

A INFLUÊNCIA HUSSERLIANA EM A *TRANSCENDÊNCIA DO EGO* E A FUNDAMENTAÇÃO PRÁTICA DA OBRA SARTREANA

THE HUSSERLIAN INFLUENCE IN THE TRANSCENDENCE OF THE EGO AND THE PRACTICAL FOUNDATION OF SARTREAN WORK

Fabiana Del Mastro¹

Resumo: Este artigo propõe analisar *A transcendência do ego* em dois movimentos. Tem-se por objetivo, primeiramente, circunscrever a influência da fenomenologia husserliana sobre as premissas da obra. Para tanto, faz-se necessário uma exposição anterior, que delinear os conceitos da filosofia de Husserl que foram absorvidos por Sartre. Em seguida, o artigo pretende investigar por quais razões o desenvolvimento da obra produz acentos discordantes e distanciamentos importantes entre os dois filósofos. Por fim, como consequência deste segundo movimento, espera-se que ao fim do artigo se tenha explicitado o caráter prático (ou já existencial) da fundamentação da fenomenologia sartreana.

Palavras-chave: Sartre. Husserl. Fenomenologia. *A transcendência do ego*.

Abstract: This article intends to analyze *The Transcendence of the Ego* in two movements. Firstly, the objective is to circumscribe the influence of the Husserlian phenomenology on the premises of the mentioned work. For this purpose, it is necessary to previously outline the concepts of Husserl's philosophy that were absorbed by Sartre. Secondly, the article seeks to investigate why the development of the work produces disagreeing accents and relevant distance between the two philosophers. Finally, as a consequence of the second movement, one hopes to have clarified the practical (or already existential) nature of the grounding of Sartre's phenomenology.

Keywords: Sartre. Husserl. Phenomenology. *The Transcendence of the Ego*.

* * *

A surpresa do homem diante de ações que escapam da compreensão de sua interioridade – suas qualidades, valores morais, culturais e tudo que circunscreve o conhecimento do que o constitui – impele à pergunta pela possibilidade de controle de seus atos e, por conseguinte, pela possibilidade de domínio de um sujeito a partir do qual todas as suas ações decorreriam. Com efeito, as múltiplas situações em que não *ele* não acredita ter sido capaz de tal ou qual feito ou em que *ele* admite ter “perdido o controle” assinalam para a necessidade de se reconsiderar o *eu* como um *polo agente* da consciência e, não menos importante, como uma condição *a priori* e necessária das

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Contato: fabiana.mastro@usp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0560-5378>.

ações e do conhecimento. Sartre, em *A transcendência do ego*, associa essas circunstâncias de assombro e admiração dos indivíduos com seus próprios atos com a noção de *irracionalidade do ego*. Esta irracionalidade é explicada pela contradição em que o *eu* “aparece”: ao mesmo tempo em que é apreendido como habitante interior e constituinte da subjetividade e, por isso mesmo, como operador das ações humanas, ele também é compreendido como exterior ao homem, precisamente porque aparece como afetado pelos atos que ele mesmo, supostamente, realizou. Os pares de antônimos interioridade/exterioridade e atividade/passividade utilizados para qualificar, num primeiro momento, a noção de *ego*, são dissolvidos pelo desenvolvimento, no texto citado, da *noção de eu como objeto constituído da consciência*.² De fato, é da caracterização do *ego* como transcendente – que enquanto tal é inesgotável para o conhecimento – que provém a ilusão de que ele está para além das vivências particulares e que, por isso, é anterior a elas. Ademais, a consciência, ao descobrir-se como espontaneidade absoluta e, conseqüentemente, aterrorizar-se diante de uma infinita possibilidade de atos, delega ao *ego* a função de controlador dessa liberdade aterrorizadora.³ Disto decorre que o *eu*, após ter sido construído como objeto, é *posto* pela consciência como agente de seus atos: a irracionalidade que é atribuída à noção em questão tem, para Sartre, a função prática de tornar a existência humana menos angustiante.⁴

Nesse sentido, é proposta deste artigo a construção de um caminho que elucide a compreensão da defesa do *eu* como transcendente e que, destarte, justifique e fundamente aquelas circunstâncias intrigantes da vida às quais foram feitas referências nas primeiras linhas e que são o motor da investigação. Para tanto, julga-se necessário dividir o artigo em duas partes. Num primeiro momento, serão expostos os argumentos e conceitos gerais da fenomenologia de Husserl dos quais Sartre sofreu influência. Com

² “Segue-se que a consciência projeta sua própria espontaneidade no objeto Ego para lhe conferir o poder criador que lhe é absolutamente necessário. Ocorre que esta espontaneidade, representada e hipostasiada em um objeto, torna-se uma espontaneidade bastarda e degradada, que conserva magicamente seu poder criador na exata medida em que se torna passiva. Onde a irracionalidade profunda da noção de Ego.” SARTRE, J. P. *A transcendência do ego – esboço de uma descrição fenomenológica*. Trad. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco. In: *Cadernos Espinosanos XXII*. São Paulo, N° 22, pp. 183-229, 2010. p. 213.

³ “Talvez, com efeito, a função essencial do Ego não seja tanto teórica quanto prática. Nós observáramos, com efeito, que ele não abarca a unidade dos fenômenos, que ele se limita a refletir uma unidade ideal, enquanto que a unidade concreta e real é operada desde muito. Mas talvez seu papel essencial seja mascarar à consciência sua própria espontaneidade.” SARTRE, *A transcendência do ego*, p. 225.

⁴ “Então, a consciência, apercebendo-se daquilo que se poderia chamar a fatalidade da espontaneidade, 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 ‘psychasthénique’ de que falávamos. Se o Eu, do Eu penso, é a estrutura primeira da consciência, esta angústia é impossível. *Ibid.*, p. 226.

efeito, é necessário estabelecer as diferenças entre o método fenomenológico estabelecido pelo primeiro e a teoria do conhecimento defendida pela filosofia moderna, em especial pelo kantismo e neokantismo, haja vista que a defesa do *eu* como uma construção apenas é possível se o pensamento se desvencilhar de uma noção de sujeito como uma estruturação *a priori* de conteúdos através dos quais os objetos da sensibilidade são sintetizados. Dos resultados obtidos neste primeiro seguimento, adentrar-se-á no tratamento de alguns dos argumentos principais de *A transcendência do ego* com vistas a indicar o distanciamento que Sartre opera da fenomenologia husserliana: para explicitar que o *eu* não é uma *transcendência na imanência*, esse tratamento perpassa a consideração dos conceitos de consciência irrefletida e de consciência refletida, de psique e, principalmente, da diferenciação de duas acepções para os conceitos de imanência e transcendência. Por fim, o objetivo será mostrar que a liberdade absoluta da consciência e a objetividade do *eu* são noções que fazem parte da constituição de uma fenomenologia que se distancia da postulação de qualquer conteúdo *a priori* para a consciência e, portanto, de uma estrutura prévia que possibilite o conhecimento. Poder-se-á dizer que a fenomenologia que resulta de *A transcendência do ego* se transfere para o polo objetivo da relação noético-noemática proposta por Husserl. Na conclusão do artigo, portanto, buscar-se-á ressaltar que, em contraste com a filosofia husserliana, o desenvolvimento da fenomenologia sartreana caminha para ter o seu fundamento em questões da existência. Em termos mais precisos, é porque a angústia diante do vislumbre de uma liberdade que escapa do controle humano – liberdade esta que também se expressa nas situações exemplificadas logo no início do artigo – que Sartre é impulsionado a operar a redução fenomenológica.

Husserl apresenta a fenomenologia como o caminho para a construção de uma ciência rigorosa e universal. Seu rigor pode ser compreendido pela fundamentação dos pressupostos objetivos e subjetivos do pensamento científico e sua universalidade pela proposta de uma base comum para todas as ciências. Ambos os atributos remetem necessariamente, para Husserl, a uma noção de *evidência* sem a qual o pensamento científico não pode avançar.⁵ Por certo, dado que a filosofia kantiana interdita não

⁵ O radicalismo do projeto fenomenológico de Husserl é sintetizado na primeira de suas *Meditações Cartesianas*: “Evidência é, em um sentido extremamente amplo, uma “experiência” de algo que é e que é de tal modo; é precisamente uma visão mental de algo mesmo. [...] Portanto a ideia de ciência e filosofia envolve uma *ordem de cognição, procedendo de cognições intrinsecamente anteriores para intrinsecamente posteriores*; em suma, portanto, envolve um início e uma *linha de desenvolvimento* que não são escolhidos arbitrariamente, mas que têm sua base ‘na natureza das coisas mesmas’.” HUSSERL,

somente a metafísica, mas, com ela, a fundamentação da ciência em bases ontológicas⁶, resta ao pensamento científico conformar-se com as condições formais do conhecimento. Dito de modo mais preciso, se para Kant, o “eu penso deve poder acompanhar todas as sínteses” e todas estas “devem poder ser consideradas minhas”⁷ (ou seja, de uma mesma consciência), este *eu*, ainda que seja condição suficiente para explicar a unidade e a centralidade ativa da consciência, não pode ultrapassar a necessidade formal. A problematização da questão por Husserl advém do fato de que de uma filosofia crítica e de deduções puramente lógicas podem ser obtidas conclusões irreais⁸. É por esta razão que a filosofia husserliana recoloca a questão transcendental sob o ponto de vista de uma universalidade radical.⁹ Entretanto, este projeto se torna

E. *Cartesian Meditations. An introduction to phenomenology*. Holanda: Martinus Nijhoff Publishers, 1982, p. 12.

⁶ A interdição da metafísica associa-se à interdição de bases ontológicas para a ciência porque a limitação imposta pela coisa-em-si apresenta-se tanto na especulação de conceitos metafísicos quanto na consideração da “essência” do mundo objetivo. Assim, conclui-se que a ciência não pode ter seu fundamento nem em um ser suprassensível e tampouco no ser das coisas nelas mesmas da realidade. Vê-se, deste modo, por que motivo a filosofia kantiana restringe-se apenas às *condições de possibilidade do conhecimento científico* e não atribui a estas condições qualquer caráter ontológico. Com efeito, se o *eu* (ou o “eu penso”) a que Kant faz referência como condição do conhecimento não pode ser objeto da experiência, posto não ser assimilado pelas formas puras da intuição e subsumido às categorias do entendimento, resta que este *eu* deve ser compreendido como condição de possibilidade – dada a sua necessidade lógica – da experiência.

⁷ Cf. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2012, B132.

⁸ “Se, como nós mostramos, a lei pura permanece um mero ideal no domínio do conhecimento efetivo, ela é reconhecida no domínio do conhecimento ‘puramente conceitual’. Nossas leis puramente lógicas pertencem a esta esfera, assim como as leis da matemática pura. A origem delas, ou melhor, sua justificação, não é de natureza indutiva e, portanto, elas estão livres daquele conteúdo existencial ligado a todas as probabilidades enquanto tais, até às mais elevadas e às de maior valor.” HUSSERL, E. *Logical Investigations. Prolegomena to pure logic*. Nova York: Routledge, 2001, p. 53. Assim, o fosso entre a esfera conceitual e a efetividade expõe a impropriedade dos juízos que operam a transição da verdade ideal, da evidência interior, para a efetividade.

⁹ Embora Husserl, nas *Investigações lógicas*, assumia a inspiração kantiana de investigação crítica do conhecimento, a fenomenologia não se restringe ao exame das condições formais de sua possibilidade, mas a significação do conhecimento se estende sobre a esfera da vida imediata. Nesse sentido, a constituição fenomenológica deste deriva de toda doação da realidade (noema) à consciência. A respeito desta demarcação, diz Ribeiro de Moura no Prefácio a *Ideias I*: “(...) na orientação filosófica apenas se investiga a *possibilidade* do conhecimento objetivo. A filosofia, para Husserl, é essencialmente uma investigação de crítica do conhecimento, e por isso mesmo ela não falará do mundo, ela não será um método de compreensão de realidades, que concorreria com a ciência na melhor explicitação das coisas. Assim como para o Kant da primeira *Crítica* a filosofia fala da razão, mas não dos objetos da razão, para Husserl não haverá fenomenologia do ser, mas apenas uma fenomenologia da razão, expressamente identificada por ele à fenomenologia em geral (*Ideias I*, § 156). (...) Mais ainda, restringindo a sua pergunta à questão de se saber como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, quer dizer, limitando-se ao domínio do conhecimento ‘científico’, ele nem notava que a mesma pergunta merecia ser feita no plano de nossa vida pré-científica, no plano dos juízos sintéticos *a posteriori*, no reino de nossa vida perceptiva a mais imediata, em que a objetividade já se relaciona a transcendências. Por isso, aos olhos de Husserl apenas a fenomenologia formula a questão transcendental em sua plena universalidade.” HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura*. (Trad. Márcio Suzuki). São Paulo: Ideias & letras, 2006, p 18.

realizável na medida em que se abandonem os pressupostos da *filosofia alimentar*¹⁰; os fenômenos do mundo não podem ser assimilações de uma consciência que universaliza ou abstratiza todos os conteúdos particulares.

Para tanto, a elucidação das condições do conhecimento tem de estar associada à noção de *intencionalidade*. Esta se explica pela abertura completa da consciência para o mundo ou para os objetos tais como eles se apresentam. Em cada uma dessas aberturas ou atos intencionais tem-se uma *vivência*, cujo caráter específico é o esgotamento pleno ou a doação completa de si em um fenômeno particular. Nesse sentido, a consciência é designada sempre como *consciência de alguma coisa*; e na medida em que é consciência de algo, é *consciência de si*.¹¹ Todavia, este “algo” não deve ser entendido como um objeto com circunscrição definida a partir da qual o pensamento constrói uma universalidade, mas também como uma doação completa de uma de suas *faces*. Tem-se assim que o *ser* (ou sua *essência*) de um objeto se esgota no seu *aparecer* e a consciência, enquanto visada intencional, também se esgota no imiscuir-se completo de si no outro. É esta adequação que produz a evidência sobre a qual, para Husserl, deve ser fundada a fenomenologia. É importante ser ressaltado que ao nível das vivências da consciência não se atribui nenhum estatuto ontológico aos objetos. Por certo, a designação de “realidade” a um “algo” da experiência é fruto de uma síntese de múltiplas visadas intencionais através das quais um objeto se constrói.¹²

Mas ainda é necessário que se considere a estrutura da consciência antes de se adentrar na consideração do *ego* na fenomenologia husserliana. Para além dos atos intencionais, a consciência deve apresentar, como em Kant, uma estrutura a partir da qual a sua *unidade e individualidade* são atestadas. Com efeito, é um fato para o homem que todas as suas experiências sejam remetidas a um polo, pois sempre é nelas impressa a qualidade de serem *dele*. Para tanto, Husserl desenvolve em suas *Investigações Lógicas* uma concepção de tempo que procura dar conta da unificação da consciência

¹⁰ “Contra a filosofia do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo ‘psicologismo’, Husserl não se cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência. [...] Mas para Husserl e os fenomenólogos a consciência que tomamos das coisas não se limita em absoluto ao conhecimento delas.” SARTRE, J.P. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: *Situações I*. São Paulo, C. Naify, 2005, pp. 55, 57.

¹¹ “E uma referência nova é, ainda, a referência objetivante ao objeto que aparece, que nós atribuímos à complexão de sensações vividas na aparição, a saber, quando dizemos que, no ato do aparecer, a complexão das sensações é vivida, mas com isso também ‘apreendida’ de um certo modo, ‘apercebida’, e que neste caráter fenomenológico consiste aquilo que denominamos como o aparecer do objeto.” HUSSERL, E. *Investigações Lógicas*. Segundo volume, Parte I. *Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Trad. Diogo Ferrer. In: *Obras de Edmund Husserl*. 1. *Fundamentação da lógica e doutrina da ciência*. Lisboa: Phainomenon, 2005, p. 382.

¹² Cf. HUSSERL, E. *Cartesian Meditations*. Third Meditation. § 28.

sem que se recorra ao *eu transcendental* e se recaia, portanto, no kantismo. Na obra, o tempo é descrito como um fluxo eternamente presente que retém as vivências na consciência; estas se autounificam na medida em que a vivência presente carrega uma multiplicidade de momentos já sidos. Disto resulta que a cauda de retenções das vivências, viabilizada pelo tempo orgânico, constrói uma rede de interligações e um adensamento que individualiza e unifica por si a consciência.¹³ É também por conta deste seu caráter autounificante que a consciência constitui seus objetos, posto ser a retenção de suas vivências que opera a síntese das múltiplas *faces* de um fenômeno e, portanto, que *põe* a coisa. Ademais, Husserl acrescenta ser o polo objetivo da relação intencional também responsável por proporcionar a unidade da consciência: a multiplicidade de *faces* de um objeto é unificada pela permanência do que há de idêntico no polo objetivo. Por conseguinte, a unidade das vivências e, em consonância, a da consciência, decorrem simultaneamente da exterioridade.¹⁴ Isso é particularmente relevante porque acentua a possível inutilidade da postulação de um *ego* para a construção tanto do mundo fenomenal quanto da consciência; os polos da relação noético-noemática parecem ser suficientes para a constituição do conhecimento.

A pergunta sobre o lugar do *eu* no interior da fenomenologia de Husserl encontra neste momento sua resposta: o *ego* aparece na reflexão, na ocasião em que a consciência irrefletida toma a si mesma para consideração. Quando a consciência se volta para uma vivência passada, o *eu* “aparece” no horizonte desta última: durante a rememoração de um acontecimento passado, o homem se lembra deste *como se* um *eu* o acompanhasse e fosse seu agente. Nas *Investigações Lógicas* o *ego* é descrito apenas como aquilo que, na consciência refletida, está para além das vivências particulares, mas apenas porque não se reduz a nenhuma delas. Deste modo, ele é identificado por Husserl como o

¹³ Onate condensa esse movimento na seguinte passagem: “Embora, neste ponto da cadeia argumentativa cartesiana, o *eu sou* ainda seja indeterminado quanto ao estatuto do eu, vários outros juízos partilham do mesmo grau de evidência da constatação racional primeira: eu percebo algo, eu fantasio algo, eu desejo algo, etc. Mesmo os juízos retencionais ou propriamente recordativos, bem como os juízos de coexistência, desfrutam da mesma evidência. Neste âmbito desempenha um papel preponderante ‘a forma expositiva do fluxo de consciência, que, como unidade temporal aparente, pertence ao tempo imanente (portanto, não o tempo do mundo causal, mas o tempo que aparece com o próprio fluxo de consciência, no qual ele flui’ (Husserl, 1984, p. 369). Logo a seguir, o filósofo complementa: ‘Da redução ao fenomenológico redundava esta unidade da ‘corrente de consciência’, fechada de modo real em si, temporalmente em si desenvolvendo-se de maneira contínua’ (Ibid. p. 369,370).” ONATE, A. M. *Ficção e tempo na filosofia de Edmund Husserl*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2016. pp. 140, 141.

¹⁴ Acerca desta relação recíproca entre a construção da consciência e de seu objeto, diz Priest que o “processo é bilateral, pois se é o objeto intencional que proporciona unidade para a consciência, é a consciência que põe o seu objeto intencional e faz dele o que ele é para a consciência.” PRIEST, S. *The Subject in Question: Sartre's Critique of Husserl in The Transcendence of the Ego*. Londres, Nova York: Routledge, 2000, p. 39.

conjunto das vivências que se unificam por si mesmas ou como o modo em que elas aparecem no plano refletido. Portanto, não há ainda a atribuição do *eu* como polo idêntico ou ponto de partida de todos os atos da consciência.¹⁵ Todavia, o problema é que Husserl de fato assume, posteriormente, a presença de um *eu puro* no interior da consciência, com as atribuições mesmas que ele negava nas *Investigações*, em *Ideias I*.¹⁶ Há duas justificativas possíveis para sua mudança de posicionamento; a elucidação e a problematização das duas é importante para que se compreenda a seguir o rigor da fenomenologia sartreana e, por consequência, o seu distanciamento de Husserl.

Alegar-se-ia que a presença de um *eu puro* enquanto unificador das vivências pudesse ser defendido pelo resultado da *epoché*. Uma vez que a redução fenomenológica suspende apenas a atribuição de *ser* aos objetos, o *eu* mantém-se na consciência refletida. Mas isso não é necessariamente suficiente para se defender o *eu* como um polo agente e unificador: mesmo que a narrativa egológica se mantivesse depois da *epoché*, o *eu* poderia continuar sendo apenas a forma como as vivências parecem na reflexão, como algo que as acompanha. Para Sartre, um *eu puro* não poderia de modo algum ser admitido porque a consciência é, em última análise, sempre irrefletida: uma reflexão é sempre o debruçar-se de uma consciência irrefletida sobre outra consciência irrefletida. O *eu* não é inerente a nenhuma das duas; é, portanto, sempre objeto.¹⁷ Até esta altura da argumentação, a defesa do *eu puro* em Husserl não parece sustentar-se.

Não obstante, é possível identificar um segundo argumento para a defesa de um *ego* unificador: o par de conceitos imanência e transcendência podem operar segundo

¹⁵ Sartre ratifica o pensamento de Husserl a respeito da constituição da “interioridade” do eu a partir da reflexão: “De nada serviria objetar que a reflexão põe a consciência refletida e por isso põe sua interioridade. O caso é especial: reflexão e refletido não são senão um, como mostrou com propriedade Husserl, e a interioridade de uma se funda com a interioridade da outra. Mas pôr diante de si a interioridade, é forçosamente a rebaixar como objeto. É como se ela se encerrasse em si mesma e não nos oferecesse senão seu perímetro externo: como se fosse necessário ‘dar a volta’ em torno dela para a compreender.” SARTRE, *A transcendência do ego*, p. 215.

¹⁶ O excelente artigo de Tourinho ressalta tal posicionamento de Husserl: “Conforme Husserl salienta, no § 57 de *Ideias I*, intitulado “A questão do eu puro fora de circuito” (*Die Frage der Ausschaltung des reinen Ich*), o outro polo dessa relação com o objeto intencionado, o eu puro (*reinen Ich*) - presença permanente, constante e necessária no fluxo dos vividos - é também um tipo de “transcendência na imanência”. Porém, uma “transcendência original”, pois, ao contrário do que é intencionado, o eu puro é uma transcendência “não constituída” (*nicht konstituierte Transzendenz*), uma vez que é dele que parte o olhar dirigido ao objeto visado através de cada *cogito* atual. TOURINHO, C. D. C. O Problema da Autoconstituição do Eu Transcendental na Fenomenologia de Husserl: de *Ideias I* a *Meditações Cartesianas*. In: *Trans/For/Ação*, v. 39, n° 3, pp. 87-100, Marília, Julho/Setembro, 2016. P. 89.

¹⁷ Priest acentua o argumento de Susan Hurley em defesa de Sartre: “Se toda unidade é produto de síntese, e o eu não pode operar a unidade da consciência a menos que seja uma unidade ele mesmo [já que é tomado como polo idêntico], então o eu deve ele próprio ser produto de atos de síntese e não o fundamento ou a fonte da síntese.” PRIEST, *The subject in question*, p. 27

outra acepção¹⁸; através dela a esfera da subjetividade amplia-se e pode ser inserido nela algo que não tenha a qualidade de imanente ou de interior. Assim, se a imanência for compreendida por ora como aquilo que se doa com evidência e se esgota na doação, tanto o ato intencional da consciência quanto as *faces* doadas do fenômeno são considerados imanentes. Nesse sentido, o que é interior deixa de pertencer apenas à estrutura da consciência. Em contrapartida, se a transcendência for compreendida como aquilo que é passível de dúvida (ou em outros termos, como aquilo que não se esgota num ato de doação), tanto um *ego puro* unificador das vivências que, enquanto tal é inesgotável, quanto um objeto fruto de múltiplas sínteses podem ser considerados igualmente transcendentos. Deste modo, não somente o que é exterior é designado desta última forma. Assim, dado que a imanência é caracterizada por aquilo que é evidência adequada e o transcendente por aquilo que é evidência inadequada (ou apodítica), há a possibilidade de se pensar um *eu* transcendente na consciência, que é imanente. Todavia, Sartre pergunta pela legitimidade de tal postulação. Com efeito, o *eu*, como Husserl mesmo admite em suas *Investigações*, não é necessário para unificar a consciência e pôr os objetos; a relação noético-noemática é suficiente para isso.

Propõe-se a suspensão momentânea das considerações da filosofia de Husserl para o tratamento de alguns argumentos importantes de *A transcendência do ego*. Por certo, as considerações feitas acima acerca do problema do *ego* no interior da fenomenologia husserliana são suficientes para a compreensão da complexidade da questão e para introdução no nível de discussão em que Sartre se coloca.

Sartre, em *A Transcendência do ego*, assume a posição de Husserl em suas *Investigações*: a narrativa egológica aparece na reflexão e não é inerente à consciência; o *eu* é um objeto construído por ela.¹⁹ A refutação da presença de uma transcendência na imanência e, por conseguinte, de um *ego* como polo unificador das vivências, pode ser oferecida pela lembrança irrefletida. Esta é expressa pela capacidade de a

¹⁸ Husserl define a significação dos termos em *A ideia da Fenomenologia*: “O imanente incluso surge como o indubitável, justamente porque nada mais exhibe, nada mais ‘intenta para lá de si mesmo’, porque aqui o que é intentado está também autodado de modo completo e inteiramente adequado. [...] O primeiro grau de clareza é, pois, este: o imanente ingrediente ou, o que significa o mesmo, o adequadamente dado em si mesmo é inquestionável, e que me é permitido utilizar. O transcendente (o não inclusivamente imanente) não me é lícito utilizá-lo, por isso, *tenho de levar a cabo uma redução fenomenológica, uma exclusão de todas as posições transcendentais*.” HUSSERL, E. *A Ideia da Fenomenologia*. Lisboa, Edições 70, 1989, p. 24. O transcendente é, portanto, o não autodado, é o “trans-intentado”.

¹⁹ “O Ego é a unidade de estados e de ações – facultativamente de qualidades. Ele é unidade de unidades transcendentais e ele próprio é transcendente. É um polo transcendente de unidade sintética, como o polo-objeto da atitude irrefletida. Apenas este polo não aparece senão no mundo da reflexão.” SARTRE, A *transcendência do ego*, p. 201.

consciência referir-se a si sem que a fenomenologia sartreana precise recorrer a um discurso egológico ou render-se à postulação de um inconsciente anterior a consciência.²⁰ É relevante que se acentue brevemente a importância deste último ponto antes da análise do caso.

Se o conceito de inconsciente desenvolvido pela psicologia pode ser designado como uma esfera que precede a consciência empírica e, destarte, como um fundamento da estrutura ou dos conteúdos imanentes a esta última, constata-se, neste caso, a operação de uma aproximação do inconsciente com a noção de *coisa-em-si*. Com efeito, ele é expresso como um âmbito que a consciência não apreende ou do qual ela não tem experiência, mas que ainda assim é necessário assumir para que a consciência seja explicada. Nesse sentido, parece aproximar-se de uma necessidade lógica como a da postulação da *coisa-em-si* kantiana tanto a narrativa husserliana, na medida em que recorre a uma atividade unificadora do eu (*sem a qual* a síntese das vivências *não* se daria)²¹, quanto uma narrativa psicológica que postula o inconsciente para justificar os fenômenos da consciência. As duas noções são contíguas. Ora, dado que as fenomenologias tanto de Sartre quanto de Husserl (embora este oscile, como se expôs) almejam esquivar-se de condições puramente formais e lógicas para a fundamentação do conhecimento e da práxis, pode-se compreender o motivo de a fenomenologia evitar a todo custo abrir espaço para a inserção do inconsciente na sua esfera de investigação. Sob esta perspectiva, a defesa de Husserl, em *Ideias I*, de um *eu puro* anterior às vivências – ainda que circunscrito como evidência inadequada – parece não escapar à necessidade lógica que também determina a postulação da *coisa-em-si*. De fato, da elucidação da noção de evidência inadequada não decorre a legitimidade da ideia de um *eu* unificador da consciência, mas apenas a concepção de um transcendente que acompanha as vivências autounificadas. *A atividade do eu puro* é um transcendente que, portanto, escapa à qualquer intuição.

²⁰ A rememoração da leitura de um livro por Sartre exemplifica o caso: “Essa consciência, não é necessário a colocar como objeto de minha reflexão, é necessário, ao contrário, que eu dirija minha atenção para os objetos ressuscitados, mas *sem a perder de vista*, mantendo com ela um tipo de cumplicidade e inventariando seu conteúdo de modo não-posicional. O resultado não é duvidoso: enquanto eu lia, havia consciência *do* livro, *do* herói do romance, mas eu não habitava esta consciência, ela era apenas consciência do objeto e consciência não posicional dela mesma.” SARTRE, *A transcendência do ego*, p. 192.

²¹ Em *Ideias I*, § 37, Husserl afirma o eu unificador, *sem o qual* o objeto *não pode ser constituído*, nos seguintes termos: “Se um vivido intencional é atual, isto é, efetuado à maneira do *cogito*, nele o sujeito se ‘dirige’ para o objeto intencional. Do próprio *cogito* faz parte um ‘olhar’ imanente ‘para’ o objeto, que, por outro lado, provém do ‘eu’, e este, portanto, jamais pode faltar. Num ato de percepção, esse olhar do eu para algo é um ‘olhar para’ percipiente, um ato de ficção, um ‘olhar para’ ficcional, num ato de prazer, um ‘olhar para’ prazeroso, num ato de vontade, um ‘olhar para’ volitivo etc.”

É agora possível o retorno à consideração da lembrança da consciência irrefletida desenvolvida por Sartre. Para o filósofo, há a possibilidade de a consciência rememorar atos intencionais sem lançar o discurso egológico. Isto é possível porque o fluxo temporal permite, como foi dito acima, que cada vivência suporte uma multiplicidade de momentos vividos (ainda que parcialmente perdidos) anteriormente. Deste modo, cada impressão presente da consciência carrega referências anteriores a si, referências estas que não são *postas* pela reflexão. Em outros termos, cada vivência apresenta-se como uma abertura da consciência para o seu interior. Deve-se inferir, então, que a *intencionalidade* ou a visada intencional, ao passo que designa uma abertura completa para o mundo, expressa simultaneamente um “mergulho” na interioridade da consciência. Este raciocínio pode ser uma forma de ilustrar a evidência adequada como o esgotamento completo da visada intencional e das faces do fenômeno um no outro: a delimitação entre os âmbitos da exterioridade e interioridade tornam-se “borrados” e caminham para uma identificação ou absolutização.²² Ver-se-á adiante como Sartre limitará suas investigações fenomenológicas a este tipo de evidência; com efeito, será a refutação da evidência apodítica em seu discurso que corroborará a defesa de uma liberdade absoluta para a consciência.

Entretanto, ainda que a exposição feita até aqui seja suficiente para que se aceite o *eu* como um transcendente lançado pelo pensamento reflexivo – admissão feita primeiramente por Husserl e acatada por Sartre –, resta a questão de saber como o ego é

²² A seguinte passagem parece se aproximar de nossa leitura: “O Mundo não criou o ‘Mim’, o ‘Mim’ não criou o mundo, eles são dois objetos para a consciência absoluta, impessoal, e é por isso que eles se encontram ligados. Esta consciência absoluta, quando purificada do Eu, nada tem de um *sujeito*, igualmente não é uma coleção de representações: ela é simplesmente uma condição primeira e uma fonte absoluta de existência.” SARTRE, *A transcendência do ego*, p. 228.

Ademais, o tratamento da noção de intencionalidade dá ensejo para que se faça menção à interpretação idealista, ou ainda, psicologista da filosofia de Husserl. Uma vez que se compreenda o sentido do esgotamento total dos polos noético e noemático um no outro, possível através da visada intencional, da qual derivara toda transcendência (tanto a que se afirma a respeito da consciência quanto a que se refere ao do objeto/ fenômeno), a leitura que identifica a fenomenologia husserliana como idealista ou psicologista perde as bases de sustentação. Ainda no *Prefácio a Ideias I*, p. 20, diz Ribeiro de Moura: “Se no período das *Investigações lógicas* Husserl reconhecia apenas a existência de ‘fenômenos’ no sentido noético da palavra, enquanto habitantes da interioridade do sujeito, doravante ele admitirá que o universo dos fenômenos não se reduz de forma alguma a isso. Existem também os fenômenos no sentido ‘ôntico’ da palavra, fenômenos que não são ‘partes reais’ da consciência. Afinal, quando digo que o objeto que percebo me é dado segundo tal ou qual perspectiva, com essa luz e sombra, quer dizer, me é dado segundo um ‘modo subjetivo de doação’ que é por princípio variável, tenho consciência desse ‘fenômeno’ como algo que está *diante* de mim, não ‘em mim’. Esse novo conceito de fenômeno, que receberá o nome de *noema*, será essencial para que a fenomenologia leve a bom termo a sua cruzada contra o ‘psicologismo’, assim como para encaminhar de maneira satisfatória a sua investigação de crítica do conhecimento. Afinal, enquanto nós nos limitamos ao fenômeno no sentido noético do termo, um componente da ‘interioridade’ do sujeito, nós lidamos com algo que não se distingue em nada de um elemento ‘psíquico’”.

construído, ou melhor, como os seus conteúdos são sintetizados. Para responder a este problema, Sartre retoma a noção de psique formulada pela psicologia, mas inverte os valores da equação: se a psique é tomada pela orientação natural como fonte dos estados, ações e qualidades humanas, para a fenomenologia sartreana ela é uma construção criada a partir das vivências particulares. É importante a observação mais próxima deste processo.

A psique é o âmbito daquilo que é constituído, sintetizado. É por isso mesmo que se insere na esfera do que é inesgotável para o conhecimento. Ademais, nela se encontram polos unificadores das vivências refletidas: o *eu* é aquilo que se deixa entrever nesses polos. Os *estados*, por exemplo, são sintetizados quando a consciência se volta para vivências passadas e descobre nelas algo idêntico que não se esgota em uma vivência particular. Assim, se um ato intencional resulta em um sentimento de amor e vivências posteriores de um mesmo objeto confirmam este sentimento, a sintetização da reflexão produz um estado (de amor em relação a um objeto) que marca a psique. O problema é que a orientação natural ou a psicologia, por partirem do pressuposto de que os conteúdos da consciência já estão *dados*, acreditam que são os estados, bem como os outros polos unificadores da psique, que produzem as vivências (no caso, de amor).²³ Para Sartre é precisamente o contrário: a consciência originária é leve; são as vivências e a reflexão que constituem o conteúdo da psique e, portanto, do objeto transcendente, que é o *ego*.²⁴ O mesmo movimento pode ser percebido nas *ações*.

²³O tratamento dos estados de consciência por Sartre ressoa sobre os conteúdos de sensação, a camada primária dos vividos intencionais que fornece o sentido destes segundo a fenomenologia de Husserl (*Ideias I*, § 85). Pode haver certa congruência entre os dois tratamentos na medida em que Husserl admite (embora também oscile a respeito) que os dados hiléticos não são apenas o suporte dos atos intencionais, mas determinação do modo de aparecimento do objeto. Desse posicionamento resulta a admissão do *direcionamento* dos atos a partir de seu próprio conteúdo sensível. Bragagnolo sintetiza a função da Hylé sensual descrita nas *Investigações Lógicas*: “se os dados hiléticos somente surgem como pontos de referência, de suporte, de base aos atos intencionais, não significando nada por si mesmos, como surge o sentido de um determinado objeto? Seria o modo como algo é intencionado que determinaria o sentido de algo? O sentido surgiria a partir das intenções do ato, a partir da forma como o ato apreende os conteúdos. Esta apreensão poderia se dar através de diferentes atos, dentre os quais citamos: apercepção, a recordação, a imaginação, a memória. Cada um desses diferentes atos apreenderia o conteúdo de uma determinada forma. A forma como os diferentes atos intencionais apreenderiam esses conteúdos é o que determinaria o modo como esses dados são compreendidos ou dados nas vivências intencionais. Posto isto, os dados hiléticos poderiam ser compreendidos enquanto conteúdos de sensações apresentadoras e o ato intencional, enquanto intenção apreensora desses conteúdos. No entanto, essa compreensão não parece ser tão evidente assim no desenvolver da Vª Investigação. A matéria não parece surgir somente como referência do ato intencional, mas sim, como determinando o aparecer do objeto, o modo como o ato visa algo. BRAGAGNOLO, F. A tarefa da experiência antepredicativa na construção do sentido do objeto: um estudo da Vª Investigação Lógica husserliana. In: Griot: revista de filosofia. BA, v.17, n.1, p.177-192, junho, 2018, p. 184.

²⁴ A densidade da vivência, se pensada em termos husserlianos, pesa para o polo noemático: “Ora, meu ódio me aparece simultaneamente à minha experiência de repulsão. Mas ele aparece *mediante* essa

Estas devem ser compreendidas como um processo composto por uma multiplicidade de vivências que tem em comum um objetivo, seja a solução de um problema de qualquer ordem ou o desenvolvimento de um raciocínio silogístico. Deste modo, são os atos particulares os responsáveis pela composição da ação e não o *ego* o agente desta última. As *qualidades*, por sua vez, encontram-se mais distantes das vivências e, destarte, parecem pertencer à imanência. Entretanto, elas não são mais do que sínteses operadas sobre sínteses anteriores. Com efeito, a qualidade de ser amoroso é uma síntese operada sobre o estado de amor: a partir de uma multiplicidade de vivências nas quais o sentimento aparece a reflexão produz a síntese do estado; a partir de múltiplos estados de amor, relacionados a diferentes objetos, a reflexão opera a síntese da qualidade. Em outros termos, pode-se dizer que a qualidade do amoroso se atualiza toda vez que o estado de amor aparece. Mas, em verdade, não é legítimo afirmar, seguindo Sartre, que é a qualidade amorosa de um *eu* particular que produz as vivências de amor, mas, novamente, o contrário.²⁵ O domínio da psique, portanto, e, com ela, o *ego*, é uma construção posterior à consciência originária. Resta perguntar se para Sartre haverá ainda algum tipo de conteúdo primordial e imanente à consciência.

Entretanto, antes que se inicie a consideração desta questão, alguns resultados da exposição acima devem ser pontuados. Como elucidado, é no domínio da psique e do *ego* e, portanto, da transcendência, que os conteúdos *a serem referidos* a uma consciência são encontrados. Importa que se retroceda um pouco para a compreensão deste ponto. Às sínteses das *qualidades*, *estados* e *ações* efetuadas pela reflexão podem ser também acrescidos os valores morais e culturais de cada psique particular (pois estes últimos também são frutos de sínteses). A orientação natural acredita serem estas sínteses a fonte de toda atividade da consciência, atividade esta regida também por um *eu* originário. Entretanto, acontece que o pensamento orientado desta forma frequentemente surpreende-se, como colocado no início do artigo, com a maneira com

experiência. Ele se dá precisamente como não se limitando a essa experiência. Ele se dá *em e por* cada movimento de desgosto, de repulsão e cólera, mas ao mesmo tempo ele *não* é nenhum deles, ele escapa a cada um deles afirmando sua presença. Ele afirma que ele já aparecia quando ontem eu pensei em Pedro com tanto furor e que ele aparecerá amanhã. Ele opera por sua conta uma distinção entre *ser e aparecer* já que ele se dá como continuando a *ser* mesmo quando estou absorvido em outras ocupações e que nenhuma consciência o revela. Eis, pois, que isto já é o suficiente para poder afirmar que o ódio não é *da* consciência.” SARTRE, *A transcendência do ego*, p. 202.

²⁵ “... o Ego mantém suas qualidades graças a uma verdadeira criação continuada. Entretanto, nós não apreendemos o Ego como sendo enfim uma fonte criadora aquém de suas qualidades. Não nos parece que poderíamos encontrar um polo esquelético se tirássemos uma a uma todas as suas qualidades. Se o Ego aparece como para além de cada qualidade ou mesmo de todas é que ele é opaco como objeto: seria necessário que procedêssemos a uma depuração infinita para retirar todas suas potências. E, ao fim desta depuração, nada restaria, o Ego teria evaporado.” *Ibid.*, pp. 211, 212.

que este mesmo *eu* e esta mesma psique veem-se reféns das próprias atividades de que são, aparentemente, sujeitos. Para Sartre, isso ocorre, primeiramente, porque a consciência originária enquanto espontaneidade absoluta é sujeito de toda atividade. Em segundo lugar, é ela própria que produz a ilusão de que é o *ego* o agente de sua subjetividade.

Que se desenvolva a primeira razão. A leitura de *A transcendência do ego* leva a admitir que a consciência não tem nenhum conteúdo *a priori*, mas que é completa abertura para o mundo, pura *intencionalidade*. Se é assim – e todo o desenvolvimento acerca da transcendência do *eu* e da psique aponta para isso –, a consciência originária é absolutamente livre para realizar quaisquer atos intencionais. Nesse sentido, todos estes apresentam possibilidade equivalente. Logo, pode-se dizer que os momentos de assombro da orientação natural acontecem quando a consciência livre “escapa” dos conteúdos sintetizados na psique e, com isto, é criada a ilusão de que o *eu* age diferentemente do que sua “essência” estabelece. A experiência de perda de controle²⁶, ou apenas da possibilidade da perda, contraria todas as construções operadas pela reflexão: a educação, os valores, os traços, os estados e os costumes relacionados a uma consciência individual não são suficientes para controlar completamente a espontaneidade da consciência. É diante desta liberdade amoral que esta última se angustia. Sob esta ótica, a noção de liberdade construída pelos modernos insere-se na esfera da consciência refletida e, por isso, ela foge, para Sartre, ao caráter espontâneo da consciência originária. Com efeito, se a liberdade para a filosofia moderna é designada como uma práxis que segue os ditames da razão, esta práxis só pode existir porque há uma consciência reflexiva que sintetiza toda sorte de valores a partir dos quais a ação humana deve ser pautada. Por certo, não seria leviano defender que esta liberdade moderna também pode ver-se refém da espontaneidade absoluta da consciência originária. Para tal defesa, basta que se pense nas múltiplas ocasiões em que uma pessoa não realiza o que sua razão dita claramente.

É precisamente porque a liberdade se coloca como angustiante que a consciência reifica a psique e aliena parte de sua espontaneidade absoluta ao *ego*. Dito em termos mais precisos, a consciência cria a ilusão de que é o *ego* – e toda a sua densidade sintetizada – fonte e agente das atividades da consciência. Por certo, duas características

²⁶ Para exemplificar esta experiência Sartre recorre ao caso da paciente de Janet, que ao se encontrar sozinha angustiava-se diante da possibilidade de colocar-se à janela e portar-se ali como uma prostituta. Cf. *A transcendência do ego*, p. 224.

do *eu* enquanto transcendente concorrem para que esta ilusão seja bem-sucedida: sua *intimidade e indistinção* permitem, respectivamente, que ele seja compreendido como pertencente à consciência e como algo que está para além de todas as vivências e que, por isso, pode ser compreendido como anterior a elas. Nesse sentido, a orientação natural pode ser designada como a consequência desta alienação operada pela consciência. O objetivo desta alienação é obvio: conter pelo menos parcialmente a espontaneidade, pois os valores, os traços, os estados etc. podem competir para a inclinação da consciência a certos atos. Ademais, a ilusão de que o *ego* pertence à consciência e de que contém uma estrutura a partir da qual toda a atividade humana de desenrola diminui a angústia que esta tem diante de sua liberdade avassaladora.

Importa a essa altura da investigação que se retorne à questão colocada logo acima. O problema de se saber se em *A transcendência do ego* algum conteúdo pertencente à consciência pode ser assumido é de difícil resposta. Para tanto, é necessário recorrer a alguns conceitos desenvolvidos ao longo da exposição. Em Husserl foi visto que mesmo em suas *Investigações*, nas quais o *ego* é lançado pela reflexão e, portanto, é objeto constituído, é admitido um “conteúdo” para a consciência. Com efeito, para além dos atos intencionais, a consciência apresenta uma estrutura temporal que permite que cada vivência carregue múltiplas anteriores. Ora, esta cauda de retenções de uma impressão presente (ou esta referência da consciência de si a si) pode ser compreendida como um conteúdo que é anterior ao *posicionamento* dos objetos pela reflexão. É inerente à estrutura da vivência presente que ela possibilite o acesso a atos anteriores. Entretanto, para saber se a estrutura temporal das vivências particulares pode ser considerada como um conteúdo legítimo da consciência, deve-se recorrer à diferenciação feita acima entre evidência adequada e apodítica. Se a primeira delas é associada, na fenomenologia, ao esgotamento completo de um ato intencional em sua doação, é preciso perguntar se a cauda de retenções se aplica a este tipo de evidência. Mas, se como Husserl afirma, as vivências passadas apresentam modificação – porque parte delas se perde –, o seu grau de evidência não é o mesmo que o de uma impressão presente.²⁷ Deste modo, a evidência apodítica, por caracterizar-se por aquela

²⁷ Serra descreve as distinções da rememoração das vivências para Husserl: “A rememoração, como Husserl a descreve em *Análises sobre a síntese passiva (Analysen zur passiven Synthesis)*, possui diferentes graus de completude e visibilidade: 1) Em primeiro plano, têm-se as lembranças claras, que se apresentam de forma intensiva (*intensive Selbgebung*), próximas ao limite de nitidez e visibilidade de uma percepção, e que, caso este limite seja alcançado, devem ser definidas como satisfação da intenção ou como intuição mesma. 2) Em seguida, têm-se as menos nítidas ou menos intensas, que aparecem como em neblina, de forma não nítida (*Nebel der Unklarheit*). 3) Por último, têm-se as lembranças vazias (*leere*

que não abarca a completude de um ato intencional, associa-se, mais razoavelmente, à cauda de retenções. Husserl parece legitimar a evidência inadequada e admiti-la em sua caracterização da consciência. Talvez por este motivo seria difícil pensar em uma liberdade absoluta do âmbito de sua fenomenologia.²⁸

Em *A transcendência do ego*, Sartre parece acatar a noção de fluxo temporal da consciência proposta por Husserl. Com efeito, ela deve ser necessária para a autounificação da consciência e também para a apresentação da contraprova (pela memória irrefletida) ao *eu puro*. No entanto, ao longo do texto, Sartre mostra uma inclinação por aceitar apenas a evidência adequada como critério concreto da investigação fenomenológica. É precisamente por isso que a consciência aparece como absolutamente livre: se houvesse “espaço” para uma cauda de retenções nas vivências, poder-se-ia dizer que nem todas as possibilidades de atos de uma consciência apareceriam como equivalentes, haja vista que a retenção possibilitaria uma permanente e presente referência a “conteúdos” já vividos. Seria igualmente difícil aceitar a ideia de uma consciência espontânea que se esvai inteiramente após cada ato intencional. Ademais, seria possível questionar se a unidade da consciência não estaria comprometida com a suspensão da admissão da cauda retencional das vivências, posto ser esta que possibilita que as vivências se autorrefiram e autounifiquem. Os polos objetivos são suficientes para unificar a consciência?

Erinnerungen), que, enquanto tais, não se denominariam propriamente rememoração, mas possibilidade do despertar (*Wecken*) de uma lembrança: “estímulo afectante de um depósito retencional que se destaca da profundidade da memória”. Estas últimas situam-se em relação ao eu intencional, em princípio, fora da esfera da intenção e da atenção. De sua condição de transcendência em relação a esse ato de lembrança que se destaca por si mesmo ou de forma associativa com uma outra percepção ou lembrança, o eu intencional pode, todavia, voltar-se a ele e dirigir a forma de sua presentificação (*Vergegenwärtigung*).” SERRA, A. M. Do sentido da lembrança em Edmund Husserl. In: *Kriterium*, v.50 n° 119, pp. 197-213, Belo Horizonte, Junho, 2009. p. 205.

²⁸ As reformulações maduras feitas por Husserl a respeito de seu projeto fenomenológico consistem, como o argumento do parágrafo indicou, no alargamento do que ele legitima para a construção do fenômeno, construção que, anteriormente, restringia-se à esfera da evidência adequada. Desse alargamento derivará a reformulação do próprio conceito de fenomenologia, que deixa de ser circunscrito ao projeto científico (epistemológico) de inspiração kantiana. Em *A crise das ciências*, Husserl redefine a sua fenomenologia nos seguintes termos: “mas uma ciência efetivadora do seu ser concreto completo, em liberdade apodítica, como uma ciência apodítica, efetivadora da sua razão em toda a vida ativa – onde a razão é humanidade – humanidade, como ficou dito, que se compreende como racional, compreendendo que é racional no querer ser racional, que isso significa uma infinidade da vida e do esforço pela razão, que a razão diz precisamente isso que o homem busca, enquanto homem, no seu mais íntimo, que unicamente o pode satisfazer e tornar ‘feliz’, que a razão não consente qualquer diferenciação entre ‘teórica’, ‘prática’, ‘estética’ e o que mais for, que ser homem é ser teleologicamente e dever-ser, e que esta teleologia vigora em toda a atividade e propósitos egoicos, que a razão, por autocompreensão, pode em tudo reconhecer o *telos* apodítico, e que este reconhecer da autocompreensão última não tem nenhuma outra figura além da autocompreensão segundo princípios *a priori*, como autocompreensão na forma da filosofia.” HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica*. (Trad. Diogo Falcão Ferrer). Rio de Janeiro: Forense universitária, 2012, p. 219.

Entretanto, ainda que se compreenda a defesa de Sartre da evidência adequada como único critério concreto fenomenológico e, deste modo, aceite-se a liberdade absoluta da consciência por este critério, poder-se-ia ainda recorrer à noção de “imantação” do polo objetivo para se pensar na possibilidade de uma liberdade que não seja tão espontânea assim. De fato, se os polos objetivos “imantam” a consciência, ou em outras palavras, atraem os atos intencionais para si, seria possível pensar na possibilidade de nem todos os polos objetivos de todos os atos atraírem a consciência da mesma maneira, ou com o mesmo grau de magnetismo. Se isso fosse possível e se os polos objetivos pudessem direcionar a consciência, as infinitas possibilidades de ato desta última não seriam equivalentes. Em acréscimo a isto, se o exemplo, dado por Sartre, de que “Pedro precisa ser socorrido” não é um pensamento que passa pela reflexão, mas apenas uma “imantação” advinda de “Pedro”, poderíamos pensar na possibilidade de uma liberdade que não seja completamente amoral. O socorro a Pedro decorre unicamente da imantação do polo objetivo?

Afora estas problematizações, é possível reconhecer que Sartre radicaliza os critérios de investigação fenomenológica e, enquanto o faz, delega maior relevância ao polo objetivo da relação noético-noemática. A leitura do texto de Sartre resulta na impressão de que a influência que o mundo (enquanto multiplicidade de fenômenos) exerce nas vivências e, conseqüentemente, na construção dos conteúdos da psique, é muito grande. A inesgotabilidade e transcendência desta última, em oposição à leveza da consciência originária, leva Sartre a abrir campo para que se pense em um *eu* em relação direta com os fenômenos, relação esta na qual o *ego* é construído somente em simultaneidade com o mundo.

Por fim, o estudo de *A transcendência do ego* também proporciona a perspectiva da distinção das razões que impulsionam as fenomenologias de Husserl e Sartre. Para o primeiro, ela deveria resolver um problema de inspiração kantiana (a questão transcendental por excelência); para Sartre, em contrapartida, o que impulsiona sua investigação são questões da existência. Com efeito, é o problema da angústia da consciência que justifica a redução fenomenológica; os assombros que o homem tem diante de sua liberdade monstruosa possibilitam que se vislumbre uma consciência originária para além do *ego*; é este vislumbre o motor do pensamento.

Referências

- HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica*. (Trad. Diogo Falcão Ferrer). Rio de Janeiro: Forense universitária, 2012.
- _____. *A Ideia da Fenomenologia*. (Trad. Artur Morão). Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *Cartesian Meditations. An introduction to phenomenology*. (Trad. Dorian Cairns). Holanda: Martinus Nijhoff Publishers.
- _____. *Logical Investigations. Prolegomena to pure logic*. (Trad. J. N. Findlay). Nova York: Routledge, 2001, p. 53.
- _____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura*. (Trad. Márcio Suzuki). São Paulo: Ideias & letras, 2006.
- _____. *Investigações Lógicas. Primeiro volume. Prolegômenos à Lógica Pura*. (Trad. Diogo Ferrer). In: *Obras de Edmund Husserl*. 1. Fundamentação da lógica e doutrina da ciência. Lisboa: Phainomenon, 2005.
- _____. *Investigações Lógicas. Segundo volume, Parte I. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. (Trad. Diogo Ferrer). In: *Obras de Edmund Husserl*. 1. Fundamentação da lógica e doutrina da ciência. Lisboa: Phainomenon, 2005, p. 382.
- KANT, I. *Critica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Calouste Gulbekian, 2012.

Comentadores:

- BRAGAGNOLO, F. A tarefa da experiência antepredicativa na construção do sentido do objeto: um estudo da Vª Investigação Lógica husserliana. In: *Griot: revista de filosofia*. BA, v.17, n.1, p.177-192, junho, 2018. Pp. 177-192.
- ONATE, A. M. *Ficção e tempo na filosofia de Edmund Husserl*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2016.
- PRIEST, S. *The Subject in Question: Sartre's Critique of Husserl in The Transcendence of the Ego*. Londres, Nova York: Routledge, 2000.
- SARTRE, J.P. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: *Situações I*. Trad. Cristina Prado; Bento Prado Júnior. São Paulo, C. Naify, 2005.
- _____. A transcendência do ego – esboço de uma descrição fenomenológica. Trad. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco. In: *Cadernos Espinosanos XXII*. São Paulo, Nº 22, pp. 183-229, 2010.
- SERRA, A. M. Do sentido da lembrança em Edmund Husserl. In: *Kriterion*, v.50 nº 119, pp. 197-213, Belo Horizonte, Junho, 2009. P. 205.
- TOURINHO, C. D. C. O Problema da Autoconstituição do Eu Transcendental na Fenomenologia de Husserl: de *Ideias I* a *Meditações Cartesianas*. In: *Trans/For/Ação*, v. 39, nº 3, pp. 87-100, Marília, Julho/Setembro, 2016. P. 89.

Recebido em: 01/10/2019

Aprovado em: 03/06/2019