

# CONSCIÊNCIA E LIBERDADE: DIALOGANDO COM HUSSERL E SARTRE

*Sônia Maria Lira Ferreira*

## **Introdução**

O presente trabalho tem como objetivo discutir a noção de consciência e liberdade com dois interlocutores: Sartre e Husserl. A discussão se insere em torno da grande contribuição do pensamento husserliano para o desenvolvimento do pensamento filosófico de Sartre. E, concomitantemente, com a guinada estabelecida por Sartre em relação ao mestre Husserl em relação a sua concepção de fenomenologia e consciência, temas principais na elaboração de toda a sua concepção de liberdade.

Na primeira seção estão explicitados os conceitos essenciais que permeiam o horizonte filosófico de Edmund Husserl no campo da fenomenologia, buscando dar o conceito da mesma e, simultaneamente, demonstrar a compreensão das suas principais noções.

Na segunda seção, à luz do pensamento filosófico sartreano, é apresentada a relevância da fenomenologia de Husserl para o pensamento sartreano e, principalmente, o redimensionamento dado por Sartre aos conceitos de fenomenologia e consciência husserlianos como ponto de partida para a fomentação da sua teoria da liberdade.

Na terceira seção, está demonstrada a relação entre o conceito de intencionalidade e liberdade sartreana com o intuito de apresentar a nova dimensão que assume a fenomenologia e a consciência na filosofia existencialista de Jean-Paul Sartre.

E, por fim, as considerações finais, que apontam a posição reflexiva e crítica sobre a relevância do redimensionamento dado por Sartre à fenomenologia husserliana para a fundamentação da sua concepção de consciência e liberdade.

## 1. Descrição da fenomenologia husserliana e de seus conceitos básicos

A descrição acerca dos conceitos básicos da Fenomenologia de Edmund Husserl requer uma elucidação do seu significado. É notório que a Fenomenologia versada pelo filósofo tem um contorno *suis generis*, na medida em que vai assumir a dimensão de um novo movimento filosófico e, também, de um novo caminho ou método da construção do pensamento filosófico.

Esse movimento tem como ponto de partida a tentativa de resolver um problema epistemológico criado tanto pela filosofia empirista quanto pela psicologia (a qual estava assumindo um lugar privilegiado no âmbito da teoria do conhecimento) como também pelo criticismo de Kant.

O problema consistia na tese criada pela psicologia que todo conhecimento filosófico teria que ser reduzido a um fato psicológico. Esta tese fundamentava a lógica, a ética, a estética. A fenomenologia nasce, dessa forma, da crítica sobre a dimensão que o próprio pensar assume no âmbito das ciências em sua totalidade. Ao analisar a colocação crítica de Husserl sobre o psicologismo, Lyotard faz a seguinte afirmação:

O psicologismo contra o qual Husserl luta identifica sujeito do conhecimento e sujeito psicológico. Afirma que o juízo 'essa parede é amarela' não é uma proposição independente de mim, que o expresse e percebo essa parede. Diremos que 'parede', 'amarela' são conceitos definíveis em extensão e em compreensão independentemente de todo pensamento concreto. [...] A validade dos grandes princípios funda-se sobre minha organização psíquica, e se são indemonstráveis é porque são inatos. Disto decorre evidentemente que não existe verdade independente dos passos psicológicos que a ela conduzem (LYOTARD, 1967, p.13).

A crítica dirigida ao empirismo consiste no privilégio dado à exterioridade das coisas, que é a realidade objetiva que se sobrepuja a razão humana, papel assumido por todo conhecimento científico. Essa postura levou o empirismo a afirmar que as leis com caráter de apoditicidade, ou seja, com caráter de necessidade e universalidade são obtidas só mediante a experiência e esta, de acordo com Husserl, fornece apenas aquilo que é contingente e singular, logo, não pode oferecer ao conhecimento científico o princípio universal e necessário. Sobre essa crítica esclarece Virgílio Ferreira:

Contra o empirismo, que tem 'laços íntimos de consangüinidade' com o psicologismo, Husserl observa fundamentalmente que os princípios lógicos não procedem de uma generalização, mas se intuem em visão imediata numa intuição específica, com uma orientação, intenção do ver, em qualquer objeto singular; e que é uma petição de princípio induzirem-se princípios lógicos que têm de presidir a essa indução (FERREIRA, 1978, p. 14).

A crítica mais profícua está direcionada a Kant, na medida em que, Husserl levanta a problemática sobre o sujeito pensante cartesiano e sobre o sujeito transcendental kantiano. É necessário salientar que o termo transcendental no pensamento husserliano é diferente do significado dado por Kant. Essa diferença traça o contorno da crítica que Husserl remete a Kant, a qual afirma que o seu erro consistiu na sua concepção de imanência como também sobre a não diferenciação entre o sujeito transcendental e o sujeito empírico. Husserl, ao contrário de Kant, afirma que não existe esta separação, pois se contrapõe ao seu conceito de imanência por demonstrar que a consciência é intencional na medida em que se dirige para o mundo. Este se dirigir para o mundo demarca justamente que o sujeito que percebe o mundo é o mesmo que lhe dá significado. Husserl em sua obra *A Ideia de Fenomenologia* faz a seguinte crítica sobre Kant:

De resto, recordeis aqui a famosa distinção Kantiana entre *juízos de percepção* e *juízos de experiência*. A afinidade é manifesta. Por outro lado, Kant não atingiu a intenção última da distinção aqui necessária, visto que lhe faltava o conceito de fenomenologia e de redução fenomenológica e porque não conseguiu desvencilhar-se totalmente do psicologismo e do antropologismo. Naturalmente, não se trata, para nós, de juízos apenas subjetivamente válidos que, na sua validade, se limitam ao 'sujeito empírico', e de juízos objetivamente válidos, a saber, válidos para todo o sujeito em geral: já desconectamos o sujeito empírico e a percepção transcendental, a consciência em geral, depressa receberá para nós um sentido inteiramente diverso e nada misterioso (HUSSERL, 1988, p. 75).

Husserl afirma que a tarefa da crítica consiste em justamente mostrar quanto às teorias do conhecimento até o seu presente momento, tornaram-se teorias obscuras e contraditórias e, com isso, resultaram numa gama de problemas que necessariamente teriam que ser resolvidos através da demonstração da sua incoerência por não contemplarem o tema da essência do conhecimento em sua problematização. E isso ocorreu justamente por não acreditarem que podiam atingi-la. Essa atitude das ciências conduz ao ceticismo, pois a possibilidade de se atingir o conhecimento é alicerçada

sobre um relativismo gnosiológico. Este último acarretou em inúmeras tarefas que terão que ser cumpridas, ou seja, os problemas terão que ser resolvidos. Husserl, afirma que a tarefa da fenomenologia consiste em:

[...] a sua tarefa é resolver os problemas concernentes à correlação entre o conhecimento, sentido do conhecimento e objecto do conhecimento, graças à inquirição da essência do conhecimento. Entre estes problemas encontra-se também a patenteação do sentido essencial da objetividade cognoscível ou, o que é o mesmo, da objetividade em geral: do sentido que lhe está prescrito a priori (isto é, segundo a essência), em virtude da correlação de conhecimentos e objetividade do conhecimento. E isto concerne também, naturalmente, a todas as configurações fundamentais de objetividades em geral, traçadas de antemão pela essência do conhecimento (As formas ontológicas, tanto as apofânticas como as metafísicas) (HUSSERL, 1988, p.45).

Nesta passagem do texto torna-se clara a tarefa que Husserl se propõe: a partir da crítica: criar uma nova ciência e um novo método que tenham como objetivo tanto esclarecer a essência do conhecimento quanto a objetividade cognitiva. Esta ciência Husserl (1988, p. 46) denominará de: "Fenomenologia - designa uma ciência, uma conexão de disciplinas científicas; mas, ao mesmo tempo e acima de tudo, 'fenomenologia' designa um método e uma atitude intelectual: a *atitude intelectual* especificamente *filosófica*, o *método* especificamente *filosófico*." Essa filosofia, como também esse método, deverá de acordo com o filósofo, configurar-se em uma nova dimensão com novo ponto de partida e, também, criar um novo método que se contraponha a toda ciência até então existente.

Essa nova filosofia e esse novo método são decorrentes da exigência que se faz após a crítica, da criação de uma nova ciência que tenha como objetivo explicitar à clareza essencial do conhecimento. A crítica do conhecimento tem como meta elucidar a essência do conhecimento como também a sua validade a qual é inerente à sua essência.

Essa nova ciência denominada por Husserl como Fenomenologia por tratar exclusivamente da essência do conhecimento e sua validade, tem como preocupação básica a descrição de tudo que aparece à consciência. Em tudo que se manifesta no ato de pensar Husserl percebe a correlação entre o ato e o objeto, justamente pela consciência ser caracterizada pela intencionalidade (conceito que posteriormente no decorrer do texto será devidamente explicitado). A Fenomenologia como ciência é a que pode ensinar como atingir a vivência da realidade mediante a descrição do fenômeno que a experiência nos oferece, para chegar a sua essência. Husserl redimensionou o

lugar ocupado pela experiência, afirmando-a como possibilidade de experimentação das essências do conhecimento no ato de pensar, de conhecer.

A partir do que foi explicitado acima acerca das críticas e de seus objetivos da Fenomenologia, se torna imprescindível elaborar e responder, mediante o pensamento husserliano, a seguinte pergunta: O que é afinal, a Fenomenologia? Esta resposta está intrinsecamente relacionada à concepção de fenômeno. Por fenômenos comumente se compreendem os fatos ou dados sensíveis tanto físicos como conscientes. Porém, a Fenomenologia de Husserl não compreende o termo fenômeno nessa perspectiva, já que a mesma está relacionada com a descrição empírica dos fatos empregada pelo conhecimento científico que o filósofo critica e tem como meta ultrapassá-lo. Este ultrapassar concebe uma nova ciência, um novo método como se viu anteriormente e, conseqüentemente, uma nova dimensão do termo fenômeno como aquilo que se manifesta à consciência.

A fenomenologia é na visão filosófica de Husserl a filosofia que reflete sobre o conhecimento do conhecimento, e que tem como objetivo superar a perspectiva empírica e sensualista do psicologismo que reduziu o conceito à condição de um produto de um ato psicológico, mediante a análise dos processos subjetivos em que tomam forma os fenômenos externos. É na realidade, segundo o filósofo uma prática científica oriunda da reflexão crítica de todo o contrassenso, ceticismo, aporias, relativismo e incoerências que atingiram as ciências, os quais geraram assim, a sua própria crise.

A Fenomenologia vê como necessidade a elaboração de uma análise crítica acerca da essência do objeto que será investigado. Nesse sentido, de acordo com o filósofo, a Fenomenologia é a doutrina que afirma que o intelecto intui, imediata e absolutamente, uma certeza sobre a essência das coisas. A Fenomenologia é, dessa maneira, uma ciência a priori universal. O caráter a priori da Fenomenologia é decorrente da descrição das essências, que são os objetos ideais e não empíricos. E o caráter de sua universalidade consiste na referência que faz a todas as vivências. Postura contrária à Teoria do Conhecimento até então em voga, pois se falava acerca do conhecimento sem previamente iniciar uma investigação cuidadosa sobre o que seria o conhecimento em si.

A missão que assume a fenomenologia é a de tratar da essência do conhecimento não enquanto explicação, mas tão somente, enquanto uma pura descrição de fenômenos. Enquanto método, tem como objetivo conduzir ao conhecimento das essências, que é o conhecimento evidente, alicerçado na intuição (que significa visão direta de algo individual existente, que se desvela de forma imediata em sua concreta plenitude, sem intervenção de

qualquer outro conteúdo cognitivo) das essências, usando a terminologia husserliana, na intuição eidética, que se diferencia completamente da intuição sensível. E a missão da Fenomenologia, assim, resulta em mostrar as essências enquanto conceitos descritivos mediante proposições essenciais a priori. Este último, tem o sentido na filosofia husserliana de um conhecimento que independe da experiência. A Fenomenologia, enquanto uma ciência investigativa precisa antecipadamente fixar sobre o objeto o qual trata. Não se interessando pelos fatos psíquicos individuais, mas exclusivamente pela essência dos objetos ou fatos individuais (reais ou possíveis) enquanto fenômenos. Diz Husserl:

A fenomenologia procede elucidando visualmente, determinando e distinguindo o sentido. [...] A sua particularidade exclusiva é o procedimento intuitivo e ideador dentro da mais estrita redução fenomenológica, é o método especificamente filosófico, na medida em que tal método pertence essencialmente ao sentido da crítica do conhecimento [...] (HUSSERL, 1988, p. 87).

O termo fenômeno na dimensão do pensamento husserliano, como já foi discutido acima, assume outro contorno em relação ao que foi dado pelas ciências.

Nesta perspectiva, para Husserl (1988, p. 70), “[...] Há que precaver-se da fundamental confusão do *fenômeno (sic) puro* no sentido da fenomenologia com o *fenômeno (sic) psicológico*, objeto da psicologia científico-natural”.

O sentido do termo fenômeno na perspectiva do pensamento de Husserl diz respeito a todo o aspecto do objeto que se apresenta imediatamente à consciência. O conceito de objeto é mostrado não como uma coisa. O sentido de objeto enquanto coisa é aquilo que se encontra presente na consciência. O fenômeno, nesse sentido, diz respeito à realidade manifestada da coisa, quer dizer, do objeto. Essa realidade manifestada é tão somente a própria coisa percebida, pensada, falada.

É notória a imposição de análise do conceito de essência no pensamento fenomenológico de Husserl: a essência é considerada como o objeto da pesquisa fenomenológica.

A essência diz respeito ao conceito universal ou à forma capaz de se verificar sem nenhuma variação entre os indivíduos. É o conjunto de todas as particularidades que unidas entre si formam a essência da vivência. Esta última consiste naquilo que fica para o sujeito do fenômeno visado. Esse processo Husserl denomina de redução fenomenológica (conceito que será demonstrado adiante) a qual consiste no ato do sujeito ficar exclusivamente

com as vivências. Estas são consideradas por Husserl como intencionais. Toda vivência é consciência de algo e, dessa maneira, são referidas intencionalmente a esse algo. Elas são imanentes à consciência, alicerçando-se na visão intelectual, mediante as quais o sujeito contempla o objeto de forma originária. A visualização da essência do objeto não é considerada como modelos que se desenvolvem sobre a realidade, mas, ao contrário, se encontra no âmago da realidade e é apreendida pela intuição. A intuição na filosofia husserliana consiste no ato de consciência pelo qual o fenômeno encontra-se presente à consciência. Ela só se dá quando se depara com o imediatamente dado. E dessa forma a intuição, a evidência e a verdade coincidem. Husserl faz a seguinte afirmação:

[...] A intuição essencial é também intuição, e é intuição em sentido pleno e não é uma mera e quiçá vaga representação; sendo, assim, uma intuição em que se dá *originalmente* à essência ou o que é apreendido estar em sua identidade 'própria'. Mas, por outra parte, é uma intuição de *índole* em princípio *peculiar e nova*, a saber, frente às formas de intuição que são correlativas das objetividades de outras categorias, e em especial frente à intuição no estreito sentido corrente, isto é, frente à intuição individual (HUSSERL, 1997, p.22).

A partir do conceito de intuição é perceptível que se encontra no âmago da problematização husserliana acerca do conhecimento não é necessariamente um problema crítico, genético ou valorativo, mas tão somente uma problemática acerca dos fenômenos do conhecimento, ou seja, as essências. E o ver das mesmas mediante a intuição a qual não tem em foco a realidade ou a irrealidade do objeto é o que o filósofo denomina de *Redução Fenomenológica* que, de acordo com Husserl, é o que possibilita um conhecimento do mundo a partir da sua origem. É composta por dois momentos:

1) *Um momento negativo*: consiste no isolamento do fenômeno de tudo aquilo que não lhe é próprio; mas, que desvela na sua pureza. Neste momento, é justamente onde separa as essências de toda realidade empírica;

2) *Um momento positivo*: é neste momento que se dá o ver da inteligência, dito de outro modo, é neste momento que a inteligência dirige-se para a própria coisa, adentra na mesma e permite que ela se manifeste em total pureza.

Assim, a epoché tomada na etapa dos Ideen I tem uma significação dupla: de um lado negativa, porquanto isola a consciência como resíduo fenomenológico e é nesse nível que a análise eidética (isto é ainda natural) da consciência se opera; por outro lado, positiva porque faz emergir a consciência como radicalidade absoluta (LYOTARD, 1967, p.28).

A redução fenomenológica, de acordo com o filósofo, não tem margem de erro, pois este nasce justamente quando se quer atribuir ao objeto real à propriedade que se percebe dele sem percebê-lo dessa maneira na sua integridade. O erro de toda teoria do conhecimento, denuncia Husserl, foi justamente querer atribuir ao objeto à realidade que se percebia dele sem deixar dessa forma que ele se manifestasse na sua pureza.

É errôneo deduzir que Husserl ao criar este conceito estaria negando o mundo real no qual se estar inserido, mas, ao contrário, o seu objetivo é atingir a essência desse mundo real tal qual ele se manifeste à consciência mediante aquilo que o filósofo denomina de *suspensão de juízo*. Essa *suspensão do juízo* consiste numa reflexão interna do objeto através da qual se atinge a essência do mesmo, dessa forma, se atinge o objeto em sua intencionalidade. Nesta perspectiva epistemológica, ocorre o retorno-as-coisas-mesmas. É, na realidade segundo o pensamento husserliano, um retorno àquilo que os objetos são em si mesmo. Vistas mediante a *Epoché*, isto é, o que Husserl chama de *colocar entre parênteses* o mundo empírico, o mundo ideal e o mundo sobrenatural. Afirmo Husserl:

Não utilizamos a tese genérica que pertence à essência da atitude natural, colocando entre parênteses tudo o que ela contém sob o seu aspecto ôntico, isto é, todo o mundo natural que está constantemente ao nosso alcance e que continuarão a ser uma realidade para a consciência, mesmo que o coloquemos entre parênteses. Assim fazendo, eu não nego este mundo, como um sofista nem ponho em dúvida a sua existência, como se fosse um cético: limito-me realizar a epoché fenomenológica que me impede de considerar como existente o mundo que se encontra perante mim, contrariamente àquilo que faço na vida prática ou àquilo que se faz nas ciências positivas (HUSSERL, 1997, p.73).

Dessa forma, como se viu na redução fenomenológica tudo o que é colocado entre parênteses não é aniquilado, pois nada é apagado dentro da redução fenomenológica. O que ocorre, segundo o filósofo, é uma simbolização do objeto no ato do pensar ao colocar entre parênteses o objeto visualizado intelectualmente, tornando o conteúdo suspenso e concomitantemente caracterizado como o principal sujeito da investigação fenomenológica.

Dentro da perspectiva filosófica e metodológica husserliana a redução fenomenológica vem suplantar a consideração dos fatos ou das coisas naturais realizadas pelas ciências naturais pela intuição das essências e a *epoché*, a qual coloca em suspense, ou seja, entre parênteses a tese da existência do mundo em geral. Logo, *pôr-entre-parênteses* é denominado como o ato de desligar o fato que serve de objeto de todo nexos com a realidade exterior dentro de sua dimensão espaço-temporal. Restando apenas o conteúdo da consciência que não pertence ao mundo natural. Este conteúdo consiste no dado da vivência da objetividade constituída.

A explicitação desses conceitos da fenomenologia husserliana torna-se relevante para se compreender o conceito da fenomenologia sartreana que será tema na próxima seção capítulo com o intuito de analisar posteriormente o conceito de consciência e, após, o de liberdade na filosofia sartreana a partir do redimensionamento dado à fenomenologia de Husserl.

## **2. Consciência, fenomenologia e intencionalidade em Sartre: rompimento com a fenomenologia do mestre Husserl**

O encontro de Sartre com a fenomenologia de Husserl entre os anos de 1933 a 1934, foi um fato relevante para que o seu pensamento filosófico assumisse novos contornos. É notório que esse contato inicial tem uma dimensão de mestre e discípulo, entretanto, mediante uma sequência de investigações efetivadas a partir da fenomenologia husserliana, ocorre o rompimento definitivo com o mestre e, dessa forma, Sartre redimensiona a fenomenologia em sua totalidade.

O redimensionamento dado por Sartre à fenomenologia recai especificamente na teoria da consciência elaborada por Husserl. Essa teoria parte de um conceito essencial para compreendê-la: o conceito de intencionalidade da consciência. Ou seja, parte da ideia de que a consciência é sempre consciência de alguma coisa, isto significa dizer que, toda consciência intenciona um objeto qualquer.

Os conceitos de fenomenologia e intencionalidade tratados por Sartre serão as ferramentas necessárias para o desenvolvimento de seus próprios questionamentos e a busca das resoluções de seus problemas relacionados no campo tanto da psicologia quanto da filosofia francesa. Os problemas colocados pelas duas ciências foram os seguintes: dos conteúdos da consciência, da sensação e da imagem. E é na tentativa da busca das soluções desses problemas que Sartre cria a sua doutrina da liberdade. A problematização que será tratada neste trabalho é especificamente a primeira: ou seja, o problema dos conteúdos da consciência.

É importante ressaltar que os conceitos de fenomenologia e intencionalidade no pensamento sartreano receberam uma dimensão existencial-ontológica. A preocupação, dessa forma, não é com a verdade como é em Husserl com a criação da redução fenomenológica. O essencial para Sartre é compreender os existentes em seu estar *lançado-no-mundo* sem nenhuma justificação racional. Opondo-se, dessa forma, a toda espécie de pressupostos metafísicos que se encontravam arraigados nas teorias filosóficas, na psicologia como em toda área do saber.

Essa dimensão existencial-ontológica dada por Sartre à concepção de fenomenologia e de intencionalidade está intrinsecamente relacionada com a guinada dada pelo filósofo a sua concepção de consciência e, conseqüentemente, de fenomenologia e de intencionalidade. Para esclarecer essa guinada é positivo iniciar a análise que Sartre desenvolve de maneira profícua, na sua obra *Ensaio sobre a transcendência do ego*, sobre a problematização da formação da dimensão egológica na perspectiva da fenomenologia husserliana mediante o seu conceito de intencionalidade. Sartre faz a seguinte crítica a Husserl:

[...] Depois de ter considerado que o Eu [Moi] era uma produção sintética e transcendente da consciência (nas *Logische Untersuchungen*), retornou, nas *Ideen*, à tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências cujos raios (*Ichstrahl*) cairiam sobre cada fenómeno que se apresentasse no campo da atenção. Assim, a consciência transcendental torna-se rigorosamente pessoal. Esta concepção é necessária? É ela compatível com a definição que Husserl dá a consciência? (SARTRE, 1994, p. 47).

A fenomenologia husserliana mesmo tendo levado Sartre para um novo horizonte do filosofar a partir do conceito de intencionalidade deveria supostamente estar fora do alvo de suas críticas, porém o filósofo faz a denúncia acima que o próprio Husserl com a sua concepção de um *Eu transcendental*, ao se contrapor ao *Eu empírico* da psicologia, recai numa nocividade todas as críticas levantadas e os resultados alcançados pela sua filosofia anteriormente. Sartre afirma com essa crítica que Husserl tende para o idealismo:

[...] 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 intencionalidade) (SARTRE, 1983, p. 226).

Sartre logo que se deparou com a fenomenologia a viu como salientamos anteriormente, como a solução do problema da sua postura contra a "filosofia digestiva", que consiste na filosofia que defende a ideia de representação a qual admite que a consciência tenha um centro organizador de seus conteúdos, a consciência teria uma substância que a permitiria colocar ordem em todos os seus conteúdos. Dito de outra forma, a consciência encontra-se no campo da imanência. Sartre, entretanto, ao se deparar com conceito de intencionalidade livra a consciência do campo da imanência e, assim, recusa qualquer perspectiva filosófica que defenda a tese de um *Eu habitante* na consciência. Essa crítica é ponto principal de fundamentação de toda a sua concepção de liberdade que é demonstrada de forma radical na sua obra *O Ser e o Nada*. Sartre faz a seguinte afirmação: "[...] Eis-nos agora no terreno da fenomenologia husserliana, ainda que o próprio Husserl nem sempre tenha sido fiel à sua intuição primeira" (SARTRE, 2005, p.29).

O *eu transcendental* defendido por Husserl é considerado por Sartre a causa do aniquilamento da consciência, pois a consciência existe enquanto um absoluto na medida em que é consciente de si mesma. O ser da consciência consiste em ser consciente de si e, a consciência é consciente de si enquanto ela é consciente de um objeto transcendente. Logo, tudo é claro e translúcido na consciência: o objeto que se encontra diante da consciência desvela a sua opacidade que é sua característica, a qual é justamente o que possibilite a consciência a ver que é pura, porque só é consciente de si na medida em que constata que não é o objeto que se encontra diante dela:

[...] Podemos portanto responder sem hesitar: a concepção fenomenológica da consciência torna totalmente inútil o papel unificante e individualizante do Eu. É, ao contrário, a consciência que torna possível a unidade e a personalidade do meu Eu. O Eu transcendental não tem, portanto, razão de ser. Mas, além disso, este Eu supérfluo é nocivo. Se ele existisse, arrancaria a consciência, dividi-la-ia, insinuar-se-ia em cada consciência como uma lamela opaca. O Eu transcendental é a morte da consciência (SARTRE, 1994, p.48).

É necessário salientar que a consciência da consciência não é posicional, isto significa dizer que a consciência não se torna objeto para si mesma. O seu objeto encontra-se fora dela só que no mesmo ato a consciência o põe e o apreende. Sartre, dessa forma, argumenta que a consciência dentro dessa dimensão não pode acolher um *Eu*, pois a consciência é concebida pela intencionalidade. É justamente pela intencionalidade que ela não se arraiga a

nada no seu interior, ela transcende-se a si mesma, ela unifica-se se escapando.

Esse transcender da consciência, essa unificação que consiste em seu modo de escapar de si mesma desemboca na tese sartreana que a consciência é purificada na medida em que se encontra livre de todo e qualquer conteúdo. A consciência aparece como um nada, uma abertura para o mundo ao qual não acrescenta qualquer matiz próprio dela. Essa posição sartreana radicalizada na sua obra *O Ser e o Nada* é decorrente da sua crítica endereçada ao *Eu transcendental* de Husserl. A consciência de acordo com Sartre não aceita qualquer tipo de conteúdo, consiste no aparecer como pura consciência de alguma coisa, como mera intenção.

Vê-se que a crítica da fenomenologia husserliana não implica descartá-la como escola importante para o estabelecimento do fundamento do pensamento filosófico sartreano, pois, ao contrário, Sartre apesar da crítica que faz a Husserl acata a fenomenologia como a escola que lhe permitiu elaborar a estrutura primária da consciência, que é o seu ponto de partida filosófico, que consiste na afirmação que: *a consciência o é sempre de alguma coisa*. De acordo com este, só há consciência de alguma coisa na medida em que haja algo de que seja consciente e esta é a característica fundamental da consciência: a sua intencionalidade a qual torna possível estabelecer a diferença essencial entre os seres conscientes e as meras coisas.

Essa diferenciação entre os seres conscientes e as coisas tem uma relação intrínseca com o modo de ser da consciência, ou seja, com a sua intencionalidade. Esta desvela a espontaneidade da própria consciência, dito de outra maneira, de um fluxo, isto é, de uma intenção que dá lugar à outra sucessivamente.

A consciência na perspectiva fenomenológica sartreana é translúcida na medida em que, não tem no seu interior nenhum conteúdo. Toda consciência é translúcida por ser consciência de si, de forma totalmente clara para si mesma. O seu único modo de existir é ter consciência que existe. Ela nesse sentido é por si, ou seja, é espontânea e, devido a isso, é translúcida.

Esse modo de existir da consciência significa dizer que ela tanto é consciente do objeto que tem diante de si quanto de ser consciente que é consciente deste objeto. Esses dois tipos de consciência se dão ao mesmo tempo. Assim sendo, não existe duplicação, já que a consciência do objeto como também da consciência de ser consciente do objeto se dão num só ato. Num só ato encontra-se a consciência do objeto como também a consciência da percepção desse objeto.

Sartre para explicitar o que foi salientado acerca da translucidez da consciência, ao colocar em discussão o *Eu transcendental* husserliano, ao

retirar da discussão da consciência algo idêntico, permanente, invariável, trata a discussão acerca do mesmo a partir da distinção de dois tipos de consciência: consciência reflexiva e consciência não-reflexiva. Esses tipos de consciência tanto são tratados na sua obra *A Transcendência do Ego* quanto na sua obra *O Ser e o Nada*. Esses dois tipos de consciência que segundo Sartre se dão no mesmo ato. Esses dois tipos de consciência demonstram o fluxo da consciência, pois dentro da consciência nada existe de maneira estável e permanente. Essa discussão é pertinente, por existir a suposição do *Eu* como um ser suposto habitante da consciência.

A consciência reflexiva e a consciência não-reflexiva são dois conceitos no pensamento sartreano que dizem respeito à diferenciação fenomênica que Sartre faz entre: a consciência e o conhecimento. A consciência cognoscente se caracteriza a partir dos dois modos acima ressaltados, a saber: a consciência reflexiva e não-reflexiva. Estas consciências segundo Sartre demonstram a luz de um terceiro conceito que é o *cogito pré-reflexivo* o qual fundamenta estes dois modos da consciência cognoscente. Ambas as consciências estão voltadas para o mundo. Sartre afirma logo na introdução do *O ser e o Nada* (2005, p.22) "O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo".

A consciência irreflexiva é aquela consciência que se encontra voltada para os objetos, compreendida como a consciência de percepção. A consciência reflexiva consiste na consciência que toma consciência de si na medida em que a consciência de percepção percebe o objeto e é neste momento em que a consciência toma consciência de si como diferente do objeto percebido pela consciência irreflexiva. Isto ocorre porque na perspectiva sartreana existe o *cogito pré-reflexivo* que consiste na consciência que se tem de ser consciência, contudo de maneira não-posicional. Dito de outra maneira, nesta dimensão do cogito não se ver a consciência enquanto algo a ser conhecido. A consciência não se torna objeto de conhecimento, a consciência não é visada enquanto existente no mundo, o pensamento não é colocado como objeto. Sartre na introdução do *O Ser e o Nada* faz a seguinte afirmação:

Por outro lado, a consciência (réflexive) posiona como seu objeto a consciência refletida: no ato de reflexão (réflexion), emito juízos sobre a consciência refletida, envergonho-me ou orgulho-me dela, aceito-a ou a recuso, etc. a consciência imediata de perceber não me permite julgar, querer, envergonhar-me. Ela não conhece minha percepção, não a posiciona: tudo que há de intenção na minha consciência atual acha-se

voltado para fora, para o mundo. Em troca, esta consciência espontânea de minha percepção é constitutiva de minha consciência perceptiva. Em outros termos, toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não-posicional de si (SARTRE, 2005, p. 24).

Sartre salienta que dentre as consciências reflexiva e não-reflexiva não há primazia, pois, a existência do cogito pré-reflexivo que é condição relevante para o pensamento tanto reflexivo quanto irreflexivo. Toda consciência cognoscente é ao mesmo tempo consciência não-cognoscente (de) si.

Sartre a partir desse redimensionamento do conceito de fenomenologia husserliana fundamentou a discussão acerca da consciência intencional, ou seja, desprovida de qualquer conteúdo que desembocou na sua ontologia na medida em que a consciência não-posicional existe sem ser conhecedora de si ou do mundo. E existe na medida em que se direciona para um ser que diferente dela enquanto outro existente. E mediante essa dimensão ontológica da consciência decorrente do redimensionamento da fenomenologia husserliana Sartre desenvolveu a sua concepção de liberdade que será tema de discussão da próxima seção do capítulo.

### **3. A relação entre os conceitos de consciência intencional e liberdade na filosofia sartreana**

A análise do redimensionamento dos conceitos de fenomenologia e intencionalidade elaborada por Sartre como se constatou anteriormente permitiu-lhe elaborar a sua concepção de liberdade justamente por ter fundamentado a discussão no âmbito ontológico, e se tornou possível para o filósofo desenvolver a sua teoria da liberdade, pois, segundo ele, falar da liberdade é falar de um ser que no seu interior não tem nada, nem exterior quanto interior que possa determiná-lo. Dessa forma, falar da consciência intencional desprovida de conteúdo é falar de um único ser: a realidade humana.

Toda a ação é, para Sartre, intencional: "Com efeito, convém observar, antes de tudo, que uma ação é por princípio intencional" (SARTRE, 2005, p.536), eis o ponto de partida de suas investigações. A intencionalidade da ação não oferece uma previsão exata sobre suas possíveis consequências, assim como a ação humana, tem no seu interior um nada o qual a torna pura indeterminação. Este nada íntimo da consciência tem uma relação com a constatação que no interior da consciência não se encontra nada que a fundamente. E este nada íntimo da realidade humana, outorga o poder

nadificador que instaura a ação humana. E por se fundamentar no nada, é, consequentemente, indefinida.

De acordo com o filósofo liberdade e consciência são a mesma coisa. Ambas rejeitam qualquer tipo de determinismo. O ato para ocorrer não é motivado por nenhum fator que venha estimular a consciência a se definir como também a se determinar. Esta tem o poder nadificador instalado no seu interior. E este poder nadificador é justamente o que fundamenta o ato. Logo, todo ato é incondicionado. Eis o sentido da liberdade.

Esta incondicionalidade da liberdade reside no fato de ela ser uma deficiência, uma carência, um aspecto de nada que se encontra presente no seu interior. A liberdade está intrinsecamente unida à negação do para-si. Toda ação carece de objetividade. “[...] constatamos que a ação implica necessariamente como sua condição o reconhecimento de um ‘desideratum’, ou seja, de uma falta objetiva, ou bem de uma negatividade” (SARTRE, 2005, p. 537).

Para Sartre, como assegura Gerd Bornheim (1984, p. 111) “todo ato supõe motivos e móveis”. Mas é preciso explicitar que estes não são a condição do ato, ao contrário, o ato é o que determina seus motivos e móveis. Isto ocorre pelo fato de que a liberdade sartreana, como assevera Gerd Bornheim (1984, p.111) “Não tem essência instaura-se desprovida de qualquer necessidade lógica”.

É por não possuir essa necessidade que Sartre afirma ser a existência algo que precede a essência. Dessa maneira, a liberdade é o fundamento de todas as essências. O aprisionamento da liberdade é um procedimento fadado ao fracasso, pelo fato de a realidade humana não ser necessariamente uma natureza fixa. A liberdade, como afirma Gerd Bornheim (1994, p.111) “É o estofado mesmo de meu ser”, ou seja, é a nossa estrutura ontológica da qual jamais poderemos fugir, é a estrutura da nossa consciência intencional.

Afirmar que a liberdade é o estofado do ser, significa, como diz Sartre, que o homem é condenado a ser livre. Essa afirmação é uma das particularidades da teoria da liberdade sartreana, e só foi possível fomentá-la mediante o redimensionamento dado ao conceito de fenomenologia, a qual acredita que o homem é livre perpetuamente em todas as situações e condições, já que é uma consciência vazia desprovida de fundamento que se direciona sempre para o mundo.

Essa teoria se contrapõe radicalmente às teorias clássicas que afirmam haver tanto momento em que o homem é livre quanto momento em que ele não o é. Sendo a liberdade o ser da nossa estrutura ontológica, isto implica dizer que toda escolha que fazemos é uma escolha original, por estar fundamentada naquele nada instalado no cerne do para-si. O ato de escolher

será decorrente daquilo que autenticamente somos. E se somos, mesmo em meio a total indeterminação, devemos sê-lo com responsabilidade.

O homem, por "está condenado a ser livre" (SARTRE, 1987, p.9) leva sobre si todo o destino do mundo por ser responsável tanto por si próprio quanto pela humanidade. Sartre, em sua obra, não mostra claramente como o homem pode envolver a todos em sua ação. Essa é uma questão que poderia ser tematizada no contexto de uma ética, porém este projeto jamais seria realizado pelo filósofo, ficando este problema em aberto no âmbito do seu pensamento. Sartre argumenta que o homem não está isento de responsabilidade alguma em nenhum acontecimento da sua existência. O ser-para-si é compelido a agir, e neste agir, encontra o compromisso de fazer o mundo e a si mesmo em qualquer circunstância ou situação, assumindo a responsabilidade até mesmo pelas adversidades e conseqüências de seus atos.

O ser-para-si, dessa maneira, não pode jamais deduzir que um acontecimento ocorrido seja produto do destino, do acaso, pois as situações mais constrangedoras, inconvenientes e ameaçadoras que podem afetá-lo são engendradas por ele mesmo, por serem essencialmente o seu projeto de vida. A recusa a esta liberdade incondicionada através da tentativa de apreensão dos motivos e móveis como condição de nossos atos é a tentativa do para-si tornar-se um ser-em-si através daquele comportamento que Sartre denomina da *má-fé*.

A realidade humana, segundo Sartre, tenta escapar de si própria, do paradoxo de não poder deixar de ser livre. A liberdade leva o homem a constituir sua essência em meio a sua condição de indeterminação. Contudo, o homem procura uma maneira de fugir dessa responsabilidade. E, para isso, cria a estrutura fundamental de comportamento denominada pelo filósofo de *má-fé*. Esta revela o modo pelo qual o homem mente a si próprio, tentando assumir uma forma determinada de ser:

Costuma-se igualá-la à mentira. Diz-se indiferentemente que uma pessoa dá provas de má-fé ou mente a si mesma. Aceitamos que má-fé ou mente a si mesma. Aceitamos que má-fé seja mentir a si mesmo desde que imediatamente se faça distinção entre mentir a si mesmo e simplesmente mentir. Admitimos que a mentira é uma atitude negativa. Mas esta negação não recai sobre a consciência, aponta só para o transcendente. A essência da mentira, de fato, implica que o mentiroso esteja completamente a par da verdade que esconde (SARTRE, 2005, p. 93).

Esta tentativa de enganar-se a si próprio, a partir de um tipo de representação revela uma experiência fundamental de sua situação de ser

livre já que essas atitudes negativas que ele toma para si próprio são modos constitutivos de seu desejo de assumir uma forma de ser. Este fundamento de ser da realidade humana é a sua liberdade. Ao negar as suas possibilidades, o homem tenta isentar-se da responsabilidade do ato de fazer-se, afirmando-se como um sujeito determinado, ou seja, como uma coisa-em-si.

Este comportamento traduz o espírito de seriedade tão presente naqueles homens os quais Sartre denomina de títeres de suas próprias ilusões. Como exemplo, podemos apresentar o seguinte quadro: Sartre define a conduta de seriedade a partir do exemplo do moço do café. O garçom desempenha a sua função como se esta fosse a sua própria essência. Exerce o seu serviço como se fosse a sua única alternativa. A sua profissão tornar-se parecida com o destino. Para isso, comportar-se em conformidade com a designação alheia, fingindo ser de ser-para-outro. O homem tenta ver-se mediante os olhos dos outros e tornar-se através deles uma transcendência-transcendida.

Iremos, agora, analisar a relação íntima que há entre a liberdade e angústia no pensamento sartreano, evidenciando como esta última é a forma da consciência expressar a liberdade absoluta pelo fato de em seu interior encontrar-se alojado à nadificação que caracteriza as formas de manifestação da liberdade enquanto atributo humano por excelência.

Em Sartre, a angústia está tão vinculada à ideia de liberdade, que é chamada de sentimento fundamental por ser a via de manifestação da liberdade, e, conseqüentemente, do nada como a sua fonte geradora: "O homem toma consciência da sua liberdade na angústia, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser, e na angústia a liberdade está em seu ser questionando a si mesma" (SARTRE, 2005, p.72).

Ela é acompanhada pela tonalidade afetiva da náusea que revela a contingência sofrida e rejeitada do ser. Nesta apreende-se que a existência da realidade humana não é fundamentada e pode se deparar, assim, com o absurdo da existência humana que é a falta de sentido. A náusea nadifica o sentido da realidade concreta do homem, porque não existe mais a sua razão de ser. Eis, portanto, a importância da náusea. "A náusea termina por se revelar, pois como sendo eu mesmo, qualquer coisa de constitutivo que o homem é" (BORNHEIM, 1984, p. 17).

Contudo, a angústia é um sentimento fundamental que quando se desvela torna possível o vislumbamento da nossa liberdade pela nossa consciência; ela é a prova da mudança contínua do nosso projeto primitivo. Nela não só apreendemos o fato de que nossos possíveis, mesmo fazendo parte do nosso projeto inicial, estão perpetuamente se modificando devido a

nossa liberdade ser um fluxo ininterrupto, mas também tomamos consciência que elegemos nossos atos e os justificamos. Apesar disto, continuamos a ser algo injustificável, quer dizer, captamos nossa eleição como algo que não provém de nenhuma realidade precedente. E este sentimento da nossa indeterminação existencial que origina a angústia "Chamaremos angústia, precisamente, a consciência de ser seu próprio porvir no modo de não sê-lo" (SARTRE, 2005, p. 75-76). Havendo, dessa maneira, uma relação intrínseca entre o nosso futuro e o nosso presente. Porém, no interior desta relação encontra-se instalado o nada, logo "serei sendo" o que não sou e não sendo o que sou: "eu não sou aquele que serei" (SARTRE, 2005, p. 75).

Isto ocorre, de acordo com Sartre, porque, primeiramente, o que não somos no presente não pode ser a procedência do que seremos futuramente. Com efeito, nenhum homem pode se determinar no presente sobre o que será no futuro. O nada será o fundamento dos meus procedimentos e, estes, serão exalados de um eu que não sou. A angústia se manifesta ante o incerto, ou seja, perante a falta de determinação em nós mesmos.

A angústia, em sua estrutura principal, revela a consciência de nossa liberdade já que é a condição primeira para a nossa interrogação. Encontra-se desvinculada de qualquer determinismo psicológico por nos remeter a nossa estrutura fundamental que é a de termos uma liberdade pura e indeterminada. Logo, a angústia permite que se depare com o fato dos móveis e motivos serem fundados naquele nada que habita no interior da realidade humana.

Portanto, angustiar-se e enfrentar o nada que orienta as possibilidades, é refugiar-se no espaço indeterminado da liberdade, e reconhecer que a realidade humana é desprovida de razão de ser e que a existência é absurda. Enfim, o sentimento da angústia põe o homem diante da responsabilidade da escolha, da necessidade perpétua de eleição. Angustiar-se é olhar nos olhos da paixão inútil que a realidade humana é. Torna-se relevante ressaltar que a descoberta da liberdade não é uma experiência imbuída de contentamento. Dela decorrem dois tipos de angústia: uma de origem temporal, outra de natureza ética. Ambas são consequências do fato do para-si ser se livre, e não ter como se prevenir contra a constante possibilidade de se fazer novas escolhas de sua maneira de ser.

Na angústia temporal a realidade humana vai se compreender como ser separado daquilo que foi no passado e o que será no futuro, impelida a criar perpetuamente aquilo que é. Pelo fato do parecer ser livre uma decisão tomada no passado, não pode determinar uma decisão atual, nem uma decisão presente poderá dizer o que será amanhã. A livre eleição que ela faz

de si mesma está eternamente ameaçada de metamorfose e, dessa maneira, os possíveis que ela escolhe estão submetidos a um risco permanente, já que não se pode ter o domínio do futuro.

Por outro lado, na angústia ética, constata-se que os valores morais têm como único fundamento possível a decisão de criá-los. A realidade humana é uma permanente escolha e, mediante cada uma de suas escolhas, o para-si escolhe ser aquilo que é, define a si mesmo, por si mesmo. A cada instante terá que optar por um valor, uma regra de conduta. O que angustia a realidade humana é justamente a certeza de que não há quem ou a quem recorrer para orientar suas escolhas.

Dessa maneira, não existe nenhum imperativo categórico universalmente válido e logicamente necessário. Não existe nenhuma ética geral que possa orientar devidamente o agir da realidade humana nesta ou naquela situação. Eis a condição da liberdade indeterminada do homem na perspectiva filosófica de Sartre.

### **Conclusão**

A explicitação dos conceitos principais da fenomenologia de Husserl denota o ponto de partida de toda discussão posterior de Sartre em relação aos seus conceitos de consciência e liberdade. Tornar-se claro que sem o redimensionamento da teoria da consciência de Husserl, Sartre não poderia ter engendrado a sua concepção liberdade na medida em que não haveria possibilidade de erguer uma fundamentação da mesma. Já que a sua teoria não se encontra dentro dos moldes da concepção clássica de liberdade, ele teria que permanecer no âmbito da "filosofia alimentar".

Sartre na realidade com esse redimensionamento possibilita o tratamento da liberdade dentro do contexto de uma teoria da consciência desprovida de toda tese da imanência e, concomitantemente, consegue dar um contorno ontológico à discussão da consciência colocando-a em direção a outras coisas diferente dela e, assim, resguardando a sua característica de contingência, dito de outra maneira, a sua forma de ser gratuita na qual o que prevalece é a fuga de si ininterruptamente.

Os instrumentos utilizados por Sartre nessa empreitada foram fornecidos pela fenomenologia husserliana. Sartre tem como projeto maior criar um novo modo de pensar: o homem livre de qualquer forma de determinismo. A fenomenologia nesse sentido, sem o contorno epistemológico, ou seja, sem a preocupação com a verdade, e, sim, com a compreensão do ser do homem, demonstra a dimensão criadora da sua própria existência mediante as suas próprias escolhas, a criação de seus

próprios motivos, de seus próprios valores a cada ação praticada no âmago do seu ser, ou seja, da sua liberdade mediante uma concepção de consciência que nada contém no seu interior e que com isso cria toda a sua possibilidade de existência. A consciência dentro dessa dimensão sartreana é soberana e a transcendência é absoluta no mundo.

O conceito de intencionalidade dado pela fenomenologia husserliana foi para Sartre um conceito essencial para confirmar a primazia da consciência e, ao mesmo tempo, ao seu movimento próprio de sempre se dirigir para o mundo constatando a diferença entre ela e as coisas existentes exteriores a ela. A consciência mediante o conceito de intencionalidade não permite mais ser discutida a partir da tese do idealismo e do realismo. Pois não há primazia entre a consciência que no interior habita o nada e as coisas para as quais se direciona de forma não-posicional.

Trata-se a partir desse redimensionamento que a consciência intencional possibilita um engajamento no mundo criando todo o seu significado sem nenhuma direção estabelecida por outrem que não seja ela mesma.

A realidade humana dentro dessa nova dimensão fenomenológica pode se ver enquanto tutora de si mesma. Por ser uma realidade entregue a si mesma sem nenhuma razão de ser é uma consciência contingente a partir do nada que se encontra instalado no seu interior. E esta contingência da consciência reafirmada pela fenomenologia coloca no homem toda a sua responsabilidade de ser, sem nada nem ninguém que possa dizer-lhe a direção a ser tomada. E, a partir deste redimensionamento, Sartre encontra-se apto a engendrar sem o mestre Husserl sua psicanálise existencial mostrando o que o homem é. Essa consciência vazia tem como realidade ser um projeto inacabado na medida em que terá sem nenhuma razão de ser estar se autocriando sem nenhuma justificativa racional.

## Referências

BORNHEIM, Gerd A. **Sartre: metafísica e existencialismo**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1984.

FERREIRA, Virgílio. Fenomenologia. In. SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. 2. ed. [S.l.]: Divulgação e Ensaio, [s.d]. p. 9-59.

HUSSERL, Edmund. **Idéias relativas a uma fenomenologia**. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

\_\_\_\_\_. **A idéia da fenomenologia.** Tradução: de Artur Morão. Lisboa: Portugal: Edições 70, 1988.

LYOTARD, J. F. **A fenomenologia.** Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Difusões Europeias do Livro, 1967.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada:** ensaio de ontologia fenomenológica. 13. ed. rev. Tradução de Paulo perdigão, Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. **A transcendência do ego:** consciência de si e conhecimento de si. Tradução e introdução de Pedro. M. S. Alves. Lisboa: Portugal: Colibri, 1994.

\_\_\_\_\_. **Diário de uma guerra estranha:** novembro de 1939. Março de 1940. Tradução de Aulyde. Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

\_\_\_\_\_. **O existencialismo é um humanismo.** Tradução de Rita Correia Guedes. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 3 - 32.