

## IRREFLECTIDO E REFLEXÃO

### OBSERVAÇÕES SOBRE UMA TESE DE SARTRE

*Sage ich «ich», so setze ich damit etwas, was keine cogitatio ist.*

EDMUND HUSSERL

No final da sua conferência sobre «Consciência de Si e Conhecimento de Si», Sartre faz a pergunta decisiva que decorre necessariamente da sua tese central: por que razão a consciência se *naturaliza*, por que razão há nela o *esboço* de uma natureza? Com esta pergunta, é inquirida a razão desse *facto* de a consciência constituir a partir de si própria o *Ego psíquico* e de se identificar em seguida com ele, facto que é tanto mais enigmático quanto toda a argumentação desenvolvida por Sartre vai no sentido de mostrar que, originariamente, a consciência não diz *Eu*, que ela, se não é rigorosamente *impessoal*, é pelo menos *pré-pessoal*.

Na verdade, a tentativa de mostrar que a *consciência transcendental* não possui uma estrutura epológica, que nela não «habita» nem formal nem materialmente um *Eu*, é o objectivo último de *A Transcendência do Ego*<sup>(1)</sup>, e constitui

---

<sup>(1)</sup> Primeira obra filosófica de Sartre, *A Transcendência do Ego* foi escrita em 1934, ano da sua estadia em Berlim, com o propósito de estudar a fenomenologia de Husserl, e viria a ser publicada em 1936, nas *Recherches*

também a sua principal originalidade. Mas por isso mesmo, à medida que o carácter pré-pessoal da consciência vai sendo progressivamente aclarado no seu significado, torna-se também cada vez mais enigmático esse movimento pelo qual a consciência acaba, por fim, por se cristalizar e identificar com o Ego psíquico que ela própria constitui como um objecto transcendente. Como entender este movimento? Como entender esta tendência inexorável da consciência para aquilo que poderíamos designar como uma «ontificação», isto é, como um abandono do seu estatuto de pura consciência transcendental constituinte em prol da sua autocompreensão como um simples objecto mundano?

O problema com que Sartre aqui se confronta é, bem entendido, um problema clássico da filosofia transcendental *lato sensu*, um problema que já havia sido tratado quer por Kant, quer por Husserl, autores que são, justamente, os dois interlocutores privilegiados de *A Transcendência do Ego*. Mas se, tanto em Kant como em Husserl, o problema tinha que ver com a passagem do Ego da consciência transcendental ou da unidade originariamente sintética da apercepção para o Ego empírico, psíquico e psicofísico, a questão de Sartre é simultaneamente mais estranha e mais radical. Trata-se de saber como e por que razão uma consciência que, em si mesma, não é dotada de qualquer estrutura egológica, isto é, que não se exprime na *primeira pessoa* — «eu penso» —, mas sempre na forma do *impessoal* — «há pensamento» —, pode, em primeiro lugar, constituir diante de si um objecto tal como o Ego para, de seguida, num movimento de que há que extrair o significado, se afirmar como idêntica a ele, como *sendo* ele. Na verdade, nem há aqui sequer dois momentos consecutivos, duas operações justapostas, como parece acontecer quando nos instalamos no ponto de vista da análise. Aquilo que comanda a constituição do Ego como um objecto é justamente essa motivação que leva a consciência a afirmar-se

---

*philosophiques*, 6, 1936/7, págs. 85–123. O estudo que se segue tem nesta obra o seu tema exclusivo e as teses ulteriores de Sartre, nomeadamente a partir de *L'être et le néant*, não são aqui tomadas em consideração.

como sendo a ele idêntica, de tal modo que não há, neste caso, um primeiro momento de pura estranheza e distância da consciência relativamente a esse objecto que ela acabaria de constituir, mas um movimento único que é ao mesmo tempo constituição do Ego e projecção da consciência para fora de si própria, num impulso que só pode ser descrito como uma sua tendência para se pôr a si mesma sob uma forma eminentemente *falsa*, porque *exterior*.

É justamente por isso que, em Sartre, o problema da constituição do Ego adquire à partida uma conotação *ética* e *existencial* que estava completamente ausente das versões crítica e fenomenológica da filosofia transcendental. Esta «saída» da consciência para fora de si ou, para o dizer de outro modo, esta posição excêntrica que a consciência toma em relação a si própria — como se ela, identificando-se com o *constituído* e obnubilando a sua absoluta espontaneidade de consciência *constituente*, se quisesse fixar e compreender sob a forma estável e passiva de uma coisa —, esta falsa representação que a consciência cria a respeito de si é, desde logo, entendida por Sartre como um comportamento de fuga perante a «vertigem» de uma liberdade excessiva, insuportável, e conseqüentemente como uma forma *inautêntica* de consumação da sua relação a si mesma. O que está aqui em questão não é, por conseguinte, a pura e simples *descrição* da estrutura dos actos pelos quais o Ego se constitui. O que importa sobretudo esclarecer é o *significado* intrínseco desse movimento pelo qual a consciência, ao se pretender identificar com um objecto, mesmo que este lhe seja dado como *íntimo*, se representa a si própria sob uma forma necessariamente falsa e inadequada.

## I. PRINCIPALIDADE E AUTONOMIA DO IRREFLECTIDO

Entendamos, porém, o verdadeiro sentido da tese de Sartre. Dizer que a consciência não tem Eu, dizer que nela não habita nem formal nem materialmente um Eu, não significa negar que a consciência seja sempre consciência

*de si* e que, numa certa gama de actos, a saber, os actos reflexivos, um Eu não apareça sempre como aquele *objecto* cuja particularidade consiste precisamente em ser posto como *sujeito* da consciência. A consciência é sempre, em cada uma das suas vivências, consciência do objecto que por elas é intencionalmente visado e, simultaneamente, consciência de si própria. Só que esta consciência de si ainda não se desenvolveu como um acto autónomo que ponha a própria vivência como seu objecto. Trata-se antes de uma consciência que se consuma inteiramente ao nível da relação com o objecto transcendente e que é, por si mesma, incapaz de operar aquela distanciação relativamente a si que torna possível o acto reflexivo.

É difícil descrever com absoluto rigor esta consciência de si no seu verdadeiro teor fenomenológico. E é difícil porque a tendência natural da análise consiste em dissociar os aspectos diversificados que entram na composição de um acto único, como se eles correspondessem a outros tantos actos diferenciados e independentes. Em particular, a tendência para descrever a composição do acto intencional como se nele houvesse duas direcções do olhar, uma que se dirigiria para o objecto e outra que atentaria na própria vivência intencional, é a fonte de contra-sensos que alteram completamente o verdadeiro sentido do fenómeno em questão. *Pace* Brentano, o acto intencional não é, por assim dizer, *bifronte*: ele não olha o objecto transcendente e, ao mesmo tempo, a consciência do objecto, como se realizasse essa façanha impossível de, simultaneamente, olhar e se ver a olhar. Neste sentido, não há aqui qualquer composição, qualquer possibilidade de dissociar momentos diferenciados. A vivência é, ao contrário, um acto que se esgota completamente na consciência do objecto intencional que se lhe depara como *não sendo* ela. O que acontece aqui é que a consciência se *põe* nesse acto como consciência do objecto, isto é, como aquele *absoluto* face ao qual o objecto é *relativo*. A consciência põe-se como centro e o objecto só é algo visado pela consciência porque é ao mesmo tempo algo *para a* e *pela* consciência.

Ora, é isto mesmo que implica a necessária presença de uma consciência de si na consciência do objecto transcendente, sem que essa consciência de si signifique já uma *auto-objectivação*. Na verdade, dizer que a consciência se põe como centro não significa ainda dizer que a consciência se visa teticamente a si mesma nessa sua posição central absoluta. O seu saber de si é ainda um «saber» que se dá juntamente com o saber do objecto que lhe faz face e que é indissociável dele. Trata-se de uma situação que, embora ainda de uma forma incipiente, se poderia caracterizar dizendo que, a este nível, a consciência se sabe atematicamente *pela e na* consciência do objecto sem que ela própria se torne, por sua vez, tematicamente objecto para si própria.

Na conferência sobre «Consciência de Si e Conhecimento de Si», Sartre afirma que este nível *irreflectido* da vida da consciência, juntamente com o tipo de relação de si a si mesmo que nele se consuma, é uma descoberta, a *sua* descoberta decisiva, porque com ele não é apenas indicado um modo de ser possível da consciência ao lado de tantos outros, mas antes aquela forma primitiva e fundante a partir da qual qualquer teoria da consciência deve ser construída. O nível irreflectido é, assim, guindado à posição de uma forma canónica e absolutamente autónoma. E esta tese da principialidade e da autonomia do nível irreflectido tem, na verdade, alguma plausibilidade. Ela permite, nomeadamente, resolver o problema clássico da *regressão ao infinito* que está supostamente envolvida em toda e qualquer consciência de si. É que, se não operarmos a distinção entre consciência atemática ou não-tética de si e reflexão ou consciência *tética* de si mesmo, torna-se então impossível compreender como alguma vez algo como uma consciência de si se pode efectivar. E isto porque, se consciência de si significasse já um estar em face de si como objecto de um acto de reflexão, então o próprio acto reflexivo, na exacta medida em que é consciência de um objecto que lhe faz face mas não ainda consciência reflexiva de si mesmo, seria novamente um acto irreflectido que exigiria uma outra reflexão dotada da mesma estrutura e assim sucessivamente, de tal modo que

a completa consciência de si exigiria um número infinito de condições para se consumir. O erro fundamental desta teoria da consciência consiste obviamente em identificar sem mais autoconsciência e reflexão, não vendo que, no seio da vivência irreflectida, se consuma já um saber atemático de si que é independente e autónomo relativamente à consciência reflexiva. A consciência sabe-se sempre a si mesma, sem que, por assim dizer, possa dar já «um passo atrás» para se surpreender, para se observar observando. Ela lê-se, decifra os sinais de si própria nos objectos de que ela é precisamente consciência, sem que isto signifique, porém, uma qualquer operação hermenêutica de interpretação. O saber do mundo não é, para ela, um saber cifrado acerca de si própria. O que acontece simplesmente é que ela se sabe como uma *existência absoluta*, como uma *fonte* que se põe espontaneamente e face à qual tudo o mais é relativo, sem que, no entanto, esse saber se possa articular explícita e autonomamente face ao seu saber dos objectos. Digamos com Sartre que, aqui, «a consciência é pura e simplesmente consciência *de ser consciência do objecto* — é essa a lei da sua existência».

Ora, nesta consciência, que é já uma consciência de si, não há ainda no entanto consciência de um *Eu*. Para retomar o exemplo de *A Transcendência do Ego*, quando estou absorto na leitura de um romance, há então consciência das personagens, do enredo, do que, «naquele momento», se está a passar, mas não há ao mesmo tempo consciência de um *Eu*. O *Eu* está completamente ausente da consciência irreflectida e o tipo de consciência de si que a caracteriza deve, por isso, ser cuidadosamente distinguido da consciência reflexiva.

## II. O PROBLEMA DO EU TRANSCENDENTAL

Mas pode significar isto que a consciência, não tendo *Eu*, não tem por isso nem unidade nem individualidade? Significa isto que há tantas consciências em si mesmas diferentes e irreduzíveis quantos os objectos que a cada

momento se lhe deparam? Significa isto também que a consciência, não podendo dizer Eu porque nada como um Eu é aí um objecto para ela, não se pode reconhecer como *esta* consciência, ou seja, como sendo rigorosamente *individual*? É com a discussão deste ponto preciso que o ensaio sobre *A Transcendência do Ego* abre. E é também na crítica à «ficção» husserliana de um *Eu transcendental* como estrutura última da consciência que se encontra o ponto mais polémico e questionável da tese de Sartre, porque, aqui como em tantos outros lugares, uma aparente observância estrita do que é a letra do ensinamento de Husserl vai a par com uma efectiva reversão do seu autêntico significado.

Ouçamos as razões de Sartre. O ponto crucial da argumentação a favor da admissão de um Eu transcendental condensa-se, na sua perspectiva, na seguinte interrogação: como entender que a multiplicidade das vivências, que se dá sob a forma de um fluxo incessante de consciências irreflectidas de objecto, se reuniria na unidade de uma só consciência se não fosse suposto um princípio superior que, imanente ao fluxo mas extravasando-o a cada momento, operasse aquela síntese suprema pela qual a corrente sempre em aberto das vivências pode ser compreendida *no interior* dos limites de uma unidade que, justamente, não passa, não flui, mas permanece sempre presente e idêntica a si mesma? Pois unificar as consciências numa consciência una e única não significa que, factualmente, uma consciência se una a outra do ponto de vista do seu *objecto*, e esta ainda a uma outra, tal como a minha consciência perceptiva actual de Paulo se liga à recordação de o ter visto ontem; unificação significa antes que, por princípio, o fluxo sempre em aberto das vivências, que não pode nunca ser dado na sua totalidade como objecto para uma consciência particular, está *à partida e qualquer que seja o seu teor efectivo* subjectivamente unificado sob a forma de um *cogito universal*, de um «eu penso» que abarca em si o conjunto da vida intencional presente, passada e futura da consciência.

Se este argumento fosse de facto a razão decisiva para a afirmação husserliana de um Eu transcendental, então

as objecções de Sartre seriam realmente incontornáveis. É que, considerando as coisas deste ponto de vista, a unidade da consciência cifrar-se-ia na apreensão de uma presença contínua e invariável por detrás de cada vivência e o Eu ver-se-ia, assim, reduzido à categoria de um puro *substrato* que estaria como que «no fundo» da consciência, numa zona ambígua que poderia ser indiferentemente caracterizada como de máxima *interioridade* ou de máxima *exterioridade*. Na verdade, transportar o Eu para o fluxo das vivências, afirmar que ele é algo que se apreende *através* de tal fluxo como estando *para lá* dele, é fazer do Eu uma unidade *noemática* e não uma dimensão noética da consciência, é, por conseguinte, fazer dele um *objecto* para a consciência que, paradoxalmente, se lhe daria ao mesmo tempo como o que lhe é mais interior. É esta situação contraditória do Eu nas suas relações com a consciência — ao mesmo tempo dentro e fora, ou numa interioridade radical que se confundiria com a pura e simples exterioridade — que está na base de várias doutrinas históricas, nomeadamente a visão agostiniana de Deus como *interior intimo meo* ou a continuidade cartesiana entre o conhecimento do ego e o conhecimento de Deus. Não se trata aqui, bem entendido, da descoberta de uma propriedade peculiar, autêntica, do Eu e do conhecimento que sobre ele versa. A possibilidade desta dialéctica que converte a máxima interioridade em máxima exterioridade é, no fundo, apenas a expressão do carácter contraditório e insustentável do conceito de um Eu como estrutura última da consciência absoluta.

Além disso, e é aqui que entramos propriamente na tese de Sartre, este Eu que pairaria numa zona ambígua, susceptível de ser contraditoriamente determinada, não cumpre de modo nenhum a função de princípio unificador e individualizador. A consciência unifica-se no objecto visado — a unidade das múltiplas consciências pelas quais adiciono dois mais dois é a verdade ideal «dois mais dois igual a quatro». E se alguém observasse que esse objecto, sendo constituído pela consciência, não pode sem circularidade ser posto como princípio da sua unificação, não

diria com isso nada de decisivo contra o bem fundado desta tese, porque o fluxo subjectivo das vivências contém em si mesmo uma forma de auto-unificação temporal — a estrutura retencional e protencional do presente e a recordação e expectativa que sobre ela se funda —, de tal modo que a unidade noemática «dois mais dois igual a quatro» aparece como o resultado do próprio processo de auto-unificação da consciência no tempo. A consciência unifica-se sob a forma de um fluxo contínuo e o resultado dessa unificação é precisamente a constituição do objecto na sua identidade, coisa que Husserl, aliás, reconheceu quando falou, nas *Lições*, de uma intencionalidade *longitudinal* e de uma intencionalidade *transversal* como dimensões constitutivas do fluxo da consciência.

O carácter supérfluo do recurso a um Eu transcendental é igualmente visível quando se trata do problema da individualidade. Aparentemente, é difícil entender como se pode afirmar que a consciência se compreende como individual, como sendo *esta* e não *outra*, quando se pretende também coarctar-lhe a possibilidade de exprimir tal individualidade ao dizer de si própria: «esta mesma consciência que *eu sou*». Mas o erro consiste em pensar que individualidade signifique *eo ipso* egoidade, que a consciência de si, que é uma estrutura imanente da consciência irreflectida, signifique imediatamente consciência de um Eu ao qual as vivências *pertencem*. A consciência é uma totalidade sintética fechada, que não pode ser limitada senão por si própria. A consciência irreflectida não tem exterior, no sentido de existir uma outra consciência que estaria face a ela e que a delimitaria. Ela não pode tomar sobre si o ponto de vista de um *outro*, de modo a poder aparecer diante de si própria como um objecto que se pudesse circunscrever e apreender de fora. E isto é assim porque uma tal coisa significaria que ela se poderia relativizar, abandonando o seu estatuto de consciência constituinte do mundo para se pôr no interior do mundo como um objecto que está face a outros objectos do mesmo tipo, isto é, a outros eus. Ou melhor, ela pode fazê-lo e fá-lo efectivamente. Só que, a partir daí, entramos

no domínio da consciência reflexiva, cuja peculiaridade é precisamente constituir a *psique* como o objecto a que a consciência *pertence*, sem que ela própria *seja* porém a consciência.

Mas se nos mantivermos no âmbito estrito da consciência irreflectida, verificamos que suprimimos também com isso a possibilidade do acto que converte a consciência em objecto porque, aqui, exploramos a consciência tal como ela é *antes* de o acto reflexivo ocorrer. E este «antes» não deve ser entendido apenas no sentido de uma precedência temporal. Ele significa sim a autonomia e independência de princípio do irreflectido relativamente à reflexão. Ora, o que é característico deste nível primário da consciência é o facto de as vivências não se apresentarem nem como vivências «de qualquer um» nem como «minhas» vivências, no sentido da sua pertença a um Eu. No primeiro caso, a consciência converter-se-ia numa consciência genérica, numa consciência que seria de todos e de ninguém, a qual é justamente a ilusão de certos neokantianos e da teoria do *Bewusstsein überhaupt* do próprio Kant dos *Prolegómenos*. No segundo caso, ela transformar-se-ia na consciência de um Eu que poderia simultaneamente dizer a seu propósito: a consciência é *minha*, mas eu *não sou* a consciência. Ora, a consciência não é nem relativa a um objecto ou quase-objecto denominado «Eu» (mas um *absoluto* que se põe a si mesmo), nem uma consciência genérica e sem efectividade (mas uma consciência que se sabe, que tem consciência de que *é*, de que *existe*). Estas duas notas da irrelatividade e da não-generalidade definem pela negativa a característica mais basilar da consciência irreflectida: o facto de ser uma consciência de si e não uma consciência em geral, incapaz de se saber a si mesma; o facto de ser consciência de *objectos* e não um objecto que possa ser dado, ele próprio, a uma consciência, um Eu. Ora, uma consciência que se sabe a si própria, que tem consciência da sua existência, e que sabe ao mesmo tempo que essa existência não é o subsistir inerte de uma coisa, mas uma espontaneidade que se põe a si própria ao pôr diante de si o objecto, uma consciência

desta natureza é justamente uma consciência que se compreende como absoluta e como *individual*, se bem que não se compreenda de modo nenhum como a consciência *de um indivíduo*.

Se se objectar que é contraditório supor que um absoluto se pode individualizar, porque isso seria admitir de algum modo que ele poderia particularizar o seu ponto de vista e, portanto, destruir a sua absolutez, responder-se-á muito simplesmente que se está a utilizar uma compreensão imprópria do conceito de individualidade que acabámos de definir. Dizer que algo pode ser ao mesmo tempo absoluto e individual, ou melhor, dizer que a consciência se pode pôr simultaneamente como absoluta e como individual, não significa dizer que a consciência se pode apreender contraditoriamente como absoluta e como relativa, como necessária e como contingente. A individualidade significa outrossim que ela se sabe como *esta* consciência mesma, *que é assim e não de outra maneira*, na qual ocorrem estas e aquelas coisas e não outras totalmente diferentes que alterariam a sua identidade. É esta *facticidade* que permite compreender como pode a consciência afirmar-se como um absoluto que não tem exterior e introduzir ao mesmo tempo uma certa relatividade e contingência no seu próprio seio, apreendendo-se como uma consciência cuja vida decorre segundo uma unidade de estilo e de ponto de vista peculiares, unidade que poderia ser também de uma outra maneira, caso em que ela seria justamente *outra*.

O que faz a individualidade da consciência é, assim, aquilo mesmo que fazia a sua unidade, a saber, a síntese *temporal*. Efectivamente, o que permite à consciência compreender-se como individual é o facto de viver sob a forma da recuperação retencional de si e da projecção para diante a partir do que lhe é presente por meio dessa autoconservação retencional. Ao projectar-se para diante mantendo uma continuidade como o seu passado imediato, a consciência obtém assim uma ligação contínua de todas as fases do seu desenvolvimento temporal, de tal modo que a mesmidade de estilo e de ponto de vista, que eram precisamente as