

SOBRE O CONCEITO DE CONSCIÊNCIA EM SARTRE: A TRANSCENDÊNCIA DO COGITO

Néder Rocha Abdo

Faculdade de Medicina de Catanduva
neder.abdo@hotmail.com

Resumo: O presente artigo expõe de maneira crítica a noção da subjetividade como consciência apresentada por Sartre no seu livro *A Transcendência do Ego*, a partir do estudo sobre os significados dos termos *ego*, *consciência* e *cogito* em Descartes, Kant e Husserl. Desenvolvendo o que idealmente é proposto no livro em questão, ou seja, a purificação do campo transcendental da Consciência, estuda-se como seria a constituição da Consciência sob este ponto de vista. Ao final, propõe-se a possibilidade de diálogo com Peirce relacionado ao fundamento do conceito de consciência que supostamente já seria genético na sua Faneroscopia.

Palavras chave: Sartre. Consciência. Transcendentalidade. Ego. Cogito.

ON SARTRE'S CONCEPT OF CONSCIOUSNESS: THE TRANSCENDENCE OF THE COGITO

Abstract: *This article exposes in a critical way the notion of subjectivity as consciousness, such as Sartre considers the subject in his book *The Transcendence of Ego*, beginning with the meaning analyzes of the terms ego, consciousness and cogito in Descartes, Kant and Husserl. To study the constitution of consciousness specifically in Sartre, the paper develops what is ideally proposed in the mentioned book, namely, the purification of the consciousness transcendental field. At the end of the article, it is proposed the possibility of dialogue with Peirce, related to the ground of the concept of consciousness, which supposedly would be already genetic in his Phaneroscopy.*

Key words: Sartre. Consciousness. Transcendentality. Ego. Cogito.

* * *

Introdução

Sob um determinado ponto de vista, o ensaio que praticamente lançou Sartre na seara filosófica, a saber, *A Transcendência do Ego*, publicado no periódico *Recherches Philosophiques*, IV, p. 85-123, em 1937, pode ser considerado o estudo fundamental que deu fôlego para este pensador desenvolver sua Ontologia Fenomenológica presente na obra *O Ser e o Nada*, bem como também pode ser considerado o responsável pela necessidade do autor embrenhar-se na metodologia dialética, culminando com o livro *Crítica da Razão Dialética*, numa fase mais tardia de sua produção. Sob qualquer ponto de vista, este pequeno ensaio deve ser cuidadosamente revisitado, pois suas decisões críticas em relação à Husserl, especificamente na questão do *Ego* e indiretamente nas questões referentes ao *Cogito* e à Consciência, não só definem todos os momentos filosóficos de Sartre, mas também, e principalmente, representam um desenvolvimento do movimento fenomenológico, gerando uma Ontologia com características próprias que a separa da Ontologia de Heidegger e da filosofia transcendental de Husserl.

O objetivo de Sartre no ensaio em questão é conhecido: purificar o campo transcendental de toda estrutura egológica (SARTRE, 2010, p. 221) tornando esta consciência agora livre de Ego algo claro e translúcido, sem a característica “opacidade dos objetos” (SARTRE, 2010, p.188). O papel de acompanhamento das vivências que Husserl atribuía ao Ego foi transferido para a própria consciência e, embora mantendo o Ego como unificador das vivências, tanto estas como o *Ego* são entendidas como transcendentais a aquilo que seria o princípio do sentido e da vigência de

tudo, ou seja, a Consciência, que assim se torna um “Absoluto não substancial” (SARTRE, 2010, p.189). Absoluto, pois é da própria lei da consciência não ser dependente de ninguém que não si mesma para existir e, não substancial, pois, como Husserl, Sartre entende o campo transcendental da Consciência como um “vazio, já que o mundo inteiro está fora dela” (SARTRE, 1997, p. 28).

Num primeiro ponto, convém apontarmos que Sartre embora criticando o fundamento egológico proposto por Husserl (HUSSLERL, 1992, p.10), fica ao lado deste e contra Heidegger na questão da não substancialidade do campo transcendental. Conforme podemos ver na *Lettre à Husserl*, p. 117, Heidegger defende um “fundamentum ôntico” para o campo transcendental, para o desespero de Husserl que via nesta afirmação uma “*recusa à redução fenomenológica*”, bem como uma aceitação de pressupostos antropológicos na ontologia de Heidegger (VALENTIM, 2009, p.221).

Não entrando no mérito desta questão, se Heidegger realmente não entendeu a *epoké* ou se Husserl é contraditório quando quer fundamentar uma ciência universal sem basear o âmbito transcendental em um “ser”, ou ainda se por “Ontologia” estes pensadores entendiam coisas diferentes, o que importa para nós é que Sartre já em *A transcendência do Ego* opta por uma Consciência não substancial: a Consciência não é uma coisa nem uma entidade nem um “ser”, e sim uma propriedade do ser; a saber, a propriedade do ser de revelar-se (BARNES, 1992, p. 13). E esta é a tese de Husserl contra Heidegger.

Por outro lado, vemos que ao conceituar a consciência como propriedade e não como um “ser”, Sartre ancora tal propriedade no “ser”, conseguindo assim proeza de, por um lado ficar com Husserl sobre a não substancialidade da consciência e, por outro, com Heidegger, na necessidade de uma Ontologia do campo transcendental, sendo o *O Ser e o Nada: uma ontologia fenomenológica* a expressão deste posicionamento sem dúvida engenhoso.

E assim, o espírito mesmo do ensaio *A transcendência do Ego* é afirmar que a consciência é o campo transcendental, colocando todo o resto, o que inclui o Ego, no “mundo”. E graças ao engenho de Sartre, é possível manter os achados do idealismo transcendental de Husserl dentro de um monismo materialista, pois o “ser” é materialmente tudo, apenas cindido e nadificado (*néantir*) na vigência da consciência; esta apenas uma propriedade deste “ser”; um verme como que infestando o “ser”. Naturalmente neste pequeno “nada” da consciência nada de material cabe, o que o leva a colocar o Ego fora do espaço transcendental: o Ego é um objeto do mundo, ele não é proprietário da consciência (SARTRE, 2010, p. 223). Nosso pensador diminui ao extremo o campo transcendental que em Kant e em Husserl era cheio de estruturas e, por outro, lado amplia o “mundo”, “mundo” este que, na orientação natural de Husserl, era povoado por entes localizados fora do espaço transcendental – tal como delimitado pela *epoké* - e, em Kant fazia parte do espaço transcendental como a “*soma de todos os fenômenos*” (KANT, 1003, p. 384).

Naturalmente, para Sartre, o que estamos chamando de “mundo” é chamado de ser-em-si e, na verdade, o que este pensador designa como “mundo” refere-se apenas ao ser-em-si atravessado, tocado pelo circuito da ipseidade, este circuito entendido apenas como a relação da Consciência com os possíveis que ela mesma é. Em resumo, “mundo” para Sartre é o ser-em-si em coordenada com a Consciência.

Este ser-em-si é constitucional no conceito de fenômeno de Sartre, ele aparece como o ser do fenômeno que sempre é indicativo de si mesmo e, assim, neste pensador, “fenômeno” não são os entes convertidos em objetos intencionais como em Husserl, nem são o “ser” que se desvela do seu ente como em Heidegger, pois o conceito de representação como acontecimento transcendental não existe para Sartre. O conceito de fenômeno como o “absoluto relativo” exposto na sua obra magna (SARTRE, 1997, p.16), é uma importante

contribuição à fenomenologia que se torna possível através do encurtamento transcendental e do alongamento do ser, ambos os movimentos já promovidos em *A Transcendência do Ego*.

Assim, embora em Kant, Husserl e Heidegger a Consciência seja pertencente ao campo transcendental, apenas em Sartre a consciência é, isoladamente, este campo. A “representação de que outra representação é em mim” de Kant, o “entrelaçamento de todas as vivências” em Husserl na quinta Investigação Lógica e o “clamor do Da-sein para sair do impessoal”, são apenas uma das muitas estruturas de um campo transcendental concebido de maneira pletórica, e apenas em Sartre a Consciência ganha fórum de Absoluto isolado. Também esta forma de “*solitudo*” da Consciência já é afirmada em *A transcendência do Ego*, que, assim, não retira apenas, ao arripio de Husserl, o Ego do campo transcendental, mas sim tudo que possamos pensar que exista, propiciando o conceito de ser-em-si como aquilo que a consciência não é, e operando no campo transcendental uma verdadeira navalha de Ockham.

Ser-em-si; redução do campo transcendental; Consciência como o Absoluto, fenômeno, como aparição indicativa de si mesmo, enfim, todas as grandes contribuições de Sartre já estavam prefixadas no seu ensaio inicial e serão melhores explanadas em *O Ser e o Nada*. A propalada descontinuidade entre estes dois momentos: entre *A Transcendência do Ego* e *O Ser e o Nada*, como defendida por vários comentaristas, que a rigor só diz respeito à introdução da discussão do outro para-si e, assim, do solipsismo em geral, é, a nosso ver, de menor importância do que as congruências filosóficas existentes, até porque a doutrina do olhar assumida em *O Ser e o Nada*, e inexistente no ensaio anterior, como causadora da superação deste solipsismo, não terá desenvolvimento na própria evolução do pensamento do autor.

A colocação do problema

Feitas estas observações preliminares, é surpreendente que no ensaio em questão, o “Cogito” se mantenha como estrutura transcendental, como por exemplo, na página 219, onde se lê que o “Cogito”, “*se é entendido corretamente é apreensão de uma consciência pura*”. Esta afirmação soa estranha tendo em vista a diáspora que Sartre promove no campo transcendental, incluindo como despejados deste campo, além do Ego, os sentimentos e as ações, posto que estas faculdades também seriam partes constitutivas deste Ego (SARTRE. 2010, p. 201), isto é, são do e no mundo e não na ou da consciência.

Faz-se então necessário adentramos na questão candente de como Sartre, no ensaio citado, constitui a consciência; o porquê da inclusão do “Cogito” na seara transcendental e as consequências que tal inclusão legou no pensamento tardio, também chamado de fase dialética deste pensador. De saída, adiantamo-nos e declaramos que, ao contrário, entendemos que se deva defender a idéia da transcendência do “Cogito” se se quiser adentrar numa doutrina existencialista não contraditória e, assim procedermos ao final deste trabalho. Para tanto se faz necessário um pouco de história da filosofia onde os termos “Consciência”, “Ego” e “Cogito” possam ser clareados, para assim adquirirmos o “solo” necessário para encaminharmos a solução deste problema do verdadeiro status do “Cogito”, bem como qual a verdadeira constituição do campo transcendental, que são os objetivos explícitos deste nosso texto.

Fundamentos históricos (Descartes, Kant e Husserl)

Para a correta colocação do problema, inicialmente, será necessário voltarmos à Descartes, pois este pensador é quem introduz a questão do sujeito na filosofia. Com se sabe, este autor afirma:

E, notando que esta verdade: ‘Eu penso logo existo’ era tão firme e certa que todas as extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceitá-la sem escrúpulos como o primeiro princípio da filosofia que procurava. (DESCARTES, 1987, p. 46).

Na segunda das Meditações lemos: “*Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso*” (DESCARTES, 1987, p.26).

Por fim, este autor assim se refere sobre o que seja “pensamento”:

Pelo nome de pensamento (cogito, observação nossa), compreendo tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos. Mas acrescentei o termo ‘imediatamente’, para excluir as coisas que se seguem e dependem de nossos pensamentos: por exemplo, o movimento voluntário tem, verdadeiramente, a vontade como princípio, mas ele próprio, no entanto, não é um pensamento (DESCARTES, 1987, p. 101).

Sabe-se hoje que ao introduzir o “cogito” com substância pensante Descartes não apenas encontrou uma forma de afirmar a existência, já que desde Agostinho o “*Si fallor, sum*” já era utilizada contra os cétricos neste sentido, mas também e de modo mais essencial, trocou o substrato (*hypokeimenon*) da existência até então entendido como a “ousia” aristotélica, para o “*Cogito*”, ou seja, o sujeito (*subjectum*), tal como entendemos hoje, não designa mais, como designava antes de Descartes todo ser subsistente, mas tão somente o que no homem subsiste. As análises de Heidegger ainda atribuem ao “Cogito” cartesiano o fato de que ele “*funda metafisicamente a liberação do homem para o cerne da nova liberdade como a autolegislação segura de si mesma*” (HEIDEGGER, 2007, p.108) Isto porque ao definir o conhecimento intuitivo direto e imediato (*Regras para a direção de nossa inteligência natural*) como capaz de gerar uma concepção inquestionável numa mente límpida e clara, Descartes retirou a exclusividade da verdade como apanágio teológico e, colocou-a ao alcance do homens. Nietzsche, segundo Heidegger, teria sido o último metafísico no sentido que tentou levar a cabo esta liberdade que advém de saber-se como Cogito.

Dentro destas interpretações sobre o significado e alcance do “cogito” em Descartes, é de se notar que ele não transpõe a porta de entrada que dá para a autêntica filosofia transcendental (HUSSERL, 1992, p. 8), pois se por um lado concebe o ego como sujeito, por outro lado dá a este ego substancialidade. O Ego é *res cogitans*, isto é, é coisa pensante e, assim, a coisa/pensamento é a essência do homem.

Se meditarmos sobre o que é mesmo esta essência, vemos que muitas vezes se diz que por “Cogito” Descartes não designa apenas o pensamento, e sim o experimentar, o perceber, o recordar, **de algum modo o pensar**, o julgar, valorar, desejar, etc. (HUSSERL, 1992, p. 6-7 - grifos nossos), mas isto talvez seja uma interpretação muito apressada. Como citado de maneira clara e insofismável no trecho acima das *Respostas e Objeções* de 1641, é a imediatidade do conhecimento intuitivo que possibilita Descartes chamar tais atos de “pensamento”; é no ato de conhecer que o “Cogito” existe.

Por outro lado, é este conhecimento intuitivo que é chamado de “luz da razão” e não o que é designado “de algum modo o pensar” no grifo da citação última de Husserl, e nem o

que o próprio Descartes chama de “entendimento” na citação da *Respostas e Objeções* acima citada, não se confundindo assim com o conhecimento do tipo dedutivo e nem mesmo com a imediatidade dos sentidos, de tal forma que, para Descartes, há algo, a saber, a razão, que, estando além do que consideramos um mero pensar, na verdade se constitui na essência do homem designada por “Ego Cogito”. Mas o Ego Cogito assim concebido por Descartes, ainda é o que gera o conhecimento, ficando, pois, na esfera da cognição. Assim mesmo que se considere o Cogito, em Descartes, algo além de um simples pensar, de qualquer maneira, este é entendido como a base cognitiva de todos os atos do sujeito, base esta que é, na verdade, o próprio sujeito.

Como conclusão do que seria o “Ego cogito” para Descartes, com o fito de cotejá-la posteriormente com as idéias de Sartre sobre o assunto, podemos dizer que o fundamento é um Ego e que ele é sinônimo de razão não dedutiva e sim intuitiva, ou ainda mais radicalmente, o Ego é o Cogito, ou seja, é *res cogitans* no sentido de ser a “coisa” que possui visão cognitiva clara e inequívoca; ele é a alma que, embora imaterial - posto que de natureza pensante - participa como substância diferente da *res extensa*, mas, de qualquer maneira, ainda como substância. Por outro lado, Descartes não descreve atos de uma consciência (CAYGILL, 1995, p.69) isto é, a consciência não é um ser com capacidade de agir, e sim apenas uma propriedade deste “Ego Cogito”, fechando, por ora, e para o autor em questão, o entendimento de suas articulações entre Ego, Cogito e Consciência.

Como o ensaio em questão - *A Transcendência do Ego* - é aberto por Sartre com uma citação resumida de Kant sobre o “Cogito”, torna-se imprescindível algumas considerações sobre os termos essenciais para nossos propósitos, ou seja, Ego, Cogito e Consciência, em relação a Kant. Embora a descoberta cartesiana do “Cogito” mediante o processo de abstração cético seja largamente reconhecida como a fundação da filosofia moderna, Kant é um tanto restritivo a esta avaliação, não acreditando que fosse possível provar a existência por meio da sentença “*Cogito ergo sum*” e, traduzindo o “ego cogito” por “eu penso” (*Ich denke*), entende que ele seja o resultado final de um processo de abstração de conteúdo distinto da experiência, sendo, pois, um elemento complementemente necessário desta, uma faculdade cognitiva superior.

A sentença completa, citada fracionadamente por Sartre é a seguinte:

O ‘eu penso’ deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia de modo algum ser pensado, que é o mesmo que dizer que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim (KANT, 1993, p. 131).

Ela exprime, se nos lembrarmos que por “representação” (*vorstellung*) Kant designa “*toda manifestação interna de nosso espírito nesta ou naquela relação com o tempo*” (CAYGILL, 1995, pg. 280), a crença que, de direito, todas as representações podem ser alçadas ao pensamento. Por “pensamento” (*denken*) ou juízo, Kant entende o conhecimento através de conceitos (KANT, 1993, p.97). Tanto o pensamento quanto a percepção só podem ser “minhas” se lhes acompanhar uma “*representação de que uma outra representação é em mim*” (CAYGILL, 1995, pg. 69), ou seja, se lhes acompanhar uma consciência.

Assim, por Consciência Kant designa esta representação de que há um “eu” (mim), se constituindo num “*ato de espontaneidade transcendental que não pode ser investida de qualquer sujeito empírico*” (KANT, 1993, pg. 132). Toda consciência é autoconsciência, pois ela é sempre uma referência a um sujeito empírico que acompanha as representações, ao mesmo tempo em que é consciência desta representação. É necessário notar que a consciência apenas se refere ao sujeito idêntico, mas não é ele mesmo, pois, como sabemos, o sujeito essencial era um *númeno* incognoscível para Kant, vindo daí ser considerado por ele um

paralogismo o ato de, partindo da verdade da consciência como argumento consequente, inferir a verdade da premissa antecedente, no caso, o sujeito empírico ou alma (*Seele*).

Se em Descartes a alma - a essência do homem - era o “Ego cogito” em Kant ela é incognoscível, justificando sua recusa quanto à validade de uma psicologia racional, não permitindo nem que se conclua que o sujeito empírico é uma substância. O “Eu penso”, é apenas uma representação que deve poder acompanhar formalmente todas as representações sendo, ele mesmo, uma representação do sujeito e não o próprio sujeito. Não devemos, pois, confundir este eu transcendental com o sujeito desconhecido do mesmo. Significa, em outras palavras, dizer que podemos pensar tudo o que nos for consciente, ou ainda, que mesmo os dados da intuição sensível, ou quaisquer outros tipos de dados existentes, possam ser pelo menos potencialmente acompanhados pelo “Eu penso”, o sendo efetivamente, quando estes dados se converterem em conceitos; isto é, quando forem pensados.

Portanto, a argumentação de Sartre de que se é só de direito e não de fato que o “Eu penso” acompanha nossas representações, consequentemente seria legítimo o seu ponto de vista de que o Ego não é habitante da consciência - pois que Kant estaria reservando a possibilidade de haver “*momentos que a consciência seria sem Eu*” (SARTRE, 2010, p. 183) - é no mínimo curiosa. De fato por “consciência” Sartre entende o campo transcendental, o sujeito absoluto, e, Kant entende-a apenas como um horizonte a priori para as representações, meio no qual é representado também o sujeito sempre incognoscível do campo transcendental.

Em conclusão, Kant vê a consciência como representação do sujeito empírico, um fenômeno, portanto, e Sartre a vê como princípio transcendental. O ego que em Sartre é um estrutura do mundo, em Kant é uma representação da síntese do campo transcendental. O “Ego cogito”, para Kant, é apenas a representação do sujeito (consciência) a partir da síntese que ocorre no campo do entendimento (ego transcendental), possível a partir da apercepção pura que é espontânea neste campo. O princípio transcendental que em Sartre é a consciência, é, para Kant, simplesmente incognoscível, posto que não fenomênico, mas sim coisa em si.

Antes de passarmos em revista a posição de Sartre que ao mesmo tempo exclui o ego da Consciência, mas mantém o Cogito nela, e vislumbrarmos o que desta sua visão influenciou seu pensamento posterior, cumpre expormos, primeiro, as idéias de Husserl sobre nossos termos constitutivos do campo transcendental, isto é, Consciência, Ego e Cogito. É de se notar que as articulações entre estes três termos colocam em evidência que o problema básico que os envolve é o que seja mesmo o campo transcendental; o a priori, ou seja, por fim, qual sua constituição.

Dentro da necessidade de definição do campo transcendental, o pensamento de Husserl é paradigmático, pois se inicia com a diferença nítida de orientações (*Einstellung*) do nosso universo intelectual. A orientação natural é aquela através da qual nos dirigimos às coisas para manipulá-las e, a orientação fenomenológica é aquela em que o nosso interesse se desloca das “coisas” para os múltiplos modos subjetivos de doação, através dos quais temos consciência dos objetos. Quando Husserl denomina realidade, coisas, entes, ou ainda existentes, aos componentes dados na orientação natural, orientação esta que dirige nossas vidas e a pesquisa científica, procede por exclusão à delimitação de um campo de pesquisa novo, dado pela orientação fenomenológica, onde haveria fenômenos e essências.

Esta mudança de orientação é denominada de redução fenomenológica ou *epoké*, e consiste em colocar o “mundo” entre parênteses, delimitando um campo psicológico que será considerado o campo transcendente quando tiver seus conteúdos totais (o que inclui a percepção) tomados de forma imanentes e não referidos a um presumido âmbito

transcendente (HUSSERL, 2009, p.777). Este campo agora purificado, pois o fato psicológico foi - nesta negação de sua transcendência - elevado à sua essência através da chamada redução eidética, compõe o campo transcendental (HUSSERL, 2006, p. 28).

Este campo transcendental teria constituição tripla: *Ego, Cogito, Cogitatum* (HUSSERL, 1992, p. 13). Todo ele é irreal, no sentido de que não se confunde com a realidade transcendente, sendo, pois, não substancial. Sua composição tripla enfatiza que o Ego, para Husserl, é o princípio transcendental, puro sujeito idêntico a si mesmo e que, são suas ações temporais que o constituem como Cogito. O conjunto das ações transcendentais temporais; a síntese de todo Cogito, origina a consciência, esta definida de três maneiras solidariamente complementares: 1- *Entrelaçamento de todas as vivências psíquicas na unidade de seu curso*. 2 - *Percepção interna das vivências psíquicas*. 3- *Conjunto simples de todas as vivências intencionais*. (HUSSERL, 2009, p. 475).

Mesmo que Husserl dê preferência à terceira definição, é na segunda que se vê claramente que o Ego neste pensador não só faz parte do mundo transcendental, como também é o artífice de todo este mundo, pois ao recusar uma percepção como possibilidade mais “interna” ainda do que as *cogitationes* dá a entender que um fundamento derradeiro da filosofia, no sentido cartesiano de ciência universal, não deveria ser o Ego Cogito, mas apenas o Ego, a ser colhido em uma ciência do Ego; uma egologia pura, sendo responsável por “*pelo menos proporcionar a pedra angular da sua fundamentação absoluta*” (HUSSERL, 1992, p.10 e11). Assim, definitivamente há neste autor uma separação nítida entre o *Ego* e o *Cogito*, embora sejam ligados pelo fato do segundo ser um ato do primeiro e ambos constituídos na imaterialidade do campo transcendental.

Por outro lado, o campo transcendental deve incluir mais um elo: cada Cogito tem em si como visado o seu *cogitatum*. Husserl diz que o *cogitatum* é dado quando tomamos como que ao vivo uma percepção, numa lembrança ou um juízo, e suspendemos a crença na sua presumida transcendência. E, em seguida, argumenta que a intencionalidade é a propriedade da Consciência de ser sempre consciência de alguma coisa e que, por isso, os *cogitata* são também constituintes do campo transcendental.

Neste argumento, porém, Husserl inclui um fato novo e relevante, dizendo textualmente: “*A propriedade fundamental dos modos de consciência, que o eu vive como eu, é a chamada intencionalidade, é sempre ter consciência de alguma coisa*” (HUSSERL, 1992, pg. 120, grifo nosso). Ora dizer que é na consciência que o eu vive como Eu, é dizer que é o conjunto das *cogitationes* que compõem com sua síntese a Consciência, é um lócus onde o Ego que já é, e que vive de outra forma, adquire como uma “propriedade” que o torna ele mesmo. Este enigmático fragmento não nos parece interditar os conceitos expostos acima, pois o que se afirma aqui não é a supremacia de anterioridade da Consciência na constituição do Ego, como seria do gosto de Sartre, mas sim um sutil dado de valor que se associa à visão de Heidegger sobre a consciência como clamor para a propriedade do sujeito, sujeito empírico ou idêntico que em Husserl é o etéreo Ego puro, em Heidegger é o *Da-sein* dotado de disposição compreensiva, em Kant é uma coisa-em-si, e que em Descartes é o próprio Cogito.

A posição de Sartre e suas consequências

Sob os argumentos de que a Consciência é uma espontaneidade, isto é, se determina ela própria a existir; de que ela é pura, no sentido de nunca ser um simples objeto; de que ela é a produtora e proprietária de toda síntese, pois ela remete sempre a ela mesma; que ela é o que individualiza e é individual, pois ela é delimitada por si mesma e sempre é consciência dela mesma; que ela tem a claridade e a translucidez esperada de um transcendental, posto

que mesmo sempre consciência de alguma coisa ela nunca adquire opacidade, permanecendo pura e simplesmente consciência de ser consciência disto ou daquilo, Sartre, contra Husserl e seu “Eu puro”, afirma a consciência como o Absoluto, embora mantendo a característica de ser não substancial, como o “Eu puro” de Husserl, e contra Descartes e sua “*res cogitans*”.

Subliminarmente, porém, e contra todos: Descartes, Kant, Husserl e Heidegger, Sartre assume em *A Transcendência do Ego* a Consciência como sendo **todo** o campo transcendental, deixando com que tudo o que não seja mesmo a Consciência, seja lotado em um campo de materialidades que efetivamente é chamado, diferentemente e respectivamente pelos “transcendentólogos” citados neste parágrafo, de “*res extensa*”, “coisa em si”, “mundo” e “ser”.

Sartre, por sua vez, irá designar este todo não consciente, ou dito de maneira positiva, inconsciente, de ser-em-si, designação hegeliana que remete, porém, não ao idealismo absoluto, mas sim aos *númenos* de Kant - pois que o conceito de fenômeno como aparição que Sartre utiliza, impossibilita a existência de algo incognoscível - e remete também a Heidegger, com seu “ser” maciço e informe, onde estaria suspenso num nada o *Da-sein*.

Deve-se notar, porém, que o *Da-sein* heideggeriano possui o “*Da*” (aí) constitucional, e isto significa claramente que as disposições, a compreensão, o discurso e a de-cadência (HEIDEGGER, 1988, p. 188, 198, 218 e 226), os constituintes do “*Da*” (aí), juntamente com a essencial “existência” (HEIDEGGER, 1988, p. 77) - que posteriormente será grafada como *ek-sistência* - não são o “ser” transcendente, mas sim o “ser” do *Da-sein*.

Sartre, ao assumir a Consciência pura e simples como campo transcendental, não lhe dá uma substancialidade a priori como o *Da-sein* heideggeriano com seus “*Da*” (aí), mas, ao colocar a facticidade como estrutura imediata, dá à consciência um ser designado, um ser-para-si, que nada mais é do que o ser-em-si corporificado pelo existir da consciência (HAZEL, 1992, p.20). Assim, consegue manter a consciência como campo transcendental imaterial e, ao mesmo tempo, fazer uma Ontologia, pois o ser-para-si - sendo “ser”, dá a ele esta possibilidade.

Mas, como tudo aquilo que não é consciência não é puramente transcendental, é possível também a Sartre colocar o Ego, a ação do Ego e os sentimentos do Ego (que Sartre chama de “estados” do Ego) no “mundo”; isto é, fora da consciência. Esta é a tese defendida - com sucesso a nosso ver - no ensaio *A Transcendência do Ego* e, como complemento, em *O Ser e o Nada*, p. 208-231, Sartre localiza estes, digamos, transcendentos “mais íntimos”, no campo psíquico, onde também ele coloca a reflexão num senso cognitivo lato.

A questão do que seja a Consciência para Sartre adquire nitidez se observarmos as diferenças das Ontologias de Sartre e Heidegger. O ser-para-si de Sartre é algo aberto, pois a “faticidade” e a “situação” deste nunca é determinada a priori por este pensador. Já Heidegger fecha a *ek-sistência* na compreensão, discurso, de-cadência e disposição. O *Da-sein* é já encarnado, mas a Consciência sartriana se mantém diáfana embora deva se encarnar como ser-para-si de conteúdo não definido. A Consciência em Sartre é o transcendental e em Heidegger é o clamor que traz a *ek-sistência* que decaiu (de-cadência) no “mundo” (mundo que é um limbo entre o “ser” e o *Da-sein*, sendo constituído por atos deste *Da-sein*; ou seja, “mundo” como *mundanidade*, “sempre esquecido pela ontologia tradicional” (HEIDEGGER, 1988, p. 104).

A consequência lógica seria que em Sartre, ao se adentrar a esfera psíquica, a consciência seria transcendente a si mesma e, em Heidegger, ao contrário, a consciência seria o chamado para o *Da-sein* ser próprio, ou seja, ser compreensão, disposição discurso e de-

cadência que, em Sartre, nada mais é do que adentrar na transcendente esfera do psíquico/reflexivo. Outra consequência lógica da posição de Sartre seria que a fenomenologia de Husserl, ao se voltar sobre as *cogitationes e os cogitata*, se volta sobre o “mundo”, o que lhe daria o status de ciência mundana, naturalmente diferente da psicologia, pois seus “objetos” são indicativos de si mesmos e não de uma suposta transcendência como nesta ciência. Mas nesta posição a fenomenologia perderia o ideal perquirido por Husserl e inicialmente Descartes, de ser ciência universal, pois o campo propriamente transcendental lhe escaparia.

Usamos o termo no condicional “seria” por que a nossa terceira e última questão, ou seja, a questão do Cogito em Sartre - uma vez que já esclarecemos a posição deste pensador quanto à consciência e o Ego – irá trazer novos fermentos a estas conclusões que seriam as determinadas pela lógica simples. A posição de Sartre irá imiscuir - a nosso ver de maneira espúria- a Consciência com o Cogito, tendo como consequência a perda da translucidez da Consciência, sendo, pois, um retroagir do processo genialmente iniciado por este mesmo pensador, ao retirar o Ego do campo transcendental.

De fato, Sartre ao descrever a consciência distingue três níveis. O primeiro onde a consciência seria dita irrefletida ocorreria uma apreensão não tética dela mesma e, ao mesmo tempo, intuição tética de qualquer objeto transcendente a ela. Especificamente falando da apreensão ou intuição de si da Consciência irrefletida, Sartre em *O Ser e o Nada*, p.24, afirma que tal consciência de si seria um “pré-cogito”, exemplificando que, neste nível, se conto alguns objetos (e neste ato não há um Ego, pois estou como que absorvido no ato mesmo de contar) e alguém me pergunta o que estou fazendo, respondo “contando”, o que denuncia uma consciência presente, mas não estritamente pessoal que justamente seria a apreensão não tética de si, ou pré-cogito.

Em *A Transcendência do Ego*, p. 191 e em *O Ser e o Nada* p. 124 e p.209, Sartre explica que esta consciência é composta dentro de um “nada” de ser-em-si, ou mais claramente, num espaço no ser-em-si, onde o reflexo (*reflet*) de algo transcendente perfaz um movimento reflexionante/refletidor (*reflechissant*), e este jogo de espelhos reflexo refletidor configura a “distância a si”, estrutura imediata da consciência. Toda intuição de algo transcendente a esta consciência seria uma apresentação deste algo - nos limites em que se apresenta - a esta presença que é a consciência, ao mesmo tempo em que o jogo de espelhos propiciaria uma noção fluida do si mesmo, que talvez nós possamos concluir que seja o pré-cogito. Embora não seja o momento de uma apreciação crítica, é de se notar que o Cogito mesmo que na sua forma “pré” é, subliminarmente, já incluído na constituição da consciência irrefletida.

Na sequência da discussão sartriana sobre a Consciência, a díade reflexo/refletidor originaria uma Consciência síntese destes dois momentos, designada de Consciência refletida (*reflechie*), de segundo grau, possibilitando que o segundo momento da consciência irrefletida, a saber, o reflexionante, seja um primeiro ato tético em relação a esta consciência refletida, mas seja não tético em relação a si mesma. Justamente este primeiro ato tético é entendido como sendo o Cogito “puro”, ou seja, o Cogito puro seria uma apreensão de consciências puras, ainda sem estados e ações (SARTRE, 2010, p. 219), o que nos permite concluir que o Cogito puro para Sartre é uma síntese espontânea de consciências sem Ego.

Diferente de Descartes, onde a consciência é um ato do Ego Cogito; diferente de Kant, onde a consciência é uma representação do sujeito, o Cogito a representação do pensamento e o Ego a representação da síntese de todas as representações (o que inclui a Consciência), e, diferentemente de Husserl onde o Ego é o sujeito, o Cogito são as *cogitationes* e a Consciência é a síntese das *cogitationes*, Sartre assume o sujeito como a consciência, o Ego

como uma falsa representação da consciência feita por ela mesma no “mundo” (SARTRE, 2010, p. 225) e, o Cogito uma síntese de consciências.

Seguindo o périplo da constituição da Consciência, Sartre ainda reserva um terceiro nível de consciência, a chamada consciência reflexiva que num segundo ato tético em relação a “si” da Consciência (o primeiro foi o da consciência reflexionante), onde esta Consciência se poria como objeto para si mesmo. Como ato, a reflexão dita pura seria o ato do cogito puro (a síntese das consciências não posicionais; ou seja, da consciência refletida) onde a consciência reflexiva seria presença para a consciência, novamente em um jogo de espelhos, agora refletido/reflexivo. Por fim, a reflexão dita impura seria um ato do Cogito impuro, mas o que entender por isto?

Sartre nos diz, na página 220 de *A Transcendência do Ego*, literalmente: “*Em uma palavra o Cogito é impuro, é uma consciência espontânea, sem dúvida, mas permanece ligado sinteticamente à consciência de estados e ações*” (isto é, do Ego, nota nossa). Para melhor esclarecer, acrescenta na página 218 de *O Ser e o Nada*: “... porque é a reflexão impura que constitui a sucessão de fatos psíquicos, ou psique”. E mais adiante no mesmo parágrafo “... a descrição da reflexão impura importa na medida em que é constituição e revelação da temporalidade psíquica”. Já na página 222 lemos; “*Os objetos psíquicos revelam o ser-em-si concreto que o reflexivo tem de ser para além do refletido*”.

Em linhas gerais, é de se notar que a Consciência reflexiva em Sartre, além de ser tética em relação a si mesma, constrói o Ego (como ações, estados e qualidades), bem como todos os atos e objetos psíquicos, mantendo com eles, via sua síntese chamada de Cogito, uma relação de necessidade, se a consciência quiser ser algo além de uma consciência. Esta construção do psíquico pela consciência incluiria a instituição neste nível da temporalidade “mundana” a partir da temporalidade originária que as próprias consciências teriam.

Em resumo, a Consciência reflexiva via sua síntese ou Cogito, imprime no ser-em-si a si mesmo e seus possíveis (ou circuito da ipseidade) e também seus valores (possíveis, valores, ipseidade, além da facticidade e a distância a si, já abordadas anteriormente constituem as estruturas imediatas do ser-para-si, ou seja, do “ser” onde a consciência se encarna) e este ato doador de sentido institui os objetos psíquicos, o Ego, e os atos psíquicos ou cognitivos (SARTRE, 1997, p. 222).

Duas consequências são devidas a esta doutrina sartriana das consciências. A primeira diz respeito à posição do Cogito que, na verdade, deveria designar um ser pensante, ou seja, uma estrutura onde há Consciência, Ego e cognição. Ego pela alusão ao “Eu” do “Eu penso”, Consciência porque ao enunciar “Eu Penso” já sempre existe a consciência de que eu penso e cognição, porque o ato de pensar é um ato fundamentalmente cognitivo. Ao chamar de pré-cogito a consciência de si não tética (mas ainda assim consciência de si da Consciência irrefletida); ao definir o Cogito como uma apreensão de Consciências, sejam elas refletidas (Cogito puro), sejam elas reflexivas (Cogito impuro) e, por fim e principalmente, ao dar ao Cogito puro e impuro ações reflexivas puras e impuras, Sartre mantém imiscuído na Consciência esta entidade cognitiva reflexiva, ou ainda mais claramente, o pensamento reflexivo, que é sempre uma estrutura cognitiva do mundo, acabando por macular a purificação do campo transcendental que ele havia iniciado ao declarar o Ego como um transcendente.

A segunda consequência será a instauração da dialética em substituição à metodologia fenomenológica na filosofia tardia de Sartre. De fato, ao optar por uma imagem processual da consciência, partindo do “ser” que é intuído irrefletidamente e através de etapas ascendentes, subsumido de consciência em consciência, até objetos psíquicos pelas mãos do Cogito, já

estava selada a assunção da dialética prevista pelo materialismo histórico a ser completada pela dialética da consciência. Esta imagem processual da consciência tem, a nosso ver, como consequência natural a idéia sartriana de encavar existencialismo no interior do marxismo (SARTRE, 1987, p.111).

Por fim temos a terceira e última consequência da manutenção do Cogito de alguma forma dentro da estrutura da Consciência, qual seja, o paradoxo de se tentar construir um “existencialismo”, mantendo uma unidade entre “ser” e “pensar”. Kierkegaard é claro em afirmar que a subjetividade resiste a toda tentativa de redução filosófica, ou, como diz o próprio Sartre “*o vivido não se dissolve no saber*” (SARTRE, 1987, p.115). Não é suficiente para a construção de uma ética existencialista consequente apenas expulsar o Ego da Consciência, pois ao se manter o Cogito na Consciência, o vivido se dissolve no saber, e talvez muitas das contradições do projeto ético sartriano - sempre presente, mas nunca tematizado - podem ser atribuídas a esta contradição de princípios já prefixada em *A Transcendência do Ego*.

Desenvolvimento da idéia sartriana

O real objetivo deste texto, como o próprio título alude, é ensaiar um desenvolvimento da meta sartriana de purificação do campo transcendental. Dissemos “uma continuação”, e não “uma apreciação crítica”, pois nos sentimos extremamente devedores a Sartre em diversas posições metafísicas e ontológicas, tais como, por exemplo, substituir o Ego pela Consciência como princípio transcendental; dar à Consciência - pela facticidade - a possibilidade da encarnação num ser-para-si; tributar a imaterialidade da Consciência a uma propriedade do “ser”, transformar o “ser” heideggeriano informe e longínquo em um ser-em-si que mantém relações com o ser-para-si; lotar todas as estruturas efetivas ou potenciais, psíquicas ou da natureza, ou ainda de qualquer outro tipo a ser conhecido/intuído, num campo único de ser-em-si sempre possível ao menos potencialmente ao homem (com exceção da consciência); também por não instituir uma estrutura humana acabada e sim deixar em aberto sua corporificação como facticidade; por estatuir o conceito de fenômeno como aparição e não mera aparência, sempre indicativo de si próprio e não mera representação, etc.

Apesar de todos os créditos merecidos por este filósofo maior, a questão que se nos impõe de maneira imperiosa, porém, é a seguinte: Por que Sartre retirou do campo transcendental os sentimentos, a ação, o Ego, os atos psíquicos em geral, e não retirou o Cogito, com todo seu sinal cognitivo? De fato, a Consciência é ela própria sintética e não precisa de um Cogito pesado e inútil para realizar sua síntese, como realmente não precisa de um Ego pesado e inútil para ser consciência de si.

Assim, o pré-cogito também é desnecessário, porque a Consciência não tética de si irrefletida é suficiente para legar a ela mesma uma noção de si mesma, sem apelar para um proto-pensamento. Podemos como homens, descrever fenomenologicamente esta autoconsciência como um “*sensus sui*”, nem cognitivo, nem sensitivo, nem perceptivo, mas simplesmente um senso absolutamente *sui generis* de si. Se tal noção pode ser descrita fenomenologicamente quando cessamos o pensamento, esvaziamos os afetos e fechamos os sentidos - numa vivência real, mas que não se dá cediçamente e cujo frontispício talvez seja o “devaneio” peirciano – por outro lado, ela é uma necessidade lógica que se desprende do sistema sartriano, pois este prevê a ausência de todos estes “objetos” na Consciência e, assim, não podemos nem precisamos recorrer a eles para explicar o “*sensus sui*” da Consciência. O próprio pensamento e toda a cognição em geral é um peso inútil à consciência, pois nada acrescenta na própria Consciência que não possa ser simples objeto para ele. A Consciência

não precisa da cognição para ser Consciência, assim como não precisa dos sentidos ou dos sentimentos para tanto: ela, como Absoluto, basta-se a si própria, senão para se “pôr”, pois que é apenas uma propriedade do “ser”, pelo menos para sua estrutura e ação.

Mesmo Sartre, no primeiro capítulo de *O Ser e o Nada*, enfatiza que a consciência não é igual ao conhecimento, mas vê-se agora que tal objetivo só será alcançado se expulsarmos o Cogito da Consciência. Dentro desta visão, e agora relevando o fato de que neste sistema filosófico a Consciência é o Absoluto, não se pode permitir logicamente que ela seja maior ou menor, acrescida ou subtraída de algo ou de si mesma, ela não pode ser mais ou menos Consciência, nem consciência diferente de si mesma. Desta forma, a Consciência não pode ser dupla nem tripla. A consciência é a consciência do início ao fim; é ela mesma do princípio ao fim, não pode deixar de ser si mesmo aqui ou acolá. Assim, ou bem a consciência é irrefletida ou é reflexiva.

A consciência reflexiva em Sartre relaciona-se ao Cogito que, por sua vez, se relaciona com o pensamento, que se relaciona com os atos cognitivos, que se relaciona com o psíquico em geral, que se relaciona com o corpo natural, que se relaciona com o mundo. Ela é toda relacionada com os “objetos”, e só surge na vigência dos objetos psíquicos. Na debilidade mental e nas crianças pequenas, onde o campo cerebral claudica, as pessoas assim acometidas não têm consciência reflexiva no sentido que habitualmente se dá à reflexão, mas mesmo assim agem como quem sabe que existe, de uma maneira igual à descrita por Sartre, como sendo a Consciência irrefletida.

Diferentemente da Consciência refletida, a Consciência irrefletida só sabe intuir o que encontra quando age transcendentemente, mantendo a noção não tética de si. Assim, é por apenas agir, intuir a si e aos objetos transcendentais e intencioná-los, que a Consciência é o Absoluto, pois, na sua extrema pobreza ela simplesmente existe e faz existente para si tudo o que nela e por ela viger. Ela, a Consciência que Sartre chama de irrefletida é a própria Consciência sempre idêntica a si mesma: ela é Consciência do suficiente.

Pode-se arguir sobre o argumento usado por Sartre, referindo-se a indubitabilidade que o Cogito traria, expressando assim a identidade indissolúvel da Consciência refletida (que é a síntese da consciência irrefletida) com a Consciência reflexiva, e com isto, a necessidade da Consciência ser reflexiva. Ora, há aqui um engano fatal. O Cogito é totalmente sujeito a dúvidas; qualquer pessoa sabe que o que se pensa pode ser errado, particularmente, como sempre enfatizava Kant, a idéia se descola da experiência.

O princípio de todos os princípios assim reza: “*que tudo o que for oferecido originalmente em uma intuição, deve ser simplesmente tomado como se dá, mas apenas nos limites dentro dos quais ele se dá*” (HUSSERL, 2006, p. 69). Não se fala absolutamente nesta citação em Cogito ou reflexão e sim em intuição e, como já a consciência irrefletida é intuição, novamente é ela e só ela que é, e é suficientemente, a Consciência transcendental afirmada por Sartre como o Absoluto.

Por fim pode-se questionar se a reflexão não deveria ser mantida como essencial para a Consciência, pois é ela desde sempre associada aos imperativos éticos e morais. Podemos responder dizendo que tais imperativos são constructos, não importando aqui se aplicados universalmente ou não. Tais constructos, como o imperativo categórico kantiano, são emanções da Razão que, sabemos, mesmo na sua forma de Razão prática, são estruturas cognitivas e, portanto, transcendentais a Consciência e, como o Ego, por ela construídos. Naturalmente a consciência irrefletida pode transcender-se e pela ação que é uma espontaneidade dela, mover o pensamento reflexivo de forma a modificar os constructos morais, mas neste caso estará relacionando-se com um “objeto” transcendente como um copo,

ou uma imagem. E se ainda se argumentar como a consciência, enquanto irrefletida, pode dar sentido a reflexão? Ou, como ela moveria e construiria um sistema ético? Responderíamos que este não é um problema isolado de quem afirma a Consciência como sendo a Consciência irrefletida de Sartre, e sim de toda ética. Mas, mesmo assim, como todo conhecimento humano, o sistema moral seria ajustado por movimentos da Consciência como uma matéria trabalhada qualquer, uma vez que na estrutura imediata da própria Consciência irrefletida há os possíveis e os valores que, naturalmente surgem na falta nadificada que a Consciência é, e que vão surgindo de acordo com suas transcendências, ou seja, com seu perpassar pelo “ser” próximo, ou seja, o “mundo”.

Ao defendermos que o Cogito não é partícipe da constituição da Consciência e, que a Consciência una e igual é apenas a consciência irrefletida de Sartre - que ela é Consciência o bastante - acreditamos que externamos o verdadeiro espírito do ensaio *A Transcendência do Ego* que se auto-intitula o purificador de toda estrutura egológica, propiciando que o campo transcendental recobre sua limpidez primeira. Vimos que ele infelizmente não purifica toda a estrutura egológica, posto que se esquece de purificá-lo da estrutura cognitiva e, assim, propomos desenvolver uma purificação “segunda”.

Sobre o porquê Sartre ter mantido, contra a lógica e contra os fatos, tal opacidade na Consciência, estaremos trabalhando com meras hipóteses. Nossa aposta é que seu pensamento tem débitos inequívocos com Descartes, e este débito se traduziu no sentido de querer fixar propriedades do Ego Cogito cartesiano, como, no caso, a possibilidade de certeza em uma intuição clara e distinta, na constituição do seu princípio transcendental, ou seja, na Consciência, esquecendo-se que é a intuição e não o Ego que é indubitável.

Perspectivas futuras e ecumênicas

Naturalmente, esta segunda purificação do campo transcendental - se aceita - levará à necessidade de se desenvolver um estudo de maior monta no que se refere à constituição deste campo, baseado nas propriedades de agir, intuir e intencionar presentes na Consciência. Não se trata de desenvolver outra Ontologia, no sentido de que a Ontologia de Sartre seja diferente da de Heidegger, mas sim de redirecionar a Ontologia de Sartre exposta em *O Ser e o Nada*, dentro destes novos parâmetros.

O termo “Ontologia” ainda é pertinente para um estudo desta natureza, pois, em se aceitando a noção sartriana da Consciência como propriedade de um “ser”, é este o “ser” que estará, ao fim e ao cabo, sendo interrogado: estaremos numa Ontologia, portanto. Soma-se a isto o rico conceito de Sartre de “situação”, isto é, as relações da Consciência agora encarnada como ser-para-si pela facticidade (isto é como proprietária de uma porção do “ser” que é o seu corpo) com outras regiões próximas do “ser”. Assim, por a Consciência ser propriedade do “ser”, por ter um corpo de “ser” e relacionar-se com outras porções do “ser”, julgamos correta a afirmação de que a segunda purificação implica numa Ontologia que nada mais é do que a própria Ontologia sartriana, desenvolvida a partir da radicalização de seus próprios fundamentos. Por outro lado, é notório que esta Ontologia será ao mesmo tempo Metafísica, pois se perde a separação entre campos do homem e campos do “ser” que, desde Kant se apoderou da filosofia. Mas talvez esta afirmação necessite de maiores esclarecimentos.

O termo “Ontologia”, criado pelo Clauberg no século XVII, que originalmente designava o “ser” como instância universal - exatamente como Heidegger e Sartre o entendem - e a escola de Wolff incluiu este termo como Metafísica Geral ou Ontologia, deixando o estudo da alma, de Deus e do mundo sob o título de Metafísica especial. Kant, por sua vez, julgou o termo “Ontologia” um nome muito “orgulhoso” (KANT, 1993, p. 303), substituindo

pelo modesto nome de “Analítica do Entendimento”. Como Kant, somando a “Analítica do Entendimento” a “Estética Transcendental”, na verdade desenvolve sua “Lógica Transcendental” ele reservou o estudo da Metafísica Especial sob a rubrica “Dialética Transcendental”. Assim, por Ontologia passou-se a designar o estudo do “ser” do homem, o campo dos fenômenos e, por Metafísica, o estudo do “ser” externo ao homem que muitos, incluso Kant, ceticamente julgaram interdito ao conhecimento.

Numa Ontologia de base sartriana acrescida da purificação da Consciência em relação à estrutura cognitiva não há mais *status* diferencial entre o ser “mundano”, da orientação natural, e o ser “fenomênico” que, em Kant, e daí por diante, foi sempre associado à constituição da subjetividade humana. Por isso nossa afirmação que tal Ontologia é ao mesmo tempo Metafísica, pois, repetimos, não há nela a separação entre estes dois “seres”.

Surpreendentemente, tal Ontologia reduz a tal ponto a subjetividade humana que ela pode ser representada por um ponto material, circundado por tudo aquilo que tal subjetividade intui e, então, o solipsismo sério que brota da consideração que se inicia na subjetividade humana (ou Ontologia fundamental, diria Heidegger) acaba por gerar um realismo, como previsto por Wittgenstein no *Tractatus*, no aforismo 5.64., pois a subjetividade fica como limite de um campo que é revelado por ela, mas não constituído por ou pela subjetividade.

Realmente, na esteira da tradição dos Lógicos na filosofia, o campo da subjetividade tomado como campo cognitivo é revelado, ficando o sujeito completamente esquecido. Neste esquecimento se adquire o ponto que uma Ontologia de segunda purificação do campo transcendental exigiria para descrever o “ser”, onde cada experiência da consciência denotaria uma condição de possibilidade desta. Esta Ontologia levará a resultados prosaicos porque já sobejamente conhecidos, quando se intui um *cogitatio* (o que inclui cognição, imaginação, sensibilidade e sentimento), mas deixará em aberto a possibilidade de experiências inusitadas no advento de campos do “ser” ainda insólitos, porque se sabe lá quais são os limites para a infinitização da Consciência.

Surge então uma oportunidade de ecumenismo rara na filosofia - infelizmente sempre fragmentada em escolas e pensadores - entre a tradição da filosofia transcendental e a tradição dos Lógicos, estes como senhores do conhecimento destes intrincados *loci* do “ser”, *loci* estes que são o esteio do campo cognitivo/sensitivo/afetivo lato senso que, como vimos, também são “objetos” para a Consciência e que Kant denominou no seu conjunto de *Gemüt* (ânimo).

Podemos citar, exemplarmente, Charles Sanders Peirce, que, independentemente de sua metafísica idealista objetiva, produz uma faneroscopia que revela o curso da vida através do que é experimentado (CP 7.527), sem referências a um eventual sujeito, o que nos garantiria que todo o descrito fosse “ser”; que as formas de experiências nos revelassem regiões deste “ser”, mesmo que este pensador as entenda como regiões fenomênicas; aparências apenas indicativas de como seria, por hipóteses, o campo metafísico. As aparências também são, diria Hegel, e a Ontologia derivada da radicalização das bases sartrianas assinaria embaixo, interpretando as categorias da experiência de Peirce, por ele mesmo considerado sua “*one contribution to philosophy*” (CP 8.213), como descrições universais de alguns, mas não todos, *loci* do “ser”. Realmente, embora o *On a New List of Categories* seja um texto de lógica dedutiva, a Faneroscopia, terminada trinta anos após esta publicação, é de base intuitivamente vivencial.

Esta Ontologia/Metafísica derivada da radicalização das bases sartrianas seria o inverso da Metafísica pré-crítica onde o aparelho cognitivo é assumido como Razão, postulando-se uma correlação entre pensar e “ser”. Esta metafísica pré-crítica seria interdita naquilo que postula como “ser” para além de si, mas seria relevante como forma específica da

Consciência existir neste *locus* específico de “ser”, como exemplificado na interpretação acima das categorias da experiência de Peirce.

A intuição como forma imediata e indubitável de existir; como vivência a ser reflexivamente tratada a *posteriori*; a ser clarificada, discriminada, determinada de maneira discursiva e comunicativa através do posterior acesso às estruturas cognitivas presentes no “mundo” por uma ação da Consciência, é o antídoto perfeito contra as construções delirantes feitas no ar da Metafísica pré-crítica.

Se esta Ontologia de segunda purificação lograr êxito, ela consistirá num convite aos filósofos, a quem se deve tributar a honra de nunca ter se esquecido do “ser” como remissão à verdade, sempre perseverando contra tudo e todos, numa procura muitas vezes incompreensível e invariavelmente solitária. Tal convite seria para, de posse do seu próprio campo transcendente purificado, enveredar para além das estruturas cognitivas na procura prática de novos transcendentos dados à Consciência. Em tal convite estaria implícito o desafio sempre latente nos filósofos de se construir uma ética, no caso existencialista, mas de um existencialismo sem paradoxos, pois que se assumiria a distinção entre “ser” e “pensar”.

Assim, vencendo praticamente e existencialmente em si mesmo os riscos do dogmatismo pré-crítico, enveredar-se-ia no mais longo dos caminhos, onde talvez consigamos escutar a música das esferas sempre presente, mas nunca ouvida; na tentativa de auscultar aquilo que sempre segue, resistindo em ser ignorado (IBRI, 1992, p.125).

Referências bibliográficas

BARNES, H. Sartre's Ontology: the Revealing and Making of Being. In: *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Ed. Cambridge University Press, 1992.

CAYGIL, H. *Dicionário Kant*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar Editor Ltda., 1995.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Tradução: J. Guisburg e Bento Prado Jr.. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1987.

_____. *Meditações*. Tradução: J. Guisburg e Bento Prado Jr. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1987.

_____. *Respostas e Objeções*. Tradução: J. Guisburg e Bento Prado Jr. In Coleção Os Pensadores. São Paulo: Ed. Nova cultural, 1987.

FRETZ, L. Individuality in Sartre's philosophy. In: *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Ed. Cambridge University Press, 1992.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Tradução: Manuel Morente y Jose Gaos Madrid: Alianza Editorial, 2009.

_____. *Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. 2 ed. Tradução: Marcio Suzuki. Aparecida, São Paulo: Ed. Idéias e Letras, 2006.

_____. *Conferências de Paris*. Tradução: Artur Mourão e Antonio Fidalgo. Lisboa: Net, 1992. Disponível em: <www.lusosofia>. Acesso em: 22 jun. 2009

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução: Márcia Cavalcante. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.

_____. Nietzsche II. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Lettre a Husserl*. Tradução: J.F. Courtine, E. Notes sur Heidegger. Paris: Minuit, 1993.

IBRI, Ivo. *Kosmos Noetos*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1992.

KANT, E. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PEIRCE, Charles Sanders (1931-1958). *Collected Papers*. 8 vols. Charles Hartshorne, Paul Heiss e Arthur Burks (eds.). Cambridge: Harvard University Press.

SARTRE, J. P. A Transcendência do Ego. In: *Cadernos Espinosianos XXII*. Tradução: Alexandre De Oliveira Torres Carrasco. São Paulo: Ed. USP, 2010, p. 183-228.

_____. *Questão de Método*. Tradução: Rita Guedes, Luiz Forte e Bento Prado Jr. In. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1987.

_____. *O Ser e o Nada*. 4 ed. Tradução: Paulo Perdigão. Petrópolis RJ: Ed. Vozes, 1997.

VALENTIM, M. A. *Heidegger sobre a fenomenologia husserliana: A filosofia transcendental como ontologia*. Disponível em:

<http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/heidegger_sobre_a_fenomenologia_husserliana:_a_filosofia_transcendental_como_ontologia/25_13_Marco_Heidegger.pdf>.

Acesso em: 25/ maio/2009.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução: Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Ed. Edusp, 1993.