor deste tinteiro. Há um mundo objetivo de coisas e de ações, feitas ou a fazer, e as ações vêm se aplicar como qualidades sobre as coisas que as reclamam). (SARTRE, 2003, p. 105)

No entanto, esta operação se transmuda quando passamos ao plano reflexivo. Lá, o Eu aparece como o correlativo noemático das intenções reflexivas, a reflexão deturpa, por isso, a normalidade fenomenológica da experiência irrefletida; somente neste caso “posso pensar ‘Eu odeio Pierre’, ‘Eu sinto pena de Paul, etc.’.” (SARTRE, 2003, p. 106). Em outros termos, a reflexividade impregna de pessoalidade a consciência irrefletida (que é somente atividade impessoal de transcendência em direção ao X qualquer) ao afirmar a presença do Eu como a unidade dos estados, ações e facultativamente das qualidades. Deste ponto de vista, devemos mostrar que o Ego “constitui a unidade ideal (noemática) e indireta das séries infinitas de nossas consciências refletidas” (SARTRE, 2003, p. 107). Passemos, finalmente, às análises fenomenológicas do Eu psíquico.

1.4 – A região psíquica (o Ego como polo dos estados, ações e qualidades) e o “medo de si” da consciência

A)

Até o presente ponto de nosso percurso na fenomenologia vimos que o Ego fora destituído de suas funções transcendentais, sofrera com os impactos de uma consciência agramatical que, por meio da intencionalidade, põe o mundo na forma irrefletida de um objeto transcendente qualquer. Também pudemos constatar que aparição de uma egologia só pode ser pensada a partir da passagem do irrefletido ao reflexivo, fazendo do Ego, por isso mesmo, uma espécie de resíduo da atividade

constitutiva da consciência, mais precisamente o correlativo noemático da reflexividade. Ainda assim, não podemos deixar de afirmar sua existência real fora das consciências, não podemos concebê-lo como uma simples fantasmagoria. Até o presente momento, notamos, nos quadros de *TE*, que o Ego é o objeto transcendente das consciências de segundo grau, que se desmembra em dois tipos de Eu, quais sejam: um eu menor, ou seja, aquele que indica a mudança da consciência irrefletida à consciência reflexiva, aparecendo apenas em situações corriqueiras tal como no ato de leitura “eu lia”. E, do outro lado, um Ego a serviço do psíquico, perturbador da translúcida ordem da consciência de primeiro grau, servindo como unidade dos estados, ações e qualidades. O filósofo novamente:

O Ego não é diretamente unidade das consciências refletidas. Existe uma unidade *imane*nte dessas consciências, é o fluxo da Consciência se constituindo ele mesmo como unidade de si mesmo – e uma unidade transcendente: os estados e as ações. O Ego é unidade de estados e ações – facultativamente qualidades. Ele é unidade de unidades transcendentais e transcendente ele mesmo. É um polo transcendente de unidade sintética ⁶⁰, como o polo-objeto da atitude irrefletida. (SARTRE, 2003, p. 108)

Neste esteio, estados, ações e qualidades são as categorias da percepção psíquica que estruturam o sistema de apreensão psicológica, a paisagem, a camada desta região psíquica ⁶¹ no qual emerge o Ego para lhes servir de unidade sintética. Na medida em que avançarmos na descrição crítica desta região, ficará nítido que o psíquico é o reino das falsas adequações, do fetichismo, da mágica: lá o visado não coincide com o apreendido, aquilo que aparece não é aquilo que é ⁶². Para melhor deslindar a relação do psíquico com o Eu, lê-se:

O “psíquico” designa então mais particularmente o objeto transcendente da consciência reflexiva: o ego. O ego nomeia o conjunto dessas transcendências, enquanto unidade ela mesma transcendente e ideal das consciências refletidas, distinta da unidade imanente do fluxo. (MOUILLE, 2000, p. 50).

⁶⁰ Logo, um núcleo de constituição objetiva.

⁶¹ Por psíquico entendemos uma região anti-fenomenológica que rompe com a estrita adequação entre a consciência e o fenômeno.

⁶² De antemão faz-se intrínseco notar que é o próprio modo desinencial de aparição do psíquico que faz dele essa região “às avessas”.

Tanto quanto dissemos, o ego serve de suporte para os objetos psíquicos, sendo ele também um objeto psíquico. Começamos pela descrição dos estados. De acordo com o ensaio, o estado aparece à consciência reflexiva, se dá a ela como o objeto de uma intuição concreta que, no entanto, não nos autoriza a afirmar sua adequação e apoditicidade na exata medida em que “a reflexão têm limites de direito e de fato” (SARTRE, 2003, p. 108). A reflexão será definida por uma consciência que põe outra consciência, e tudo o que ela afirmar exclusivamente sobre esta outra consciência será certo e adequado. Mas, se outros objetos aparecem através desta reflexividade, eles não têm razão alguma de participarem das características dessa consciência. Para melhor exemplificar esta relação, o autor nos oferece o exemplo reflexivo do estado ódio; acompanhemo-lo:

Vejo Pierre, sinto como que uma alteração profunda de repulsão e de cólera quando o avisto (eu já estou sobre o plano reflexivo): a alteração é consciência. Eu não posso me enganar quando digo: eu provo neste momento uma violenta repulsão por Pierre. Mas esta experiência de repulsão é ela o ódio? Evidentemente não. Ele não se dá, aliás, como tal. Com efeito, eu odeio Pierre durante muito tempo e eu penso que eu o odiarei sempre. Uma consciência instantânea de repulsão não saberia ser meu ódio. Se mesmo que eu a limitasse ao que ela é, a uma instantaneidade, eu não poderia mesmo mais falar de ódio. Eu diria: “Eu tenho repulsa por Pierre neste momento”, de modo a não comprometer o futuro. Mas precisamente por esta recusa de comprometer o futuro eu cessaria de odiar. (SARTRE, 2003, p. 108 – 109)

A consciência instantânea de repulsa não poderia se apresentar como consciência de ódio na medida em que ela extravasaria a estrutura instantânea da própria consciência. Ainda que ambas as experiências se deem ao mesmo tempo, o ódio se entrega como não limitado à repulsa, ele ⁶³ ultrapassa o instante preciso no qual Pierre é apreendido; “a constituição do psíquico se mostrou como uma ‘passagem ao infinito’: o ódio é unidade transcendente de uma infinidade de consciências coléricas (...)” (MOUTINHO, 1995, p. 105) e para tanto, o critério de evidência da reflexão é

⁶³ Ainda sobre a permanência do ódio: “Ele se dá, *em e por* cada movimento de desgosto, de repulsão e de cólera, mas ao mesmo tempo ele não é nenhum deles, ele escapa a cada um afirmando sua permanência. Ele afirma que já aparecia quando ontem eu pensei em Pierre com tanto furor e que ele aparecerá amanhã.” Sartre (2003, p. 109).

radicalizado por Sartre ⁶⁴. Ele é eminentemente radicalizado, pois a consciência é apresentada como um ser que se determina à existência a cada instante sem que se possa conceber nada antes dela. Libertada dos domínios egológicos e psíquicos, a consciência pura forja “sua existência una a cada instante, sem nenhuma conexão entre os momentos isolados de suas vivências, sem nenhuma direção apontada por sua conjunção” (SACRINI, 2012, p. 118): cada instante de nossa vida nos revela uma criação sempre *ex nihilo*.

Por conseguinte, devemos concluir que o ódio é um objeto transcendente que transborda o instante através do qual o mecanismo constitutivo da consciência se desenrola, ultrapassa os dados da consciência refletida. Esse objeto transcendente aparece sempre como a crença das consciências coléricas tencionadas no passado e no futuro, ele é sempre permanência indevida, a unidade transcendente desta infinidade de consciências coléricas. Quando digo “eu odeio”, “eu amo”, estou operando uma verdadeira passagem ao infinito, estou me deslocando para fora do fluxo concreto das vivências da consciência, conferindo a esse objeto um modo desinencial que escapa da adequação entre o ser e o aparecer. Portanto, quando afirmo minha consciência de repulsa por Pierre, no exato momento em que eu o encontro, isso é certo, mas “é e permanecerá sempre duvidoso que eu o odeie” (SARTRE, 2003, p. 109). Ora, devemos então afirmar que o ódio, ao ultrapassar a adequação do vivido de repulsa, é um objeto transcendente apreendido pela consciência de segundo grau. A distinção entre a repulsa e o ódio é fundamental para que Sartre prepare o terreno para dois tipos diferentes de reflexão: uma pura, adequada e outra impura (cúmplice), inadequada – “a distinção metodológica da reflexão pura e da reflexão impura está no coração da fenomenologia sartriana” - (CABESTAN, 2004, p. 300) ⁶⁵. Estas duas reflexões aparecem como um instrumento operatório fenomenológico capaz de identificar ou não a origem transcendental de um vivido qualquer.

A esfera adequada da reflexão (que não é, como afirma Sartre, necessariamente a reflexão fenomenológica), atém-se ao dado, não ultrapassa a instantaneidade da consciência por não afirmar pretensões no futuro, ela segue rigorosamente o critério de

⁶⁴ Falamos em “radicalização do critério de evidência”, pois Husserl, ao contrário do instantaneísmo sartriano, aceita diferentes graus de evidência na fenomenologia, “graus diretamente ligados à modulação temporal das vivências da consciência.” (SACRINI, 2012, p. 117). Para Sacrini, este é um dos tantos pontos que afastam Sartre de Husserl, ou ainda, sua reflexão pura da reflexão fenomenológica, ver: SACRINI, Marcus. “Sartre entre reflexão fenomenológica e reflexão pura”, in: *Philosophos*, 2012.

⁶⁵ CABESTAN, PHILIPPE. *L'être et la Conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Paris: Éditions OUSIA, 2004.

evidência galvanizado pelo instante. Figurando a exata adequação entre o aparecer e o ser, se constituindo a partir do fluxo concreto dos vividos, ela afirma na exata medida em que apreende o objeto. Essa reflexão purificadora desarma ⁶⁶ as inadequações do psíquico afirmando a apoditicidade dos vividos da consciência bem como sua impessoalidade. Ao instalar-se nos domínios do certo e do adequado, a reflexão purificadora garante a dualidade na unidade do Cogito, ou seja, o ser se confunde com o aparecer, o visado coincide imediatamente com o apreendido, “a reflexão atinge o ser do refletido deixando-o aparecer em sua adequação de princípio” (COOREBYTER, 2000, p. 411). Não obstante, essa adequação fenomenológica parece não ocorrer quando nos deparamos com a reflexão impura. Esta, por seu turno, opera uma passagem *ad infinitum*, constitui de forma brusca o ódio através da vivência de repulsa como seu objeto transcendente, ela afirma mais do que sabe, ultrapassa os dados de minha consciência, isto é, os vividos instantâneos. O estado, quando tomado por este tipo de reflexão impura “(...) estende a instantaneidade do cogito para envolver as três dimensões temporais” (COOREBYTER, 2000, p. 403). Nestes termos, a reflexão cúmplice do estado ódio “(...) reuni a sinopse do diverso imanente em uma unidade de sentido e de ser que se dá por independente das *Erlebnisse* reunidas, mesmo que ele somente se ateste através dessas *Erlebnisse*” (COOREBYTER, 2000, p. 403). Acrescentando:

(...) é a reflexão impura que vem constituir o ego psíquico enquanto objeto transcendente, e que está no princípio de todas as derivações substancialistas das descrições do cogito. Com efeito, segundo esta primeira obra filosófica, nós temos de um lado a reflexão pura que possui um domínio certo, uma esfera adequada e isso, sublinhemos, não porque ela procede por uma *époque*, mas porque ela se atém estritamente ao instante presente e não afirma mais do que ela não sabe; e do outro lado, a reflexão impura que, no lugar de se limitar à esfera daquilo que se dá no instante presente, eleva pretensões tanto sobre o futuro como sobre o passado de modo que os objetos que ela constitui são objetos transcendentais. É por isso que na reflexão impura corresponde o domínio duvidoso da evidência inadequada. (CABESTAN, 2004, p. 301).

⁶⁶ “É o que se pode ver quando alguém, após ter dito em cólera ‘Eu te detesto’, reconsidera e diz: ‘Isso não é verdade, eu não te detesto, eu disse isso em cólera’”. (SARTRE, 2003, p. 110).

Assim divididas, podemos afirmar que a reflexão impura compete à região psíquica e à imanência, ao campo transcendental impessoal, a reflexão pura ⁶⁷. O ódio não é um vivido de consciência tal como o é a repulsa, ele é um objeto real e transcendente apreendido por uma reflexão inadequada, ele não aparece sob o regime da adequação instantânea, antes, ele é, como já frisamos, a unidade transcendente desta infinidade de consciências coléricas. Sob este aspecto, a reflexão impura ultrapassa a consciência de repulsa operando uma passagem ao infinito pela qual o estado de ódio é constituído, ela envolve as *Erlebnisse* com um sentido até então ausente da imanência: “ela transborda a instantaneidade da consciência e ela não se dobra a lei absoluta da consciência pela qual não há distinção possível entre a aparência e o ser” (SARTRE, 2003, p. 109). No entanto, isso não significa que o ódio seja uma simples hipótese vazia ou um conceito ilusório; ele é de fato um objeto transcendente de natureza duvidosa, constituído a partir da vivência concreta de repulsa, uma passividade. Todavia, ainda que este objeto se dê através da vivência, a relação entre o ódio e a consciência instantânea de desgosto é construída de maneira a misturar de uma só vez as exigências do ódio (ser primeiro, ser *origem*) e os dados certos da reflexão (espontânea), ou seja, a consciência de desgosto aparece como uma emanção do ódio subvertendo a verdadeira ordem de constituição fenomenológica que atesta, em primeiro lugar, a aparição desse vivido e depois, sua constituição cujo sentido é transcendente; o psíquico institucionaliza a inadequação entre ser e aparecer ⁶⁸. Em outros termos, é no próprio

⁶⁷ “Vê-se aqui duas reflexões: uma impura e cúmplice, que opera uma passagem ao infinito sobre o campo e que constitui bruscamente o ódio através da ‘Erlebnis’ como seu objeto transcendente, - a outra, pura, simplesmente descritiva, que desarma a consciência irrefletida devolvendo sua instantaneidade. Essas duas reflexões apreenderam os mesmos dados certos mas uma afirmou *mais* do que ela sabia e ela se dirigiu através da consciência refletida sobre um objeto situado fora da consciência.” (SARTRE, 2003, p. 110). Logo, tanto a reflexão pura como a reflexão impura pretendem dar um sentido ao vivido, mesmo que esse sentido alegado por cada uma difira radicalmente. Ainda que os dois tipos de reflexão conservem uma raiz comum ao se fundarem sobre os mesmos dados certos pelo Cogito, esta indicação, contudo, não nos autoriza a falar em uma sinonímia entre elas, ela somente nos autoriza a ver que ambas foram fundadas sob a apoditicidade do Cogito na qual uma permanece rigorosamente respeitando as leis fenomenológicas e a outra não. Segundo Cabestan (2004, p. 303) se a reflexão impura diz respeito aos domínios da ‘atitude natural’ da subjetividade, “nós compreendemos que a reflexão pura corresponde a um esforço antinatural para se livrar desta falsa psicologia não fenomenológica que assimila a reflexão a perspectiva interna, e que reduz a consciência a um objeto para melhorar mascarar a espontaneidade da consciência. Falando assim, o quiproquó entre o sentido imanente do vivido e o sentido transcendente constituído pelo ódio se deixa estender aos domínios de toda a psicologia dos estados e as psicologias não fenomenológicas. Esta ciência, por desprezar a totalidade sintética e absoluta da consciência de primeiro grau acaba por constituir o ódio na imanência do campo transcendental, ela “toma os momentos de imanência para construir suas transcendências” (DE COOREBYTER, 2000, p. 413).

⁶⁸ É importante notar que essa relação é construída de maneira a administrar as exigências psíquicas do ódio (ser primeiro e unificador). A emanção –elemento central para a compreensão da ligação entre os estados psíquicos e a reflexão espontânea- indica o fetichismo pelo qual a região psíquica altera a verdade

processo constitutivo de apreensão do vivido de repulsa que o ódio se constitui e, junto dele, a reflexão impura (condição de possibilidade do aparecimento do Eu psíquico).

Além dos estados, Sartre chama a atenção para as ações e para as qualidades. Segundo ele, as ações e as qualidades também são transcendências que aparecem para a consciência reflexiva. Tanto as ações realizadas no mundo das coisas como “tocar piano”, “escrever” e as ações psíquicas “duvidar”, “raciocinar”, “fazer uma hipótese”, são ações eminentemente transcendentais. Elas são, além de unidade noemática de um fluxo de consciências, uma realização concreta que exige tempo para se realizar, possuem momentos e articulações. Retomemos, a partir do dissemos, o exemplo do ódio: a ação (odiar) é apreendida pela reflexão que a entrega como unidade transcendente das consciências reflexivas. Já a qualidade (ser odioso), é unidade facultativa do estado, transitando entre ele e a ação como uma certa disposição transcendente que exprime meu Eu, tal qualidade efetua disposições psíquicas do tipo “eu sou colérico”, “eu sou rancoroso”. Em suma, a qualidade representa o substrato dos estados, ela os unifica com as ações, condensa-os nestas disposições psíquicas nas quais o Eu é solicitado como suporte. Logo, “A relação da qualidade ao estado (ou a ação) é uma ligação de atualização” (SARTRE, 2003, p. 113). Por conseguinte, cabe à qualidade reunir os estados e ações de maneira a fazer deles algo *intimamente ligado a mim*, “a qualidade se aproxima de minha essência íntima ao capitalizar meu passado e o prolongando em direção ao futuro (...)” (COOREBYTER, 2000, p. 407), revelando, a partir disso, sua potencialidade de atualização. Disso segue a assertiva sarreana de que: “o estado é unidade noemática de espontaneidades, a qualidade é unidade de passividades objetivas” (SARTRE, 2003, p. 113), ela é unidade da unidade operada pelo estado.

B)

Na reconstituição teórica dos estados, ações e facultativamente qualidades (entidades psíquicas), acabamos por distinguir duas regiões: a da consciência e sua certeza, e a do psíquico e sua incerteza; além do mais, vimos que *o psíquico é o objeto*

ordem fenomenológica de aparição entre a repulsa e o ódio. Isso faz surgir a primeira antinomia do psíquico posto que a repulsa “dá-se de alguma maneira como se produzindo ela mesma na ocasião do ódio e graças ao ódio” (SARTRE, 2003, p. 111). O psíquico opera sempre a partir desse imbróglio constitutivo, ele existe sob a forma da inversão dos sentidos ao institucionalizar a inadequação entre o ser e o aparecer.

transcendente da consciência reflexiva e que, no nível irrefletido, deparamo-nos apenas com a adequação (instantânea) e apoditicidade do vivido no fluxo concreto. Curiosamente, no processo de limpeza do campo transcendental, (a parte negativa de *TE*) havíamos destituído do Eu suas prerrogativas formais ao insistirmos sobre o fato de que a consciência realiza sua própria unificação e individualização, e que o objeto aparece como a unidade real; tanto do lado do imanente como do lado do transcendente o Ego se mostrava absolutamente desnecessário. Neste ponto, ao reconstituirmos sua transcendência, veremos que o papel destinado a ele será o da unificação e síntese das entidades psíquicas (estados, ações e qualidades): “o Ego está do lado do psíquico” (SARTRE, 2003, p. 114). Uma ressalva se impõe: este processo que torna o Eu formal desnecessário é válido apenas a partir da consciência irrefletida, do campo transcendental impessoal. Somente quando passamos ao plano reflexivo, sobretudo o da reflexão impura, constata-se que o Ego psíquico “é análogo ao objeto na atitude irrefletida: ambos aparecem como polos-objetos, como unidades sintéticas transcendentais, com a diferença de que o Ego, ao contrário daquele, é unidade *forjada*” (MOUTINHO, 1993, p. 26). Ainda que fosse tentador “constituir o Ego em ‘polo-sujeito’ como esse ‘polo-objeto’ que Husserl coloca no centro do núcleo noemático” (SARTRE, 2003, p. 114), o Eu será a unidade indireta das consciências refletidas; o estado, a ação e a qualidade, por seu turno, a unidade direta de uma atitude reflexiva. O Ego (por sua transcendência) não pode figurar como esse X suporte, noemático,⁶⁹ na medida em que ele não permanece independente das qualidades psíquicas, ou seja, na exata medida em que ele está sempre comprometido com os seus estados:

(...) o X noemático não respeita a modernidade do Ego: - o X como polo de unidade permanece *independente* de suas qualificações: elas gravitam em torno dele sem que ele as recupere como sua obra e seja comprometido por elas na medida em que o Ego deve ser “a totalidade concreta dos estados e das ações que ele suporta” tal como na imagem de uma melodia. (DE COOREBYTER, 2000, p. 469)

⁶⁹ Ainda: “Ora, precisamente, um suporte não pode ser assim comprometido pelo que ele suporta se não no caso em que ele é uma totalidade concreta que suporta e contém suas próprias qualidades. O Ego não é nada fora da totalidade concreta dos estados e ações que ele suporta.” (SARTRE, 2003, p. 115).

Aparecendo sempre no horizonte da região psíquica, o Ego não pode ser separado dos estados, ações e qualidades; ele existe como a totalidade transcendente de unificação dessas entidades (também transcendentais); ele “é para os objetos psíquicos o que o mundo é para as coisas” (SARTRE, 115). Sartre novamente:

Cada um, reportando-se aos resultados de sua intuição, pode constatar que o Ego é dado como produzindo seus estados. Nós levamos a cabo aqui uma descrição deste Ego transcendente tal como ele se revela à intuição. Partimos, pois, deste fato inegável: cada novo estado está ligado diretamente (ou indiretamente pela qualidade) ao Ego como à sua origem. Este modo de criação é uma criação *ex nihilo*, no sentido em que o estado não é dado como tendo sido antes do “Mim”. (SARTRE, 2003, p. 116).

No imbróglio da esfera psíquica, cada novo estado é remetido ao Ego como sua origem, pois a reflexão impura o apresenta como a fonte mesma das entidades psíquicas, ele se liga a elas através de uma produção poética; ele aparece como a fonte dos estados e os sustenta por meio de uma espontaneidade conservadora, encantada e *mágica*⁷⁰. Há, sem dúvidas, uma espontaneidade criadora⁷¹ por parte do Ego: tudo se passa como se cada novo estado, ação ou qualidade fosse, antes de ser apreendido pela consciência, religado ao Eu como sua origem. Mas, como pode fazê-lo se ele é um objeto transcendente que, por isso mesmo, fora destituído de suas prerrogativas

⁷⁰ Mas, o que devemos entender por mágico? Este termo deve ser entendido aqui sempre à luz do exame crítico do campo transcendental. Ao forjarmos uma lei eidética para a consciência, orientamo-nos a partir deste fato originário que ordena e institui um campo lógico. A razão, galvanizada pela fenomenologia, acentua a primazia da consciência irrefletida sobre as demais consciências, ela refuta o Eu transcendental, o reino da subjetividade, afirma a relação fundamental entre momento constitutivo e momento empírico, enfim, ela dá a tônica do discurso que se pretende fenomenológico. O reino do psíquico, ao contrário, opera sempre às avessas, o Eu é solicitado como polo de unificação, há sempre o falso sentimento da subjetividade, ele rompe com a translucidez da imanência do campo transcendental. Se isso está correto, esta noção de mágica serve para indicar a ruptura que se efetua entre o aparecer e o ser, ela sinaliza um esfera anti-fenomenológica que, no entanto, possui existência. A mágica de que fala Sartre mantém estritos elos com tudo aquilo que não é racional e adequado, ela é o avesso da racionalidade em fenomenologia, ela é o campo da atitude natural, o arauto do *homo psicologicus*. Assim, o psíquico é sempre produtor de feitiçaria e magia, daí o sentido de seu vocabulário místico: emanção, criação, participação, etc..

⁷¹ Em relação a essa criação espontânea, o que fica latente no ensaio é que o Ego possui certa espontaneidade degenerada que nada produz, diferente da verdadeira espontaneidade da consciência. A espontaneidade imanente, pedra angular da *démarche* sartriana, é perfeitamente clara, “ela é o que ela produz e nada pode ser do outro” (SARTRE, 2003, p. 118): chamamos espontaneidade uma existência que se determina por ela mesma a existir, ela existe por si e para si, ela alinha no mesmo patamar a existência e a tomada de consciência, esta noção adequada de espontaneidade afasta qualquer ligação sintética entre ela e outra coisa. O Ego, inteiramente ao contrário, é uma existência passiva, opaca e inerte justamente por ser o objeto transcendente das consciências de segundo grau, sua espontaneidade escapa de si mesmo, ele é sempre ultrapassado por aquilo que ele produz.

formais? De outra forma, como ele pode operar tal síntese sendo transcendente? Ora, é na própria constituição do Ego (portanto do psíquico) que devemos buscar a solução para este aparente paradoxo. Em primeiro lugar, o que realmente é primeiro são as consciências, através das quais se constitui os estados, depois, através deles, o Ego. Sob o registro da reflexão impura, a constituição é feita em sentido inverso, o que significa que “as consciências são dadas como emanando dos estados e os estados como produzidos pelo Ego” (SARTRE, 2003, p. 118); encontramos-nos diante do fetichismo com o qual a região psíquica se apresenta, ou seja, a inversão da constituição como característica fundante da esfera psíquica ⁷². No que diz respeito à “espontaneidade egológica”, segue-se que a “consciência projeta sua própria espontaneidade no objeto Ego para lhe conferir o poder criador que lhe é absolutamente necessário” (SARTRE, 2003, p. 118). Acrescentando:

O *ego* fornece assim o solo de enraizamento de todo um sistema de potencialidades e de permanências que o estado nomeia (o amor), que a qualidade individualiza (ser amoroso), e que a ação inicia (amar). Sob este aspecto, o *ego* é sinônimo de inércia e de preexistência. Portanto, ele se dá também como a origem produtora de seus estados e qualidades, e sustentadora de suas ações. Entre o *ego* e as categorias psíquicas a relação de pertencimento se dá em dois sentidos: dele a elas, delas a ele. Ele as obedece e elas o governam; ele as dispõem e elas não existem sem ele. (MOUILLE, 2000, p. 53).

No aspecto real da produção constatamos que o Eu não se põe antes dos objetos psíquicos, mas é posto por meio deles. Não obstante, se ele é sinônimo de inércia e preexistência, isso significa que ele postula sua realidade como instância produtora e reguladora dos estados, ações e qualidades; daí o vocabulário mágico que Sartre emprega ao falar dessa região: é próprio do psíquico aparecer em sentido oposto ao que realmente se segue ⁷³. Na noite do psíquico não conseguimos distinguir suas entidades, ele não possui aqueles mesmos mecanismos de diferenciação da consciência, pois não há presença no amplo sentido fenomenológico do termo; há ali tão somente presença psíquica cuja marca é a da dubitabilidade, do excesso, da inversão, da aparência e do fetiche. Ao explorar a geografia enganosa dessa região, caminhamos

⁷² Para DE COOREBYTER (2000, p. 649) este ponto assinala também uma das antinomias da região psíquica.

⁷³ Deparamo-nos, tendo como horizonte essa inversão, com a antinomia que ritma o psíquico.

sempre em presença do Eu, ele aparece como íntimo à consciência, ele se entrega à reflexão como uma interioridade fechada sobre si mesma: por conseguinte, se me afasto ele também se afasta, se me aproximo ele executa o mesmo movimento de aproximação. A lei de existência do psíquico é a de negar a lei eidética do campo transcendental pré-pessoal, é a de efetivar falsas interioridades ligadas às falsas presenças. Em uma palavra, as entidades psíquicas se nutrem da falta de adequação que é inerente a sua razão de ser. Diante desse fato concluímos que: se a marca eidética do vívido é a de aparecer como identidade absoluta com o ser, no psíquico, por sua vez, tal identidade é sempre faltante ⁷⁴.

C)

Ainda que a natureza duvidosa do psíquico faça do Eu o produtor de suas entidades (estados, ações e qualidade), isso não é de todo suficiente para que possamos explanar seu aparecimento para a consciência de segundo grau. Daí a ligeira desconfiança de Sartre ao afirmar que “talvez, com efeito, a função essencial do Ego não é tanto teórica quanto prática” (SARTRE, 2003, p. 128), sendo o seu papel primeiro o de encobrir a consciência de sua própria espontaneidade. Procurando uma possível solução para tal constituição egológica, Moutinho (1993, p. 30) aponta como chave interpretativa o termo *constituir* que “tem aqui simplesmente o sentido de ‘projetar’, e o que é projetado é já a consciência enquanto unidade sintética, que toma a forma de unidade noemática” (MOUTINHO, 1993, p. 30). O Ego, ao ser consciência projetada, não implica em ligação sintética entre o constituinte e o constituído gerando, assim, a inversão real do que se segue verdadeiramente. Disso decorre a aparição do Ego como sendo primeiro, como espontâneo, dado que a consciência projeta sua própria espontaneidade neste objeto transcendente e psíquico; a síntese que opera o Ego é, na verdade, a síntese da própria consciência ⁷⁵.

Em termos puramente fenomenológicos (tal como faz o comentador citado acima), essa explicação ainda não é suficiente para indicar a constituição da espontaneidade do Ego pela consciência (isso porque, como vimos, a consciência

⁷⁴ Essa identidade ausente entre ser e aparecer é a própria marca da esfera psíquica.

⁷⁵ “Porque o Ego é consciência projetada, a sua constituição não implicará em ligação sintética entre o constituído e o constituinte. Igualmente por isso se produz a inversão: porque, enquanto consciência projetada, hipostasiada, o Ego deve aparecer como primeiro, como espontâneo (...).” (MOUTINHO, 1993, p. 30-31).

irrefletida é um absoluto que prescinde da consciência de segundo grau). O problema, colocado nesses termos, ressoa nos motivos, no “mistério” da passagem do irrefletido ao reflexivo ⁷⁶. Acreditamos, tendo em vista tudo o que já elucidamos, que o problema da espontaneidade mágica do Ego também caminha por vias morais ⁷⁷, existenciais (dado o temor da consciência diante a sua própria liberdade radical), e pela distinção entre atitude natural e atitude fenomenológica. Sendo assim, tudo se passa como se a consciência constituísse o Ego como uma falsa representação de si mesma dado seu temor diante da descoberta da liberdade eidéticamente constituída. Sobre o problema tomado em sua característica exclusivamente existencial, lê-se:

(...) o movimento que conduz a constituição do Ego tem como sua origem uma fuga da consciência diante de sua absoluta espontaneidade. Tudo se passa como se a consciência se atemorizasse ao se apreender como uma liberdade que é anterior a toda e qualquer escolha, como uma espontaneidade que está para lá da própria distinção entre atividade e passividade, visto que estas só se compreendem a partir do Ego como polo dos estados e das ações. (ALVES, 1994, p. 32) ⁷⁸

Sem querer dar exclusivamente ao problema acima as tonalidades forjadas pelo *Ser e o Nada* (1945), ou seja, sem atribuí-lo de uma ontologia da angústia existencial (a “luta” do para-si com o em-si), propomos o exame deste enleio a partir da liberdade radical estabelecida pela lei eidética da consciência transcendental. Ocorre que, experienciando sua própria estrutura intencional a consciência, em um movimento

⁷⁶ “A dependência (*Unselbständigkeit*) da consciência reflexionante a despeito da consciência refletida, que contrasta com a perfeita autonomia da consciência irrefletida, é constantemente marcada por Sartre, pois ela envolve um enigma, a saber: a motivação da passagem do irrefletido ao reflexivo (...)” (DE COOREBYTER, 2003, p. 183, nota de rodapé número 29).

⁷⁷ É interessante observar como Sartre, já em seus primeiros ensaios (sobretudo *TE*), faz emergir problemas morais a partir dos pressupostos fenomenológicos. Ele dirá no final do ensaio: “Esta consciência absoluta, na medida em que ela é purificada do Eu, não tem mais nada de um sujeito, não é mais uma coleção de representações: ela é simplesmente uma condição primeira e fonte absoluta de existência. E a ligação de interdependência que ela estabelece entre o Eu (Moi) e o Mundo é suficiente para que o Eu apareça “em perigo” diante do Mundo, para que o Eu (indiretamente e por intermédio dos estados) tire do Mundo todo o seu conteúdo. Nada é mais necessário para fundar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas.” (SARTRE, 2003, p. 131). A partir desta conclusão, parece que a psicologia proposta por Sartre posteriormente, além de operar no registro fenomenológico-existencial, dá margens para uma problematização política e sobretudo moral. Em *Esquisse d'une théorie des émotions*, por exemplo, a consciência emocionada (como veremos no próximo capítulo) é sempre uma forma espontânea e irrefletida de omissão das exigências pragmáticas do mundo, ela é uma conduta mágica que recusa a liberdade vertiginosa de nossa própria consciência. Sob tal perspectiva, parece haver sempre uma tensão em curso entre a liberdade radical de nossas ações e sua fatura moral.

⁷⁸ O comentário de Alves encontra-se na Introdução da edição portuguesa de *TE* (ver bibliografia).

contra si mesma, fornece ao Ego a espontaneidade (sempre mágica e degradada) que arremata nela a omissão; isso suscita quase que imediatamente uma diminuição de sua liberdade. Porém, esses ruídos que ameaçam o projeto sartreano são abafados caso não ignoremos a “dialética da liberdade”, pois há

(...) liberdade contra *si*. E o “*si*” é a *natureza* no que concerne à liberdade que o quer mudar. Mas para que ele possa ser “*si*” é preciso antes que seja liberdade. Caso contrário, a natureza não é mais que exterioridade, portanto negação radical da pessoa. Mesmo o *desamparo*, isto é, a imitação interna da exterioridade, mesmo a *alienação* supõem a liberdade. (SARTRE, 2005, p. 300)

Em suma, a consciência apreende o Eu como origem porque ela é inteiramente livre para tal. Mesmo que Sartre fale na angústia sofrida pela consciência face à sua liberdade intencional, ainda podemos esboçar essa problemática a partir das duas orientações citadas acima (fenomenológica e natural). Na primeira, orientamo-nos pelos ensinamentos da fenomenologia, respeitando o mecanismo originário da consciência, caminhamos à guisa de suas leis eidéticas, na atitude natural, nós estamos aprisionados no mundo das coisas inertes, partimos sempre da reflexão que, por possuir limites de direito e de fato, é duvidosa. O psíquico, apreendido pela reflexão impura, diz respeito a esta posição natural que tomamos frente às coisas, ele só aparece quando nos deixamos guiar dentro deste código. Já a angústia que nos assola diante da descoberta fenomenológica de nossa liberdade marca, ao que parece, a passagem da atitude natural à atitude fenomenológica ⁷⁹. Entretanto, frisamos que para Sartre o descolamento de uma atitude à outra não diz respeito à redução fenomenológica tal como a expõe Husserl: “um método intelectual”, “um procedimento científico”. Para o filósofo francês, antes dela se realizar através de um longo estudo (de ser um método), a redução é uma angústia “que se impõe a nós e que não podemos evitar, é de uma só vez um evento puro de origem transcendental e um acidente sempre possível de nossa vida cotidiana” (SARTRE, 2003, p. 130); acidente que, talvez, pudéssemos buscar na contingência de *La Nausée*. Em resumo, se tomamos estes dois posicionamentos diante do mundo, somos capazes de compreender melhor a aparição da esfera psíquica e a

⁷⁹ “(...) ‘a atitude natural’ aparece como um esforço que a consciência realiza para escapar de si mesma ao se projetar no Eu e nele se absorver (...)” (SARTRE, 2003, p. 130).

angústia da liberdade que atravessa de uma ponta à outra a consciência. Essa angústia⁸⁰, provocada pelo reconhecimento da liberdade da consciência, só se efetua plenamente no choque que recebe a atitude natural diante da espontaneidade galvanizada pela liberdade infra-humana⁸¹. Logo, parece-nos que o psíquico recobre sempre a iniciativa de um retorno à atitude natural, uma região que almeja ofuscar o vazio e a liberdade da consciência absoluta, o último recurso contra este fato eidético.

Buscando exemplificar o “medo de si” da consciência (momento útil para frisar também a diferença entre o *métier* da psicologia e o da fenomenologia), Sartre recorre a um caso tal como fora exposto por Janet:

Uma jovem casada ficava horrorizada, quando seu marido a deixava sozinha, de se pôr a janela e de interpelar os passantes a maneira das prostitutas. Nada em sua educação, em seu passado, em seu caráter pode servir de explicação a semelhante temor. Parece-nos simplesmente que uma circunstância sem importância (leitura, conversação, etc.) determinou nela o que se poderia chamar de vertigem de possibilidade. Ela se encontrava monstruosamente livre e esta liberdade vertiginosa lhe aparecia na *ocasião* do gesto que ela temia fazer. Mas esta vertigem somente é compreensível se a consciência aparece repentinamente a ela mesma como transbordando infinitamente nas suas possibilidades o Eu que lhe serve de unidade ordinária. (JANET apud SARTRE, 2003, p. 128).

Este fragmento, não sendo somente uma crítica à psicologia de Pierre Janet, é uma tentativa de *reinterpretar* os fenômenos psíquicos, psicológicos e psicanalíticos à

⁸⁰ A angústia diante da liberdade intencional da consciência é comentada também por Cabestan (2004, p. 309) ao explicitar o sentido sartreano da redução fenomenológica: “A angústia é, com efeito, definida desde *A transcendência do ego* como ‘o medo de si’, e o si em questão não é evidentemente o ego psíquico que é uma realidade mundana, mas o ser mesmo da subjetividade transcendental. *A époque* é aqui um evento, qualquer coisa que me toma sem que eu tenha desejado ou procurado – bem ao contrário posto que eu não cesso de fugir de mim mesmo – e que pode me tomar nas situações as mais triviais possíveis quando, na ocasião de um ato reflexivo puro, eu me encontro confrontado com a absoluta espontaneidade de minha subjetividade.” (CABESTAN, 2004, p. 309). O comentador, para exemplificar essa angústia diante da liberdade da consciência, recorre aos *Cadernos de uma guerra estranha* no qual Sartre relata sua liberdade diante da opção de levar ou não a cabo o regime que ele havia decidido começar: “não é sem uma pequena angústia que eu descobri mais de uma vez ontem de manhã que eu era imediatamente livre para dividir o pedaço de pão que a garçonete havia colocado perto de mim, e livre também para levar esses pedaços à minha boca. Nada no mundo podia me impedir de fazê-lo, até mesmo eu (moi).” (SARTRE apud CABESTAN, 2004, p. 309).

⁸¹ Sobre o aspecto infra-humano da consciência, “A consciência teme sua própria espontaneidade porque ela a sente para além da liberdade.” (Sartre, 2003, p. 128). Devemos entender essa liberdade, não como entendemos a liberdade eideticamente constituída para além do humano, mas como liberdade em seu sentido clássico fundada sobre a razão e a vontade. A liberdade da consciência é ontologicamente anterior à liberdade da razão e vontade;

maneira da fenomenologia ⁸². A jovem casada não apresenta no decorrer de sua história motivo algum para se portar de tal maneira, contudo, no momento em que se encontra sozinha, sua consciência é monstruosamente livre, ela transborda na infinidade de suas possibilidades: daí a vertigem que a consciência sente ao se deparar com sua espontaneidade. A vertigem da jovem é o temor diante da consciência, o horror diante dessa liberdade cujas dimensões são imensuráveis. O pequeno excerto recortado de *Les Obsessions et la psychasthénie* (1903) reenquadra, aliás, a distinção efetuada entre o normal e o patológico, a saúde e a doença. Frédéric Worms em *La philosophie en France au XXIème siècle*, dirige-se a esta época de Janet, os anos de 1900, como “o momento do espírito”. Nesta obra, o autor assevera que a descoberta dos “mecanismos cerebrais” nos anos de 1862 (até então restrito ao campo puramente fisiológico da neurologia da época) é transformada em uma dicotomia que divide o espírito entre o consciente e o inconsciente, o normal e o patológico ⁸³. Janet, ao alicerçar suas investigações sob o nome de uma psicologia patológica, procurará descrever a saúde do psíquico e as funções ditas normais da atividade cerebral. Na investigação das funções cerebrais “normais”, o psicólogo francês desemboca, em oposição a elas, às anomalias patológicas de tais funções. Doravante, realizadas essas descobertas (e incorporadas as questões psicológicas) o sujeito ou a imagem do sujeito, sofre alterações radicais: o homem não é mais possuidor de um espírito todo poderoso, ele está vulnerável as doenças, ele é objeto de uma medicina e de uma prática médica, numa palavra, erro, ilusão e loucura dizem respeito a esta nova figura do indivíduo forjada pela descoberta fisiológica das funções cerebrais. O espírito, agora dicotômico, passa a ser assombrado por essas entidades tão opostas ao discurso claro e distinto do filósofo.

Para nossos objetivos (a restituição da psicologia fenomenológica), esse momento histórico esclarece a apropriação sartreana por parte dos fenômenos classicamente considerados como involuntários, irracionais, patológicos, delirantes ou inconscientes. Na ótica de Sartre esses atos são colocados pela espontaneidade livre *ex nihilo* da consciência, são fenômenos fomentados por uma liberdade radicalmente instaurada pelas leis eidéticas do campo da imanência. Conduzidos pelo saber

⁸² É por isso que *TE*, além de “inaugurar” a intencionalidade com a qual a psicologia fenomenológica trabalhará, representa os prolegômenos à toda psicologia futura.

⁸³ “Assim, é do interior mesmo dos saberes neurológicos, psicológicos, médicos, que surge uma tensão, mais viva do que nunca, que obriga a passar de maneira explícita pelo problema filosófico do espírito, para visar de início (como será também o caso de Freud) um saber e uma prática (uma clínica) bem determinados.” (WORMS, 2009, p. 106).

fenomenológico, ao contrário do discurso psicológico, não estamos autorizados a falar em oposições como normal e patológico, consciente ou inconsciente; devemos direcionar nosso olhar a uma consciência pré-judicativa: os fenômenos clássicos, antes de serem patológicos ou inconscientes, são fenômenos cuja raiz deve ser procurada na própria intencionalidade (observa-se, inclusive, que essa é uma das razões pelas quais a consciência apreende o Eu) ⁸⁴. Na vertigem de suas possibilidades, a consciência

(...) percebe o que podemos chamar de fatalidade de sua própria espontaneidade, ela imediatamente se angustia: está angústia absoluta e sem remédios, este medo de si, que nos parece constitutivo da consciência pura, é ele que dá a chave da perturbação psicastênica de que falávamos. Se o Eu do Eu penso é a estrutura primeira da consciência, esta angústia é impossível. Se, ao contrário, adota-se nosso ponto de vista, não somente nós temos uma explicação coerente desta perturbação, mas ainda nós temos um motivo permanente de efetuar a redução fenomenológica. Sabe-se que Fink, em seu artigo *Kantstudien*, confessa, não sem melancolia, que tanto quanto se permaneça na atitude “natural”, *não há razão*, não há “motivo” para praticar a *εποχη*. (SARTRE, 2003, p. 129).

1.5 – Da fenomenologia à psicologia fenomenológica

O exame crítico -incurrido por vias fenomenológicas- operou a libertação da consciência, assinalou a nítida diferença entre o campo de imanência e a região psíquica cuja fatura findou por demarcar as fronteiras entre a fenomenologia e psicologia. Diante da purificação do campo transcendental inaugura-se, de um lado, uma esfera transcendental pura, alcançada somente pelos instrumentos fenomenológicos. E em oposição a ela, o psíquico (região anti-fenomenológica, simulacro da imanência), objeto transcendente acessível somente através da observação externa e da introspecção.

Não obstante, não nos deixemos esquecer que é somente pela elevação da intencionalidade enquanto ideia fundamental da fenomenologia que podemos eliminar

⁸⁴ “(...) o Ego possui, aliás, sua função prática nesta espontaneidade que opera a clivagem entre o voluntário e o involuntário: tendo medo de si mesma, a consciência ‘se hipnotiza neste Ego’ que figura ‘sua salvaguarda e sua lei’ – no entanto, basta um momento de ‘reflexivo puro’ para que a consciência situe-se neste plano onde ‘não há mais barreiras, mais limites, mais nada’, que dissimule ela mesma, e ‘percebendo-se do que se poderia chamar a fatalidade de sua espontaneidade, se angustie imediatamente’: ‘esta angústia absoluta e sem remédios, este medo de si’ é constitutivo da consciência pura, ele dá a chave da desordem psicastênica (*psychasthénique*) na qual Sartre vê a manifestação de nossa condição.” (DE COOREBYTER, 2000, p. 640).

todo e qualquer vestígio da egologia. Ter consciência de um objeto qualquer, como já se indicou à exaustão, é apreendê-lo imediatamente, ali mesmo onde ele se encontra, no mundo, coisa entre coisas, concretude em relação com outras concretudes. Partindo deste corolário, *Essai sur la transcendance de l'Ego* é um dos grandes testemunhos da recepção francesa da fenomenologia, este ensaio sintomatiza os interesses e as críticas do jovem Sartre diante das filosofias “interiores” bem como problematiza a “virada idealista” do pensamento de Husserl, ao afirmar que: se o Eu existe, existe em estrita filiação com o psíquico e não como esfera normativa e transcendental pura. Sempre uma segunda natureza, o psíquico aparece realizando a falsa interioridade, encarnando os avessos do campo transcendental impessoal, preenchendo ilusoriamente o vazio e o nada⁸⁵ da consciência.

É evidente, incorrida esta análise, que a fenomenologia parte das instâncias imanentes que devem iluminar as transcendências. Por conseguinte, a diferença com a psicologia já se deixa de algum modo entrever na própria metodologia proposta por *TE*⁸⁶: se a psicologia parte da consciência reflexiva e das consequentes entidades psíquicas (estados, ações, qualidades e Ego), a fenomenologia, bem ao contrário, limita suas investigações à imanência, aos modos de ser da consciência irrefletida. Resta saber então o que Sartre incorpora e o que ele deixa para trás na passagem da fenomenologia pura à psicologia fenomenológico-eidética.

⁸⁵ Como observa muito bem Moutinho (1993, p. 32), o nada de que fala Sartre aqui não é o nada imantado pela nadificação, interiorizado pela negação interna do para-si. Ele é o nada de uma consciência a-substancial, agramatical.

⁸⁶ “Psicologia e fenomenologia revelam assim o antagonismo de seus princípios de legitimidade, de suas definições do concreto, na qual a primeira busca na transcendência e a segunda na imanência. A psicologia pretende atravessar o vivido para extrair os mecanismos obliterados de seu engendramento, na medida em que a fenomenologia busca a lei da experiência na própria experiência.” (COOREBYTER, 2000, p. 408).

CAPÍTULO 2

PSICOLOGIA E REALIDADE-HUMANA: ESBOÇO PARA UMA PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA DA EMOÇÃO

1.1 – O projeto da psicologia fenomenológica em *Esquisse*: o empírico e o transcendental

Publicado nos anos de 1938, o *Esquisse d'une théorie des émotions*⁸⁷ é o único testemunho maior da obra inacabada *La Psyché*, figurando como sua introdução. Nesta obra, Sartre pretenderá promover uma concepção eidética e existencial do fenômeno emoção. Para tal, ele deve examinar as teorias psicológicas clássicas passando-as pela polaridade conceitual Husserl/Heidegger até chegar ao esboço de uma psicologia tornada eidética, logo, é questão observar se a psicologia da qual fala Sartre pode aproveitar o método e os ensinamentos que dispõe a fenomenologia. A consciência agramatical forjada por *TE* deverá, doravante, contar com uma nova variação eidética e o conceito de psíquico tramar-se-á a partir do conceito fundamental de essência (eidos). Por conseguinte, aquela região não-fenomenológica representada pelo psíquico no ensaio sobre o ego transcendente, passará agora ao plano da essência da consciência dada a entrada do conceito de realidade-humana (tradução francesa do *Dasein* heideggeriano). Sendo assim, nossas exigências metodológicas para uma maior compreensão de todo escopo teórico de *Esquisse* nos obriga a apresentar o contato, mesmo que mínimo de Sartre, com a ontologia de Heidegger⁸⁸, pois o psicólogo, como

⁸⁷ Renato Santos Belo em sua dissertação de mestrado *O paradoxo da liberdade: Psicanálise e História em Sartre*, enfatiza o projeto sartreano de uma psicologia fenomenológica. Lê-se: “A entrada de Sartre no cenário filosófico é marcada pela presença de um tema recorrente: a revisão de toda a psicologia. Não é outro senão esse seu objetivo ao se ocupar da obra inacabada e jamais publicada, *La Psyché*. Afora essa falta na produção do filósofo, o que temos é um sistemático estudo crítico da psicologia em seus trabalhos anteriores à obra que se tornaria clássica, *O Ser e o Nada*. O interesse de Sartre pela psicologia se dá de forma a constituir ele próprio o sentido de seu desenvolvimento filosófico. O projeto que comanda esse período intelectual de Sartre é o de elaboração de uma psicologia fenomenológica. A questão, então, é saber precisamente de que maneira psicologia e fenomenologia se relacionam para que possamos estabelecer a forma da proposta sartreana.” (BELO, 2006, p. 93).

⁸⁸ Este “contato mínimo” diz respeito, como veremos, ao início da trajetória filosófica de Sartre. Na época da redação de *Esquisse*, o filósofo francês não havia ainda completado sua leitura de *Ser e Tempo*.

veremos em detalhes, deverá partir do homem enquanto totalidade sintética, da realidade-humana que é inseparável da noção de mundo ⁸⁹.

Os *Diários de uma Guerra Estranha*, sobretudo o diário XI, deixam entrever as dificuldades sartreanas ante o vocabulário de Heidegger. Frustrado com as obras de Husserl que não lhe davam respostas suficientes às suas indagações pessoais e que caminhava para um consequente idealismo, Sartre lê a tradução de *Que é metafísica?* realizada por Corbin. Graças a esta tradução, ele resolve incursionar em vão uma leitura de *Ser e Tempo*, leitura essa que não passa das cinquenta páginas. Dirá ele em suas confissões:

Certamente, se Corbin não tivesse publicado sua tradução de *Was ist Metaphysik?*, eu não a teria lido. E, se eu não a tivesse lido, não teria me aventurado, na última Páscoa, na leitura de *Sein und Zeit*. (...) Mas, quando comecei a ler Heidegger, no mês de abril, eu já estava saturado de Husserl. Meu erro fora acreditar que se pode *compreender* sucessivamente dois filósofos dessa importância como aprendemos, um depois do outro, os comércios exteriores de dois países europeus. Husserl me envolvera, eu via tudo através das perspectivas da sua filosofia que, aliás, me era mais acessível por sua aparência cartesiana. Eu era ‘husserliano’ e assim ficaria por muito tempo. Ao mesmo tempo, o esforço que despendi para *compreender*, ou seja, para desfazer meus preconceitos pessoais e captar as ideias de Husserl, a partir de seus próprios princípios e não dos meus, me esgotara filosoficamente para todo aquele ano. Comecei Heidegger e, ao fim de cinquenta páginas a dificuldade do vocabulário me repeliu. (SARTRE, 2005, p. 416 – 417).

Ainda de acordo com Sartre, a filosofia de Heidegger parecia bárbara e infantil depois da “genial síntese universitária de Husserl” (SARTRE, 2005, p. 418). O enredo final das aventuras sartreanas na filosofia de Heidegger, sabemos, culminará na aparição de *O Ser e o Nada*. Por ora, gostaríamos apenas de indicar o teor de sua relação com o autor de *Que é a metafísica?*. Se Sartre mobiliza alguns conceitos oriundos do pensamento heideggeriano na elaboração teórica de *Esquise*, por outro lado, sua leitura frustrada de *Ser e Tempo* indica que lidamos ainda com um Sartre “fidedignamente”

⁸⁹ “Ora, o homem é um ser do mesmo tipo que o mundo, é mesmo possível, como acredita Heidegger, que as noções de mundo e de ‘realidade-humana’ (Dasein) sejam inseparáveis.” (SARTRE, 1995, p. 13).

ligado ao pensamento de Husserl, mesmo que essa ligação esteja amparada por uma constante tensão crítica endereçada do discípulo ao mestre.

De todo modo é interessante frisar, como o faz Dominique Janicaud (2006, p. 64) em *Heidegger en France*, que a leitura sartreana de Heidegger toma o homem como centro fundamental dessa filosofia. Expliquemo-nos. Sartre, ao se filiar à tradução de Corbin do Dasein como “realidade-humana”, acaba seguindo pela mesma esteira que inflexiona a esse conceito um certo humanismo que não lhe diz respeito algum: a transcendência enquanto liberdade consciente, privilégio do homem; o Dasein, imantado de humanidade, mantém estrita ligação com o mundo⁹⁰. Ora, dessa tradução do termo heideggeriano podemos assinalar, nos quadros de *Esquisse*, que o evento psíquico deverá ser interrogado a partir de sua significação, ele só poderá significar algo na medida em que for fenômeno, na medida em que for assumido por essa realidade-humana cujo mundo lhe é inseparável. Quais são as bases teóricas que possibilitam Sartre de afirmar que todo fato humano é, por essência, significativo? Talvez para ele, poderíamos supor que o estatuto da fenomenologia afirme a dimensão significativa de todo o fato humano ao mostrar que todos esses fatos são correlatos de uma consciência doadora de sentido. Também poderíamos dizer, diante da figura heideggeriana presente em *Esquisse*, que todo fato humano possui uma significação, pois o Dasein pode abrir no mundo uma dimensão de sentido.

De todo modo, a emoção significativa será o todo da consciência, exprimirá o conjunto da realidade-humana definida como totalidade sintética. Grosso modo, a partir da “realidade-humana” vislumbra-se um possível deslocamento conceitual do psíquico e, sobretudo, um marca existencial (cuja inspiração advém de Heidegger) nas análises fenomenológicas⁹¹ da emoção. Se assim é, debrucemo-nos na introdução da presente obra a fim de asseverar esta nova posição das aventuras de Sartre na fenomenologia.

⁹⁰ Além do comentário de Janicaud, Tomès, no prefácio à edição francesa de 2010 de *Esquisse*, precisa: “Pode-se certamente ver em *Être et Temps* a origem da ideia segunda a qual o fato de existir recai sobre o homem como um modo de ser particular que supõe que ele não receba seu ser de fora, mas que ele o assume e é responsável por ele. E é isso que Heidegger, em sua *Lettre sur l’humanisme*, denunciara: o contrassenso existencialista sobre sua definição do Dasein, lembrando que é necessário apreender o homem a partir do ser e não de uma pretensa essência de homem que daria sua especificidade; posição dita humanista que terá de uma certa maneira Sartre (...).” (TOMÈS, 2010, p. 34).

⁹¹ Para Francis Jeason em *Le problème moral et la pensée de Sartre* (1965), esta perspectiva “mais heideggeriana” de *Esquisse* assinala uma passagem da tendência essencialista que toma como crucial a constituição das significação à uma tendência existencial da fenomenologia que deverá analisar a realidade-humana do ponto de vista existencial: “(...) colocando o acento sobre o vivido de significações, nós teremos a tendência existencial da fenomenologia: para esta, representada por Heidegger, é em cada caso que a estrutura existencial do mundo será interrogada enquanto ela é situação significativa, compreensão, assunção pela ‘realidade-humana’ de seu ‘ser-no-mundo’; e teremos, nesse sentido, uma

Na introdução de seu texto, Sartre pretende operar uma crítica metodológica à psicologia de sua época, por conseguinte, uma crítica que se atém exclusivamente à objetivação do fato psíquico e ao estatuto da descrição realizado pelos psicólogos. Segundo o filósofo, o psicólogo, antes de tudo, parte exclusivamente de fatos que não se organizam por si mesmos em uma totalidade sintética que “forneceria por si mesma sua significação” (SARTRE, 1995, p. 8), ou seja, ele parte de um dado empírico já constituído e que se repete com certa frequência: o psicólogo toma a noção empírica de homem sem tê-la definido e limitado *a priori*⁹². Em suma, ele ignora se o conceito de homem não é arbitrário, logo: “A psicologia espera utilizar o conceito de homem somente como um conceito *a posteriori*, construído pelo termo da operação experimental” (TOMÈS, 2010, p. 19)⁹³. Entrementes, no caso particular da emoção, por falta de um conceito rigoroso de homem que teria permitido elucidá-la a partir da totalidade humana, o empirismo conduz o psicólogo a apreender a emoção como um fenômeno psíquico sem ligação essencial com outros fenômenos⁹⁴. A consequência direta do descuido conceitual é a de que há, para a psicologia, uma multiplicidade de fatos justapostos e não ordenados. Enfim, o *métier* psicológico diz respeito a essa característica indutiva⁹⁵ que nos fornece apenas somas heteróclitas de fatos dispersos, o

análise da ‘realidade-humana’ mas a partir desta totalidade sintética que é o homem e na qual nós colocamos inicialmente que a essência é a de existir compreendendo-se. – Se, ao contrário, nós colocamos o acento na *constituição* das significações, nós teremos a tendência essencialista, representada por Husserl: é então, em cada caso, a estrutura essencial da consciência que iremos nos esforçar ‘de descrever e de fixar pelos conceitos’ (...)” (JEASON, 1965, p. 51). Além dessa indicação, sugerimos a leitura do já citado artigo de Cormann (2011). Para o autor, *Esquisse* marca, além de uma das primeiras recepções de Heidegger na França, a importância do filósofo alemão no que diz respeito a uma “orientação existencial e prática que toma de início a fenomenologia de Sartre” (CORMANN, 2011, p. 108). Resumidamente, o projeto psico-fenomenológico das emoções só poderia ser operado graças a uma “hermenêutica da existência”, que visa compreender a maneira pela qual uma consciência assume ou não assume sua responsabilidade, ou seja, a escolha que ela faz dela mesma (...)” (CORMANN, 2011, p. 107).

⁹² A psicologia para Sartre “(...) não espera definir e limitar *a priori* objeto de sua investigação. A noção de homem que ela aceita é inteiramente empírica: há no mundo um certo número de criaturas que oferecem à experiência caracteres análogos.” (SARTRE, 1995, p. 9).

⁹³ “Préface à *L’Esquisse d’une théorie des émotions* de Jean-Paul Sartre”, in: *Esquisse d’une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 2010.

⁹⁴ Já pressentimos claramente a distinção entre a elaboração psicológica da emoção que não coloca em relevo a realidade-humana da elaboração operada pela psico-fenomenologia. Sendo assim, “(...) uma vez a emoção isolada do resto da realidade-humana, o psicólogo a explica, então, de acordo com a sua démarche analítica, privilegiando certos aspectos do fenômeno que ele novamente isolou: as reações corporais de um lado, as condutas e os estados de consciência propriamente ditos de outro. Também a emoção é para o psicólogo, ao mesmo título de não importa qual fenômeno natural tal como a atração, um fato desprovido de significação.” (CABESTAN, 2004, p. 39).

⁹⁵ “Os psicólogos não se dão conta, com efeito, de que é tão impossível atingir a essência amontoando os acidentes quanto chegar à unidade acrescentando algarismos à direita de 0,99.” (SARTRE, 1995, p. 12).

psicólogo aparece aqui como um mero colecionador de fatos isolados que privilegia o acidente ao essencial, o contingente ao necessário, nessa senda:

Esperar o *fato* é, por definição, esperar o isolado, é preferir, por positivismo, o acidente ao essencial, o contingente ao necessário, a desordem à ordem; é transferir ao futuro, por princípio, o essencial: “é para mais tarde, quando tivermos reunido um grande número de fatos”. (SARTRE, 1995, p. 12)

A fatura desta crítica é incisiva: a ciência chamada psicologia não visa conhecer a totalidade sintética mundo e homem, antes, visa tão somente às possibilidades de certos fenômenos gerais. Outro fator preponderante para a confusão da definição de emoção é que o psicólogo não se pergunta, como o faz Husserl, acerca das possibilidades de uma intuição de essências, ele não se orienta em uma investigação eidética. Na sequência, evocando Heidegger a fim de fortificar sua crítica, Sartre afirma, como observamos, que este concebe o mundo e a realidade-humana como totalidades sintéticas inseparáveis. Diante disso, o psicólogo jamais apresentaria algum resultado satisfatório no estudo da emoção por não partir de uma definição de homem em estrita relação com o mundo. Tomès, em seu artigo *Sartre et la critique des fondements de la psychologie*⁹⁶, entrega-nos a coloração da crítica metodológica feita por Sartre à psicologia, lemos:

A primeira crítica que Sartre endereça à psicologia positiva é sua ausência de sistematicidade. A psicologia positiva pretende se limitar à experiência na qual ela entende em sentido muito restritivo: esta experiência se limita a ser a experiência dos fatos. O psicólogo cientista não se pergunta se existe, como afirma Husserl, uma intuição de essências: ele pretende partir somente dos fatos, que ele define como qualquer coisa que se deve “encontrar no curso de uma investigação” e que “se apresenta sempre como um enriquecimento inesperado e uma novidade por ligação aos fatos anteriores”. Sumariamente, seu estudo deve ser totalmente empírico e *a posteriori*. (TOMÈS, 2012, p. 224)

Ainda:

⁹⁶ TOMÈS, Arnaud. Sartre et la critique des fondements de la psychologie : Quelques pistes sur les rapports de Sartre et de Politzer, in: *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VIII.

A segunda crítica que ele endereça à psicologia de sua época é de passar sob silêncio as condutas mais gerais de possibilidade dos fenômenos psicológicos. Isso é evidentemente uma consequência do desejo de positividade: sendo dado que se trata de partir dos fatos, não estaria em questão partir das estruturas mais gerais (como o ser-no-mundo que fala Heidegger) ou de uma antropologia filosófica. (TOMÉS, 2012, p. 225).

Ciência empírica e indutiva, a psicologia na época de Sartre apenas objetiva o psíquico, torna-o mero fruto do acaso, coleção vã de fatos distintos que, somados, jamais chegam a nenhum resultado concreto. No estudo particular das emoções, a descrição empírica da psicologia nada assevera sobre esta, antes, apresenta-a como uma simples desordem sem lei, como um mero acidente de percurso. Sem indagar sobre as *condições de possibilidade* de uma emoção, o psicólogo abjura uma compreensão mais vasta da realidade-humana como possível efetuada das emoções. Ademais, esta compreensão parece até mesmo risível no nível desta ciência impregnada de positividade e empiria. Lê-se:

Quanto a estudar as condições de possibilidade de uma emoção, isto é perguntar se a estrutura mesma da realidade-humana torna as emoções possíveis e como as torna possíveis, isso pareceria ao psicólogo uma inutilidade e uma absurdidade: de que serve investigar se a emoção é possível, já que precisamente ela é? É à experiência igualmente que o psicólogo se dirigirá para estabelecer os limites dos fenômenos emotivos e sua definição. (SARTRE, 1995, p. 14 – 15).

Em todo caso, a investigação psicológica não busca as leis da emoção em totalidades sintéticas e essenciais da realidade humana, “mas ao contrário nos processos da própria emoção” (SARTRE, 1995, p. 16) concebida apenas como fato entre tantos outros fatos que nada significam. Manifestando um desejo profundo de positividade, a letra do discurso psicológico está centrada na experiência sensível ou na experiência reflexiva que pressupõe uma certa representação normativa ou uma certa tese sobre o que deva ser a experiência. Disso, Sartre afirma que o empirismo da psicologia permanece insuficiente para a reconstituição da essência do homem e, por conseguinte, para a explanação em filigrana da emoção.

Nessa esteira, contra as insuficiências desta ciência, Sartre convoca a fenomenologia de Husserl com a qual podemos distinguir a incomensurabilidade

existente entre as essências e os fatos ⁹⁷. Em fenomenologia, cuja base de seu método é aquela da intuição eidética, se falamos de experiência, ao menos, referimo-nos à experiência das essências e dos valores; doravante, a noção conceitual de *eidós* opera uma verdadeira diferença teórica entre esta e a psicologia. É preciso considerar que “apenas as essências permitem classificar e inspecionar os fatos” (SARTRE, 1995, p. 17). Sobremaneira, ao principiar suas investigações a partir dos fatos psíquicos isolados de sua essência, o psicólogo não vislumbraria jamais o homem no mundo, ou seja, não alcançaria as emoções enquanto *reações humanas contra o mundo* (e assim providas de significação). Sendo assim, é preciso consolidar uma dada investigação que tome como crucial para seu desenvolvimento a elucidação destas duas totalidades sintéticas: homem & mundo.

Até este ponto, a *démarche* da crítica de Sartre à psicologia ateve-se exclusivamente a noção capital de essência. Se em *TE* a censura à psicologia havia sido operada graças ao desconhecimento que ela possui da consciência espontânea irrefletida, aqui, trata-se de elucidar a origem do homem em situação, do psíquico e do mundo. É intrínseco que partamos aqui das análises da essência da consciência constitutiva, pois o objetivo do estudo da emoção é mostra-la enquanto *significação das essências das totalidades sintéticas* ⁹⁸: todo fato humano é, por essência, significativo. Doravante, a psicologia fenomenológica buscará compreender as emoções a partir das relações da consciência com o mundo e, para tal, ela deverá operar uma investigação eidética acerca dessas totalidades sintéticas. Explanar as totalidades sintéticas significa, por seu turno, dirigir-se às coisas mesmas, apreendê-las em carne e osso, enquanto *eidós*. Significa, finalmente, trabalhar com os ganhos teóricos da filosofia husserliana ⁹⁹ conquistados através da ideia de intencionalidade; sendo assim “Husserl sabe tirar partido dessa proximidade absoluta da consciência em relação a si mesma, da qual o psicólogo não quis se servir” (SARTRE, 1995, p. 19). Ainda que Husserl defenda que a

⁹⁷ Dirá Sartre (1995, p. 17) acerca da diferença entre fato e essência: “Se procuro os fatos psíquicos que estão na base da atitude aritmética do homem que conta e calcula, jamais chegarei a reconstituir as essências aritméticas de unidade, número e de operações.”

⁹⁸ “Aplicado a um exemplo particular, o estudo das emoções, por exemplo, o que vão produzir os princípios e os métodos do psicólogo? De início, nosso conhecimento da emoção acrescentar-se-á *de fora* aos outros conhecimentos sobre o ser psíquico. A emoção se apresentará como uma novidade irreduzível em relação aos fenômenos de atenção, de memória, de percepção, etc.” (SARTRE, 1995, p. 14).

⁹⁹ Acerca da fenomenologia husserliana enquanto método e instrumento investigativo das emoções, Sartre (1995, p. 19 – 20) escreverá: “Haverá então, por exemplo, uma fenomenologia da emoção que, após ter ‘colocado o mundo entre parênteses’, estudará a emoção como fenômeno transcendental puro, e isto se dirigindo não a emoções particulares, mas buscando alcançar e elucidar a essência transcendental da emoção como tipo organizado de consciência.”

psicologia tenha como ponto de partida as análises fenomenológicas da essência do psíquico isso não implica, todavia, afirmar que ela não seja pertinente e que por isso mesmo ela deva excluir sua própria visão do fato psíquico ¹⁰⁰. Nesse sentido, Sartre parece almejar uma crítica mais severa que a de Husserl ao contestar a legitimidade da psicologia que trata o fenômeno psíquico como um fato entre outros fatos coletados graças a observação empírica e *a posteriori*. Se o que sublinhamos é correto, as preocupações sartreanas estão intimamente ligadas a um projeto radical que visa instituir a primazia da *démarche* fenomenológica sob a psicológica:

É bem a um outro tipo de psicologia que Sartre aspira no *Esboço de uma teoria das emoções*: uma psicologia que reintegraria a dimensão do homem e a dimensão do sentido, e que seria irredutível à psicologia empírica e até mesmo à psicologia fenomenológica, no sentido onde Husserl emprega essa expressão. (...) A crítica dos fundamentos da psicologia articula-se ao projeto de construir uma psicologia mais completa, que apreenderia o fenômeno psíquico em sua especificidade sem confundi-lo nem com o fato da psicologia empírica, nem com a essência pura da fenomenologia transcendental. (TOMÈS, 2012, p. 227-228).

Nem fato e nem essência pura, o psíquico será um fenômeno constituído a partir da experiência da consciência com o mundo: daí porque a psicologia fenomenológica sartreana, num distanciamento com a de Husserl, não tratará do problema entre a articulação do Eu transcendental e do Eu mundano. Problema que, como havia sido colocado desde *TE*, já fora ultrapassado na exata medida em que o transcendental e o empírico formam um díptico que exclui qualquer necessidade de uma esfera normativa (no caso, o Eu transcendental que regularia fora do fluxo concreto das vivências a realidade). Além do mais, a nova teoria psíquica esboçada pelo filósofo, traz em seu bojo os anseios de um retorno ao concreto, a superação da vida interior do espírito tal como havia sido postulada pela geração anterior a de Sartre (os filósofos franceses dos anos de 1900 ou, para falar como Worms, os pensadores do momento do espírito) ¹⁰¹.

¹⁰⁰ A referência sobre este ponto pode ser encontrada em *Ideias*, mais explicitamente na introdução da obra e no § 79.

¹⁰¹ A análise em filigrana da passagem de um momento ao outro se encontra na já referida obra de Frédéric Worms *La philosophie em France au XXe siècle*, sobretudo nas páginas 194 até 199. Há, todavia, um trecho nessa obra que parece sintetizar e estilizar a nova maneira de se pensar em filosofia: “Assim, em todos os domínios, o que é refutado é o recurso ao ‘espírito’ como a uma norma subjetiva e

Se o que está em jogo aqui é uma formulação interina da emoção, tudo indica que somos obrigados, além de passar pelas essências da estrutura da consciência, indicar que a emoção é um fenômeno consciente que exprime o todo da realidade-humana definida como totalidade sintética. Acerca dessa segunda condição para bem conduzir as investigações emotivas, dizíamos que *Esquisse* reenquadra positivamente a consciência transcendental, que ela passa a dizer respeito a mim, e isso só é possível na medida em que Sartre, leitor de Heidegger, convoca a noção capital de realidade-humana¹⁰². A assunção de si que caracteriza a realidade-humana implica, necessariamente, em uma compreensão desta realidade-humana por si mesma e as investigações fenomenológicas, por sua vez, devem se ater a este dado fundamental, pois o existente, caracterizado pela figura da humanidade, sempre assume seu ser, ele é responsável por suas escolhas no mundo. Amparado por Heidegger, o filósofo francês dirá que a especificidade do homem consiste em “uma certa forma de compreensão de si que diz respeito ao ser do homem ou mais precisamente à matéria na qual o homem se relaciona com seu ser” (TOMÈS, 2010, p. 29). Acerca dessa especificidade do homem, lê-se:

Ora, não é indiferente que esta realidade-humana seja minha porque, precisamente para a realidade-humana, existir é sempre assumir seu ser, isto é, ser responsável por ele em vez de recebê-lo de fora como faz uma pedra. E como “a realidade-humana” é por essência sua própria possibilidade, este existente pode “escolher-se” ele próprio em seu ser, pode ganhar-se, pode perder-se. (SARTRE, 1995, p. 20).

Doravante, compreender o homem é compreendê-lo a partir de si mesmo, o que significa dizer que só nos fazemos homens na exata medida em que nos compreendemos como tal. Ao contrário do psicólogo que parte tão somente de fatos dispersos, o fenomenólogo, parte dessa totalidade sintética que é o homem, ele estabelece e fixa o ser do homem a fim de desvendar a essência da conduta operada pela

interior, para ver sobretudo como, sem desaparecer, é preciso agora apreender o espírito em sua relação com *o fora*, e mesmo *no fora*, *no mundo*, *no conhecimento*, *na história*, tomados e estudados por eles mesmos e de maneira concreta. Logo, desenvolver-se-ão os estudos da consciência, da história, mas também *da ciência* (...)” (2009, p. 198). A importância dessa ruptura e sua influência no projeto da psicologia fenomenológica de Sartre também figura nas páginas 228-229 do artigo utilizado aqui de Arnaud Tomès.

¹⁰² Não nos esqueçamos, todavia, de que a leitura sartreana de Heidegger, como bem assevera Dominique Janicaud, é *humanista*.

emoção ¹⁰³. Em Heidegger, existir é para a realidade-humana assumir seu próprio ser através de um modo existencial de compreensão e para Husserl, a existência é sempre o “aparecer a si mesmo” da consciência. O primeiro dirá que podemos reencontrar o todo da realidade-humana graças ao estudo da emoção que “é a realidade-humana que se assume ela própria e se ‘dirige-emocionada’” (SARTRE, 1995, p. 23); para o segundo, uma descrição fenomenológica da emoção poderá revelar as estruturas fundamentais da consciência (já que a emoção é precisamente um tipo de consciência que segue leis eidéticas particulares). A polaridade entre Husserl e Heidegger instaura a tônica metodológica da investigação que se operará no registro das emoções; a emoção será interrogada *sobre a consciência* ou *sobre o homem*. É somente a partir da fenomenologia que se pode provar que a emoção é uma realização da essência da realidade-humana enquanto ela é afecção:

A realização de uma teoria fenomenológica das emoções pressupõe duas coisas: uma elucidação sobre a base da *epoché* fenomenológica, dos eidos do fenômeno transcendental da emoção, e uma elucidação do sentido das emoções na totalidade da estrutura existencial da realidade-humana. (BRUZAN, 2007, p. 202) ¹⁰⁴

Os resultados da psicologia fenomenológico-eidética, totalmente em oposição com os fatos heteróclitos, dispersos e desorganizados da psicologia ¹⁰⁵, deverá obter respostas sobre este ser cuja característica essencial é justamente a de ser capaz de se emocionar. Deste modo, a pergunta a ser feita é a seguinte: “o que deve ser uma consciência para que a emoção seja possível, talvez até mesmo para que ela seja necessária?” (SARTRE, 1995, p. 24). Não obstante, a emoção, muitas vezes considerada mera desordem subjetiva sem nenhum tipo de lei, ao passar pelo exame de

¹⁰³ “De qualquer maneira, a fenomenologia é o estudo dos fenômenos – não dos fatos. E por fenômeno é preciso entender ‘aquilo que se denuncia a si mesmo’, aquilo cuja realidade é precisamente a aparência.” (SARTRE, 1995, p. 22).

¹⁰⁴ BRUZAN, Adinel. “Logique et théorie phénoménologique des émotions”, in: *Organon*, 36, 2007, pp. 199-210.

¹⁰⁵ “(...) pretendendo explorar uma ‘consciência psicológica’ provavelmente desintegrada do ser total e da consciência agente, ela (a psicologia) não pode mais, através disso, descobrir se não ‘fatos psíquicos’ em face dos quais o ser no qual eles aparecem se encontra praticamente desarmado. Tendo abstraído o ‘fato’ por se desinteressar do ‘fazer’, considerando *o que é* a parte de sua *realização*, ela se limita a análise de uma matéria na qual jamais se compreenderá, em seguida, que ela se faça potência em forma de si mesma. Em fim, tratando a consciência como uma parte do ser, a psicologia clássica a priva de todas as características que manifestam precisamente uma consciência, em sua ligação ativa a um mundo que ela opõe a ela mesma.” (JEASON, 1965, p. 39 – 40).

uma fenomenologia que trabalha no duplo registro da realidade-humana e da consciência revelar-se-á uma reação da consciência, do *homem em situação* diante do mundo, pois a emoção é menos um fato psicológico do que uma resposta a uma situação, a emoção é a “reposta (ativa ou passiva) a uma situação” (MOUILLE, 2000, p. 70). Entre a psicologia e a fenomenologia notaremos uma distância que diz respeito aos modos pelos quais ambas teorizam o psíquico: de um lado, ele é uma desordem subjetiva observável empiricamente, de outro, fenômeno de uma consciência em face do mundo, ele integra a realidade-humana. Uma tal aclimatação fenomênica, traz em seu bojo o conceito de significado (novidade até então desconhecida por *TE*).

Se em *TE* o psíquico era um objeto transcendente que não se dava no fluxo concreto dos vividos, agora, ele passará a integrar a consciência, será um fenômeno da consciência diante do mundo, uma nova variação eidética desta, explanando a realidade-humana que se assume a si mesma. A equação “a realidade é precisamente a aparência” passa a valer para o psíquico, “é enquanto fenômeno que podemos alcançar a essência do psíquico e por aí fornecer bases sólidas para ‘as generalizações do psicólogo (...)’” (MOUTINHO, 1995, p. 101). Reenquadrar o psíquico como fenômeno significa, além disso, considerá-lo significante, assumido pela realidade-humana¹⁰⁶. A significação, por sua vez, deve ser compreendida como aquilo que indica outra coisa, significar é indicar esta outra coisa de tal modo que “desenvolvendo a significação encontrar-se-á precisamente o significado” (SARTRE, 1995, p. 25). Se o psicólogo, por seu turno, não trabalha em regime de essência, também lhe seria impossível observar que a emoção significa algo. Para ele, ela é desde sua origem não-significante, não-psíquica, um fato. Nas tramas de *Esquisse*, deveremos considerar a emoção como significante, daí a tarefa da psicologia fenomenológica, qual seja: explicitar e elucidar a significação das condutas da consciência emocionada¹⁰⁷. De qualquer maneira, emoção deve ser considerada sob o prisma fenomenológico-existencial, ela porta uma essência, tem estruturas organizadas e particulares: “a emoção é uma forma organizada da existência humana” (SARTRE, 1995, p. 26). Finalmente, podemos assinalar com mais rigor a fatura da polaridade Husserl-Heidegger: devemos falar da emoção tendo em vista tanto

¹⁰⁶ “(...) para a fenomenologia, todo fato humano é por essência significativo. Se você lhe remove a significação, você lhe remove sua natureza de fato humano. A tarefa de um fenomenólogo será, então, estudar a significação da emoção.” (SARTRE, 1995, p. 24).

¹⁰⁷ Moutinho (1995, p. 102) observa a importância da significação na investigação fenomenológica das emoções, dirá ele: “Ao invés de *fato puro*, o evento psíquico deve pois ser interrogado na medida em que é significação, e ele só significa algo na medida em que é subjetivo, não um evento puro e simples.”

as leis eidéticas da consciência como a realidade-humana que assume seu próprio ser através de um modo existencial de compreensão. Nesse sentido, a psicologia fenomenológica, a partir do expediente conjugado da realidade-humana e da consciência, fornece-nos as estruturas eidéticas da consciência na qual a emoção, por seu turno, representa o todo da realidade-humana que se assume ela mesma emocionada; a afetividade humana só é possível, na medida em que há uma predisposição existencial do homem em ser afetado ¹⁰⁸.

Locada no terreno das significações, a psicologia acabaria abandonando o método de introspecção indutiva e o método da observação empírica externa, ater-se-ia somente a fixar a essência dos fenômenos constitutivos da realidade-humana ¹⁰⁹ e afirmaria a emoção como reações do homem ante o mundo. Doravante, caso queiramos saber se a emoção é verdadeiramente um fenômeno significativo, é preciso “ir às coisas mesmas”, é preciso que partamos da significação como estrutura fundante da emoção; enfim, é necessário o recurso à *démarche* fenomenológica-existencial. Deslocando-nos da coleção de fatos dispersos à significação, Sartre:

Em seu *Esboço*, começa por nos convidar, à luz de uma crítica das perspectivas clássicas, a revelar a consciência enquanto consciência. A psicologia seria apenas um simples estudo de fatos, o psicólogo não deve esperar dos eventos interiores que eles se organizem por si mesmos ou segundo as normas preestabelecidas de uma consciência transcendental, impessoal, estranha à consciência concreta. Cada um desses eventos é um advento, uma aparição por onde a consciência se manifesta em sua situação no mundo e em sua própria atitude face a face desta situação: é, por conseguinte, um ‘fenômeno’, que, não podendo se remeter a nenhum outro ser, a nenhum outro ‘noema’ – cuja consideração seria psicologicamente vã –, remete-se ao menos a seu autor e *significa* a totalidade da consciência lançada em uma atitude particular. (JEASON, 1965, p. 41-42).

A partir da consciência em situação, constataremos que o fenômeno emotivo não é tão somente uma desordem, um fato contingente observável apenas do ponto de

¹⁰⁸ Através dessa metodologia cruzada entre fenomenologia e analítica existencial, vislumbra-se a mudança de orientação das investigações de Sartre no que diz respeito à consciência pura de *TE*. A envergadura teórica de *Esquisse* assinala, a partir do *Dasein* que assume seu ser, a experiência pessoal da consciência, ou seja, a experiência de *minha* consciência (essa é uma das diferenças essenciais que ocorrem na passagem da fenomenologia pura à psicologia fenomenológica).

¹⁰⁹ “Ela se daria, então, por uma ciência eidética.” (SARTRE, 1995, p. 29).

vista empírico tal como concebem o mecanicismo psicológico e a psicologia positivista do XIX, justamente por desconhecerem a especificidade significante do fenômeno psíquico, bem como as leis eidéticas da consciência. Se se almeja elucidar a estrutura eidética da emoção, é imperativo que as disciplinas psicológicas assumam, por meio dos dispositivos fenomenológicos, o conceito capital de significação: “Nós procuraremos nos colocar sobre o terreno da significação e tratar a emoção como fenômeno” (SARTRE, 1995, p. 30). Nessa senda, seria interessante que retomássemos as objeções elaboradas por Sartre contra o pensamento psicológico com o intuito de marcar a originalidade da psico-fenomenologia.

1.2 - Teorias psicológicas clássicas à luz da fenomenologia de Sartre: por uma nova psicologia das essências e das significações

Tecidas as devidas considerações acerca do modo investigativo da psicologia galvanizada pela fenomenologia, passemos à análise teórica proposta por Sartre. No capítulo primeiro “Les théories classiques”, o filósofo debruçar-se-á principalmente sob as teorias de Janet e James¹¹⁰ a fim de ver nelas um equívoco quanto à emoção e ao psíquico. Alguns parágrafos acima, dissemos que o critério metodológico usado aqui é o da significação, conceito que norteia e baliza o sentido fenomenológico empregado às condutas emotivas. Logo, emocionar-se é significar e significar, por seu turno, é indicar outra coisa que não uma mera desordem psico-fisiológica, um fenômeno de estatuto puramente orgânico privado de sentido. Nesta toada, James já é descartado na medida em que para ele “o estado de consciência dito ‘alegria, cólera, etc.’ é somente a consciência das manifestações fisiológicas -, sua projeção na consciência (...)” (SARTRE, 1995, p. 35). Nessa perspectiva, as emoções nada significam, antes, são dadas como puro caos e desordem fisiológica. Porém, é preciso observar que a emoção não existe unicamente enquanto fenômeno corporal, justamente por este corpo não poder atribuir um sentido a suas próprias manifestações, portanto: “a cólera não é uma alegria mais intensa, ela é outra coisa, ao menos enquanto ela se dá à consciência” (SARTRE, 1995, p. 34).

¹¹⁰ As teorias psicológicas de Janet e James são escolhidas pelo filósofo justamente porque elas são construídas sob os ideais do positivismo bem como ocupam uma posição dominante (paradigma) nos anos trinta.

O causalismo fisiológico de James (estou triste porque choro e não o contrário ou não tremo porque tenho medo, mas sinto medo porque tremo) não é suficiente dado que ele não se adequa ao critério de juízo da significação emocional; sua teoria periférica finda por empregar um papel privilegiado e primeiro às reações corpóreas cuja emoção, nos quadros de sua tese, é apenas a consciência de certas manifestações fisiológicas. Enfim, seria impossível explicar uma série descontínua de estados psicológicos por uma série contínua de estados fisiológicos; isso porque, para o psicólogo, a consciência não passa de um simples reflexo do que se passa no corpo, em outras palavras, sua representação da consciência é puramente materialista. O materialismo psicológico diz respeito à posição de James em rejeitar a concepção tradicional ou intelectual da emoção, “no quadro desta concepção, um objeto produz no sujeito afecções que se traduzem na sequência por modificações corporais” (TOMÈS, 2010, p. 41). Caso levemos em consideração a primazia fisiológica, teríamos de dizer que, por exemplo, diante de uma besta feroz, as reações fisiológicas (suores frios, tremores, etc.) manifestam em nós o medo e não, ao contrário, que o sentimento do medo manifesta-se por essas reações fisiológicas ¹¹¹.

Na introdução de *Esquisse*, Sartre chama a atenção do leitor para algumas psicologias que concebem a emoção tão somente como um fato fisiológico puro e absolutamente desprovido de sentido, cuja consequência culmina na impossibilidade de constitui-la com algo de psicológico; sem dúvidas, é a James que o filósofo endereça tal censura, pois a emoção é somente a consciência de certas manifestações fisiológicas, posição essa que desagrada o fenomenólogo para o qual a emoção possui “uma estrutura ¹¹² organizada e descritível” (SARTRE, 1995, p. 36).

Na sequência das críticas à psicologia, Sartre anuncia que a teoria emotiva de Janet concede uma parte ao psíquico, ele deixa de ser a simples manifestação de uma desordem orgânica para tornar-se uma conduta. Todavia, ao posicionar-se em um

¹¹¹ James em seu *Précis de psychologie* (1980), asseverará: “(...) segundo minha teoria, ao contrário, essas modificações seguem imediatamente a percepção; e é a consciência que nós temos delas, na medida em que elas se produzem, que constitui a emoção como fato psíquico.” (JAMES apud TOMÈS, 2010, p. 41). Daí o sentido da famosa afirmação de que nós não trememos porque temos medo, mas nós temos medo porque trememos.

¹¹² Como bem indica Tomès (2010, p. 43), a palavra estrutura remete imediatamente à emoção como uma totalidade de elementos que tem um sentido em sua relação. Portanto, a estrutura organizada do fenômeno emotivo já assinala sua característica de fenômeno significativo que remete a outra coisa, “é o que faz com que meu medo ou minha cólera tenha um sentido: ela pode se manifestar por tremores, condutas de desordenadas; mas nem por isso ela não é uma certa ligação do sujeito ao mundo, uma certa maneira na qual o sujeito visa esse mundo que é então vivido como um mundo aterrorizante (...)” (TOMÈS, 2010, p. 43).

terreno exclusivamente objetivo, Janet observa apenas as manifestações exteriores da emoção cuja fatura desemboca em duas ordens de realidades: os fenômenos fisiológicos que acompanham os fatos psicológicos e os fenômenos propriamente psicológicos (as condutas). Logo,

(...) ele julga que esses fenômenos são imediatamente suscetíveis de ser classificados em duas categorias: os fenômenos psíquicos ou condutas, os fenômenos fisiológicos. Uma teoria da emoção que gostaria de restituir ao psíquico sua parte preponderante deveria fazer da emoção uma conduta. Mas Janet é sensível como James, apesar de tudo, à aparência de desordem que apresenta toda emoção. (SARTRE, 1995, p. 37).

O estatuto da presente teoria não satisfaz Sartre dado que a emoção deverá revelar-se como uma conduta “mais ou menos adaptada, ou, se se prefere, uma conduta de desadaptação, uma conduta de fracasso” (SARTRE, 1995, p. 38). Janet, com isso, opera uma divisão entre dois tipos de condutas que guiariam a aparição ou não da emoção: a conduta superior e a inferior. Quando nos deparamos com uma tarefa árdua ou difícil de ser realizada, “a energia psíquica se consome por outro caminho: seguimos uma conduta inferior, que exige uma tensão psicológica menor” (SARTRE, 1995, p. 38). Na esteira dessa afirmação, observa-se aqui a teoria da derivação com a qual o psicólogo descreve o psiquismo em termos energéticos: a emoção é a expressão de uma força “que, não podendo ser descarregada em uma conduta adaptada, por exemplo uma ação, descarrega-se em condutas desordenadas (...)” (TOMÈS, 2010, p. 56)¹¹³.

Aparentemente, Janet pode se orgulhar de ter reintegrado o psíquico na emoção e fazer da consciência, fenômeno secundário, a consciência de uma conduta de fracasso. Portanto, o psicólogo constrói uma hipótese verdadeiramente psicológica que faz com que a consciência deixe de ser consciência a simples tradução mental de uma desordem fisiológica. No entanto, se precisamos saber se a substituição de uma conduta superior por uma conduta de fracasso é meramente automática, “mecânica”; no que Janet se

¹¹³ “As coisas se passam como se a tensão nervosa, sendo insuficiente para produzir um fenômeno de ordem elevada, o esforço provocado pela excitação seria descarregado em fenômenos de ordem inferior que são aqui movimentos ausentes de coordenação, irregulares e inúteis.” (JANET apud TOMÈS, 2010, p. 46).

diferenciaria da teoria causalista de James ¹¹⁴? Ou seja, parece que ela mina também o papel constitutivo da consciência. Doravante, se o fracasso advém ao sujeito por meio de uma substituição automática, na verdade, ele nada é, ou seja, ele não existe enquanto fracasso significado através de uma consciência. Dado que uma força não possa ser descarregada através de uma conduta superior (ou adaptada), ela parece tomar, necessariamente, um outro caminho: isso é suficiente para revelar o caráter mecânico da derivação. Sobre o papel da consciência, Sartre novamente:

Para que a emoção tenha a significação psíquica de fracasso, é preciso que a consciência intervenha e lhe confira esta significação, é preciso que ela retenha como possível a conduta superior e que apreenda a emoção precisamente como um fracasso *em relação* a essa conduta superior. Mas isso seria dar à consciência um papel constitutivo, o que Janet não quer de modo algum. (SARTRE, 1995, p. 41).

A partir desse pequeno excerto ¹¹⁵ Sartre sublinha que, embora a teoria psicológica de Janet trabalhe com a ideia de psíquico, este não confere à consciência sua verdadeira potência significadora confluindo, no fundo, para o behaviorismo que “faz da emoção um ‘choque’ ligado a uma surpresa, quer dizer, uma perturbação da conduta do indivíduo” (DEPRA, 2002, p. 105). Em suma, além de não explicitar a diversidade de emoções com a qual um sujeito pode responder a uma determinada situação, o psicólogo fracassa em sua tentativa de reintroduzir o psíquico nas emoções por não dar à consciência esse papel constitutivo. Mas, como indica Sartre, parece haver em Janet uma teoria subjacente da emoção que trabalha com ideia de finalidade sem no entanto nomeá-la. Em diversas descrições, o próprio Janet daria a entender que o doente se lança na conduta inferior para não assumir a conduta superior; a emoção viria mascarar a impossibilidade do paciente em assumir a conduta adaptada. O exemplo tirado de Janet parece clarificar este ato:

(...) uma doente vem encontrar Janet, ela quer confiar-lhe os segredos de suas perturbações, descrever-lhe minuciosamente suas obsessões. Mas ela não

¹¹⁴ “Não intervém a emoção, para ele, no momento de uma desadaptação brusca, e não consiste ela essencialmente no conjunto de desordens que essa desadaptação produz no organismo? Sem dúvida Janet coloca o acento, mais do que James, no *fracasso*.” (SARTRE, 1995, p. 40).

¹¹⁵ Notemos que além de uma observação ao *modus operandi* da psicologia de Janet, o fragmento indica também a integração do psíquico à consciência, sua passagem de objeto à fenômeno.

pode: é uma conduta social muito difícil para ela. Então ela soluça. Mas soluça por que ela nada por dizer? Seus soluços são esforços vãos para agir, uma agitação difusa que representaria a decomposição de uma conduta extremamente difícil? ou, antes, ela soluça precisamente para nada dizer? (SARTRE, 1995, p. 44).

Ao que parece, nas duas hipóteses lançadas aqui há a mesma ideia de uma conduta extremamente difícil de ser realizada, em ambas há uma substituição da conduta através de manifestações disseminadas. Entretanto, cabe observar que a primeira hipótese é puramente mecanicista e se aproxima da teoria de James, ou seja, a emoção irrompe automaticamente no lugar da conduta superior (daí a característica mecanicista da derivação das energias): A finalidade, presente na segunda hipótese, faz dela uma verdadeira teoria psicológica das emoções, pois dá à conduta emocional uma significação diferente de uma mera desordem, ela “é um sistema organizado de meios que visam um fim” (SARTRE, 1995, p. 45): se o soluço do paciente é uma estratégia para nada dizer, vemo-nos diante de uma representação finalista da derivação. Mascaramento a conduta que não queremos ou não podemos ter, esse sistema organizado de tipo finalista acaba evitando todas as dificuldades que envolvem a ação, ele é uma escapatória particular, uma “trapaça especial”. Ainda assim, todo o problema que a teoria psicológica de Janet suscita diz respeito a esse modo duplo pelo qual podemos interpretar a emoção; suas observações permanecem divididas entre “um finalismo espontâneo e um mecanicismo de princípio” (SARTRE, 1995, p. 46). Na perspectiva fenomenológica, para que a emoção tenha o sentido de fracasso, é crucial que a consciência intervenha (posto que ela é doadora de sentido à experiência) e represente de uma só vez a conduta inferior (emoção) em relação à conduta superior. Malgrado as aparências, a teoria da derivação de Janet não vai tão longe quanto ele pensa da teoria de James; a consciência é ainda um mero fenômeno secundário.

Visando uma teoria que afirme um sentido na emoção, na medida em que ela é uma estrutura dotada de significação, Sartre é conduzido às investigações de *Psychologie de la Forme* (1937) de Paul Guillaume, obra na qual ele aparentemente localiza uma teoria pura da emoção-conduta. A psicologia da forma (*Gestalttheorie*), contra toda forma de automatismo psicológico, insiste no fato de que “a experiência que fazemos do mundo é sempre estruturada, possui sempre tal ou tal forma (*Gestalt*), essa experiência, em suma, forma uma totalidade e possui de início um *sentido*” (TOMÈS,

2010, p. 51). Assim, Sartre teria visto nessa psicologia a confirmação da maior parte de suas intuições filosóficas, pois para a *Gestalt*:

(...) em primeiro lugar, a emoção não é um comportamento desordenado, mas um fenômeno que possui um sentido, que é ele mesmo estruturado. Em segundo lugar a emoção é uma conduta (e não um reflexo ou um processo mecânico), ela é uma conduta, um meio de evitar uma outra conduta que ela não pode ou não quer ter. (TOMÈS, 2010, p. 51).

Isso colocado, Sartre transcrevera, a partir do livro supracitado, experimentações que atestam a emoção como resposta funcional a um conflito, a uma contradição diante de uma situação. No exemplo que o filósofo nos apresenta, pede-se a um sujeito que ele alcance um objeto qualquer colocado diante de uma cadeira sem que, no entanto, ele saía dos limites de um círculo no qual ele se encontra encerrado. Deve-se observar que a cadeira é propositalmente disposta de maneira que o sujeito jamais a alcance sem exceder o círculo traçado no chão. Concebido como limitador da ação, o círculo cria uma força dirigida em sentido oposta à força do sujeito, engendrando um espécie de conflito de forças que gera no campo fenomênico uma tensão. As dificuldades produzidas pela inação levam a realização de atos irrealis, simbólicos e inúteis por parte do sujeito que tenta, das mais diversas maneiras, executar com sucesso o desafio que lhe havia sido proposto; se ele decide levar adiante tal prova, desordens emocionais e formas primitivas de liberação de tensão acabam por se desencadear: a cólera, por exemplo, o açoita, e as significações particulares das reações fisiológicas só podem ser examinadas à luz da topologia da emoção. A emoção surge no indivíduo como um meio que ele possui de se livrar da tensão insuportável gerada através da situação conflituosa; ademais, esse exemplo figura como uma espécie de confirmação experimental daquilo que Sartre, logo de início, estabelece como seu ponto de partida: a emoção como conduta evasiva.

A partir da leitura sartreana, a *Gestalt* pensa a emoção colérica como uma “solução brusca de um conflito, um modo de cortar o nó górdio” (SARTRE, 1995, p. 50) e não, ao contrário, como um instinto, um hábito ou uma ação racional¹¹⁶. O estado colérico irrompe como evasão, como fuga diante da impossibilidade de executar

¹¹⁶ “E reencontramos, certamente, a distinção de Janet entre as condutas superiores e as condutas inferiores ou derivadas. Somente aqui, esta distinção alcança todo o seu sentido: somos nós que nos colocamos a nós mesmos em um estado total de inferioridade, porque neste nível muito baixo nossas exigências são menores, nós nos satisfazemos com menos dispêndio.” (SARTRE, 1995, p. 50).

determinada ação. Entrementes, a cólera seria uma conduta menos adaptada de uma situação que exigiria de nós uma conduta superior: é nítido o papel funcional dado à emoção. Doravante, na medida em que a conduta é descrita como “a ruptura de uma forma e a reconstituição de uma outra forma” (SARTRE, 1995, p. 53), “neste caso, a finalidade é posta de início para ser retirada depois” (MOUTINHO, 1995, p. 104), e desde então não nos restam meios de explicar o aparecimento de outra forma se não por sua transformação ou substituição. O que Sartre censura aqui é o funcionalismo “que se atém a uma compreensão estrutural independente da consciência que eu tenho da emoção” (DEPRAZ, 2002, p. 105) ¹¹⁷. Pois ao contrário do que fora dito, cabe somente à consciência fornecer a organização sintética das formas, só ela explicitaria a diversidade finalista das emoções. Ora, a insuficiência da psicologia das formas, ainda que ela tenha afirmado uma dimensão funcional da emoção, reside sobretudo na inteligibilidade deste papel funcional: “(...) ela não tem fundamento filosófico, ela avança em suas hipóteses sem se apoiar em uma concepção da consciência e da realidade-humana que lhe permitiria dar razão nessas hipóteses” (TOMÈS, 2010, p. 55) ¹¹⁸

Além do mais, se os psicólogos da forma admitem uma transformação do mundo, eles só o fazem em relação a um Eu e, como já denotamos desde *Essai*, isso implica inexoravelmente em um ponto de partida míope, implica começar pela consciência refletida que como já sabemos, é posterior à consciência irrefletida. Se almejarmos tecer uma verdadeira teoria da emoção como significação, seremos obrigados a trilhar os caminhos arados pela fenomenologia que nos ensina, acima de tudo, o ponto de partida a ser tomado: a consciência irrefletida, este farol teórico que deve nos guiar. Portanto, eis-nos, mais uma vez, à deriva da consciência e suas estruturas eidéticas:

Assim a teoria fisiológica de James nos conduziu, por sua insuficiência própria, à teoria das condutas de Janet, este à teoria da emoção-forma funcional, e esta nos remete, enfim, à consciência. É por aí que nós deveríamos ter começado e convém agora formular o verdadeiro problema. (SARTRE, 1995, p. 54-55).

¹¹⁷ DEPRAZ, Natalie. “Le statut de la description dans *L’esquisse d’une théorie des émotions*”, in: *ALTER – Sartre phénoménologue*. Paris: Éditions ALTER, 2002.

¹¹⁸ “E eu compreendo a rigor a ruptura da forma ‘problema sem solução’; mas como posso admitir a aparição de outra forma? É preciso pensar que ela se de nitidamente como a substituta da primeira. Ela só existe por ligação à primeira. Há um único processo que é transformação de forma. Mas eu não posso compreender essa transformação sem por de início a consciência” (SARTRE, 1995, p. 54)

Dado o impasse sobre o papel funcional da emoção, todas as teorias clássicas revisitadas por Sartre se mostraram insuficientes. Em James, a consciência não é se não um epifenômeno das manifestações fisiológicas, um mero receptáculo de tais modificações. Na teoria de Janet, haja vista uma consciência, esta apenas ratifica as condutas que lhe dão sentido. A *Gestalt*, ainda que apresente a finalidade da conduta emotiva, assinala a passagem de uma forma à outra sem o intermédio do poder sintético da consciência. Ausente em todas as teorias analisadas por Sartre, a atividade da consciência será para nós o nosso ponto primordial de partida pelo qual vislumbraremos uma emoção galvanizada pela significação finalista, “à finalidade como estrutura essencial da emoção” (MOUTINHO, 1995, p. 104). Se, através do cogito, devemos “formular o verdadeiro problema” da emoção, Sartre passará à análise da psicanálise¹¹⁹ por ver nela, apesar das críticas e ressalvas que serão tecidas, um modelo de inteligibilidade para os atos psíquicos, e singularmente para as condutas emotivas, afinal “não se pode compreender a emoção se não lhe buscamos uma *significação*” (SARTRE, 1995, p. 57).

1.3 - Sartre crítico da teoria psicanalítica: *por uma significação consciente*

Dépraz (2002, p. 105) dá a tônica e antecipa o propósito de Sartre com a psicanálise: “ele conserva da psicanálise a noção de significação, mas recusa a ideia de que a consciência seja, por ligação ao desejo inconsciente¹²⁰, um fenômeno secundário e passivo”. Por isso, mesmo que para Freud um ato remeta imediatamente a estruturas mais profundas, mesmo que a psicanálise tenha sido a primeira a insistir “(...) no fato de

¹¹⁹ Para Sartre, a teoria psicanalítica compreende as obras de Freud, Adler e Stekel (TOMÈS, 2010, p. 61).

¹²⁰ A crítica de Sartre não é, no entanto, original. Freud, em sua conferência “As resistências à psicanálise” (1925), já aludia para a falta de compreensão dos filósofos no que tange ao inconsciente; lê-se: “(...) o psíquico dos filósofos não era o da psicanálise. Em sua grande maioria, eles consideram psíquico apenas o que é um fenômeno da consciência. Para eles, o mundo do que é consciente coincide com a esfera do psíquico. O que de resto possa ocorrer na ‘alma’, esse algo tão difícil de apreender, eles atribuem a precondições orgânicas da psique ou a processos paralelos aos psíquicos. Dito de maneira mais severa, a alma não têm outro conteúdo senão os fenômenos da consciência, e a ciência da alma, a psicologia, tampouco tem outro objeto. Também o leigo não pensa de outra forma. Que pode então o filósofo dizer de uma teoria que afirma, como a psicanálise, que o psíquico é antes inconsciente em si, que estar consciente é apenas uma qualidade que pode ou não juntar-se ao ato psíquico particular e nele nada mais altera, caso fique ausente? Ele diz, naturalmente, que algo psíquico inconsciente é absurdo, uma *contradictio in adjecto* [contradição em termos], e não nota que com esse julgamento está apenas repetido sua definição – talvez demasiado estrita – do que é psíquico.” (FREUD, 2008, p. 257-258).

que todo estado de consciência vale por outra coisa que não ele mesmo” (SARTRE, 1995, p. 59), o filósofo não deixa de censurá-lo quanto ao papel dado à consciência e seu mecanismo intencional. O exame da essência da emoção entregou-nos a finalidade como inerente à sua estrutura e para o psicanalista:

Esta finalidade supõe uma organização sintética das condutas que só pode ser o inconsciente dos psicanalistas ou a consciência. Ora, seria a rigor bastante fácil fazer uma teoria psicanalítica da emoção-finalidade. Poder-se-ia sem muita dificuldade mostrar a cólera ou o medo como meios utilizados pelas tendências inconscientes para satisfazer-se simbolicamente, para romper um estado de tensão insuportável. Explicar-se-ia assim este caráter essencial da emoção: ela é sofrida, ela surpreende, ela se desenvolve segundo suas leis próprias e sem que nossa espontaneidade consciente pudesse modificar seu curso de uma maneira muito apreciável (SARTRE, 1995, p. 58-59).

Sem uma consciência como atividade de ponta a ponta, o inconsciente anularia o tema organizador que é intrínseco à emoção, ele faria da consciência um ser taciturno e menor na dinâmica da vida psíquica consciente do sujeito. Para uma maior apreciação desta tese, tomemos como exemplo o caso da mulher que, na presença de loureiros, acaba por desvanecer; a que devemos reportar esta fobia? A investigação arqueológica realizada pelo psicanalista descobre na infância desse indivíduo um incidente sexual ligado a um bosque repleto de loureiros. Então, o que deve ser a emoção? No caso acima, a emoção será entendida como um fenômeno de fuga ou de censura, uma recusa incessante de reviver a lembrança ligada ao loureiro que, por seu turno, remete ao incidente. Logo, a conduta emotiva é aqui “uma fuga diante da revelação a se fazer, como o sono é, por vezes, uma fuga diante da decisão a se tomar” (SARTRE, 1995, p. 60). Dado que a emoção significa algo, devemos neste momento estar atentos ao princípio das explicações forjadas pelo saber psicanalítico; Sartre, leitor de tais teorias, mostra-se incisivo:

A interpretação psicanalítica concebe o fenômeno consciente como a realização simbólica de um desejo recalcado pela censura. Notemos que para a consciência esse desejo não está implicado em sua realização simbólica. Na medida em que existe pela e na nossa consciência, ele é unicamente aquilo pelo qual se dá: emoção, desejo de sono, roubo, fobia de loureiros, etc. Se isso fosse de outro modo e tivéssemos qualquer consciência,

mesmo explícita, de nosso verdadeiro desejo, nós estaríamos de *má-fé* e o psicanalista não o entende assim. (SARTRE, 1995, p. 61).

A referida crítica à psicanálise é amparada aqui pelo conceito angular da tipologia das consciências que, como sabemos, traz em primeiríssimo lugar a autarquia da consciência irrefletida. Para o psicanalista, a significação de nossos atos conscientes são exteriores a este comportamento, “o *significado* é inteiramente separado do *significante*” (SARTRE, 1995, p. 61). Dito de outra maneira, a representação consciente do desejo não está contida em sua realização; exatamente como alertava-nos Depraz (2000, p. 105), Sartre recusará esta ideia segundo a qual a consciência é concebida um fenômeno secundário e passivo em relação ao desejo inconsciente, ele nega a ideia de que o inconsciente seja primeiro, desconhecido da própria consciência onipresente. Para a psicanálise o fato consciente é, em relação ao significado, o efeito de certo acontecimento, este fato é uma coisa em relação à sua significação, a partir disso admite-se “que a consciência se constitui como significação sem ser consciente da significação que ela constitui” (SARTRE, 1995, p. 63). Enfim, seria o mesmo que conceber um pensamento que não se pensa a si mesmo; os psicanalistas fazem da relação entre o significado (o sentido de nosso comportamento) e o significante (a manifestação consciente deste comportamento) uma relação meramente causal. Quando a psicanálise introduz uma relação causal entre significado e significante, o fato consciente passa a ser posto como o efeito de um acontecimento que será considerado sua causa:

Os sintomas histéricos de Anna O. são, assim, os efeitos de um certo número de acontecimentos que são produzidos nela na medida em que observava seu pai na angústia, eventos traumáticos que foram censurados: trata-se, então, de uma ligação de causalidade. Ora, o que caracteriza uma tal relação causal, é o fato dele ser externo: um efeito é, por definição, *exterior* à causa e ele é *passivo* em relação a esta causa. (TOMÈS, 2010, p. 66)

O fato consciente é exterior à sua causa inconsciente, tanto quanto são os vestígios de uma fogueira em relação aos humanos que a acenderam. De fato, Sartre chama a atenção do leitor para esta causalidade psicanalítica comparável àquela da física: “uma relação puramente externa entre duas coisas que existem independentemente desta relação” (TOMÈS, 2010, p. 66). É a existência de uma

causalidade inconsciente que o fenomenólogo não pode aceitar ¹²¹, “que um fato de consciência pudesse ser uma coisa em ligação a sua significação, recebe-la de fora como uma qualidade exterior (...)” (SARTRE, 1995, p. 63). Isso porque, para a *démarche* fenomenológica, “na medida em que a consciência se coloca ela mesma, ela nunca é senão o que aparece a si mesma” (SARTRE, 1995, p. 63). Se a consciência está sempre consciente de si mesma, a significação que ela possui deve ser iluminada por ela mesma, a significação deve ser parte da estrutura dessa consciência autárquica: a consciência “é ela mesma o *fato*, a *significação* e o *significado*” (SARTRE, 1995, p. 64).

Todavia, o que torna difícil uma refutação completa da psicanálise, é justamente o fato de que a significação não é totalmente conferida de fora à consciência. Existe sempre o psicanalista uma certa analogia que se faz internamente entre o fato consciente e o desejo que ele exprime, isso porque o fato consciente simboliza com o complexo exprimido. Mas, mesmo que esse caráter de símbolo não seja de toda maneira exterior ao próprio fato de consciência, mas constitutivo dele, faz-se necessário conceber a simbolização como totalmente constitutiva da consciência, é preciso concebê-la como simbolização e “neste caso, não há nada por detrás dela e a relação entre símbolo, simbolizado e simbolização é uma ligação intra-estrutural da consciência” (Sartre, 1995, p. 65). A consciência, em justa oposição ao pensamento dos psicanalistas, é a condição primeira da existência de todos os sentidos. Tão logo isso seja pontuado, nota-se que o grande equívoco da psicanálise é o de conceber a consciência enquanto simbolizante apenas sob a pressão causal de um fato transcendente que seria o desejo recalcado. No mesmo plano e ao mesmo tempo, ela apresentaria “uma ligação de causalidade e uma ligação de compreensão entre os fenômenos que ela estuda” (SARTRE, 1995, p. 65). Uma verdadeira teoria da emoção deve recusar dos psicanalistas a teoria da causalidade psíquica, ela deve recusar a consciência como secundária e passiva, pois uma possível teoria das emoções deve sempre ter em seus horizontes a potencialidade da consciência irrefletida afinal, tudo o que se passa na consciência só pode ser explicitado e receber sua explicação na própria consciência: a significação deve ser investigada e alcançada na própria consciência.

¹²¹ Ainda: “Se a investigação fenomenológica de Sartre e a investigação psicanalítica estão de acordo sobre o conteúdo de sentido que se pode dar a um ato ou a uma emoção, no entanto, eles divergem sobre a significação mesma deste sentido.” (TOMÈS, 2010, p. 66).

O leitor atento de Freud e da psicanálise poderia chocar-se aqui com a negação do inconsciente e, por conseguinte, afirmar um mundo impregnado de voluntarismo racionalista. Antecipando de alguma maneira os resultados da psicanálise existencial de *O Ser e o Nada*¹²², observamos que, desde *Esquisses*, o filósofo nega o inconsciente como atuando acima da consciência, deparamo-nos novamente com uma defesa da *dynamis* da consciência que é sempre consciente de si mesma, por isso: “uma significação inconsciente não é uma significação. Sem embargos, a teoria sartreana da consciência não é voluntarista: consciência e vontade permanecem distintas” (CANNON, 1993, p. 45)¹²³. Não falamos de um voluntarismo racionalista, mas de uma liberdade intencional constituída como lei eidética da consciência. Mesmo que a significação seja parte da consciência, isso não quer dizer que ela seja totalmente explícita, afinal, “há muitos graus possíveis de condensação e clareza” (SARTRE, 1995, p. 63). Diante disso não podemos, como fazem os psicanalistas, interrogar a consciência de fora.

Ao termo de uma conclusão sobre a leitura que Sartre faz da psicanálise marcamos, em primeiro lugar, que a concepção da teoria psicanalítica sobre a significação inconsciente opera uma verdadeira cisão entre significante e significado. Em segundo lugar, é preciso chamar a atenção no modo pelo qual o fato consciente é tratado por essa teoria como uma coisa que seria um efeito em relação a uma causa: “a interpretação se funda aqui sobre uma relação de causalidade e uma concepção realista da consciência” (TOMÈS, 2012, p. 237). Parece ser extremamente paradoxal afirmar, como fazem os psicanalistas, que a consciência se constitui como significação sem, no entanto, ser consciente de sua própria significação; assertiva que, no limite, faria dela um existente do mesmo tipo que os objetos.

Sobremaneira, há ainda uma dificuldade de princípio levantada pelos defensores da psicanálise, qual seja:

(...) se a consciência organiza a emoção como um certo tipo de reposta adaptada a uma situação exterior, como se explica então que ela não tenha consciência dessa adaptação? E é preciso reconhecer que a teoria deles justifica perfeitamente dessa defasagem entre a significação e a consciência, o que não deve nos surpreender, já que ela é feita precisamente para isso.

¹²² Na obra de 43, a consciência é significação consciente, afinal, uma consciência não consciente de si apresenta uma contradição em termos.

¹²³ CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Paris: PUF, 1993.

Mais ainda, dirão eles, na maior parte dos casos, que nós lutamos enquanto espontaneidade consciente, contra o desenvolvimento das manifestações emocionais: nós tentamos controlar nosso medo, acalmar nossa cólera, refrear nossos soluços. Assim não apenas não temos consciência da finalidade da emoção, como também rejeitamos a emoção com todas as nossas forças, e ela nos invade contra nossa vontade. (SARTRE, 1995, p. 67)

Tecidas as considerações fenomenológicas, como o filósofo dará conta desse quiproquó entre uma consciência onipresente, autárquica, e uma finalidade aparentemente desconhecida por ela (problema que faria com que a fenomenologia caísse nos abismos do inconsciente)? Um esboço de uma teoria das emoções, concebida sob os alicerces fenomenológicos, poderia dar conta dessa contradição flagrante levantada pelo defensor da teoria psicanalítica? Se não existem forças antagônicas à consciência, se ela inteira é plenamente atividade livre, é preciso voltar ao seio da própria atividade da consciência para encontrar nela uma resposta a tais objeções teóricas. Diante de um amontoado de questões e dificuldades, “uma descrição fenomenológica da emoção se obriga, assim, a levantar essas contradições” (SARTRE, 1995, p. 67).

1.4 – A psicologia fenomenológica como detalhamento das aventuras da consciência no mundo

A)

Antes que possamos passar para o desenvolvimento da psicologia fenomenológico-eidética, vejamos de início algumas barreiras a serem superadas no decorrer de nosso texto. Observemos, de imediato, que a possibilidade de uma dada estrutura finalista conflui, no final, em uma consciência acrescida de novas variações eidéticas (no caso, a emoção). Entrementes, a novidade aqui, importância que merece destaque, é a de que o próprio psíquico passa a ser completamente “animado” pela consciência, ou seja, ele só significa algo na exata medida em que essa consciência, “por sua ‘atividade sintética’, pode dar conta da finalidade da emoção, e pode-se ao menos suspeitar de que a consciência ganhou aqui novas determinações” (MOUTINHO,

1995, p. 104) ¹²⁴: é preciso convir que *Esquisse* marca uma substancial diferença teórica em relação à *Essai*, sinaliza a passagem da fenomenologia pura à psicologia fenomenológica.

Em TE o psíquico era concebido como objeto transcendente, uma região não fenomenológica cujas estruturas fetichistas eram contrárias ao *modus operandi* do campo transcendental pré-pessoal, sem sujeito. Da distinção efetuada entre os mecanismos da consciência e do psíquico, havíamos observado o advir da reflexão pura (adequada e apodítica) e da reflexão impura (condição de possibilidade para a constituição do Ego psíquico). Porém, para que Sartre possa se desvencilhar das fantasmagorias do inconsciente freudiano (o justo oposto da definição de uma consciência absoluta), ele deverá afirmar que a emoção é, na verdade, uma consciência irrefletida ¹²⁵ que produz uma modificação mágica na estrutura global do mundo ¹²⁶. Mas o que isso significa? Ora, isso significa, como indicaremos em filigrana no decorrer de nosso texto, que a consciência emocionada é equiparada ao obscurecimento da adequação entre constituinte e constituído (consciência e objeto) tal como operado pela reflexão cúmplice. Se em *TE* o Ego possuía uma função prática de obscurecimento da liberdade da consciência, aqui a finalidade da emoção será a de mudar o objeto através da mudança do mundo.

Daí uma primeira questão ¹²⁷, qual seja: se o psíquico é acrescido na produção sintética da consciência, haveriam também mudanças em relação aos dois tipos de reflexão propostas por Sartre no texto de 34? Ou seja, como poderíamos enquadrar, nas atuais conjecturas teóricas, a reflexão pura e a reflexão impura ¹²⁸? Em primeiro lugar,

¹²⁴ As novas determinações, além de reestruturarem a consciência transcendental de TE, findam por fortificar nossas afirmações da ausência de patologia em Sartre, afinal, se tudo é consciência (seja ela tética ou não), as obsessões, as alucinações, as esquizofrenias e as emoções são fenômenos psíquicos imantados por essa consciência pré-judicativa; em outras palavras, não existe nada na consciência que não seja próprio da consciência.

¹²⁵ Há ainda, ao que parece, um problema teórico preciso na afirmação de que a emoção é uma consciência irrefletida. No decorrer desse capítulo, não deixaremos de explicitar tal problema a partir do artigo de Coorebyter “Le corps et l’aporie du cynisme dans *L’Esquisse d’une théorie des émotions*”, in: Bulletin d’analyse phénoménologique VIII.

¹²⁶ Na conclusão da obra, o aspecto mágico e irracional da emoção será comentado, tanto quanto a ideia de um mundo emotivo. Em suma, todos esses pontos serem abordados aqui no decorrer do capítulo.

¹²⁷ Haverão outras tantas questões que dificultam a leitura do *Esboço*, quais sejam: além da que já fora mencionada na nota de rodapé 125, teremos problemas quanto à liberdade da consciência em situação emotiva.

¹²⁸ Uma das diferenças entre estes dois tipos de reflexão será operado graças à ideia – até então ausente de TE – de temporalidade. Isso significará um alargamento do critério de evidência que até a obra de 37 era marcado pelo instante da aparição do X à consciência. Este alargamento, por seu turno, deverá ser realizado caso queiramos sustentar a ideia de que a emoção (fenômeno psíquico) é inteiramente uma

é aparentemente certo que estes dois polos da reflexão continuarão operando aqui, serão uma fatura do processo constitutivo da consciência na apreensão do vivido. Mas, o que talvez provoque estranheza ao leitor, é a definição da emoção como consciência irrefletida, pura atividade não-tética. Essa estranheza resvala no fato de que, ao mesmo tempo em que a emoção é definida como irrefletida (o que supõe a imediata adequação do constituído ao constituinte), ela é também sinalizada como uma reflexão impura, conduta mágica, mudança irracional e total do mundo (ou, para usar o termo do próprio Sartre, degradação espontânea e não tética de si mesma).

Se o que ficará latente aqui é o fato de a consciência emocionada engendrar, a partir de si mesma, todos os equívocos que a permeiam, no mínimo, teremos de dizer que a característica pré-reflexiva da consciência (dado que a emoção é irrefletida) também passará a comportar aquela inadequação de visada da consciência de segundo grau em regime de reflexão cúmplice ¹²⁹? Seremos obrigados a instituir limites à consciência de primeiro grau? A dificuldade de princípio levantada pelo defensor da psicanálise, parece colocar a consciência em apuros.

Se existe uma solução para os problemas decorrentes da fenomenalização do psíquico e de sua assimilação à atividade da consciência irrefletida, ela só pode revelar-se na própria psicologia fenomenológico-eidética de Sartre ¹³⁰.

B)

Se a crítica construída por Sartre havia revelado o descuido da psicologia para com a essência da emoção, precisamente o fato de que ela significa algo, é preciso convir agora que o saber psicológico parte essencialmente da consciência reflexiva, logo, ele toma a emoção enquanto produto desta, como um mero fato de consciência. Incontáveis vezes, fomos alertados de que a origem da consciência se reporta sempre ao nível irrefletido, e aqui não seria diferente: a consciência emocional é primeiramente irrefletida, consciência no modo não-posicional, consciência do mundo: “a consciência

consciência de primeiro grau. Nesta toada, “não é difícil perceber que uma consciência instantânea é incompatível com as novas funções que a introdução do psíquico fenomênico provoca.” (MOUTINHO, 1995, p. 105).

¹²⁹ Este ponto ficará mais claro no decorrer de nossas investigações. De todo modo, o problema pode ser esboçado da seguinte maneira: Se a consciência emotiva é irrefletida e sinaliza uma degradação – fato vinculado até então em *TE* à reflexão impura – teríamos de conceber uma consciência irrefletida impura?

¹³⁰ A mudança de acento sofrida pelas reflexões só serão colocadas por nós na última parte desse capítulo, pois ainda não detemos com rigor a definição sartreana de mundo objetivo e mundo mágico.

emocional é de início irrefletida, e neste plano, ela só pode ser consciência dela mesma sob o modo não-posicional” (SARTRE, 1995, p. 70). Este último princípio, aparentemente simples, revela a ligação elementar entre a consciência e o mundo, dois planos complementares que são dados de uma só vez, duas instâncias interdependentes que forjam a realidade; a emoção surge como fenômeno de uma consciência no mundo:

É evidente, de fato, que o homem que tem medo, tem medo *de* alguma coisa. Mesmo que se trate de uma dessas angústias indefinidas que provamos na noite, em um caminho sinistro e deserto, etc., é ainda *de* certos aspectos da noite, do mundo, que temos medo. (...) a emoção retorna a todo instante ao objeto e dele se alimenta. (...) Em uma palavra, o sujeito emocionado e o objeto emocionante estão unidos em uma síntese indissolúvel. A emoção é uma certa maneira de apreender o mundo.(SARTRE, 1995, p. 70-71).

Este pequeno excerto revela a *démarche* da consciência emotiva. A emoção é sempre um fenômeno que mantém estrita relação com o objeto. Tanto como alguém poderia representar a unidade objetiva de meus insultos provocados pela cólera, a fuga, exemplo usado pelo filósofo, revela esta íntima relação que ambas mantem, assim, a fuga é sempre fuga diante de um certo objeto. A relação da emoção com o mundo, também poderia ser aplicada no exemplo da experiência da *Gestalt* que tratamos alguns parágrafos mais acima. Lá, o sujeito deveria alcançar um objeto que havia sido contido simbolicamente pelos limites de um círculo desenhado propositalmente para a inadequação da ação. Ao irritar-se com a falta de êxito diante do desafio proposto, a irritação do sujeito “é ainda uma maneira de como o mundo lhe aparece” (SARTRE, 1995, p. 72). O irromper do mundo nos horizontes da consciência, ademais, é uma das características elementares da obra em análise.

Entrementes, façamos um rápido parênteses acerca da consciência do mundo. É interessante notar, que em *Essai*, a emergência no mundo era rara, eram necessárias circunstâncias especiais “(muito bem descritas por Heidegger em *Ser e Tempo*)” (SARTRE, 2003. p. 115) para que ele se desvelasse. Nos quadros de *Esquisse*, com a recorrência da realidade-humana, essa ‘circunstância especial’ de desvelamento do mundo aparece porque a emoção é a realidade-humana que se assume ela própria e se dirige comovida para o mundo. É da mais alta importância que sublinhemos esta relação da emoção com o mundo, pois, no desenvolvimento de nossas investigações, veremos

que a emoção é um fenômeno consciente, embora não-teticamente, de *transformação* do mundo.

Retornando à experiência da *Gestalt* balizada pela fenomenologia, a ação que fracassa e a cólera que irrompe deste fato, marcam o movimento da consciência: “pode haver passagem contínua da consciência irrefletida ‘mundo-agido’ (ação) à consciência irrefletida ‘mundo-odioso’ (cólera). A segunda é uma transformação da outra” (SARTRE, 1995, p. 72). O autor alerta-nos, todavia, que a ação poderia ser pensada como uma passagem constante do irrefletido ao refletido. Porém, já estamos suficientemente atentos à essência da conduta irrefletida. Com isso, é forçoso admitir que uma ação possa ser executada sem que o sujeito deixe o plano irrefletido da consciência ¹³¹.

A crença segundo a qual a ação é uma passagem constata do irrefletido ao reflexivo parece estar configurada do seguinte modo: nós perceberíamos o problema posto (irreflexão – consciência do mundo), em seguida nos perceberíamos a nós mesmos como portadores desse dado problema (reflexão), feita esta suposta reflexão, buscaríamos uma ação para tentar saná-lo (reflexão), logo em seguida, executaríamos a ação (irrefletida) tendo em vista o objeto. Mas, é preciso convir que a consciência irrefletida é um absoluto que opera em constante regime de autarquia. Por isso, mesmo que haja ação, o indivíduo não precisa necessariamente sair do plano irrefletido para realizá-la. A fim de tornar presente esta concepção da totalidade do irrefletido, acompanhemos de perto uma passagem longa, porém preciosa, dada por Sartre. No momento mesmo da escrita, não temos consciência de escrever. A explicação pelo hábito também não seria válida porque posso estar habituado com a escrita, mas não haveria hábito ao escrever tais palavras em tal ordem precisa. Antes de ser inconsciente, o ato de escrever é irrefletido, uma estrutura atual de minha consciência não-posicional. O referido exemplo ater-se-á a demonstração da ação como constituidora da camada de objetos em um mundo provável, o sujeito não tem necessidade alguma de estar consciente de si como agente para agir. Lemos:

Escrever é tomar uma consciência ativa *das palavras* enquanto elas surgem de minha pena. Não das palavras enquanto são escritas *por mim*: apreendo

¹³¹ Que o leitor não se esqueça de que o detalhamento da consciência de primeiro grau é fundamental contra o inconsciente psicanalítico. Evoquemos a objeção presente no final do segundo capítulo, lê-se: “se a consciência organiza a emoção como um certo tipo de resposta adaptada a uma situação exterior, como explicar então que ela não tenha consciência dessa adaptação?” (SARTRE, 1995, p.67).

intuitivamente as palavras enquanto elas possuem essa qualidade de estrutura de surgirem *ex nihilo* e, não obstante, de não serem criadoras por si mesmas. No momento mesmo no qual eu traço uma das palavras, não presto atenção isoladamente em cada uma das pernas de letras que minha mão forma: eu estou em um estado especial de espera, a espera criadora, eu espero que a palavra – que sei de antemão – sirva-se da mão que escreve e das pernas de letras que ela traça para se realizar. E, com certeza não estou consciente das palavras da mesma forma que quando leio o que uma pessoa escreve, olhando por cima de seu ombro. Mas isso não quer dizer que eu esteja consciente de mim como escrevente. As diferenças essenciais são essas: primeiramente, minha apreensão intuitiva do que meu vizinho escreve é do tipo “evidência provável”. Mas, no momento em que, lendo “indep...”, percebo intuitivamente “independente”, a palavra “independente” se dá como uma realidade provável (à maneira da mesa ou da cadeira). Ao contrário, minha percepção intuitiva das palavras que escrevo me apresenta essas palavras como certas. Trata-se de uma certeza um pouco particular: não é certo que a palavra “certeza”, que estou em via de escrever, vá aparecer (posso ser interrompido, mudar de ideia, etc.), mas é certo que, se aparecer, aparecerá desta maneira. (...) a exigência das palavras que traço é diretamente presente, sentida e pesada. (SARTRE, 1995, p. 73-74-75)¹³²

Vê-se marcar aqui uma forte oposição ao inconsciente da psicanálise. O ato de escrever não é inconsciente, mas consciência irrefletida, consciente de si mesma não-téticamente. Somente ao transcender-se e perceber-se no mundo como uma qualidade, a consciência passa a ser téticamente consciente de si mesma. Nas ações da consciência de primeiro grau, os objetos do mundo aparecem como devendo ser realizados por certos caminhos, “os meios aparecem como potencialidades que reclama a existência” (SARTRE, 1995, p. 76) vide, por conseguinte, o exemplo da escrita. O mundo emerge aqui como uma totalidade sintética na qual as ações encontrariam meios precisos para chegar a seu objetivo. Este mundo de atos, necessidades e desejos, aparece como que sulcado por caminhos precisos, estreitos e rigorosos que conduzem a este ou àquele dado objetivo determinado, enfim, é preciso sublinhar a ordenação dos meios no qual a ação deve se organizar: existem diversos meios para que uma ação se realize, mas estes diversos meios são os únicos meios possíveis: o mundo é difícil. Esta noção de dificuldade, antes de partir da consciência, é uma noção que irrompe e marca uma

¹³² Este exemplo figurará também como o momento chave da temporalização da consciência, ou seja, no reconhecimento de unidades temporais contrárias a justaposição de fases instantâneas tal como em *TE*.

qualidade do próprio mundo. É necessário ater-se à relação do mundo com a consciência, ou, se quisermos, a esta consciência mundana porque ela marca a definição de emoção.

É preciso ficar atento ao fato de que Sartre, ao mobilizar o exemplo da escrita como ação de uma consciência irrefletida, marca que o mundo contribui ao esquecimento de si da consciência engajada na conduta de primeiro grau: “sob a luz de um fim qualquer, o mundo aparece como um complexo de meios que convidam por eles mesmos a empregá-los, a servir-se deles (...) Há somente que se deixar guiar pelas potencialidades inscritas nas coisas” (COOREBYTER, 2012, p. 276) ¹³³. Se a conduta irrefletida se deixa guiar por essas potencialidades inscritas nas coisas sob o fundo de uma intuição pragmática do mundo, é preciso admitir, todavia, que na conduta irrefletida o corpo vive a si mesmo como instrumento pelo qual as coisas se realizam, por exemplo, a mão do autor é um instrumento através do qual as palavras se realizam. Na conduta emotiva, a consciência irrefletida, através de sua espontaneidade radical, mudará suas relações com o mundo, irá apreendê-lo como mundo mágico no qual posso mudar minha relação com os objetos, resistir às suas potencialidades. Observamos, graça à conduta emotiva, os embates da consciência espontânea ante o mundo determinista.

C)

Dissemos a pouco, que a apreensão do meio como único caminho possível para alcançar o objetivo proposto definia a estrutura determinista do mundo. Essa apreensão do meio, podemos chamar de “intuição pragmática do determinismo do mundo”. O mundo, com sua noção de dificuldade, é o correlativo noemático de nossas atividades empreendidas ou simplesmente concebidas. Ele (o mundo) irrompe como portador dos meios precisos à realização das ações. Se havia outrora uma relação fundante entre consciência e mundo nos quadros de *TE*, ou seja, a consciência era essencial ao mundo na medida em que o mundo era essencial a ela ¹³⁴, doravante, esta relação aqui é mantida, porém, intensificada. O mundo, na exata emergência da realidade-humana, irá

¹³³ DE COOREBYTER. “Le corps et l’aporie du cynisme dans *L’Esquisse d’une théorie des émotions*”, in: Bulletin d’analyse phénoménologique VIII.

¹³⁴ Os termos dessa relação podem ser expressos ainda na seguinte fórmula: a consciência só é consciência de si mesma na exata medida em que ela é consciência do objeto transcendente.

sublevar-se a esta potencialidade instauradora de meios ordenados e, por acréscimo, à aparição da consciência emotiva. Neste ritmo:

Neste momento podemos conceber o que é uma emoção. É uma transformação do mundo. Quando os caminhos traçados se tornam excessivamente difíceis ou quando não vemos caminhos, nós não podemos mais permanecer nesse mundo tão urgente e tão difícil. Todas as vias estão barradas, no entanto é necessário agir. Então tentamos mudar o mundo, isto é, vivê-lo como se as ligações das coisas com suas potencialidades não fossem regradas por processos deterministas, mas pela magia. (SARTRE, 1993, p. 79)

Notemos que não se trata aqui, para falar como o próprio Sartre, de um mero jogo de mudança. Na verdade, quando nos percebemos acuados diante dos processos deterministas do mundo, laçamo-nos com todas as forças nesta nova atitude que visa modificar a relação das potencialidades dos objetos com os meios determinados. Frisamos, ainda, que esta modificação não é consciente enquanto tal, ela é “a apreensão de ligações novas e de exigências novas” (SARTRE, 1993, p. 79). A impossibilidade ou o engendramento de uma tensão insuportável, faz com que a consciência apreende o objeto de uma nova maneira, ela se transforma para poder transformar as potencialidades do objeto em questão. Assim, o advir da consciência emotiva só se faz via apreensão de um mundo cujas estruturas deterministas se mostram insuportáveis. Diante de tais dados, os mecanismos da emoção são desvelados: ela é um fenômeno de consciência que visa mudar uma intenção ou uma conduta, e ela se entrega no plano irrefletido da consciência. A trama e a motivação da passagem parecer ser este:

A impossibilidade de encontrar uma solução ao problema apreendido objetivamente como uma qualidade do mundo, serve de motivação à nova consciência irrefletida que apreende agora o mundo de outro modo e sob um aspecto novo que ordena uma nova conduta – através do qual este aspecto é captado – e que serve de hylé à nova intenção. Mas a conduta emotiva não está no mesmo plano que as outras condutas, ela não é *efetiva*. Ela não tem por finalidade agir realmente sobre o objeto enquanto tal através de meios particulares. (SARTRE, 1995, p. 81)

A conduta emocionada buscará conferir ao objeto uma outra qualidade sem, no entanto, modificá-lo em sua estrutura real, ela conferirá a este X qualquer um menor ou maior grau de presença. Não obstante, se a emoção não é nunca um fenômeno capaz de alterar verdadeiramente a estrutura real do objeto e sua relação com os meios determinados do mundo, ela será uma transformação da própria consciência. Na verdade, a consciência emotiva se mascara para poder mascarar o objeto visado e neste ato, o corpo ¹³⁵ é convocado: “é o corpo que, dirigido pela consciência, muda suas relações com o mundo para que o mundo mude suas qualidades” (SARTRE, 1995, p. 82). Embora haja um verdadeiro engajamento do corpo que é solicitado pela emoção, isso em nada nos autoriza a fazer dele nosso ponto de partida. Destarte, somos forçados a admitir que, caso queiramos restituir a experiência da emoção, é na consciência e não no corpo que devemos começar esta empreitada fenomenológica. Isso porque, como viemos sublinhando, a emoção é primordialmente um fenômeno da consciência diante dos caminhos estreitos do mundo. Mais, a emoção é a realidade-humana se realizando sob dada forma emotiva.

O filósofo, procurando demonstrar a finalidade e a adesão do corpo que são pressuposto na emoção, propõe-nos um exemplo acerca do medo passivo; acompanhem-lo de perto:

Vejo vir em minha direção um animal feroz, minhas pernas fraquejam, meu coração bate mais lentamente, empalideço, caio e desmaio. Nada parece menos adaptado do que esta conduta que me deixa sem defesa ao perigo. E, no entanto, é uma conduta de *evasão*. O desmaio é aqui um refúgio. Mas não se pense que é um refúgio *para mim*, que busco *me salvar*, *não ver mais* o animal feroz. Eu não saí do plano irrefletido: mas, por não poder evitar o perigo pelas vias normais e pelos encadeamentos deterministas, eu o neguei. Eu quis aniquilá-lo. A urgência do perigo serviu de motivo para uma intenção aniquiladora que comandou uma conduta mágica. (SARTRE, 1995, p. 83).

O fragmento acima esboça a conduta da finalidade emotiva diante das urgências de um mundo cujos encadeamentos deterministas não podemos ou não conseguimos seguir. A impossibilidade de suprimir um perigo iminente pelas vias

¹³⁵ A convergência do psíquico ao corpo é mais uma vez tematizada, muito embora se trate agora de um psíquico do ponto de vista fenomênico e não transcendente. Ele não será mais, como em TE, um simples objeto do mundo privado “da articulação íntima com a consciência” (DE COOREBYER, 2000, p. 543). Nem por isso o papel preponderante do corpo para as emoções assinalará, como nas teorias psicológicas clássicas, um ponto de vista exclusivamente fisiológico da emoção.

preestabelecidas do mundo, faz com que sigamos uma conduta mágica (a negação do perigo através do aniquilamento dele no desmaio). Em um exemplo anterior a este, Sartre evoca a mudança de atitude provocada pela emoção diante de um cacho de uvas que não conseguimos alcançar para colher. Se outrora este cacho aparecia como “devendo ser colhido”, no fracasso da ação, na falta de realização da potencialidade, nós fazemos com que uma nova qualidade paire sobre ele, então o cacho aparece diante de nós como “cachos de uva muito verdes”. O fracasso da ação muda a qualidade do objeto, de “devendo ser colhido” ele passa a “cachos de uvas verdes”. Mas como não posso conferir quimicamente esta qualidade às uvas, “então capto o amargor da uva muito verde através de uma conduta de aversão” (SARTRE, 1995, p. 83). É verdade que neste caso específico, trata-se de uma “pequena comédia” para conferir às uvas uma qualidade que justifique nosso fracasso. Mas, tanto mais a situação seja urgente, mais a conduta encantatória será realizada com seriedade.

A tessitura fundamental da emoção está ancorada nesta finalidade que provoca uma transformação mágica do mundo. No caso do medo passivo, não podendo agir por vias normais, a emoção aniquila o animal feroz que avança em minha direção através do desmaio, ela o suprime como objeto de consciência, suprimindo a si própria: “são estes – aliás- os limites de minha ação mágica sobre o mundo” (SARTRE, 1995, p. 84). Doravante, na passagem da vigília ao desmaio, não nos deparamos com uma desordem puramente fisiológica tal como pretendiam alguns psicólogos clássicos; antes, o desmaio possui essencialmente uma finalidade de supressão, de aniquilamento de todo e qualquer perigo. Deste exemplo, podemos determinar que o mundo é calcado, magicamente, sobre as intenções da consciência, “ele muda de qualidades, e de mundo difícil ele se torna um outro mundo, conforme as novas intenções da consciência” (TOMÈS, 2010, p. 83).

Entrementes, os mecanismos finalistas do medo passivo valeriam também para o medo ativo? Muitos psicólogos afirmam que a fuga do medo ativo é uma conduta exclusivamente racional, pois “vemos ali o cálculo de alguém que quer colocar entre si e o perigo a maior distância possível” (SARTRE, 1995, p. 84). Diferente de uma mera conduta de prudência, a fuga é, na verdade, a impossibilidade do aniquilamento através do desmaio, ou seja, nós não fugimos para escapar, fugimos por não poder nos aniquilar no desmaio. O medo ativo não é, então, contrário ao medo passivo, ele é igualmente uma modalidade de ligação ao mundo implicada pelo medo. Nesta senda, fugir ou não fugir são ligações de negação mágica ao mundo.

Portanto, na iminência da impossibilidade de resolver um problema através dos meios deterministas do mundo, a consciência estabelece uma conduta mágica que visa suprimir este objeto, porém essa supressão só se faz acompanhada da própria supressão da consciência. O medo é uma consciência que visa negar os objetos do mundo exterior mesmo que para isso, a própria consciência deva se aniquilar. Doravante, o desmaio propiciado pela conduta emocional da fuga é representado, ele engaja o corpo para alterar “a estrutural vetorial do espaço onde vivemos, criando bruscamente uma direção potencial, do *outro lado*” (SARTRE, 1995, p. 85). A partir de tudo isso:

A conduta emocional pode ser compreendida como uma maneira de conjurar a possibilidade para a consciência se afastar, bruscamente, de sua situação. Certamente, ela irrealiza as exigências pragmáticas da situação no seio da qual ela se emprega, mas não se tornando indiferente a tal situação. Se a emoção é definida como fuga, ela é uma fuga *in loco*, uma fuga que permanece ligada aquilo do qual ela é a fuga. (GELY, 2012, p. 313)

D)

Analisando eideticamente a tristeza (ativa e passiva), o filósofo empregará os mesmos termos da conduta mágica que assola a consciência diante dos meios deterministas do mundo. Na tristeza passiva, observamos o isolamento e a apatia com a qual o sujeito se apresenta diante de seus afazeres e diante de outras pessoas. Tal tristeza parece se caracterizar por uma conduta de impossibilidade ação. Antes de almejar a solidão, a conduta revela a mudança estrutural total do mundo operada por uma consciência. Não obstante, tendo perdido uma das condições ordinárias de sua ação no mundo, o indivíduo continua sendo constringido a agir nele, mas sem esta dada condição¹³⁶. Assim, a tristeza passiva é uma tentativa da consciência em “transformar a estrutura do mundo substituindo sua constituição presente por uma estrutura totalmente indiferenciada. Trata-se de fazer do mundo uma realidade afetivamente neutra (...)” (SARTRE, 1995, p. 86). A tristeza passiva é também uma fuga diante dos caminhos

¹³⁶ “(...) uma das condições necessárias ordinárias de nossa ação tendo desaparecido, o mundo exige de nós que nós ajamos nele e sobre ele *sem ela*. A maior parte das potencialidades que o povoam (trabalhos a fazer, pessoas a ver, atos da vida cotidiana a cumprir) permanecem as mesmas. (...) Por exemplo, se fiquei sabendo de minha ruína, eu não disponho mais dos mesmos meios (carro particular, etc.) para realizá-las. É preciso que eu substitua aqueles meios por novos (tomar o ônibus, etc.); e é isso precisamente que eu não quero. A tristeza visa suprimir a obrigação de procurar essas novas vias (...)” (SARTRE, 1995, p. 86).

sulcados pelas vias deterministas e objetivas do mundo, uma mudança estrutural deles. Acuada e acolhida em um canto sombrio, a consciência almeja, com todas as forças, escapar das dificuldades desse mundo, ela o torna monótono e indiferenciado. Deste fato, emanam todas as posturas corpóreas daquele que sofre uma profunda tristeza: o recolhimento e isolamento na penumbra, a solidão de um quarto à multidão, o silêncio ao invés do barulho, etc., são os correlativos noemáticos desta atitude; são inações que não passam de meios encontrados pela consciência para justificar um mundo tornado, magicamente, *morno*.

Passando às considerações acerca da tristeza ativa, indicamos que ela se manifesta através da exteriorização do sentimento. O exemplo perfeito desse tipo de tristeza é representado pela conduta da paciente psicasténica de Janet que deseja confessar-lhe algo extremamente difícil. Nos preâmbulos da confissão, ela chora e soluça, utiliza seu corpo para levar o psicólogo a uma atitude de atenção afetuosa. Através desses gestos, ela põe fora de alcance à ação a ser realizada, e “enquanto estiver possuída pelas lágrimas e os soluções, toda possibilidade de falar lhe é tirada” (SARTRE, 1995, p. 88). Ela chora e soluça precisamente para nada dizer, deixa a potencialidade do ato em suspenso para conseguir se livrar da liberdade que possuía em relação ao ato confessional. Há certa exageração mágica de dificuldade que fazem do mundo, ele aparece como “injusto e hostil, porque ele exige muito de nós, mais do que é que humanamente possível lhe dar” (SARTRE, 1995, p. 89). Daí a assertiva de que a tristeza da paciente, sob a ótica sartreana, é uma comédia mágica de impotência e um abandono de responsabilidade. A teórica que possibilita uma tal afirmação acerca da tristeza, não é se não a própria liberdade infra-humana da consciência.

Tudo indica que, na tristeza (mas também nos outros casos emotivos) a liberdade eidética da consciência entra em conflito com as estruturas organizadas e deterministas do mundo. Caso não houvesse uma dada liberdade que atravessasse a consciência por inteira, a análise de Sartre não poderia referir-se à conduta emotiva como uma conduta mágica, ou seja, como uma conduta imantada pela própria consciência. O sentido do mágico revela, então, que é a própria consciência que altera a si mesma para alterar, na sequência, o mundo que a cerca. Deste fato, é preciso considerar que a mudança do mundo, operada pela consciência mediante situações urgentes, é uma mudança impulsionada, galvanizada por esta liberdade absoluta que a acompanha em cada movimento. A crise de soluções da paciente é o indicador da angústia que provamos diante das possibilidades da consciência; não existe

absolutamente nada, a não ser a própria consciência, que possa fundamentar nossas escolhas e ações no mundo. Portanto, sem o expediente dessa liberdade definida como parte estrutural dos mecanismos da consciência Sartre, como já aludimos, não poderia se quer falar em conduta ou transformação mágica na emoção. Disso, deve-se admitir que o sentido mágico que recobre o mundo tem suas origens na própria consciência.

Resta-nos ainda observar as condutas do indivíduo na alegria. Esta análise é mais difícil que as outras porque ela não parecer estar alinhada com o esquema da conduta mágica diante de um perigo ou uma impossibilidade ação. Olhando-a desatentamente, tudo indica que o sujeito alegre não precisa se defender contra um perigo ou uma mudança enfraquecedora do sentido do mundo. No entanto, Sartre é enfático ao dizer que ela é também uma conduta mágica diante do mundo “que tende a realizar por encantamento a posse do objeto desejado como totalidade instantânea” (SARTRE, 1995, p. 91). O alegre canta e dança pois almeja, impacientemente, possuir o objeto desejado, ele busca antecipar essa posse, lança-se no futuro e altera o mundo para possui-lo de uma só vez no presente ¹³⁷: o objeto desejado é magicamente apreendido em sua inteireza:

Ora, esse objeto desejado não pode se dar em totalidade a nós, não podemos possui-lo tanto quanto não podemos possuir o objeto de nosso amor em O Ser e o Nada. Isso pode ser explicado, para falar em termos fenomenológicos, pelo modo de doação do objeto desejado: ou ele é dado a mim em uma certa duração, na medida em que eu o espero; ou ele é dado a mim por esboços, por uma multiplicidade de aspectos, se ele está presente: mas ele não pode jamais se dar como uma totalidade instantânea. (TOMÈS, 2010, p. 90)

Por conseguinte, a emoção, em todos os casos analisados, revelou-se um fenômeno de consciência cuja finalidade – estrutura funcional - é a transformação do mundo em mundo mágico que, para tanto, utiliza nosso corpo como meio de encantamento e materialização do psíquico fenomênico. Através dessa perspectiva fenomenológica, somos levados a reafirmar que só podemos compreender o fenômeno emotivo se estivermos plenamente persuadidos de sua estrutura funcional, seu caráter finalista e, não sem primazia, a crença da consciência emocionada. Ademais, a crença institui a verdadeira emoção da falsa emoção.

¹³⁷ “Dançar, cantar de alegria, representam condutas simbolicamente aproximativas, encantamentos. Através delas, o objeto – que não se poderia ter realmente senão por condutas prudentes e apesar de tudo difíceis – é possuído de uma só vez e simbolicamente.” (SARTRE, 1995, p. 91-92).

Nas emoções falsas, as condutas não são sustentadas por nada, elas existem sozinhas e são voluntárias, “orientamos magicamente certas qualidades para objetos verdadeiros. Mas essas qualidades são falsas” (SARTRE, 1995, p. 95). Ao contrário desta, no verdadeiro fenômeno emotivo, o homem emocionado percebe as qualidades intencionadas para os objetos como qualidades verdadeiras e inerentes a eles. A consciência crê que as qualidades intencionadas por ela no objeto visado são realmente verdadeiras, fazendo com que a emoção seja *sofrida*, por conseguinte, não podemos sair dela voluntariamente, não podemos interrompê-la a nosso bel prazer. Por ser *sofrida*, a emoção designa o aspecto radical da espontaneidade da consciência, ela assevera essa liberdade da qual não somos os criadores¹³⁸. É necessário salientar que a verdadeira

¹³⁸ Este momento da característica *sofrida* da emoção revela a liberdade ‘monstruosa’ e infra-humana da consciência em Sartre. Ela explicita, também, a luta travada pela espontaneidade da consciência contra si própria e contra o mundo determinista. Em outra obra nomeada *L’imaginaire* (2005, p. 173-174), publicada nos anos de 1940, o filósofo relata com primazia a autarquia da liberdade da consciência ao analisar o fenômeno imaginário. Reportamo-nos a este excerto de *L’imaginaire*, pois como aludimos, ele indica a liberdade radical da espontaneidade e sua luta consigo mesma. Lê-se: “Portanto, dir-se-á que eu posso mover esses objetos irrealis. É preciso distinguir entre vontade e espontaneidade. A consciência imaginante é um ato que se constitui de uma só vez pela vontade ou pela espontaneidade pré-voluntária. Mas somente a espontaneidade pré-voluntária pode conduzir os desenvolvimentos ulteriores desta consciência sem que o objeto primitivo se desagregue. Eu posso muito bem produzir através de um *fiat* voluntário um objeto irreal em movimento, na condição expressa de que o movimento apareça ao mesmo tempo que o objeto (...) Mas é impossível que eu anime depois pela vontade um objeto irreal que é dado de início como imóvel. Todavia, o que a vontade não puder obter, poderá ser produzido pela liberdade da espontaneidade da consciência. (...) Aconteceu-me, aborrecido, de ver uma roda luminosa que girava no sentido dos ponteiros de um relógio, querer fazê-la fazer girar no sentido inverso e não conseguir. Naturalmente não é necessário compreender esse curioso fenômeno como uma resistência do objeto à consciência, mas como uma resistência da consciência ela mesma – como o fato de não querer produzir a representação obsessiva nos leva, naturalmente, a produzi-la.” Sendo assim, a liberdade da espontaneidade da consciência só pode ser limitada por ela mesma. No caso da emoção, nosso objeto de análise, é essa mesma espontaneidade que intenciona e crê nas qualidades percebidas como verdadeiras nos objetos. Além do mais, o trecho da obra de 1940 deixa claro que não conduzimos por nossa vontade a espontaneidade da consciência.

Nada impede que uma consciência fundada na espontaneidade caminhe em direção aos atos vertiginosos, emotivos ou desagradáveis, afinal, a liberdade da consciência sartriana está além e aquém da vontade e da razão entendidas em seus respectivos sentidos clássicos de ordenação por parte do sujeito. Aliás, sobre esse ponto, Coorebyter (2000, p. 639 – 640) é preciso e enfático: “Nada pode impedir – dirá ele - que uma consciência *ex nihilo* cometa atos inconvenientes ou surpreendentes, pois ela é, por natureza, incessante recriação de si em um total vazio de determinações adquiridas; o fato de ter imaginado esses atos na sequência de uma circunstância acidental é suficiente para revelar a sua virtualidade. Longe de trazer a loucura para dentro do campo da razão, de conduzir a opacidade de uma neurose na translucidez do controle, Sartre mostra que a liberdade humana *em geral* é angustiante porque ela escapa a todo controle (...). Ilustrando a lucidez de uma liberdade que se reconhece como tal – o que representa uma das formas mais altas do pensamento ocidental -, pelo que parece em um momento loucura ou uma neurose de influência, Sartre sugere que uma consciência normal funciona ou pode funcionar, por princípio, à maneira de uma consciência delirante. Isso será, aliás, um dos maiores temas de seus ensaios fenomenológicos que colocam no cerne da consciência fenômenos classicamente considerados como involuntários, irracionais ou doentios, seja a emoção no *Esboço*, e o sonho, a alucinação, a obsessão, a esquizofrenia... no *Imaginário*.”

Poderíamos nos surpreender com o sentido desta liberdade tão radical, haja vista que ela aparece como paradoxal porque configuraria a alienação mental, ou seja, seríamos vítimas inocentes e indefesas, como aponta nosso comentador em questão, da intencionalidade da consciência. Sobremaneira, é preciso ter em

emoção deverá mostra-se através de um corpo perturbado no qual a conduta constitui sua forma e significação. O filósofo:

Para que nós apreendamos verdadeiramente o horrível, não basta apenas imitá-lo, é preciso que nós sejamos enfeitiçados, excedidos por nossa própria emoção, é preciso que o quadro formal da conduta seja preenchido por qualquer coisa de opaco e de pesado que lhe serve de matéria. Comprendemos aqui o papel dos fenômenos puramente fisiológicos: eles representam o sério da emoção, são fenômenos de crença. Certamente eles não devem ser separados da conduta: em primeiro lugar, eles apresentam uma certa analogia com ela. (...) eles (os fenômenos fisiológicos) compõem com a conduta uma forma sintética total e não poderiam ser estudados por si mesmos (...). Então, é preciso considerar que a emoção não é simplesmente representada, não é um comportamento puro, é o comportamento de um corpo que está em um certo estado: o estado sozinho não provocaria o comportamento, o comportamento sem o estado é comédia; mas a emoção aparece em um corpo perturbado que mantém uma certa conduta. A perturbação pode sobreviver sem à conduta, mas a conduta constitui a forma e a significação da perturbação. De outro modo, sem essa perturbação a conduta seria significação pura, esquema afetivo. (SARTRE, 1995, p. 97-98).

Encontramo-nos diante de uma relação fundamental para o advir da emoção, qual seja: o estado acompanhado da conduta. A emoção – variação eidética da consciência -, expressa-se, concretiza-se pelo itinerário de um corpo em um determinado estado (perturbado) e que mantém uma determinada conduta que constitui a forma e a significação dessa perturbação. Esta sintaxe entre conduta e estado arquiteta o que poderíamos denominar de *forma sintética*, afinal, como lemos acima, a conduta fomenta a forma e a significação da perturbação mas sem ela, esta conduta seria apenas um esquema afetivo. Ambos - conduta e estado –fazem com que a consciência adira às condutas mágicas, pois “*para crer nas condutas mágicas, é preciso estar perturbado*” (SARTRE, 1995, p. 98). Assim, seguindo o expediente da *forma sintética* tecida entre a

mente, como apontamos, que a noção de liberdade em Sartre sofre uma mudança radical em relação à liberdade da tradição filosófica em geral. Para tal tradição, a liberdade configurava-se como um domínio do indivíduo por meio da vontade ou da razão. A mudança de sentido operada pela ideia fundamental da fenomenologia (a intencionalidade) assevera, antes, que a liberdade orienta-se pela espontaneidade da consciência que segue leis eidéticas próprias. A partir disso, compreendemos melhor o aspecto da conduta mágica da consciência emocional, ou seja, entrevemos que a noção de mágico designa, nos quadros de *Esquisse*, uma produção da própria consciência motivada por uma dificuldade estrutural do mundo de meios determinados.

conduta e o estado, podemos explicar o sentido fenomenológico da emoção como fenômeno de crença de uma consciência e um corpo perturbado. Acerca deste sentido, é intrínseco que consideremos as relações da consciência com o mundo, mas também convém lembrar a característica dupla do corpo nos termos de *Esquisse*.

E)

De um lado, objeto no mundo, de outro, a experiência vivida e imediata da consciência, o corpo é inexoravelmente uma das condições para o irromper do fenômeno emotivo. Se o corpo de *TE*, como já indicamos outrora, havia sido privado da relação íntima com a consciência, justamente porque lá se tratava de examinar as potências do campo transcendental puro e impessoal, aqui, embora Sartre não esteja amplamente preocupado em tematizar as relações dele com a consciência, acreditamos ser forçoso admitir que, pelo menos, o corpo é preponderante neste novo cenário. Primeiramente, ele ganha uma dimensão existencial, e é este corpo perturbado que pode sinalizar e distinguir a verdadeira da falsa emoção. Façamo-nos entender. Se a crença é um dispositivo constitutivo na fundamentação da verdadeira emoção, ela só se faz assim quando há um corpo perturbado que é perpassado pela conduta. Portanto, é o corpo perturbado que materializa, exterioriza a emoção de uma consciência que crê nas condutas mágicas diante de um mundo tornado mágico. Por isso, os fenômenos fisiológicos representam o *sério* da emoção, são fenômenos de crença, pelos quais cabe à conduta constituir sua forma e sua significação, e sem a perturbação, a conduta seria tão somente um esquema afetivo, significação pura. Nosso corpo é condição *sine qua non* do encantamento “sério” do mundo operado pela consciência emotiva, “a crença vivida da consciência, enquanto ela é vista do exterior” (SARTRE, 1995, p. 100). Colocado no nível das condutas, ele decidirá se “a perturbação será ‘diminuição da vida’ ou ‘crescimento’” (SARTRE, 1995, p. 99). Quando todos os nossos caminhos encontram-se barrados, quando as dificuldades não podem ser superadas pelas vias ordinárias, a consciência se precipita no mundo mágico, ela vive e crê esse mundo novo que acaba de constituir via esse corpo perturbado. Agora podemos dizer, finalmente, que a constituição da emoção envolve necessariamente uma tripla transformação, quais sejam: a da consciência, a do corpo e a do mundo. Sartre parece considerar a emoção como uma forma organizada (psicologia da forma) significando algo (psicanálise) que

podemos definir como uma conduta de fracasso (Janet) na qual a consciência solicita o corpo (James).

1.5 – As dificuldades na leitura de *Esquisse*. Passividade e espontaneidade, consciência irrefletida e consciência refletida: sob a mira da historiografia sartreana

A)

Se a emoção, a partir da consciência e do corpo perturbado, é um fenômeno de crença, chegamos à conclusão de que ela é uma degradação espontânea e vivida da consciência mediante o mundo. Assim, é preciso notar que: 1) a consciência não tem consciência posicional de sua degradação e 2) A consciência emocionada é vítima de sua própria degradação, precisamente porque ela vive ao mesmo tempo em que constitui e crê no mundo mágico que acaba de criar, “ela é tomada por sua própria crença, exatamente como no sonho, na histeria” (SARTRE, 1995, p. 101) ¹³⁹. Por ser sofrida, a consciência da emoção é prisioneira de si mesma, ou seja, ela não pode, a seu bel-prazer, decidir sair desse mundo no qual ela mesma é a origem: “ela é prisioneira de si mesma, no sentido em que ela não domina esta crença, que ela se esforça de viver, e isso, precisamente porque ela o vive, porque ela se absorve em vivê-lo” (SARTRE, 1995, p. 101). Poderíamos dizer, afinal, que a partir de si mesma, a consciência perpetua esse mundo no qual ela está aprisionada.

Para Phillippe Cabestan (2004, p. 150), por exemplo, na medida em que a consciência se emociona, ela perde sua liberdade, ela fica envolta em passividade. Também para Noemie Mayer e Francis Jeason ¹⁴⁰, a consciência emocionada se torna passiva, prisioneira desse mundo mágico que ela constituiu. Sob o veio desse olhar, não haveria, imbuída nas páginas da presente obra, uma possível passividade diante da espontaneidade absoluta da consciência? Parece que sua espontaneidade, cujo correlato é a liberdade radical, engendraria nela seu próprio aprisionamento, por conseguinte, envolvendo-a de passividade. Caso a questão tenha sido bem colocada por nós como, então, poderíamos manter a consciência como pura atividade de liberdade se, no limite,

¹³⁹ Retomaremos este ponto quando das análises de *L'Imaginaire*.

¹⁴⁰ “Tension entre spontanéité et passivité dans l'étude sartrienne de l'émotion” (2012) e *Le problème moral et la pensée de Sartre* (1965).

ela se deixaria enfeitiçar por si própria na tentativa desesperada de mudar o mundo para mudar as potencialidades inseridas nos objetos?

V. de Coorebyter¹⁴¹, ira contra essa leitura de passividade ao mesmo tempo em que coloca um outro problema tão embaraçoso quanto o primeiro. Formulemo-lo da melhor maneira possível. Ao definir a emoção à guisa dos mecanismos da consciência não tética, ou seja, por meio da espontaneidade, Sartre livra a conduta emotiva das concepções deterministas e somáticas, ele institui uma ordem na emoção que visa um fim: a emoção é de tipo finalista. Estando supostamente de acordo com a conduta irrefletida, a emoção não é um jogo, ela é *sofrida*, ela é a resposta a uma situação difícil forjada pela consciência emotiva. A definição da emoção como consciência irrefletida busca, também, responder à objeção hipotética dos defensores da psicanálise: “se a consciência organiza a emoção como um certo tipo de resposta adaptada a uma situação exterior, como se explica então que ela não tenha consciência dessa adaptação?” (SARTRE, 1995, p. 67). Mas, o mal-estar diante da identificação da emoção com a consciência irrefletida estaria preponderantemente ligado ao fato de que, como bem aponta e esclarece o comentador (2012, p. 276), a conduta irrefletida opera no nível do esquecimento de si da consciência, ela está (não teticamente) engajada nas ações práticas do mundo, recebe as potencialidades dos objetos e se deixa conduzir por eles; o mundo, como observamos outrora, contribui para o esquecimento de si da consciência. Por possuir uma finalidade a emoção seria, forçosamente, consciência posicional de si, do mundo e das ações que pratica. Ela seria, no limite, contrária à conduta irrefletida: ela forjaria um certo cinismo, seria um jogo consciente de si (e é este o núcleo do problema apontado pelo comentador). Sobre este ponto, lê-se:

Esta descrição impecável do primado do irrefletido se aplica precisamente as condutas que constituem o *inverso* da emoção: ela se aplica a um ser-no-mundo prático, transformador, criador, que é precisamente aquele que se rompe no momento onde a emoção aparece – um mundo cujos impasses, dirá Sartre, são a causa mesma da aparição da emoção. Em outros termos, nossa suspeita inicial, a ideia segundo a qual Sartre toma um curioso desvio começando pela descrição da essência da conduta irrefletida, reforça-se, e ganhe os olhares de uma alternativa potencialmente ruinosa. *Ou bem* a emoção é o antípoda da ligação prática ao mundo, e pode-se perguntar se ela não será, então, auto-centrada, consciente de si e inclina a colocar seu corpo a

¹⁴¹ O artigo, também já citado aqui, leva o nome de “Le corps et l’aporie du cynisme dans *L’esquisse d’une théorie des émotions*”.

seu próprio serviço e não ao serviço de seus entornos (o que constitui com grande exatidão a aporia do cinismo); *ou bem* a emoção está de acordo com a essência das condutas irrefletidas, o que justificaria que Sartre começa por esta descrição da *práxis*, mas não vemos claramente no que a emoção se distinguirá da ação ou da criação (DE COOREBYTER, 2012, p. 277).

Colocadas ambas as questões, organizemo-las. Primeiro: a espontaneidade radical engendra uma passividade na consciência fazendo com que ela permanece prisioneira de si mesma. Os louvores da filosofia da liberdade são os louvores da livre condenação da consciência. Segundo: tendo definido a emoção como fenômeno de consciência irrefletida de tipo finalista, e tendo definido as essências da conduta irrefletida como o esquecimento de si da consciência em relação ao mundo, o filósofo teria provocado certo desconforto no leitor, pois se a emoção almeja uma finalidade, ela só o poderia fazer consciente de si mesma. Daí a *aporia do cinismo* que indica, em última instância, que a emoção é um jogo consciente da espontaneidade, uma comédia.

A partir da perspectiva de Coorebyter, Cabestan, Mayer e Jeason, *Esquisse d'une théorie des émotions* parece apresentar, pela primeira vez, uma teoria da passividade e uma aporia. Debrucemo-nos no que dizem os comentadores e vejamos o que a teoria de Sartre tem a dizer.

B)

No artigo de Mayer (amparado pelas posições de Jeason e Cabestan), “Tension entre spontanité et passivité dans l'étude sartrienne de l'émotion”, há uma asserção de que, no limite, a radicalização da espontaneidade acaba por efetuar o aprisionamento da consciência gerando, com isso, um sentimento de estranheza em relação a essa liberdade absoluta. O posicionamento da comentadora caminha na seguinte conclusão: “a consciência é autônoma e livre, mas sobre a base de uma reclusão concreta” – e, segue dizendo – “(...) está aí seu destino: estar condenada a uma inultrapassável tensão com a passividade” (2012, p. 259). Desde *TE*, como indica ela, embora estejamos diante de uma consciência onipotente em sua espontaneidade, a aparição do Ego – e com ele da região psíquica -, já deixa entrever as disputas entre a espontaneidade e a passividade dessa consciência que, por temer sua liberdade radical, por não se dispor a ver sua auto-constituição, “dá” ao Ego seus poderes. Em *Esquisse*, a emoção irrompe de uma

consciência aterrorizada diante das determinações pragmáticas do mundo, e nesse sentido, constitui um mundo mágico que seria a “consequência da renúncia, pela consciência, de sua espontaneidade” (MAYER, 2012, p. 250). Buscando livrar-se das dificuldades do mundo, a consciência refugia-se na emoção que transforma o mundo, mas sob o preço de tornar-se prisioneira de seu próprio refúgio. E como diria Jeanson (1965, p. 49): “O refúgio tentador, uma vez alcançado, transformou-se em prisão. Enclausuramo-nos para salvarmo-nos”. Em outras palavras, na constituição da emoção, a consciência cria e crê na própria ilusão, ela se torna prisioneira de si mesma e nada pode fazer para escapar dessa situação, ela se encontra tão somente em estado de passividade. A mesma espontaneidade que forja um possível escape ante as exigências pragmáticas do mundo, é a mesma que a mantém refém de si mesma.

Na urgência desse gesto de reclusão, a consciência se torna prisioneira de si mesma, permanece incapaz de se livrar dos emaranhados emotivos que ela mesma criou. Submergida na crença, a emoção perpetua-se e estende-se, ela já não pode mais retornar àquele mundo de meios e fins pragmáticos, ela está inteiramente absorvida na conduta emotiva, no mundo mágico que criou; “pouco a pouco, o mágico torna-se mais amplo e rói sempre mais a autonomia consciente” (MAYER, 2012, p. 251). Assim, e *TE* à *Esquisse*, Sartre teria ampliando os domínios do mágico, ou seja, se a afetividade aparecia na primeira obra sob o registro da consciência refletida em regime de reflexão impura (psíquico), na segunda, ela aparecerá como consciência irrefletida. De um texto a outro, o mágico vem incorporar a consciência de primeiro grau, e a passividade, por seu turno, estende-se também agora à consciência irrefletida. Dirá o artigo:

(...) após o estabelecimento, na *Transcendência do Ego*, da dimensão mágica do mundo e da consciência em sua fase afetiva refletida (réfléchie) (psíquica), o Esboço expõem sua dimensão mágica na fase afetiva irrefletida (emoções). Portanto, Sartre oculta esta grandiosa ameaça, como se insistir na preciosa espontaneidade da consciência, supostamente inatingível, fosse o suficiente para protegê-la. (MAYER, 2012, p. 251).

Ademais, analisando as diferentes variações da consciência (emotiva, onírica, imaginante), constatamos que o tema do aprisionamento (captivité) é recorrente. Em todos os casos, a liberdade radical culminaria, inexoravelmente, na passividade inerente ao mecanismo intencional da consciência: “Parece-nos evidente, com isso, que Sartre se deixa ultrapassar por um tipo particular de passividade que não cessa de infiltrar-se em

sua filosofia, colocando em perigo seu pensamento da liberdade absoluta” (MAYER, 2012, p. 252). No caso específico da conduta afetiva, a emoção acaba por conferir uma qualidade mágica ao objeto – vide o exemplo de Sartre das uvas que, até então maduras, passam à qualidade de verdes e azedas dada a minha impossibilidade de alcançá-las -, a consciência, *passivamente*, crê nessa qualidade emocional conferida por ela mesma. A emoção é, assim, um fenômeno de passividade que atravessa de um continente ao outro a livre espontaneidade da consciência; o filósofo, passivamente, entra em contradição com sua própria filosofia. Emocionada em nível irrefletido, a consciência nada pode fazer, sua liberdade não é tão livre quando se pensa.

Diante do diagnóstico aparentemente incurável de *Esquisse d'une théorie des émotions*, utilizemos artigo de Coorebyter, “Le corps et l'aporie du cynisme dans *L'esquisse d'une théorie des émotions*”, que pretende salvaguardar o estatuto fenomenológico da espontaneidade ao mesmo tempo em que levanta os problemas da assimilação entre emoção e consciência irrefletida. Doravante, o mote deste artigo pretende desvelar em *Esquisse* uma aporia está intimamente ligada ao tratamento sartreano da emoção. Já nos primeiros parágrafos o autor – por meio de uma carta de Sartre enviada à Simone de Beauvoir - esclarece a decepção do jovem filósofo face à sua mais recente obra:

Sartre, naquele momento, acaba de receber dois exemplares de seu livro, seus primeiros exemplares de autor: como em toda a lógica, ele deverá reler seu trabalho com o prazer pouco narcísico de todo autor redescobrimo um escrito recente (...). Ele escreve a Simone de Beauvoir dizendo que leu a *Teoria das emoções* “com um pouco de decepção. A teoria foi mostrada, mas não foi demonstrada. O prefácio é o que há de melhor” ¹⁴². (DE COOREBYTER, 2012, p. 273)

A decepção decorre, precisamente, da terceira sessão onde Sartre desenvolve sua teoria pessoal da emoção a partir da fenomenologia, embora suas ambições sejam mais limitadas ¹⁴³. Ao anunciar que suas intenções não dizem respeito a um estudo fenomenológico da emoção, Sartre “propõe-nos uma teoria da emoção *sem emoção* (...) a emoção apenas é esboçada no *Esboço de uma teoria das emoções*; ela sofre em se

¹⁴² SARTRE, Jean-Paul. *Lettres au Castor et à quelques autres*. Paris, Gallimard, 1983, t. II, p. 115.

¹⁴³ “Não é nossa intenção tentar aqui um estudo fenomenológico da emoção. Este estudo, se devesse ser esboçado, teria por objeto a afetividade como modo existencial da realidade-humana. Mas nossas ambições são mais limitadas.” (SARTRE, 1995, p. 26-27).

afirmar, e, por um momento, ela parece literalmente contradizer-se” (DE COOREBYTER, 2012, p. 274). Este contrassenso provocado na obra diz respeito, já dissemos, ao próprio modo pelo qual Sartre define a emoção como uma consciência irrefletida. A emoção, em primeiro lugar, será um fenômeno organizado, uma maneira que a consciência possui de apreender o mundo “na exata medida onde ela somente se conhece *em e por* sua ligação ao mundo” (DE COOREBYTER, 2012, p. 275).

Tendo-a definido nesses termos, Sartre, na sequência, asseverará que ela possui uma conduta irrefletida e para tal, evocará o exemplo da escrita. No referido exemplo, o filósofo procurará persuadir seu leitor de que a ação, comumente concebida como consciência reflexiva, é na verdade a ação de uma consciência irrefletida, não-posicional. Em suma, escrevo sem ter consciência tética dessa ação. Ao operar esse desvio teórico, o filósofo tem em mente a objeção que o defensor da psicanálise poderia fazer-lhe, qual seja: se a própria consciência organiza a emoção como um certo tipo de resposta adaptada a uma situação exterior, como explicar-se-ia o fato dela não ter consciência dessa adaptação? Ora, aparentemente faltou ao psicanalista o domínio fenomenológico das tipologias da consciência, sua objeção de princípio é facilmente desfeita a partir dessa tipologia.

A consciência pode organizar a emoção como uma resposta a uma situação exterior, pois ela o faz a partir de sua estrutura irrefletida, ela possui consciência não tética da finalidade: a fenomenologia já não precisa mais recorrer ao expediente obscuro do inconsciente. Além disso, o nível irrefletido assegura o fato de que a emoção, por não ser consciência de segundo grau, não é um simples jogo ou uma comédia. Antes de uma tal assertiva como esta, o fenômeno emotivo mostra que o sujeito, com todas as suas forças e desesperadamente, procura mudar o mundo para mudar sua relação com os objetos. Portanto, na identificação da emoção como fenômeno de consciência irrefletida, Sartre escapa do postulado psicanalítico. Todavia, o exemplo da escrita também corrobora para a fatura contrária a esta assimilação da emoção como consciência irrefletida, lê-se:

Sartre conclui que o mundo em seu conjunto contribui ao esquecimento de si da consciência engajada e uma conduta irrefletida: à luz de um fim qualquer, o mundo aparece como um complexo de meios que convidam por eles mesmos a empregá-los, a servir-se deles; sob o fundo de uma “intuição pragmática do determinismo do mundo”, nosso *Umwelt* desenha caminhos estreitos e rigorosos, como um pré-traço da ação eficaz. Somente há, com

efeito, que se deixar guiar pelas potencialidades inscritas nas coisas. (de COOREBYTER, 2012, p. 276)

O comentador indica que conduta irrefletida diz respeito às condutas de um ser-no-mundo prático, transformador, consciente de si não-téticamente. Mas, no momento mesmo da aparição da emoção, essa conduta prática acaba por romper-se, pois como havia dito o próprio filósofo, a emoção institui uma finalidade diante dos impasses provocados por este mundo determinado, rigoroso e estreito. Ou seja, na emoção, o mundo, antes de favorecer o esquecimento de si dessa consciência (consciência não posicional), irrompe solicitando dela uma ação urgente. Entrementes, se Sartre escapa da objeção hipotética do defensor arguto da psicanálise, ele só o faz sobre o preço de engendrar em seu esboço fenomenológico da emoção uma aporia em sua própria definição da emoção; ou bem ela é consciente no nível reflexivo de sua própria finalidade, e por isso mesmo antípoda da ligação prática com o mundo, ou, antes, ela está de acordo com a conduta irrefletida, “mas vê-se mal, então, em que a emoção distinguir-se-ia da ação ou da criação” (de COOREBYTER, 2012, p. 277). Diante dos dois caminhos teóricos que se abrem, sabemos que Sartre seguirá aquele que afirma a adequação da emoção com as condutas irrefletidas. Mas se ela se adequa às condutas irrefletidas, como explicar o fato dela portar uma característica de tipo finalista em relação ao mundo? Como afirmar o fato de que ela, no momento mesmo de sua aparição, quebre com a ordem prática e determinada do mundo, conferindo às coisas uma qualidade que ela própria forneceu? Soa evidente que nós não nos deixamos mais guiar pelas potencialidades inseridas nas próprias coisas, ao contrário, lutamos contra elas (que, do ponto de vista do engajamento prático da consciência irrefletida ao mundo, é impossível).

Uma das primeiras definições que Sartre dá à emoção é a de que ela não é um jogo, mas como ela não seria um jogo, um ato intencional consciente de si reflexivamente, se se trata para ela, não de mudar o mundo, mas *de* mudar de mundo, de trocar o complexo determinado de meios e utensílios ¹⁴⁴ (definição que marca o mundo da consciência irrefletida conduzida pelas potencialidades) por um mundo mágico no qual os objetos não mantêm nenhuma relação entre si, e no qual eu ultrapasso à resistência inscrita nas próprias coisas? Não há aqui um cinismo que envolve a

¹⁴⁴ Veremos esta definição de mundo quando passarmos às análises finais da obra. Por hora, essa definição de mundo como complexo de meios e utensílios marca uma visão heideggeriana do mundo em oposição ao mundo da emoção, no qual os objetos não mantêm relações entre si.

consciência? Isso que Coorebyter nomeia como *aporia do cinismo* indica, no limite desta asserção, que se a emoção esta de acordo com a conduta irrefletida, mesmo possuindo uma finalidade diante do mundo, ela só o faz motivada por um cinismo de sua própria espontaneidade: logo, a emoção é jogo, um fenômeno no qual a consciência omite a si mesma como consciência reflexiva; afinal “a emoção não supõe, com efeito, apenas a ruptura da ligação prática com o mundo: ela supõe que a consciência se encontra em uma situação dramática, supõe que ela persiga um fim imperioso e urgente (...)” (DE COOREBYTER, 2012, p. 277). Para que haja mudança de mundo, é preciso que a emoção seja consciência reflexiva das dificuldades e barreiras que este mundo propicia a ela. Desde então:

(...) salvo em postular o que seria necessário demonstrar, a saber: que na emoção essa consciência de si declina, se modifica ou se obscurece, a transformação do mundo determinista em mundo mágico a fim de me tirar da dificuldade extrema da situação, não pode ser se não consciência dela mesma e de seus fins, logo, suspeita de cinismo, ou, como escreve Sartre, suspeita de ser apenas um jogo.(DE COOREBYTER, 2012, p. 277-278)

Talvez a emoção seja um jogo, justamente por ser consciência não tética de suas condutas e finalidades (ela é ainda uma consciência sem, no entanto, estar posicionada). Se o fenômeno emotivo possui um fim diante do mundo, esse fim solicita que a emoção aja a partir de si mesma para que então ela possa escapar das situações difíceis. O fim é, na verdade, uma consciência posicional das dificuldades do mundo:

Um novo fim se propõe na consciência – contornar a dificuldade do mundo -, mas dessa vez a ligação do meio ao fim não está inscrita na objetividade da matéria e o fim não se esquece no lugar das exigências inerentes à ação, porque é a ausência mesma de todo resultado oferecido pelas coisas que provoca a emoção. Cortado de todo o meio mundano, o fim aparece enquanto tal, e a situação não deixa outra possibilidade à consciência a não ser a de agir *sobre ela mesma*, sobre seu corpo e sobre sua ligação com o mundo: o descentramento e o esquecimento de si da consciência prática, dão lugar a um trabalho sobre si que não corresponde em absolutamente nada ao que nós entendemos espontaneamente por emoção. (de COOREBYTER, 2012, p. 278)

Se a emoção está de acordo com as condutas irrefletidas, Coorebyter, evocando os exemplos que vão desde o medo passivo até a alegria, indica que ela é contrária às condutas práticas de uma consciência engajada na ação que nos guia sem uma consciência posicional. Até aqui, tudo indica que haveria, na extirpe da conduta emotiva, uma intencionalidade consciente (de si no nível posicional) da transformação das relações dela com o mundo (dada a distinção da conduta prática da consciência irrefletida com a finalidade posta pela emoção): eis aqui a indicação do cinismo.

C)

Através do que dissemos, parece haver uma definição equivocada da emoção por parte do filósofo. O vaivém de Sartre com relação ao jogo é um indicador suficiente desse equívoco que procuramos restituir através do presente artigo. Em um primeiro momento, a emoção não é um jogo, depois, ela é um jogo, pois ela é consciência não tética. Entrementes, “Sartre já é suficientemente hábil em 1939 para não dar a pensar o contrário do que ele espera dizer, e essas formulações são extremamente sistemáticas para ser o efeito de um simples descuido” (COOREBYTER, 2012, p. 279). Logo, a *aporia do cinismo*, de acordo com o comentador, é inerente à teoria que o filósofo quer defender e figura mesmo a originalidade e a audácia de *Esquisse*. Enquanto a psicologia concebe a emoção como desregramento subjetivo e passivo, ela se torna na filosofia sartreana “uma alternativa espontânea à ação prática; a emoção é para Sartre uma conduta adaptada, ela possui um papel funcional, e é a este título que seu finalismo assume com risco de conduzir ao cinismo” (COOREBYTER, 2012, p. 279).

Vimos que a *aporia do cinismo* parece nascer quando a emoção ultrapassa o esquecimento de si (consciência irrefletida) rumo à uma finalidade que pretende ultrapassar às resistências inseridas nas coisas (trabalho sobre si, consciência reflexiva). Não obstante, se a obra reivindica um finalismo e uma constituição mágica do mundo, “Sartre recusa explicitamente o fato de que haveria um certo cinismo operando na emoção” (COOREBYTER, 2012, p. 280). Portanto, o diagnóstico de cinismo seria o extrato de uma má compreensão, uma assimilação errônea da emoção como um simples jogo ou comédia. Assim:

Se nossa leitura é exata, Sartre não pode se contentar com essas denegações.
Se, verdadeiramente a emoção, tal como Sartre a descreveu insistindo de

início sobre seu papel funcional, ameaça naufragar no cinismo, ele deve dissipar esta ameaça: ele deve eliminá-la mostrando que a emoção não tem, decididamente, nada de uma comédia. (...) ele a abordou enquanto ruptura interna no seio do universo das condutas irrefletidas, como uma conduta de alternativa finalista, sem se dar conta da característica propriamente *emocionada* da consciência emotiva. (COOREBYTER, 2012, p. 282)

Sobremaneira, na página de número 92 de *Esquisse*¹⁴⁵, Sartre dará início a uma nova exposição da emoção, “uma nova descrição, correndo o risco de parecer operar uma guinada de 180°” (de COOREBYTER, 2012, p. 282). Resumidamente, o problema fundamental do texto reside nas diferentes maneiras com a qual o filósofo, ao longo da obra, articula o corpo e a consciência. Até a guinda do texto, o corpo era ativo, ativado, ou seja, ele adotava a atitude, a gesticulação, a posição, a respiração, o ritmo cardíaco para bem conduzir a conduta encantatória da emoção, “para fazer nascer o mágico sob o impulso da consciência” (de COOREBYTER, 2012, p. 282); em todos os casos de emoção pudemos averiguar a posição do corpo como meio de encantamento das condutas emotivas. Depois da página 92, com o finalismo da emoção e com a mudança do corpo operado pela função emotiva, o filósofo explicitará que a emoção é *sofrida*; multiplicando, no entanto, os sintomas da característica passiva da consciência em situação de emoção. Por ser sofrida, a consciência emotiva é prisioneira de si mesma, vítima de sua própria armadilha: os objetos retomam o poder, eles não parecem mais constituídos, mas, ao contrário, constituintes. No entanto, contrariando às conclusões da leitura de Mayer, Coorebyter retifica:

Sabe-se que para Merleau-Ponty, faltava ao *Ser e o Nada* uma teoria da passividade. É preciso considerar que é no Esboço de uma teoria das emoções que esta passividade tem lugar? O texto pode fazer pensar assim, mas, lendo-o bem, não há matéria suficiente para ver nele uma teoria satisfatória da passividade (...). (de COOREBYTER, 2012, p. 283).

Se não há passividade ameaçadora, é preciso ater-se à definição sartreana de *sofrer*. Primeiramente, a característica sofrida da emoção não remete nem ao papel funcional da emoção nem ao papel diretor da consciência. A aparente passividade do

¹⁴⁵ “Todavia, nós não devemos nos contentar com estas observações. Elas nos possibilitaram de apreciar o papel funcional da emoção, mas nós ainda não sabemos grande coisa sobre sua natureza.” (SARTRE, 1995, p. 92).

sujeito “limita-se ao fato de não poder parar instantaneamente e por sua vontade, a perturbação emotiva que a consciência escolheu iniciar” (de COOREBYTER, 2012, p. 283). Em segundo lugar, o sofrimento é composto pela inércia de um corpo em estado fisiológico de perturbação: “pode-se parar de fugir, mas não de tremer” (SARTRE, 1995, p. 97). Finalmente, a emoção tende a se perpetuar e é neste sentido que podemos chamá-la de sofrida, o que não significa assinalar nesse fato uma passividade, portanto, Sartre estaria longe de ruir sob as ameaças da passividade nos quadros de *Esquisse*. Aqui, ele simplesmente afirma que a consciência enclausura a si mesma por um certo retardo do corpo perturbado. O filósofo insiste na força dessa perturbação corporal “porque ele vê nessa perturbação a resposta à aporia do cinismo, o melhor meio de convencer-nos de que a emoção não é uma comédia” (de COOREBYTER, 2012, p. 284). Doravante, o corpo perturbado representa o *sério* da emoção. Afinal, como já havíamos insistido outrora, sem a perturbação, a conduta emotiva seria apenas significação pura, esquema afetivo. O índice da verdadeira emoção passa, inexoravelmente, pela perturbação do corpo: “estamos diante de uma forma sintética: *para crer* nas condutas mágicas é preciso estar perturbado” (SARTRE, 1995, p. 98). A perturbação fisiológica dota a emoção com uma “matéria” corporal, ela é concretização da emoção diante do mundo. Ademais, essa perturbação fisiológica do corpo é acompanhada de uma alteração da consciência não-tética, fazendo valer um obscurecimento do ponto de vista dela sobre as coisas. Então, como já indicamos no decorrer de nossa análise, o corpo ganha um papel relevante na constituição desta nova variação eidética da consciência, ele alarga seus domínios ao constituir-se como o sério da conduta emotiva, como fenômeno de crença. E quanto ao aprisionamento da consciência, ante de ser uma diminuição da espontaneidade, indica tão somente a inércia do corpo que a impede de fazer cessar sua desordem emocional ¹⁴⁶. Finalmente, como conclusão dessa análise: “é difícil crer que o *Esboço de uma teoria das emoções* assinale a conversão de Sartre ao tema da passividade” (de COOREBYTER, 2012, p. 285).

D)

¹⁴⁶ Através disso, podemos ver que o corpo não é apenas uma marionete da consciência, mas que ele possui uma independência em relação a ela: “(...) o corpo não é mero marionete da consciência. Dito de outro modo, nem paraíso nem geena, nem uma consciência a manipular um corpo nem uma simples reação fisiológica; o que se tem é uma modificação da consciência, e com ela do corpo, em relação ao mundo, que exigiu uma tomada de atitude do ser humana.” (BELO, 2006, p. 117).

Encontramo-nos diante de duas interpretações radicalmente opostas. De um lado, o primeiro artigo visa defender a passividade da espontaneidade, de outro lado, o comentário de Coorebyter afasta as fantasmagorias dessa passividade ao mostrar que, no limite, o corpo perturbado é a chave de leitura fundamental para uma ampla compreensão da obra. Em qual dos dois devemos, no entanto, nos filiar?

Em nossas consideração, havíamos elucidado que o caráter sofrido da emoção adivinha, sobretudo, de uma espontaneidade radicalmente livre. Em nota de rodapé – mais precisamente a nota 138 de nosso texto – elucidamos o caráter infra-humano dessa espontaneidade, bem como os atos “vertiginosos” e “surpreendentes” colocados por ela mesma. Mesmo que Coorebyter tenha excluído da característica sofrida da emoção o papel diretor da consciência – a intencionalidade –, nós ainda nos filiamos a ele no que diz respeito às relações da consciência com o corpo. Porém, ainda insistimos que a espontaneidade da consciência é crucial no desenrolar-se da conduta emotiva. Embora a relação do corpo perturbado com a consciência seja a pedra angular do advir da emoção séria, não poderíamos entendê-la se, no fim das contas, a espontaneidade não estivesse fortemente presente nesta relação. Assumindo a responsabilidade da espontaneidade na característica sofrida da emoção, como meio de seu próprio “aprisionamento”, não significa que partilhemos das conclusões oferecidas por Mayer (a passividade que assombra a espontaneidade)¹⁴⁷. Inversamente, ratificamos que a espontaneidade é infra-humana, não pode ser avaliada sob o signo da vontade e da razão entendidos em seu sentido clássico. Se assim é, a espontaneidade, como afirmará o próprio Coorebyter (2000, p. 639) em *Sartre face à la phénoménologie*, é uma potência de liberdade que coloca até mesmo atos indesejados: não há passividade na espontaneidade porque é a

¹⁴⁷ Em *Cadernos de uma Guerra Estranha* (2005, p. 418-419), o próprio Sartre comenta a ausência da passividade em sua obra *La Psyché* que, como sabemos, contém *Esquisse d'une théorie des émotions* como prefácio. Lê-se nos *Cadernos*: “(...) tentei expor minhas ideias começando um grande livro, *La Psyché*, no outono de 1937. Escrevi quatrocentas páginas em três meses, no primeiro entusiasmo, e depois parei porque queria terminar meu livro de contos. Estava ainda tão tomado por minhas pesquisas que o trabalho literário pareceu-me, depois de dois meses, profundamente gratuito. E depois, pouco a pouco, sem que eu percebesse, as dificuldades se acumularam, um fosso cada vez mais largo me separava de Husserl: sua filosofia, no fundo, evoluía para o idealismo, coisa que eu não podia admitir, e sobretudo, como todo idealismo ou como toda doutrina simpatizante, sua filosofia tinha sua matéria passiva, sua “*Hylé*”, que uma forma vem determinar (categorias kantianas ou a intencionalidade). Eu pretendia escrever sobre a ideia de *passividade* tão essencial à filosofia moderna. Ao mesmo tempo, à medida que me afastava de *La Psyché*, ela deixava de me satisfazer. Em primeiro lugar, por causa do problema da “*Hylé*”, que eu havia sofismado, e depois por causa de numerosas fraquezas pelas quais eu era responsável. Voltei a procurar uma solução *realista*. Principalmente, embora eu tivesse inúmeras ideias sobre o conhecimento dos outros, só podia desenvolvê-la se estivesse solidamente seguro de que duas consciências distintas percebiam *o mesmo mundo*.”

consciência que, livremente, decide transformar o mundo e sua relação com os objetos. Entretanto, se a consciência emotiva muda a si mesma para, na sequência, mudar o mundo, isso já sinaliza uma atividade que nada tem haver com a passividade. Assim sendo, não há passividade porque a consciência não pode, a seu bel prazer, interromper a inércia das manifestações fisiológicas do corpo perturbado. *Esquisse*, antes de inaugurar o tema da passividade, parece mostrar-nos a inédita independência do corpo em relação à consciência.

Em acréscimo às observações rigorosas feitas Coorebyter em seu artigo, acabamos marcando também a diferença entre uma consciência irrefletida prática e uma consciência irrefletida emocional e finalista. Aludimos a essa diferença, pois ela dissolve aquele problema que havíamos colocado outrora acerca da adequação da consciência irrefletida quando esta tinha sido assimilada à emoção. Na verdade, trata-se aqui de uma consciência não tética perfeitamente conduzida pela potencialidade própria dos objetos e que, por isso mesmo, não procura resistir a elas, e uma consciência emocionada que, diante de uma situação insuportável, confere ao mundo uma qualidade mágica que visa, finalmente, modificar as estruturas reais dos objetos. Por conseguinte, a inadequação entre constituído e constituinte só se aplica em uma consciência emocionada.

Ainda resta, no hall de nossos objetivos, explicitar o estatuto da reflexão pura e impura que havíamos esboçado sumariamente. Para tanto, buscaremos explicitar a temporalidade da consciência e a definição de mundo.

1.6 - Últimas observações de *Esquisse*: a temporalização da consciência e o mundo cindido em dois

A)

Primeiro, tratemos do tema da temporalidade da consciência diante do psíquico tornado fenomênico (mudança que assinala igualmente a reordenação da reflexão pura e impura). De antemão, faz-se necessário indicar que a temporalidade só aparecerá efetivamente nos quadros teóricos de *O Ser e o Nada*¹⁴⁸. Sendo assim, o que

¹⁴⁸ “De qualquer forma, deve-se notar que, mesmo nessa nova teoria, a consciência ainda não é temporalizante, o tempo ainda ‘não é da natureza do para-si’: ‘nós somos tempo mas não nos temporalizamos.’” (MOUTINHO, 1995, p. 108). Ademais, o tema do tempo só aparecerá com força na

entendemos aqui como temporalidade, qual seu verdadeiro alcance e sentido em *Esquisse*? Encontramos nos *Diários de uma Guerra Estranha*, no Caderno XI, datado de 18 de fevereiro dos anos de 1940, a posição de Sartre acerca da temporalidade; lemos:

É com uma certa reserva que abordo o exame da temporalidade. O tempo sempre me pareceu um cassetete filosófico e eu construí, sem lhe dar atenção, uma filosofia do instante (aquilo que Koyré me censurou certa noite de junho de 39), por não compreender a duração ¹⁴⁹. (...) Em *La Psyché* tentei tirar o tempo, dialeticamente, da liberdade. Para mim, era uma audácia. Mas nada disso estava ainda maduro. E atualmente entrevejo uma teoria do tempo. Sinto-me embaraçado ao expor minha teoria. Sinto-me como um garoto. (SARTRE, 2005, p. 448-449).

Embaraçado por ser o único filósofo instantaneísta no meio das filosofias contemporâneas do tempo, Sartre censura sua inabilidade diante deste tema, ao afirmar sua falta de solidariedade para consigo mesmo, que o fazia julgar, insolentemente, seu passado morto do alto de seu presente. Embora o trecho que fale da temporalidade tenha sido subtraído ao público, *Esquisse* traz consigo algum resquício desta temática. No ensaio sobre o ego transcendente, por exemplo, notamos que o movimento da consciência é dado pela instantaneidade de sua transcendência em direção ao instante de aparição do X. Lá, se havia qualquer resquício de temporalidade, ela dizia respeito à duração alienada provocada pela reflexão impura que rompia, no exato momento de sua constituição, a duração instantânea e concreta das vivências. Aqui as coisas parecem se dar de uma outra forma: o tema do tempo, mesmo que não publicado, parece esboçar-se na figura do psíquico enquanto fenômeno de consciência.

Por ser fenomênico, o psíquico deve se reportar ao todo da realidade-humana e da consciência, portanto ele não é uma soma heteróclita de fatos dispersos; ele significa algo, ele é significativo, ele comporta uma linearidade da ação, uma ligação estrutural e continua entre os vividos: “por oposição ao mundo da exterioridade pura, o psíquico

medida em que Sartre desenvolver com maior rigidez o conceito heideggeriano da *nadificação*. O nada marca, definitivamente, uma substancial mudança de acento no corpus filosófico de Sartre que já é operada, todavia, desde os *Cadernos*. Sobre este ponto observamos que “A temporalidade é uma estrutura organizada e trabalhada pelo nada, pois “a série se aniquila ela própria duplamente”: nada é presente do futuro e nada virá desse mesmo futuro quando ele tiver se tornado presente.” (COLLETE, 2009, p. 100).

¹⁴⁹ Poderíamos pensar que Sartre constrói uma filosofia do instante justamente porque essa ideia de duração, no início, se apresenta a ele como a duração psicológica bergsoniana? Talvez essa hipótese faça sentido se pensarmos nas severas críticas que a geração de Sartre endereça à precedente.

fenomênico se nos apresenta como ‘interiormente relacionado’” (MOUTINHO, 1995, p. 110). Doravante, como apontará Moutinho (1995, p. 111), no plano fenomênico, temos uma relação de referência interior onde o papel constitutivo da consciência faz com que a emoção aparece a ela como conduta que possui uma finalidade, havendo um tema organizador, diretor: a emoção é significativa, finalista, possui uma essência, visa a um fim. A partir desta finalidade, o fenômeno, nos quadros de *Esquisse*, é concebido no horizonte do tempo e só o pode porque ele não é mais pensando, como ocorria em *TE*, como translucidez instantânea, “mas como escoamento regido por tema diretor” (MOUTINHO, 1995, p. 107), como possuindo uma finalidade ¹⁵⁰.

Por ser significativo, exprimir o todo da realidade-humana, ou antes, a realidade-humana se realizando sob dada forma, o fenômeno emotivo será, como já sublinhamos, totalidade sintética de caráter finalista, fenômeno de consciência: “a descrição da ‘forma’ emoção mostrou que ela, enquanto fenômeno, é de tipo finalista, o que significa que ela implica, necessariamente, em temporalidade” (MOUTINHO, 1995, p. 106). A finalidade implica em temporalidade porque como vimos, por exemplo, na descrição psico-fenomenológica da alegria, havia um sujeito que vivia o presente imantado em suas expectativas futuras diante do encontro – que ainda não havia se efetuado – com a mulher amada e desejada. Sobremaneira, a emoção, na justeza de sua característica finalista, aparece tencionando o futuro no presente: o indivíduo, acometido por uma grande tristeza, se encolhe num canto escuro do quarto, espera que o mundo permaneça sombrio, projeta a escuridão do mundo no porvir. Portanto, em todos os casos emotivos estudados por Sartre, havia uma expectativa, uma tensão entre presente e futuro, e vice-versa. Ademais, psíquico só pode significar se, na própria consciência, houver uma temporalidade em jogo.

Levando em consideração tudo isso que procuramos indicar, *Esquisse d’une théorie des émotions* assevera uma transfiguração do próprio fenômeno: enquanto o fenômeno significava em *TE* translucidez e psíquico objeto (pois ele aclimatava o objeto transcendente ódio como transbordando infinitamente meu vivido de repulsa) aqui, diferentemente, o fenômeno será designado como finalidade, escoamento. A temporalidade que subjaz o fenômeno psíquico, ainda que não tenha sido tratada amplamente por Sartre nos quadros dessa obra, se deixa entrever na própria constituição

¹⁵⁰ “Assim, se agora devemos fazer do psíquico ‘um verdadeiro fenômeno de consciência’ não é sem dúvida porque o psíquico deixa de ser objeto: é porque a consciência é temporalidade. Apenas na perspectiva de uma consciência temporalizante temos a possibilidade de tomar o psíquico como fenômeno, isto é, como escoamento, não como mera projeção objetiva.” (MOUTINHO, 1995, p. 107).

da emoção como significação e finalidade diante de uma situação. De qualquer maneira, o tema da temporalidade já está pressuposto na envergadura teórica de *Esquisse*, pois se o filósofo havia tentado - como confessa em seus diários íntimos - “tirar o tempo, dialeticamente, da liberdade” (SARTRE, 2005, p. 449), tal temporalidade só encontra sua razão de ser na liberdade da intencionalidade da consciência. A emoção como significação finalista, finalmente, só pode coexistir a partir daquela livre espontaneidade.

Dado o advir da temporalidade, há ainda um outro elemento que sofre decisiva alteração teórica, qual seja: a reflexão pura. Lembremos que em *TE* Sartre não aceita “nenhum grau de transcendência no campo transcendental, nem mesmo aquele referente à própria estrutura temporal da consciência” (SACRINI, 2012, p. 119), ou seja, o filósofo francês havia suspenso a validade de todo dado que excedia a imanência e a instantaneidade do vivido, em outros termos, essa instantaneidade operava tão somente a partir da presença do vivido à consciência. De fato, o ensaio sobre o ego transcendente parece radicalizar os diferentes graus de evidência de que fala Husserl:

No curso de 1910, Husserl admite que nem tudo o que se manifesta no campo fenomenológico da consciência pura o faz com o mesmo grau de evidência. Aquilo que é presente, manifesta-se com evidência adequada, e esse não é o caso daquilo que é passado ou abertura protensional ao futuro. Mas mesmo se dotado de um grau menor de evidência, aquilo que é passado, por exemplo, deve ser considerado pela reflexão fenomenológica. Para Husserl, seria um grande erro recusar a validade da doação das vivências passadas somente porque sua evidência não é aquela das vivências presentes. Seria absurdo, só porque o passado transcende o presente, suspender a validade do passado, aplicar uma ultra-redução fenomenológica que nos limitaria ao presente. (SACRINI, 2012, p. 116) ¹⁵¹

Assumindo esta rigorosa definição do critério de evidência a partir do instante (vividos que se sucedem sem nenhuma continuidade estrutural) ¹⁵², Sartre se coloca em posição problemática de acordo com Sacrini. Expliquemo-nos: as ações, por exemplo, sejam elas do mundo (andar, tocar piano, dirigir, escrever) ou do psíquico (duvidar,

¹⁵¹ SACRINI, Marcus. “Sartre entre reflexão pura e reflexão fenomenológica”, in: *Philosophos*. Goiânia, volume 17, número 1, p. 109 – 125, 2012.

¹⁵² “As vivências surgem como atualização de possibilidades de experiência, as quais são todas equivalentes, já que nenhuma disponibilidade disponível à consciência teria maior ou menor propensão (devido a hábitos ou expectativas ,por exemplo) a se manifestar.” (SACRINI, 2012, p. 118).

elaborar um juízo), são unidades sintéticas transcendentais, “*objetos constituídos* que excedem a pureza imante das vivências instantâneas (constituintes)” (SACRINI, 2012, p. 119). Doravante, se cada fase presente de uma determinada ação é evidente, já não podemos dizer o mesmo no que diz respeito à ação global, ao conjunto da ação, na medida em que ela aclimata uma temporalidade que, por definição, excede os instantes isolados entre si e regulados pela presença. Como entender as ações mais banais e corriqueiras diante dessa dureza teórica de Sartre?

Paro de ler este texto para tomar água. Levanto-me, saio do quarto vou até a cozinha. Não encontro nenhum copo à vista. Procuo em um armário e encontro uma xícara. Ela me basta. Com ela tomo diversos goles d’água. Eis aqui um exemplo de uma ação banal, mas com dificuldades inextricáveis para a reflexão pura sartreana. Cada uma das fases da ação complexa “tomar água” (que eu formulei, acima, em uma respectiva frase) se atesta com evidência no instante em que ocorre. Mas que elas se sucedam em uma certa ordem, que não é aleatória, não é algo explicável do ponto de vista da reflexão pura. Afinal, para Sartre cada vivência brota na consciência a partir do nada; nenhuma delas foi antecipada ou preparada por nada e, por sua vez, nenhuma delas anuncia ou antecede alguma vivência em particular. (SACRINI, 2012, p. 120)

De acordo com a radicalização do processo de evidência em *TE*, cada vivência é uma possibilidade que a consciência, a partir do nada, atualiza: essa é a característica do campo transcendental instantâneo em oposição à região psíquica cuja marca é a da duração. Em *Esquisse*, como já vimos insistindo, Sartre parece reconhecer uma intensidade temporal dos vividos da consciência irrefletida¹⁵³ justamente porque aqui se trata de uma psicologia fenomenológica-eidética, “para a qual não é preciso realizar a redução fenomenológica e desligar a consciência de suas vivências concretas (...)” (SACRINI, 2012, p. 122-123). Diferente do que se passava em *TE*, a fenomenalização do psíquico faz dele um componente da vivência, e não um objeto que se constituirá com base em sínteses que transbordam a imanência da consciência: “Assim, aquilo que em 1936 era tomado como objeto constituído (uma ação desenrolada no tempo, por exemplo) passa a ser considerado como dado evidente em 1939” (SACRINI, 2012, p. 123). Por conseguinte, o estatuto da reflexão purificadora é alterado a partir do

¹⁵³ Esta intensidade temporal se deixa ver no exemplo (já citado aqui) de Sartre em relação ao ato de escrever. Doravante “quem escreve não toma consciência de cada letra isoladamente, mas se envolve em um esquema temporal amplo, na qual a ação da escrita se desenrola.” (SACRINI, 2012, p. 122).

momento em que a temporalização da consciência amplia os critérios de evidência que já não são mais aqueles regidos pelo instante da presença.

Obviamente, o oposto da reflexão pura, a reflexão impura, deve também aclimatar alguma mudança teórica dada a ideia de temporalização. Aqui, somos informados de que “dirigimos sobre a consciência emotiva uma reflexão cúmplice” (SARTRE, 1995, p. 117), ao apreendermos a consciência motivada pelo objeto. Já sabemos que a emoção é uma mudança total do mundo que se afirma para além do presente. Mas Sartre não teria aceitado uma espessura de temporalização na consciência? Para nós, tudo indica que o filósofo fale aqui de duas temporalizações diferentes e intimamente ligadas com a maneira pela qual a consciência apreende o mundo; é para esta distinção que iremos nos reportar agora.

B)

A fim de clarificarmos a definição sartreana de mundo, convém lembrar que a consciência não se conhece senão no mundo, o mundo é essencial à consciência e a consciência é essencial ao mundo. Se esta relação entre consciência & mundo é fundamental, como este mundo deverá aparecer a uma consciência não emocionada e a uma consciência emocionada (e por extensão a uma reflexão pura e a uma impura)? Na atividade emocional, afetiva, o mundo aparecerá como mágico, “o mágico diz Alain, é ‘o espírito arrastando-se entre as coisas’, isto é, uma síntese irracional de espontaneidade e de passividade. Uma atividade interna, uma consciência apassivada” (SARTRE, 1995, p. 108). Na atitude afetiva, as coisas perdem suas potencialidades reais dando lugar ao aspecto mágico do horrível, dos rostos, dos gestos, em suma, das situações humanas. Todavia há, como lembra o próprio Sartre, uma estrutura mágica, um aspecto mágico do próprio mundo ¹⁵⁴ que diz respeito a seu aspecto social. No limite da investigação psico-fenomenológica, é o próprio mundo que se revela bruscamente como mágico ao redor de nós. Com efeito, para que um X qualquer apareça como possuindo a qualidade de terrível, faz-se necessário que ele se realize como presença imediata e mágica diante da consciência; perceber esse X qualquer como terrível é percebê-lo sobre o fundo de um mundo que se revela como já sendo terrível.

¹⁵⁴ “Com efeito, não devemos acreditar que o mágico seja uma qualidade efêmera que colocamos no mundo ao sabor de nossos humores. Há uma estrutura existencial do mundo que é mágica. (SARTRE, 1995, p. 107).

Seguindo o expediente teórico de Sartre, poderemos afirmar que a consciência pode “ser-no-mundo” de duas maneiras distintas. O mundo pode aparecer a ela como complexo organizado de utensílios que remetem uns aos outros e à totalidade dos utensílios, ou o mundo pode desvelar-se como totalidade não-utensílio, isto é, “modificável sem intermediário e por grandes massas” (SARTRE, 1995, p. 115). Dirá Sartre:

Neste caso as classes do mundo agirão imediatamente sobre a consciência, elas estão presentes a ela sem *distância* (por exemplo, esse rosto que nos amedronta através da janela, ele age em nós *sem utensílios*, não é necessário que uma *janela* se abra, que um homem salte para dentro do *quarto*, caminhe sobre o *assoalho*). E reciprocamente, a consciência visa combater esses perigos ou modificar esses objetos sem distância e sem utensílios através de modificações absolutas e massivas do mundo. Esse aspecto do mundo é inteiramente coerente, é o mundo mágico. (SARTRE, 1995, p. 115).

Por fim, os dois aspectos de “ser-no-mundo” da consciência revelam uma situação diante da qual esta consciência decide, *livremente*, posicionar-se em relação ao mundo que solicita dela uma ação. Se permanecemos nas superestruturas racionais do mundo, só poderemos agir a partir de utensílios que, por sua vez, remetem a outros utensílios e à totalidade desses utensílios. Agindo pautados neste mundo como complexo organizado de utensílios, não efetuamos ações absolutas nem mudanças radicais que poderiam introduzir-se imediatamente nesse mundo. Agimos modificando um utensílio particular, “e isto por meio de outro utensílio que remete por sua vez a outros utensílios, e assim por diante, ao infinito” (SARTRE, 1995, p. 115).

Ainda, podemos “ser-no-mundo” de uma forma radicalmente diferente à primeira. O mundo pode revelar-se como totalidade não-utensílio, fazendo com que eu não haja em um utensílio particular, mas, ao contrário, direcione minha ação através de uma modificação total e massiva do mundo; neste caso, a emoção designará um desaparecimento brusco do mundo dos utensílios, ela conferirá aos objetos qualidades mágicas que escapam dessa “rede” de utensílios: encontramos-nos aqui nos domínios da reflexão cúmplice: a emoção é um fenômeno de irrealização das exigências pragmáticas de uma situação. Na consciência emotiva, uma série de protensões afetivas se dirigem ao futuro para constitui-lo emocionalmente e:

Longe de oferecer à consciência um motivo qualquer para ela passe de uma atitude a uma outra atitude, o futuro conforta a consciência em sua atitude. A transcendência é transcendência em um mundo definitivamente sinistro ou aterrorizante. (CABESTAN, 2004, p. 155)

As duas faces do “ser-no-mundo” de uma consciência revelam e fortificam a posição sartreana da emoção enquanto fenômeno organizado e finalista. Por conseguinte, essas duas faces acabam sinalizando a diferença entre uma reflexão pura que age a partir dos meios e utensílios, e uma reflexão cúmplice que busca modificar, por inteiro, as superestruturas racionais do mundo (daí porque a noção desses “dois” mundos passa a ser fundamental na distinção entre uma reflexão e outra). Portanto, não se deve ver na emoção uma desordem passageira do organismo e do espírito que viria perturbar de fora a vida psíquica. Ao contrário, trata-se de um *fenômeno organizado* que revela a totalidade da “realidade-humana” agindo sob dada forma emotiva, de uma mudança brusca e massiva do mundo. A emoção, clarificada pela psicologia fenomenológica, revelou-se um fenômeno que possui uma finalidade diante de uma situação mundana precisa: “a emoção não é um acidente, é um modo de existência da consciência, uma maneira na qual ela compreende (no sentido heideggeriano de “Verstehen”) seu ‘ser-no-mundo’” (SARTRE, 1995, p. 116). Ela será uma consciência motivada pelo objeto e, por isso, ainda permanecemos vislumbrando a paisagem teórica de *Intencionalidade*: “Eu estou em cólera porque ele é odiável” (SARTRE, 1995, p. 116). Aqui, tal como no panfleto em prol da fenomenologia, as qualidades são inerentes aos próprios objetos: se temo esta máscara japonesa, é porque seu modo desinencial de aparição é temível.

C)

Através de nosso itinerário, conseguimos demarcar as diferenças entre fenomenologia e psicologia fenomenológica ¹⁵⁵, acompanhamos a passagem da fenomenologia atenta e fixada no campo transcendental puro até a psicologia fenomenológica que leva em consideração o homem em situação diante do mundo. Subjaz na passagem do instante à temporalização, da reordenação do conceito de evidência que traz mudanças significativas no modo com o qual lidamos com o estatuto

¹⁵⁵ Tal demarcação não se mostra completa porque falta ainda que elucidemos o estatuto da imagem, do sonho, da alucinação, da psicose e da obsessão.

da reflexão pura e da reflexão impura, a *fenomenalização* do psíquico. Ainda que tenhamos nos deparado com o mecanismo constitutivo da consciência, ou seja, com a intencionalidade como condição fundante da atividade psíquica, para nós, o movimento teórico que faz do psíquico um fenômeno de consciência representa o abandono de Sartre ao projeto de uma fenomenologia transcendental pura. O filósofo, atento às aventuras da consciência em situação, sugere na conclusão de *Esquisse*, que a fenomenologia transcendental pura e, por extensão, a reflexão pura teorizada nos anos de 1936, “não basta para compreender a realidade concreta humana, pois ela só apresenta possibilidades ideias de correlação intencional” (SACRINI, 2012, p. 123). Em outras palavras, a análise transcendental pura não poderia determinar o porquê deste ou daquele fenômeno se manifestarem concretamente, pois esta análise não leva em consideração a facticidade da experiência¹⁵⁶. Quanto à psicologia fenomenológica, esta deverá começar por fixar em uma reflexão eidética a essência do fato psicológico que ela interroga. A essência, por sua vez, revelará a “forma” emotiva que uma consciência possui para apreender determinado objeto do mundo, sua forma de significar este mundo urgente e de intuição pragmática.

Finalmente, a fenomenologia pura, *progressivamente*, deverá indicar a emoção como realização de essência, na medida em que a psicologia, *regressivamente*, “deverá encontrar essências no desdobrar do vívido” (MOUTINHO, 1995, p. 112). Diferentemente da psicologia puramente empírica, a psicologia fenomenológica, debruçar-se-á sobre a experiência dos fenômenos psíquicos apreendidos a partir de sua essência. A facticidade da existência humana, por seu turno, tornará necessário um recurso ao empírico, impossibilitando que a regressão psicológica atue com a progressão fenomenológica¹⁵⁷. Sobre tal impossibilidade, lemos:

Da mesma forma que a consciência é contingência radical, mas para a qual são encontradas essências, da mesma forma a emoção: embora dotada de essências, de modos de aparição, ela é originalmente contingência. (...) entre

¹⁵⁶ “Mas, se a fenomenologia pode provar que a emoção é uma realização de essência da realidade-humana enquanto ela é afecção, ser-lhe-á impossível mostrar que a realidade-humana deve se manifestar necessariamente em tais emoções.” (SARTRE, 1995, p. 124).

¹⁵⁷ Para P. Cabestan (2004, p. 46), o método analítico-regressivo vai da entidade com o conteúdo mais rico em direção à entidade mais pobre de conteúdo, mas mais principal. Já o método progressivo, por sua vez, avança da entidade mais pobre, mas com valor de princípio, em direção à entidade derivada de conteúdo mais rico. “Ora, a progressão é difícil na medida em que a entidade mais rica não se deduz da entidade mais pobre, e onde o princípio tomado como ponto de partida não contém nenhuma indicação para a progressão. A operação progressiva deve se fornecer de um fio condutor que não é outro senão o método regressivo.” (CABESTAN, 2004, p. 46).

elas, cavou-se o abismo da contingência pura. (...) a partir de uma contingência pura, temos uma necessidade – a de se emocionar ou de imaginar – e depois uma nova contingência: que seja precisamente esta emoção ou imagem. Seguramente novas essências são encontradas para a emoção ou imagem que se realiza, mas, na raiz delas, está a contingência, de onde a impossibilidade de se dizer que estamos no reino onde tudo é essencial. (MOUTINHO, 1995, p. 112-113).

Diante desta contingência radical, a psicologia tornada fenomenológica buscará, *regressivamente*, detalhar as variações eidéticas da consciência: emoção, imaginação, etc.: ela operará a partir da redução eidética. Com efeito, a distinção entre psicologia e fenomenologia encontra sua necessidade nos limites da operação progressiva que descreve a afetividade a partir da realidade-humana. Se a fenomenologia pura pode mostrar no fenômeno da emoção uma exemplificação das estruturas fundamentais da realidade-humana, ela é, no entanto, incapaz de assinalar o fato de que esta realidade-humana vá tomar tal ou tal forma emotiva precisa:

“(...) porque a emoção ou, mais geralmente, o fenômeno psíquico comporta uma parte irrecuperável de facticidade (...), uma pura fenomenologia da emoção não pode prosseguir até as diferentes emoções humanas a partir da única essência da realidade-humana sem se apoiar sobre a diversidade *de fato* das emoções provadas. (CABESTAN, 2004, p. 47)

O estudo da emoção, como o de todo fenômeno psíquico, supõe uma psicologia fenomenológica, “um recurso regrado ao empírico” (SARTRE, 1995, p. 124). A partir disso, sempre nos depararemos com a pergunta fundamental de uma psicologia que se pretende fenomenológica, qual seja: o que deve ser uma consciência em sua estrutura íntima para que ela possa se emocionar ou imaginar? E mesmo que a psicologia fenomenológica atue no campo das essências, não devemos deixar de lado o papel preponderante exercido pelo *concreto*, afinal, consciência & mundo são fundamentais um para o outro. Esta afirmação capital, já se fazia presente em *TE* na medida em que a apreensão do X qualquer envolvia, forçosamente, o momento ontológico e o momento concreto, mundano. Notoriamente, tal diplopia singular (no caso de *TE*), possibilitou o expurgamento do Ego transcendental, abrindo caminho para um Ego psíquico, objeto da consciência reflexiva. Lá, todo esforço de Sartre, como já sabemos, versava contra a guinada idealista do pensamento husserliano afirmando a necessidade de uma filosofia

do concreto. Também aqui, e em outras obras fenomenológicas que abordaremos nos próximos capítulos de nosso texto, o compromisso de Sartre permanece o mesmo. Nessa senda, ele nunca cansa de afirmar a concretude da relação entre a consciência e o mundo: seu projeto de uma psicologia fenomenológica parece ir, como buscamos clarificar aqui, nessa mesma direção.

Colando tudo isso que dissemos em perspectiva, poderemos afirmar que, caso o psicólogo queira apreende o fenômeno psíquico em toda a sua inteireza, ele não deverá somente ater-se à análise da emoção, mas também à análise da afetividade a partir da intencionalidade da consciência e da realidade-humana ¹⁵⁸. Assim sendo, mesmo que adentremos no plano das essências, estas, por sua vez, imbricam-se *inexoravelmente* com o mundo: “as estruturas essenciais da consciência transcendental não desaparecem quando essa consciência se prende ao mundo” (SARTRE, 1973, p. 103); outrossim, será a partir dessa afirmação presente n’*A Imaginação* que o filósofo francês poderá reelaborar a psicologia sob o prisma da fenomenologia. Deste modo, se almejamos restabelecer em filigrana os mecanismos da psicologia fenomenológica (bem como o sentido mais radical da liberdade eidética) é essencial que nos debruçemos na referida obra.

¹⁵⁸ Assinalamos com isso o encontro da fenomenologia com a analítica existencial heideggeriana no que concerne à *démarche* psico-fenomenológica.

CAPÍTULO 3

PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA DA IMAGINAÇÃO: A DESCRIÇÃO E A FIXAÇÃO DA EIDÉTICA DA IMAGEM

1.1 – A inauguração da psicologia eidética e o momento da análise crítica

Como almejamos descrever o fazer-se da psicologia fenomenológica no corpus da filosofia sartreana, é fundamental que neste momento percorramos as sendas da obra que inaugura, por assim dizer, os mecanismos dessa nova psicologia investida pela pedra de toque da consciência, a saber: a *intencionalidade*. Disto, faz-se necessário frisar que todas as investigações psico-fenomenológicas estão “estritamente ligadas ao primeiro ensaio filosófico de Sartre (...) e a sua descoberta da consciência como pura espontaneidade” (CABESTAN, 2004, p. 10). Ou seja, quer se trate da consciência imaginante ou da consciência emocionada, “as descrições psicológicas supõem esta espontaneidade que caracteriza ontologicamente a consciência sartreana” (CABESTAN, 2004, p. 10) já descrita no opúsculo *La Transcendance de l'Ego*.

Publicado por volta dos anos de 1936, *A Imaginação* apresenta-se aos leitores como a parte “crítica” dos estudos sobre a imagem. Sartre, de acordo com o *Les Écrits de Sartre* (1980, p. 55), havia sido convidado por seu antigo orientador da École Normale Supérieure a escrever sobre o tema da imagem. A obra, por conseguinte, dividir-se-á em dois momentos, o momento dito “crítico” e outro “científico”, “entretanto, só a primeira parte será aceita pela Alcan, publicada em 1936 sob o título *L'Imagination*” (MOUTINHO, 1995, p. 71). A parte que representa o momento “científico”, por sua vez, aparecerá ao grande público apenas quatro anos depois com o título *L'Imaginaire*¹⁵⁹. Beauvoir (1961, vol. 1, p. 185) comenta este momento da divisão da obra:

Sartre redigia a parte crítica do livro sobre *L'imagination* que lhe solicitara o professor Delacroix, para Alcan; iniciara uma parte muito mais original em que reestudava desde a raiz o problema da imagem, utilizando as noções

¹⁵⁹ A mencionada obra será tratada exclusivamente no quarto capítulo.

fenomenológicas de intencionalidade e de hylé; foi então que acertou as primeiras idéias-chave de sua filosofia: a absoluta vacuidade da consciência, seu poder de “nadização”¹⁶⁰. (BEAUVOIR, 1961, vol. 1, p. 185)

O que nomeamos como momento “crítico” dirá respeito a uma sistemática crítica do filósofo francês endereçada às concepções clássicas de imagem forjadas, inicialmente, pelos três grandes pensadores dos séculos XVII e XVIII: Descartes, Leibniz e Hume. No entanto, tal concepção, ao longo da filosofia novecentista e da psicologia positivista do XIX, permanece praticamente inalterada. Por detrás da aparente pluralidade de teorias sobre a imagem Sartre identifica, tanto na psicologia¹⁶¹ como na filosofia – sobretudo a bergsoniana¹⁶² - o mesmo tratamento claudicante para

¹⁶⁰ É importantíssimo este comentário preciso da filosofia sartreana. Definitivamente, o tema sobre a imagem, ainda que tenha sido trabalhado quase que exclusivamente no campo da fenomenologia, não deixa de ter implicações ontológicas de coloração heideggeriana. A intencionalidade – chave de ouro da filosofia de Sartre – abrirá os caminhos para que o autor fale em “nadização” da consciência imaginante. A intencionalidade (tratada com exclusividade desde os primórdios das obras de Sartre) continua sendo fundamental para o esvaziamento da consciência e, sem sobra de dúvidas, fundamental para a ideia de Nada que coroa todo o desenvolvimento de o *Ser e o Nada*.

¹⁶¹ “Eles, segundo Sartre, herdaram e conservam a noção de imagem daqueles três “grandes metafísicos dos séculos XVII e XVIII” (IC, 37), tendendo ora para uma, ora para outra concepção. O mote central da crítica será a observação de que as diferentes doutrinas, desde Descartes, têm todas *uma única concepção* acerca da imagem: todas elas tomam esta com *coisa*.” (MOUTINHO, 1995, p. 72).

¹⁶² “A concepção da imagem proposta aqui por Bergson está longe de ser tão diferente como pretende ele da concepção empirista: tanto para o filósofo francês como para Hume, a imagem é um elemento de pensamento que adere exatamente à percepção, apresentando a mesma descontinuidade e a mesma individualidade que esta. (...) ela – a imagem – é um decalque exato da coisa, opaca e impenetrável como a coisa, rígida, fixa, coisa em si mesma.” (SARTRE, 1973, p. 62). Um pequeno excursus faz-se digno de nota aqui para que, talvez, possamos entender com maior rigor o *aspecto histórico* da crítica de Sartre à filosofia bergsoniana. Traçamo-lo resumidamente. Como Frédéric Worms deixa claro em *La philosophie en France au xxième siècle* (2010), uma das grandes preocupações do espiritualismo (termo cunhado para designar o momento filosófico dos anos de 1900) é a realização de uma série de críticas contra uma nova forma de saber que se pretende científica. Este saber que nasce ancorado ao biológico, sobretudo após a localização cerebral de certas funções ligadas à linguagem, é a psicologia. Do lado da filosofia, Bergson, contra esse domínio puramente fisiológico e mecanicista do psíquico, procura fazer emergir um reconhecimento da realidade psicológica, ele se esforça em mostrar que “a unidade psicológica não é um elemento atômico que poderíamos atingir através de uma análise que depois seria combinada com outras por meio de associações ou sínteses.” Mas que ao contrário, a unidade psicológica é “uma unidade global, indivisível e temporal de uma consciência individual e pessoal (...)” (WORMS, 2010, p. 141). Como mostra o autor, a contenda entre a psicologia e a filosofia é um dos grandes temas que orbitam em torno do momento intelectual dos anos de 1900. Sumariamente, essa é a aurora que envolve esse momento preciso da filosofia francesa. Depois, por volta dos anos 30, um grande anseio por mudanças teóricas parece rondar os intelectuais da época (para tal afirmação, tomamos o capítulo 8 “*Trahison de clercs*” ou “*chiens de garde?*” *Les ruotures des années 30: entre deux moments philosophique*, do já mencionado livro de Worms). Sartre, que só havia decidido pelo curso de filosofia após incursionar uma leitura de *Matéria e Memória*, também é fisgado por esse espectro de ruptura: o livro *La Fin d’une parade philosophique: le bergsonisme*, escrito por Georges Politzer, é decisivo aqui na medida em que ele anima todo uma geração de filósofos. Voltemos a Sartre e sua crítica contra Bergson. Tendo como horizonte essa série de pequenos detalhes da história da filosofia francesa, a crítica sartreana contra a teoria da imagem em Bergson assevera que, apesar de propor uma nova concepção da imagem contra aquelas da psicologia, o autor de *Os dados imediatos da consciência*, sem se dar conta, procrastina a mesma teoria

com esta, ou seja: a imagem definida como uma *coisa*: nessa senda, as teorias contemporâneas da imagem são tributárias da metafísica dos seiscentos e setecentos. Subjaz em todas elas uma *metafísica ingênua da imagem* (expressão forjada por Sartre) como veremos no desenrolar-se de nossa exposição.

Diante do que dissemos, *A Imaginação* colocará em cena um certo entendimento por parte de Sartre em relação ao fazer-se da psicologia reelaborada fenomenologicamente, e dentro desse mesmo movimento, sua concepção particular da fenomenologia. Aqui, embora o filósofo use como alicerce teórico as *Ideias para uma fenomenologia pura*, ainda que devemos situar a ideia sartreana de uma psicologia fenomenológica no prolongamento do projeto husserliano, haverá discordância em relação ao tema da *hylé* (matéria) da imagem mental. Logo, nossa posição no que tange a este texto é a de que, embora Husserl tenha proclamado a revolução psicológica guiado pela fenomenologia, apesar de suas indicações figurarem da maior importância, Sartre não está de acordo com ele em todos os pontos, e “suas observações reclamam um aprofundamento e uma complementação” (SARTRE, 1973, p. 105) ¹⁶³. Primeiramente, propomo-nos a assinalar em que consistem tais indicações importantes feitas por Husserl à psicologia clássica das imagens; notar-se-á que o conceito de intencionalidade permanece fundamental para que a fenomenologia leve a cabo uma descrição das imagens que devem figurar como opostas ao modo prevalente pelo qual o ideário moderno lida com o estatuto da imaginação. Na sequência desse itinerário, buscaremos apontar o desacordo de Sartre com o mestre alemão, desacordo este que dividiremos em duas dificuldades: em primeiro lugar, a falta de aprofundamento da descrição sistemática da imaginação e, logo em seguida, as dificuldades com relação à *hylé* que o filósofo parece abordar em dois movimentos distintos. Inicialmente, Sartre

de seus adversários que, por sua vez, continuam acordados àquela metafísica ingênua da imagem. No limite, o filósofo de 1900 não teria fundamentado a gênese da consciência intencional. Sem que entremos nos méritos da validade ou não da crítica de Sartre a despeito das diversas teorias da imagem forjadas ao longo do pensamento ocidental, gostaríamos apenas de sublinhar que (sempre do ponto de vista sartriano) no terreno das imagens, o pensamento de Bergson que se pretendia contrário ao da psicologia não passa de uma *repetição* – falsamente inovadora – da metafísica dos seiscentos e setecentos. Sobre a concepção bergsoniana da imagem, bem como a crítica de Sartre ao filósofo espiritualista, recomendamos a leitura de *Subjetividade e Imagem: A literatura como horizonte da filosofia de Henri Bergson* (2005) escrito por Rita Paiva e *Presença e campo transcendental: Consciência e negatividade na filosofia de Bergson* (1989) de Bento Prado Jr.

¹⁶³ Sobre a intrincada relação entre Sartre e Husserl no que diz respeito à tematização da psicologia fenomenológica, sugerimos a leitura do capítulo primeiro do livro *L'être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, escrito por Philippe Cabestan. Na referida obra, Cabestan, com maestria, procurará restituir a concepção husserliana da psicologia em detrimento do uso sartriano desta.

duvida que toda imaginação contenha *necessariamente* uma matéria figurativa. A partir disso, ele almejará indicar as dificuldades que se desdobram quando admitimos tal matéria figurativa, apontando em Husserl “alguns problemas que dizem respeito, ao final das contas, à noção de objeto intencional” (MOUTINHO, 1995, p. 118).

Deve-se notar, a partir do que fora exposto, *en courant*, que o projeto sartreano da psicologia fenomenológica toma a espontaneidade da consciência como dispositivo exclusivo das análises eidéticas. Ver-se-á que o movimento de transcendência – operado via espontaneidade – é a chave constitutiva para o possível desvencilhar-se da concepção clássica da imagem-coisa-inerte, ou seja, da velha concepção metafísica da imagem como representação ou sensação renascente na consciência. A espontaneidade, uma vez mais, aparece então como a ideia fundamental da fenomenologia em sua contenda contra as psicologias e filosofias clássicas da imagem. No que tange à espontaneidade, lemos:

Apoiando-se em algumas passagens da segunda Sessão de *Ideias I*, Sartre procura mostrar que a fenomenologia renova profundamente a descrição do psíquico e principalmente definindo a consciência pelas diferentes *maneiras que ela possui de se projetar em direção a um sentido da coisa transcendente – pela intencionalidade*. (FLAJOLIET, 2002, p. 126)

Feitas as devidas observações, o presente capítulo pretende investigar, a partir da crítica sartreana à psicologia positivista, o *modus operandi* deste saber em detrimento à *démarche* fenomenológica. A restituição, *en passant*, da crítica sartreana às teorias clássicas da imagem é fundamental para que possamos precisar o sentido inaugural das teses fenomenológicas acerca da imaginação. Dito isto, vejamos com mais proximidade o desenrolar-se da parte “crítica” da presente obra.

1.2 – Teorias clássicas da imagem *versus* fenomenologia: a psicologia na senda das filosofias seiscentistas e setecentistas

A)

Na introdução de *IC* Sartre estiliza o problema que deverá enfrentar com a ajuda da fenomenologia, ei-lo esboçado nos seguintes termos: o que é uma imagem e o

que deve ser uma consciência para que haja imagens? Ora, existiria alguma diferença real entre um objeto presente atualmente à consciência e uma imagem? Aliás, podemos falar em uma presença da imagem à consciência ¹⁶⁴? Vê-se, como ficou claro desde *Esquisse*, que o trabalho da psicologia fenomenológico incorre a partir das análises eidéticas da estrutura da consciência transcendental. Atento a essa distinção entre objeto e imagem, o filósofo apresenta, em primeiro lugar, sua definição de objeto:

Olho esta folha branca posta sobre a minha mesa; percebo sua forma, sua cor, sua posição. Essas diferentes qualidades têm características comuns: em primeiro lugar, elas se dão a meu olhar como existências que apenas posso constatar e cujo ser não depende de forma alguma do meu capricho. Elas são *para* mim, não sou *eu*. Mas também não são *outrem*, isto é, não dependem de nenhuma espontaneidade, nem da minha, nem da de outra consciência. São, ao mesmo tempo, presentes e inertes. Essa inércia do conteúdo sensível, frequentemente descrita, é a existência *em si*. (...) O certo é que o branco que constato não pode ser produzido por minha espontaneidade. (SARTRE, 1973, p. 41)

O objeto, com suas variadas qualidades, possui uma existência em si que não depende de minha consciência, essas qualidades presentes na folha são qualidades objetivas ¹⁶⁵. A *coisa*, no caso a folha branca, é inércia que está aquém das espontaneidades conscientes, seu modo de existência é em si. A consciência, ao contrário, não poderia ser uma coisa tal como a folha em branco que se encontra sobre a mesa, antes, ela existe na justa medida em que possui consciência de sua existência, “seu modo de ser em si é precisamente um *ser para si*” (SARTRE, 1973, p. 41) ¹⁶⁶. Sobremaneira, diferentemente da inércia e da passividade característica dos objetos em si, a consciência é movimento constante de transcendência para fora de si. Disso decorre

¹⁶⁴ Este tema será analisado com mais amplitude quando nos reportarmos à parte “científica” do estudo sobre a imagem tal como figura em *L’Imaginaire*.

¹⁶⁵ Já havíamos visto, desde *Intencionalidade*, a tese das propriedades qualitativas inerentes aos objetos.

¹⁶⁶ Embora o vocabulário expresso aqui para designar um objeto e uma consciência lembre aquele de *L’être et le néant*, ainda estamos longe de uma série de concepções que “potencializam” o Em-si e o Para-si presentes na obra de 1943. Uma dessas concepções capitais, sem sombra de dúvida, diz respeito ao nada enquanto estrutura do ser do Para-si. A dinâmica, o drama onto-fenomenológico do Para-si com o Em-si, só entra efetivamente em cena a partir de uma nadificação, de uma falta de ser própria às estruturas do Para-si. Não obstante, o Nada enquanto *estrutura, fissura interna* do Para-si, é o que marca profundamente a diferença entre os textos fenomenológicos e os textos ontológicos de Sartre. Antes de inaugurar-se propriamente em *EN*, o nada já ritma uma boa parte dos *Cadernos de uma Guerra estranha*: período no qual Sartre pode meditar com mais calma a filosofia de Heidegger.

um importante dado que, todavia, já repetimos exaustivamente no decorrer de nosso trabalho, ou seja, consciência e objeto possuem naturezas dispares, com isso, um X qualquer não está na consciência, ele é um objeto transcendente, um “habitante” do mundo. Por parte da consciência, esta não é um receptáculo no qual os objetos viriam se depositar: já deixamos, desde *Intencionalidade*, o terreno das trocas protoplasmáticas, da digestão morna, em suma, descartamos as filosofias digestivas da representação. Brevemente, a consciência é movimento espontâneo de transcendência em face de *coisas* que são pura inércia; até aqui nada de novo. Mas eis que:

“(...) agora desvio a cabeça. Não vejo mais a folha de papel. Agora vejo o papel cinzento da parede. A folha não está mais presente, não está mais *á*. Sei, entretanto, muito bem, que ela não se aniquilou: sua inércia a preserva disso. Ela cessou, simplesmente, de ser para mim. No entanto, ei-la de novo. Não virei a cabeça, meu olhar continua dirigido para o papel cinzento; nada se mexeu no quarto. Entretanto, a folha me aparece de novo com sua forma, sua cor e sua posição; e sei muito bem, no momento em que ela aparece, que é precisamente a folha que eu via há pouco. É ela, verdadeiramente, *em pessoa*? Sim e não. Afirmo, sem dúvida, que é *a mesma* folha com *as mesmas* qualidades. (...) sei que não desfruto de sua presença (...) A folha que me aparece neste momento tem uma identidade de essência com a folha que eu via há pouco. *E, por essência, não entendo somente a estrutura, mas, ainda, a individualidade mesma. Essa identidade de essência, porém, não está acompanhada por uma identidade de existência*¹⁶⁷. (SARTRE, 1973, p. 41)

Embora haja uma identidade de essência da folha em imagem com a folha real, a primeira não possui uma identidade de existência tal como a segunda; a folha em imagem existe, conclui Sartre, de outro modo, ela existe em imagem¹⁶⁸. Na medida em que a inércia salvaguarda e conserva a autonomia dos objetos que existem em si, a imagem não impõe como um limite à espontaneidade da consciência e tampouco possui inércia, “em uma palavra, ela não existe de *fato*, existe em *imagem*” (SARTRE, 1973, p. 41). Destarte, os objetos ou existem de fato ou existem como imagem, e existir como imagem significa, primeiramente, existir sem que haja existência ou presença de *fato*.

¹⁶⁷ Grifo nosso.

¹⁶⁸ “Eis assim configurado o pressuposto para a constituição de uma *metafísica ingênua da imagem*, na feliz expressão forjada por Sartre, donde esta coincide como a coisa que consiste numa realidade inerte, estranha ao domínio da consciência (...)” (PAIVA, 2005, p. 97).

Assim, caberá à experiência reflexiva guiar-nos pelo modo de ser da imagem sem que caíamos na costumeira confusão entre os modos de ser da coisa e da imagem, uma vez que, apesar de tudo, a folha em imagem e a folha em realidade são a mesma folha em dois modos, dois planos diferentes de existência. Toda cautela aqui é solicitada porque frequentemente concluímos que a imagem, por ser a imagem do objeto, existe tal e qual o objeto do qual ela é a imagem; tal equívoco, Sartre chamará de “*metafísica ingênua da imagem*” e em *L’Imaginaire*, “*ilusão da imanência*”.

A metafísica ingênua consiste em fazer da imagem uma cópia da coisa, a imagem é coisificada, torna-se inércia, existência em si, “aparece e desaparece a seu critério e não ao critério da consciência; não cessa de existir ao deixar de ser percebida” (SARTRE, 1973, p. 42). O autor deslinda o descompasso entre um objeto que nos aparece em imagem e sua existência concreta. No limite, essa teoria “ingênua” da imagem coisificada não nos fornece elementos para que possamos distinguir os objetos das imagens, ela concebe o objeto em realidade e o objeto em imagem coexistindo no mesmo plano. Observa-se que esta metafísica fez da imagem uma “coisa menor”, uma “coisa inferior”¹⁶⁹, e é isso que encontraremos também no seio das psicologias que estudaram a questão. O imbróglio, dirá Sartre, deve-se a confusão entre identidade de essência e identidade de existência: “todos construíram a teoria a priori da imagem. E quando voltaram à experiência era muito tarde” (SARTRE, 1973, p. 43)¹⁷⁰. Voltando ao exemplo da folha em branco sobre a mesa, nós havíamos averiguado de soslaio que a consciência pode apreender o objeto de maneira perceptiva ou imaginativa. A folha em imagem, deste modo, é visada na ausência, não a vejo, pois ela não está presente, ela se dá como algo distinto de uma presença. Entre a folha percebida e a folha imaginada há uma identidade de essência que não coincide com uma identidade de existência! Devemos considerar, portanto, que uma teoria válida sobre a imagem deverá assinalar dois modos, dois planos diferentes que a consciência possui de visar seu objeto. Em outras palavras, uma verdadeira teoria da imagem buscará compreender os mecanismos que operam na consciência imaginante em detrimento à consciência perceptiva. Logo,

¹⁶⁹ Lê-se: “A teoria pura e *a priori* fez da imagem uma coisa. (...) A ontologia da imagem está agora completa e sistemática: a imagem é uma coisa inferior, que tem sua existência própria, que se dá à consciência como qualquer coisa e que mantém relações externas com as coisas da qual é imagem” (SARTRE, 1973, p. 42-43).

¹⁷⁰ “A folha que me aparece neste momento tem uma identidade de essência com a folha que eu via há pouco. E por, essência, não entendo somente a estrutura, mas, ainda, a individualidade mesma. Essa identidade de essência, porém, não está acompanhada por uma identidade de existência.” (SARTRE, 1973, p. 41).

encontramo-nos diante de duas consciências que possuem meios diferentes de apreender intencionalmente o objeto visado.

Por fim, o elemento central da crítica tanto às teorias filosóficas clássicas como às teorias psicológicas, ainda que haja uma aparente diversidade, vincula-se ao fato de todas elas partirem de um mesmo solo comum: a imagem tratada como *coisa*. O filósofo pontua:

Essa teoria, que decorre primeiramente da ontologia ingênua, foi aperfeiçoada sob a influência de diversas preocupações estranhas à questão e legada aos psicólogos contemporâneos pelos grandes metafísicos dos séculos XVII e XVIII. Descartes, Leibniz, Hume têm uma mesma concepção da imagem. Só deixam de concordar quando se trata de determinar as relações entre a imagem e o pensamento. A psicologia positiva conservou a noção de imagem tal como a havia herdado desses filósofos. (SARTRE, 1973, p. 43).

Grosso modo, todas as teorias (filosóficas e psicológicas) da imagem partem do postulado de que a imagem é, na verdade, uma imagem-coisa. É interessante observar como o faz Moutinho (1995, p. 72), que o combate à imagem-coisa operar-se-á da mesma forma que *TE* combateu os conteúdos de consciência¹⁷¹. Não obstante, a crítica sartreana tecida agora, segundo o comentador, desenrola-se em outro plano: “não se trata apenas de purificar o campo transcendental da presença de conteúdos, mas ainda, de se discutir a natureza mesma do psíquico repondo assim uma nova psicologia”¹⁷² (MOUTINHO, 1995, p. 72). Enfim, trata-se de teorizar esta nova atividade, esta nova variação eidética da consciência imaginante.

Faltando a Sartre uma concepção “psico-fenomenológica do psíquico”, *TE* não podia, como será o caso aqui, constituir com primazia uma nova psicologia. De fato essa observação é pertinente pois, em *La transcendance de L'Ego*, o psíquico forjava uma espécie de região avessa à *démarche* fenomenológica, uma região por excelência não-fenomenológica. Desse modo, a discussão acerca da natureza do psíquico é o momento central que caracterizará o *métier* da psicologia fenomenológica, momento no qual poderemos mesurar e vislumbrar as diferenças entre a fenomenologia pura e a psicologia tornada fenomenológica. Noutras palavras, o psíquico fenomenal é condição

¹⁷¹ É importante lembrar, no entanto, que este combate contra os “conteúdos de consciência” já aparecia também em *Intencionalidade*.

¹⁷² Discutir a “natureza do psíquico” significa, como vimos adiantadamente em *Esquisse*, pensá-lo no plano do fenômeno, no plano das estruturas essências da consciência.

sine qua non para o advir de uma nova psicologia que verse, preponderantemente, nas estruturas essenciais da consciência: “não bastará combater a imagem-coisa; dessa vez, combater-se-á ainda a psicologia *de coisas*” (MOUTINHO, 1995, p. 72). Em comunhão às análises eidéticas da consciência imaginante, acompanharemos o reenquadramento fenomenológico da psicologia positiva ausente de sistematicidade e de essência; há, no horizonte das preocupações de Sartre, um projeto que pretende redefinir os domínios da ciência chamada psicologia. Sob tal redefinição, a análise eidética da imagem, tal como fora posto em prática em *Esquisse* no que dizia respeito às emoções, deverá fixar e descrever a essência desta estrutura psicológica tal como ela aparece à intuição reflexiva. A psicologia fenomenológica, ao contrário da psicologia, se dá como tarefa “separar nitidamente a experiência no sentido experimental e a experiência no sentido da intuição de essência, subordinando a primeira a segunda” (CABESTAN, 2004, p. 35). Diante disso, a nova psicologia:

(...) não tomará de empréstimo os seus métodos às ciências matemáticas, que são *dedutivas*, mas às ciências fenomenológicas, que são *descritivas*. Será uma “psicologia fenomenológica”; efetuará, no plano intramundano, pesquisas e fixações de essências como a fenomenologia no plano transcendental. E certamente, deve-se falar ainda de experiência, na medida em que toda visão intuitiva de essência continua sendo experiência. Mas é uma experiência que precede toda experimentação. (SARTRE, 1973, p. 104).

Tanto a presente obra como *Esquisse* insistem sobre esta característica da experiência da intuição das essências como se esta nova psicologia, “na diferença com a fenomenologia, se destacasse não por um ‘empirismo transcendental’ mas àquilo que poderíamos chamar de um empirismo eidético” (CABESTAN, 2004, p. 35). Vê-se, então, um dos elementos que diferenciam psicologia fenomenológica e fenomenologia pura: a análise eidética das estruturas da consciência no mundo. Depois de clarificada pela psicologia fenomenológica, ou seja, pela experiência privilegiada da descrição eidética, a imagem designará a ausência, o nada da coisa, a divisão do mundo entre mundo real e mundo imaginário; mas isso seria avançar demais, e no momento não dispomos ainda dessas conclusões que somente aparecerão com força em *L’Imaginaire*. Por isso, voltemos para a crítica das teorias clássicas da imagem.

B)

As críticas fenomenológicas de Sartre são direcionadas as mais diversas teorias sobre a imagem que, no fundo, partilham de uma mesma ingenuidade metafísica: a confusão entre identidade de essência e identidade de existência, fazendo com que a imagem seja coisificada. Sendo assim, iremos pontuar de sobrevoos as teorias da imagem forjadas ao longo das épocas. O elemento comum partilhado por todos os pensadores que resolveram abordar o problema da imagem é que todos eles têm uma concepção unívoca da imagem como *coisa*, todos fizeram da imagem uma cópia menos intensa do objeto, relegada à condição de cópia, de reprodução do real. No que diz respeito a Descartes:

(...) há um abismo entre o plano ideativo e o plano imaginativo, isto é, entre entendimento e imaginação. Descartes é o único (...) a afirmar a especificidade do pensamento. Por conta dessa especificidade, dois campos distintos se colocam: o do entendimento – assegurado pela afirmação da existência de um pensamento puro -, objeto de um estudo lógico e epistemológico, e o da imaginação e das sensações, pertencentes ao domínio do corporal e objetos da psicologia. (MOUTINHO, 1995, p. 73).

O grande intuito de Descartes, em presença de uma tradição escolástica, era o de dividir, separar com rigor e distinção o mecanismo e o pensamento, “sendo o corporal inteiramente reduzido ao mecânico” (SARTRE, 1973, p. 45). Nesta toada, a imagem será para o autor de *Meditações Metafísicas*, uma coisa corporal, o produto da ação dos corpos exteriores sobre o nosso, fazendo com que a matéria e a consciência excluam-se uma à outra, porque a imagem, “na medida em que é desenhada materialmente em alguma parte do cérebro, não poderia ser animada de consciência”. - Doravante, conclui Sartre – “ela é um objeto, tanto quanto o são os objetos exteriores. É exatamente o limite da exterioridade” (SARTRE, 1973, p. 45). Com isso, devemos ficar atentos para o fato de que a imaginação ou o conhecimento da imagem vem necessariamente do entendimento que, aplicado à impressão material produzida no cérebro, dá-nos uma consciência da imagem. Ora, a imagem cartesiana é um simulacro da coisa, ela possui uma inferioridade metafísica: de um lado o plano da existência de um pensamento puro e, do outro lado, a imaginação e as sensações, “pertencentes ao domínio do corporal e objetos da psicologia” (MOUTINHO, 1995, p. 73). Nos quadros

da filosofia cartesiana a imagem é uma coisa corporal, o produto de movimentos mecânicos do corpo:

Posto que em Descartes os processos concernentes ao corpo são mecânicos, a produção das imagens e a atividade da imaginação serão também equacionados pela ótica mecanicista. Nesse sentido, a imagem configura também o corolário das operações mecânicas. (PAIVA, 2005, p. 99).

Já Espinosa, por sua vez, torna ainda mais claro que o problema da imagem só se resolve pelo entendimento e ele, como também fizera Descartes, separa a teoria do conhecimento da teoria da imagem: as imagens são provocadas por causas mecânicas, elas são afecções do corpo humano, “o acaso, a contiguidade, o hábito, são as fontes da ligação das imagens (...)” (SARTRE, 1973, p. 46). A partir de tais teorias, a psicologia é rejeitada ao terreno das sensações e das imagens concebidas enquanto simulacro de menor intensidade da coisa, há uma certa univocidade de pensamento que acaba por conceber a imagem a partir de uma *base sensível*.

Na teoria de Leibniz, a imagem se acha penetrada de intelectualidade, seu esforço é estabelecer uma continuidade entre os dois modos de conhecimento: pensamento e imagem, fazendo com que haja uma distinção entre “mundo das imagens ou idéias confusas e o mundo da razão” (SARTRE, 1973, p. 46), haveria, na unidade de um mesmo ato, imagem e pensamento. O associacionismo de Leibniz, deste modo, asseverará que é na alma que as imagens são conservadas e são ligadas entre si. A tessitura de sua teoria sobre as imagens busca resolver a oposição operada por Descartes entre imagem pensamento, desfigurando a imagem. Ela (a imagem) é vinculada ao pensamento, mas, por conta disso, acaba se desvanecendo como aponta Sartre. Como a antiga dicotomia entre essência necessária e fato empírico é superada, encontramos como que por detrás de cada imagem, o pensamento: “o fato era já algo assim como uma expressão da lei, um signo da lei: ou antes, o fato é a própria lei (...) no empírico pretende-se reencontrar o necessário” (SARTRE, 1973, p. 49). Por detrás de cada imagem podemos reencontrar o pensamento que ela implica de direito, donde se segue a assertiva: a cadeira em imagem é a cadeira em realidade. Desse itinerário:

Estabelecendo uma relação entre pensamento e imagem de modo que está não seja concebida como antagônica àquela, este filósofo finda por subtraí-la de sua condição de imagem, sem que exprima claramente que tipo de relação

o produto da imaginação tem com o objeto, tampouco, a sua condição de dado imediato da consciência dotado de uma existência original. (PAIVA, 2005, p. 105).

Tal prejuízo nasce na medida em que a imagem leibniziana não está dissociada do processo do conhecimento, mas se acha penetrada de intelectualidade. Quando Leibniz procura solucionar a relação existente entre imagem e pensamento, o filósofo “finda por destitui-la de sua natureza imagética, edificando também uma metafísica ingênua da imagem (...) A imaginação em Leibniz não se emancipará de instância inferior e subsidiária do pensamento” (PAIVA, 2005, p. 108). Por estar vinculada ao conhecimento ¹⁷³, a imagem tornar-se-á uma versão menor e menos elaborada da ideia. Ao trasmudar a imagem em um pensamento menor, Leibniz teria, segundo a argumentação de Sartre, “violentado a natureza da imagem, transformando-a em algo distinto dela mesma. A alteridade da imagem em relação ao pensamento é assim anulada” (PAIVA, 2005, p. 109).

No que concerne à filosofia de Hume quanto à teoria da imagem, a lógica torna-se uma parte da psicologia, desaparecem as estruturas cartesianas do mundo das essências, o plano do pensamento puro ¹⁷⁴. O filósofo escocês se esforça para reduzir todo o pensamento ao sistema de imagens. Só há no espírito impressões e cópias dessas impressões que são, verdadeiramente, ideias que se conservam no espírito por uma inércia; “idéias e impressões não diferem em natureza, o que implica que a percepção não se distingue em si mesma da imagem” (SARTRE, 1973, p. 47). Aqui, as imagens cartesianas são transformadas em ideias, há somente o mundo mecânico das imagens “ligadas entre si apenas por relações externas (semelhança, contiguidade, causalidade), relações essas que agem como ‘forças dadas’” (MOUTINHO, 1995, p. 73). A imagem, tal como postulada por Descartes, torna-se o objeto individual de onde o cientista deve partir e o elemento primeiro que, combinado, produzirá o pensamento, o conjunto das significações lógicas. Por operar uma identidade entre imaginação e ideia, a fatura dessa teoria corre no seguinte sentido:

¹⁷³ Aqui, podemos vislumbrar a diferença de teorias entre Leibniz e Descartes. Enquanto o primeiro associa imagem e conhecimento, o segundo postula entre ambos uma relação antagônica.

¹⁷⁴ “Ele toma de empréstimo ao cartesianismo sua descrição do mundo mecânico da imaginação e isolando esse mundo, por baixo do terreno fisiológico no qual ele mergulha pelo alto do entendimento, faz dele o único terreno sobre o qual o espírito humano se move realmente” (SARTRE, 1973, p. 47).

(...) a imagem já não figura como o sensível, que é indício de intelecto, nem como conhecimento primordial no caminho para a clareza e para o desnudamento, consiste antes no meio prevalecente de conhecer. As ideias produzidas pelo espírito nada mais são do que decorrência de impressões sensíveis, das quais não diferem radicalmente em sua natureza. A imaginação a partir de tal compreensão definitivamente não se distingue de outras formas de consciência e, uma vez que as ideias resultam das impressões numa espécie de cópia delas, torna-se mais explícita a equivalência entre imagem e percepção. (...) a imaginação consiste no lugar em que a ideia emerge. (PAIVA, 2005, p. 111).

Logo, em Hume só existem coisas que entram em relação com as outras coisas, constituindo certa coleção que leva o nome de consciência: as faculdades são constituídas a partir do fluxo dos dados empíricos ¹⁷⁵. Do interior dessa filosofia é importante pontuar que os fatos psíquicos serão coisas individuadas que mantêm uma relação externa que as liga entre si. Resumidamente, a filosofia de Hume teria operado apenas uma modificação do pensamento cartesiano: “Descartes colocava ao mesmo tempo a imagem e o pensamento sem imagem; Hume guarda apenas a imagem sem o pensamento” (SARTRE, 1973, p. 49). Mesmo que Hume tenha recusado a clareza do cogito cartesiano, “no que tange à natureza da imagem, todavia, conserva-se o mesmo registro, preservando a condição material da imagem, sua origem sensível, que a insere no mundo dos fatos e das coisas” (PAIVA, 2005, p. 113). A imagem, ainda que coincida com a percepção, permanece tributária e subalterna a ela: Hume não elimina o equívoco entre a identidade de essência e a identidade de existência, seus argumentos perduram a tese da imagem-coisa.

Sartre ainda chama atenção para outro elemento crucial no desenvolvimento das teorias da imagem que serão feitas no decorrer dos séculos. Tal desenvolvimento passa, obrigatoriamente, pelo abandono das essências cartesianas, ou seja, pelo abandono do mundo inteligível. A fatura disso, de acordo com o filósofo, é o advento do psicologismo que se esboça, no limite, como uma antropologia positiva, isto é “(...) uma ciência que pretende tratar o homem como um ser do mundo, negligenciando o fato essencial de que o homem é também um ser que *presenta para si* o mundo e a si próprio

¹⁷⁵ “O associacionismo é antes de tudo uma doutrina ontológica que afirma a identidade radical do modo de ser dos fatos psíquicos e do modo de ser das coisas. Nada existe, em suma, a não ser coisas: essas coisas entram em relação umas com as outras e constituem, assim, uma certa coleção que se chama consciência. E a imagem nada mais é do que a coisa na medida em que mantêm com outras coisas um certo tipo de relações” (SARTRE, 1973, p. 49).

o mundo” (SARTRE, 1973, p. 49) ¹⁷⁶. Esse psicologismo, ao lançar seu olhar sobre a condição humana, delimita o homem como “ser que está no mundo, assim como os fatos e as coisas, circunscrevendo-o a essa condição” (PAIVA, 2005, p. 114). Nas tramas de uma antropologia positiva, Hume nada inova em relação ao estatuto da imagem, somente continua fazendo reverberar a estrutura da imagem como *coisa*. Vê-se que as três grandes soluções para o problema da imaginação, no fundo, comungam de uma única noção de imagem sempre concebida a partir de uma base sensível. A título de clarificar a teoria das imagens no fazer-se do pensamento huminiano, lê-se:

As imagens estão ligadas entre si por relações de contiguidades e de semelhanças, que agem como “folhas dadas”, aglomerando-se segundo atrações de natureza semimecânica, semimágica. A semelhança de certas imagens permite-nos atribuir-lhes um nome comum que nos leve a crer na existência da ideia geral correspondente, sendo unicamente real, entretanto, o conjunto das imagens e existindo “em potência” no nome. (SARTRE, 1973, p. 47).

Toda a crítica de Sartre a Hume, como notamos aqui, procura apontar o modo pelo qual o filósofo escocês insere as imagens no universo da pura mecanicidade, confundindo-as com as dinâmicas próprias do modo de ser da coisa (em si). Na opacidade de objetos que existem de modo interno ao pensamento, Hume termina por desvanecer totalmente o princípio de translucidez da consciência. Instaurando um reino de puras imagens a partir da percepção, o filósofo só faz reverberar o *quiproquó* entre psíquico e coisa.

Sem mais delongas, a pluralidade das teorias sobre a imagem guardam, no fundo de suas soluções, uma mesma e idêntica estrutura: a imagem permanecendo uma *coisa*. Em suma, a metafísica moderna, ainda que tenha apresentado construções teóricas díspares, produziu – de acordo com a crítica encetada por Sartre – um olhar unívoco quanto à imagem e que perfaz o ponto de intersecção entre Descartes, Leibniz e Hume: a confusão entre identidade de essência e identidade de existência que decreta à imagem uma passividade que lhe é intrínseca, uma condição de instância inferior e subsidiária em relação ao pensamento racional. Na senda desses três filósofos, a

¹⁷⁶ Todavia, Sartre ainda alerta que esta “antropologia positiva” já se encontrava em germe na teoria cartesiana da imagem.

imagem é coisa em si, realidade inerte. Sobre a univocidade das teorias, argumenta o autor:

Apenas se modificam suas relações com o pensamento, de acordo com o ponto de vista que se assumiu a respeito das relações do homem com o mundo, do universal com o singular, da existência como objeto com a existência como representação da alma com o corpo. (SARTRE, 1973, p. 50).

C)

Vejamos como, ainda de sobrevoo, os psicólogos ¹⁷⁷ se esforçam para encontrar um método positivo no que tange ao problema da imagem. Mesmo nas teorias psicológicas sobre a imagem, iremos nos deparar com aquelas três soluções (a de Descartes, Leibniz e Hume) enquanto as únicas possíveis, “desde que se aceite o postulado de que a imagem nada mais é do que uma coisa e que todas elas são *igualmente* possíveis e *igualmente* defeituosas” (SARTRE, 1973, p. 50). Logo, Sartre esperava encontrar na psicologia das imagens um repúdio contra sua origem sensível e sua assimilação a “impressões francas”. A psicologia, ao emancipar-se da filosofia por volta do século XIX, “estabelece vínculos com a fisiologia, o que repercutirá decisivamente sobre a problemática da imagem” (PAIVA, 2005, p. 114). Entrementes, será a partir da metafísica seiscentista e setecentista, que a psicologia tirará suas inspirações quanto à imagem: “Essa psicologia não só reitera a noção de imagem-coisa como delimitará o seu domínio dentro dos moldes oferecidos pelos clássicos” (MOUTINHO, 1995, p. 75). A crítica de Sartre às novas teorias da imagem, certamente, diz respeito à emergência de uma psicologia que se assume como ciência positiva e converte a vida psíquica à lógica mecanicista e fisiológica ¹⁷⁸. Sobre a ideia de ciência ligada ao mecanicismo e ao determinismo, assevera o autor:

Ora, quem diz mecanicismo diz espírito de análise: o mecanicismo procura reduzir um sistema a seus elementos e aceita implicitamente o postulado de que estes permanecem rigorosamente idênticos, quer estejam em estado isolado ou em combinação. Segue-se naturalmente a este outro postulado: as

¹⁷⁷ Trataremos exclusivamente da psicologia científica de Taine.

¹⁷⁸ O filósofo observa que a ideia de ciência, fomentada por Giard, estava intimamente ligada as ideias de determinismo e mecanicismo: “essa ciência determinista e mecanicista é que conquista a geração de 1850” (SARTRE, 1973, p. 51).

relações que os elementos de um sistema mantêm entre si lhe são exteriores: é esse postulado que se formula ordinariamente sob o nome de princípio de inércia. Assim, para os intelectuais da época que consideramos, tomar uma atitude científica em face de um objeto qualquer – é postular antes de qualquer investigação, que esse objeto é uma combinação de invariáveis inertes que mantêm entre si relações externas. (SARTRE, 1973, p. 51).

Sartre, referindo-se aos psicólogos da segunda metade do século XIX, deslinda a maneira como estes irão se apropriar dos mecanismos da ciência para o desenvolvimento de uma teoria das imagens. A crítica que acompanharemos através de algumas observações diz respeito “a uma tentativa de converter a complexidade psíquica em um mecanismo” (SARTRE, 1973, p. 52). Taine, por exemplo, procurando constituir uma psicologia científica, assevera que devemos considerar o fato psíquico como “um movimento físico”, e para tal devemos – metodologicamente – nos reportar à experiência sensível e a uma teoria metafísica estabelecida *a priori* sobre a natureza e os fins da experiência:

Taine não se limita a prescrever uma ampla utilização da experiência: determina, a partir de princípios não controlados, *o que deve ser* essa experiência, descreve seus resultados antes de a ela se ter reportado e essa descrição implica naturalmente uma porção de asserções dissimuladas sobre a natureza do mundo e da existência em geral. (SARTRE, 1995, p. 52).

A psicologia de Taine, ancorada a uma ideal de cientificidade, emerge como ciência dos próprios fatos, sempre pronta a manifestar-se com rigor e precisão sobre os eventos psíquicos que são, em sua generalidade, produtos de associações mecânicas. O psicólogo, assim como Hume, ao ater-se a um modelo prévio de ciência, condiciona metodologicamente seus resultados - fato psíquico -: “a opção prévia pela análise implicará numa *deturpação* do psíquico” (MOUTINHO, 1995, p. 75). De acordo com o desenrolar-se argumentativo de Sartre, o problema dessa psicologia que se pretende rigorosamente científica é que ela acaba operando a identificação entre o modo de ser do psíquico e o modo de ser da coisa. Tal intercruzamento segue o *modus operandi* segundo o qual:

(...) tomar uma atitude científica em face de um objeto qualquer – quer se trate de um corpo físico, de um organismo ou de fato de consciência – é

postular, antes de qualquer investigação, que esse objeto é uma combinação de invariáveis inertes que mantêm entre si relações externas. (SARTRE, 1973, p. 51).

A partir de tal corolário os psicólogos, em um esforço vão de constituir uma psicologia científica, desvencilham-se da complexidade psíquica transformando-a em um simples mecanismo; para Sartre, esse modelo de ciência adapta seus métodos à natureza de seus objetos produzindo, por conseguinte, uma interpretação simplista de seus progressos. Se a referida atitude científica põe o psíquico como coisa, disso resulta “a identificação do modo de ser dos fatos psíquicos e do modo de ser das coisas” (MOUTINHO, 1995, p. 76), reduzindo de forma inevitável o psíquico a elementos simples, reduzindo-o de autonomia. No caso da imagem, esse princípio científico que não encontra ponto de apoio em nenhuma descrição concreta e em nenhuma observação dos fatos, é nefasto: além de confirmar a imaginação como algo inferior ao pensamento, “vincula-a aos movimentos fisiológicos, reduzindo a atividade imaginante à condição de reflexo das sensações, exatamente como as metafísicas anteriormente aludidas, particularmente a cartesiana” (PAIVA, 2005, p. 116)¹⁷⁹.

Da elucidação dos mecanismos da psicologia de Taine, Sartre pode afirmar que sua teoria sobre a imagem não é auxiliada pelos dados da experiência íntima e que por isso, a imagem é uma sensação renascente, “um grupo de movimentos moleculares” deduzidos *a priori*: “o que significa colocar a imagem como invariável inerte e, ao mesmo tempo, suprimir a imaginação” (SARTRE, 1973, p. 53). A démarche crítica do filósofo francês evidencia assim que a definição mecanicista do psíquico é coincidente à produção das imagens; por ser apreendida *a priori* como “sensação remanescente”, decorrente de “movimentos moleculares”, em suma, definições que a concebem sempre a partir da inércia, o espírito é, para usar um termo do próprio Sartre “um polipeiro de imagens”¹⁸⁰.

Ainda que Taine, no momento de propor uma teoria das imagens, aproprie-se do associacionismo de Hume, sua psicologia (constituída pelo modelo físico) não faz

¹⁷⁹ Em Taine, a imagem – elemento essencial da vida psíquica – aparece de antemão ocupando um lugar determinado: “Não há nada de real no eu, com exceção da fila dos seus acontecimentos. Esses acontecimentos, diversos de aspecto, são os mesmos em natureza e se reduzem todos à sensação; a própria sensação, considerada de fora e pelo meio indireto que se chama percepção exterior, se reduz a um grupo de movimentos moleculares. (...) Tudo aquilo que, no espírito, ultrapassa ‘a sensação bruta’ se reduz a imagem, isto é, a repetições espontâneas da sensação” (TAINÉ apud SARTRE, 1973, p. 53).

¹⁸⁰ “Os dois grossos volumes de *L’Intelligence* não fazem mais do que desenvolver fastidiosamente esta simples frases que citávamos mais acima.” (SARTRE, 1973, p. 53).

uso da *experiência*¹⁸¹. Destarte, há uma confusão entre experiência e análise, que terminar por conduzi-lo a constituir “um associacionismo híbrido que se exprime ora em linguagem fisiológica, ora em linguagem psicológica, ora nas duas linguagens ao mesmo tempo; assim, seu empirismo puramente teórico se desdobra em um realismo metafísico” (SARTRE, 1973, p. 53). Alude Sartre:

Daí esta contradição paradoxal: Taine, para constituir uma psicologia sobre o modelo da física, adota a concepção associacionista que, como Kant mostrou, leva a uma negação radical de toda ciência legisladora. Mas, ao mesmo tempo que ele destrói sem suspeitar a ideia mesma de necessidade e a de ciência no terreno psicológico, mantém, no terreno da fisiologia e da física, um sistema de leis necessárias. E, como afirma que o fisiológico e o psíquico não são senão as duas faces de uma mesma realidade, segue-se que a ligação das imagens enquanto fatos de consciência – a única que nos aparece – é contingente, enquanto a ligação dos movimentos moleculares que as constituem como realidades físicas é necessária. (SARTRE, 1973, p. 53).

A hibridez no qual cresce o associacionismo de Taine – ora fisiológico, ora psicológico - não produz senão uma “metafísica frustrada”, que opera a coisificação do psíquico através de sua identificação com o modo de ser das coisas. A análise do psicólogo, “decompõe o fato psíquico em elementos, partes simples; mas para que isso seja possível é necessário, antes de mais nada, *objetivar* o psíquico, o que significa torna-lo *coisa*: esse é o primeiro passo (...)” (MOUTINHO, 1995, p. 76). Uma vez tornando coisa, o que significará o psíquico? Significará, em primeiro lugar, uma passividade de pura inércia já lobrigada outrora por Descartes e Hume.

Através do associacionismo do filósofo escocês, a imagem é concebida como participando do sensível. No que tange a esta participação da imagem no sensível, Hume “julga partir dos dados imediatos da experiência: há impressões fortes e impressões fracas” (SARTRE, 1973, p. 93) onde se segue que a primeira característica dessas “impressões” é a *opacidade*. Quando o autor das *Investigações acerca do conhecimento humano* não se limita somente a descrever os conteúdos sensíveis da percepção, mas “compor o mundo da consciência por meio somente desses conteúdos;

¹⁸¹ “Hume, porém mais hábil, havia, pelo menos, tentando constituir um fantasma de experiência. Não quis *deduzir*. Por isso suas leis de associação são postas, pelo menos na aparência, no terreno da psicologia pura: são laços entre os fenômenos *tais como eles aparecem* ao espírito.” (SARTRE, 1973, p. 53).

isto é, duplicar a ordem da percepção como uma ordem das imagens, constituída pelos mesmos conteúdos sensíveis com um grau menor de intensidade” (SARTRE, 1973, p. 93), suas imagens findam por representar “centros de opacidade e de receptividade”, transfigurando, com isso, os modos de ser do psíquico no modo de ser da coisa.

A cor amarela deste cinzeiro, quando renasce a título de impressão enfraquecida, conserva seu caráter de *dado*: continua um irredutível, um irracional. Antes de tudo, e precisamente por ser passividade pura, permanece um elemento *inerte*. Que se deve entender por isso? Que ela não seria capaz de encontrar em si, na intimidade de seu ser, a razão de sua aparição. Por si mesma não seria capaz de renascer ou desaparecer. É preciso que seja evocada ou reprimida por outra coisa diferente dela. Mas essa ‘outra coisa’ não pode ser uma espontaneidade sistematizadora. (SARTRE, 1973, p. 93).

Se essa “outra coisa” não pode ser uma “espontaneidade sistematizadora”, o que ela deve ser? Ora, de acordo com Sartre, ela será os conteúdos sensíveis, inertes que nos levam a um mundo de pura exterioridade, totalmente contrários à atividade translúcida da espontaneidade da consciência. As leis de associação (que deveriam conter, de acordo com Sartre, o princípio da inércia ¹⁸²) que nada mais são senão “a posição de ligações de exterioridade entre os conteúdos psíquicos” (SARTRE, 1973, p. 94), esboçam-se como as responsáveis pela inserção dos conteúdos sensíveis da percepção na paisagem da consciência donde se segue, como fatura disto, a inércia, o opaco e o viscoso trazidos para o seu “interior” ¹⁸³. A falta de uma espontaneidade sistematizadora (que nada mais é se não a falta de uma fenomenologia) corrobora não só na identificação do modo de ser do psíquico com o modo de ser da coisa, mas também na deturpação da translucidez vazia da consciência. De fato, podemos entrever ¹⁸⁴ que a participação da imagem no sensível – teorizada por Hume - acaba por figurar a confusão entre psíquico e coisa, entre *ser para si* e *ser em si*. Nas tramas nas quais *A Imaginação* é tecida:

¹⁸² Tais leis deveriam conter o princípio da inércia porque espelham o modo de ser do psíquico ao modo de ser da coisa que, como vimos, é inerte.

¹⁸³ Usamos a presente palavra entre aspas porque a consciência – se bem entendida – não possui nem um dentro e nem um fora, livrando-a de ser uma substância.

¹⁸⁴ Não sem a ajuda do precioso itinerário traçado por Moutinho (1995, p. 76-77-78).

(...) a crítica sartriana reclama antes uma “espontaneidade sistematizadora”. Pensar a consciência em termos de elementos, como o “mundo das coisas”, será caracterizado em *L’Imaginaire* como “ilusão de imanência”, que consiste, grosso modo, em pensar a consciência como “um lugar povoado de pequenos simulacros”. Essa ilusão, segundo Sartre, tem como origem “nosso hábito de pensar no espaço, em termos de espaço” – e Hume não é senão a “expressão mais clara de tal ilusão”. Ora, especializar a consciência, pensá-la como *lugar*, significa trazer para o “interior” dela a inércia, a passividade, a receptividade próprias do ser espacial. (MOUTINHO, 1995, p. 87-88).

Grosso modo, ao reclamar uma “espontaneidade sistematizadora” ausente na teoria huminiana da imagem, Sartre parece estar verdadeiramente mais preocupado com a constituição de uma psicologia outra. Esta nova psicologia, como não nos furtaremos de destrinchá-la, deverá revelar a essência do fato psíquico, a lei da atividade da consciência: a espontaneidade. Suas críticas, por conseguinte, vão além daquelas acerca da “objetivação, decomposição do psíquico e posterior estabelecimento de relações de exterioridade entre os elementos decompostos” (MOUTINHO, 1995, p. 87) tal como aparecem no pensamento de Hume¹⁸⁵. Tacitamente, a leitura sartriana da teoria huminiana da imagem revela, *tout court*, uma consciência tornada coisa a partir das leis associacionistas que identificam os modos de ser do psíquico com os modos de ser da coisa, donde se segue a coisificação da consciência a partir da inércia e da passividade. Sobre o associacionismo de Hume, Sartre argumenta:

Em realidade, a posição de conteúdos de conteúdos sensíveis transporta-nos para um mundo de exterioridade pura, isto é, para um mundo em que conteúdos inertes são determinados nos seus modos de aparição por outros conteúdos igualmente inertes, um mundo aonde todas as mudanças, todas as impulsões vêm do exterior e permanecem profundamente exteriores ao conteúdo que animam. (...) Vemos agora o que é a consciência para o

¹⁸⁵ Ainda segundo Moutinho (1995, p. 87) é esta “espontaneidade sistematizadora” – elemento fundamental de uma psicologia que se pretenda fenomenológica – que distingue as críticas de Sartre e de Husserl à teoria de Hume. Segundo o comentador, a crítica husserliana apontou no pensamento do filósofo escocês uma ausência de subjetividade “que, desdobrada, redundou na subjetividade transcendental.” (Moutinho, 1995, p. 87). As ressalvas de Husserl não parecem exigir uma “espontaneidade sistematizadora” tal como esta é reclamada por Sartre. Na verdade, o que o fenomenólogo alemão censura em Hume é a ausência de *mathesis*, de um *verdadeiro fundamento último* em sua teoria do conhecimento. Logo, o que se estabelece aqui - diferente de Sartre - é uma crítica da razão, da atitude natural da filosofia de Hume que desconhece a intencionalidade da consciência. Para maiores esclarecimentos sobre a maneira pela qual Husserl e Sartre abordam a *démarche* da teoria huminiana, sugerimos avidamente a leitura do capítulo 3, “Fenômeno e Significado” da já referida obra de Moutinho (1995).

associacionismo: é simplesmente o mundo das coisas. Não existe, na realidade, senão um mundo de exterioridade, que é o mundo exterior. Entre esta esfera vermelha e a percepção desta esfera não há diferença. (...) Tendo estabelecido que os elementos da consciência são naturezas passivas, ele aplicou o princípio de inércia ao domínio psíquico e reduziu a consciência a uma coleção de conteúdos inertes ligados por meio de relações de exterioridade. (SARTRE, 1973, p. 93-94).

Em oposição ao *métier* filosófico de Hume (também àquele da psicologia positivista, na medida em que esta mantém perene tais doutrinas metafísicas), Sartre reclama uma psicologia “sintética” que afirme - como inexorável à consciência - a *espontaneidade*. De posse desta perspectiva fenomenológica, faz-se necessário assumir que a consciência é “organização”, “sistematização” onde o escoamento dos fatos psíquicos é regido por “temas diretores” pelos quais “a imagem não pode mais ser assimilada a um conteúdo de opacidade receptiva” (SARTRE, 1973, p. 95). A imagem, enleada pela nova filosofia de Husserl, será uma realidade psíquica certa não podendo, de modo algum, constituir-se a partir de uma base de conteúdo sensível. Doravante, se se almeja elaborar uma “psicologia de experiência” sem que com isso caíamos nos imbrólios da ciência indutiva, em outras palavras, no erro da indução que, através dos fatos, estabelece as leis, deveremos recorrer ao itinerário fenomenológico tal como ele se configura em Husserl. Sob a perspectiva de uma eidética da imagem que deve fixar e descrever a essência desta estrutura psicológica tal como ela aparece à intuição reflexiva, Sartre insistirá na “característica da experiência da intuição das essências como se a psicologia, na diferença com a fenomenologia, se destacasse não a um ‘empirismo transcendental’ mas aquilo que poderíamos chamar de um empirismo eidético” (CABESTAN, 2004, p. 35) na medida em que “seria possível constituir uma psicologia que, permanecendo uma psicologia da experiência, não seria uma ciência indutiva” (SARTRE, 1973, p. 101).

Esta psicologia de experiência, sob a rubrica da fenomenologia, trará diante de nós “um tipo de experiência privilegiada” que nos colocará “imediatamente em contato com a lei”. A lei ¹⁸⁶, por sua vez, não será senão o *eidós* (até então ausente de *TE* e *Intencionalidade*) dos fatos psíquicos que interrogamos. Grosso modo, para que possamos nos afastar das psicologias indutivas, a ideia de essência é fundamental aqui.

¹⁸⁶ Na medida em que o campo transcendental, em *TE*, era impessoal, nós havíamos observado que os vívidos não possuíam uma forma, eles se davam em si mesmos a partir de uma criação *ex nihilo* que excluía qualquer legalidade; é este, aliás, o sentido da agramaticalidade da consciência.

1.3 – “O grande acontecimento na filosofia”: a revolução da psicologia a partir da fenomenologia de Husserl

Sendo a fenomenologia a “ciência da consciência transcendental pura”, ela difere no que diz respeito aos estudos da consciência humana operados pela psicologia, ciência que permanece ancorada à atitude natural, “a psicologia, para Husserl, continua sendo, como a física ou a astronomia, ‘uma ciência da atitude natural’, isto é, uma ciência que implica um realismo natural” (SARTRE, 1973, p. 103). Já a fenomenologia, como havíamos sumariamente esboçado alguns parágrafos acima, começa quando colocamos entre parênteses o mundo da atitude natural, quando operamos a redução (epokhé). A redução, ao afastar-nos da atitude natural, coloca o fenomenólogo em contato com “as estruturas da consciência transcendental fundada sobre a intuição das essências dessas estruturas” (SARTRE, 1973, p. 103), a descrição de tais estruturas operar-se-á exclusivamente no plano da reflexão que buscará, por seu turno, apreender as essências, “isto é, ela começa por se colocar, logo de início, no terreno do universal” (SARTRE, 1973, p. 103). Tal como a fenomenologia que, reflexivamente se coloca no plano do universal, do mesmo modo o fará o psicólogo na diferença de que a psicologia continuará a ser uma ciência da atitude natural; “entretanto, da mesma maneira, procurará ‘apreender as essências’ e proceder a uma ‘descrição eidética’” (MOUTINHO, 1993, p. 98). Em uma palavra, “o que vale para o fenomenólogo vale também para o psicólogo” (SARTRE, 1973, p. 104). Nesta toada, caso a psicologia queira vislumbrar progressos maiores, estes só serão possíveis na medida em que, renunciando a se embarçar com as “experiências ambíguas e contraditórias”, começar a apreender as estruturas essências do objeto de suas investigações. Logo, antes de partir da experimentação e da indução, convém ao psicólogo saber o máximo possível sobre aquilo que ele irá experimentar; “e isso só saberemos por meio de uma descrição de essência” (MOUTINHO, 1993, p. 99). Dirá Sartre:

Não será possível, porém, perguntar primeiramente e *antes* de qualquer recurso às experiências (quer se trate de introspecção experimental ou de qualquer outro procedimento) *o que é uma imagem?* Esse elemento tão importante da vida psíquica terá uma estrutura essencial acessível à intuição e que possa ser fixada por meio de palavras e conceitos? Haverá afirmações inconciliáveis com a estrutura da imagem? etc., etc. Em uma palavra, a

psicologia é um empirismo que procura ainda os seus princípios eidéticos.
(SARTRE, 1973, p. 104)

A psicologia fenomenológica, já ressaltada por nós nos preâmbulos deste capítulo, será um saber que, no plano intramundano, fixará e descreverá as essências tal como o faz a fenomenologia no plano transcendental; eis-nos, pois, diante do *métier* desta nova psicologia: *a fixação e a descrição das essências dos fatos da consciência*. Em suma, o objetivo aqui é o de adquirir um olhar intuitivo em relação à *estrutura intencional da imagem* partindo, para isso, de uma *descrição eminentemente eidética*. Doravante, para que haja conhecimento possível acerca da imagem, caberá a este novo saber constituir uma *eidética da imagem* ao descrever a essência dessa estrutura psíquica. Ademais, o conceito fundamental da intencionalidade – estrutura essencial de toda consciência – aparece aqui como um dos elementos necessários para que se leve a um bom termo a renovação da imagem. Este fundamento, operando a distinção radical entre a consciência e aquilo que se tem consciência, acaba (e nós já o vimos à exaustão) por eliminar todo e qualquer resquício de conteúdos dentro da consciência, o X qualquer está, por princípio fora da consciência, é transcendente: assim valerá também para o X da consciência imaginante. Em oposição à intencionalidade fenomenológica, a psicologia das coisas:

(...) partindo da fórmula ambígua ‘o mundo é a nossa representação’, faz com que se desvaneça a árvore que percebo em uma miríade de sensações, de impressões coloridas, tácteis, térmicas, etc., que são ‘representações’. De sorte que, finalmente, a árvore aparece como uma soma de conteúdos subjetivos e é ela própria um fenômeno subjetivo. Ao contrário, Husserl começa por colocar a árvore *fora de nós*. (SARTRE, 1973, p. 105)

Para que possamos explicitar o fundamento da atividade intencional da consciência e, em contra partida, o da consciência imaginante, tomemos o exemplo apresentado pelo filósofo. Tal percurso mostra-se necessário aqui na medida em que, é na intencionalidade husserliana, que Sartre localiza a inédita teoria acerca da imagem. Em primeiro lugar, Husserl, de acordo com Sartre, jamais negou a existência dos dados visuais ou tácteis que “fazem parte da consciência como elementos subjetivos imanentes” (SARTRE, 1973, p. 105). Tomemos a impressão visual do vermelho. Esta impressão, que faz parte de minha consciência atual, não é o vermelho na medida em

que tal cor é uma qualidade transcendente do objeto. Tal impressão subjetiva é análoga ao vermelho da coisa transcendente, “não é senão um ‘quase vermelho’: isto é, é a matéria subjetiva, a *hylé* sobre a qual se aplica a intenção que se transcende e procura atingir o vermelho que está fora dela” (SARTRE, 1973, p. 106). Nota-se que no caso da imagem mental, a imagem também será a imagem de alguma coisa, ou seja, achamo-nos diante de uma “relação intencional de uma certa consciência a um certo objeto”. (SARTRE, 1973, p. 106). Isso significa, finalmente, que a imagem deixa de estar na consciência como elemento constituinte, para figurar então como um X em imagem:

Husserl, como em uma percepção, distinguirá uma intenção imaginante e uma *hyle* que a intenção vem “*animar*”. A *hyle*, naturalmente, continua subjetiva, mas, ao mesmo tempo, o objeto da imagem, destacado do puro “conteúdo”, situa-se fora da consciência como alguma coisa radicalmente diferente. (SARTRE, 1973, p. 106).

Opondo-se às teorias clássicas da imagem, Husserl (pelo menos em um primeiro momento), estabelece uma entre imagem externa e percepção através das intenções e não através das matérias. Para ele, a imagem é uma certa maneira de animar intencionalmente um conteúdo *hilético*. Já aqui averiguamos que, embora a *hyle* não tenha sido negada “tem-se a impressão de que ela deixa de ser essencial, de que ela cessa de participar da essência mais pura do imaginar” (FLAJOLIET, 2002, p. 130). Logo, na leitura que Sartre realiza de Husserl, a imagem é apreendida através de uma intenção absolutamente específica da consciência, ou seja, ela é visada através da atitude imaginante cuja “ação constitui a imagem enquanto tal, na medida em que atribui a ela o significado de imagem e não de percepção” (PAIVA, 2005, p. 123).

Nota-se que a imagem passa a ser uma estrutura intencional, deixando de ser mero conteúdo inerte de consciência e advindo como “consciência una e sintética em relação com um objeto transcendente” (SARTRE, 1973, p. 106). A apreensão do objeto em imagem opera uma atitude imaginante da consciência e, “nessa perspectiva, a imagem (...) não sinonimiza com resíduos da percepção, antes presentifica-se como uma forma singular de consciência que inaugura uma maneira original de se relacionar com o objeto” (PAIVA, 2005, p. 124). Podemos compreender agora que a imagem e a percepção são dois vividos intencionais que diferem por suas intenções: a imagem do X qualquer é uma outra maneira que a consciência intencional possui de se relacionar com

ele, de apreendê-lo, não mais como simulacro, mas agora como objeto em imagem¹⁸⁷.

Diante deste fato:

Em oposição ao psicologismo que separa radicalmente a imagem da consciência de imagem, *A Imaginação* afirma a partir de *Ideias I* a unidade da consciência imaginante que é uma certa maneira de animar intencionalmente um conteúdo hilético (hylétique). (CABESTAN, 2004, p. 101)

Todavia, ainda que Husserl tenha desatado o nó que figurava na confusão entre objeto perceptivo (transcendência real) e objeto em imagem (imagem mental), ainda que ele tenha libertado o mundo psíquico dos grilhões de “um peso grande”, ainda que a imagem tenha se tornado, depois da fenomenologia, uma certa maneira de animar um conteúdo hilético, por conseguinte, desvencilhando-nos do quiproquó entre objeto da percepção e objeto da imaginação, Husserl parece ainda “prisioneiro da antiga concepção, pelo menos no que diz respeito à *hyle* da imagem, que continuaria sendo para ele a impressão sensível renascente” (SARTRE, 1973, p. 108). Portanto, na teoria husserliana da imagem, é como se se tratasse de intenções diferentes animando uma mesma matéria, isto é, “como se se bastasse a intenção para diferir ‘carne e osso’ de ‘ficção’” (MOUTINHO, 1993, p. 122). Por mais que a distinção entre imagem mental e percepção já não passe mais pela intensidade humana ou pela teoria dos redutores de Taine, Husserl, contudo, mostrar-se-ia vítima da ilusão metafísica na medida em que:

(...) repete essa mesma concepção para o caso da imagem mental: parece que agora a distinção não pode estar apenas na ‘estrutura intencional’, ou, por outra, parece que agora a identificação das matérias não pode ser feita, a menos que eu acredite poder animar uma *hyle* ‘como percepção ou imagem a meu bel-prazer’ (...) Será necessário afirmar, portanto, para além da diferença das intenções, a diferença das matérias, e isso aparentemente contra Husserl. (MOUTINHO, 1993, p. 123)

¹⁸⁷ “A imagem de meu amigo Pedro não é uma vaga fosforescência, um rastro deixado em minha consciência pela percepção de Pedro: é uma forma de consciência organizada que se relaciona, à sua maneira, a meu amigo Pedro. É uma das maneiras possíveis de visitar o ser real de Pedro. Assim, no ato de imaginação, a consciência se relaciona diretamente a Pedro e não por intermédio de um simulacro que estaria *nela*.” (SARTRE, 1973, p. 106).

De fato, a teoria husserliana da imaginação não compreende mais a imagem como um objeto mental, um conteúdo interno ao espírito ou um objeto físico do mundo. Na medida em que o fenomenólogo alemão afirma que a imagem não designa mais um conteúdo imanente à nosso espírito, Sartre bem sublinha, que ele rompe completamente com toda uma tradição empirista e também imanentista: “a imagem designa um certo tipo de consciência intencional. Por outro lado, definir a imagem como o fato de uma modalidade intencional específica irreduzível às outras, é compreender que ela não pode mais designar uma percepção” (HERVY, 2013, p. 4) ¹⁸⁸. No entanto, como veremos, faltou ao mestre alemão uma descrição de essência, única capaz de fornecer o estatuto da natureza da intenção da imagem e sua diferença para com a percepção. No mais, Husserl teria deixado sem solução o problema, aos olhos do filósofo francês essencial, da matéria da imagem mental ¹⁸⁹. Se assim é, vejamos com mais detalhes o porquê desta crítica de Sartre ao mestre alemão. Procuremos precisar, positivamente, a matéria da imagem em estrita oposição à matéria da percepção.

1.4 – A crítica sartreana à *hyle* (matéria) husserliana

Observamos que na teoria husserliana da imagem, o que difere a imagem da percepção da imagem da imaginação é a estrutura intencional de animação da *hyle*, “tudo depende do modo de animação dessa matéria, isto é, de uma forma que nasce nas estruturas mais íntimas da consciência” (SARTRE, 1973, p. 107). Sobre a tese da matéria da imagem mental, da distinção entre percepção e imagem, lemos:

Consideremos a água-forte de Durer, *O Cavaleiro, a Morte e o Diabo*. Distinguiremos em primeiro lugar aqui a percepção normal, da qual o correlativo é a coisa “gravura”, esta folha em branco. Em segundo lugar, encontramos a consciência perceptiva, na qual, através destas linhas negras, pequenas figuras incolores, “cavaleiro a cavalo”, “morte”, “diabo”, nos aparecem. Não somos, na contemplação estética, dirigidos para elas enquanto objetos: somos dirigidos para as realidades que são representadas “em

¹⁸⁸ HERVY, Aliévina. “Perception et imagination: La problématique des actes mixtes”, in: *Bulletin d'analyse phénoménologique* IX, 2012.

¹⁸⁹ “Essas duas reservas não são seguramente negligenciáveis, pois a primeira visa a intenção imaginante, e a segunda, a matéria da imagem mental (...)” – COOREBYTER, Vincent de. “De Husserl à Sartre. La structure intentionnelle dans *L'Imagination* et *L'Imaginaire*”, in: *METHODOS*, 2012, disponível em: <http://methodos.revues.org/2971?lang=en#quotation> -.

imagem”, mais exatamente, para as realidades “imagificadas” (*abgebildet*), o cavaleiro de carne e osso, etc. (HUSSERL apud SARTRE, 1973, p. 107).

Do exemplo, tiramos a conclusão de que a imagem e a percepção são dois vividos intencionais que diferem por suas intenções, mas cuja matéria impressional continua *idêntica*. Ainda que a passagem “mereça ficar como clássica” por desembaraçar-nos das teses psicológicas¹⁹⁰, para o filósofo francês, as linhas negras da gravura de Durer servem tanto para a constituição da imagem do cavaleiro como para a percepção dos traços negros sobre uma folha branca. Todavia, valerá isso também para a imagem mental? Aqui, o autor parece sugerir que a imagem mental poderia não ter mais a mesma *hyle* da percepção: “Terá ela (a imagem mental) a mesma *hyle* que a imagem externa, isto é, em última instância, que a percepção?” (SARTRE, 1973, p. 108). Donde se segue o questionamento de Sartre: “Mas de que natureza é a intenção da imagem? Em que difere da intenção da percepção?” (SARTRE, 1973, p. 108). Mais claramente: qual a intenção que permite o discernimento entre a imagem oriunda da percepção e a imagem apreendida pela consciência imaginante? Ou seja, Husserl teria assimilado verdadeiramente a consciência do quadro (imagem material) e a imagem livre (imagem mental)? “(...) na realidade, se a imagem não é senão um nome para uma certa maneira que tem a consciência de visar seu objeto, nada impede de reaproximar as imagens matérias (quadros, desenhos, fotos) das imagens ditas psíquicas” (SARTRE, 1973, p. 107). Se se segue através desta teoria, a *hyle* que apreendemos para constituir a “aparição estética” das figuras do quadro é a mesma presente na percepção da “folha do álbum”; “a diferença se acha na estrutura intencional” (SARTRE, 1973, p. 107). Doravante, a imagem e a percepção são dois vividos intencionais que se diferenciam tão somente por suas intenções.

Almejando uma possível solução para o problema (a distinção entre imagem e percepção), Sartre dirige-se às *Investigações Lógicas* de Husserl, “mais precisamente à tese da transformação de uma consciência significativa ou vazia em uma consciência intuitiva através de seu preenchimento seja da imagem seja da percepção” (CABESTAN, 2004, p. 102). Na referida obra, o filósofo alemão, sob a ótica da leitura sartreana, explica que a imagem tem a função de “preencher” os saberes vazios tais

¹⁹⁰ “Esta interpretação tem por vantagem, nota Sartre, de sair das dificuldades inerentes ao psicologismo que, contraditoriamente, separa os diferentes tipos de imagens (ela são mentais ou materiais), e as identifica (as imagens psíquicas são tipos de imagens materiais em nós e as imagens físicas imprimem-se em nós como imagens mentais).” (FLAJOLIET, 2002, p. 137).

como fazem os objetos da percepção. Ora, toda a inquietação por parte de Sartre parece residir no fato de que “esse preenchimento da significação pela imagem parece indicar que a imagem possui uma matéria impressional concreta e que ela é um pleno, tal como o é a percepção” (SARTRE, 1973, p. 108). Para Cabestan (2004, p. 102):

(...) pensar a imaginação e a percepção como preenchimento, e afirmar a igual plenitude da imaginação e da percepção não é de todo sem perigo. Tal pressuposto acaba por reconhecer, com efeito, na imaginação uma matéria impressional concreta idêntica àquela da percepção (...). Nós nos aproximamos, com isso, perigosamente da tese clássica da “impressão sensível renascente”. Certamente a *hyle* da imaginação e aquela da percepção não são ainda idênticas numericamente, mas já o são especificamente. E, portanto, a imaginação não pode pretender “preencher” do mesmo modo a consciência vazia de significação. Ver uma cotovia não é imaginá-la: não somente as intenções diferem mas também a matéria. (CABESTAN, 2004, p. 102).

Para Sartre, esta indiferença de preenchimento não nos autoriza a incluir a imaginação na medida em que tal preenchimento da significação pela imagem acaba por indicar que esta possui uma matéria impressional tal qual àquela da percepção. Ainda sem respostas, o autor de *A Imaginação* encontra-se com dificuldades para diferenciar a imagem mental da percepção se é verdade, como fora dito, que Husserl lhes conserva a mesma matéria. À título de retificar tal problemática, Sartre chama a atenção para o fato de que quando operamos a redução, “parece-nos muito difícil distinguir por sua intencionalidade imagem e percepção, se for a mesma a sua matéria” (SARTRE, 1973, p. 108). Ou seja, a redução fenomenológica, tendo colocado o mundo entre parênteses, acaba por distinguir os elementos reais – a *hyle* e os variados atos intencionais que a animam – e o “sentido” que essa consciência tem. De um lado, a *noese*, realidade psíquica, do outro o sentido, *noema*, que vem habitá-la. A “‘árvore-em-flor-percebida’ é o *noema* da percepção que tenho neste momento. Mas esse ‘sentido *noemático*’ que pertence a cada consciência real não é em si mesmo *nada de real*” (SARTRE, 1973, p. 109). O esquema noema/noese em Husserl dá-se da seguinte forma:

Cada “*Erlebnis*” é feita de tal forma que existe uma possibilidade, em princípio, de dirigir o olhar para ela e para os seus componentes reais ou, numa direção oposta, para o noema, por exemplo, a árvore percebida

enquanto tal. O que encontra no olhar nessa última direção é, na verdade, um objeto no sentido lógico, mas um objeto que não poderia existir por si. Seu “esse” consiste exclusivamente no seu “percipi”. Mas essa fórmula não deve ser tomada no sentido berkeleyano, uma vez que o “percipi” não contém aqui o “esse” como elemento real. (HUSSERL apud Sartre, 1973, p. 109)

As *noeses* são, com efeito, principais e essenciais no processo de constituição do sentido da objetividade “animando a matéria e se combinando em sistemas contínuos e em sínteses unificadoras do diverso (...) instituem a consciência de qualquer coisa” (HUSSERL apud FLAJOLIET, 2002, p. 150). Logo, Sartre tem toda a razão ao indicar que o sentido da objetividade constituída é um irreal, um “nada de real”. Todavia, para que possamos compreender a censura tecida aqui em relação a este ponto, é importante que explicitemos o sentido tanto do noema como da noese na obra de Husserl. Nas *Ideias*, Husserl tratará a fenomenologia com um novo conceito de fenômeno, o noema deverá se reportar aos fenômenos no sentido “ôntico” da palavra, ou seja, fenômenos que não são partes reais da consciência, fenômenos dados segundo os modos subjetivos de doação. Tal conceito, segundo Moura (2009, p. 21-22), será fundamental para que a fenomenologia fale em um a priori da correlação entre consciência e objeto. Entrementes, por não ser parte real da consciência, o noema afirma seu aspecto subjetivo, ou seja, “em regime de redução fenomenológica é o próprio mundo que se torna subjetivo” (MOURA, 2006, p. 22). Como meio ideal pelo qual a realidade se oferece a consciência, o noema acentua o modo subjetivo de doação, ele acentua a esfera normativa que regula e dá sentido aos objetos mundanos. Neste sentido, a árvore pura e simples pode queimar, dissolver-se em elementos químicos, já o sentido desta percepção não pode queimar, e tampouco possui elementos químicos, propriedades reais. Moura (2006, p. 22) novamente:

É graças à introdução da noção de noema que a fenomenologia poderá falar em um “*a priori* da correlação” entre consciência e objeto, essa certeza de que toda consciência é sempre consciência *de* um objeto, e de que todo objeto é sempre objeto *para* uma consciência. E como esse objeto não é nada além do X idêntico e vazio de seus modos subjetivos de doação, o objeto é, ele mesmo, “subjetivo”. Em regime de redução fenomenológica é o próprio mundo que se torna subjetivo. E enquanto tal esse mundo *pertence* à região da consciência. É apenas na orientação natural que a subjetividade mundana ou psicológica, aquela inaugurada por Descartes, se apresenta como um

interior ao qual se opõe um *exterior*. A subjetividade “transcendental”, ao contrário, é aquela que inclui em si mesma o seu “mundo”, ela não tem mais nada que lhe seja *exterior*. (MOURA, 2006, p. 22).

Esta nova noção de fenômeno, orientada a partir da aparição do noema, pode ser interpretada como a síntese das variações eidéticas, ele se reporta a uma instância transcendental completamente livre do domínio empírico, este fenômeno “recebe” sentido a partir de um ou outro modo subjetivo de doação, sentido que só se entrega através de uma esfera normativa pura, permanecendo independente de suas qualificações. Se o noema figura o *a priori da correlação*, o objeto transcendente é, como lemos no excerto acima, sempre subjetivo e vazio. Doravante, o noema é um “nada que não tem senão uma existência ideal, um tipo de existência que se aproxima do tipo de *lektón* estóico” (SARTRE, 1973, p. 109). A partir de uma tal leitura, parece que tanto o noema da imagem perceptiva como o noema da imagem mental, remete-nos e coincidem em sua irrealidade, em sua inexistência material real. Ora, como então, uma vez a redução em curso, poderemos diferenciar o centauro que imagino da árvore em flor que percebo; dado que o centauro é também o noema de uma consciência noética (um objeto ideal e irreal da consciência transcendental)? N’outros termos, como diferenciar a imagem da percepção da imagem mental, se é verdade que ambas, operada a redução, são noemas, logo, um nada? Percebe-se que a quimera imaginada:

(...) é nada, também ele não existe em lugar nenhum: nós o vimos há pouco. Somente, antes da redução, encontrávamos neste nada mesmo um meio para distinguir a ficção da percepção: a árvore em flor existia em algum lugar fora de nós, podíamos tocá-la, estreitá-la, virar-lhe as costas e depois, dando meio volta, reencontrá-la no mesmo lugar. O centauro, ao contrário, não estava em parte alguma, nem em mim, nem fora de mim. Agora, a *coisa* árvore foi posta entre parênteses, não a conhecemos mais senão como o noema de nossa percepção atual; e, como tal, este noema é um irreal, assim como o centauro. (SARTRE, 1973, p. 109)

Entrementes, a crítica de Sartre indica, através deste fragmento, a insuficiência e o pouco esclarecimento a despeito da constituição das noeses que animam a *hyle* em cada tipo de sentido noemático (a percepção e a imaginação). Logo, é necessário encontrar os mecanismos fenomenológicos capazes de engendrar uma imagem mental distinta daquela em que a matéria a informa como percepção. Se Husserl, como assinala

Sartre, tende à afirmação de que as noeses são indiferentes às matérias que elas animam, a questão da motivação através da qual a consciência “decide”, por exemplo, a apreender um X perceptivo ou um X imaginativo, é aqui colocado em jogo. Posso, nesta senda, animar a meu bel-prazer uma matéria impressional como percepção ou imagem? Todavia, o que significará, novamente, imagem e coisa percebida? Por que “minha consciência intenciona uma matéria em imagem ao invés de fazê-lo em percepção? Esse problema se refere ao que Husserl chama de *motivações*”, logo “(...) como encontrar motivos para informar uma matéria em imagem mental de preferência a informa-la em percepção?” (SARTRE, 1973, p. 110). Se as matérias da percepção e da imaginação possuem a mesma natureza, parece correto afirmar a inexistência de um motivo válido para o problema esboçado acima ¹⁹¹. Na esteira da crítica de Sartre à teoria da consciência imaginante do filósofo alemão, somos informados de que a imagem mental (*Phantasie*) equaliza-se com a imagem perceptiva (imagem material, ou *Bildbewusstsein*), uma vez que ambas possuem o mesmo núcleo noemático, ou seja, este sentido subjetivo que anima a noese. Doravante, pensar a imaginação e a percepção como preenchimento, logo, afirmar a igual plenitude entre ambas é, ao que parece, um equívoco, pois tal afirmação, com efeito, reconhece na imaginação uma matéria impressional concreta idêntica a da percepção. Operando nestes termos, Husserl parece aproximar-se da tese clássica da impressão sensível renascente. Tal como entende Sartre, a imaginação não pode pretender preencher da mesma maneira a consciência vazia de significação, afinal, ver uma cotovia de “carne e osso” é diferente de imaginá-la: não somente as intenções diferem, mas também a matéria.

Almejando um *critério fenomenológico* mais rígido que possa distinguir a percepção da imaginação, o filósofo francês atesta que há, talvez, no pensamento de Husserl, “uma aparência de resposta”. Vejamo-la. Apropriando-se de certas passagens das *Ideias* e das *Meditações cartesianas*, Sartre inicia uma solução plausível a partir da distinção entre síntese passiva e síntese ativa. A partir desses dois elementos, duas vias se oferecem a nós; “de início a via clássica pela qual a *Phantasie* seria uma síntese ativa de uma matéria passiva, ou seja, de impressões sensíveis renascentes” (CABESTAN, 2004, p. 105); via esta que Sartre recusa desde o início. Já a segunda, abandonando a identificação entre percepção e imaginação, leva-nos a uma matéria radicalmente

¹⁹¹ “A imagem aqui parece possuir uma ‘matéria impressional concreta’, ser um *cheio*, como a percepção. Se isso é admitido, o problema se *agravará* ainda mais depois de operada a redução fenomenológica: com ela, surgirão dificuldades que tornarão a distinção entre imagem mental e percepção ainda mais difícil.” (MOUTINHO, 1993, p. 121).

diferente entre uma e outra, de sorte que a consciência imaginante “não seria mais síntese ativa de uma matéria passiva, mas uma consciência que seria de ponta a ponta espontaneidade, e na qual a matéria, por consequência, seria ‘uma espontaneidade, mas uma espontaneidade de tipo inferior’” (CABESTAN, 2004, p. 106). Deste modo, para o filósofo:

(...) podemos pensar que a matéria impressional da percepção é incompatível com o modo intencional da imagem-ficção. (...) a distinção entre imagem mental e percepção não poderia proceder unicamente da intencionalidade: é necessário, mas não suficiente, que as intenções difiram, é preciso também que as matérias sejam dessemelhantes. *Talvez seja até preciso que a matéria da imagem seja, ela própria, espontaneidade, mas uma espontaneidade de tipo inferior*¹⁹². (SARTRE, 1973, p. 111).

Nota-se que o filósofo almeja postular uma *diferença de essência* entre a matéria da imagem mental e a matéria da imagem material a partir da espontaneidade degradada da consciência imaginante. A passagem citada acima sugere que uma diferença nítida separa a matéria da percepção (que vem da simples exterioridade inerte) da matéria da imagem mental (espontaneidade degradada, inferior): diferença esta amparada pelo movimento de transcendência da consciência em direção ao X qualquer. Mas, como podemos entender esta espontaneidade degradada? Como conciliar matéria e espontaneidade? Em que consiste, não obstante, esta matéria da imagem mental se ela é, como esboça Sartre, diferente da matéria impressional da percepção? Se o presente ensaio não nos oferece ainda os subsídios teóricos necessários para o completo entendimento desta expressão, veremos que em *L’Imaginaire* (p. 109)¹⁹³ – parte “científica” -, Sartre referir-se-á a *hylé*, quando animada por uma intenção imaginante, como um *analogon*, um equivalente da percepção. Em *La Transcendance de l’Ego*, nós já havíamos visto que o psíquico incarna uma espontaneidade transcendental que é, na verdade, uma espontaneidade alienada (um simulacro), inferior e degradada. Esta indicação sartreana de uma espontaneidade degradada e inferior, agora no plano da consciência imaginante, será intrínseca para que possamos continuar nossas investigações acerca dos mecanismos da psicologia fenomenológica. Além do mais, este

¹⁹² Grifo nosso.

¹⁹³ Em nosso próximo capítulo trataremos mais amplamente da questão da degradação da espontaneidade, observando, sobretudo, os casos de alucinação, esquizofrenia, obsessão, psicose e sonho.

ponto bem explicitado, será fundamental na medida em que nos aproximarmos paulatinamente das análises da obsessão, alucinação e, sobretudo, do sonho, pois, dado que a família da imagem (como veremos agora neste próximo capítulo) engloba consciências tais como a do sonho ou da alucinação, a teoria sartreana da *hyle* deverá dar conta igualmente destes tipos de consciência imaginante. Destarte, busquemos aprofundar, no capítulo que se segue, esta ideia de uma espontaneidade inferior e degradada, “a *hyle* própria da imagem mental” (SARTRE, 1973, p. 111). Nossa tarefa, na sequência deste trabalho, é precisar até que ponto a liberdade fundante da consciência aprisiona-se naquilo que Sartre chama de “Patologia da imaginação”¹⁹⁴.

¹⁹⁴ Tal tópica encontra-se na página 285 da edição francesa de *L’Imaginaire* publicada em 2010.

CAPÍTULO 4

DO IRREAL “NORMAL” AO IRREAL “PATOLÓGICO”: IMAGEM, OBSESSÃO, ESQUIZOFRENIA, PSICOSE ALUCINATÓRIA E SONHO

“Ao que Sartre é fiel? Sempre ao amigo Pierre-que-nunca-está-presente. É o destino desse autor trazer ar puro quando ele fala, mesmo que seja difícil respirar esse ar, o ar das ausências.”

(Gilles Deleuze)

1.1 – Primeiras observações acerca da natureza da consciência imaginante e da imagem mental: suas quatro características fenomenológicas

A)

*L’Imaginaire*¹⁹⁵, obra extensa e igualmente densa, tem como objetivo principal descrever aquilo que Sartre indica como a função “irrealizante” da consciência imaginante e seu correlativo noemático, o imaginário. Os ares nos quais Sartre fornece essa nova teoria da imagem são ainda aqueles fortemente marcados por uma psicologia definida como “ciência positiva dos fatos psíquicos e de suas leis”, descartando “todo ponto de vista imediatamente prático ou estético, toda preocupação ontológica ou normativa” (CUVILLIER apud ELKAIM-SARTRE, 2010, p. I). Urge ao filósofo, em uma clara atitude de superação desta ciência que até então figurava como paradigma,

¹⁹⁵ Sobre o sentido do programa sartreano na presente obra, lê-se: “Sartre começa *L’Imaginaire* dando como objetivo estabelecer, em detalhe, a tese sobre a qual ele havia trabalhado em *L’Imagination* ao apoiar-se sobre as *Ideen I* de Husserl: a imagem possui uma estrutura intencional e não constitui, portanto, ao contrário da psicologia pre-husserliana longamente refutada em *L’Imagination*, nem um pensamento confuso e nem um sensação enfraquecida. A imagem não é um conteúdo inerte de consciência: é um ato e não uma coisa.” (COOREBYTER, 2012).

uma concepção outra das atividades do psíquico; a pergunta essencial, já fizemo-la outrora no que dizia respeito ao estudo das emoções, permanece ainda a mesma: o que deve ser uma consciência para que ela possa imaginar? Ou à guisa de Sartre, “quais são as características que podem ser conferidas à consciência pelo fato de que ela é uma consciência que pode *imaginar*?” (SARTRE, 2010, p. 343).

O que se seguirá aqui no tocante ao estatuto da consciência imaginante, ressoará ainda na ambição primeira do autor de construir uma filosofia nova e concreta que, todavia, não significa um primado à matéria, e ainda menos à matéria que a ciência positiva estuda ¹⁹⁶. “Ir às coisas mesmas”, expressão tomada de empréstimo de Husserl, e cujo sentido é renovado através da fenomenologia de Sartre, significa debruçar-se na consciência espontânea e averiguar suas possíveis variações eidéticas, significa detalhar através dos mecanismos fenomenológicos a essência da atividade da consciência:

O concreto o mais indubitável, é para ele o cogito de Descartes. “Penso, logo sou”, é a afirmação de que uma consciência reflexiva é possível e que ela é um trampolim sólido para a investigação de outras verdades: para Descartes, se eu posso me enganar sobre a existência do mundo na medida em que eu não demonstrei que há um Deus que garante sua existência, eu posso, ao menos, estar certo de que eu sou, pois penso; do mesmo modo para Sartre “o homem que, em um ato de reflexão, adquire consciência de ter uma imagem não saberia se enganar. (ELKAIM-SARTRE, 2010, p. V)

Deste pressuposto que permeia a letra de Sartre, uma nova orientação oferecer-se-á a toda psicologia, ou seja, deveremos diferenciar os modos de intencionalidade segundo as situações nas quais a consciência se encontra, pois a consciência é ato e não coisa inerte do mundo. Observaremos, nesta toada, que a concepção de imagem mental não é, como já havíamos aludido em *A imaginação*, uma percepção enfraquecida, uma sensação renascente, mas bem ao contrário, uma variação eidética da consciência que difere radicalmente da percepção. Todavia, como poderemos detalhar e descrever a atividade da consciência imaginante, ou seja, como poderemos fixar,

¹⁹⁶ Tal assertiva torna-se ainda mais clara quando lembramos que Sartre, para escrever sobre o imaginário, fez uso regrado da mescolina. Deste fato, gostaríamos apenas de frisar que, embora o filósofo esteja convencido que as localizações cerebrais (ou seja, o fisiológico) possam determinar as condições necessárias para que as funções psíquicas existam; “elas jamais darão conta do fato de que eu sou uma consciência que percebe, se lembra, imagina, se projeta no futuro” (ELKAIM-SARTRE, 2010, p. III). Logo, a ideia de uma filosofia do concreto está toda ela ancorada na definição da consciência em relação ao mundo.

fenomenologicamente (eideticamente) suas leis? É então ao método proposto por Sartre que devemos nos debruçar neste momento caso queiramos esgotar a amplitude de uma “fenomenologia da imagem”.

O método ¹⁹⁷ para a análise e fixação da essência da consciência imaginante é, como indica Sartre, o ato de *refletir*. A imagem somente será descrita por um ato de segundo grau “pelo qual o olhar se desvia do objeto para dirigir-se sobre a maneira como esse objeto é dado. É o ato reflexivo que permite o julgamento ‘eu tenho uma imagem’” (SARTRE, 2010, p. 15). Tal reflexão não é outra se não a reflexão eidética, agora no plano da psicologia. Como já havíamos eludido algumas linhas acima, Sartre toma para si o que se sabe desde a filosofia cartesiana: “uma consciência reflexiva nos entrega dados absolutamente certos; o homem que, em um ato de reflexão, toma consciência de ‘ter uma imagem’ não poderia se enganar” ¹⁹⁸ (SARTRE, 2010, p. 15). De acordo com o filósofo, a consciência imaginante se distingue das outras formas de consciência, pois ela possui, no momento de sua aparição à reflexão, certas características que a informam como tal, possibilitando um julgamento do tipo: “tenho consciência de uma imagem”. Se assim é, o ato de refletir possui um conteúdo imediatamente certo que, à guisa do texto, chamaremos de essência da imagem; tal essência, a mesma para todo e qualquer homem, deve ser explicitada, fixada e descrita pelo psicólogo.

B)

Faz-se imperativo, antes que possamos adentrar propriamente nas sendas da teoria sartreana da imagem, convir quanto a isso: desde *A Imaginação*, havíamos frisado que a metafísica ingênua das teorias clássicas da imagem, tanto do lado da psicologia como do lado da filosofia, operavam um embaraçoso equívoco ao afirmarem que a imagem estava *ipsis litteris* na consciência e que o objeto, por seu turno, estava na imagem. Portanto, “fazíamos da consciência um lugar povoado de pequenos simulacros,

¹⁹⁷ “O método é simples: produzir em nós imagens, refletir sobre essas imagens, descreve-las, isto é, tentar determinar e classificar seus traços distintivos.” (SARTRE, 2010, p. 16).

¹⁹⁸ Vale indagar, não obstante, se tal “ensinamento” cartesiano a despeito da certeza de ‘ter uma imagem’ como imagem, vale do mesmo modo para os casos de alucinação. Ver-se-á no decorrer deste capítulo, até que ponto Sartre sustenta a certeza clara, distinta e indubitável da imagem concebida como imagem, quando nos reportarmos aos casos da “patologia da imaginação”. Portanto, a partir do estudo psico-fenomenológico das patologias, visar-se-á os possíveis limites da reflexão; afinal, desde *TE*, o filósofo alertava-nos dos limites de direito e de fato da reflexão.

e esses simulacros eram as imagens” (SARTRE, 2010, p. 17). Isto que Sartre nomeia como metafísica ingênua da imagem, nos quadros de *L’Imaginaire*, designar-se-á como *ilusão da imanência*, ou seja, o hábito que possuímos de pensar no espaço e em termos de espaço ¹⁹⁹. A teoria da intencionalidade, todavia, já nos informara acerca da impossibilidade de introduzir esses “retratos materiais” na consciência (estrutura sintética) sem destruí-la por completo.

Sob o veio deste olhar, por não aderirmos à ilusão da imanência que nos conduz a constituir o mundo do espírito com objetos tais e quais aos do mundo exterior, diremos que a imagem da cadeira não pode ser uma cópia dessa cadeira tal como ela se dá no mundo exterior ; ou seja, quer eu perceba, quer eu imagine a cadeira, ela deverá permanecer sempre fora da consciência, ela é, e jamais deixará de ser, um objeto transcendente: “quer eu perceba, quer eu imagine essa cadeira, o objeto de minha percepção e o de minha imagem são idênticos: é uma cadeira de palha na qual estou sentado” (SARTRE, 2010, p. 20). Acontece somente que a consciência pode *se relacionar* com tal objeto de dois modos diferentes (perceber ou imaginar). Na percepção, a cadeira é “reencontrada” pela consciência, no ato de imaginar, não é (isso, como veremos, é o modo desinencial da imagem, ou seja, o de aparecer como ausência, nada, fenômeno de quase-observação): não se trata aqui, em nenhum dos dois casos, de um simulacro da cadeira, de uma relação extrínseca com a cadeira existente. De fato, o que existe são dois tipos distintos de consciência que se relacionam, cada qual à sua maneira, com o objeto sem, no entanto, afirmar que ele está realmente na consciência. O mecanismo intencional da consciência suprime, de uma vez por todas, os imbrólios das teorias clássicas que não se cansavam de afirmar o objeto como imagem exteriorizada e a imagem como objeto interiorizado. Deste ponto de vista estritamente fenomenológico:

A imagem não é, pois, a “presença” na consciência de um “objeto mental” ou de um “simulacro” do objeto exterior. Ela apresenta-nos o objeto ausente, não mais como ele se apresentaria se estivesse efetivamente presente; na consciência imaginante, visamos também este objeto no espaço, mas que aparece a nós, então, sob uma forma original, que é a forma imaginante (...). (JEASON, 1975, p. 64)

¹⁹⁹ “A maior parte dos psicólogos e dos filósofos adotou esse ponto de vista. É também aquele do senso comum. Quando digo: ‘tenho uma imagem’ de Pierre, eles pensam que eu tenho no momento presente um certo retrato de Pierre na consciência. O objeto de minha consciência atual seria precisamente esse retrato, e Pierre, o homem de carne e osso, somente seria atingindo muito indiretamente, de uma maneira ‘extrínseca’, pelo simples fato de que é ele que esse retrato representa.” (SARTRE, 2010, p. 19).

Destarte, no caso que nos interessa aqui (a consciência imaginante), o objeto em imagem designa um certo modo que a consciência possui de visá-lo, a imagem é tão somente uma relação; “a consciência imaginante que tenho de Pierre não é a consciência da imagem de Pierre”, o filósofo frisa, com isso, a diferença existente entre a matéria da imagem material (fotos, caricaturas, quadros) e a matéria da imagem mental ²⁰⁰ (diferença que explicitaremos mais para frente). Além disso, deve-se notar que é o próprio Pierre que é visado pela consciência imaginante, “minha atenção não é dirigida para uma imagem, mas para um objeto” (SARTRE, 2010, p. 22). Levando em consideração o que acabamos de expor, somos conduzidos a afirmar que a imagem é uma consciência completa que intenciona certos objetos, a imagem não é uma coisa, mas uma relação: ela é a consciência imaginante de qualquer coisa, e esta é a sua primeira característica.

C)

A segunda, a terceira e a quarta característica da imagem dizem respeito, respectivamente, ao fenômeno de quase-observação, ao modo pelo qual a consciência imaginante posiciona seu objeto e à espontaneidade dessa consciência. Debrucemo-nos neste momento no fenômeno de quase-observação. Sartre afirma que um X qualquer pode ser apreendido de três formas diferentes, quais sejam: através da *percepção*, da *concepção* ou da *imaginação* ²⁰¹. Observou-se até agora que a imagem não é um elemento presente *na* consciência, mas uma consciência que intenciona objetos que diferem dos objetos da percepção; nesta, eu os observo por perfis (*Abschattungen*), eles estão diante de mim com sua opacidade característica, nunca são dados por inteiro. No ato de observá-los é preciso dizer que:

(...) o objeto, ainda que entre por inteiro em minha percepção, não me é dado se não de um lado de cada vez. Conhece-se o exemplo do cubo: não posso saber que é um cubo enquanto eu não tiver apreendido seus seis faces, posso,

²⁰⁰ Somos alertados por Sartre que a expressão “imagem mental” presta-se a confusões. Por isso, em termos fenomenológicos, seria mais correto dizer “consciência de Pierre-em-imagem” ou “consciência imaginante de Pierre”. Mas, “como a palavra ‘imagem’ possui uma longa folha de serviço, não podemos rejeitá-la completamente.” (SARTRE, 2010, p. 21).

²⁰¹ “Perceber, conceber, imaginar, tais são, com efeito, os três tipos de consciências pelas quais um mesmo objeto pode nos ser dado.” (SARTRE, 2010, pp. 22-23).

no máximo, ver dele as três faces ao mesmo tempo, não mais. É preciso, portanto, que eu as apreenda sucessivamente. (...) O próprio da percepção é que o objeto só aparece a ela em uma série de perfis, de projeções. (SARTRE, 2010, p. 23)

Doravante, ainda que o cubo esteja presente, ainda que eu possa tocá-lo, eu, no entanto, através da percepção, só o observo e o apreendo de um certo modo que exclui e convoca ao mesmo tempo uma infinidade de tantos outros pontos de vista. Assim, na percepção, os objetos jamais podem aparecer à consciência sem que mantenham uma relação marcada pela infinidade perceptiva²⁰². O cubo percebido ultrapassa, excede²⁰³ minha percepção, ele é inesgotável, “sinto, na medida em que o observo cada vez mais, que jamais esgotarei os ensinamentos que dele tiro: faz-se necessário que eu o apreenda, ou seja, que eu afronte a riqueza de suas determinações” (JEASON, 197, p. 63). No ato perceptivo, portanto, o saber que tenho do cubo é adquirido lentamente, ou seja, só posso afirmar que “o objeto que percebo neste momento é um cubo”, quando percorro suas faces, excluindo as outras: a percepção é aprendizagem, em outras palavras, sou obrigado a “dar a volta” (*fair le tour*) no cubo, esperar, como indica Sartre parafraseando Bergson, que o “açúcar derreta”. Daí esse algo excessivo no mundo das “coisas”, no mundo da percepção: a cada instante, há sempre infinitamente *mais* do que podemos ver. Logo, os objetos da percepção são todos eles permeados de uma riqueza inesgotável. Na concepção (segundo modo de visar um objeto), por seu turno, concebemos de uma só vez todos os lados do cubo, em um único ato de consciência somos capazes de pensar suas essências concretas, por isso, esse segundo modo, é um saber consciente de si, pois apreende o objeto por inteiro, de uma só vez: não há aprendizado algum; “um, o saber consciente de si mesmo, que se coloca de uma vez no centro do objeto, o outro, unidade sintética de uma multiplicidade de aparências, que faz lentamente seu aprendizado” (SARTRE, 2010, p. 24). É esta, por sua vez, a diferença mais nítida entre pensamento e percepção. Ratificando o que dissemos:

²⁰² “No mundo da percepção, nenhuma ‘coisa’ pode aparecer sem que ela mantenha com as outras coisas uma infinidade de relações. Mais ainda, é essa infinidade de relações – e, ao mesmo tempo, também a infinidade de relações que seus elementos sustentam entre si – que constitui a própria essência de uma coisa.” (SARTRE, 2010, p. 25).

²⁰³ “(...) ‘exceder’ é constitutivo da própria natureza dos objetos.” (SARTRE, 2010, p. 26). Logo, um objeto só pode existir se mantém uma infinidade de relações com a infinidade de outros objetos.

O que ocorre ao conceber um objeto é que pensamos essências concretas em um único ato de consciência, em um saber que é, por isso, consciente de si. Assim, enquanto o conceber é um saber consciente de si, o perceber é uma unidade sintética de uma multiplicidade de aparências, que realiza, portanto, um aprendizado. (SOUZA, 2008, p. 86)²⁰⁴

Mas, como pensaremos a imagem, essa terceira via que possui a consciência de colocar seu objeto? Em princípio, a consciência imaginante parece estar “do lado” da consciência perceptiva na medida em que o objeto, em ambas, pode no ser dado através de perfis ou projeções. Todavia, o cubo em imagem se dá imediatamente pelo que é, não precisamos, tal como na percepção, “dar a volta” nele. Desde modo, quando afirmo que possuo a imagem de um cubo, emito um julgamento de evidência, há um saber imediato que envolve o cubo em imagem. A imagem é um ato sintético que une a elementos mais representativos um saber concreto, “ela é exatamente organizada como os objetos que se apreendem, mas, de fato, ela se dá inteiramente como aquilo que ela é, desde sua aparição” (SARTRE, 2010, p. 25). É importante sublinhar que este cubo em imagem, por ser apreendido inteiramente desde o momento em que ele é concebido pela consciência imaginante, não nos ensina nada; assim, no final da operação, nenhum elemento novo foi apreendido: disso a indicação de que há na imagem uma pobreza essencial, um número finito de determinações. Sartre, a despeito desta pobreza, assevera que os diferentes elementos da imagem não mantêm nenhuma relação com o mundo e que, entre tais elementos, há somente duas os três ligações; dirá o filósofo:

Duas cores, por exemplo, que manteriam na realidade uma certa relação de discordância podem coexistir em imagem sem que elas tenham entre elas nenhuma espécie de relação. Os objetos só existem enquanto nós os pensamos. Eis o que seria incompreensível para todos aqueles que fazem da imagem uma percepção renascente. É que, com efeito, não se trata de uma diferença de intensidade: mas, os objetos do mundo das imagens não poderiam de forma alguma existir no mundo da percepção, eles não preenchem as condições necessárias. (SARTRE, 2010, p. 26)

Tais condições necessárias, como já havíamos elucidado, dizem respeito à infinidade de relações que os objetos mantêm com a infinidade de outros objetos. No cubo em imagem, jamais poderíamos exceder o saber que se tem dele de antemão, nós

²⁰⁴ SOUZA, Thana Mara de. *Sartre e a literatura engajada*. São Paulo, ed. EDUSP, 2008.

não podemos aprender nada de uma imagem que já não se saiba antes: a imagem dá de uma só vez o que ela possui. N'outras palavras, encontra-se, desde sempre no ato que me deu o objeto em imagem, o conhecimento do que ele é. Ao imaginar, por exemplo, um pedaço de grama, sei imediatamente que esta grama pertence a tal jardim, localizado em tal cidade específica; não há espera, não há aprendizado. Este modo que possuímos de nos relacionar com o objeto em imagem é o que chamaremos de fenômeno de quase-observação, pois a imagem é também objeto de observação na medida em que seu conteúdo guarda resquícios da opacidade sensível. Essa observação imaginante, todavia, nada informa de novo. Destarte, o fenômeno de quase-observação indica necessariamente que o objeto como imagem é tão somente a consciência que se têm dele.

Sabemos que a imagem diz respeito a uma certa consciência que dá um certo objeto. O objeto “é correlativo de um certo ato sintético, que compreende, através de suas estruturas, um certo saber e uma certa ‘intenção’” (SARTRE, 2010, p. 28). Cabe à intenção visar o objeto, e ao saber, intrinsecamente ligado à intenção, especificar que o objeto é esta mesa ou aquela cadeira: “constituir em si uma certa consciência da mesa como imagem, é do mesmo modo, constituir a mesa como objeto de uma consciência imaginante” (SARTRE, 2010, pp. 28-29). O objeto em imagem é inteiramente determinado pela consciência, ele não poderia fornecer nada além daquilo que tenho consciência, mas, em sentido oposto, tudo o que constitui minha consciência encontra seu correlativo no objeto; o saber é sempre um saber do objeto. Entrementes, a consciência imaginante se encontra entre o conceito e a percepção²⁰⁵; assim, o objeto em imagem é contemporâneo da consciência que tenho dele (semelhante à percepção), mas como dissemos, o objeto é o correlativo de tudo o que constitui minha consciência (semelhante à concepção). O objeto correlativo deste ato se constitui como objeto concreto e também como objeto de saber; daí que resulte dessa paradoxal consequência o fato de que o objeto imaginado seja apresentado ao mesmo tempo de fora (concepção) e de dentro (percepção). Apresentado ao mesmo tempo de fora, pois nós o observamos e de dentro, posto que é nele que nós percebemos o que ele é. Resta-nos ainda neste primeiro contato com a teoria sartreana da imagem, precisar sua terceira característica.

²⁰⁵ “(...) a imagem, intermediária entre o conceito e a percepção, nos dá o objeto em seu aspecto sensível, mas de uma maneira que, por princípio, a impede de ser perceptível. É que ela o visa, na maior parte do tempo, em toda a sua inteireza.” (SARTRE, 2010, p. 181).

Se na percepção a consciência coloca seu X qualquer como existente, como procederá isso na consciência imaginante? Tal como na percepção, há na imagem um ato posicional que pode, de acordo com o filósofo, proceder de quatro formas distintas: a consciência imaginante pode colocar o objeto como inexistente, ausente, existente em outra parte ou neutralizar-se, isto é, não colocar o objeto como existente; Sartre:

Dois desses atos são negações: o quarto corresponde a uma suspensão ou neutralização da tese. O terceiro, que é positivo, supõe uma negação implícita da existência natural e presente do objeto. (SARTRE, 2010, p. 32)

Neste sentido, devemos distinguir os diferentes casos que envolvem o ato posicional da consciência imaginante: em primeiro lugar, o irreal, ou seja, o que eu imagino pode não existir (imagino um centauro ou uma quimera), em segundo lugar, posso imaginar um objeto ausente (imagino que estou na biblioteca). A partir disso, quando afirmo que possuo uma imagem da biblioteca na qual estudo todas as manhãs, isso equivale a dizer que não a vejo agora e que não estou sentado em uma de suas cadeiras escrevendo este texto. Em outras palavras, visto a biblioteca como ausente; a imagem dá seu objeto como um nada de ser. Quando, por exemplo, produzo uma consciência imaginante de Pierre, o que faço, de fato, é produzir uma síntese intencional que irá reunir uma série de momentos passados para que eu possa afirmar uma identidade através das diversas aparições do amigo ausente: Pierre-em-imagem é a sinonímia de Pierre intuitivo-ausente; sua imagem é sempre uma certa maneira de não tocá-lo, de não vê-lo a tal distância de mim. Enfim, a crença²⁰⁶ na imagem coloca a intuição, e não Pierre. O terceiro caso, por sua vez, diz respeito ao irreal que existe alhures (Pierre está em Berlim), e, finalmente, o quarto e último caso, no qual observamos que “a existência do que é imaginado não é nem afirmada e nem negada, mas como já dizia Husserl, colocada entre parênteses ou neutralizada” (CABESTAN, 1999, p. 9)²⁰⁷.

Diante de tais asserções, afirmaremos que a imagem envolve um certo nada²⁰⁸ graças a este modo posicional específico que a consciência imaginante possui de conceber seus objetos. Assim, a consciência imaginante, como não nos furtaremos de

²⁰⁶ A crença é “fascinação sem posição de existência” (SARTRE, 2010, p. 326).

²⁰⁷ CABESTAN, Philippe. *L'Imaginaire: Sartre*. Paris, ed. Ellipses, 1999.

²⁰⁸ Este nada, todavia, não é ainda o nada de *O Ser e o Nada* como veremos com mais calma no decorrer de nosso texto.

indicar, será, nos quadros da presente obra, a estrutura nadificadora da consciência ²⁰⁹. A imagem é, finalmente, uma certa maneira de a consciência imaginante apreender o X qualquer ausente, “a consciência de uma imagem é consciência imediata do nada que habita a imagem” (CABESTAN, 1999, p. 9). O nada indica diretamente a característica irreal das imagens, ele distingue a consciência imaginante da consciência perceptiva, por isso, ainda que façamos um enorme esforço para produzir em nós a crença de que a imagem exista realmente, nós permanecemos incapazes de “destruir a consciência imediata de seu nada” (SARTRE, 2010, p. 35), de sua irrealidade, de sua ausência no campo fenomenal. N’outras palavras, o nada (estrutura) da imagem é responsável por fomentar em nós uma *conduta* de descrença face às imagens ²¹⁰.

Por fim, a quarta e última especificidade dessa consciência toca diretamente naquilo que Sartre denomina espontaneidade, mas dessa vez, a despeito da consciência imaginante que diferente da perceptiva, não depende da presença real do objeto; ela, espontaneamente, produz e conserva seu objeto como imagem e para tal, deve-se assumir a liberdade que a atravessa por inteiro: “apenas uma consciência livre é capaz de se evadir da realidade, de negá-la e de visar um irreal” (CABESTAN; TOMÈS, 2001, p. 31) ²¹¹. A consciência imaginante,

(...) é espontânea e criadora; sustenta, mantém através de uma criação contínua as qualidades sensíveis de seu objeto. Na percepção, o elemento propriamente representativo corresponde a uma passividade da consciência. Na imagem, esse elemento, naquilo que ele tem de primeiro e de incomunicável, é o produto de uma atividade consciente, é atravessado de ponta a ponta por uma corrente de vontade criadora. (SARTRE, 2010, p. 37)

Para Sartre, a oposição entre a espontaneidade imaginativa e a passividade perceptiva ²¹² será uma das chaves fundamentais para o amplo entendimento da eidética

²¹⁰ Veremos que é somente em determinadas circunstâncias muito precisas, àquelas da patologia da imaginação, que a crença na realidade das imagens é fortificada. Portanto, há uma conduta da consciência que, imediatamente, apreende o nada da imagem, logo, sua ausência ou sua irrealidade, e há, por outro lado, uma conduta alucinante perante a imagem. Se é próprio da imagem dar seu objeto como nada (seu modo desinencial), ainda que ela seja extremamente forte, tocante, “viva”, é lícito perguntar então quais são os “motivos” que nos fazem reagir a essa imagem como se ela estivesse realmente presente à consciência tal como um objeto da percepção.

²¹¹ CABESTAN, Philippe; TOMÈS, Arnaud. *Le vocabulaire de Sartre*. Paris, ed. Ellipses, 2001.

²¹² Por passividade perceptiva, devemos entender a necessidade que a consciência, para ser consciência perceptiva, tem do objeto transcendente. A percepção, diferente da imaginação, não pode produzir

da intenção imaginante. Porém, faltam-nos ainda elementos essenciais capazes de distinguir a imagem mental da percepção: sabemos apenas que perceber o X qualquer ou ter uma imagem dele não significa, de modo algum, constituir uma mesma matéria, seja em aparência real, seja em aparência imaginária, “decidindo arbitrariamente por uma ou por outra interpretação” (TOMÈS, 2002, p. 254). Se desejamos de fato construir uma teoria da imagem que leve em consideração os mecanismos essenciais da consciência imaginante, urge distingui-los dos da percepção; é imprescindível que detalhemos a *matéria* desta consciência.

1.2 – A matéria da imagem mental (saber, afetividade, movimento ou impressões cinestéticas e linguagem) e o modo desinencial de aparição do objeto como imagem

A)

Todo o capítulo II intitulado “A Família da imagem”, será dedicado à descrição e fixação dos diversos tipos de imagem bem como de suas matérias; interrogaremos a imagem como *atitude funcional*. Se ainda não podemos delimitar nem um começo e nem um fim à classe das imagens, Sartre, portanto, se pergunta: a atitude de nossa consciência, a despeito dos objetos que existem no mundo exterior e que também chamamos de imagens, ou seja, retratos, caricaturas, reflexos no espelho, desenhos esquemáticos, são assimiláveis àquela atitude da imagem mental que havíamos esboçado alguns parágrafos acima? A questão, se transcrita de outra forma, poderia ser a seguinte: as determinações eidéticas da imagem mental aplicam-se igualmente à consciência de imagem (imagem material)? Vejamos, *en passant*, o que o filósofo tem a dizer.

Façamos da suposição de Sartre a nossa. Quero, por exemplo, lembrar-me do rosto de Pierre, assim, esforço-me imediatamente em produzir uma consciência da imagem de seu rosto. Todavia, o objeto alcançado não indica com precisão todas as minúcias de sua face, a imagem que produzo é imperfeita. Não satisfeito, dirijo-me à uma foto que me apresenta todos os detalhes que eu gostaria de reencontrar nele; ainda que seja uma boa fotografia, ela não possui vida e não me oferece de todo sua expressão costumeira. Persuadido em não renunciar a meu projeto, passo agora a uma caricatura

nenhuma qualidade que não esteja realmente presente no objeto; portanto, ela o apreende tal como ele se dá no campo fenomenal.

dele: infelizmente ela o apresenta demasiado falso, sua boca esta demasiado comprida, seu nariz aquilutado, etc. Apesar desta falsa relação entre as partes do rosto, torno a redescobrir a expressão de Pierre que eu procurava antes.

Esta situação hipotética, como podemos notar, fazem aparecer, respectivamente, a representação mental e a representação material (fotografia e caricatura) de Pierre. Nos três procedimentos nós constatamos uma intenção que visa o mesmo objeto, objeto que não é nem a representação, nem a foto, nem a caricatura, mas o rosto do amigo ausente. Nos três casos, trata-se de tornar presente um objeto ausente. Mais do que isso, visamo-lo da mesma maneira, ou seja, é através da percepção que quero fazer reaparecer Pierre, quero torná-lo presente à consciência. No entanto, por não poder fazer surgir uma tal percepção, “sirvo-me de uma certa matéria que age como um *analogon*, como equivalente da percepção” (SARTRE, 2010, p. 42). Nos dois últimos casos (fotografia e caricatura), a matéria é um objeto físico, uma coisa que pode ser percebida por si mesma, e que somente adquire sentido dada uma intenção que a anime. No primeiro caso, ao contrário, posso imaginar Pierre sem o auxílio de um suporte material. Todavia, é ainda preciso reconhecer à imagem mental uma matéria não física, mas *psíquica*. Deste ponto de vista:

Essa hylé, quando “animada” por uma intenção imaginante, torna-se um *analogon*; assim, “eu me sirvo de uma certa matéria que age como *analogon*, como equivalente da percepção”; ela não deve ser qualquer mas “deve apresentar alguma analogia com o objeto em questão”. O *analogon* é portanto a matéria mesma, mas animada, e nessa medida, *representante* do objeto. (MOUTINHO, 1993, p. 124)

Faz-se imperativo indicar, ainda que a matéria da imagem mental seja mais difícil de precisar, que os três casos estão originariamente ligados com intenções da mesma classe e com matérias que são “funcionalmente idênticas” (SARTRE, 2010, p. 43). Mesmo idênticas em função, podemos averiguar a existência de um *analogon* material e um *analogon* psíquico. À guisa desta diferença, Sartre define a imagem como “um ato que visa em sua corporeidade um objeto ausente ou inexistente, através de um conteúdo físico ou psíquico que não se dá em si mesmo, mas a título de *representante* analógico do objeto visado” (SARTRE, 2010, p. 46). Com isso, somos capazes de distinguir as imagens cuja matéria é empregada ao mundo das coisas (fotos, caricaturas, quadros) e as imagens cuja matéria é empregada ao “mundo mental” (sentimentos,

movimentos). A consciência imaginante, por conseguinte, recobre tanto o campo das imagens mentais quanto o campo das imagens materiais, formando uma única e mesma família.

Toda a descrição sartreana das imagens materiais que começa com o retrato e termina com as imagens hipnagógicas, “segue o critério em que o *analogon* é progressivamente diminuído nas suas qualidades representativas, fazendo crescer com isso o trabalho da consciência, via movimento, saber e afetividade” (MOUTINHO, 1993, p. 124). De início, a matéria da imagem física mantém uma relação de semelhança com seu objeto: o retrato, servindo de matéria à minha imagem, não é apenas um conjunto de cores e linhas emaranhadas, ela é uma “quase-pessoa” com um “quase-rostro”. Essa semelhança é sempre uma tendência que o retrato de Pierre possui de se oferecer como Pierre em pessoa, ele (o retrato) “age sobre nós – aproximadamente – como Pierre em pessoa e, através desse fato, ele nos solicita a realizar a síntese perceptiva: Pierre em carne e osso” (SARTRE, 2010, p. 51). O retrato, como sublinha Sartre, é sem dúvida um elemento neutro que serve como suporte material de uma consciência perceptiva e de uma consciência imaginante. Todavia, quando operamos a passagem da percepção à imagem, a matéria vai adquirindo uma certa generalidade, ela se empobrece até que eu perca uma série de qualidades. O filósofo argumenta:

Desde esse momento, aparece na matéria da imagem uma pobreza essencial. (...) À medida que a matéria da consciência imaginante afasta-se da matéria da percepção, à medida que ela se deixa penetrar pelo saber, sua semelhança com o objeto da imagem se atenua. Um novo fenômeno aparece: o fenômeno da *equivalência*. A matéria intuitiva é escolhida por suas relações de equivalência com a matéria do objeto. O movimento será hipostasiado como equivalente da forma, a luminosidade como equivalente da cor. (SARTRE, 2010, pp. 106-107)

Dado o empobrecimento da matéria, o saber cada vez mais é solicitado pela consciência imaginante e “a intenção ganha em espontaneidade”: quanto mais pobre a matéria, mais importante será o saber. Este saber, por seu turno, não substitui por completo a matéria ausente, apenas preenche as lacunas da intuição, ele será um saber degradado. Quando, progressivamente, chegamos à imagem mental, constatamos que ela não possui uma matéria exterior, mas uma *espontaneidade plena*: a matéria (da imagem material), como fatura desta afirmação, é expulsa da imanência fenomenológica. Se há

uma *hylé* da imagem mental esta, por sua vez, só pode ser *psíquica*, um “*transcendente interior*” (TOMÈS, 2002, p. 129) ²¹³. É através desse expediente, portanto, que Sartre pode afirmar que, embora a imagem mental vise um objeto real existente no mundo da percepção, ela o vise através de um conteúdo psíquico: “na consciência da imagem apreendemos um *objeto* como ‘analogon’ de outro objeto” (SARTRE, 2010, p. 110), ou seja, a matéria da imagem mental já está constituída em objeto, ela é uma “transcendência do representante” na medida em que a coisa representada é exterior (o X qualquer do mundo real), mas seu *analogon*, por ser mental, não. Destarte, cabe observar que a espontaneidade da consciência imaginante constitui um *conteúdo psíquico transcendente* que opera como *analogon*, sendo o avesso da passividade da consciência perceptiva. Há de se observar, a partir do que dissemos, que esse conteúdo psíquico é transcendente, pois ele possui as características da coisa perceptiva que ele representa sem, todavia, possuir uma individuação: a espacialidade e todas as qualidades sensíveis da coisa são representadas por ele à sua maneira. O filósofo, a fim de dissolver a ilusão da imanência que transfere ao conteúdo psíquico transcendente todas as qualidades e espacialidades da coisa sensível, “desrealiza a individualidade do representante mental: não se trata mais de uma coisa imanente individual, mas de uma representação transcendente da individualidade da coisa” (MASSELOT, 2012) ²¹⁴.

Entrementes, por ser um conteúdo não exterior, a matéria da imagem mental desaparece quando, em um mesmo movimento, se dissipa a consciência imaginante, “não resta nenhum resíduo que possa ser descrito, estamos diante de uma outra consciência sintética, que não tem nada em comum com a primeira” (SARTRE, 2010, p. 111): logo, a *hylé* da imagem mental não se dobra aos procedimentos reflexivos, a reflexão não é capaz de determinar a natureza e os componentes desse dado. Afirmar a transcendência da matéria imaginativa em oposição à imanência da matéria perceptiva não é de todo uma garantia plena da distinção entre ambas, pois já em *A Imaginação*, a despeito da gravura de Durer, afirmava-se que:

A *hylé* da percepção é imanente, e isso atesta bastante a passividade da percepção. Entretanto, se tomamos essa mesma gravura como imagem, na qual a *hylé* se mantém, já não podemos mais falar de imanência. De fato, a espontaneidade mesma da imagem, na medida em que anula a passividade da

²¹³ “No caso da imagem mental o conteúdo não tem exterioridade.” (SARTRE, 2010, p. 109).

²¹⁴ MASSELOT, Nathanael. “L’ontologie sartrienne est-elle une phénoménologie transcendente?”, in: *METHODOS*, 2012, disponível em: <http://methodos.revues.org/2965>.

percepção, anula igualmente a *hylé* enquanto imagem: *toda* matéria de *toda* imagem é transcendência. (...) A partir daqui é forçoso concluir que imanência num caso e transcendência no outro não é garantia de dessemelhança entre as matérias. (MOUTINHO, 1993, pp. 126-27)

Se o terreno seguro da fenomenologia, via reflexão eidética, não nos oferece nenhum ensinamento acerca dessa matéria, é preciso que nós o abandonemos e voltemos à psicologia experimental na qual as hipóteses, construídas e amparadas através da observação empírica, só nos oferecem o domínio do provável; passamos, com isso, do “certo” ao “duvidoso”.

B)

Para compreendermos amplamente a matéria da imagem mental, será intrínseco relembrar que o ato de imaginar supõe um certo saber concernente ao que se imagina, pois “uma imagem não saberia existir sem um saber que a constitui” (SARTRE, 2010, p. 116). O filósofo afirma que este saber, entrando na constituição da imagem, sofre uma modificação radical; melhor, ele se dá como uma degradação e não como um puro *meaning*²¹⁵. Mas o que significa isso? Em primeiro lugar, este fato assinala que o saber imaginante, por si só, não pode constituir uma consciência tal como o saber em estado livre. A partir deste ponto, então, devemos distinguir de um lado o saber em seu estado puro como consciência vazia: “assim o círculo pode ser pensado sob o conceito de figura geométrica sem que nenhuma representação acompanhe esta consciência” (CABESTAN, 1999, p. 15), e do outro lado, o saber imaginante considerado como uma “aurora de imagem”. Nesta perspectiva, o filósofo francês identifica uma continuidade entre o saber imaginante e a consciência de imagem, ou seja, a passagem do puro saber ao saber imaginante, “que é de qualquer maneira uma queda da inteligibilidade no sensível, é sinônimo para Sartre de uma modificação fundamental da consciência ou *degradação*” (CABESTAN, 1999, p. 15). A partir desta diferença sumaria entre saber puro e saber imaginante, podemos compreender melhor as objeções tecidas a Husserl.

Citando as *Investigações Lógicas* do fenomenólogo alemão, Sartre retoma a tese do preenchimento (*Erfüllung*) tal como ele a entende. Agora, o mestre será acusado

²¹⁵ *L'Imaginaire*, p. 125.

de cometer os equívocos da ilusão da imanência ao afirmar que uma consciência vazia pode ser preenchida. Detalhemos este ponto. Husserl, afirmando que a imagem vem simplesmente preencher intuitivamente a consciência inalterada de significação, não se dá conta da degradação que sofre a consciência ao passar do saber em estado livre à estrutura intencional da consciência imaginante ²¹⁶. De acordo com esta teoria “chocante”: “se penso ‘andorinha’, por exemplo, posso ter apenas uma palavra e uma significação vazias no espírito. Se a imagem aparece, faz-se uma nova síntese e a significação vazia torna-se consciência plena da *andorinha*” (SARTRE, 2010, p. 118). Ora, o que Sartre parece condenar aqui é o fato de Husserl conceber a imagem como um simples preenchimento de consciência vazio, ao invés de ser, ela mesma, uma totalidade sintética: a imagem é também uma consciência e ao invés de ser apenas um preenchimento de significação, é uma significação degradada. Sob o horizonte desta diferença entre puro saber e saber imaginante, diremos que este último é uma consciência que procura transcender-se ao colocar “seu conteúdo como existente através de uma certa espessura do real que lhe serve de *representante*” (SARTRE, 2010, p. 132), ele é uma espera de imagens tal como, por exemplo, encontramos na leitura de um romance onde basta apenas um momento de distração para que o saber se torne imagem. Doravante, as imagens nascem a partir do momento em que a consciência imaginante almeja um contanto com as presenças ²¹⁷ (objetos da percepção), e desse nascimento, observa-se a degradação do saber; em outras palavras, a degradação do saber se dá quando a consciência visa uma presença a partir da não presença, da ausência.

Ainda que tenhamos exposto, *en courant*, o saber próprio da consciência imaginante, é preciso que ela tenha uma matéria que a permita de se realizar. Já sabemos que a matéria, quando animada por uma intenção (espontaneidade) imaginante, torna-se um *analogon* cuja natureza deve ser analisada agora. Podemos adiantar que diferentes elementos participam de sua constituição, quais sejam eles: a afetividade, o movimento e a linguagem (conteúdos psíquicos).

C)

²¹⁶ A pergunta feita por Sartre é essa: “É mesmo certo que o saber, ao passar do estado livre ao da estrutura intencional de uma consciência, não sofra nenhuma outra alteração a não ser um preenchimento? Não seria antes o objeto de uma modificação radical?” (SARTRE, 2010, p. 118).

²¹⁷ “As coisas dão-se em primeiro lugar como presenças” (SARTRE, 2010, p. 134).

Tudo isso esboçado, faz-se necessário que entendamos como a afetividade pode preencher o papel de matéria da imagem mental. Ainda no terreno seguro da descrição fenomenológica Sartre, a despeito da consciência de imitação, havia recorrido à afetividade para compensar a pobreza da matéria, “assim, na imitação, se os elementos propriamente intuitivos são pobres, eles serão substituídos pela afetividade, de modo a realizar o objeto em imagem” (MOUTINHO, 1993, p. 127). Notava-se, já neste caso, que a afetividade não era um estado, mas uma consciência que, de acordo com sua estrutura intencional, constituía de maneira específica o sentido do objeto visado. Doravante, se a reflexão entrega-nos consciências afetivas, vale para ela também a lei segundo a qual toda consciência é consciência de (...): “uma alegria, uma angústia, uma melancolia são consciências (...). Em suma, os sentimentos são intencionalidades especiais, eles representam uma maneira – entre outras – de transcender-se” (SARTRE, 2010, p. 137). Nesta toada, e contra toda a psicologia francesa dos estados interiores que separavam a afetividade do objeto, de sua significação, é preciso afirmar que o sentimento de ódio não é consciência de ódio, antes, é consciência de Paul como odioso, “odiar Paul, é intencionar Paul como objeto transcendente de uma consciência” (SARTRE, 2010, p. 137). O sentimento, assim como a consciência perceptiva, visa um objeto, mas ele o visa através da afetividade. O filósofo novamente:

Tomar consciência de Paul como odiável, irritante, simpático, inquietante, atraente, repugnante, etc., é conferir a ele uma qualidade nova, constitui-lo segundo uma nova dimensão. Num sentido, essas qualidades não são propriedades do objeto e, no fundo, o próprio termo “qualidade” é inadequado. Seria melhor dizer que elas fazem o sentido do objeto, que são sua *estrutura* afetiva; estendem-se inteiras através do objeto (...). (SARTRE, 2010, p. 138)

Assim, todos esses sentidos que constituem Paul são, na verdade, uma certa maneira que ele têm, como objeto transcendente, de aparecer para minha consciência, seu modo desinencial de aparição²¹⁸; tais sentimentos não são puro conteúdo subjetivo, ou seja, não escapam à lei de transcendência da consciência intencional. Sob este prisma, Sartre pode afirmar que o sentimento, enquanto consciência afetiva, “envolve um conteúdo primário que vem animar uma intenção visando um objeto” (CABESTAN,

²¹⁸ “Num certo sentido, o sentimento dá-se como uma espécie de conhecimento. Se amo as mãos brancas, compridas e finas de alguém, esse amor, que se dirige para as mãos, pode ser considerado uma maneira que elas têm de aparecer para minha consciência.” (SARTRE, 2010, p. 138).

1999, p. 16); pode-se distinguir no sentimento uma matéria e uma intencionalidade objetiva. Ora, na ausência do objeto visado, a afetividade funciona como um substituto afetivo desse objeto: o ódio, a alegria, o amor, a vergonha, em suma todos os sentimentos, são um *equivalente (analogon) afetivo* desse X ausente, uma forma de possuir esse objeto. Quando, por exemplo, meu sentimento não é apenas um simples evocar afetivo do objeto, mas é um desejo, o filósofo constata que este desejo é, na verdade, “um esforço cego para possuir sobre o plano representativo o que já me foi dado sobre o plano afetivo”, e esse desejo “se dirige sobre essa ‘alguma coisa’ afetiva que lhe é dada no presente e a apreende como representante da coisa deseja” (SARTRE, 2010, p. 142). O exemplo oferecido por Sartre é bastante elucidativo: amo as mãos brancas e finas de uma pessoa, eu as desejo. Na ausência das mãos, meu desejo as põe sob sua forma afetiva na qual ele então se dirige para poder apreendê-las. A partir disso, essa estrutura da consciência afetiva de desejo já é a estrutura da consciência de imagem na qual “uma síntese presente funciona como o substituto de uma síntese representativa ausente” (SARTRE, 2010, p. 142).

Com efeito, a imagem será uma síntese, informa-nos Sartre, de afetividade e de saber, uma consciência *cognitiva-afetiva*: “o saber imaginante se insere em uma síntese enquanto forma de uma matéria” (CABESTAN, 2001, p. 107). Deste modo, tal expediente assinala que a consciência é, de início, a síntese de um certo saber relativo às mãos e de um sentimento (o amor por essas mãos) enquanto matéria, e esta consciência torna-se uma consciência imaginante na medida em que ela representa intuitivamente seu objeto ausente a partir desse saber e dessa matéria afetiva que se tornam, por conseguinte, saber imaginante e matéria da imagem ²¹⁹. Sob a perspectiva do filósofo, Cabestan (2010, p. 108) pode afirmar que a síntese cognitiva-afetiva é:

(...) esse preenchimento (*Erfüllung*) – ou síntese de preenchimento – graças ao qual um saber imaginante vazio ou aurora de imagem podem dar um objeto em imagem a partir, então, de um representante afetivo. (CABESTAN, 2001, p. 108)

²¹⁹ “Retornemos a estas belas mãos brancas: se, no lugar de uma consciência afetiva pura, eu produza uma consciência cognitiva-afetiva, estas mãos são ao mesmo tempo o objeto de um saber e de um sentimento, elas são colocadas, sobretudo, por uma afetividade que é saber, por um conhecimento que é sentimento. O desejo põe um objeto que é o equivalente afetivo dessas mãos, qualquer coisa que não me é dado como correlativo de minha consciência. Mas, ao mesmo tempo, essa alguma coisa vêm preencher (remplir) um saber imaginante, o que quer dizer que eu sou invadido pelo conhecimento de que essa alguma coisa vale por ‘duas mãos’.” (SARTRE, 2010, pp. 143-144).

Mesmo sendo esta a “estrutura profunda da imagem”, Sartre assinala ainda um outro elemento para a constituição da matéria da imagem mental, as impressões cinestéticas (*impressions kinesthésiques*) ou movimentos: “muitos autores colocaram em revelo a relação que existe entre as imagens e os movimentos” (SARTRE, 2010, p. 145). Destarte, para que o filósofo possa analisar os movimentos e seu papel na imagem mental, ele deverá evocar uma série de exemplos retirados da psicologia clássica²²⁰. Feito isso, será necessário que os analisemos a partir do saber psico-fenomenológico para o qual a imagem é uma consciência que segue os princípios da intencionalidade.

D)

Na análise fenomenológica dos desenhos esquemáticos²²¹, o autor já evocara o movimento ocular como um complemento material de uma consciência imaginante. Todavia, nós dizíamos alguns parágrafos acima que os *analogas* da imagem mental eram, no caso do saber e da afetividade, um transcendente interior, um conteúdo psíquico. Dito isso, o leitor poderia se surpreender ao constatar que os movimentos ou impressões cinestéticas pertencem à ordem do *analogon* transcendente exterior²²². Somos levados a crer que, ainda que Sartre tenha distinguido as imagens cuja matéria são empregadas ao mundo das coisas e àquelas cuja matéria são psíquicas, não “devemos considerar essas duas espécies de maneira rigorosamente separadas”, pois “é progressivamente que se passa de uma a outra, e existem tipos intermediários que apresentam, escreve Sartre, ‘sínteses de elementos exteriores e de elementos psíquicos’” (CABESTAN, 2010, pp. 108-109)²²³.

Partindo sobretudo das investigações psicológicas de Henri Piéron (1881 – 1964), o filósofo francês observa a importância dos movimentos da cabeça e dos olhos enquanto alicerce da consciência imaginante. Trata-se, portanto, de mostrar como os

²²⁰ O interesse de Sartre pela psicologia pode ser observado na quantidade de teses psicológicas que o filósofo conhece e traz à tona ao longo da presente obra. Aqui, os autores usados são Guillaume, Piéron e Dwelshauvers.

²²¹ *L'imaginaire*, primeira parte, “A Família da imagem”, “IV. Do signo à imagem: os desenhos esquemáticos”, p. 64.

²²² “O substituto afetivo é um transcendente mas não exterior, ele nos dá a natureza do objeto naquilo que ela tem de mais pleno e inexprimível. O substituto cinestético é ao mesmo tempo transcendente e exterior (...).” (SARTRE, 2010, p. 161).

²²³ Sobre este ponto, basta que o leitor veja a primeira parte “V. Rostos na chama, manchas sobre o muro, rochedos com forma humana”, presente na página 75.

movimentos (sensações cinestéticas) possuem um papel fundamental na constituição das imagens, ou seja, como elas podem ter o papel de *analogon* para a consciência imaginante²²⁴. Almejando explicar a importância das impressões cinestéticas, Sartre oferece-nos uma série de casos cujo dele próprio seja, talvez, o mais elucidativo para nós:

(...) alguns anos, quando tentávamos representar para nós um balanço animado por um movimento muito vivo, tivemos a impressão nítida de que deslocávamos levemente nossos globos oculares. Nós tentamos então representar novamente o balanço em movimento, ficando com os olhos imóveis. Forçamos nosso olhar a dirigir-se sobre o número de uma página de livro. Então se produziu o seguinte: ou nossos olhos, apesar de nosso esforço, retomavam seu movimento, ou não podíamos de modo algum representar o movimento do balanço. (SARTRE, 2010, pp. 160-161).

O autor constata assim que ele não podia imaginar o movimento do balanço sem o movimento de seus olhos. Mas o que isso indica para nós? Parece que a partir do saber imaginante, a impressão cinestética possibilita a representar o balanço e a sucessão das impressões de seu movimento, logo: “os movimentos dos olhos tiveram aqui a função necessária de suporte real de uma imagem mental de balanço em movimento” (SALZMANN, 2000, 80). Aqui, o saber imaginante não possui mais como seu correlato um substituto afetivo, mas um *analogon* cinestético que “funciona como um representante de objetos mais complexos”, sendo através dele que “apreendemos a forma do objeto como qualidade diferenciada, é ele que ‘exterioriza’ o objeto como imagem, que o situa, que indica sua direção e, se for o caso, seus movimentos” (SARTRE, 2010, pp. 160-161). Doravante, o *analogon* cinestético confere ao objeto imaginando uma individualidade visual: quando, por exemplo, fecho os olhos e traço um número qualquer, “uma forma será visualizada irrealmente sobre a impressão cinestética real” (MOUTINHO, 1993, p. 127). Ainda, é intrínseco observar que a impressão cinestética, longe de excluir o substituto afetivo, o completa. Neste enleio, é possível asseverar que: “a imagem completa compreende um *analogon* afetivo que presentifica o objeto em sua natureza profunda e um *analogon* cinestético que o exterioriza e lhe confere uma espécie de realidade visual” (SARTRE, 2010, p. 162).

²²⁴ “(...) como a consciência visual das impressões cinestéticas e como a forma visual podem funcionar como representante do objeto mais complexo.” (CABESTAN, 1999, p. 17). E o próprio Sartre: “(...) como o movimento pode assumir para a consciência imaginante o papel de substituto analógico do objeto?” (SARTRE, 2010, p. 159).

Finalmente, quanto ao papel da palavra na imagem mental, é preciso convir, em primeiro lugar, que as palavras não são imagens: a única semelhança entre a consciência de signo e a consciência imaginante é que cada uma, à sua maneira, visa um objeto através de outro objeto. No entanto, quando as palavras acompanham uma consciência imaginante observa-se que elas vêm colar-se nela; assim, por exemplo, quando imagino a lua, a palavra lua virá colar-se à imagem. Mas isso já é um *analogon*? Ainda que não seja necessário, às vezes, a palavra pode ficar contaminada pelo “objeto intercalar e que assim se dê como representante” (SARTRE, 2010, p. 169). Se a palavra é integrada aos mecanismos da consciência imaginante, ela deverá então aparecer como um sistema de “movimentos da glote no qual poder-se-á compreender a função de representante a partir dos movimentos dos olhos ou da cabeça aos quais, aliás, ela pode substituir” (CABESTAN, 1999, p. 18); ela representará o núcleo central do *analogon*.

Tendo indicado a natureza dos *analogas* da imagem mental, somos capazes de responder o que significa afirmar: “tenho uma imagem”? O sentido psicofenomenológico de uma frase como essa assinala que temos dia da consciência um “objeto interposto que funciona como substituto da coisa” (SARTRE, 2010, p. 172), por conseguinte, um *analogon*; daí a assertiva de que uma consciência imaginante é uma consciência de um *objeto como imagem* e não a consciência de uma imagem ²²⁵. A ilusão da imanência, por sua vez, consistiria em apreender o *analogon* como objeto quando, de fato, a imagem é sua constituição, “a significação que a consciência dá a este *analogon* ao constitui-lo enquanto tal” (JEASON, 1965, p. 59). Tanto isso seja verdadeiro, ao enunciarmos a sentença acima - tenho uma imagem -, sabemos que a consciência tem diante de si uma ausência que visa uma presença, ela se ampara na realidade percebida para fazer desta um *analogon*. De fato, o objeto como imagem parece seguir um modo muito particular de aparição que devemos procurar restituir a partir das indicações da obra em comento.

Suponhamos que a consciência imaginante vise o Panthéon. Sendo esta consciência saber, ela o visa através de sua natureza sensível, ou seja, como uma igreja, de cor cinza, situada no *cinquième arrondissement* de Paris e que conta com um número determinado de colunas. Ao apreendê-lo, ele se dá à consciência a partir de sua realidade afetiva na qual a intencionalidade de saber apreende as qualidades citadas

²²⁵ “A imagem não é, portanto, uma coisa estável ou movente, mas uma ligação realizada pela atividade imaginante da consciência que visa um objeto que lhe permanece transcendente. O que, de fato é verdade, é que esta atividade dá a si mesma um correspondente do objeto, um ‘*analogon*’.” (JEASON, 1965, p. 59).

acima: o que está presente à consciência é, de certo modo, a ausência desta construção que existe em outro lugar. De acordo com Sartre, Alain (1868 – 1951) afirma em sua obra *Système des beaux-arts* (1920) que:

Muitos têm (...) em sua memória, como eles dizem, a imagem do Panthéon e fazem com que se assemelhe ao que lhes parece. Peço que contem as colunas que sustentam a fachada; ora, não somente não podem contá-las, mas nem sequer tentam. Ora, essa é a mais simples operação do mundo, já que têm o Panthéon real diante dos olhos. O que é que eles veem então quando imaginam o Panthéon? Veem alguma coisa? (ALAIN apud SARTRE, 2010, p. 174)

Diante desta impossibilidade, o autor do fragmento acima afirmará que a imagem não existe. De acordo com o que já explicitamos da teoria de *L'Imaginaire*, Alain estaria cometendo um equívoco justamente por desconhecer a maneira particular com a qual o objeto em imagem dá-se a consciência imaginante: o saber visa o objeto a partir do que o *analogon* lhe fornece e este saber, por seu turno, é uma crença que visa o Panthéon como se ele estivesse, de fato, diante da consciência. Ao querer estar diante da construção histórica, toda minha consciência se volta para ela, a espontaneidade faz brotar a consciência da imagem que representa uma forma psíquica. Antes de negar a especificidade da imagem como faz Alain, Sartre confere a ela “uma dignidade maior, já que não fazemos dela uma sensação renascente, mas, pelo contrário, uma estrutura essencial da consciência – mais ainda: uma função psíquica” (SARTRE, 2010, p.) cuja classe especial de objetos designaremos como *objetos imaginários*²²⁶. Diante da *démarche* sartreana a despeito da imagem, finalmente possuímos os elementos teóricos capazes de distinguir completamente percepção e imaginação, pois ambas representam “duas grandes atitudes irredutíveis da consciência” que se excluem mutuamente. Portanto, ainda que Sartre tenha escrito a presente obra sob influência do pensamento husserliano²²⁷, ele negará a suposta “ambivalência hilética” entre percepção²²⁸ e

²²⁶ Sob o veio deste olhar, pode-se dizer então que: “Na atitude imaginante, com efeito, encontramos na presença de um objeto que se dá como análogo aos que podem aparecer na percepção. Esse objeto, na medida em que é constituído por uma *coisa* (puras determinações do espaço geométrico, objeto usual, planta, animal, pessoa), é o correlativo de um certo saber (empírico – leis físicas, biológicas – ou *a priori* – leis geométricas), que serviu para constituí-lo, mas não se esgotou nessa tarefa de constituição.” (SARTRE, 2010, pp. 225-226).

²²⁷ Em *Cadernos de uma guerra estranha* (2005, p. 418), Sartre relatará que: “Foram necessários quatro anos para que eu esgotasse Husserl. Escrevi um livro inteiro (menos os últimos capítulos) inspirado por

imagem tal como esta parece configurar-se no mestre alemão; o filósofo francês é enfático ao afirmar a dessemelhança entre ambas as atitudes, pois “a formação de uma consciência de imagem é acompanhada, nesse caso (...), por uma aniquilação da consciência perceptiva e vice-versa” (SARTRE, 2010, p. 232). De forma concatenada, diremos que a atitude imaginante representa uma função específica da vida psíquica, ou seja, o advir do objeto como imagem assinala uma atitude *sui generis* e global da consciência quando o pensamento quer ser intuitivo, “quando quer fundar suas afirmações sobre a *vista* de um objeto” (SARTRE, 2010, p. 235): a consciência imagina quando almeja tornar uma ausência presente, quando almeja possuir o objeto.

Todavia, esta atitude está fadada ao fracasso ²²⁹ dado que tais objetos em imagem são afetados por uma irrealidade que os sustenta, jamais possuirão o rigor da ideia tal como esta aparece na reflexão, e por isso: “a consciência imaginante tal como a consciência emotiva é, por conseguinte, uma consciência mágica” (CABESTAN, 1999, p. 22), ela é uma “encantação destinada a fazer aparecer o objeto no qual pensamos, a coisa que desejamos, de modo que dela possamos tomar posse” (SARTRE, 2010, p. 239). Diferindo radicalmente da percepção, a coisa em imagem será sempre galvanizada pelo fenômeno de quase-observação, apresentar-se-á como a operação mágica de uma consciência que visa uma presença a partir da ausência do objeto. Resumindo o que dissemos, ver-se-á que a consciência imaginante, ao contrário da consciência perceptiva, dirige-se ao objeto visado através de uma imagem que, por sua vez, possui a mesma natureza que ela: a imagem permanece imanente ao ato pelo qual ela foi produzida. Logo, diremos que o objeto da percepção é exterior e difere da consciência na medida em que o objeto imaginário, por seu turno, permanece imanente e idêntico à consciência. Visando uma presença a partir da ausência, lê-se:

ele: *O Imaginário*. Contra ele, para dizer a verdade, mas tudo aquilo que um discípulo pode escrever contra o mestre.” (SARTRE, 2005, p. 418).

²²⁸ “Nós poderíamos dizer então, com Husserl, que a percepção é o ato pelo qual a consciência se põe em presença de um objeto espaço-temporal.” (SARTRE, 2010, p. 233). A partir dessa afirmação, enfatizamos que a presença tanto da consciência ao objeto como do objeto à consciência, sinaliza o *modus operandi* da percepção. *En passant*, poderíamos empregar também a crítica derridiana feita a Husserl de uma *metafísica da presença* (*La voix et le phénomène*) ao pensamento de Sartre? Grosso modo, se concebemos a filosofia de Sartre como um *empirismo transcendental* (entrelaçamento do momento constitutivo - a consciência - ao momento empírico - o objeto -), talvez ele escape às objeções de Derrida dado que não há (tanto aqui como em TE) uma pretensão (como haveria em Husserl, pois tratava-se em suas obras, como bem indicou Moura, de uma teoria do conhecimento) de indicar uma imanência autêntica pura que operasse como origem absoluta, como constituição do saber. Sem que tenhamos qualquer pretensão de alargar e aprofundar esta discussão (que remete também, de algum modo, à recepção da fenomenologia na França), gostaríamos tão somente de indicar esta possível crítica derridiana tanto quanto a possível saída sartreana dela.

²²⁹ *L'Imaginaire*, p. 239.

De acordo com Sartre, a percepção é uma consciência definida como “abertura à” e que se coloca “em presença” de uma coisa heterógena a ela. A coisa se dá como *sendo o que ela*, ou seja, como exterioridade. (...) No caso de um ato de percepção, o ato sintético é o resultado de meu aprendizado e de minha iniciação ao objeto. Mas, no caso da imagem, esse ato sintético ultrapassa o aparecer: é ele que cria então o objeto. A consciência dá-se Pierre por um ato que emprega saberes, intenções e representações. Este ato sintético é constitutivo na imagem, na medida em que na percepção, ele é um resultado. Dito de outra maneira, a consciência não busca mais colocar-se em presença com um ser, ela não se deixa mais solicitar nem seduzir por aquilo que está em face dela: *ela tenta, por si mesma, criar uma presença*. Pela imagem, ela tenta constringer o real a oferecer o objeto cobiçado a sua apreensão. Dito de outra maneira, o objeto somente obtém uma presença de empréstimo, perdendo sua exterioridade e sua independência. (BREEUR, 2012, p. 263) ²³⁰

O objeto em imagem, na medida em que é visado e dado no terreno do sensível, revela uma tentativa na qual a consciência procurar conjurar esta ausência no seio do sensível. Doravante, a imagem é um esforço que busca mobilizar o que é real e sensível a fim de fazer aparecer o que não está dado no campo fenomenal: “ela – a imagem - conjura a presença do que é a fim de se dar aquilo que não é” (BREEUR, 2012, p. 265). Resulta, como fatura intrínseca desse mecanismo, um ato mágico: a consciência imaginante, visando uma presença através de uma ausência, nada faz se não asseverar a distância que existe entre ela e o objeto, afinal, visar o amigo ausente é ainda uma maneira de não vê-lo, de não tocá-lo ou de não ouvi-lo. A imagem, por conseguinte, envolve o objeto em seu elã irrealizante e nadificante, ela faz dele um *analogon* ²³¹.

1.3 – A vida no imaginário: as condutas em face do objeto irreal

²³⁰ BREEUR, Roland. “Le temps irréel (Sartre)”, in: *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VIII, 1, 2012, pp. 261-272.

²³¹ Ainda na esteira do excelente artigo de Breuer: “O ato imaginante destitui o objeto de sua consistência real, o afeta por sua irrealização, o reduzindo a um *analogon*. Dupla nadificação, que significa que, por um lado, o que é real é irrealizado: o intuitivo não é sufocado, mas ele é desprovido de seu poder próprio de manifestar o real. Por outro lado, o objeto visado em imagem é colocado como nada de ser, ou seja, dado como *ausente* e falta no seio do real.” (BREEUR, 2012, p. 265).

A)

Antes que possamos examinar quais são as condutas diante do objeto imaginário, faz-se necessário que precisemos a irrealidade do objeto em imagem. Em princípio, o ato (mágico) de imaginação recobre sempre “algo de imperioso e infantil”²³², portanto, uma recusa da consciência em relação à distância na qual o objeto visado se encontra: “dessa forma, a criança, em sua cama, age sobre o mundo com ordens e preces. A essas ordens da consciência os objetos obedecem: eles aparecem” (SARTRE, 2010, p. 239). Ora, diferindo dos mecanismos fenomenológicos da percepção, esses objetos imaginados não aparecem sob um ângulo particular e nem mesmo se oferecem a partir de um ponto de vista, eles “são como silhuetas desenhadas por crianças: o rosto é visto de perfil e, no entanto, há dois olhos que foram desenhados” (SARTRE, 2010, p. 240), ou seja, tais objetos são vistos de várias perceptivas ao mesmo tempo, há uma multiplicação dos pontos de vista, são quase-sensíveis. Para tocá-los ou mudá-los de lugar, é preciso que eu mesmo me irrealize, pois, ao contrário dos objetos da percepção, eles são pura passividade, estão totalmente sujeitados à consciência por serem de ponta a ponta inativos.

Possuindo uma “vida artificial”, a consciência constitui o objeto irreal à fim de “enganar por um instante os desejos para exasperá-los em seguida, um pouco como a água do mar faz com a sede” (SARTRE, 2010, p. 241). Desejando²³³ ver Pierre, a consciência o constitui espontaneamente sem que, no entanto, tal desejo seja plenamente satisfeito dado que o amigo continuará ausente do campo fenomenal. Assim, o desejo, na maior parte dos casos, constitui o objeto à fim de encenar uma

²³² Talvez o adjetivo *infantil* seja empregado ao ato imaginário se nos lembramos dos preconceitos de Sartre quanto à infância. Gerard Lebrun, em seu instigante comentário à obra *As palavras* (1964), observa que: “(...) para Sartre, para Descartes, a infância é uma fileira de armadilhas, é a soma dos preconceitos dos quais mais tarde nunca chegaremos a nos libertar completamente.” (LEBRUN, GERARD. “*As palavras* ou os preconceitos da infância”, in: *A Filosofia e sua história*, ed. COSAC NAIF, 2006, p. 39). Em *Cahiers pour une morale* (1983) reatualizando o que Descartes já havia dito em seus *Principes de la philosophie*, pode-se ler: “A criança é de início objeto. ‘Nós começamos a ser crianças antes de sermos homens’, isso quer dizer: nós começamos por ser *objets*. Nós começamos por ser sem possibilidades próprias” (SARTRE, 1983, p. 22). Tendo em vista a descrição psicofenomenológica das “patologias da imaginação”, perguntamo-nos (antecipadamente) se elas não são, talvez, a forma mais elevada desse gesto infantil que envolve o ato de imaginar.

²³³ Na elaboração teórica de *O Ser e o Nada*, já atravessado pela ideia elementar de nada, Sartre referir-se-á ao desejo como desejo de ser do para-si. Ainda que a consciência não tenha sido definida aqui como falta constitutiva, logo como o ser pelo qual o nada irrompe no mundo, já podemos vislumbrar o que impulsiona o desejo sartreano: a falta. Neste prisma, a teoria do imaginário parece figurar como um primeiro momento do que posteriormente será tratado na obra de 43 no que diz respeito ao desejo. Sobre este tema, sugerimos a leitura de “La ‘conscience’ selon Sartre comme pulsion et désir”, in: ALTER - *Sartre phénoménologue*, 2002, pp. 23-42.

satisfação. No que tange à espontaneidade da consciência imaginante, desde a psicologia clássica de Janet vimos que, a despeito de seus trabalhos sobre os psicastênicos²³⁴, a obsessão não é uma “força” passiva, mas antes um ato da consciência que força a si mesma a reproduzir o objeto temido: a obsessão é *desejada*, um espasmo da consciência e não uma pura passividade que independe da atividade constitutiva da consciência²³⁵.

Como fatura dessas primeiras observações acerca do objeto irreal, poderíamos concluir que existem então dois Pierre, um real que está neste momento em seu quarto real localizado no Quartie Latin e outro, irreal, que é o correlativo de minha consciência atual? As intenções imaginantes que o visam são irreais tanto quanto seriam o *analogon* afetivo que a animam? Ora, a esta altura da tese imaginária já estamos distantes dos equívocos embaraçosos da ilusão da imanência. Logo, deve-se afirmar, para que se dissipem todos os resquícios de erro, que tanto a intenção como o *analogon* são reais, bem como não há uma duplicação do amigo:

O único Pierre que conhece e que visto, é aquele real, que mora realmente neste quarto real de Paris. É esse o que invoco e que me aparece. Mas ele não me aparece *aqui*. Não neste quarto onde escrevo. Ele me aparece em seu quarto real, onde vive realmente. Mas então não há irreal? É preciso deixar claro: Pierre e seu quarto, reais na medida em que estão situados em Paris, a trezentos quilômetros reais de minha posição real, perdem essa condição quando me aparecem agora. (...) Só há um Pierre, e é precisamente aquele que não está aí; *não estar aí* é sua qualidade essencial (...). (SARTRE, 2010, pp. 242-243)

A esta passagem, soma-se a observação de que o espaço e o tempo do objeto imaginário também são irreais e diferem, por conseguinte, do espaço e tempo dos objetos da percepção. O objeto como imagem, graças a sua irrealidade constitutiva, não pode verdadeiramente (realmente) ocupar um lugar real nem no espaço e tampouco no

²³⁴ Sobre o uso da terminologia de P. Janet, lê-se: “Sartre retoma em partes, sem explicitamente discutilas, a terminologia de P. Janet que distingue neurose e demência. (...) P. Janet admite duas classes principais de neurose: a neurastenia e a psicastenia. A psicastenia é um estado mental mórbido que consiste em um conjunto de obsessões, agitações, impulsos, dúvidas, sentimentos de incompletude. Tanto em *La transcendance de L'Ego* como em *L'Imaginaire*, psicastenia e obsessão são sinônimos.” (CABESTAN, 2002, p. 182).

²³⁵ Excluindo da consciência imaginante uma possível passividade, Sartre poderá conduzir suas investigações ao ponto de afirmar que as chamadas “patologias da imaginação” são frutos de uma espontaneidade consciente. Este ponto é crucial, pois ele nos fornecerá o sentido do patológico no corpus da presente obra.

tempo, expliquemo-nos. Ao apreender Pierre-em-imagem, a consciência tenta se colocar em “comunicação imediata com um absoluto”, o objeto apresenta uma qualidade absoluta que faz com que o amigo distante apareça com a estatura e as características que teria tal qual na percepção se estivesse a cinco metros de distância de mim. Cada uma dessas qualidades absolutas tem sua origem a partir da aparência sensível do objeto, ou seja, de uma qualidade relativa que a imagem conduz ao absoluto sem, no entanto, privá-las de sua relatividade essencial: se na percepção eu *empresto* a Pierre uma grandeza absoluta e uma distancia natural, já na imaginação eu *dou* a ele sua grandeza absoluta e sua distância natural, elas são interiorizadas no objeto em imagem e representam sua característica intrínseca²³⁶. N’outras palavras, o objeto irreal é o ponto de vista último de uma consciência sintética, ele é a síntese de algumas qualidades espaciais e temporais levadas ao absoluto. Disso resulta que o X imaginário não está a cinco metros de mim e nem aparece para mim como se eu o estivesse vendo a cinco metros de distância: sua espacialização é também um irreal e “toda determinação espacial de um objeto em imagem se apresenta como uma propriedade absoluta” (SARTRE, 2010, p. 246).

No que concerne ao suposto tempo que envolveria o objeto como imagem, este não teria razão de ser justamente pelo fato de o objeto ser contemporâneo à consciência que o produz? O problema, portanto, esboça-se da seguinte maneira: os objetos imaginários comportam alguma determinação temporal tal como os objetos apreendidos através da percepção? Caso nos lembremos do princípio elementar que guia a teoria sartreana da imagem, ou seja, a distinção crucial entre consciência de imagem e objeto em imagem, teremos de afirmar que “não foi provado de modo algum que o tempo em que a consciência da imagem transcorre seja o mesmo tempo do objeto enquanto imagem” (SARTRE, 2010, p. 248). No entanto, antes de analisarmos o tempo irreal da consciência imaginante, somos forçados a buscar compreender o sentido do “tempo real”. Na presente obra, talvez, poderíamos esboça-lo como “síntese espontânea da diversidade dos atos, dos sentimentos ou afetos, e dos dados sensíveis que a consciência emprega durante a percepção de um objeto real” (BREEUR, 2012, p. 268). O que significa, portanto, que as coisas transcendentais possuem uma determinação própria,

²³⁶ “Tanto isso é verdade que eu posso reproduzir em imagem meu amigo R. que é muito pequeno com a pequenez de sua estatura e com sua distância absoluta, ainda que eu não consiga fazer aparecer nenhum objeto que possa testemunhar esta pequenez. Na percepção, jamais poderei saber se um objeto é grande ou pequeno enquanto não tiver os meios para compará-lo a outro objeto ou a mim mesmo.” (SARTRE, 2010, p. 246).

uma lei própria sobre a qual a consciência não pode agir a seu bel-prazer. No limite, o tempo real é correlativo de um mundo que, outrora em *Esquisse*, concebíamos como “estrutura organizada de fins que mantém relações uns com os outros”. O tempo real assinala um saber que, aos poucos, a consciência vai adquirindo sobre o objeto real: visando o objeto através de perfis, “o real impõe seu ritmo, exige paciência e constância” (BREEUR, 2012, p. 269).

Todavia existe, como bem observa o filósofo, uma gama de objetos irrealis que não aparecem à consciência providos de qualquer determinação temporal, vide, como exemplo, o caso de uma representação de minotauro que não pertence ao presente, ao passado e muito menos ao futuro. Ainda que a consciência imaginante na qual o centauro apareça esteja no presente – imagino neste exato momento a criatura que habita os labirintos do conto de Borges ²³⁷ -, este objeto imaginário e irreal não possui nenhuma determinação temporal. Nos quadros de *L'Imaginaire*, os objetos irrealis permanecem imóveis diante do fluxo da consciência, ainda que o fenômeno de crença forneça às imagens um suposto tempo que duraria. Doravante, a duração do objeto em imagem é o correlativo de um ato de crença que fomenta em mim esta crença na união entre as cenas imaginárias presentes às cenas passadas: há na imagem uma determinação de duração irreal ²³⁸. Tanto quanto o espaço irreal, a duração irreal também não possui partes, dado que seríamos incapazes de explicitar e contar os instantes da ação irreal justamente por sua irrealidade. Para Sartre:

(...) a duração do objeto em imagem, como consequência do princípio de quase-observação, sofreu uma alteração radical em sua estrutura, ou para melhor dizer, uma inversão: o acontecimento, o gesto que queremos realizar como imagem, aparece comandando os instantes anteriores. Eu sei aonde vou e o que quero produzir. Eis porque nenhum desenvolvimento da imagem irá surpreender-me, quer eu produza uma cena fictícia, quer eu faça aparecer uma cena corrida. Nos dois casos, os instantes anteriores com seus conteúdos servem de meios para produzir os instantes posteriores considerados como fins. (SARTRE, 2010, pp. 252-253)

²³⁷ Referimo-nos ao conto do escritor argentino Jorge Luis Borges, intitulado “A casa de Astérion”.

²³⁸ “Se quero representar para mim uma cena um pouco longa enquanto imagem, terei de produzir inteiramente objetos isolados em sua totalidade e estabelecer entre esses objetos, por lances de intenções vazias e decretos, ligações ‘intramundanas’.” (SARTRE, 2010, p. 260).

Caracterizados tão somente por uma duração interna, esse objetos irreais são galvanizados por um tempo irreal e não possuem nenhuma característica do tempo da percepção. Se as ações imaginárias são reversíveis e se opõem àquelas da percepção, os objetos em imagem não transcorrem (à maneira do cubo de açúcar real que desmancha aos poucos), eles se expandem ou se comprimem ao bel prazer da consciência imaginante. Sob tal perspectiva, vê-se que o “mundo imaginário”, ainda que essa expressão seja inexata ²³⁹, está inteiramente isolado e, para que eu possa adentrá-lo, é preciso que *eu mesmo me irrealize*. Atravessado por uma *pobreza essencial*, a totalidade dos objetos em imagem não poderiam caracterizar um mundo dado a sua não individuação ²⁴⁰, ambiguidade ²⁴¹ e equívoco, “e essa característica dos equívocos provém de que um objeto enquanto imagem não é nunca de maneira franca ele próprio” (SARTRE, 2010, p. 254). Doravante, se na percepção ²⁴² eu posso me aproximar do X a fim de observar nele aspectos que até então eu não havia observado, já na imagem, este X terá uma característica de dispersão, pois ele será produzido a partir de “magras relações”, ou seja, só conterà aquilo que a consciência colocou nele: em outras palavras, a existência do objeto em imagem depende totalmente de mim. Logo, a consciência imaginante constitui uma imagem “como visada irreal neutralizando a individualidade do objeto real sem, todavia, comprometer sua transcendência. A visada em imagem faz aparecer a coisa como que desprovida de sua individualidade” (MASSELOT, 2012). Em suma, o objeto em imagem não se dobra ao princípio de individuação e de identidade operados a partir da transcendência real (consciência perceptiva).

Finalmente, constatamos que a duração do objeto imaginado sofre uma alteração radical em sua estrutura: “uma ação irreal é feita de instantes sem duração” (BREEUR, 2012, p. 269), ela é uma sombra de tempo que convém a essa sombra de objeto (um quase-tempo de um quase-objeto). Como muito bem explicita o já supracitado artigo de R. Breeur:

²³⁹ “A ideia mesma de mundo implica para seus objetos a dupla condição que é a seguinte: é preciso que eles sejam rigorosamente individuados; é preciso que eles estejam em equilíbrio com um meio. É por isso que não há mundo irreal, pois nenhum objeto irreal preenche essa dupla condição.” (SARTRE, 2010, p. 255).

²⁴⁰ “O objeto não é individuado: eis aqui uma primeira razão para que o irreal não se constitua como o mundo.” (SARTRE, 2010, p. 260).

²⁴¹ “Diríamos de bom grado que tal ambiguidade constitui a única profundidade do objeto enquanto imagem. Ela representa uma espécie de aparência de opacidade.” (SARTRE, 2010, p. 254).

²⁴² A individualidade, aliás, só aparece em uma consciência perceptiva: ela figura como a característica da transcendência real. Na percepção, as coisas se dão tal como elas aparecem, cada coisa se dá como sendo o que é, ocupando um espaço e um tempo real: elas seguem o princípio de individuação.

Colocar um objeto irreal, por exemplo a imagem de um evento futuro, é então desenraizá-lo do mundo presente, se bem que, ao mesmo tempo, eu o arranco do tempo real enquanto tal. O objeto irreal não completa o escoamento, o fluxo real de minha apreensão das coisas, ele não preenche as lacunas, mas ele as cria. No lugar de deixar ao objeto a iniciativa de oferecer-se ao olhar, eu busco oferecê-lo a mim de uma só vez ao colocá-lo como nada. Além dos perfis e determinações espaciais, é o próprio tempo que é injetado nele como qualidade absoluta. O objeto irreal somente dura o tempo que o ato imaginante consentiu em integrar nele, nem mais um segundo. O tempo irreal é uma qualidade do objeto quando este é colocado como nada: ele não possui partes, não se conta e nem deixa mesurar. Esse tempo faz parte de sua camada irreal. O objeto irreal não escoo, portanto, de um tempo irreal: ele absorve toda determinação temporal, modificando o seu sentido. (BREEUR, 2012, p. 269)

Como fatura, o imaginário parece oferecer-nos a possibilidade de escapar dos constrangimentos do mundo real, de negar a necessidade que o homem possui de ser-no-mundo (in-der-Welt-sein)²⁴³; o imaginário parece mesmo ser um antimundo, pois o tempo e o espaço de um objeto irreal são, eles também, irreais. Devidamente explicitado a estrutura do objeto irreal, podemos passar então às análises das condutas ou das “reações” diante da “vida” imaginária.

B)

Se almejamos clarificar os comportamentos suscitados diante do objeto irreal, devemos em primeiro lugar responder se é possível, como afirmam alguns psicólogos²⁴⁴, que este objeto suscita reações à maneira dos objetos da percepção. Seria possível que a imagem mental de uma refeição provocasse no indivíduo uma salivação imediata, que a de um objeto asqueroso provocasse vômitos ou, então, que a imagem de um corpo nu produzisse a ereção do órgão genital? Ou seja, é necessário considerar a imagem como a causa desses fenômenos fisiológicos? À guisa de Sartre, estas questões são cruciais para que avancemos em nossa compreensão psico-fenomenológica da

²⁴³ A despeito deste enunciado, Sartre, em uma nota de rodapé, afirma que esta negação do ser-no-mundo é apenas aparente na medida em que a irrealidade é forjada sobre um fundo de mundo real. Veremos com mais detalhes o que isso significa.

²⁴⁴ Sartre refere-se sobretudo às observações do psicólogo francês Henri Piéron.

consciência imaginante. Logo, a partir do quadro teórico de *L'Imaginaire*, as assertivas segundo as quais a imagem mental provocaria comportamentos à maneira da percepção, são equivocadas pois vicejam a partir dos prejuízos da *ilusão da imanência* para a qual a imagem é tão somente uma *coisa* na consciência que seria a causa de um fenômeno fisiológico: saliva, vômito ou ereção. Ao contrário desta visão de uma consciência coisificada e reificada, o filósofo faz emergir uma consciência imaginante que opera através da espontaneidade e sobre a qual o objeto irreal não poderia agir. Doravante, se náuseas ou vômitos não podem ser os efeitos da característica repugnante do X irreal, pois distinguimos, desde o começo, entre consciência imaginante real e o objeto irreal, sendo “impossível admitir uma relação causal que iria do objeto à consciência” (SARTRE, 2010, p. 262), como devemos entender então estes efeitos que habitualmente empregamos à imagem?

A resposta engendrada por Sartre a esta questão irá nos conduzir à diferença entre dois tipos de camadas na atitude imaginária, a camada primária ou constituinte (consciência imaginante) e a secundária (reações à imagem): diferença “entre os sentimentos imaginários e os sentimentos reais” (CABESTAN, 1999, p. 24). Se toda imagem é fomentada por uma consciência imaginante de existências reais que correspondem, por sua vez, ao objeto irreal, faz-se imperativo que explicitemos as reações diante do objeto imaginário a partir desta camada primária ou constituinte se é verdade que a imagem seja, ao invés de um simples conteúdo de consciência, uma *forma psíquica*. Sob o veio deste olhar, não podemos confundir de um lado, o ato constitutivo da imagem e, do outro, as condutas em face desta imagem. Deste modo:

Há, portanto, intenções, movimentos, um saber, sentimentos que entram em composição para formar a imagem e intenções, movimentos, sentimentos, saberes que representam nossa reação mais ou menos espontânea ao irreal. Os primeiros não são *livres*: eles obedecem a uma forma diretriz, a uma intenção primeira e são absorvidos na constituição do objeto irreal. Eles não são visados por eles mesmos, não existem de modo nenhum para eles mesmos, mas através deles, a consciência visa o objeto em imagem. Os outros fatos da síntese psíquica são mais independentes, colocam-se para eles mesmos e se desenvolvem livremente. (SARTRE, 2010, p. 263)

Ora, Sartre visa aqui duas possibilidades, quais sejam: ou a consciência imaginante se atém a alguns gestos esquemáticos de desgosto, náusea, que servem de

analogon, ou estes sentimentos não se esgotam na constituição do objeto e, neste caso específico, se desenvolvem com força: “as náuseas e os vômitos, por exemplo, não serão um efeito da característica ‘repugnante’ do objeto irreal, mas as consequências do livre desenvolvimento do sentimento imaginante” (SARTRE, 2010, p. 265). Tais reações, contudo, são reproduzidas quando o terreno afetivo no qual a consciência constituinte se alimenta já está de algum modo pronto ²⁴⁵: a imagem de uma refeição suntuosa faz o sujeito salivar quando este tem fome ou, estando já perturbado, as cenas voluptuosas provocam sua ereção. De todo modo, o filósofo francês sublinha que não são os objetos irrealis que poderiam provocar tais manifestações (dado que uma imagem irreal não possui força posto que não age), mas sim as forças constituintes (camada primária) que reverberam e se expandem para além de suas funções. Entretanto, ainda que a imagem nunca seja uma causa, não poderíamos, como o faz Sartre, negar que a fome ou o desejo sexual tenham sofrido uma modificação ao passar ao estado imaginante. De algum modo, estes estados crescem em intensidade, pois de acordo com a teoria sartreana, o desejo, em primeiro lugar, existe em um estado difuso e sem uma intencionalidade precisa; porém, ao organizar-se com um saber de uma forma imaginante, ele adquire precisão, ele se concentra: via saber, o desejo é esclarecido e projeta fora dele seu objeto, ele toma consciência de si mesmo. Na constituição do X irreal este saber desempenha o papel da percepção, ou seja, ele – o saber - incorpora o estado afetivo e este, por sua vez, procura fundir-se no objeto. Mas, como bem lembra Sartre, esse irreal tão bem definido não passa de um vazio, de um reflexo do sentimento. Se em regime de percepção, a repugnância guia o desagrado na descoberta de uma infinidade de detalhes asquerosos da refeição que colidem com o vômito, no caso do desagrado imaginante, “ao contrário, o objeto é indispensável, mas como *testemunha*. Ele é colocado para além dos desenvolvimentos afetivos, como a unidade desses desenvolvimentos mas, sem ele, a reação do desagrado não poderia produzir-se” (SARTRE, 2010, p. 269), logo, não há sentimento irreal sem objeto irreal. O sentimento imaginário, ao contrário do sentimento real, se auto determina e sustenta (ele está galvanizado por uma espécie de liberdade), não envolve nenhuma passividade que caracteriza a riqueza dos sentimentos que constituem a esfera do real.

Sob o horizonte desta perspectiva, Sartre novamente:

²⁴⁵ Estes casos são bastante comuns. Teçamos um exemplo. Um amigo, que já possuindo no terreno da percepção uma repugnância por saliva (ou seja, já tendo o terreno afetivo pronto para tal asco), tem crises de vômito quando pedimos a ele para formar a imagem da salivação.

Cada um pode, aliás, consultando sua experiência, reconhecer que é esgotante manter em face de si a característica repugnante ou graciosa de um objeto irreal. Mas, dir-se-á pelo menos que os vômitos são vívidos. Sim, sem dúvida, na medida em que vivemos nossas irritações, nossas ideias obsessivas ou os “estribilhos” que cantarolamos. *É uma espontaneidade que escapa ao nosso controle* ²⁴⁶. Mas, do lado do objeto, nada de positivo virá compensar, de uma ponta a outra do desenvolvimento, essa qualidade de *nada* que caracteriza todo o *processus*; ficamos comovidos, arrebatados, nós vômitos por causa de nada. (SARTRE, 2010, p. 270).

Doravante, o objeto irreal não pode exercer em nós nenhum tipo de ação causal justamente por ser inerte e dependente do sentido que lhe conferirá a consciência imaginante via saber, movimento ou afetividade. É interessante frisar que este fragmento faz irromper a figura de uma “espontaneidade que escapa ao nosso controle”, ou seja, de uma espontaneidade que não se curva aos domínios de nossa vontade, mas segue imperiosamente as leis eidéticas da consciência – tal como vimos a despeito das emoções em *Esquisse* -. De qualquer maneira, tudo o que analisamos até o presente momento diz respeito à camada primária ou constituinte; devemos agora desviar nossa atenção para a segunda camada da atitude imaginante a fim de explanar seu sentido último. De antemão, podemos afirmar que a esta camada dizem respeito os julgamentos, sentimentos, volições, enfim, todo tipo de condutas em face do irreal.

Para compreendermos amplamente os mecanismos desta segunda camada, retomemos o exemplo ofertado por Sartre: “ontem, um gesto gracioso de Annie provocou em mim um elã de ternura” (SARTRE, 2010, p. 272). Ao menos, três possibilidades podem ser elencadas a partir de tal fato, quais sejam: 1) em primeiro lugar, minha ternura, ao renascer hoje, pode fazer renascer irrealmente este gesto efetuado por Annie, “e a afetividade preenche então a função constitutiva (...)” (CABESTAN, 1999, p. 25). 2) A segunda hipótese, por sua vez, asseverará que é possível que eu faça renascer a ternura que experimentei ontem a partir de uma memória afetiva pela qual eu posso visar, através de uma intencionalidade e através de alguns gestos esquemáticos que serviriam de matéria, a ternura real que Annie demonstrou-me ontem: “a consciência imaginante tem como correlato o sentimento de ontem irrealmente presente” (CABESTAN, 1999, p. 25). 3) Por último, é mesmo deveras

²⁴⁶ Grifo nosso.

plausível que eu reproduza o gesto carinhoso para fazê-lo renascer realmente tal como ele apareceu ontem, pois “quero sentir novamente uma ternura real, presente, mas análoga àquela de ontem” (SARTRE, 2010, p. 273).

Entre todas estas possibilidades, o filósofo debruçar-se-á na última. Antes de tudo, é preciso convir que ela não supõe, de modo algum, uma ação causal do objeto irreal. Esta ternura real, ativa, provada ontem, é completamente diferente da ternura que reproduzo hoje: trata-se, de acordo com Sartre, de um “sentimento-paixão”, no qual “o termo paixão é entendido no sentido onde o sentimento é subordinado à existência e à presença real de Annie, e não no sentido onde o sentimento seria de uma particular intensidade (...)” (CABESTAN, 1999, p. 25), portanto, um “sentimento-ação”. Nesta toada, o sentimento que provei ontem difere do sentimento que procuro restituir hoje, pois, no primeiro caso, foi o gesto real de Annie que provocou em mim este sentimento de ternura inesperada, este elã “deu-se ora sob a forma de qualidade do objeto, ora sob seu aspecto subjetivo, e, de fato, é sob o aspecto objetivo que ele apareceu primeiro” (SARTRE, 2010, p. 273). Hoje, ao contrário, a ternura aparece como fim, ou seja, o gesto é provocado com o único intuito de fazer reaparecer o sentimento ternura tal como ele aparecerá ontem: “o objeto (...) é reproduzido precisamente para que provoque o sentimento” (SARTRE, 2010, p. 273). Podemos afirmar, assim, que há uma imprevisibilidade, uma contingência que envolve o gesto amável de ontem e que escapa a este gesto produzido hoje ²⁴⁷. Doravante, ainda que eu afirme expressamente que imagem do gesto terno de Annie aja sobre mim, o filósofo indica que este objeto, justamente por sua irrealidade constitutiva, não possui nenhum tipo de ação causal: o sentimento que produzo é então um sentimento “representando” mais do que sentido. Para Sartre:

Afirmo que sou terno, eu sei que devo sê-lo, eu realizo em mim a ternura. Mas essa ternura não repercute sobre o objeto irreal; ela não se alimenta da profundidade inesgotável do real: permanece cortada do objeto, suspensa; dá-se à reflexão como um esforço para reencontrar esse gesto irreal que permanece fora de seu alcance e que não alcança nunca. (SARTRE, 2010, p. 274)

²⁴⁷ “Em uma palavra, os desenvolvimentos ulteriores de meu estado afetivo são previstos e toda evolução desse estado depende de minha previsão.” (SARTRE, 2010, p. 274).

Em resumo, há um abismo que separa o sentimento-paixão (imprevisível, que se alimenta da profundidade inesgotável do real) do sentimento-ação (representando, previsível, subordinado às ordens de minha consciência imaginante); da passagem de um sentimento a outro, a contingência que atravessa o mundo real desaparece. Daí a assertiva segundo a qual o “mundo” irreal é sempre o reino do previsível, do monótono. Esta ternura ativa que reproduzo em vão para encontrar novamente o prazer do gesto da amada, o filósofo a compara à dor do psicastênico que acredita sofrer de câncer: “toda a sua energia – ao contrário do canceroso real, que procura diminuir os efeitos do sofrimento – é empregada para sofrer. Ele grita para chama a dor (...)” (SARTRE, 2010, p. 276). Diante desta comparação, começamos a vislumbrar a distância que separa o sentimento-paixão – sentimento em face do real – do sentimento-ação, próprio da esfera imaginária. Afirmaremos, a partir do quadro teórico da obra, que Annie em imagem é incomparável a Annie em carne e osso, tal como apreendida pela percepção. Ela, ao advir como objeto mental, sofre uma modificação de irrealidade que “contamina” também o sentimento que passa a ter agora uma “pobreza profunda” na medida em que está limitado ao saber que possuímos dele. A partir de uma inversão total, “agora é o sentimento que produz seu objeto, e Annie irreal não passa do estrito correlativo de meus sentimentos por ela” (SARTRE, 2010, pp. 277-278). Dito isso, podemos finalmente divisar duas classes irreduzíveis de sentimentos, quais sejam, os sentimentos verdadeiros e os imaginários. Deve-se observar, no entanto, que estes sentimentos imaginários não são irrealis, mas somente que aparecem intimamente ligados aos objetos irrealis, “é então somente na medida em que eles se relacionam com os objetos irrealis, que os sentimentos mudam de natureza e são ditos imaginários” (CABESTAN, 1999, p. 26).

Podemos, além do mais, constatar facilmente em nós esta diferença entre sentimento e comportamento real e irreal. Para o filósofo, há um descompasso entre nosso sentimento e conduta diante, por exemplo, do inimigo real e do inimigo tornando imagem. Quando penso neste sujeito que odeio, o ódio lhe fornece seu sentido, o irreal permite que este sentimento se objetive. Posso, a meu bel-prazer, comentar contra ele todo tipo de violência imaginária. Contudo, na presença real deste indivíduo, ocorre que “o presente ultrapassa o sentimento por todos os lados, e o ódio fica em suspenso, derrotado” (SARTRE, 2010, p. 280). Em outras palavras, este homem que percebo neste exato momento diante de mim, este homem em carne e osso, já não é mais aquele que odiava semanas atrás; meu sentimento não é capaz de adaptar-se a ele. E, se outrora, eu

deferiria sobre ele uma série de golpes imaginários, acontece que agora “posso pressentir que o sangue real escorrerá, e isso é suficiente para que me detenha” (SARTRE, 2010, p. 281). De forma análoga ao ensaio sobre o ego transcendente, podemos afirmar que o ódio, elevado à categoria de sentimento imaginário, transborda infinitamente a instantaneidade do vívido ao dotá-lo de um sentimento que se afirma no presente e que se afirmará do mesmo modo no futuro: o objeto passa a existir em função deste sentimento; doravante, o sentimento e a conduta imaginária petrificam o objeto, lhe retira toda a imprevisibilidade do real.

Paulatinamente, a *démarche* sartreana convoca-nos a distinguir os indivíduos em duas grandes categorias: aqueles que preferem levar uma vida imaginária e aqueles que preferem uma vida real; logo, aqueles que optam por um eu imaginário e aqueles que optam por um eu real: dois tipos de comportamentos e sentimentos inteiramente irreduzíveis dado que, por essência, eu imaginário e eu real não podem jamais coexistir ao mesmo tempo. No entanto, o que significa preferir o imaginário? Tratar-se-ia tão somente de uma preferência por certos objetos ao invés de outros? A resposta é eminentemente negativa. Não se pode aceitar, como sublinha Sartre, que o esquizofrênico ou até mesmo o sonhador mórbido tentem apenas substituir a vida real pela vida imaginária, ou que eles prefiram, por exemplo, a beleza, o luxo e a riqueza ao invés da mediocridade presente. A troca do real pelo imaginário, para além das aparentes respostas que elencamos acima, passa por uma preferência total pela vida imaginária, ou seja, pela adoção de sentimentos e comportamentos “imaginários”, pela fuga completa do real, da *presença* enquanto índice do objeto em carne e osso. Ao adentrarmos no reino monótono do imaginário, vemo-nos cercados por ausências que tentam, sempre em vão, se passar por presenças; troca-se, com isso, a riqueza infinita da realidade pela pobreza essencial de esquemas irrealis. Entrementes, se “esta vida factícia” é para um grande número de pessoas a pior possível, é justamente para ela que se voltam os desejos do esquizofrênico. Ao contrário de uma visão romântica do imaginário (sobretudo da alucinação), Sartre chega ao ponto de afirmar que estaríamos cometendo um equívoco se, por ventura, afirmássemos que o “mundo do esquizofrênico” é perpassando por uma torrente de imagens ricas que compensariam o suposto tédio da vida real. Bem distintamente desta concepção, o mundo do esquizofrênico é “um mundo pobre e meticuloso, na qual as mesmas cenas se repetem incessantemente, até o mínimo detalhe, acompanhadas pelo mesmo cerimonial em que tudo já está decidido, previsto (...)” (SARTRE, 2010, p. 284).

Se o ato de imaginação pode ser definido como mágico, imperioso e infantil justamente porque visa possuir o objeto eliminando sua distância e as dificuldades do mundo real (dificuldade que o filósofo, em *Esquisse*, indicará como constitutivas do próprio mundo, ou seja, um mundo sulcado por caminhos estreitos, determinados e rigorosos), não extrapolaríamos o sentido da letra sartreana caso afirmássemos que a esquizofrenia e as demais patologias da imaginação, tal como as estudaremos na sequência, representam o suprassumo, o avatar da infantilidade e imperiosidade que espreitam o cortejo das imagens irrealis. Afinal, somente a pobreza essencial das imagens poderia satisfazer este sujeito sem que houvesse neste processo nenhum tipo de surpresa, própria da imprevisibilidade do mundo real. Ao que tange a esta pobreza, monotonia e falta de surpresa do “mundo” do esquizofrênico, Sartre retoma as observações descritas em “Moments d’une Psychanalyse” (1933) do médico e psicanalista Blanche Reverchon-Jouve e do poeta e romancista Pierre-Jean Jouve. Ali, elucidam-se as condutas de uma senhora que, a partir da Primeira Guerra Mundial, apegava-se “cada vez mais a uma fantasia única que pouco a pouco se sistematizou, agrupando uma certa variedade de elementos, tornando-se cada vez mais dura e rigorosa” (REVERCHON-JOUBE, JOUVE apud SARTRE, 2010, p. 284). Quando sua imaginação falhava, esta senhora imediatamente recorria aos livros e dicionários da biblioteca que lhe forneciam, por sua vez, mais elementos para enriquecer e aumentar a trama de suas fantasias. Deste modo, nota-se que o mundo dos devaneios busca suas matérias alucinatórias no mundo real justamente por ser atravessado por uma pobreza essencial e constitutiva.

1.4 – Fenomenologia e psicopatologia: “irreal normal” e “irreal patológico”

A)

Neste momento de nossas investigações procuraremos restituir o tratamento dado por Sartre às chamadas “patologias da imaginação”. Vimos que a fenomenologia, a despeito das emoções, havia ofertado aos métodos do saber psicológico alguns elementos para que ela pudesse apreender o sentido e a essência das condutas emotivas em sua totalidade. Estes elementos orbitavam, sobretudo, em torno da definição fenomenológico-eidética da consciência irrefletida e da realidade-humana. Doravante, a emoção, antes de ser uma desordem psíquica, é uma forma organizada que expressa a

significação das essências das totalidades sintéticas, logo, da realidade-humana. Este novo olhar sobre as emoções só se faz possível na medida em que a fenomenologia a interroga a partir de uma intuição eidética, ou seja, quando se volta para a consciência com a seguinte indagação: o que deve ser uma consciência para que ela possa se emocionar? Ao que concerne à chamada psicopatologia, teria a fenomenologia sartreana algo a lhe acrescentar ou reformular? A psicologia fenomenológica, tal como ela fora teorizada aqui, pode dar conta do imaginário patológico? Mais, o que Sartre entende como patológico? Podemos falar em normal versus patológico, ou seja, em uma vida psíquica normal em detrimento a uma vida psíquica patológica? Cabe aqui, portanto, a mesma pergunta eidética operada em *Esquisse*: o que deve ser uma consciência para que ela possa alucinar? Ou melhor, que tipo de desarranjo eidético é operado na consciência para que ela “substitua” o imaginário pelo real? Se é verdade que imagem e percepção não se confundem, se é em vão o esforço para destruir a consciência imediata que temos do nada que galvaniza a imagem, como, todavia, muitos alucinados tomam uma imagem por percepção ²⁴⁸? Em outros termos, “se é verdade que a imagem é uma consciência que têm, portanto, consciência de si própria enquanto consciência imaginante criadora, como ela pode crer perceber como real o irreal que ela imagina?” (CABESTAN, 1999, p. 28). Além disso, como a consciência pode se sentir “passiva” diante das imagens que ela mesma cria e mantém a partir de sua intencionalidade? Valeria também para os casos patológicos da imaginação a mesma assertiva cartesiana segundo a qual a reflexão, uma vez operada, entregar-nos-ia dados indubitáveis de modo a fazer-nos distinguir entre uma consciência de imagem e uma consciência perceptiva? N’outras palavras, haveriam limites para o cogito cartesiano? Este amontoado de questões já nos fazem pressentir todas as dificuldades e obstáculos conceituais que a fenomenologia sartreana enfrentará caso queira lançar um olhar outro para os estudos da assim chamada psicopatologia ²⁴⁹.

²⁴⁸ “Se é verdade que o alucinado ‘toma uma imagem por uma percepção’, o que significam essas palavras ‘tomar por uma percepção’? Será que é preciso entender, como certos psicólogos, que o alucinado confere exterioridade à sua imagem, ‘projeta’ sua imagem no mundo das percepções?” (SARTRE, 2010, p. 286).

²⁴⁹ Por motivos de espaço e tempo, não poderemos restituir fidedignamente a história deste termo até o momento no qual Sartre escreveu *L’Imaginaire*. De todo modo, Sartre teve, ele próprio, episódios alucinatórios quando seu amigo da Ecole Normale Supérieure, Daniel Lagache, lhe administrou mescalina, um composto químico derivado do peiote. Para Cabestan (2004, p. 181), Lagache, então médico do Hospital Sainte-Anne e autor da obra *Les hallucinations verbales et la parole* (1934), é aqui uma das referências principais de Sartre no que tange à psicopatologia. Além dele, parece que o filósofo também segue algumas orientações teóricas de Pierre Janet - titular da cadeira de psicologia patológica do

Em primeiro lugar, é indelével para Sartre que o esquizofrênico sabe que os objetos que os cerca são, na verdade, irrealis. Vide, por exemplo, os apontamentos de Borel e Robin em “Les rêveries morbides”: a senhora Marie B, depois de uma crise na qual afirmava ser a rainha da Espanha, confessa que no fundo sabia que isso não poderia ser verdadeiro. Ela chega mesmo a comparar sua alucinação com as fantasias que as meninas criam quando brincam com suas bonecas como se elas fossem seres-vivos reais. Até aqui tudo parece caminhar na mesma direção da teoria sartreana: o modo desinencial de aparição da imagem é, justamente, o de aparecer como imagem sem jamais se confundir com uma percepção: o filósofo adota como ponto de partida o fato de que todos os indivíduos reconhecem suas imagens enquanto tais: a imagem é um termo vago que significa de uma só vez a consciência e seu correlativo transcendente, ela é consciência consciente (tética ou não) da imagem como tal.

Nos quadros teóricos de *L’Imaginaire*, portanto, quando o psicólogo afirma que o alucinado “toma uma imagem por uma percepção”, ou seja, quando ele confere exterioridade à imagem, projeta-a no mundo real da percepção, tal indicação de exterioridade estaria incidindo sobre consciência ou em seu correlativo transcendente? Dirá Sartre:

Certamente não seria à consciência; pois não é possível que a consciência se dê por algo que não seja a consciência. O *cogito* cartesiano conserva seus direitos mesmo entre os psicopatas. Mas o objeto de minha consciência imaginante não poderia ser também exteriorizado, pela razão de que já é assim por natureza. Se eu formo a consciência imaginante de Pierre, Pierre traz consigo seu espaço irreal e se coloca ante a consciência, é exterior a ela. (SARTRE, 2010, pp. 286-287)

Não sendo exterior nem à consciência imaginante e nem a seu objeto que já é exterior por natureza, o problema parece configurar-se em outros termos. Façamo-nos melhor entender. Em primeiro lugar, o objeto da imagem difere do objeto da percepção, o primeiro possui seu espaço próprio em detrimento ao espaço infinito dos objetos percebidos. Ademais, há uma irrealidade imediatamente apreendida na imagem que é correlativa de uma intuição imediata de espontaneidade. Assim, ao constituirmos a imagem mental, em duplo movimento apreendemos a espontaneidade da consciência e a

Collège de France (1902-1933) – apresentadas em *L’automotisme psychologique* (1889), *Les Obsessions et la psychasthénie* (1911) e *Les Névroses* (1909).

irrealidade do objeto: “a consciência possui uma consciência de si *não-tética* como uma atividade criadora” (SARTRE, 2010, p. 287). A consciência espontânea aparece, como afirma Sartre, como uma consciência transversal que compõe junto com a consciência do objeto uma só consciência, ou seja, toda consciência é consciente de si (de sua espontaneidade) e do objeto apreendido, a consciência só toma consciência de si mesma (teticamente ou não) a partir da apreensão do objeto, seja ele objeto da percepção ou objeto em imagem. Doravante, desde *TE* e chegando até a presente obra em curso de análise, nos deparamos com o estatuto da *estrutura psíquica*; estrutura independente do estado de doença (patológico) ou saúde (normal) mental do indivíduo. Mas qual é o sentido desta afirmação, o que ela indica? Ora, asseverar que essa estrutura psíquica independe de estados mentais, sejam eles normais ou patológicos, significa indicar que a consciência, totalidade sintética, opera em regime transcendental ²⁵⁰ tal como observávamos quando do ensaio sobre o ego transcendente. A consciência é consciência espontânea e consciência do objeto (consciência pré-judicativa, absoluta, autárquica), pois ela é galvanizada por uma lei eidética que, operando no campo transcendental, torna-a autônoma dos estados mentais do sujeito; antes de ser saudável ou doente, a estrutura psíquica é transcendental. Tratando-se de uma necessidade eidética, “a consciência mórbida permanece para Sartre uma consciência, isto é, uma espontaneidade incondicional” na qual “o princípio da translucidez da consciência se aplica identicamente à consciência quer ela seja normal ou patológica” (CABESTAN, 2004, p. 183). É imperativo frisar: toda consciência imaginante detém as mesmas estruturas noético-noematicas da percepção, e como consequência: “pouco importa que a consciência seja ‘mórbida’ ou não; é uma necessidade de essência que o objeto real seja constituído como irreal” (SARTRE, 2010, pp. 291-292). Todavia, a verdadeira questão persiste:

(...) como nós abandonamos nossa consciência de espontaneidade, como nos sentimos passivos diante das imagens que de fato formamos; é verdade que conferimos realidade, isto é, uma presença de carne, a esses objetos que se dão como ausentes a consciência sã? Enfim, já que, como vimos, a percepção e a consciência imaginante são duas atitudes alternadas, será possível que façamos a fusão do espaço da imagem como o da percepção no caso da

²⁵⁰ Esse regime transcendental não é, como não nos cansamos de afirmar desde o nosso primeiro capítulo, o transcendental husserliano, a imanência autêntica que, depois de *Ideias I*, debruçar-se-á somente nas *puras conexões fenomenológicas*, portanto, no noema – irreal ideal, operador normativo -. Entre um e outro, aí está a questão em torno da origem e do começo (ver nosso capítulo primeiro).

alucinação, como um alucinado que dissesse, por exemplo: “Nesta cadeira (real) eu vi o diabo (irreal)”?” (SARTRE, 2010, p. 287)

Sobressai deste pequeno excerto o verdadeiro problema colocado pela psicopatologia: com a espontaneidade da consciência pode deixar de ser consciência dessa espontaneidade? Havendo uma estrutura psíquica independente dos estados mentais, vê-se que o estado doente (patológico) não pode “alterar” o funcionamento transcendental da consciência, cabe então perguntar: como, ainda assim, a consciência se sente passiva diante das imagens que ela mesma cria e fomenta graças a sua espontaneidade? Se espontaneidade é sinônimo de liberdade, ocorreria a perda desta liberdade constitutiva, a patologia faz emergir o tema da passividade?

Em primeiro lugar, é preciso tomar certo distanciamento em relação às confissões do doente, nada pode provar que o espaço da imagem coabite o espaço da percepção: é falsa, neste sentido, a afirmação de o diabo (irreal) tenha sido visto sob a cadeira (real) que pertence ao espaço da percepção. A alucinação, longe de coexistir junto da percepção, indica um tipo de aniquilação da realidade percebida, e é somente após relatá-las ao psiquiatra que o doente lhes dá um lugar no espaço real da percepção; para esta afirmação, o filósofo se apropria das observações de Lagache e Janet ²⁵¹. No entanto, faz-se imperativo indicar que há, de fato, um ato alucinatório que aparece bruscamente ao doente ao passo que suas percepções desvanecem; “a alucinação visual ou auditiva é acompanhada de um desmoronamento provisório da percepção. Mas, quando o choque alucinatório passa, o mundo reaparece” (SARTRE, 2010, p. 291); alucinações, sejam elas verbais ou imagéticas, não são vistas e nem ouvidas no espaço real da percepção, a localização espacial se faz depois, ela é um problema secundário que se desdobra de uma questão mais geral: como compreender o fato de que a alucinação se impõe à consciência? Ora, que tipo de operação ocorre para que o doente acredite na realidade de uma imagem que, por definição, dá-se imediatamente como irreal e ausente ²⁵²? Se a patologia é identificada quando da produção de imagens de uma consciência imaginante, o problema, ainda, poderia figurar nos seguintes termos: o que ocorre para que os dados da consciência imaginante façam as vezes dos dados da

²⁵¹ *L'Imaginaire*, 2010, p. 289.

²⁵² O problema pode ser ainda esboçado da seguinte maneira: como uma ausência aparece como presença?

consciência perceptiva, ou seja, por que e como a imagem, cujo modo desinencial é o de aparecer como irreal, aparece tal como o X qualquer e real da consciência perspectiva?

A psico-fenomenologia, ao adentrar no terreno sinuoso da psicopatologia, poderia lançar alguma luz sobre este fato? Vejamos o que Sartre tem a dizer.

B)

Almejando responder a esta questão crucial ²⁵³, *L'Imaginaire* operará uma comparação entre a alucinação e a obsessão. Antes de nos debruçarmos nos mecanismos obsessivos, a questão colocada acima indicaria que se trata ali de uma alteração da crença ou, como diz ainda o filósofo, da tese? A resposta é negativa. Se, mesmo em uma consciência mórbida, a estrutura psíquica continua operando em regime de *normalidade fenomenológica* ²⁵⁴, a tese constitutiva da imagem (dar-se como irreal) não poderia ser alterada, há uma necessidade de essência que permeia toda a estrutura da imagem, é seu modo desinencial de aparição, “a produção do objeto irreal coincide com a consciência de sua irrealidade” (SARTRE, 2010, p. 292); não podemos destruir tal irrealidade sem, ao mesmo tempo, destruímos esta consciência espontânea. A irrealidade do objeto em imagem é correlativa da consciência imaginante! Tão logo este fato fenomenológico tenha sido exposto, seremos forçados a admitir que, mesmo na alucinação, a consciência não poderia constituir a imagem mental sem apreender ao mesmo tempo sua irrealidade. O autor, ciente dos obstáculos colocados pela psicopatologia, dirá:

Parece, após esse primeiro exame, que nós terminamos em um impasse e que seja necessário mudar alguma coisa de nossa teoria ou abandonar alguma de nossas exigências. Mas talvez a alucinação não se caracterize por uma alteração da estrutura primária da imagem; talvez ela se dê mais como uma perturbação radical da atitude da consciência em face do irreal. Numa palavra: talvez, trate-se de uma alteração radical de toda consciência, e a mudança de atitude diante do irreal somente apareceria como uma contraparte de um enfraquecimento do sentido do real. (SARTRE, 2010, p. 293)

²⁵³ Crucial na medida em que ela objeta à teoria sartreana da imagem o fato de que a imagem, em sua essência, dá-se à consciência imediatamente como ausente, irreal e atravessada por um nada.

²⁵⁴ Por normalidade fenomenológica, indicamos o funcionamento constitutivo da consciência na qual a espontaneidade é espontaneidade consciente, seja esta consciência de primeiro ou de segundo grau.

As reações à imagem (estrutura secundária) poderiam afetar a consciência até esse ponto, mudar totalmente sua estrutura? Usando uma observação²⁵⁵ tecida por Lagache, o filósofo explicita e confirma esse fato, o acontecimento alucinatório ocorre a partir de uma perturbação positiva “sobre um fundo de apatia perceptiva em que os objetos aparecem como irreais” (SARTRE, 2010, p. 295). Assim, caso a alucinação reencontre o mundo real da percepção, ela só o pode quando este mundo real não é de fato percebido, mas sim sonhado²⁵⁶ e irreal. Doravante, antes de haver uma sobreposição de dois mundos, o doente, alucinando, já estaria completamente submerso no mundo sonhado²⁵⁷ por ele. Vejamos toda a amplitude dessa ideia a partir de um fenômeno que também se impõe à consciência²⁵⁸: a obsessão.

De acordo com Sartre, costumava-se opor uma suposta riqueza inesgotável das imagens alucinatórias à característica estereotipada da obsessão. Todavia, se estamos de acordo com a pobreza essencial do material alucinatório, ver-se-á que a alucinação “se apresenta como a reaparição intermitente de certos objetos (sonoros ou visuais)” (SARTRE, 2010, p. 295); aproximando-se, assim, da obsessão que coloca a aparição intermitente de certas cenas, sejam elas mais ou menos estereotipadas. Sobretudo depois dos trabalhos de Janet²⁵⁹, compreendeu-se que a obsessão não teria uma característica subjetiva, ao passo que as imagens da alucinação seriam exteriores. O psicólogo francês, de acordo com Sartre, teria mostrado que a obsessão não é uma espécie de corpo estranho que viria ocupar a consciência tal como um cálculo ocupa o fígado, ela não é o outro da consciência, mas sim uma consciência. Doravante, não devemos conceber o estado patológico como uma representação ontológica do mal, um ser da

²⁵⁵ “Lagache observa que, ‘em alguns casos, nenhum dado psicológico parece distinguir a palavra alienada da palavra normal; o doente sabe desde o começo que não era ele quem falava, como se o tivesse decidido, sem possamos captar os dados concretos que determinam e motivam sua decisão’” (LAGACHE apud SARTRE, 2010, p. 293).

²⁵⁶ Veremos, quando abordarmos a teoria sartreana do sonho, sua comparação com as patologias. De todo modo, podemos afirmar que Sartre pensa as manifestações patológicas a partir do sonho: “(...) Assim, o esquizofrênico, por exemplo, é chamado de ‘sonhador mórbido’, e de maneira semelhante, a alucinação é comparada ao sonho na medida onde ela é uma consciência onírica embrionária que, no lugar de se desenvolver, se interromperia.” (CABESTAN, 2004, p. 180). Ligeiramente explicitado este ponto, retornaremos a ele no desenvolvimento de nossas investigações.

²⁵⁷ Esse “mundo sonhado” da experiência patológica assinala a ausência das estruturas do mundo, o que em *Esquisse* Sartre chamava de complexo organizado de utensílios que mantém relação uns com os outros.

²⁵⁸ “(...) se acreditarmos em muitos psicólogos, a alucinação e a obsessão *impõem-se* ao espírito.” (SARTRE, 2010, p. 296).

²⁵⁹ Sartre refere-se sobretudo à obra *La Psychasthénie*.

doença em justa oposição ao ser da saúde ²⁶⁰, logo, como o outro na consciência, seu avesso. Se, fenomenologicamente falando, o objeto irreal é constituído como tal, não importando que a consciência seja “mórbida” ou não, o patológico, no corpus sartreano, é apreendido a partir do normal no qual ele fomenta uma alteração ²⁶¹, pois a imagem patológica não poderia escapar à universalidade constitutiva da consciência imaginante. Lê-se:

Sartre, sobre este ponto, permanece fiel a Husserl, e do mesmo modo que para o fundador da fenomenologia a normalidade “deve, de início, ela mesma se constituir como tal, e ela somente o pode sob o fundo de uma normalidade provável”. (...) se uma consciência imaginante patológica possui uma estrutura fundamentalmente idêntica à consciência imaginante normal, isso implica que a obsessão ou a alucinação, enquanto consciências humanas em geral, possuem cada uma, uma unidade imanente e, enquanto consciências de imagens, são consciências (delas) mesmas, por consequência, de suas espontaneidades assim como da irrealidade de seus objetos. (CABESTAN, 2004, p. 184)

Ademais, sem este modo desinencial que, imediatamente, assinala a irrealidade dos objetos imaginários, a alucinação apareceria tal como a consciência perceptiva. Como o patológico assinala uma alteração da consciência imaginante normal, tal alteração deve ser entendida como conceito de valor qualitativo ou quantitativo? Amparados novamente pelas reflexões intrigantes de Canguilhem, este dirá que “aumento e diminuição são conceitos de valor quantitativo, mas alteração é um conceito de valor qualitativo” (CANGUILHEM, 2013, p. 38). No entanto, a patologia imaginária não indicaria, como vimos ²⁶², uma diminuição da característica irreal da imagem (logo, um enfraquecimento do real) na exata medida em que provocaria um aumento no fenômeno de crença que toma o irreal como real, sendo este duplo movimento a fatura da alteração qualitativa da consciência? Entrementes, a concepção sartreana de psicopatológico, em algum grau, mediada por concepções psicológicas e psiquiátricas

²⁶⁰ Pensamos, em partes, o tema do normal e do patológico ancorados ao livro já supracitado de Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*. Sobre a visão médica da doença como representação ontológica do mal, ver a primeira parte desta obra (p. 14, 2013).

²⁶¹ O patológico é apreendido a partir do normal, assim como o irreal é constituído sob um fundo de mundo real.

²⁶² “(...) talvez se trate de uma alteração radical de toda consciência, e a mudança de atitude diante do irreal só poderia aparecer como contrapartida de um enfraquecimento do sentido do real.” (SARTRE, 2010, p. 293).

clássicas, não incorreria nesta possível ambiguidade de noções graças a “armadilha do Mesmo e do Outro onde tantos filósofos caíram desde Platão” (CANGUILHEM, 2013, p. 38)? Se é verdade, como poderá inquerir o leitor, que não podemos nos apoiar amplamente na problemática de Canguilhem, pois ela se restringe aos casos eminentemente fisiopatológicos, é igualmente verdadeiro que o autor não impede que tais observações fisiológicas sejam usadas também para problematizar a psicopatologia²⁶³. Dito isso, nosso desvio pelo filósofo-médico, além de concebível, mostra-se profícuo caso almejemos compreender com rigor e descrever as consequências deste momento do texto sartreano. Sem nos aprofundarmos mais nestas questões sobre a distinção entre a vida da consciência normal e a vida patológica, por hora diremos apenas que Sartre afasta de sua teoria psicopatológica qualquer que a conceberia como uma entidade extra-psíquica que viria se acrescentar à consciência.

Coloquemos em suspenso nossa digressão, e voltemos às análises da obsessão. Observou-se que ela é uma consciência, portanto, ela deve possuir as mesmas características de espontaneidade e autonomia tal como todas as outras consciências. Sob tal esteio, a consciência obsessiva é uma consciência imaginante “sobre a qual lançou-se uma proibição, ou seja, que o psicastênico proibiu a si mesmo de formar” (SARTRE, 2010, p. 296). O doente, temeroso em não mais querer pensar sobre algo, coloca a si mesmo em um movimento vertiginoso que faz renascer esse temor. Quanto mais o doente se esforça para não pensar naquilo que o assombra, mais este pensamento, via espontaneidade, torna-se pensamento obsessivo. Enclausurada por si mesma em um círculo vicioso, a consciência, ao pretender expulsar este pensamento, acaba nutrindo-o com mais força: “todos os esforços que ela faz para expulsar o pensamento obsessivo são precisamente os meios mais eficazes para fazê-lo renascer” (SARTRE, 2010, p. 297). O movimento vertiginoso, por seu turno, assinala esta experiência paradoxal de uma consciência atraída justamente por aquilo que a aterroriza, “e que, fascinada sucumbe como vencida por uma força mágica (...)” (CABESTAN, 2004, p. 184); fomentando seu próprio aprisionamento, a consciência passa a ser refém de si mesma. Daí o paradoxo que atravessa uma consciência

²⁶³ “É muito precisamente ao problema de nosologia somática, ou de fisiologia patológica, que nós desejamos limitar a presente exposição, sem, todavia, proibir-nos de empregar à teratologia ou à psicopatologia tal dado, tal noção ou tal solução que nos parecerá particularmente aptas a esclarecer o exame ou a confirmar qualquer resultado.” (CANGUILHEM, 2013, p. 9).

obsessiva, qual seja, pensar aquilo que não se deseja pensar e, neste movimento, colocar-se neste círculo vicioso cuja base é a vertigem ²⁶⁴.

Não obstante, Sartre, fiel ao princípio fenomenológico de que toda consciência é consciência espontânea do objeto e de si mesma (téticamente ou não), atenta ao fato de que o doente está perfeitamente consciente do círculo vicioso que cria, ele é ao mesmo tempo vítima e carrasco. Utilizando-se de algumas indicações de Janet – sobretudo aquelas que se encontram em *La Psychasthénie* –, o filósofo assevera sua tese da espontaneidade: “Nem por um segundo o psicastênico perde a consciência de sua espontaneidade, nem muito menos a impressão formal de personalidade; nem por um instante ele toma os objetos em imagem por objetos reais” (SARTRE, 2010, p. 297). Diante desta afirmação contundente nota-se que, mesmo em consciências mórbidas, a estrutura noético-noemática da consciência continua operando em regime fenomenológico e, por conseguinte, apreende o objeto em imagem imediatamente galvanizado por sua irrealidade. Ainda assim, este princípio não explica o fato de o doente tomar suas imagens irreais – ausentes – como imagens presentemente reais.

Talvez, possamos encontrar a chave da vertigem obsessiva ²⁶⁵ caso voltemos ao ensaio dos anos de 1937; para tal, rememoremos em primeiro lugar o sentido da reflexão impura. Quando, por um fato contingente qualquer, a consciência apreendia a si mesma como infinitamente livre, ela, como recusa desta liberdade eidética, conferia falsamente ao ego e a seu cortejo de equívocos (estados, ações e facultativamente qualidades) uma pseudo espontaneidade: a consciência era dada como emanando dos estados e os estados como produzidos pelo ego. A reflexão impura, região antefenomenológica *par excellence*, adivinha para mascarar a liberdade infra-humana da consciência (a espontaneidade): a função do Ego, como o próprio Sartre observou, talvez fosse tanto mais prática do que teórica. Tal função, por seu turno, poderia ser constatada a partir de relatos de uma jovem psicastênica que se lançava à janela para flertar com os transeuntes, todas às vezes que se encontrava sozinha. Na origem desta atitude, encontrávamos uma consciência que apreendia sua liberdade: “nada em sua

²⁶⁴ “Podemos distinguir para mais clareza, três aspectos da vertigem; por um lado, a vertigem que é a simples crença de cair de um precipício, por outro, a vertigem enquanto angústia, não de cair do precipício, mas de lançar-se dele, enfim, a vertigem enquanto metáfora do feitiço da consciência por ela mesma. (...) Mais genericamente, a vertigem designa uma estrutura dinâmica da consciência que nós encontramos em diferentes experiências.” (CABESTAN, 2004, p. 184).

²⁶⁵ Sartre retoma as análises de P. Janet acerca da vertigem obsessiva na psicastenia: “Para o psicólogo francês, o doente na obsessão é como um prisioneiro de um circo vicioso: a consciência é vítima de si mesma na medida em que é o temor da obsessão que a faz nascer, é a vontade de não pensar em algo que faz o doente pensar neste algo.” (CABESTAN, 2004, p. 188).

educação, em seu passado, nem em seu caráter pode servir de explicação a semelhante temor” (SARTRE, 2003, p. 128). Portanto, nos quadros teóricos do ensaio, essa vertigem encontrava sua origem quando, repentinamente, a consciência aparecia a si mesma como transbordando infinitamente suas possibilidades. Sem os recursos práticos oriundos do Eu da reflexão impura, a jovem se encontrava inteiramente nua diante da monstruosa liberdade de sua consciência. Solidificando o que fora dito em *TE*, em *L’Imaginaire*, o filósofo afirma que no processo psicastênico, “o sentimento de pertencer ao eu, o que Claparède chama ‘a inserção no próprio eu’” (SARTRE, 2010, p. 297), desaparece. Quando dizemos que a obsessão se impõe, este fato indica que “eu não chego a reportar este tipo de consciência a meu ego: parece que ela não vem de mim (...)” (CABESTAN, 2004, p. 186); o eu já não é uma síntese harmoniosa de empreendimentos sobre o mundo ²⁶⁶. Encontrando em seu caminho certas interdições, parece que o psicastênico não deseja mais reconhecer como sua essa consciência espontânea. Afirmar que a consciência mórbida se impõe ao doente, significa dizer “que o Eu da reflexão impura, longe de poder se situar na origem da obsessão, aparece, ao contrário, passivo e estranho a essas espontaneidades (...)” (CABESTAN, 2004, p. 187). Antes de aparecer “passivo e estranho” diremos que o Ego, na verdade, não chega nem a advir a essas espontaneidades mórbidas e que, justamente por isso, só resta ao doente refugiar-se no irreal, ou, no caso da obsessão, encontrar-se passivo diante da atividade infra-humana da consciência! Destituído o sentimento do Eu ²⁶⁷, o doente encontrar-se-ia totalmente nu diante da vertiginosa liberdade da consciência que, por seu turno, desencadearia as reações de fuga do real como único meio para solapar, mesmo que por um instante, a liberdade monstruosa da consciência. Para fortificar o que dissemos, lembremos o ensaio de 37: “é graças ao Ego, com efeito, que uma distinção poderá se efetuar entre o possível e o real, entre a aparência e o ser, entre o querido e o sofrido” (SARTRE, 2003, p. 129); mais:

(...) pode acontecer que a consciência se produza repentinamente, ela mesma, sobre o plano reflexivo puro. Talvez não sem Ego, mas como que escapando do Ego por todos os lados, como que o dominando e o sustentando fora dela por uma criação continuada. Sobre este plano não há mais distinções entre o

²⁶⁶ “Há espasmos do eu, uma espontaneidade que se libera; algo produzido como uma resistência do eu a si próprio” (SARTRE, 2004, p. 298).

²⁶⁷ Vale frisar: o Eu entendido aqui como máscara da consciência quando esta se depara com sua liberdade angustiante

possível e o real já que a aparência é o absoluto. Não há mais barreiras, mais limites, mais nada que dissimule a consciência a ela mesma. Então, a consciência, apercebendo-se daquilo que se poderia chamar a *fatalidade da espontaneidade*²⁶⁸, angustia-se completamente: é esta angústia absoluta e sem remédios, este medo de si, que nos parece constitutivo da consciência pura e é ela que dá a chave da perturbação psicastênica (...). (SARTRE, 2003, p. 129)

Enfim, a partir das constatações de *TE* somadas a estas de *IM*, diremos que a perturbação psíquica, a patologia tal como Sartre a compreende, assinala uma consciência incapaz de recorrer ao Ego psíquico quando de sua descoberta de si mesma como espontaneidade livre. O psicastênico, tomando consciência da miríade de suas possibilidades, vê-se a si mesmo vertiginosamente livre diante de seus atos. Diante do que afirmamos, dir-se-á, talvez, que a consciência mórbida é o resultado de uma consciência que se sabe completamente atravessada pela liberdade, melhor, a morbidez advém à consciência quando esta, por um fato contingente qualquer, compreende-se como a única doadora de sentido do mundo²⁶⁹. Não obstante, não podemos afirmar que toda consciência, ao descobrir-se livre, tornar-se-ia mórbida e desencadearia um processo patológico. Longe de universalizarmos aqui a experiência da liberdade como irromper da patologia, diremos que algumas consciências experimentam sua

²⁶⁸ Grifo nosso.

²⁶⁹ Ver-se-á que até *O Ser e o Nada*, Sartre manterá a liberdade como estrutura fundamental e fundante da consciência. Para tal, o leitor poderá consultar o primeiro capítulo da quarta parte “Ter, Fazer e Ser”, da obra citada. A tônica deste capítulo é desarmar nossa suposta impotência se se leva em consideração eventos fácticos, tais como: o lugar onde nasci e vivo – meu lugar -, as ações realizadas no passado e que por isso mesmo são em si – meu passado -, o coeficiente de adversidade dos objetos que me cercam – meus entornos -, o outro como consciência que pode impedir-me de realizar meu livre projeto no mundo – meu próximo -, e a morte como fim da consciência – a morte -. Na análise de cada um destes fatos que, para muitos, revelaria na consciência uma certa passividade, o autor indica, sempre fiel ao princípio da espontaneidade, que é somente a partir da significação da consciência, da consciência enquanto doadora de sentido, que os objetos deixam sua neutralidade para revelarem seu coeficiente de adversidade. Transcrevamos o exemplo ofertado por Sartre: “O coeficiente de adversidade das coisas, em particular, não saberia ser um argumento contra nossa liberdade, pois é *para nós*, ou seja, para a posição provável de um fim, que esse coeficiente de adversidade surge. Tal rochedo, que manifesta uma resistência profunda se almejo movê-lo, será, ao contrário, preciosa ajuda se quero escalá-lo a fim de contemplar a paisagem. Em si mesmo – se for sequer possível imaginar o que ele pode ser em si mesmo -, o rochedo, é neutro, ou seja, espera ser esclarecido através por um fim de modo a se manifestar como adversário ou como auxiliar.” (SARTRE, 2010, p. 527). Se por ventura decido escalá-lo, seu coeficiente de adversidade se revelará à consciência, mas caberá somente a ela seguir em frente ou não. A consciência, tanto nos quadros da onto-fenomenologia de SN como nas demais obras fenomenológicas e psicofenomenológica, é a única fonte doadora de sentido do mundo que a cerca. A liberdade sartreana, levada até as suas últimas consequências, não cessará de afirmar que a consciência é sempre consciência de (...) ainda que ela não o almeje; é este o sentido fenomenológico-eidético que nos autoriza a afirmar que “estamos condenados a liberdade”.

espontaneidade sem, no entanto, iniciar um processo mórbido ²⁷⁰. Por morbidez (logo, por patológico), no horizonte do que fora exposto por nós, designaremos uma alteração qualitativa total da atitude da consciência em face do irreal. Esta alteração provoca um aumento qualitativo na crença da realidade da imagem ao mesmo tempo em que se inicia uma diminuição, também qualitativa, do sentido do real. Antes de figurarem como diminuição e aumento no sentido quantitativo, o aumento da crença no irreal e o enfraquecimento do real são fenômenos de valor qualitativo, pois, como dissemos anteriormente, ambos coincidem com um brusco aniquilamento da realidade percebida; ambos imergem a partir do mundo sonhado, do mundo tornado irreal: de uma *alteração qualitativa* da consciência. Nesta alteração, está contida a experiência angustiante e impactante do desvelamento da liberdade da consciência que chega a anular até mesmo as funções práticas do Ego. De modo geral, são condições *cine qua non* da consciência mórbida: 1) a passividade egóica, 2) o mundo sonhado em contraposição ao mundo percebido, 3) a ausência, 4) a crença e 5) a liberdade ²⁷¹ constitutiva da consciência (a espontaneidade). Lê-se:

Assim, a obsessão é, em primeiro lugar, uma angústia a respeito da espontaneidade enquanto ela escapa ao eu e a vontade: e ela pode ser descrita como uma ‘vertigem da possibilidade’ que é, no fundo, a essência própria da vertigem: posso lançar-me sempre no vazio: a consciência se deixa enfeitiçar pela possibilidade que ela poderia ter, pois nada saberia impedi-la de fazer isso ou aquilo (...). A angústia comum de se escapar sem cessar, se sucede o terror de uma consciência encantada, aterrorizada por sua própria espontaneidade que é ao mesmo tempo a vítima e o carrasco. É, portanto, a

²⁷⁰ Talvez seja o caso, por exemplo, do artista ou do escritor. Caso nos voltemos para o ensaio crítico *Qu’est-ce que la littérature* (1947), poderemos encontrar também ali um desvelamento da liberdade, uma tomada de consciência que conduz o escritor, ao contrário do psicastênico ou do psicótico, a postular em suas obras, não o irreal como real, a ausência como presença, mas um possível do real, um possível da presença. Na literatura engajada, a espontaneidade da consciência conduz o escritor a uma vertigem de possibilidades que o impele a escrever sobre vidas, sociedades ou culturas possíveis. A literatura é criação espontânea de realidades outras que devem servir como críticas a nossa realidade atual. Neste exercício de escrita, observamos a descoberta da liberdade que, no entanto, não conduz a um processo mórbido, mas crítico e generoso, para falar tal como Sartre. Sob uma tal perceptiva, a literatura é, como explicita Deleuze a partir da letra sartreana em *Critique et Clinique* (1993), “um exercício de saúde”. Se se leva em consideração esse fato, podemos afirmar que a prosa, a prosa como desvelamento e ultrapassagem do real, valeria quase como aquilo que Sartre, em *TE*, chama de reflexão pura. Assim, não é por acaso que o filósofo, ao colocar em “funcionamento” sua psicanálise existencial, escolhe a prosa (mediada pelo signo) como “instrumento terapêutico”.

²⁷¹ Se o patológico advém a partir da espontaneidade entendida como normalidade, seremos forçados a admitir que ele deriva do normal.

consciência que, espontaneamente, engendra, alimenta, ou mantém a obsessão. (CABESTAN, 2004, p. 189-190)

Fazendo das palavras de Cabestan as nossas, chegamos, finalmente, a origem da obsessão, a seu ponto nevrálgico: a indômita espontaneidade que abarca a consciência como livre movimento de transcendência em direção ao X qualquer. A vertigem obsessiva é o resultado, digamos assim, do embate entre o indivíduo e a espontaneidade que escapa a qualquer síntese pessoal (por exemplo, o Ego psíquico). Partindo da observação psicológica que atesta o fato de que quanto mais desejamos não pensar em algo, mais pensamos, Sartre deixa transparecer em sua psicologia fenomenológica aquele dado que já encontrávamos a despeito de *TE*, qual seja: *a pequenez da vontade do indivíduo quando esta entra em conflito com as estruturas eidéticas da consciência*. Ao final destas análises, esperamos ter recuperado o que significa afirmar que a obsessão, tanto quanto a alucinação, se impõe ao espírito.

C)

Retornemos a questão crucial antes desse pequeno desvio ²⁷² proposto por Sartre: como o doente pode tomar o irreal como real? Se se almeja responder este impasse, voltemo-nos aos casos de alucinação, mais precisamente às psicoses alucinatórias. Tanto quanto a obsessão pode figurar como a aparição descontínua de cenas mais ou menos estereotipadas, a alucinação também deve ser analisada a partir da pobreza característica e da espontaneidade da consciência imaginante: “Sem sombra de dúvida essas consciências são também espontâneas (...). Sem dúvida trata-se também de um estereótipo que tem como causa uma vertigem obsessiva” (SARTRE, 2010, p. 298). Destarte, a alucinação, assim como a obsessão, é realizada pelo doente a partir dos mecanismos da vertigem obsessiva da qual falávamos alguns parágrafos acima: a alucinação também se impõe ao alucinado que não a reconhece como sua, ou seja, ela se impõe à consciência. Como já notamos, *L’Imaginaire* se mantém fiel à incompatibilidade existente entre percepção e consciência imaginante, portanto: “longe de operar a fusão do espaço da imagem com o espaço da percepção, a alucinação, assim como os delírios confessionais e o sonho, exclui a percepção (...)” (CABESTAN, 2004, p. 194); a alucinação obedece, sob esta perspectiva, o fenômeno de quase-observação. A

²⁷² A passagem pela obsessão.

partir desta observação, a alucinação não é realmente vista ou ouvida, ela não poderia conter, como na percepção, a riqueza que aos poucos descubro nos objetos perceptivos; ela é, na verdade, *uma intenção* em direção à imagem “que pode ser anterior à constituição do objeto imaginado, uma passagem do saber intencional à consciência imaginante” (SARTRE, 2010, p. 298): o doente só pode alucinar sobre aquilo que, de antemão, ele conhece, ele nunca é pego de surpresa por sua alucinação, ele não a contempla, antes, ele a realiza. Ele a realiza porque, assim como o obsessivo, ele almeja escapar dela. Localiza-se aqui aquela mesma vertigem que expomos quando da obsessão, e que conduz o doente a pensar justamente aquilo que ele teme pensar. Em outras palavras, a alucinação é engendrada por uma *vertigem obsessiva*. Sartre novamente:

A alucinação sustenta, portanto, a comparação com a obsessão até certo ponto; numa como na outra, a consciência é atraída pela ideia de que deve produzir um certo objeto. Só que, no caso do alucinado, uma modificação muito importante surgiu: a desintegração. (SARTRE, 2010, p. 299)

Destrinchemos o sentido deste pequeno excerto. Em primeiro lugar, a unidade da consciência, logo, a unidade sintética de momentos psíquicos, permanece intacta no doente, pois ela é a condição intrínseca tanto para o funcionamento normal do pensamento como para as perturbações mentais. Portanto, quando falamos de uma modificação que leva à desintegração, referimo-nos ao desarranjo da síntese pessoal que afeta o sentimento de pertencer ao Eu: há uma incapacidade, uma passividade na estrutura egóica que a impossibilita de realizar sua função prática de mascaramento do campo transcendental impessoal. Todavia, no caso específico da alucinação, este fenômeno *se acentua* ao ponto de notarmos um desaparecimento das formas superiores de integração psíquica²⁷³. Ora, este desaparecimento assinala que não há mais “desenvolvimento harmonioso e contínuo do pensamento, realizado pela síntese pessoal”, síntese esta amparada na figura do Ego. Esta estrutura, tendo desaparecido, faz com que o curso do pensamento, ainda que vise a um desenvolvimento coerente, seja rompido por “pensamentos laterais” que não se colocam no estado de pensamentos possíveis na medida em que impulsionam a consciência, via vertigem, a realizá-los

²⁷³ “*O Imaginário* repousa, portanto, sobre uma espontaneidade que se libera, implicando por vezes uma liberação de consciências laterais, marginais e correlativas de uma consciência impessoal, que perfuram as formas superiores de integração psíquica, ou seja, o eu.” (BREEUR, 2012, p. 271).

imediatamente. Sem essa síntese pessoal que funcionaria como uma espécie de filtro, a consciência é impelida a realizar tais pensamentos. No limite, sem a síntese pessoal, a consciência se mostra radicalmente consciência imediata e espontânea de todo e qualquer pensamento: ela se revela a si mesma sob o império do campo transcendental pré-pessoal sob o qual não existem distinções, barreiras, entre o possível e o real, dado que a aparência é ali o absoluto ²⁷⁴. Este momento é surpreendente porque ele explicita ainda mais a função prática dado ao Ego quando da conclusão de *La Transcendence de L'Ego*. Antes da referida conclusão, Sartre concebia o Eu como o vilão soberano da esfera psíquica, ou seja, cabia a ele operar todos os erros e fetichismos oriundos da reflexão impura; sob sua influência, constituíamos o vívido de repulsa como ódio, transbordávamos sua apoditicidade que ali era lida sob a chave do instante da presença. Passando de uma análise da consciência transcendental pura às análises de uma consciência digamos “em situação” ²⁷⁵, ou seja, sob a perspectiva da realidade-humana ²⁷⁶, Sartre, talvez, tenha sido impelido a fenomenalizar o psíquico justamente por se dar conta de sua importância para o “funcionamento normal” da consciência. Que uma tal suposição não nos apresse a absolver o Ego de seus excessos. Longe disso, ele continua sendo um pseudo polo de unificação das consciências, pois “a consciência mórbida permanece uma consciência, quer dizer, uma espontaneidade incondicional” (SARTRE, 2010, p. 300). Ver-se-á que:

A condição primeira da alucinação parece-nos ser uma espécie de vacilação da consciência pessoal. O doente está só, seus pensamentos se embarçam de repente, dispersam-se; à ligação sintética por concentração substitui-se uma ligação difusa e degradada por participação; essa queda de potencial traz para a consciência uma espécie de nivelamento; simultânea e correlativamente, a percepção se obscurece e se confunde: o objeto e o sujeito desaparecem juntos. (SARTRE, 2010, pp. 302-303)

Não havendo mais *síntese pessoal e pensamento orientado*, a espontaneidade imaginante se desenvolve sobre as bordas da consciência: isso a impossibilita de integrar a alucinação como sendo um produto de sua própria espontaneidade e o sujeito,

²⁷⁴ Aqui, tanto como na obsessão, a passagem pela conclusão de *TE* é válida.

²⁷⁵ Muitas aspas devem ser colocadas nessa expressão posto que ela só será teorizada a partir de *Cadernos de uma Guerra estranha* e depois em *O Ser e o Nada*.

²⁷⁶ Daí a importância da leitura, mesmo que mínima, de Heidegger.

neste sentido, encontra-se completamente incapaz de reportar seus estados ou ações ao Ego. Desprovida de unidade temática, a alucinação é então o resultado de espontaneidades impessoais correlativas de uma consciência impessoal. Ao contrário de uma consciência pessoal provida de unidade temática pela qual toda percepção é dada como podendo ser *observada* e todo pensamento como podendo ser *meditado*, a consciência impessoal, desestruturada, não pode nem observar e muito menos meditar porque sua síncope é marcada por uma pura atividade indiferente: tudo o que aparece é, ou, para usar a expressão de Sartre em *TE*, “a aparência é o absoluto”; não há mais diferença entre real e possível ²⁷⁷. Ademais, se a alucinação é um fenômeno engendrado por uma consciência imaginante patológica, devemos lembrar que o mundo real (mundo definido como unidade de relações infinitas entre os objetos), no processo imaginativo mórbido, não pode mais agir sobre a consciência, o que significa, assim, “que o real enquanto tal se obscurece progressivamente e se contrai em um todo indiferenciado” (BREEUR, 2012, p. 266). Aqui, da mesma maneira que no processo “irrealizante normal”, observamos aqueles mesmos mecanismos que fazem com que um anti-mundo advenha perpassado por um tempo e espaço irreais. Contudo, no processo alucinatório, a irrealização/nadificação do mundo é acentuada pois, perfuradas as formas superiores de integração psíquica, a consciência, agora totalmente impessoal, está desprovida de unidade temática: ela é atividade indiferenciada. Doravante, sem pessoalidade, a consciência não poderia, por um ato de reflexão, posicionar a irrealidade do mundo, do espaço e do tempo ²⁷⁸. Mas o que isso indica? Bem, em primeiro lugar, uma diferença estrutural entre *irreal normal* e *irreal patológico*. No caso do primeiro, podemos constatar que a imagem mental, em um mesmo movimento, coloca o objeto em imagem e sua consequente irrealidade: possuindo unidade temática, essa consciência imaginante normal é capaz de afirmar a ausência como tal (ela segue o princípio fenomenológico

²⁷⁷ Pode-se conceber que esta vida crepuscular, incompatível com a atenção ou à *concepção de possíveis*, se prolonga um momento sem outra modificação. (SARTRE, 2010, p. 303, grifo nosso).

²⁷⁸ Porém, fazendo eco ao artigo de Breeur, somos pegos por um surpreendente paradoxo. Analisando a oposição entre tempo real e tempo irreal, o autor nos mostra que, mesmo na consciência imaginante “normal”, há uma *anti-duração impessoal*. Na medida em que a espontaneidade imaginante é arrancada da duração ou do tempo real, ela jorra como instante puro, absoluto, que: “cria uma duração imaginária e inerente ao objeto visado em imagem. Esse instante, pelo fato de sua característica absoluta, libertado de toda temporalização real, é a ausência de toda a duração. Ele é, enquanto ato de uma anti-duração, correlativo de um anti-mundo das imagens. Ora, paradoxalmente, essa anti-duração é, talvez em sua efervescência instantânea, pré-voluntária e impessoal, o que se poderia chamar de ‘um pouco de tempo no estado puro’. Um tempo como clarão (flash), não ligado a um escoamento, sem passado e sem futuro, e que em um ato comprimido cria a *cada vez* e *ex nihilo*, um objeto que em si mesmo não é senão vazio e nada.” (BREEUR, 2012, p. 272).

para o qual toda imagem aparece necessariamente como imagem). Na segunda, a apreensão da irrealidade do objeto é incapaz de colocar-se porque a consciência, sendo impessoal, ausentou-se de unidade temática, ou seja, de sujeito. Finalmente, podemos dizer que o irreal normal é a expressão de uma consciência normal e o irreal patológico o sintoma, talvez, de uma consciência impessoal, ou seja, sem unidade temática. Além do mais, essa rápida observação é fundamental para que cheguemos ao núcleo da alucinação que, como veremos, é ritmado pela memória imediata.

Mergulhada na “vida crepuscular”²⁷⁹, a consciência é indiferente tanto ao irreal quanto ao real, o que não quer dizer que ela deixe de ser consciência consciente de sua própria espontaneidade²⁸⁰. Dessa maneira, a alucinação será descrita como “*um sistema psíquico parcial e absurdo*”: parcial em razão da desestruturação da consciência, da desaparecimento do objeto e do sujeito e, sobretudo, por sua impossibilidade de concentração (sendo a concentração definida como uma consciência temática e pessoal capaz de distinguir entre o possível e o real). Além disso, dizemos que esses sistemas são absurdos, pois como escreve Sartre: “não são senão a maneira com que a consciência pensa seu estado presente, ou seja, esse nivelamento crepuscular” (SARTRE, 2010, p. 304). Sob a luz desse sistema parcial e absurdo, a consciência não opera através de um pensamento normal que poria o objeto diante do sujeito, mas, bem ao contrário, observa-se uma consciência incapaz de pensar seu estado crepuscular tal como ela poderia pensa-lo a partir de uma atitude reflexiva.

Deste enleio crepuscular, forma-se o que Sartre denomina de “sistema imaginante simbólico”²⁸¹ que tem como correlato o objeto irreal: as frases absurdas proferidas pelo doente ou as aparições inoportunas que ele descreve, possuem uma significação simbólica que surgem e se oferecem a uma *consciência impessoal*. Desintegrada de unidade temática – unidade pessoal -, a experiência alucinatória se produz a partir de uma *memória imediata*. Ora, sendo correlata de uma consciência desestruturada e nivelada, incapaz de concentrar-se, a alucinação não poderia ser um objeto observável justamente porque ela se produz na ausência do sujeito. Na medida em que o doente “desperta”, a unidade temática reaparece bruscamente e a síntese

²⁷⁹ SARTRE, 2010, p. 303.

²⁸⁰ “Para nós, toda existência, na consciência, deve exprimir-se em termos de consciência, e não poderíamos admitir uma espontaneidade que, mesmo quando as superestruturas são atingidas, jorre de uma zona de sombra sem estar consciente de si. Essa maneira de conceber a espontaneidade não passa de uma maneira implícita de admitir a existência de um inconsciente.” (SARTRE, 2010, p. 304).

²⁸¹ Esse sistema, como o próprio Sartre adverte, será tratado no capítulo seguinte que tem como objeto de reflexão o sonho.

pessoal é reestabelecida. Reaparecendo síntese e unidade temática, a alucinação advém inesperadamente: “uma onda de surpresa ou de horror deve percorrer a consciência, há um despertar, um reagrupamento de forças, um pouco como quando um baque súbito desperta bruscamente quem dorme” (SARTRE, 2010, p. 305). A consciência volta a observar, ficar atenta, mas o objeto irreal naturalmente já desapareceu, ela só tem diante de si uma lembrança imediata dele. Como Sartre procura operar aqui uma completa “desrealização” do objeto alucinatório, tentemos recuperar sua argumentação acerca da lembrança.

De fato, a lembrança do objeto irreal alucinatório aparece galvanizada por uma *força e vivacidade*, ela envolve a certeza imediata da existência desse objeto. Num certo sentido, via lembrança ²⁸², o objeto irreal é entregue assim como o objeto real da percepção: ele é apreendido de modo exterior e independente mesmo que ele não tenha sido dado em pessoa no momento da alucinação. Daí que ele mantenha as características da espontaneidade, ou seja, ele aparece como furtivo, caprichoso e pleno de mistérios. Dá-se como imprevisto e não podendo ser reproduzido a partir da vontade, pois “ele não pode entrar na síntese presente, ele não lhe pertencerá jamais” (SARTRE, 2010, p. 306); neste sentido, o objeto alucinatório pertence a um momento do passado em relação à consciência pessoal atual. Assim, deve-se sublinhar a característica contraditória da alucinação enquanto objeto de uma memória imediata que apresenta de uma só vez as características do objeto da percepção e também àquelas referentes ao objeto em imagem: entrega-se como ausência imprevisível. Na medida em que o objeto da alucinação não se dá em pessoa no momento do evento, em contra partida, “ele se apresenta na lembrança de uma maneira comparável ao objeto da percepção, ou seja, enquanto exterior e independente” (CABESTAN, 2004, p. 204). É deveras interessante assinalar que, se a visada imaginante neutraliza a individualidade da coisa, essa neutralização, não obstante, “conserva a posição de transcendência que lhe é inerente” (...) O representante – a imagem – traz em si as características individuais da coisa que ele representa sem, no entanto, se identificar a ele” (MASSELOT, 2012): logo, a imagem aparece necessariamente como imagem. No caso das avarias patológicas, à título de suposição, tudo indica que essa transcendência não é conservada, o que faz com que sua matéria apareça com o mesmo estatuto imanente da matéria perceptiva: o

²⁸² “(...) se a consciência imediata sabe distinguir por natureza o objeto em imagem do objeto realmente presente, a memória confunde esses dois tipos de existência porque os objetos irreais e os objetos reais aparecem a ela a título de lembranças, ou seja, como passado.” (SARTRE, 2010, p. 266).

conteúdo psíquico transcendente patológico caminha à guisa da ilusão da imanência, ou seja, ele aparece erroneamente como individuado, como pertencendo realmente ao espaço e ao tempo real!

Ora, partindo dessas observações, sublinharemos que esse objeto é imantando de determinações ambíguas, pois ele também não se dá à memória como irreal devido a ausência de posição irreal durante o evento alucinatorio. Os mecanismos necessários para explicitar uma afirmação como essa estão, como o leitor pode desconfiar, na consciência irrefletida: “simplesmente a produção do objeto irreal era acompanhada da consciência não-tética de irrealidade” (SARTRE, 2010, p. 306). Para o filósofo, essa consciência irrefletida não passa para a lembrança porque ela nos entrega a irrealidade tal como a realidade, ela conserva no objeto um caráter neutro, uma espécie de misto entre percepção e imaginação. A partir disso, lê-se:

Para que a consciência de irrealidade passasse pela lembrança, seria necessário que o objeto da alucinação fosse explicitamente posto como irreal; no entanto, isso supõe a reflexão, logo, uma abertura ao real, um “despertar” que não é mais possível tanto no sonho como na alucinação. (CABESTAN, 2004, pp. 205-206)

À meio caminho entre o irreal e o real, o objeto alucinatorio conserva na lembrança essa característica neutra. Sendo a alucinação uma desestruturação momentânea da consciência pessoal que, por seu turno, a leva a ser um fenômeno cuja experiência só pode ser feita pela memória imediata que confunde irreal e real e, justamente por isso, mantém esse objeto em estado neutro, caberá ao *comportamento* do doente conferir realidade a essas aparições. Diferindo frontalmente das alucinações provocadas, seja por ingestão excessiva de álcool ou até mesmo através da mescalina²⁸³ como fez o próprio Sartre, a lembrança da alucinação verdadeira não ira informá-la como alucinação, pois uma cristalização se operou no doente, ele organiza sua vida em torno de tais eventos, “o doente adapta-se a suas visões, mas as aparições e as visões

²⁸³ “Pude constatar, por ocasião de uma picada de mescalina que me apliquei, um breve fenômeno alucinatorio. Apresentava, precisamente, esse caráter lateral: alguém cantava em um apartamento vizinho e, como eu procurasse ouvi-lo – deixando por isso mesmo de *olhar* diante de mim -, três pequenas nuvens paralelas apareceram à minha frente. Esse fenômeno desapareceu naturalmente quando comecei a apreendê-lo. Não era compatível com a clara e plena consciência visível. Só podia existir *às escondidas*, e era exatamente assim que se apresentava; havia na maneira pela qual essas três pequenas brumas se entregavam à minha lembrança, logo após terem desaparecido, alguma coisa ao mesmo tempo inconsistente e misteriosa, que se limitava, ao que me parece, a traduzir a existência dessas espontaneidades liberadas sobre *as margens* da consciência.” (SARTRE, 2010, p. 302).

deixam-se penetrar e dessa acomodação recíproca resulta claramente um comportamento (...) que poderíamos denominar comportamento alucinatorio” (SARTRE, 2010, pp. 307-308). Partindo de uma organização fenomenológica do ser psíquico e “cuja desorganização é propriamente alucinógena e delirante” (CABESTAN, 2004, p. 201), o filósofo estabelece uma *escala das perturbações da síntese pessoal* na qual a obsessão ocupa o primeiro nível, e a alucinação psicótica, o último. Não obstante, devemos aludir a uma diferença fundamental entre a alucinação provocada pela mescalina que revela, por sua vez, espontaneidades laterais, marginais, ou seja, consciências imaginantes que se colocam nas bordas da consciência, logo, fenômenos que desaparecem naturalmente quando procuramos apreendê-los, das alucinações puras que descrevemos acima. Seguindo essa escala de perturbações, Merleau-Ponty, equivocadamente em *Fenomenologia da Percepção* (1945), censura Sartre:

Se o filósofo causa alucinações a si mesmo por meio de uma injeção de mescalina, ou ele cede ao impulso alucinatorio, e então ele viverá a alucinação, não a conhecerá, ou conserva algo de seu poder reflexivo e sempre poderá recusar seu testemunho, que não é o mesmo de um alucinado “envolvido” na alucinação. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 452).

Longe de “assumir a situação de outrem”, o autor de *L’Imaginaire* parece plenamente ciente desta impossibilidade. Quando Sartre relata suas alucinações provocadas pelo uso da mescalina, em nenhum momento ele pretende ocupar o lugar do doente provocando, sinteticamente, a loucura. Em sua novela *La Chambre* (1938), publicada de início pelos cadernos trimestrais de *Mesures*²⁸⁴, observamos este dado crucial, qual seja, de que a loucura (no caso a psicose alucinatoria) é um evento que não depende da *vontade* do indivíduo. Eve, esposa de Pierre, almeja com todas as forças “ver” e “ouvir” as alucinações de seu marido; esforço vão, pois: “Eve não podia ver tudo aquilo” (SARTRE, 2005, p. 24). Esta rápida consideração tecida, gostaríamos de incursionar uma leitura psico-fenomenológica dessa novela na medida em que ela nos oferece elementos interessantes para o aprofundamento da consciência patológica tal como fora analisada aqui. Através dessa novela, o filósofo “nos permite ir além daquilo que nos oferece uma simples apresentação do doente ou uma descrição médica da

²⁸⁴ CABESTAN, 2004, p. 207, nota de rodapé número 221.

doença” (CABESTAN, 2004, p. 207). É sob esta insígnia que pretendemos adentrarmos o quarto escuro onde vive Pierre.

D)

Até o presente momento, observamos que a *alucinação verdadeira* é um fenômeno provocado pela desestruturação psíquica da consciência. A síntese pessoal (unidade temática), uma vez desestruturada – ausente -, faz com que a consciência seja consciência impessoal, portanto, consciência marcada por uma atividade indiferenciada. O sujeito, estando ausente, só pode experienciar suas alucinações a partir da memória imediata. Sendo dada pela lembrança, a alucinação se mantém em estado de neutralidade, ou seja, ela não é dada nem como irreal nem como real; assim, caberá ao comportamento geral (conduta) do doente conferir realidade a tais aparições. Mas este mecanismo alucinatório – patológico – assim descrito, não nos forneceria razões para afirmar, como o doutor Franchot, que todos os doentes, alienados, mentem ²⁸⁵? Na medida em que o evento alucinatório é neutro (nem real e nem irreal), não seria uma escolha do doente em tomá-lo como real? No mais, procuraremos restituir, a partir da fala dos personagens, as diferentes formas com as quais a doença de Pierre é vista ²⁸⁶. A questão assim esboçada, vejamos o que a literatura, iluminada pela *démarche* da psicologia fenomenológica, tem a nos dizer.

À guisa da divisão proposta por P. Cabestan (2004, p. 208), poderíamos elencar dois momentos ou, se quisermos, dois pontos de vista e atitude acerca da psicose alucinatório do personagem principal, Pierre. O primeiro dentre eles, dos pais de Eve, o senhor e a senhora Darbédat (Charles e Jeannette), e o segundo, da própria Eve, pelo qual visaremos de fato a doença de seu marido. O leitor, inquieto, poderia censurar-nos de que nestes dois pontos estaria faltando a visão do próprio doente sobre sua doença e suas condutas; no entanto, “o ponto de vista do doente sobre ele próprio tanto quanto de

²⁸⁵ “(...) todos os alienados são mentirosos, a senhora (a esposa de Pierre) perderá seu tempo se quiser distinguir o que eles sentem realmente do que afirmam sentir.” (SARTRE, p. 21).

²⁸⁶ Afinal: “A patologia (...) analisa para melhor conhecer, mas ela somente pode se saber patologia, ou seja, o estudo dos mecanismos da doença, pois ela recebe da clínica essa noção de doença cuja origem deve ser procurada na experiência que os homens possuem de suas relações de conjunto com o meio” (CANGUILHEM, 2013, p. 65). Por acréscimo, poderíamos (no caso sartreano) pensar a patologia a partir das relações com o outro. Em *ES*, Sartre atenta para o fato de que “a categoria do ‘mágico’ rege as relações intersíquicas dos homens em sociedade e mais precisamente nossa percepção do outro”. (SARTRE, 1993, p. 18).

sua doença, o romancista apresenta a partir do olhar do outro” (CABESTAN, 2004, p. 208) ²⁸⁷.

A senhora Darbédat, verdadeiramente doente ou querendo crer-se como tal, possui uma apreensão da loucura extremamente limitada se comparada com a de seu marido. Inânime em sua cama, ela passa o dia lendo livros de memória ou de história ao mesmo tempo em que saboreia, vez ou outra, um bombom cujo sabor, para ela, é acentuado graças à doença ²⁸⁸. Ela acredita, de todo modo, que o estado psíquico do genro é inalterável, incurável. Já o senhor Darbédat, possuidor de um espírito sério, e tendo horror aos doentes, não desiste em convencer sua filha a internar o marido no hospital psiquiátrico do doutor Franchot o mais rápido possível. A insistência aguda do pai se deve, em grande parte, pelo temor de que sua filha também acabe ficando louca. Segundo ele, “a lei é muito mal feita” porque restringe aos médicos o poder de intervenção e hospitalização dos doentes ²⁸⁹. Algumas famílias, dirá ele citando o psiquiatra, insistem em “guardar” os doentes em casa ao invés de mandá-los para uma clínica: é exatamente essa a posição de Eve, não passa por sua cabeça a mínima possibilidade que seja de mandar internar o esposo. Na visão do patriarca, o genro ficaria melhor acomodado na casa de saúde, pois “ele se entenderia melhor com pessoas de sua espécie” e, além disso, “são com as crianças, é preciso deixá-las juntas; formam uma espécie de maçonaria” (SARTRE, p. 3) ²⁹⁰. Ademais, o senhor Darbédat teme imensamente pela segurança da filha, pois Pierre parecia dissimular sua situação e dava sempre a impressão de zombar de todos com sua postura irônica. Recuperando a maneira pela qual o genro se portava antes mesmo da doença, somos levados a desconfiar da veracidade com que suas alucinações são produzidas. Além disso, deslinda-se também o confronto entre consciências, a impossibilidade – descrita em *SN* - que a consciência possui de tomar para si própria a experiência do outro. Nesse embate de consciências que não se deixam reduzir uma a outra, o pai de Eve não poderia jamais estar plenamente seguro da autenticidade das alucinações de Pierre; em suma, não existem meios fenomenológicos capazes de averiguar a conduta (situação) alheia.

²⁸⁷ O olhar, em *SN*, é uma das tantas complicações de ordem onto-fenomenológicas que envolvem o para-si e o para-outro.

²⁸⁸ “É curioso como a doença afina as sensações” (p. 1).

²⁸⁹ “(...) Franchot me dizia, outro dia, que tem aborrecimentos incríveis com as famílias. Gente que não se resolve, que quer guardar o doente em casa; os médicos têm as mãos amarradas, podem apenas dar opiniões e nada mais.” (SARTRE, p.3).

²⁹⁰ Reencontramos aqui a mesma alusão tecida já em *IM* entre o patológico e a infância.

Devendo viver entre os de sua espécie o que, no limite, indica que para ambos aquele “pobre desgraçado” deixou sua humanidade, Charles enfurece completamente quando Jeannette lhe confia que ambos, filha e genro, ainda mantêm relações sexuais; afinal, como poderia um pobre doente, em plena loucura, realizar tais atividades que, ao que parece, estão eminentemente restritas ao mundo daqueles que não passaram para o lado da loucura (o lado, portanto, da inumanidade) ²⁹¹? Negando a humanidade de Pierre, o genro acaba colocando a questão que para nós é aqui vital, qual seja: Pierre é o responsável por seu estado? Nesta toada, uma certa “perspectiva psicofisiológica” ²⁹² lhe advém: “Evidentemente a culpa não era de Pierre, mas de uma hereditariedade terrivelmente pesada”, afinal, “por mais precauções que se tomem, essas coisas sabem-se sempre tarde de mais” (SARTRE, pp. 7-8). Entretanto, ainda que não fosse o culpado, o rapaz trazia dentro de si aquela “tara” da doença que formava seu caráter e que não poderia ser assimilada ao câncer ou à tuberculose, dos quais se podem abstrair no momento de julgar um homem tal como ele é em si mesmo. Disso emana o questionamento do pai, qual seja, “onde começa a responsabilidade, ou antes, onde é que ela acaba” (SARTRE, p. 8)? Deslinda-se no posicionamento do senhor Darbédac um paradoxo, pois o louco, justamente por ser louco, não possui razão, mas “desde que se trata de encontrar um culpado, o louco reencontra sua inteira responsabilidade” (CABESTAN, 2004, p. 209).

No momento da visita à casa de sua filha, o pai presencia uma cena muito interessante por parte de Pierre. Almoçando, ele analisa cuidadosamente o garfo que lhe havia sido dado para cortar a carne, ao que então profere sorrindo: “Não será ainda dessa vez, (...) eu estava prevenido” (SARTRE, p. 9). Desde que sua esposa toma de suas mãos o talher, ele imediatamente pede que ela seja cautelosa e o segure “pelas costas, por causa das pinças” (SARTRE, p. 9). Ora, se seguirmos as indicações psicofenomenológicas de *L’Imaginaire*, ver-se-á que Pierre, desde o começo, encontra-se totalmente submerso em um mundo irreal cujo o espaço e o tempo são também irrealis. Ademais, ao afirmar sua prevenção contra o evento alucinatório, é como se ele já aguardasse e esperasse a produção da alucinação ²⁹³. Sua consciência, tendo sido destituída de unidade temática pessoal, era, quando da produção da imagem patológica,

²⁹¹ O pai vocifera: “Isso é uma perversidade! (Pierre) toma-a nos braços e beija-a, chamando-lhe Agathe e dizendo todas as suas trapalhadas sobre as estátuas que voam (...)” (SARTRE, pp. 5-6).

²⁹² CABESTAN, 2004, p. 209.

²⁹³ Depois que o senhor Darbédac deixa o apartamento do casal, Pierre diz a Eve: “Lembra-se do garfo? Perguntou ele. Fiz aquilo para amedrontar o sujeito. Não tinha *quase* nada.” (SARTRE, p. 16).

consciência impessoal. Na sequência, havendo uma brusca reparação dessa unidade temática, as pinças no garfo aparecem, via lembrança, como inesperadas e absurdas. Nesta toada, não podemos tomar essa imagem irreal como contemporânea da consciência desperta, mas bem ao contrário, ela é uma atividade passada e ausente que aparece à maneira de uma atividade atual e presente, logo, exterior e independente.

Ao contrário do pai, para o qual nunca se deve entrar no delírio de um doente, Eve retinha o garfo em suas mãos se esforçando para ver as mesmas coisas que o marido. Notando essa estranha postura da filha, o senhor Darbédát lhe indaga se ela desejava viver unicamente pela imaginação ao não aceitar a doença de seu marido, assim como uma jovem mulher, da qual ele tivera notícias, não aceitava a morte trágica do filho em um acidente de carro: “Assim ele advinha, exprimindo na linguagem da psicologia das faculdades, o papel essencial da imaginação que ele conjuga com a vontade, pois para o senhor Darbédát tudo é vontade” (CABESTAN, 2004, p. 210). Concebendo a doença do genro como uma “deformação voluntária de seu caráter”, o louco deve ser compreendido sob a esfinge da anti-humanidade, logo, como um animal²⁹⁴. Eve, por sua vez, possui uma visão diametralmente diferente daquela comungada por seus pais.

Almejando, por todos os meios, possuir as mesmas experiências alucinatórias que seu marido, a jovem esposa fracassa, ela ainda não está completamente “doida” como gostaria que estivesse. Vivendo ainda entre os normais, ela desejava passar para o lado de lá, para o outro lado do “muro”: mas lá, porém, não a querem. Retornando ao cômodo no qual Pierre passava todo o seu tempo, Eve buscava coragem para adentrá-lo. No quarto, ou nesse mundo irreal, haviam forças que a repeliam; nesse quase-ambiente não “havia nem dia, nem noite, nem estações, nem melancolia” (SARTRE, p. 16). Entre o quarto impenetrável do marido e a sala na qual ela recebe o pai, observa-se uma oposição entre esses dois cômodos, uma oposição entre o irreal e o real, o patológico e o normal. Sem conseguir tocar as coisas da maneira como Pierre as tocava, somente a ele elas revelavam sua verdadeira face, ainda que ela ficasse ali as observando por horas, “elas manifestavam uma incansável teimosia em desiludi-la, em revelar-lhe somente a aparência – como ao doutro Franchot e ao senhor Darbédát” (SARTRE, p. 18); ela não consegue esquecer seu corpo vivo e indiscreto tão preso ao real. Mesmo que as figuras

²⁹⁴ “(...) antes de três anos, Pierre mergulhará na mais completa demência, será como um animal” ou ainda: “Pierre não é mais uma criatura humana. Todos os cuidados, todo o amor que ela lhe dedica, ela (Eve) os rouba um pouco a essas pessoas que vão passando aqui à minha frente. Não se tem o direito de se recusar aos homens; vivemos em sociedade.” (SARTRE, p. 12-13).

do papel de parede começassem a se mexer, ela atribuí a esse fenômeno uma consciência exasperada pelo fracasso. Em suma, se os indivíduos estão divididos em duas grandes categorias: os que preferem uma vida imaginária e os que preferem uma vida real, Eve, até este ponto, não obteve êxito em destruir o muro que a separa de seu amado marido:

Se ela quer viver na imaginação, ele descobre ingenuamente que uma tal vontade não é suficiente para fazê-la mudar de lado. Mas, se é verdade que não se pode querer uma consciência, todos os seus fracassos não devem nos surpreender. Como o dormir, a doença enquanto espontaneidade patológica escapa a toda tentativa de uma realização voluntária. (CABESTAN, 2004, p. 211)

Aqui, observando o nervosismo e os gestos de Eve ao longo da crise de Pierre, rememoramos aquele velho princípio sartreano da impotência da vontade, ou se quisermos, aquela espontaneidade infra-humana teorizada desde o opúsculo sobre o ego transcendente. Fingindo para si mesma a loucura, ela busca imitar todos os movimentos do marido quando as estátuas rodam em torno dele ²⁹⁵: ela se encolhe, fecha os olhos e se inclina para desviar delas, “mas atitude imaginante é aqui voluntária e não aquela de uma consciência aprisionada” (CABESTAN, 2004, p. 211); n’outras palavras, por conseguinte, tudo o que Eve faz é imaginar ao invés de alucinar ²⁹⁶. É à guisa dessa diferença que podemos ler o suposto medo que ela sente pelas estátuas ²⁹⁷: da mesma maneira que o indivíduo de *Esquisse*, ao não conseguir apanhar as uvas, muda magicamente a qualidade das “uvas maduras a serem colhidas” para “uvas muito verdes”, Eve também interpreta aqui uma pequena comédia que, no fundo, não é sincera, “a afetividade não se deixa governar pela vontade (...) a afirmação é mais uma performance do que uma constatação, e sua finalidade essencialmente encantatória” (CABESTAN, 2004, p. 212). Não havendo uma qualidade afetiva, o medo de Eve não passa de um “projeto de emoção”.

²⁹⁵ “A partir de elementos que ela emprega à matéria – apreendida do ponto de vista do para-outra – da consciência alucinante de Pierre, Eve se esforça em “imaginar” a passagem das estátuas.” (CABESTAN, 2004, p. 211).

²⁹⁶ “Imaginação, pensava ela com remorsos; ‘isso não passa de imaginação, nem um instante eu acreditei sinceramente.” (SARTRE, p. 24).

²⁹⁷ “Tenho medo das estátuas, pensou ela.” (SARTRE, 23).

Não obstante, as imagens de Pierre são verdadeiramente patológicas, ele acredita mesmo nelas? Interrogando a sinceridade e a passividade da doença do marido, a esposa, às vezes, acreditava que ele “parecia inventar” tudo aquilo: “Ele sofre. Mas até que ponto acredita nas estátuas (...)?” (SARTRE, p. 20). Oscilando entre a passividade e a atividade, Eve tinha a impressão de que ele ora inventava, ora estava imerso em uma torrente de pensamentos e visões doentias. Neste enleio, poderíamos supor, seguindo a leitura de Cabestan (2004, p. 213), duas alternativas forjadas por ela. A primeira hipótese é a de que seu marido é passivo diante das alucinações, o que indica que elas são “verdadeiras”, ou seja, que ele as vê e as ouve efetivamente. Já a segunda, supõe que ele invente as imagens, elas são “falsas” na medida em que Pierre age voluntária e ativamente. Em todo caso, Eve afirma que ele somente as ouve ao invés de vê-las, pois no momento da aparição das estátuas, o rapaz desvia e fecha os olhos. Não possuindo a distinção radical entre percepção e imaginação, ela acaba concluindo que a visão das imagens é falsa, ao passo que os sons são verdadeiros. Não se tratando aqui de ver ou de ouvir as imagens alucinatórias, os pais de Eve, o psiquiatra Franchot, e até mesmo a própria Eve, não se dão conta, em momento algum da narrativa, que o verdadeiro ponto para a plena compreensão da doença de Pierre está na desestruturação momentânea da consciência pessoal, do polo egóico. Sob as lentes de *IM*, diremos que antes das alucinações serem falsas ou verdadeiras, ativas ou passivas, voluntárias ou involuntárias, elas assinalam a experiência infra-humana de uma consciência totalmente imersa no campo transcendental pré-pessoal. Doravante, é vão tentar determinar o valor das palavras do doente colocando em oposição esses antônimos que são, para essa esfera imanente e impessoal, completamente indiferentes. Entrementes:

De uma maneira geral, Eve, como seu pai, sua mãe e como o doutor Franchot, falta a tese exposta em *L'Imaginaire* da alucinação como consciência imaginante aprisionada (captive), cuja característica patológica não impede em nada a espontaneidade. (CABESTAN, 2004, p. 214)

Sob as lentes do pai, da filha e do doutor, o romance oferece-nos a descrição da psicose alucinatória da qual podemos, neste momento, explicitar alguns pontos. Oscilando entre responsabilidade e culpa, verdade e falsidade, atividade e passividade, o autor busca revelar a dificuldade que possuímos em apreender, em tomar um posicionamento em relação à psicopatologia. Assim, até que ponto Pierre é responsável

por seus atos e suas visões? Temos de culpa-lo ou não? Como medir, ou melhor, como delimitar a normalidade ou não da consciência, logo, do sujeito? Colocando a questão nesses termos, nós estamos, no limite, tratando dos fundamentos para que uma normatividade possa operar a distinção entre aquilo que, do ponto de vista social, é normal ou anormal, aceitável ou inaceitável. Em relação às personagens de *O Quarto*, Pierre, graças à sua loucura, deve ser separado dos demais, deve ser deixado no lado de lá do muro que separa os humanos dos animais. Até mesmo sua esposa, tão complacente e determinada, finda por aceitar a visão comungada pelo pai e pelo psiquiatra de que o marido, em menos de alguns anos, já terá se metamorfoseado em algo completamente alheio à humanidade; então ela afirma: “Eu o matarei antes que aconteça” (SARTRE, p. 25). No fundo, Eve pleiteia essa mesma ideia de anti-humanidade da qual falam os demais à sua volta.

Caso realizemos uma incursão psico-fenomenológica nas tramas do romance, o que iremos descobrir? Em primeiro lugar, como já alertamos acima, o fato de que falta aos personagens uma compreensão eminentemente fenomenológica da patologia. À luz de Sartre, não poderíamos jamais afirmar que Pierre fosse, ou estivesse prestes a se tornar, um completo animal, na medida em que sua consciência, mesmo impessoal, não deixaria de ser atividade; ainda que mórbida, em estado crepuscular, a consciência não se dissocia de sua espontaneidade fundante. Tão logo isso tenha sido colocado, como iremos responder as questões tecidas anteriormente? É indelével que o rapaz organiza sua vida em torno das alucinações ao irrealizar o real e ao realizar o irreal, “ele neutraliza a realidade e confere à suas alucinações um peso, uma realidade que lhe permite de não considera-las como imagens” (CABESTAN, 2004, pp. 214-215), ele crê nelas tanto quanto ele creria nas imagens apreendidas pela percepção. Como a alucinação não é um evento contemporânea da consciência pessoal, o que indica que ela é operada a partir da memória, o doente não possui os meios eidéticos necessários para distingui-la da percepção atual. Mas o que isso significa? Ora, na medida em que a atividade da consciência é marcada unicamente pela liberdade intencional (único mecanismo eidético), o doente só possui esta liberdade para sair do estado alucinante. Todavia, como vimos, é a própria liberdade da consciência que se autodetermina a produzir tais imagens patológicas ao ponto de enclausurar-se nelas. O irreal patológico, portanto, longe de ser reduzido a uma simples comédia como aquela que Eve interpreta, deve ser apreendido no interior dos mecanismos da consciência, ou melhor, na ausência de unidade temática capaz de apreender imediatamente a imagem como tal. A segunda

crise alucinatória de Pierre, aliás, é um ótimo exemplo dessa desintegração extrema que a consciência pessoal sofre.

Um dos fatores que conduzem Eve a supor que o marido não é passível diante de suas alucinações, é devido ao fato de que ele nunca se engana quando do aparecimento das estátuas voadoras. Para ela, seria muito melhor que tais objetos aparecessem de repente, o que atestaria a passividade do marido bem como a ausência de responsabilidade. Não obstante, para nós, leitores de *IM*, sabemos que a previsibilidade da imagem alucinatória está intrinsecamente ligada à noção de vertigem obsessiva: é porque o doente espera as imagens que elas virão. Antes de falar para tentar impedir o surgimento das alucinações, as palavras e os gestos do doente preparam e provocam o evento alucinatório. Desse modo, antes de se constituir ao bel prazer da vontade, a patologia designa uma conduta sistemática de aprisionamento da consciência, “essa vertigem ao termo do qual somente a alucinação se torna verdadeiramente possível, ou seja, uma consciência imaginante patológica ao correlato noemático do qual a conduta alucinatória confere o quase valor de um *perceptum*” (CABESTAN, 2004, p. 220): a vontade seria incapaz de substituir o lugar da vertigem que desencadeia todo esse processo mórbido da consciência. Logo, sabemos que a vontade de Pierre não poderia ser a condição *sine qua non* nem para o advir das imagens, nem para a crença nelas; antes de ser um ato oriundo da vontade, a psicopatologia sinaliza uma estrutura espontânea infra-humana: a consciência e sua indelével liberdade. Nessa senda, antes de Pierre, a responsabilidade por suas alucinações deve ser reportada à essa liberdade imensurável da consciência ²⁹⁸. Porém, o que provoca na consciência essa desestruturação e irrealização do real? O que a motiva a *preferir* uma vida irreal ao invés de uma vida real? Se se almeja uma resposta que esteja em consonância com as teses estritamente fenomenológicas, devemos examinar, antes dessa referida preferência da consciência, o sentido do *aprisionamento* que ela mesma engendra. Para tanto, é na experiência do sonho que debruçar-nos-emos agora.

1.5 – O aprisionamento total da consciência onírica como modelo para a compreensão do aprisionamento engendrado pelas imagens patológicas

²⁹⁸ Para Cabestan (2004, p. 222), a responsabilidade ou não do doente pode ser compreendida à luz da má-fé, expediente teórico eminentemente utilizado em *SN*. Do mesmo modo, a dissertação de Malcom Guimarães Rodrigues, *Consciência e má-fé no jovem Sartre: A trajetória dos conceitos* (2007, pp. 142-157), busca analisar a passividade ou não das psicopatologias a partir da má-fé e da ideia de “escolha originária”.

A)

A incursão teórica pela análise da consciência onírica irá nos revelar os motivos pelos quais o filósofo pode, a despeito das patologias imaginárias, asseverar que o indivíduo opta por uma vida imaginária. Ao longo de nossa exposição o leitor poderá constatar que, ainda que Sartre pense o patológico a partir do sonho, a experiência onírica seria a única capaz de nos ajudar a conceber uma consciência que teria perdido seu ser-no-mundo (*être-dans-le-monde*). Desse modo, passando pela noção de *fatalidade*, expressa pelo sonho, veremos que a consciência patológica não perde completamente o sentido do real tal como ocorre à consciência onírica. Poder-se-ia dizer, portanto, que a obsessão, a esquizofrenia, a alucinação e a psicose são eventos cujo auto-aprisionamento da consciência é operado em um grau menor que aquele do sonho. Fortificando o que dissemos:

O sonho possui para Sartre um valor exemplar por uma dupla razão. De um lado, a consciência onírica é uma consciência totalmente aprisionada em relação aos outros tipos de consciência imaginante, tais como a alucinação, a esquizofrenia, a consciência estética, etc., apresentando graus menores de aprisionamento: por outro lado, Sartre pensa manifestadamente a imaginação patológica a partir do sonho, como se a esquizofrenia ou a alucinação fossem variantes da consciência onírica que, por consequência, seria para nós uma via de acesso a essas consciências imaginantes patológicas. (CABESTAN, 2004, p. 180)

Além desse valor exemplar, útil para que possamos mesurar, por assim dizer, o aprisionamento da consciência em estado crepuscular, o sonho coloca as mesmas objeções que outrora haviam sido erguidas à alucinação: o mundo do sonho também se dá à consciência como um mundo real no qual eu creio perceber. Ademais, Descartes, na primeira de suas *Meditações Metafísicas* (1641), já indicava as dificuldades concernentes à distinção entre vigília e sono²⁹⁹. A consciência onírica é, rigorosamente,

²⁹⁹ “Todavia, devo aqui considerar que sou um homem e, por conseguinte, que tenho o costume de dormir e de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que esses insensatos em vigília. Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro de meu leito? Parece-me agora que não é com olhos adormecidos que contemplo este papel; que esta cabeça que eu mexo não está dormente; que é com desígnio e propósito deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que

o produto da espontaneidade imaginante, desse modo, tal como viemos restituindo, ela deveria posicionar imediatamente sua irrealdade. Somando-se a esse fato, não podemos nos esquecer de que *L'Imaginaire* funda, sem ressalvas, uma lacuna intransponível entre imaginação e percepção, lacuna que, no caso do sonho, fará com que a consciência ou esteja desperta ou “adormecida”³⁰⁰. No entanto, à guisa do problema clássico de matriz cartesiana, constatamos que o sonho se apresenta como um mundo real e percebido. Como resolver, a partir do *modus operandi* da fenomenologia, esse tipo de afirmação intencional constituída pela consciência onírica (*tese do sonho*), ou seja, o fato de que ela se coloca como real, mesmo sendo irreal? Por outro lado, o fenômeno do sonho, se bem analisado, parece constituir uma aparente passividade que caminha na contramão da filosofia sartreana. O filósofo deve, portanto, afirmar os mecanismos do auto-aprisionamento que a consciência onírica engendra a partir de si mesma sem, no entanto, deixar de afirmar sua espontaneidade radical. Cabe indicar aqui como uma consciência pode aprisionar-se sem que esse dado traga junto de si os fantasmas da passividade: é sob o horizonte de uma concepção espontânea da consciência que iremos fundamentar a tese do sonho – região onírica -.

Apoiando-se na clássica passagem da primeira Meditação cartesiana, Sartre pinça alguns elementos que lhe serão úteis. Em primeiro lugar, só se pode tecer um discurso acerca do sonho em estado de vigília, ou seja, o sonho é uma experiência que só se pode retrair a partir do sujeito desperto; tal como nas patologias da imaginação, sobretudo na alucinação, não há experiência imediata do sonho: só é possível descrevê-lo a partir da memória desperta. Se a consciência não pode sonhar e perceber ao mesmo tempo³⁰¹, esse dado indica, diferentemente da consciência imaginante desperta (que pode adotar uma atitude perceptiva), que a consciência onírica não pode perceber, logo, que ela não pode formar um ato de posição de existência real sem que ela desperte. Do mesmo modo que o rei Midas transformava em ouro tudo o que por ele era tocado, a consciência onírica “apreende como ficção todo o que ela teria apreendido no estado de

ocorre no sono não parece ser tão claro nem tão distinto quanto tudo isso. Mas, pensando cuidadosamente nisso, lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo.” (DESCARTES, 1973, p. 94).

³⁰⁰ Não é, como veremos, de todo correto falar em uma consciência adormecida, pois até mesmo no sonho ela se mantém atividade de uma ponta à outra.

³⁰¹ Afinal: “Afirmar: eu percebo, é negar que eu sonho, ou se se quer, é uma motivação suficiente e necessária para que eu afirme que não sonhe.” (SARTRE, 2010, p. 314).

vigília em uma atitude perceptiva” (CABESTAN, 2004, p. 161); daí seu caráter trágico que buscaremos restituir. No entanto, cauteloso como Descartes, o filósofo contemporâneo busca afirmar a veracidade, a certeza da consciência reflexiva em oposição ao sono. O sujeito sabe que não dorme pois o cogito (concebido como a intuição da ligação íntima decertas essências) fornece a certeza indubitável da percepção: “Assim, quando percebo, não estou certo de que os objetos de minha percepção existem, mas estou certo de que eu os percebo” (SARTRE, 2010, p. 310), minha percepção é tão indubitável quanto minha existência. Doravante, no momento em que eu estou percebendo, eu não posso duvidar desse fato ao ponto de crer que sonho. Além disso, no momento do sono, é possível que uma consciência reflexiva apareça e coloque o sonho como tal, não o confundindo com a percepção. De maneira análoga, é impossível que nós duvidemos do fato de que sonhamos “pela simples razão de que um tal ato supõe o retorno reflexivo da consciência sobre ela mesma e, por consequência, o despertar” (CABESTAN, 1999, p. 31): a tese do sonho não guarda nenhuma verossimilhança com a tese da percepção, ou seja, a consciência onírica e a consciência perceptiva diferem frontalmente uma da outra quanto à maneira de colocar o objeto; na primeira, o objeto é irreal e imaginado, e na segunda, ele é real e percebido. A consciência perceptiva e a consciência onírica diferem entre si tanto quanto o saber e a crença.

Na consciência perceptiva, o X visado se dá segundo uma evidência intimamente ligada à sua presença em carne e osso. Nesta toada, se percebo uma mesa, por exemplo, eu não preciso crer na existência dela justamente porque ela se entrega à percepção em pessoa: “lá onde a evidência é dada, a crença não é nem útil e nem mesmo possível” (SARTRE, 2010, p. 315). Logo, antes de ser uma impressão meramente subjetiva, a evidência da percepção revela a presença do objeto para a consciência! Se se têm em mente a *arquitetura empírico-transcendental* de *TE*, poder-se-ia dizer que, ao contrário da fenomenologia husserliana para a qual o noema é irreal & ideal justamente por dizer respeito a uma imanência intencional (imanência que, no limite, prescinde do mundo), a fenomenologia sartreana estabelece a evidência do X qualquer a partir de uma presença efetiva do objeto, ou seja, ela parte daquilo que Husserl havia chamado de objeto efetivo ou coisa da natureza ³⁰²: a tese sartreana da

³⁰² Notou-se, aliás, a partir do comentário de Carlos Alberto Ribeiro de Moura sobre o pensamento fenomenológico de Husserl, que Sartre estaria no código da atitude natural. (Sobre esse assunto, ver nosso capítulo primeiro). No mais, o pensamento do fenomenólogo alemão estabelece que “a identificação entre

consciência perceptiva é instaurada a partir de uma “presença em carne e osso” compreendida como “presença efetiva” ou “presença noemática do objeto *em pessoa*” (SARTRE, 2010, p. 315). Já o sonho, bem ao contrário, é uma crença: ao invés de perceber, eu acredito em tudo o que nele se passa, dado a ausência dos objetos em pessoa à minha intuição:

Na percepção, eu sou entregue ao objeto que me conduz no declive de uma investigação total, sou afetado por essa densidade que vêm de sua plenitude de presença ao mundo; na imagem, o objeto me é dado ao nível de minha intenção (...). A aparição do objeto percebido carrega surpresas, ele permanece aberto a uma infinidade de aparições diferentes; a aparição do objeto imaginado é fechado sobre si mesmo, limitado a algumas determinações que ele possui desde a origem, sem nenhuma chance de evolução. (JEANSON, 1965, p. 64)

Todavia, estabelecendo a crença da consciência onírica, tudo o que fazemos é deslocar o problema para os seguintes moldes: como podemos *crer* na realidade das imagens do sonho? Observar-se-á que a partir dessa mudança, não se trata mais de elucidar como a consciência onírica poderia tomar seus sonhos como realidades, mas, bem antes, trata-se de entender o sentido da crença por parte da consciência na realidade de tais imagens. Sob uma tal perspectiva, será necessário afirmar que o sonho “é a realização perfeita de um imaginário fechado” (SARTRE, 2010, p. 319). Expliquemos essa afirmação. Erroneamente, diz-se que o sonho é composto por uma imagística mental. Enclausurada nessa região onírica, a consciência está totalmente privada de percepção, logo, ela não poderia dispor nunca das imagens mentais que são exclusivas de uma consciência em vigília. Ademais, poder-se-ia dizer que o sonho guarda essa característica de um imaginário completamente fechado, pois na diferença da consciência desperta que pode livremente imaginar ou deixar de imaginar, a consciência onírica não pode sair do sonho a não ser que ela desperte³⁰³. O aprisionamento dessa consciência se deve ao fato de que os elementos que compõem a matéria do sonho –

objeto intencional e objeto efetivo visa afastar a interpretação do objeto intencional como objeto efetivo”, ou seja, “para afirmar (...) que o objeto intencional é dito objeto efetivo da representação, sem que isso signifique que o objeto intencional seja ‘a coisa da natureza’” (MOURA, 1989, pp. 95-96). Portanto, o vivido intencional refere-se ao objeto sem que esteja pressuposto nesse ato a presença do objeto. Contrário a essa especificidade levantada pelo comentador, Sartre, leitor de Levinas, teria cometido o mesmo “equivoco” que este: a identificação entre o objeto intencional e a “coisa da natureza”.

³⁰³ Seria aqui o lugar para assinalar uma suposta passividade da consciência? A resposta, como buscaremos demonstrar, é negativa.

sejam as sensações cenestésicas ou os barulhos exteriores como, por exemplo, o estalar dos móveis - são apreendido por essa consciência como valendo por outra coisa, eles nunca são percebidos por eles mesmos:

Certos sonhos citados por Janet mostram bem como um mesmo barulho que se prolonga pode ser sucessivamente apreendido pela consciência como *valendo por* uma porção de objetos diversos, mas jamais como *ele próprio*: no sonho, a consciência onírica não *pode perceber*, porque não pode sair da atitude imaginante em que se encerrou. (SARTRE, 2010, p. 317)

Nesta toada, a consciência onírica só pode apreender as coisas a partir da matéria do sonho. É graças a esse *métier* que transforma tudo em *analogon* de um objeto irreal ³⁰⁴, que compreendemos como o estalar de um móvel real, no sonho, se transforma em barulho de passos ou, como o barulho real do despertador, antes de provocar o despertar e a percepção, acaba por se inserir no curso do sonho como, por exemplo, barulho de sinos ³⁰⁵: há uma perda da própria noção de realidade, o que significa que essa consciência não pode apreender os objetos oníricos como existentes, “não pode, pois, conferir essa qualidade a nenhum de seus noemas” (SARTRE, 2010, p. 319). Em suma, a consciência onírica perdeu a categoria do real, ou como veremos mais para frente, seu ser-no-mundo. Devemos buscar entender o que impede que essa consciência saía da atitude onírica e recupere, por conseguinte, sua atitude perceptiva. Estaríamos corretos caso dissemos que o aprisionamento da consciência se justifica na medida em que o sujeito dorme? A resposta é negativa. Como bem salienta Cabestan (2004, p. 162), não podemos recorrer ao sono como estado fisiológico em oposição ao “despertar da consciência” porque estaríamos, no limite, retornando “sobre uma explicação psico-física de tipo cartesiano explicando o estado onírico segundo um esquema análogo àquele das paixões da alma em Descartes e seus sucessores” (CABESTAN, 2004, p. 162). Destarte, este aprisionamento total, engendrado pelo

³⁰⁴ “o ruído de um despertador é tomado a princípio como *analogon* do ruído de uma fonte, de um tocar de sinos, de um rufar de tambor, etc. Mas, se acordamos, passamos precisamente à percepção do ruído do despertador.” (SARTRE, 2010, p. 318).

³⁰⁵ É esse o sentido do que Sartre chamava no capítulo sobre as imagens patológicas de “sistema simbólico”.

sonho, deve ser iluminando a partir de sua característica *interessante*³⁰⁶, o que indica que todo sonho possui uma história³⁰⁷. Ora, quando o filósofo fala de um peso da consciência que sonho, de uma consciência encantada por sua própria queda, todas essas metáforas são compreensíveis se se leva em conta essa qualidade interessante que atravessa o sonho. Assim, as imagens oníricas, diferentes das imagens hipnagógicas³⁰⁸, aparecem à consciência como um evento que possui um local, um passado, um presente e um futuro (há um “mundo” completo no qual a consciência crê); daí que essa consciência possa ser comparada com o interesse que a leitura de um romance qualquer gera. Caso queiramos evidenciar esse fato, reportemo-nos ao sonho da senhora B.

B)

Esta senhora relata ao filósofo o seguinte sonho: uma gravura de livro surgia representando um escravo ajoelhado diante de sua amante. Na “sequência”³⁰⁹, o escravo buscava um antídoto (pus) para curar-se da doença que sua amante lhe havia transmitido. Todavia, para que o pus tivesse algum efeito, era necessário que ele fosse colhido de uma jovem que o amasse realmente. No decorrer de todo sonho, aliás, a senhora B tinha a impressão de *ler* a narrativa das aventuras do escravo. Apresentando-se como “escravo-doente-indo-buscar-pus-para-se-curar”, a imagem onírica estabelece uma continuidade entre as ações, um fundo rico de um mundo espacial, a personagem está em alguma parte e pertence a uma época, em suma, está ligado a um mundo que, mesmo que não seja visto, está a sua volta. Diremos, à guisa dessas observações, que o sonho sinaliza e está mergulhado em um mundo imaginário – ainda que Sartre recuse explicitamente essa expressão -. O motivo elementar para que o filósofo negue o “mundo imaginário”, se deve, como já observamos acerca das imagens mentais, ao fato de que esse universo espaço-temporal no qual a história se desenvolve é tão-somente

³⁰⁶ É deveras importante notar que essa característica interessante do sonho não implica que o Eu esteja presente. Acerca do sonho como história, lê-se: “Pelo fato de que um sonho nos faça entrar bruscamente em um mundo temporal, todo sonho se apresenta como uma *história*.” (SARTRE, 2010, p. 322).

³⁰⁷ “(...) todo sonho se dá a nós como uma história” (SARTRE, 2010, p. 322).

³⁰⁸ “(...) uma imagem hipnagógica está isolada, cortada de outras imagens; se, por acaso, duas ou três imagens estão em relação de interdependência, o conjunto, em todo caso, permanece isolado: não há mundo hipnagógico, as visões pré-oníricas não possuem passado e nem futuro, não há nada atrás delas ou ao lado delas.” (SARTRE, 2010, pp. 320-321).

³⁰⁹ Colocamos a palavra entre aspas porque o espaço e tempo no sonho são tão irrealis quanto o espaço e o tempo das imagens mentais normais ou patológicas.

imaginário, por conseguinte, ele é um irreal e um nada! Ainda mais irreal que as imagens mentais que buscam tornar presente o objeto ausente a partir de um *analogon*, a imagem onírica é o correlativo de uma *crença*, “a pessoa que dorme crê que a cena se desenrola em um mundo; isto é, que esse mundo é o objeto de intenções vazias que se dirigem a ele a partir da imagem central” (SARTRE, 2010, p. 322). Nesse sentido, esse “mundo” onírico não é detalhado enquanto imagem, ou seja, enquanto *analogon* que busca uma presença, ele é apenas um fenômeno vazio de crença. O espaço e o tempo da imagem sonhada, ou seja, aquilo que expressa sua “mundanidade”, é o resultado da propriedade imanente da imagem onírica, suas qualidades internas: essas imagens só sustentam entre si relações que a própria consciência pode conceber ao constitui-las. É através dessa atmosfera de mundo – propriedade imanente da imagem onírica – que mergulhamos no sonho do qual não conseguimos mais sair. Ademais, esse expediente de fascinação provocado pelo sonho pode ser equiparado com aquele produzido pela leitura do romance. A crença, sob essa ótica, deve ser entendida como “gênero de fascinação sem posição de existência” (SARTRE, 2010, p. 326). É a partir da fascinação pela história onírica que engajo todo o meu saber, minhas preocupações, lembranças e até mesmo minha necessidade de ser-no-mundo para produzir o sonho, eu projeto tudo isso sobre um modo imaginário do qual não posso mais sair se não despertando através de uma consciência perceptiva.

Extremamente fascinada por uma espécie de *formigamento de impressões*, a consciência onírica será ritmada pela duração de seu sonho, ou seja, ela não poderá se determinar a refletir enquanto o sonho durar. Apreendendo os objetos como valendo por outras coisas, essa consciência aprisionada não poderia jamais apreender suas próprias preocupações ou seus próprios desejos, a não ser sobre a forma de símbolos. Nesta senda, o simbolismo onírico, antes de assinalar um recalque por parte do sujeito (posição da psicanálise freudiana), expressa e revela a incapacidade da consciência em apreender o mínimo de real sob sua forma de realidade; “ela perdeu inteiramente a função do real e tudo o que ela sente, tudo o que ela pensa, ela somente pode senti-lo ou pensá-lo sob a forma de imagens” (SARTRE, 2010, p. 325). Ora, amparados pelos pressupostos teóricos de *L’Imaginaire*, seremos forçados a admitir que não existe, como crê a psicanálise, uma terapêutica que poder-se-ia realizar a partir das análises do sonho. Para o filósofo francês, o mundo onírico é um quase-mundo que, antes de produzir um efeito terapêutico, revela o vazio e o nada de sua estrutura constitutiva. N’outros termos, a investigação dos sonhos não produz um conhecimento das supostas estruturas

psíquicas mais obscuras do sujeito (inconsciente): se o sonho é, como salienta Sartre, uma história, isto não nos autoriza, no entanto, a concebê-lo como a história das repressões sofridas pela pessoa ³¹⁰. O simbolismo aponta apenas para a completa falta de lastro existente entre a consciência onírica e a consciência perceptiva, o mundo irreal e o mundo real. Separada da consciência perceptiva por uma brusca clivagem, a consciência que sonha se determinou a produzir sínteses somente sob o modo imaginário. Doravante, a história onírica é uma qualidade interna do objeto do sonho que se concentra em torno dele, galvanizando-o com uma massa de quase-mundo com seu quase-espço e seu quase-tempo.

Sob o horizonte dessa irrealidade do sonho, nós somos forçados, todavia, a explicitar o grau de crença da consciência nesse mundo totalmente imaginário. Com esse intuito, voltemos ao sonho da senhora B. Ela crê ler a história das aventuras do escravo doente. Isso significa que o sonho-história apresenta-se a ela “com o mesmo gênero de interesse e credibilidade que possui uma história lida” (SARTRE, 2010, p. 325) ³¹¹. Para Sartre, a leitura representa, a seu modo, um gênero de fascinação, ou seja, quando leio um romance policial, acredito no que estou lendo sem, no entanto, deixar de considerar como inteiramente imaginárias as aventuras dos personagens. *En passant*, detonamos que a crença é concebida como um gênero de fascinação sem posição de existência. Fascinada pela leitura, a consciência não deixa de estar consciente de seu aprisionamento, como também tem consciência de não ter recursos contra si própria: estar consciente significa, assim, que em momento algum há uma passividade que a atravesse e se sobreponha a ela. No caso do sonho, a consciência aprisionada continua sendo atividade consciente, mas o aprisionamento que ela engendra a si mesma é ainda mais poderoso, pois “captado noematicamente sobre o objeto, esse poder é o correlativo da consciência não-tética de fascinação” (SARTRE, 2010, p. 326), ela é consciência não-tética de sua espontaneidade, mas de uma espontaneidade enfeitada: daí a fatalidade com a qual o sonho aparece. Determinando-se a si própria a produzir as

³¹⁰ “A consciência que sonha determinou-se de uma vez por todas *a só produzir* o imaginário; e seus cuidados, suas preocupações, já o vimos, são projetados diante dela sob uma forma simbólica e irreal.” (SARTRE, 2010, p. 336). Sob o veio desse olhar, os sentimentos experimentados pela pessoa que dorme são, tal como o mundo onírico, sentimentos irrealis que não a “envolvem”.

³¹¹ Notemos que Sartre insiste nessa proximidade entre a fascinação provocada pela leitura e pelo sonho, ou ainda, a proximidade entre a consciência estética e a consciência onírica. Em nosso próximo capítulo, ao analisarmos a densidade da literatura engajada como “exercício de desvelamento da liberdade e da generosidade”, veremos que a literatura, ainda que exerça sobre o leitor uma certa fascinação, não produz o mesmo aprisionamento que o sonho. Afinal, como ele dirá no ensaio crítico de 47, “a leitura é um sonho livre” (SARTRE, 2008, p. 57).

imagens do sonho, ela não pode impedir-se de imaginá-las ³¹²! Essa forma pronominal pela qual o filósofo expressa o aprisionamento da consciência é, aliás, a indicação de que nesse processo a consciência não deixa de ser espontaneidade constitutiva ³¹³. Desse modo, no sonho, os acontecimentos aparecem como inevitáveis, ou seja, não há sonho de possibilidades, tudo o que a consciência sonha é imediatamente sonhado como tal; o mundo imaginário, ao contrário do que se crê, se dá como um mundo sem liberdade. Sartre outra vez:

A consciência não pode recuar em relação a suas próprias imaginações para imaginar uma sequência possível à história que ela está representando – isso seria acordar. (...) Assim, cada momento da história se dá como possuindo um futuro imaginário, mas um futuro que eu não posso prever, que virá por si mesmo, em seu tempo, possuir a consciência, contra o qual a consciência será esmagada. (...) Também não é pela concepção de outros possíveis que a pessoa que dorme se tranquiliza e sai do embaraço. É pela produção imediata, na própria história, de acontecimentos tranquilizadores. Ela não diz a si mesma nunca: eu poderia ter um revólver, mas de repente está com um revólver na mão. (SARTRE, 2010, pp. 327-328)

Não havendo a mínima fenda para que se possa imaginar outras possibilidades sem que, com isso, elas sejam imediatamente incorporadas à história sonhada como sua sequência invariável, o sonho assinala o mais alto grau de auto-aprisionamento da consciência, ele ocupa “na escala das consciências aprisionadas o primeiro lugar” (CABESTAN, 2004, p. 167). Entrementes, se realmente almejamos uma compreensão em filigrana desse “mundo” fatal, é preciso que nos debrucemos na investigação sobre o lugar ocupado pelo sonhador em seu próprio sonho. Utilizando para esse fim a comparação com a literatura, vejamos o que o filósofo têm a nos dizer.

C)

De acordo com Sartre, a maioria dos sonhos possui essa característica fatal devido à aparição do eu imaginário que não indica, contudo, que a pessoa, como

³¹² Eis aqui o mesmo princípio da vertigem provocada pela obsessão.

³¹³ Esse “determinar-se” revela os dois momentos desse ato, quais sejam: o auto-aprisionamento da consciência e a crença na imagem que ela mesma criou.

consciência real, tenha sido introduzida às tramas oníricas ³¹⁴. De repente, eu apareço como o herói ou o vilão dos meus sonhos, sou eu quem foge, desesperadamente, do tigre que avança em minha direção: há uma total identificação entre eu e o escravo que foge do tigre em sua busca pelo remédio salvador. No caso da leitura de um romance, a consciência, mesmo que fascinada, mantém e conserva um certo distanciamento em relação aos personagens graças ao “recuo estético” ³¹⁵ usado pelos escritores. A partir dessa projeção ao personagem onírico, converto-me em um eu imaginário. À esse fenômeno, o psicólogo suíço Claparède, dá o nome de “moiité” – “a inserção no próprio eu” - ³¹⁶. À grosso modo, a “moiité” do sonho sinaliza a relação do eu ao não-eu “de tal maneira que possuo ou não consciência de que seja meu eu que sonha” (CABESTAN, 2004, p. 167), ela indica a atividade onírica e o conteúdo do sonho. Ocorre, na identificação do eu-imaginário ao personagem onírico, uma mudança significativa de interesse, pois tudo o que se passa no sonho passa a dizer respeito a mim. Neste caso, ainda mais fatal, o mundo do sonho se fecha sobre si mesmo e a consciência perde sua abertura ao mundo real: eis aqui o estado de transe que na literatura não pode ser operado. Expliquemo-nos. Lendo um romance qualquer, eu me identifico com algum dos personagens, eu sou esse personagem mas permaneço diferente dele, eu sou eu mesmo e um outro, a identificação não é se não parcial; no sonho, bem ao contrário, eu *creio* que sou esse personagem, a identificação é aqui total. A crença nessa identificação ao personagem é tão forte que agora, ao invés de acompanhar os sofrimentos do escravo, eu mesmo sofro, eu mesmo estou ameaçado pela doença, “eu não sofro por um outro que sou eu, mas por mim e unicamente por mim mesmo” (CABESTAN, 2004, p. 169). Diante disso, o eu, como eu imaginário, passa a ocupar um lugar nesse mundo onírico, eu me irrealizo, sofro, ajo e vivo nesse mundo: estou plenamente envolvido, fascinado e enfeitiçado por ele; e para que o

³¹⁴ O sonhador não pode introduzir a si mesmo como consciência real porque esse fato assinalaria seu despertar. A consciência real, perceptiva, só existe em relação ao mundo real: “introduzam, de repente, uma pessoa real no sonho e o sonho rebenta por todos os lados, a realidade aparece.” (SARTRE, 2010, p. 329). Além disso, na medida em que consciência é definida por seu ser-no-mundo, o que implica, obviamente, sua relação com a realidade, ela não poder ser-no (être-dans) sob a forma imaginária. Ainda que ela não possa ser-no-mundo tal como a consciência desperta, ela não deixa de conservá-lo de uma certa maneira. Se se postulasse que a consciência onírica perde totalmente seu ser-no-mundo, isso indicaria, no limite dessa assertiva, sua morte. Para um detalhamento mais rigoroso desse problema ver: CABESTAN, 2004, p. 171.

³¹⁵ Com, por exemplo, relatar a história no passado. Além disso, na leitura, a possibilidade de que uma consciência reflexiva apareça é sempre possível e mantida.

³¹⁶ Reportamo-nos à edição brasileira de *L'Imaginaire* para a tradução desse termo. Ver: *O Imaginário*, São Paulo: Editora Ática, 1996, p. 224.

“feitiço” onírico seja quebrado, é preciso que uma consciência reflexiva advenha ou haja a irrupção de algo real ³¹⁷. Finalmente, diremos que a consciência onírica é uma consciência que, espontaneamente, engendra a partir de sua própria liberdade seu aprisionamento no sonho: eis aqui, mais uma vez, o sentido dessa liberdade eidética infra-humana!

Nosso desvio teórico pelo sonho não é, no entanto, fortuito. Através dele, poderemos mesurar neste momento o grau de aprisionamento das patologias da imaginação. Nós dissemos que o sonho é, na escala do auto-aprisionamento da consciência, o mais radical dentre todos os outros (ego, emoção, esquizofrenia, obsessão, alucinação e psicose alucinatória). O sonho “aniquila”, por assim dizer, toda realidade, ele é, nas palavras do próprio filósofo, a representação perfeita do que seria uma consciência para a qual a categoria do real não existiria mais, bem como seu ser-no-mundo. Em suma, ele é o suprassumo de uma “quase-vida” imaginária totalmente fechada sobre si mesma. Partido dessa observação, ao esquizofrênico, por exemplo, é mantida a possibilidade de apreender-se como estando “prestes a entrar no jogo” ³¹⁸, prestes a alucinar. O mesmo valeria para o psicastênico que não perde, nem por um segundo, “a consciência de sua espontaneidade, nem, muito menos, a impressão formal de personalidade; nem por um instante ele toma os objetos em imagens por objetos reais” (SARTRE, 2010, p. 297). Tanto na obsessão quanto na esquizofrenia, o doente, ainda que seus relatos digam o contrário ³¹⁹, não perde de vista a realidade do mundo em eminente oposição à irrealidade de suas imagens. Depois, no caso da alucinação, mesmo que seja verdadeiro o fato de que o doente esteja, de qualquer forma, ausente do mundo, “assim como a pessoa que sonha ou o espectador de uma peça de teatro, mas com graus diferentes, isso não significa que ele (o alucinado) tenha perdido seu ser-no-mundo” (CABESTAN, 2004, p. 195). Em relação ao sonho, por conseguinte, a obsessão e a esquizofrenia estão em um nível inferior do auto-aprisionamento da consciência. Porém, no caso das alucinações ditas verdadeiras, ou seja, da psicose alucinatória, observamos um desintegração violenta das formas psíquicas superiores.

³¹⁷ “(...) o único meio à disposição da pessoa que dorme para sair de um sonho, é a constatação reflexiva: eu sonho. E, para fazer essa constatação, a única coisa necessária é produzir uma consciência reflexiva. Só que essa consciência reflexiva é quase impossível que ela se produza porque os tipos de motivação que a solicitam são em geral precisamente aqueles que a consciência ‘encantada’ da pessoa que dorme não se permite conceber.” Ou então, “(...) a irrupção de um real que se impõe, por exemplo, o medo real provocado pelo pesadelo que ‘se liga’ ao próprio pesadelo e termina por tornar-se tão forte que quebra o encantamento da consciência e motiva uma reflexão.” (SARTRE, 2010, pp. 336-337).

³¹⁸ SARTRE, 2010, p. 324.

³¹⁹ Os obsessivos, como observa Janet, mentem - (SARTRE, 2010, p. 297).

Outrossim, ao contrário do sonho, o sentimento de pertencer ao eu, mesmo que a um eu imaginário, desaparece no caso dessas alucinações. Sartre dirá que nesse nível crepuscular, é vedado ao sujeito reportar seus estados ou suas ações à um polo egóico. Completamente impessoal e alheia às estruturas do mundo real, essa consciência mórbida é pura atividade espontânea indiferenciada, a dinâmica sujeito/objeto desapareceu. Como frisamos no decorrer desse capítulo, Cabestan (2004, p. 200), procurando as origens da tese sartreana da desintegração da consciência, afirma que o filósofo, ao contrário de psicólogos como Janet, Lagache e outros, parte da hipótese de uma certa “organização arquetônica do ser psíquico” cuja desorganização seria resultante de uma alteração (*bouleversement*) estrutural do ser psíquico. Nós, em estrita concordância com o comentador em questão, também nos apoiamos nesse fato. Como adendo a essa leitura, no entanto, nós acreditamos que essa desintegração pode ser comparada à consciência pré-pessoal outrora descrita por *TE*. Já fizemos aqui, aliás, se o leitor bem se lembra, algumas alusões a essa possível comparação. Admitindo uma certa *continuidade*³²⁰ entre o opúsculo sobre o ego transcendente e *L’Imaginaire*, logo, uma relação comunicante entre os escritos, é difícil, se não quase impossível, não enxergar a estrutura eidética dessa consciência mórbida & crepuscular tal como a consciência transcendental de 37. Ambas são impessoais e espontâneas, em ambas tudo é apreendido como aparência absoluta³²¹; o que significa que não há mais, nesse nível transcendental e imanente, nenhuma distinção entre aquilo que é possível e aquilo que é real. Se no ensaio escrito contra o Ego transcendental de Husserl a consciência pura se angustiava ao apreender a si mesma como “fatalidade espontânea”, ou seja, como pura liberdade eidética, aqui, sob as lentes da psicologia fenomenológica, não só diremos que

³²⁰ Por continuidade, entendemos que o conjunto da obra filosófica de Sartre, ou seja, o corpus de sua filosofia, pode ser interpretado como um todo no qual, cada obra, explícita, nega ou reitera as teses passadas sem que haja nesse processo uma suposta progressão e uma suposta “melhora” de seu pensamento. Vale observar ainda, à guisa dessa posição, que não estamos admitindo que não haja, no decorrer lógico da obra sartreana, qualquer mudança. Longe dessa visão insustentável, nosso posicionamento tange apenas em negar, por exemplo, que *SN* é, do ponto de vista teórico, “superior” à *TE* e “inferior” à *Critica da Razão Dialética* (1960). Finalmente, organizando nossa leitura a partir dessa suposta continuidade, poderemos afirmar que da fenomenologia pura de *TE* à psicologia fenomenológica de *ES* ou *IM*, constatamos uma mudança do psíquico dos anos de 1937 em um psíquico fenomênico, sem que isso assinala, contudo, uma tal evolução. Do mesmo modo, mantendo a vitalidade e a *comunicação* dos escritos sartreanos entre si, pode-se visitar as páginas de *TE* para retirar dali alguns elementos capazes de iluminar as obras posteriores. É sob a insígnia da continuidade, ou seja, dessa relação comunicante entre os escritos, que realizamos uma leitura pendular da filosofia de Sartre: não há abandono e nem ruptura radical das teses.

³²¹ Lembremos que essa aparência absoluta, sinônimo de uma liberdade absoluta, se descobre a partir do momento em que a consciência se percebe como impessoal, ou seja, sem um Eu como polo de unificação dos vívidos.

ela se angustia, mas que também pode torna-se mórbida: a apreensão de sua estrutura constitutiva poderia operar uma conversão da consciência a esse estado crepuscular.

Enfim, ainda que o sonho ocupe o mais alto grau do aprisionamento da consciência, ele não poderia, tal como a psicose alucinatória, operar essa completa desestruturação psíquica do sujeito. Afinal, do mesmo modo que o eu psíquico de *TE* mantinha uma relação de *emanação* para com a consciência, o eu imaginário do sonho, quando aparece, se liga dessa mesma maneira à consciência³²². Se o irreal onírico é a experiência mais radical de uma consciência que, de tão fascinada, é incapaz de sair ou romper com esse estado, o irreal patológica, por sua vez, delinea o que se poderia chamar de “auto-apreensão da fatal liberdade da consciência”³²³. Se a consciência onírica é o modelo mais rígido do aprisionamento, a consciência patológica é, por seu turno, a experiência mais pura da impessoalidade. Ainda que a espontaneidade da consciência seja mantida em ambos os casos, esse fato, não obstante, não poderia ser usado contra o doente ou o sonhador justamente por ser uma estrutura infra-humana que independe da vontade do indivíduo. Sob essa ótica, o doente não alucina porque quer do mesmo modo que a pessoa que dorme não sonha porque quer. De uma experiência à outra, revela-se um *mecanismo eidético* perpassado por uma atividade constante que não deixa a mínima fresta para qualquer passividade: é por aí que podemos rastrear o descompasso entre vontade humana (entendida sempre em seu sentido clássico) e espontaneidade consciente. Do onírico ao patológico, a diferença mais significativa que identificamos é a falsa presença do eu irreal no sonho e a total ausência do eu na alucinação; consciência onírica e consciência patológica assinalam, cada qual com sua *démarche* irrealizante, o extremo da consciência imaginária: antes de serem passivas, ambas as consciências são atividade cuja tônica se deve a sua estrutura, qual seja, a liberdade que lhes é constitutiva; assim, para que eu sonhe ou alucine, é preciso que haja uma atividade consciente. Sendo assim, para que a consciência possa colocar uma tese de irrealidade, faz-se inteiramente necessário que ela seja livre e mantenha a possibilidade constante de escapar ao mundo³²⁴; numa palavra, ela deve estar sempre

³²² Lê-se: “A partir do momento onde um eu imaginário está “dentro” (do sonho), tudo muda: esse eu se liga à minha consciência por uma relação de *emanação*.” (SARTRE, 2010, p. 332). Lembremos: a propósito de *TE*, a *emanação* era utilizada para designar um tipo de relação entre a repulsa e o ódio, ou, para falar como Cabestan (2004, p. 170), a relação do mesmo e do outro.

³²³ Com isso, queremos indicar que a patologia está ligada a essa apreensão da consciência como pura liberdade que transborda infinitamente suas possibilidades.

³²⁴ Para que a consciência escape ao mundo, basta que ela o apreenda como um conjunto sintético, ou seja, a imagem enquanto fuga só se faz em relação ao real: “(...) uma imagem não é o mundo negado,

em *situação* no mundo. A situação, antes de aparecer em *SN*, já figura aqui “os diferentes modos imediatos de apreensão do real como mundo” (SARTRE, 2010, p. 355), ela fornece as motivações concretas e precisas para que o imaginário advenha como nadificação³²⁵ da realidade: ser livre, ser-no-mundo e estar em situação concreta³²⁶, essas são as condições para que uma consciência produza uma tese irreal. Sartre novamente:

(...) para imaginar, a consciência deve ser livre em relação a toda realidade particular, e essa liberdade deve poder definir-se por um ‘ser-no-mundo’ que é ao mesmo tempo constituição e nadificação do mundo; a situação concreta da consciência no mundo deve a cada instante servir de motivação singular à constituição do irreal. (SARTRE, 2010, p. 357)

Neste esteio, retomando a psicose do personagem Pierre, dir-se-á que suas alucinações são eminentemente o produto de uma consciência livre e em situação no mundo: ela é absolutamente livre para recuar desse mundo. Ainda que isso soe extremamente paradoxal, sermos forçados a admitir, sob a ótica sartreana, que as patologias imaginárias são também a fatura da liberdade eidética da consciência. Sendo negação do mundo, a consciência mórbida e alienada, para além da consciência

pura e simplesmente, ela é sempre o mundo negado de um certo ponto de vista, exatamente aquele que permite colocar a ausência ou a inexistência de um determinado objeto que será presentificado ‘enquanto imagem’.” (SARTRE, 2010, pp. 354-355). N’outras palavras, a imagem só pode ser negação do mundo a partir de um fundo real de mundo. Observamos aqui uma espécie de díptico entre real e imaginário, pois a consciência realizante – consciência perceptiva – envolve sempre uma ultrapassagem “velada” em direção a uma consciência imaginante. Sobremaneira, poderíamos entender essa relação entre realidade e irrealidade a partir da seguinte maneira, qual seja: a consciência em imagem, ou seja, a consciência imaginante é, em primeiro lugar, uma apreensão em imagem do objeto perceptivo real que possui, por seu turno uma transcendência real, que pela imagem é irrealizado. Todavia, essa irrealização só se faz a partir de uma espessura do real que ela nadifica.

³²⁵ É preciso, todavia, certa cautela quanto a essa nadificação da qual *L’Imaginaire* fala. Nos quadros da presente obra em curso de análise, a nadificação deve ser entendida como um movimento duplo que envolve, ao mesmo tempo, o ato de colocar o mundo como totalidade sintética e o ato de recuar em relação a esse mundo; essa nadificação, portanto, só se faz a partir de uma consciência imaginante e em situação, pois “é a aparição do imaginário diante da consciência que permite apreender a nadificação do mundo como sua condição essencial e como sua primeira estrutura” (SARTRE, 2010, p. 359). Já em *SN*, bem ao contrário, o nada aparecerá como a estrutura fundamental do para-si, seu modo próprio de ser.

³²⁶ É deveras importante marcar aqui que essa situação é, de fato, uma *situação fenomenológica*. Ao contrário do que será esboçado em *CDG*, para o qual a situação assinala uma rede de determinações contingentes nas quais a liberdade ou se apoia ou recusa, aqui, a consciência está em situação de uma transcendência: “(...) a consciência é transcendentalmente livre, mas esta liberdade está ainda fundada sobre a posição de uma transcendência real e individual. Do mesmo modo que a contingência é uma condição para a realização do ato livre, do mesmo modo uma transcendência real é condição da constituição-nadificação que é a imaginação. (...) a consciência está *fenomenologicamente* ‘em situação’, ou seja, sobre o fundo da realidade do mundo (sobre o fundo fenomenológico), e não da realidade do ser (fundo ontológico).” (MASSELOT, 2012).

imaginante normal, parece negar também o fato de que a imagem apareça como irreal: ela recua em relação ao mundo e ao modo desinencial de aparição da imagem como ausência. Se o homem é *transcendentalmente livre para imaginar*, ele o é, do mesmo modo, *transcendentalmente livre para alucinar*. Caberia, por fim, tentar rastrear as motivações que insuflam a consciência alienada a negar o mundo bem como a irrealidade das imagens produzidas por ela. Possuindo motivações variadas e contingentes, a consciência talvez negue o mundo quando de sua apreensão como liberdade intransponível ou quando da apreensão das dificuldades do mundo tal como elas foram expostas por nós em *Esquisse*. Ou ainda, como adendo a essas duas hipóteses, diremos que a consciência se afugenta no irreal, pois o real nunca é belo, “a beleza é um valor que só poderia ser aplicado ao imaginário e que comporta a nadificação do mundo em sua estrutura essencial” (SARTRE, 2010, p. 371). A situação, operando uma abertura da consciência ao mundo, parece revelar o “absurdo essencial da existência”³²⁷ cujo correlativo noemático será o refúgio seja no ego, na emoção, na experiência estética ou na imaginação. Não obstante:

O poder que uma consciência tem de se efetuar como uma liberdade confrontada com a transcendência do que a afeta, não cessa de enviá-la a esse abismo vertiginoso que ela é para si mesma, (...) à vulnerabilidade intrínseca de sua abertura ao mundo. (GÉLY, 2012, p. 311)³²⁸

Diante dessa abertura, caberia, à título de conclusão, explicitar a passagem da fenomenologia à psicologia fenomenológica usando, como expediente teórico, a constituição do mágico ao longo das obras analisadas neste trabalho. Com isso, esperamos mostrar que, embora haja algumas redefinições conceituais, elas não implicam em uma mudança total do projeto original de uma fenomenologia do concreto que deve opor-se às filosofias e psicologias clássicas; mais, o mágico deixaria entrever a liberdade total da consciência.

1.6 – Do campo transcendental impessoal à abertura ao mundo: esboço de uma genealogia da magia

³²⁷ SARTRE, 2010, p. 372.

³²⁸ GÉLY, Raphael. “Émotion, imagination, incarnation: Réflexion à partir de l’*Esquisse d’une théorie des émotions*”, in: *Bulletin d’analyse phénoménologique* VIII 1, 2012.

Após reunirmos, finalmente, os três modos de ser da consciência³²⁹ – reflexão, emoção e imaginação -, estamos aptos a mesurar o sentido da fuga propiciada por cada uma dessas consciências, seja em relação à sua auto-apreensão como liberdade eidética, seja, como já denotamos em *Esquisse* e aqui, a partir de sua abertura ao mundo. Ego, emoção e imaginário parecem operar, a partir de suas próprias estruturas, um itinerário acerca da magia. Em nosso primeiro capítulo, lembremos, Sartre identificava as primeiras características do mágico a partir da distinção entre consciência e psiquismo. Assim, observando a aparição desse expediente teórico nos quadros de uma psicologia fenomenológica, cabe perguntar “como a magia se torna um conceito operatório para analisar as dimensões as mais salientes da consciência?” (MASSELOT, DASSONNEVILLE, 2012, p. 202)³³⁰. Nas investigações sobre o campo transcendental, notamos o recurso ao mágico quando o filósofo se depara, depois de ter mostrado à exaustão a inutilidade do Ego na unificação das consciências, sua participação em uma região psíquica que inverte a relação entre a consciência irrefletida e seus estados refletidos. Sob a insígnia de uma reflexão impura, Sartre identifica o que de Coorebyter (2000, pp. 475-479) nomeia como “as categorias dinâmicas: atualização, emanação e criação”, cuja base se encontra na inversão da ordem fenomenológica: “o psíquico tem como signo distintivo compor um erro regrado, a degradação da imanência em *quase*-objeto tratado sobre o registro da transcendência” (DE COOREBYTER, 2000, p. 479). Perpassado por uma transcendência problemática³³¹, o Ego possui uma pseudo-espontaneidade, uma espontaneidade passiva e ininteligível, indicando o sentido mágico da psique. Constituindo o Ego como uma falsa representação de si mesma, a consciência “finge” escapar de sua liberdade eidética, ela se sedimenta nele a fim de escapar de sua miríade de possibilidades fundadas a partir de sua própria atividade intencional. O mágico, em regime de *TE*, está fundamentando nessa auto-negação da consciência em ser consciência constituinte impessoal.

Já em *Esquisse*, a dinâmica do mágico aparece ligado a um sentido existencial. A consciência emocionada, consciência irrefletida do mundo, experimenta e vivência

³²⁹ Que não são, todavia, os únicos.

³³⁰ MASSELOT, Nathanael; DASSONNEVILLE, Gautier. “Magie et constitution chez le premier Sartre. Vers une figure de la néantisation”, in: *L'année Mosaïque: Objets qui nous hantent, objets qui nous tantent*, número dirigé par Loic Nicolas et Aline Wiame. Lille, Belgique: EME editions, 2012, pp. 201-218.

³³¹ Ela é problemática pois, como vimos, ela extrapola sua função de unificação sintética transcendente das entidades psíquicas também transcendentais (estados, ações e qualidades).

um mundo cujas estruturas são difíceis; não podemos, simplesmente recorrendo à vontade, alterar de fato o complexo de utilidade que rege as tramas do mundo:

A emoção aparece em um mundo que é vívido como difícil, ou seja, em um mundo no qual as potencialidades que o constituem e pelas quais se articulam a ação não são mais percebidas como realizáveis. (MASSELOT; DASSONNEVILLE, 2012, p. 207)

Através de seu estado emocionado, a consciência “modifica” o mundo de modo que ele não seja mais regido por processos deterministas, mas sim pela magia: a consciência emotiva o transforma de acordo com suas intenções; entretanto, essa mudança não sinaliza nenhuma alteração real da ordem causal. Lembremos, por exemplo, o medo passivo no qual a consciência, diante de uma situação perigosa qualquer, suprime o perigo ao suprimir a si mesma a partir do desmaio. Investigando a consciência a partir do registro psico-fenomenológico, Sartre, ao contrário de *TE*, recorre ao mágico para explicitar a relação – a abertura – da consciência ao mundo. Nesta toada, se a consciência emotiva é uma consciência irrefletida, deve-se conceber o mágico não mais a partir de uma operação reflexiva como ocorria quando da constituição do Ego (transcendência psíquica), mas como pertencente à própria estrutura da consciência de primeiro grau. Ao operar uma conduta mágica de evasão ³³², a consciência de *Esquisse*, além de se auto-apreender como pura liberdade absoluta, revela também suas experiências em mundo (situações) que lhe aparece carregado de dificuldades: “ela prova, ao mesmo tempo e repentinamente, sua absolutidade e sua finitude (...) assim como sua encarnação e sua situação” (MASSELOT; DASSONNEVILLE, 2012, p. 208). Transformando o mundo e a si mesma, localizamos nessa obra o sentido dinâmico do mágico, qual seja: “uma síntese irracional de espontaneidade e de passividade” (SARTRE, 1995, p. 108), ele institui uma consciência apassivada ³³³. A tese dessa obra é a de considerar as emoções como uma maneira específica que a consciência têm de compreender seu ser-no-mundo como ser-no-mundo mágico:

³³² “Assim, através dessas condutas, nós intencionamos magicamente certas qualidades sobre os objetos verdadeiros. Mas essas qualidades são falsas.” (SARTRE, 1994, p. 95).

³³³ Essa passividade, como bem notamos, é pensada em relação ao corpo perturbado.

A emoção enquanto queda brusca da consciência no mágico é, portanto, um dos modos possíveis de *ser-no-mundo* (...). O modo mágico é *inteiramente coerente*. Nele, a consciência combate os perigos ou modifica os objetos sem a mediação dos utensílios, logo, sem distância. (...) A emoção constitui assim um retorno da consciência à atitude mágica, uma das grandes atitudes que lhe são essenciais. Trata-se de uma possibilidade existencial originária, que está sempre à disposição da consciência. (BRUZAN, 2007, pp. 204-205)

Em *L'Imaginaire*, tal como na obra de 38, o mágico guarda um sentido existencial de transformação do mundo. Porém, diferindo da consciência emocionada e da reflexão impura de *TE*, a consciência imaginante traz consigo a possibilidade de evadir-se do mundo a partir da nadificação operada pela imagem irreal, logo, o ato de imaginação é um ato mágico de fuga ou de possessão que se realiza a partir da nadificação. Havendo, como denotamos, um díptico essencial entre realidade e irrealidade, essa consciência imaginante é ao mesmo tempo constituição e nadificação do mundo. Portanto, nos quadros teóricos de *IM*, o mágico expressa a possibilidade que a consciência possui, como *ser-no-mundo* e em situação, de se opor ativamente ao mundo perceptivo (mundo da presença): “a imagem se funda sobre uma camada perceptiva do mundo que ela irrealiza (...) Ela nos envia a uma existência não mundana” (MASSELOT; DASSONNEVILLE, 2012, p. 209). Assim, através da magia, a consciência imaginante institui irrealmente uma distância em face do mundo, ela, graças a sua estrutura eidética (o que implica sua liberdade), é capaz de negar as estruturas causais do mundo: antes de *SN* e diferindo deste, a nadificação está totalmente ancorada nesse ato mágico do imaginário.

Inicialmente, a categoria do mágico é requerida por Sartre no que diz respeito à constituição do Ego e à inversão por ele operada no fluxo dos vívidos, o léxico do mágico (emanação, processão, participação, feitiçaria, etc.) é exclusivo de uma região psíquica contrária ao campo transcendental. A partir do psíquico, a consciência se deixa ofuscar pela egologia, ela se coloca como alteridade quando de sua auto-apreensão como vazia e livre. Todavia, após a fenomenalização do psíquico, realizada em *Esquisse* e *L'Imaginaire*, o mágico advém como pertencendo à própria estrutura da consciência, ele adquire, como vimos, um sentido existencial que versa nas possibilidades de recusa ou de nadificação do mundo (desrealização do mundo ou realização do imaginário). O mundo, até então ausente das descrições puramente fenomenológicas de *TE*, emerge na tematização da psicologia fenomenológica como uma das condições à magia: na origem

da emoção ou da imaginação, sobretudo a patológica, observa-se uma degradação espontânea e vivida da consciência face ao mundo. Entrementes, de 1934 à 1940, o mágico recobre uma atividade anti-fenomenológica (psíquico) que, no decorrer das outras obras, acaba por redefinir-se como a própria potência nadificadora da consciência, e cuja tônica está enraizada na liberdade. Daí que Sartre, a despeito da imaginação, não existe em afirmar que:

(...) a imaginação não é um poder empírico e acrescentado à consciência, é a consciência por inteiro na medida em que realiza sua liberdade; toda situação concreta e real da consciência no mundo está impregnada de imaginário na medida em que se apresenta como uma ultrapassagem do real. (SARTRE, 2010, p. 358)

De *La transcendance de l'Ego*, passando por *Esquisse* e chegando até *L'Imaginaire*, notamos que a categoria do mágico deslinda algo necessário à consciência, mas o que exatamente? Ora, a radicalização do princípio fenomenológico de que toda consciência é sempre consciência de algo. De uma obra à outra, o mágico advém como a possibilidade permanente que a consciência possui, livremente, de negar a si mesma ou o mundo perceptivo que a cerca. Em todos os casos (ego, emoção e imaginação), a consciência, tal como Sartre a compreende, é absolutamente livre para operar até mesmo em termos de irracionalidade e de contradição; mas esse fato não deve nos espantar e nem servir de argumento para desclassificar o rigor com o qual o pensamento filosófico sartreano é erigido pois, afinal, como o próprio Sartre reiteradamente insistiu: “o homem é sempre um feiticeiro para o homem”. Doravante, da fenomenologia à psico-fenomenologia, notamos uma busca incessante para a compreensão dessa frase, e não foi senão esta a nossa intenção aqui.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossas investigações, buscando restituir a recepção do pensamento husserliano na França a partir da filosofia de Sartre, revelaram em duplo sentido tanto as inquietações de um momento histórico preciso quanto as apropriações particulares da fenomenologia que, até então, parecia restringir-se unicamente a uma teoria do conhecimento ou a uma crítica da razão³³⁴. Desde *Théorie de L'Intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Levinas, ao operar a correlação entre a consciência e o mundo, parece instaurar uma espécie de tópica francesa: o problema fenomenológico passa a ser então o da compreensão do *sentido mundano* da correlação entre consciência e objeto. Sartre, na esteira levinasiana e para além dessa, apropria-se da fenomenologia de Husserl explicitando e orientando a atividade própria à consciência como “toda consciência é consciência de (...)”. Desse corolário fundamental, o pensamento fenomenológico deve mostrar-se absolutamente fidedigno a esse princípio norteador mesmo que para isso seja necessário, tal como em *TE*, combater as ameaças de uma egologia no seio da consciência, indo contra os postulados do mestre alemão. Doravante, radicalizando esse mecanismo eidético, Sartre não se furtou em defender, ainda que sob a ameaça de contradições e paradoxos, a liberdade constitutiva da consciência. Figurando como uma espécie de “pré-história” de sua filosofia, o ensaio sobre o ego transcendente, além de explicitar uma das tantas interpretações da fenomenologia, marca, igualmente, o sentido inaugural pelo qual o filósofo conceituará a liberdade à qual, no decorrer de sua obra, não cessará de se afirmar como fundamental & fundante.

Uma vez iniciada nossas aventuras pelas obras de Sartre, e tendo como farol norteador o repetido jargão de que a consciência é sempre consciente de si mesma na medida em que ela é consciente do objeto, nós nos esforçamos em clarificar a passagem da “fenomenologia pura” dos anos de 1934 à psico-fenomenologia, cujo tripé *IÇ*, *Esquisse* e *IM*, aparecem entre os anos de 1936 até 1940. Numa espécie de “experimento laboratorial” do pensamento sartreano, nós, como historiadores de sua filosofia, “testamos” e colocamos à prova a rigidez e a perseverança dessa consciência definida, à exaustão, como livre movimento de transcendência rumo ao X qualquer. Sob

³³⁴ Isso de acordo com a rigorosa leitura de Carlos Alberto em seu livro citado aqui diversas vezes.

tal perspectiva, debruçamo-nos nos mais variados casos em que o filósofo postula um auto-aprisionamento da consciência sem, não obstante, a aludir ou recorrer a uma passividade que “facilitasse” a compreensão de tais fenômenos ditos mágicos. Um desses “expedientes facilitadores”, vimos, estaria na figura do ego como polo de unificação das consciências e dos vívidos, na concepção freudiana do inconsciente ou na definição mecânica do psíquico levada a cabo pelo projeto da psicologia clássica. Se, por um lado, esses expedientes teóricos poderiam dar conta dos fenômenos absurdos e aparentemente irracionais da consciência, por outro lado, eles o fariam sob o preço de uma diminuição considerável da ideia fundamental da fenomenologia, a intencionalidade. Não ignorando os problemas e as objeções erguidas por tais saberes, o desvio de Sartre é duplo: é preciso enfrentar todas as experiências da consciência (ego, emoção, imaginação, imaginação patológica e sonho) sem abrir mão de sua *dynamis* espontânea. Logo, como produzir-se-á, por exemplo, um discurso acerca da consciência emotiva sem que, com isso, caíamos nos constrangimentos psico-físicos e mecanicistas da psicologia ou nos abismos do inconsciente psicanalítico? Ora, no limite, a questão parece então ser a seguinte: seria possível pensar as aventuras da consciência no mundo sem nenhum outro elemento que viria acrescentar-se de fora a ela, ou seja, é possível falar de uma experiência da consciência, por mais paradoxal que essa experiência seja, somente a partir da consciência como movimento constante de transcendência rumo ao X qualquer?

Sob as dificuldades que um desafio como esse suscitam, não nos espantaríamos em observar que do psíquico objeto *TE* ao psíquico fenomênico de *Esquisse* e *IM*, uma tal reordenação conceitual se mostra necessária em prol da continuidade da definição primeira da consciência como intencionalidade. Se, ao longo da obra sartreana, a consciência vai adquirindo novos elementos e deixando outros (variações eidéticas, temporalização, situação, realidade-humana, etc...), esse fato, contudo, antes de indicar uma “evolução” de seu pensamento, indica uma constante “manutenção” para que a consciência siga sendo definida como “consciência de (...)” em face de suas novas experiências no mundo: é por isso que a emoção e a imaginação, ainda que diferentes da tese perceptiva, expressem a situação de uma consciência definida como ser-no-mundo, apareçam como consciências totais que não estão privadas da espontaneidade. Seja percebendo, emocionando-se ou imaginando, a consciência é, e sempre será, consciência de si em regime irrefletido ou reflexivo, logo, consciência intencional. Assim, não estaríamos em acordo com o projeto de Sartre caso afirmássemos que, da

fenomenologia à psicologia fenomenológica, o filósofo não pode sustentar a liberdade infra-humana desvelada a partir de suas leituras e confrontações ininterruptas com Husserl e Heidegger.

Afinal, ao que devemos essa incessante necessidade de manter, seja como for, a consciência como livre transcendência para fora de si mesma, como uma ventania, pura translucidez? Sem jamais recuar, como vimos, aos desafios e aos obstáculos que uma tal teoria exige, Sartre não hesitou em dialogar e criticar todos os saberes que pareciam privar não só a consciência, mas também o homem, da liberdade que lhes é essencial. Portanto, se tomamos como exemplo a perseverança da espontaneidade mesmo nos casos das avarias patológicos, esse momento parece frisar a recusa sartreana em subtrair, a quem quer que seja, essa pura liberdade que nos define como seres humanos. No mais, se filósofo insiste nessa intencionalidade, concebida sempre como momento central da filosofia de Husserl, é justamente porque ela passa a figurar como o sentido da relação entre a consciência e o mundo. Ainda que a abertura da consciência ao mundo ou sua auto-apreensão como liberdade estejam na origem de diversos fenômenos contraditórios à sua estrutura, ainda que Sartre, para Merleau-Ponty, tenha falhado ao optar por um intelectualismo que despreza a passividade, não podemos censurá-lo de ter sido infiel quanto aos anseios de uma filosofia que nasce justamente para explicar o sentido mais radical dessa nova relação entre transcendente e imanente, cuja tônica, obviamente, é dada pela liberdade. Eis aqui, afinal, o que poderíamos chamar de uma fenomenologia empírico-transcendental. Em seguida, arquitetando uma psicologia fenomenológica, Sartre poderia então analisar essa relação entre a consciência e os objetos de um ponto de vista eminentemente mundano: agora, além de ser consciência de si e consciência do objeto em uma mesma visada intencional, ela é ser-no-mundo e está em situação concreta. Nessa ótica, a psico-fenomenologia busca explicar as atividades dessa consciência no mundo, ao mesmo tempo em que almeja reordenar o *métier* da psicologia clássica: dupla tarefa que o filósofo busca conjugar até meados dos anos de 1940.

Em suma, a partir da história da filosofia, nós podemos restituir o projeto originário de Sartre e sua continuação na passagem da fenomenologia à psicologia fenomenológica: a ideia fundamental de uma intencionalidade – liberdade infra-humana e eideticamente constituída - que escapa à definição clássica de vontade e sujeito racional. Portanto, antes d'*O Ser e o Nada*, a liberdade (fenomenológica) deve ser concedida em primeiro lugar como pertencendo à estrutura eidética da consciência (bem

com suas variações): de acordo com nossa posição, é através dessa chave de leitura que podemos superar as falsas aporias e paradoxos do pensamento de Sartre sem que sucumbamos a uma passividade que, nem de longe, possuiria qualquer cidadania legítima.

BIBLIOGRAFIA

- BELO, Renato dos Santos. *O paradoxo da liberdade: psicanálise e história em Sartre*. Dissertação de mestrado, São Paulo: USP, 2006.
- BREER, Roland. “Le temps irréel (Sartre)”, in: *Bulletin d’analyse phénoménologique* VIII, 1, 2012, pp. 261-272.
- BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2006.
- BERNET, Rudolf. “La ‘conscience’ selon Sartre comme pulsion et désir”, in: *ALTER – Sartre phénoménologue*. Paris: Éditions ALTER, 2002, pp. 23-42.
- BRUZAN, Adinel. “Logique et théorie phénoménologique des émotions”, in: *Organon*, 36, 2007, pp. 199-210.
- BORGES, Jorge Luis. *La casa de Asterión*. Disponível em: http://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/esp/borges/la_casa_de_asterion.htm
- CANGUILHEM, Georges. *Le normal et le pathologique*. Paris: Ed. PUF, 2013.
- CABESTAN, Philippe. *L’être et la conscience: Recherches sur la psychologie et l’ontophénoménologie sartriennes*. Paris: Éditions OUSIA, 2004.
- _____. *L’Imaginaire: Sartre*. Paris: Ed. Ellipses, 1999.
- _____; TOMÈS, Arnaud. *Le vocabulaire de Sartre*. Paris: Ed. Ellipses, 2001.
- COLETTE, Jacques. *Existencialismo*. Porto Alegre: Ed. L&PM, 2009.
- CARRASCO, Alexandre de Oliveira Torres. *A liberdade*. Coleção Filosofias: *O prazer do pensar*, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2011.
- _____. “Breve apresentação de *A transcendência do Ego – Esboço de uma descrição fenomenológica*, de Jean-Paul Sartre, in: *Cadernos Espinosanos*, nº XXII, 2010, p. 173-182.
- CONTAT, M. & RYBALKA, M. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.
- CORMANN, Grégory. “Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre”, in: *Lectures de Sartre*. Sous la direction de Philippe Cabestan et Jean-Pierre Zarader. Paris: Ed. Ellipses, 2011, pp. 93-116.
- _____; LECLERCQ, Bruno. “Présentation: la passivité en phénoménologie, un vieux problème à réactiver”, in: *Bulletin d’analyse phénoménologique* VIII, 2012, pp. 1-17.

CUMMING, Robert D. "Role-playing: Sartre's transformation of Husserl's phenomenology", in: *The Cambridge Companion to Sartre*. Edited by Christina Howells. New York: Cambridge University Press, 1999, pp. 39-66.

DE BEAUVOIR, Simone. *La force de l'âge*. Paris: Gallimard, "Folio", 1980.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, *Coleção Os Pensadores*, 1975.

DE COOREBYTER, Vincent. *Sartre face à la phénoménologie: Autour de "L'intentionnalité" et "La transcendance de L'ego"*. Bruxelles: Éditions OUSIA, 2000.

_____. "Le corps et l'aporie du cynisme dans *L'esquisse d'une théorie des émotions*", in: *Bulletin d'analyse phénoménologique* VIII 1, 2012, p. 273-285.

_____. *Sartre avant la phénoménologie*. Bruxelles: Éditions OUSIA, 2005.

_____. "De Husserl à Sartre. La structure intencionnelle dans L'Imagination et L'Imaginaire", in: *METHODOS*, 2012, disponível em: <http://methodos.revues.org/2971?lang=en#quotation> -.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1993.

_____. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Ed. Imuninuras, 2004.

DEPRAZ, Natalie. "Le statut de la description dans L'esquisse d'une théorie des émotions", in: *ALTER, Sartre phénoménologue*, n° 10, 2002, p. 103-118.

DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*. Paris: Ed. PUF, 2004.

FLAJOLIET, Alain. "Deux descriptions phénoménologique de l'imagination", in: *ALTER, Sartre phénoménologue*, n° 10, 2002.

FRETZ, Leo. "Individuality in Sartre's philosophy", in: *The Cambridge Companion to Sartre*. Edited by Christina Howells. New York: Cambridge University Press, 1999, pp. 67-102.

FREUD, Sigmund. "As resistências à psicanálise", in: *Obras Completas*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2008.

GÉLY, Raphael. "Émotion, imagination, incarnation: Réflexion à partir de *L'Esquisse d'une théorie des émotions*", in: *Bulletin d'analyse phénoménologique* VIII 1, 2012, p. 303-429.

HAAR, Michel. *La philosophie française entre phenomenologie et métaphysique*. Paris: PUF, Perspectives Critiques, 1999.

HERVY, Alievtina. "Perception et imagination: La problématique des actes mixtes", in: *Bulletin d'analyse phénoménologique* IX, 2012.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, *Coleção Os Pensadores*, 1975.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da Fenomenologia*. Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Marcio Suzuki, prefácio de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo: Ed. Idéias e Letras, 2006.

_____. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Traduit de l'allemand par Henri Dussort, Paris: PUF, 2013.

JANICAUD, Dominique. *Heidegger en France*. Paris: Hachette Littérature, 2001.

JEASON, Francis. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

JÚNIOR, Bento Prado. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Ed. EDUSP, 1989.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Ética e literature em Sartre: Ensaio introdutórios*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

LEBRUN, Gérard. *A Filosofia e sua história*. São Paulo: Ed. COSACNAIF, 2006.

MAYER, Noemie. “Tension entre spontanéité et passivité dans l'étude sartrienne de l'émotion”, in: *Bulletin d'analyse phénoménologique* VIII 1, 2012, p. 245-260.

MASSELOT, Nathanael. “L'ontologie sartrienne est-elle une phénoménologie transcendente?”, in: *METHODOS*, 2012, disponível em: <http://methodos.revues.org/2965>.

_____; DASSONNEVILLE, Gautier. “Magie et constitution chez le premier Sartre. Vers une figure de la néantisation”, in: *L'Année Mosaique: objets qui nous hantent, objets qui nous tantent*. Numéro dirigé par Loic Nicolas et Aline Wiame. Lille, Belgique: EME Éditions, 2012, pp. 201-218.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: ed. Perspectiva, 2005.

_____. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: ed. Martins Fontes, 2006.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: ed. Nova Estella, 1989.

MOUTINHO, L.D. *Psicologia e fenomenologia em Sartre*. São Paulo, USP: tese de dissertação de mestrado, 1993.

_____. “Negação e finitude na fenomenologia de Sartre”, in: *Discurso*, 33, 2003, p. 105-152.

- _____. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: ed. Brasiliense, 1995.
- MOUILLE, Jean-Marc. *Sartre: Conscience, ego et psyche*. Paris: PUF, 2000.
- MONNIN, Nathalie. “Une réflexion pure est-elle possible?”, in: ALTER, *Sartre phénoménologue*, nº 10, 2002, pp. 201-228.
- NEUVILLE, François. *Jean-Paul Sartre*. Paris: Ed. APDF, 2005.
- PAIVA, Rita. *Subjetividade e imagem: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson*. São Paulo: Ed. Humanitas, 2005.
- PERDIGÃO, Paulo. *Existência & Liberdade: Uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: Ed. L&PM, 1995.
- RENAUT, Alain. *Sartre: le dernier philosophe*. Paris: Grasset, 1993.
- RODRIGUES, Malcom Guimarães. *Consciência e má-fé no jovem Sartre. A trajetória dos conceitos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2008.
- SACRINI, Marcus. “Sartre entre reflexão fenomenológica e reflexão pura”, in: *Philosophos*, Goiânia, V. 17, 2012, p. 109-125.
- SALZAMANN, Yvan. *Sartre et l'authenticité: Vers une éthique de la bienveillance réciproque*. Genève: Labor et Fider, 2000.
- SOUZA, Thana Mara de. *Sartre e a literatura engajada*. São Paulo: Ed. EDUSP, 2008.
- SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter, Paris: J. Vrin, 2003.
- _____. *La transcendance de l'ego, esquisse d'une description phénoménologique*. Introduction, notes et apêndices par Sylvie Le Bom, Paris: J. Vrin, 1998.
- _____. *A Transcendência do Ego, esboço de uma descrição fenomenológica*. Tradução de Alexandre de O. Torres Carrasco, São Paulo: FFLCH, 2010.
- _____. *A Transcendência do Ego, esboço de uma descrição fenomenológica*. Tradução e prefácio de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- _____. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: HERMANN, 1995.
- _____. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Préface d'Arnaud Tomès. Paris: HERMANN, 2010.
- _____. “Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”, in: *Situações I*. São Paulo: Ed. Cosacnaify, 2005.
- _____. “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité”, in: *Sartre, La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter, Paris: J. Vrin, 2003.

- _____. *Lettres au Castor et à quelques autres*. Paris: Ed. Gallimard, 1983.
- _____. *L'Imaginaire*. Paris: Gallimard, "Folio", 2005.
- _____. *Cadernos de uma Guerra Estranha*. Rio de Janeiro: ed. Perspectiva, 2005.
- _____. *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, "Tel", 2010.
- _____. *La nausée*. Paris: Gallimard, "Folio", 2012.
- _____. *A Imaginação*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção "Os Pensadores", 1973.
- _____. *Situations, IX. Mélanges*. Paris: Gallimard, 1987.
- _____. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.
- _____. *O Quarto*. Obra disponível para consulta em:
http://www.4shared.com/office/IAJtbOa1/Jean-Paul_Sartre_-_O_Quarto.html

THOMÈS, Arnaud. "Sartre et la critique des fondements de la psychologie: Quelques piste sur les apports de Sartre et de Politzer", in: *Bulletin d'analyse phénoménologique* VIII 1, 2012, p. 223-244.

VASSALO, Sara. *Sartre et Lacan. Le verbe être: entre concept et fantasme*. Paris: L'Harmattan, 2003.

WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XXIème siècle. Moments*. Paris: Gallimard, 2009.