
A TRANSCENDÊNCIA DO EGO – ESBOÇO DE UMA DESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA*

Jean-Paul Sartre

Para a maior parte dos filósofos o Ego é um “habitante” da consciência. Alguns afirmam sua presença formal no interior dos “Erlebnisse” como um princípio de unificação vazio. Outros – psicólogos na sua maior parte – pensam descobrir sua presença material, como centro de desejos e de atos, a cada momento de nossa vida psíquica. Pretendemos mostrar aqui que o Ego não está nem formalmente nem materialmente *na* consciência: ele está lá fora, *no mundo*, é um ser do mundo, como o Ego do outro.

I

O eu e o “mim”

A) Teoria da presença formal do eu

É necessário concordar com Kant que “o Eu penso *deve poder* acompanhar todas nossas representações”. Mas é necessário concluir disto que um Eu *de fato* habita todos nossos estados de consciência e opera realmente a síntese suprema de nossa experiência? Parece que isto seria forçar o pensamento kantiano. O problema da crítica, sendo um problema de direito, Kant nada afirma a respeito da existência de fato do *Eu penso*. Parece, ao contrário, que ele vira perfeitamente que havia momentos da consciência sem “Eu” já que disse: “*deve poder* acompanhar”. Trata-se, com efeito, de determinar as condições de possibilidade da experiência.

* SARTRE, Jean-Paul (1937) “*La transcendance de l’ego*” in **Recherches philosophiques**, nº 6, tradução e apresentação de Alexandre de Oliveira Torres Carrasco. Todas as notas numeradas (1,2,3...) são do Autor, as demais do Tradutor.

Uma dessas condições é que eu possa considerar minha percepção ou meu pensamento como *meus*: eis tudo. Mas há uma tendência perigosa na filosofia contemporânea – cujos traços se encontrariam no neo-kantismo, o empíreo-criticismo e um intelectualismo como o de Brochard – que consiste em *realizar* as condições de possibilidade determinadas pela crítica. É uma tendência que leva certos autores, por exemplo, a se perguntar o que pode *ser* a “consciência transcendental”. Se se coloca a questão nestes termos, se é constrangido a naturalmente conceber esta consciência – que constitui nossa consciência empírica – como um inconsciente. Mas Boutroux, em suas lições sobre a filosofia de Kant, já fazia justiça a essas interpretações. Kant nunca se preocupou com o modo pelo qual se constitui *de fato* a consciência empírica, ele absolutamente não a deduziu, a maneira de um processo neo-platônico, de uma consciência superior, de uma hiper consciência constituinte. A consciência transcendental é para ele apenas o conjunto de condições necessárias à existência de uma consciência empírica. Daí, *realizar* o Eu transcendental, fazer dele companheiro inseparável de cada uma de nossas “consciências”*, é julgar sobre *o fato* e não sobre o direito, é se colocar em um ponto de vista radicalmente diferente daquele de Kant. E se, entretanto, afirma-se que isto autoriza considerações kantianas sobre a unidade necessária da experiência, comete-se o mesmo erro que aqueles que fazem da consciência transcendental um inconsciente pré-empírico.

Caso, pois, se concorde com Kant em relação à questão *de direito*, a questão de fato não é por isso resolvida. Convém, pois, colocá-la claramente: o Eu Penso deve poder acompanhar todas nossas representações, mas ele as acompanha de fato? Suponhamos, ademais, que uma certa representação A passa de um certo estado em que o Eu Penso não a acompanha a um estado em que o Eu penso a acompanha, seguir-

se-á, considerando tal representação A, uma modificação de sua estrutura ou ela permanecerá a mesma? Esta segunda questão nos conduz a uma terceira: o Eu Penso deve poder acompanhar todas nossas representações; mas é necessário entender por isto que a unidade de nossas representações seja, diretamente ou indiretamente, realizada pelo Eu Penso – ou deve-se bem compreender que as representações de uma consciência devam estar unidas e articuladas de tal sorte que um “Eu Penso” constatado seja sempre possível a propósito dessas representações? Esta terceira questão parece se pôr sobre o terreno do direito e abandonar nesse terreno a ortodoxia kantiana. Mas trata-se, na realidade, de uma questão de fato que pode ser formulada deste modo: o Eu que encontramos em nossa consciência é tornado possível pela unidade sintética de nossas representações, ou é ele que unifica, de fato, as representações entre si?

Se abandonarmos todas as interpretações mais ou menos forçadas que os pós-kantianos deram do “Eu penso” e, no entanto, ainda quisermos resolver o problema da existência *de fato* do Eu na consciência, reencontramos em nosso caminho a fenomenologia de Husserl. A fenomenologia é um estudo científico e não crítico da consciência. Seu procedimento essencial é a intuição. A intuição, segundo Husserl, põe-nos na presença *da coisa*. Faz-se necessário, pois, entender que a fenomenologia é uma ciência de *fato* e que os problemas que ela coloca são problemas *de fato**, como, aliás, pode-se ainda a compreender considerando que Husserl a chama uma ciência *descritiva*. Os problemas das relações do Eu com a consciência são, pois, problemas existenciais. A consciência transcendental de Kant, Husserl a retoma e a apreende por meio da *ἐποχή*. Mas esta consciência não é mais um conjunto de condições lógicas, é um fato absoluto. Não é igualmente uma hipóstase de direito, um inconsciente flutuando entre o

* Empregarei aqui o termo “consciência” para traduzir a palavra alemã “bewusstsein” que significa simultaneamente consciência total, a mônada, e cada momento desta consciência. A expressão “estado de consciência” parece-me inexata em virtude da passividade que ela introduz na consciência.

* Husserl diria: uma ciência de essências. Mas, do ponto de vista em que nos colocamos, isso significa a mesma coisa.

real e o ideal. É uma consciência real acessível a cada um de nós desde que seja operada a “redução”. Resta que é ela que constitui nossa consciência empírica, esta consciência “no mundo”, esta consciência com um “eu” psíquico e psico-físico. Nós cremos de bom grado na existência de uma consciência constituinte. Nós seguimos Husserl em cada uma de suas admiráveis descrições, em que ele mostra a consciência transcendental constituindo o mundo à medida que se aprisiona na consciência empírica. Estamos persuadidos, como ele, que o nosso eu psíquico e psico-físico é um objeto transcendente, que deve cair sob os golpes da *ἐποχή*. Mas nós nos colocamos a seguinte questão: este eu psíquico e psico-físico não é suficiente? É necessário que ele seja duplicado em um Eu transcendental, estrutura da consciência absoluta? Vê-se as conseqüências desta resposta. Se ela é negativa, eis o que resulta:

1º que o campo transcendental se torna impessoal, ou, se se prefere, “pré-pessoal”, ele é *sem Eu*;

2º que o Eu não aparecesse senão no nível da humanidade e que não é senão uma face do “eu [mim]”, a face ativa;

3º que o Eu penso pode acompanhar nossas representações porque ele surgiu sobre um fundo de unidade que ele não contribuiu para criar e que justamente é esta unidade prévia que o torna possível, não o contrário

4º que se está livre para perguntar se a personalidade (mesmo a personalidade abstrata de um Eu) é um acompanhamento necessário de uma consciência e se não se pode conceber consciências absolutamente impessoais.

Ora, Husserl respondeu a questão. Depois de ter considerado que o Eu era uma produção sintética e transcendente da consciência (nas *Investigações lógicas*), ele retornou, nas *Idéias*, a tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências, cujas irradiações

(Ichstrahl) alcançariam cada fenômeno que se apresentasse no campo da atenção. Assim a consciência transcendental se torna rigorosamente pessoal. Esta concepção seria mesmo necessária? Ela é compatível com a definição que Husserl dá de consciência?

Crê-se ordinariamente que a existência de uma Eu transcendental se justifica pela precisão de unidade e individualidade da consciência. É porque todas minhas percepções e todos meus pensamentos se relacionam com esse abrigo permanente que minha consciência é unificada. E porque eu posso dizer *minha* consciência e que Pedro e Paulo podem igualmente falar em *suas* consciências que essas consciências se distinguem entre elas. O Eu é produtor da interioridade. Ora, é certo que a fenomenologia não tem precisão de recorrer a este Eu unificador e individualizante. Com efeito, a consciência defini-se pela intencionalidade. Pela intencionalidade ela se transcende, ela se unifica à medida que escapa de si própria. A unidade de mil consciências ativas pelas quais eu somei, eu somo e somarei dois mais dois igual a quatro é o objeto transcendente “dois mais dois igual a quatro”. Sem a permanência dessa verdade eterna seria impossível conceber uma unidade real e haveria tantas operações irredutível quantas fossem as consciências operatórias. É possível que aqueles que acreditam que “dois mais dois igual a quatro” seja o conteúdo de minha representação estejam obrigados a recorrer a um princípio transcendental e subjetivo de unificação, que seria então o Eu. Mas precisamente Husserl não tem necessidade disso. O objeto é transcendente em relação às consciências que o apreende, e é nele, no objeto, que se encontra a unidade das consciências. Poder-se-ia dizer, no entanto, que é necessário um princípio de unidade *na duração* para que o fluxo contínuo das consciências seja suscetível de pôr os objetos transcendentais fora dele. É necessário que as consciências sejam sínteses perpétuas de consciências passadas e da consciência presente. Exato. Mas é revelador que Husserl, que estudou em

A *consciência íntima do tempo* esta unificação subjetiva das consciências, nunca recorreu a um poder sintético do Eu. É a própria consciência que se unifica e concretamente por meio de um jogo de intencionalidades “transversais” que são retenções concretas e reais de consciências passadas. Assim, a consciência remete-se perpetuamente a ela mesma, quem diz “uma consciência” diz toda a consciência e esta propriedade singular pertence a própria consciência, quaisquer que sejam suas relações com o Eu. Parece que Husserl, nas *Meditações Cartesianas*, salvaguardou por completo esta concepção da consciência se unificando no tempo. Por outro lado, a individualidade da consciência provém evidentemente da natureza da consciência. A consciência (como a substância de Espinosa) não pode ser limitada senão por ela própria. Ela constitui, pois, uma totalidade sintética e individual inteiramente isolada das outras totalidades do mesmo tipo e o Eu apenas pode ser evidentemente uma *expressão* (e não uma condição) desta incomunicabilidade e desta interioridade das consciências. Podemos, pois, responder sem hesitar: a concepção fenomenológica da consciência torna o papel unificante e individualizante do Eu completamente inútil. É a consciência, ao contrário, que torna possível a unidade e a personalidade de meu Eu. O Eu transcendental não tem, pois, razão de existir.

Mas, além disso, este Eu supérfluo é funesto. Se ele existisse, ele extirparia a consciência dela própria, ele a dividiria, ele deslizaria em cada consciência como uma lâmina opaca. O Eu transcendental é a morte da consciência. Com efeito, a existência da consciência é um absoluto porque a consciência é consciência dela mesma. Isto é, o tipo de existência da consciência implica ser consciência de si. E ela toma consciência de si *na exata medida em que é consciência de um objeto transcendente*. Tudo é claro e lúcido na consciência: o objeto está diante dela com sua opacidade característica, mas ela é puramente e simplesmente consciência de ser consciência deste objeto, esta é a lei de sua existência. É necessário

completar que esta consciência da consciência – excetuando-se o caso da consciência reflexiva, a respeito do qual trataremos logo adiante – não é *posicional*, isto é, a consciência não é ela mesma seu objeto. Seu objeto está fora dela por natureza, e é por isto que em um mesmo ato ela o *põe* e o *apreende*. Ela mesma apenas se conhece como interioridade absoluta. Nós chamaremos uma tal consciência da seguinte maneira: consciência de primeiro grau ou *irrefletida*. E perguntamos: há lugar para um *Eu* nesta tal consciência? A resposta é clara: evidentemente que não. Com efeito, este Eu não é nem objeto (já que ele é interior por hipótese) nem igualmente *da consciência*, já que ele é alguma coisa *para* a consciência, não uma qualidade translúcida da consciência, mas em alguma medida, um habitante da consciência. Assim, o Eu, com sua personalidade, é tão formal, tão abstrato que se supõe que seja um centro de opacidade. Ele é para o meu eu concreto e psico-físico o que é o ponto para as três dimensões: um Eu infinitamente contraído. Se, pois, introduz-se esta opacidade na consciência, destrói-se a definição tão fecunda que acabáramos de dar da consciência, a consciência é congelada, é obscurecida, deixa de ser espontaneidade, passar ter nela como que um germe da opacidade. Mas, além disso, somos constrangidos a abandonar este ponto de vista original e profundo que faz da consciência um absoluto não *substancial*. Uma consciência pura é simplesmente um absoluto porque ela é consciência dela mesma. Ela permanece, pois, um “fenômeno” no sentido muito particular em que “ser” e “aparecer” não são senão um. Ela é leveza completa, plena translucidez. É nisso que o Cogito de Husserl é tão diferente do Cogito cartesiano. Mas, se este Eu é uma estrutura necessária da consciência, este Eu opaco é elevado, pelo mesmo movimento, a ordem do absoluto. Ei-nos, pois, na presença de uma mônada. Esta é, infelizmente, a nova orientação do pensamento de Husserl (veja as *Meditações cartesianas*). A consciência tornou-se pesada, ela perdeu a característica que fazia dela o existente absoluto *por*

força do inexistente. Ele é pesada e *mensurável*. Todos os resultados da fenomenologia ameaçam arruinar-se se o Eu não for, a mesmo título que o mundo, um existente relativo, isto é, um objeto *para* a consciência.

B) O Cogito Como consciência reflexiva

O “eu penso” kantiano é uma condição de possibilidade. O Cogito de Descartes e de Husserl é uma constatação de fato. Falou-se da “necessidade de fato” do Cogito e esta expressão parece-me muito justa. Ora, é inegável que o Cogito é pessoal. No “*Eu penso*” há um *Eu* que pensa. Atingimos aqui o Eu em sua pureza e é do Cogito que uma “Egologia” deve partir. O fato que pode servir de ponto de partida é, pois, o seguinte: cada vez que apreendemos nosso pensamento, seja por meio de uma intuição imediata, seja por meio de uma intuição apoiada na memória, tomamos um *Eu* que é o Eu do pensamento apreendido e que se dá, além do mais, como transcendendo este pensamento e todos os outros pensamentos possíveis. Se, por exemplo, quero lembrar-me de tal paisagem percebida ontem no trem, é possível que eu lembre da paisagem enquanto tal, mas eu posso também me lembrar de que *eu* via esta paisagem. É o que Husserl chama em *A consciência íntima do tempo* de a possibilidade *de refletir na lembrança*. Dito de outro modo, eu sempre posso operar uma rememoração qualquer por meio do modo pessoal e o *Eu* aparece imediatamente. Tal é a garantia *de fato* da afirmação *de direito* kantiana. Assim parece que ele não é uma das minhas consciências que eu aprendo como provida de um Eu.

Mas é necessário lembrar que todos os autores que descreveram o Cogito consideraram-no como uma operação reflexiva, isto é, como uma operação de segundo grau. Este Cogito é operado por uma consciência *dirigida para a consciência*, que toma a consciência como objeto.

Entendamos: a certeza do Cogito é absoluta pois, como diz Husserl, há uma identidade indissolúvel da consciência reflexionante e da consciência refletida (na medida em que a consciência reflexionante* não saberia existir sem a consciência refletida). Não resta dúvida que estamos em presença de uma síntese de duas consciências em que uma é consciência *da* outra. Assim, o princípio essencial da fenomenologia “toda fenomenologia é consciência *de* alguma coisa” fica garantido. Ora, minha consciência reflexionante não toma ela própria como objeto quando realizo o *Cogito*. O que ela afirma concerne a consciência reflexiva. Enquanto minha consciência reflexionante é consciência dela própria, ela é consciência *não posicional*. Ela apenas se torna posicional a medida que visa à consciência reflexiva, que não era consciência posicional de si antes de ser reflexiva. Assim, a consciência que diz “Eu penso” não é precisamente aquela, a reflexionante, que pensa. Ou melhor, não é *seu* pensamento que ela põe por este ato tético. Nós somos, pois, motivados a nos perguntar se o *Eu* que pensa é comum às duas consciências superpostas ou se ele não é antes aquele da consciência refletida. Toda consciência reflexionante é, com efeito, nela própria irrefletida e é necessário um novo ato, um de terceiro grau, para a pôr. Não há, aliás, neste caso reenvio ao infinito já que uma consciência não tem de modo algum necessidade de uma consciência reflexionante para ser consciência dela mesma. Simplesmente ela não se põe a ela própria como seu objeto.

Mas não seria precisamente o ato reflexivo que faria nascer o “Mim” na consciência refletida? Assim se explicaria que todo pensamento apreendido pela intuição possui um Eu, sem cair nas dificuldades que nosso capítulo precedente assinalava. Husserl é o primeiro a reconhecer que um pensamento sofre uma mudança radical tornando-se reflexivo. Mas cabe necessariamente limitar esta modificação a uma perda de

**Refléchissant*, traduzido por “reflexionante” por oposição a “refletido”, *réfléchie*

“ingenuidade”? O essencial da mudança não seria a aparição do Eu? É necessário evidentemente recorrer à experiência concreta e ela pode parecer impossível, já que, por definição, uma experiência deste gênero é reflexiva, isto é provida de um Eu. Mas toda consciência irrefletida, sendo consciência não-tética dela mesma, deixa uma lembrança não tética que se pode consultar. Para isto basta procurar reconstituir o momento completo em que aparece esta consciência irrefletida (o que é, por definição, sempre possível). Por exemplo, eu estava absorvido um pouco antes em minha leitura. Eu vou procurar me lembrar das circunstâncias de minha leitura, minhas atitudes, as linhas que lia. Eu vou desta maneira ressuscitar não apenas estes detalhes exteriores, mas uma certa espessura da consciência irrefletida, já que os objetos não puderam ser percebidos senão por meio *dessa* consciência e que eles lhe permanecem relativos. Essa consciência, não é necessário a colocar como objeto de minha reflexão, é necessário, ao contrário, que eu dirija minha atenção para os objetos ressuscitados, mas *sem a perder de vista*, mantendo com ela um tipo de cumplicidade e inventariando seu conteúdo de modo não-posicional. O resultado não é duvidoso: enquanto eu lia, havia consciência *do* livro, *do* herói do romance, mas o *Eu* não habitava esta consciência, ela era apenas consciência do objeto e consciência não posicional dela mesma. Esses resultados tomados não-teticamente faz com que eu possa agora fazer deles o objeto de uma tese e declarar: não havia *Eu* na consciência irrefletida. Não é necessário considerar esta operação como artificial e concebida para as necessidades da causa: é evidentemente graças a ela que Titchener poderia dizer que em seu *Textbook of Psychology* que freqüentemente o “Mim” estava ausente de sua consciência. Ele não ia muito longe, aliás, e não tentava classificar os estados de consciência sem Eu.

Alguns serão sem dúvidas tentados a me objetar que esta operação, que essa tomada não-reflexiva de uma consciência por outra consciência,

não pode evidentemente operar senão pela lembrança e que, logo, ela não se beneficia da certeza absoluta inerente ao ato reflexivo. Nós encontraríamos, pois, em presença *de uma parte* de um ato certo que me permite afirmar a presença do Eu na consciência reflexiva e *de outra parte* de uma lembrança duvidosa que tenderia a fazer crer que o Eu está ausente da consciência irrefletida. Parece que não temos o direito de opor uma coisa a outra. Mas eu peço para considerar que a lembrança da consciência irrefletida não se opõe aos dados da consciência reflexiva. Ninguém imagina negar que o Eu apareça em uma consciência reflexiva. Trata-se simplesmente de opor a lembrança reflexiva de minha leitura (“eu lia”), que é também ela de natureza duvidosa, a uma lembrança não-reflexiva. O direito da reflexão presente, com efeito, não se estende para além da consciência tomada presentemente. E a lembrança reflexiva, para qual somos obrigados a recorrer para reconstituir as consciências vertidas, além da característica de duvidosa que ela deve a sua natureza de lembrança, permanece suspeita já que, segundo declara o próprio Husserl, a reflexão *modifica* a consciência espontânea. Uma vez que todas as lembranças não-reflexivas da consciência irrefletida me mostram uma consciência *sem eu*, uma vez que, por outro lado, considerações teóricas baseadas sobre a intuição de essência da consciência levaram-nos a reconhecer que o Eu não poderia fazer parte da estrutura interna dos “Erlebnissen”, somos obrigados, pois, a concluir: não há *Eu* no plano irrefletido. Quando corro atrás de um bonde, quando olho o relógio, quando me absorvo na contemplação de um retrato, não há Eu. Há consciência *do bonde-adiante-prestes-a-ser-alcançado*, etc., e consciência não posicional da consciência. De fato, eu sou afinal atirado no mundo dos objetos, são eles que constituem a unidade de minhas consciências que se apresentam com valores, qualidades atrativas ou repulsivas, mas “*mim*”, eu desapareci, eu nadifiquei. Não há lugar para “mim” neste nível, e isto não provém do acaso, de uma falha momentânea de atenção, mas da própria estrutura da consciência.

Para isto que uma descrição do cogito nos torna ainda mais sensível. Pode-se dizer que o ato reflexivo apreende apreende com o mesmo grau e da mesma maneira o Eu e a consciência pensante? Husserl insiste sobre o fato de que a certeza do ato reflexivo decorre de que lá se apreende a consciência sem facetas, sem perfis, completamente inteira (sem “Abschattungen”). Evidentemente. Ao contrário, o objeto espaço-temporal entrega-se sempre por meio de uma infinidade de aspectos e não é, no fundo, senão a unidade ideal desta infinidade de aspectos. Quanto às significações, às verdades eternas, elas afirmam sua transcendência pelo fato que elas se dão desde que são independentes do tempo, enquanto a consciência que as apreende é, ao contrário, rigorosamente individualizada na duração. Ora, perguntamos: quando uma consciência reflexiva apreende o *Eu penso*, é dado a ela apreender uma consciência plena e concreta recolhida em um momento real da duração concreta? A resposta é clara: o *Eu* não se dá como um momento concreto, uma estrutura perecível de minha consciência atual. Ele afirma, ao contrário, sua permanência para além dessa consciência e de todas as consciências e – ainda que, por certo, ele praticamente não se assemelha a uma verdade matemática – seu tipo de existência reaproxima-se bem mais do tipo de existências das verdades eternas que do tipo de existência da consciência. É mesmo evidente que é por ter acreditado que o *Eu e penso* são no mesmo plano que Descartes passou do cogito à idéia de substância pensante. Víramos um pouco antes que Husserl, embora mais sutilmente, merece, no fundo, a mesma censura. Eu compreendo que ele reconheça no Eu uma transcendência especial que não é a do objeto e que se poderia chamar uma transcendência “pelo alto”. Mas com que direito? E como explicar o tratamento privilegiado do Eu se não graças a preocupações metafísicas ou críticas que nada têm a ver com a fenomenologia? Sejamos mais radicais e afirmemos sem temor que *toda transcendência* deve cair sob a *ἐποχή*, o que nos evitaria de escrever

alguns capítulos tão embaraçantes quanto o parágrafo 61 de *Ideen*. Dado que o Eu se afirma como transcendente no “Eu penso”, ele não é da mesma natureza que a consciência transcendental.

Notemos, aliás, que ele não aparece para a reflexão como consciência refletida: ele se dá *por meio* da consciência refletida. Por certo que ele é apreendido pela intuição e é objeto de uma evidência. Mas sabe-se o serviço que Husserl prestou a filosofia distinguindo diversas espécies de evidência. Desta maneira, é muito certo que o Eu do Eu penso não é objeto de uma evidência nem apodítica nem adequada. Ela não é apodítica já que quando digo *Eu* afirmamos muito mais do que sabemos. Ela não é adequada pois o eu se apresenta como uma realidade opaca em relação a qual seria necessário desdobrar o conteúdo. Seguramente ele se manifesta como a fonte da consciência, mas isto nos deveria levar a refletir: com efeito, ele aparece velado, mal distinto por meio da consciência, como uma pedra no fundo da água, – deste fato segue-se que ele é enganador, pois nós sabemos que nada, exceto a consciência, pode ser a fonte da consciência. Além disso, se o Eu faz parte da consciência, haveria então *dois* “Eu”: o Eu da consciência reflexiva* e o Eu da consciência refletida. Fink, o discípulo de Husserl, conhece mesmo um terceiro Eu, o Eu da consciência transcendental, liberado pela *ἐποχή*. Daí o problema dos três “Eu” cujas dificuldades ele menciona com alguma complacência. Para nós este problema é simplesmente insolúvel, pois não é admissível que uma comunicação se estabeleça entre o Eu reflexivo** e o Eu refletido, se eles são elementos reais da consciência, nem sobretudo que eles se identifiquem enfim com um Eu único.

* Parece-nos que aqui o “reflexivo” (*réflexive*) tem o mesmo sentido topológico/conceitual do “reflexionante”, isto é, ocupa o lugar da “consciência que pensa” do “eu penso” por oposição à consciência que “é pensada”.

** Ou reflexionante. Ver nota anterior.

Concluindo esta análise, parece-me ser possível fazer as seguintes constatações:

O eu é um *existente*. Ele tem um tipo de existência concreta, diferente sem dúvida daquela das verdades matemática, das significações ou dos seres espaço-temporais, mas igualmente real. Ele se dá ele próprio como transcendente.

Ele se entrega a uma intuição de um gênero especial que o toma por detrás da consciência reflexiva, de um modo sempre inadequado.

Ele nunca aparece senão por ocasião de um ato reflexivo. Neste caso, a estrutura complexa da consciência é a seguinte: há um ato irrefletido de reflexão sem Eu que se dirige sobre uma consciência refletida. Esta se torna o objeto da consciência reflexionante sem cessar, entretanto, de afirmar seu próprio objeto (uma cadeira, uma verdade matemática, etc.). Ao mesmo tempo um novo objeto aparece que é a ocasião de uma afirmação da consciência reflexiva e que não está, por conseguinte, nem sobre o mesmo plano da consciência irrefletida (porque esta é um absoluto que não tem necessidade da consciência reflexiva para existir) nem sobre o mesmo plano do objeto da consciência irrefletida (cadeira, etc.). Este objeto transcendente do ato reflexivo é o Eu.

O Eu transcendente deve cair sob o golpe da redução fenomenológica. O Cogito afirma demais. O conteúdo certo do pseudo “Cogito” não é “eu *tenho* consciência desta cadeira”, mas “há consciência desta cadeira”. Este conteúdo é suficiente para constituir um campo infinito e absoluto de pesquisas para a fenomenologia.

C) Teoria da Presença Material de “Eu [Mim]”

Para Kant e para Husserl o Eu é uma estrutura formal da consciência. Nós tentamos mostrar que um Eu nunca é puramente

formal, que ele é sempre, mesmo abstratamente, concebido como uma contração infinita do Eu material. Mas é-nos necessário, antes de irmos adiante, desembaraçarmo-nos de uma teoria psicológica que afirma, em virtude de razões psicológicas, a presença material do “Mim” em todas nossas consciências. É a teoria dos moralistas do “amor próprio”. Segundo eles, o amor de si – e por consequência o “Mim”- estaria dissimulado em todos os sentimentos sob mil formas diversas. De uma maneira geral, o “Mim”, em função deste amor que ele traz nele mesmo, desejaria *para ele* todos os objetos que ele deseja. A estrutura essencial de cada um de meus atos seria um *apelo a mim* mesmo. O “retorno a mim” seria constitutivo de toda consciência.

Fazer objeção a esta tese que este retorno a mim mesmo não é de nenhuma maneira presente à consciência – por exemplo, quando tenho sede, que eu veja um copo d’água e que ele me apareça desejável – não seria suficiente para embarçá-la: ele nos concederia voluntariamente isto. La Rochefoucauld é um dos primeiros a ter feito uso, sem o nomear, do inconsciente: para ele o amor próprio *dissimula-se* sob as mais diversas formas. É necessário despistá-lo antes de apreendê-lo. De uma maneira mais geral, admiti-se na seqüência que o “Mim”, se ele não está presente à consciência, ele está escondido por detrás dela e que ele é pólo de atração de todas nossas representações e de todos nossos desejos. O “Mim” busca, pois, adquirir o objeto para satisfazer seu desejo. Dito de outro modo, é o desejo (ou se se prefere o “Mim” desejante) que é dado como fim e o objeto desejado como meio.

Ora, o interesse desta tese nos parece ser o de pôr em relevo um erro muito freqüente dos psicólogos: ele consiste em confundir a estrutura essencial dos atos reflexivos com aquela dos atos irrefletidos. Ignora-se que sempre há duas formas de existência possíveis para uma consciência, e, cada vez que as consciências observadas se dão como irrefletidas,

sobrepuja-se-lhes uma estrutura reflexiva que se pretende imprudentemente que ela permaneça inconsciente.

Eu tenho piedade de Pedro e vou o socorrer. Para minha consciência uma única coisa existe neste momento: “Pedro-que-deve-ser-socorrido”. Esta qualidade de “deve-ser-socorrido” se encontra em Pedro. Ela agi em mim como uma força. Aristóteles dissera: é o desejável que move o desejante. Neste nível o desejo é dado à consciência como centrífugo (ele se transcende, ele é consciência tética de “deve-ser” e consciência não tética dele próprio) e impessoal (não há “Mim”: eu estou em face da dor de Pedro como diante da cor deste tinteiro. Há um mundo objetivo de coisas e ações feitas ou a fazer, e as ações vêm se aplicar como qualidades nas coisas que as reclamam). Ora, este primeiro momento do desejo – supondo que ele não tenha escapado completamente ao teóricos do amor-próprio – não é considerado por eles como um momento completo e autônomo. Eles imaginaram por detrás dele um outro estado que permanece na penumbra, por exemplo, que eu socorro Pedro para fazer cessar o estado desagradável em que me pôs a visão de seus sofrimentos. Mas este estado desagradável não pode ser conhecido como tal e não se pode tentar suprimi-lo senão por meio de um ato de reflexão. Com efeito, o desagradável sobre o plano do irrefletido transcende-se da mesma maneira que a consciência irrefletida de piedade. É a apreensão intuitiva de uma qualidade desagradável de um objeto. E, na medida em que ele pode acompanhar-se de um desejo, ele deseja não se suprimir *ele próprio*, mas suprimir o objeto desagradável. Não serve, pois, de nada pôr atrás da consciência irrefletida de piedade um estado desagradável do qual se fará a causa profunda do ato piedoso: se esta consciência do desagradável não se volta para ela mesma de modo a se pôr como estado desagradável, nós permaneceremos indefinidamente no impessoal e no irrefletido. Assim pois, sem mesmo se dar conta, os teóricos do amor-próprio supõem que o refletido é anterior, original e

dissimulado no inconsciente. É penoso precisar evidenciar a absurdidade de uma tal hipótese. Mesmo se o inconsciente existisse, o que nos faria acreditar ser ele o depositário de espontaneidades da forma refletida? A definição do refletido não é a do que é colocado por uma consciência? Mas, além disso, como admitir que o refletido seja anterior em relação ao irrefletido? Sem dúvida, pode-se conceber que uma consciência apareça imediatamente como refletida, em certos casos. Mas assim mesmo, então, o irrefletido tem prioridade ontológica sobre o refletido uma vez que ele não tem nenhuma necessidade de ser refletido para existir e que a reflexão supõe a intervenção de uma consciência de segundo grau.

Chegamos, pois, a seguinte conclusão: a consciência irrefletida deve ser considerada como autônoma. É uma totalidade que não tem de maneira nenhuma precisão de ser completada e nós devemos reconhecer sem mais que a qualidade do desejo irrefletido é de se transcender à medida que apreende no objeto a qualidade desejável. Tudo se passa como se vivêssemos em um mundo em que os objetos, além de suas qualidades de calor, de odor, de forma, etc., tivessem a de apartar, a de atrair, a de encantar, a de ser útil, etc., etc., como se estas qualidades fossem forças que exercessem sobre nós certas ações. No caso da reflexão, e apenas neste caso, a afetividade se põe ela própria como desejo, temor, etc.; apenas no caso da reflexão eu posso pensar “*Eu odeio Pedro*”, “*Eu tenho piedade de Paulo, etc.*”. É pois, contrariamente ao que se sustentou, sobre este plano que se coloca a vida egoísta e sobre o plano irrefletido que se coloca a vida impessoal (o que não quer naturalmente dizer que toda vida reflexiva é necessariamente egoísta nem toda vida irrefletida necessariamente altruísta). A reflexão “envenena” o desejo. Sobre o plano irrefletido eu socorro Pedro porque Pedro está “adiante-para-ser-socorrido”. Mas seu meu estado transforma-se repentinamente em estado refletido, eis que me vejo agir no sentido em que se diz de alguém que se escuta falar. Não é mais

Pedro que me atrai, é *minha* consciência de socorrer que me aparece como devendo ser perpetuada. Mesmo se eu penso apenas que devo perseguir minha ação porque “isto é bom”, ser bom qualifica *minha* conduta, *minha* piedade, etc. A psicologia de La Rochefoucauld encontra-se em seu lugar. E, no entanto, ela não é *verdadeira*: não culpa minha se minha vida reflexiva envenena “por essência” minha vida espontânea, aliás, a vida reflexiva supõe, em geral, a vida espontânea. Antes de ser “envenenados” meus desejos foram puros: foi o ponto de vista que tomei sobre eles que os envenenou. A psicologia de La Rochefoucauld é verdadeira apenas para os sentimentos particulares que extraem sua origem da vida reflexiva, isto é, que se dão de início como *meus sentimentos* em vez de se transcender de início em direção a um objeto.

Assim, o exame puramente psicológico da consciência “intra-mundana” conduz-nos às mesmas conclusões que nosso estudo fenomenológico: o “mim” não deve ser buscado *nos* estados de consciência irrefletidos nem *por detrás* deles. O “Mim” apenas aparece com o ato reflexivo e como correlato noemático de uma intenção reflexiva. Começamos a entrever que o Eu e o “Mim” não são senão um só. Nós experimentaremos mostrar que este Ego, cujo Eu e o “Mim” são a dupla face, constitui a unidade ideal (noemática) e indireta da série infinita de nossas consciências refletidas.

O Eu é o Ego como unidade de ações. O “Mim” é o Ego como unidade de estados e qualidades. A distinção que se estabelece entre estes dois aspectos de uma mesma realidade parece-nos simplesmente funcional para não dizer gramatical.

II Constituição do Ego

O Ego não é diretamente unidade das consciências refletidas. Existe uma unidade *imane*nte destas consciências, é o fluxo da Consciência em se constituindo ele próprio como sua própria unidade* – e uma unidade *transcendente*: os estados e as ações. O Ego é unidade de estados e de ações – facultativamente de qualidades. Ele é unidade de unidades transcendentais e ele próprio transcendente. É um pólo transcendente de unidade sintética, como o pólo-objeto da atitude irrefletida. Apenas este pólo não aparece senão no mundo da reflexão. Vamos examinar sucessivamente a constituição dos *estados*, das *ações* e das *qualidades* e a aparição do “Mim” como pólo destas transcendências.

A) Os estados como unidades transcendentais das consciências

O *estado* aparece à consciência reflexiva. Ele se dá a ela e faz-se objeto de uma intuição concreta. Se eu odeio Pedro, meu ódio de Pedro é um estado que eu posso apreender pela reflexão. Este estado está *presente* diante do olhar da consciência reflexiva, ele é *real*. É necessário concluir disto que ele seja imanente e certo? Seguramente não. Não devemos fazer da reflexão um poder misterioso e infalível, nem crer que tudo que a reflexão atinge é indubitável *porque* é alcançado pela reflexão. A reflexão tem limites de direito e de fato. É uma consciência que põe uma consciência. Tudo o que ela afirma sobre esta consciência é certo e adequado. Mas se outros objetos lhe aparecem por meio desta consciência, estes objetos não têm nenhuma razão para participar das características da consciência. Consideremos uma experiência reflexiva

* Cf. *Zeibewusstsein*, passim.

de ódio. Eu vejo Pedro, eu sinto como que uma alteração profunda de repulsão e de cólera no momento em que o avisto (já estou no plano reflexivo): a alteração profunda de repulsão é consciência. Eu não posso me enganar quando digo: experimento neste momento uma violenta repulsão por Pedro. Mas esta experiência de repulsão é ela ódio? Evidentemente que não. Ela não se dá, aliás, como ódio. Com efeito, eu odeio Pedro desde muito tempo e eu penso que sempre o odiarei. Uma consciência instantânea de repulsão não saberia ser meu ódio. Mesmo se eu me limitasse ao que ela é, a uma instantaneidade, eu não poderia mesmo falar de ódio. Eu diria: “Eu tenho repulsão por Pedro *neste momento*” de modo a não comprometer o futuro. Mas precisamente por esta recusa de comprometer o futuro eu cessaria de odiar.

Ora, meu ódio me aparece simultaneamente a minha experiência de repulsão. Mas ele aparece *mediante* essa experiência. Ele se dá precisamente como não se limitando a essa experiência. Ele se dá *em e por* cada movimento de desgosto, de repulsão e de cólera, mas ao mesmo tempo ele *não é* nenhum deles, ele escapa a cada um deles afirmando sua presença. Ele afirma que ele já aparecia quando ontem eu pensei em Pedro com tanto furor e que ele aparecerá amanhã. Ele opera por sua conta uma distinção entre *ser e aparecer* já que ele se dá como continuando *ser* mesmo quando estou absorvido em outras ocupações e que nenhuma consciência o revela. Eis, pois, que isto já é o suficiente para poder afirmar que o ódio não é *da* consciência. Ele transborda a instantaneidade da consciência e não se dobra a lei absoluta da consciência segundo a qual não há distinção possível entre a aparência e o ser. O ódio é, pois, um objeto transcendente. Cada “Erlebnis” o revela completamente, mas, simultaneamente, ele não é senão um perfil, uma projeção (um “Abschattung”). O ódio é uma crença para uma infinidade de consciências coléricas ou de repúdio, no passado e no futuro. Ele é a unidade transcendente desta infinidade de

consciências. Dizer igualmente “eu odeio” ou “eu amo” na ocasião de uma consciência singular de atração ou repulsão é operar uma verdadeira passagem ao infinito análoga a que nós operamos quando percebemos *um* tinteiro ou *o azul* do mata borrão.

Não se necessita de mais para que os direitos da reflexão estejam singularmente limitados: é certo que Pedro me repugna, mas é e sempre será duvidoso que eu o odeie. Esta afirmação ultrapassa de maneira infinita o poder da reflexão. Não é necessário disso concluir, naturalmente, que o ódio seja uma simples hipótese, um conceito vazio: ele é um objeto real, que eu apreendo por meio do “Erlebnis”, mas este objeto está fora da consciência e a natureza da sua existência implica sua “dubitabilidade”. Também a reflexão tem um domínio certo e um domínio duvidoso, uma esfera de evidências adequadas e uma esfera de evidências inadequadas. A reflexão pura (que não é necessariamente a reflexão fenomenológica) orienta-se ao dado sem estender suas pretensões ao futuro. É o que se pode constatar quando alguém, depois de ter dito em estado de cólera, “Eu te detesto”, reconsidera e diz: “Não é verdade, eu não te detesto, eu disse isto quando estava com raiva”. Vê-se aqui duas reflexões: uma impura e cúmplice, que opera a passagem ao infinito sobre o campo e que constitui bruscamente o ódio por meio do “Erlebnis” como seu objeto transcendente. A outra, pura, simplesmente descritiva, que desarma a consciência irrefletida lhe devolvendo a sua instantaneidade. Estas duas reflexões apreenderam os mesmos dados certos, mas uma afirmou *mais* do que ela sabia e ela se dirigiu por meio da consciência refletida a um objeto situado fora da consciência.

Desde que se abandone o domínio da reflexão pura ou impura e que se medite sobre seus resultados, se é tentado confundir o sentido transcendente do “Erlebnis” com sua nuance imanente. Esta confusão conduz o psicólogo a dois tipos de erros: ou bem eu me engano freqüentemente em relação aos meus sentimentos, o que ocorre quando, por exemplo, eu acredito amar

quando odeio, eu concluo que a introspecção é enganadora, e, neste caso, eu separo definitivamente meu *estado* de minhas aparições; eu estimo que é necessária uma interpretação simbólica de todas as aparições (consideradas como símbolos) para determinar o sentimento e eu suponho uma relação de causalidade entre o sentimento e suas aparições: eis o inconsciente que reaparece. Ou bem eu sei, ao contrário, que minha introspecção é correta, que eu não posso duvidar de minha consciência de repulsão na medida em que eu a tenho, eu me creio autorizado a transportar essa certeza sobre o sentimento, eu concluo que meu ódio pode se encerrar na imanência e na adequação de uma consciência instantânea.

O ódio é um *estado*. E por este termo eu tentei exprimir a característica de passividade de um estado constitutivo. Sem dúvida se dirá que o ódio é uma força, uma impulsão irresistível, etc. Mas a corrente elétrica ou a queda d'água também são forças temíveis: isto é basta para tirar a passividade e a inércia da sua natureza? Isto faz com que recebam menos sua energia *de fora*? A passividade de uma coisa espaço-temporal se constitui a partir de sua relatividade existencial. Uma existência relativa apenas pode ser passiva já que a menor atividade a liberaria do relativo e a instauraria no absoluto. Da mesma maneira, o ódio, existência relativa à consciência reflexiva, é *inerte*. E, naturalmente, falando da inércia do ódio nada queremos dizer senão que ela *aparece* como tal à consciência. Não se diz, com efeito: “Meu ódio foi revelado...”, “Seu ódio era combatido pela violência do desejo de..., etc.”? As lutas do ódio contra a moral, a censura, etc., não são figuradas como conflitos de forças *físicas*, ao ponto de Balzac e a maioria dos romancistas (por vezes o próprio Proust) aplicarem aos estados o princípio da independência das forças? Toda a psicologia dos estados (e a psicologia não fenomenológica em geral) é uma psicologia da inércia.

O estado é dado de alguma maneira como intermediário entre o corpo (a “coisa” imediata) e o “Erlebnis”. Apenas não lhe é dado agir da

mesma maneira do lado do corpo e do lado da consciência. Do lado do corpo sua ação é francamente causal. Ele é causa de minha mímica, causa de meus gestos: “Por que foste tão desagradável com Pedro?” “*Porque eu o detesto*”. Mas ele não saberia ser da mesma maneira (exceto nas teorias construídas *a priori* e com conceitos vazios, como o Freudismo) do lado da consciência. Em nenhum caso, com efeito, a reflexão pode ser enganada sobre a espontaneidade da consciência refletida: este é o domínio da certeza reflexiva. Também a relação entre o ódio e a consciência instantânea do dissabor é construída de maneira a administrar simultaneamente as exigências do ódio (ser primeiro, ser *origem*) e os dados certos da reflexão (espontaneidade): a consciência do dissabor aparece à reflexão como uma emanção espontânea do ódio. Vemos aqui, pela primeira vez, esta noção de *emanção*, que é tão importante cada vez que se trata de religar os estados psíquicos inertes às espontaneidades da consciência. A repulsão dá-se de alguma maneira como se produzindo ele própria *na ocasião* do ódio e graças ao ódio. O ódio aparece por meio dela como aquilo de que ela emana. Reconheçamos voluntariamente que a relação do ódio ao “Erlebnis” particular de repulsão não é lógico. É certamente uma ligação mágica. Mas nós apenas queríamos a descrever e, além disso, ver-se-á logo que é em termos exclusivamente mágicos que é necessário falar de relações do “mim” à consciência.

B) Constituição das ações

Nós não tentaremos estabelecer uma distinção entre a consciência *ativa* e a consciência simplesmente espontânea. Parece-nos, por sinal, que é um dos problemas mais difíceis da fenomenologia. Gostaríamos simplesmente de notar que a ação concertada é antes de tudo (e qualquer que seja a natureza da consciência ativa) um transcendente. Isto é evidente

para ações como “tocar piano”, “conduzir um carro”, “escrever” porque estas ações são “tomadas” no mundo das coisas. Mas as ações puramente psíquicas como duvidar, raciocinar, meditar, fazer uma hipótese, devem, elas também, ser concebidas como transcendências. O que engana nesta caso é que a ação não é apenas a unidade noemática de um fluxo de consciência, também é uma realização concreta. Mas não se deve esquecer que a ação exige tempo para se realizar. Ela tem articulações, momentos. A estes momentos correspondem consciências concretas ativas e a reflexão que se dirige sobre as consciências apreende a ação total em uma intuição que a entrega como unidade transcendente das consciências ativas. Neste sentido se pode dizer que a dúvida espontânea que me invade quando entrevejo um objeto na penumbra é uma consciência, mas a dúvida metódica de Descartes é uma ação, isto é, um objeto transcendente da consciência reflexiva. Vê-se aqui o perigo: quando Descartes diz “Eu duvido então eu sou” trata-se da dúvida espontânea que a consciência reflexiva apreende em sua instantaneidade ou se trata justamente da *tarefa* de duvidar? Esta ambigüidade, como vimos, pode ser fonte de graves erros.

C) As qualidades como unidades facultativas dos estado

O Ego é diretamente, vamos ver, a unidade transcendente de estados e ações. Entretanto, pode haver um intermediário entre um e outro: a qualidade. Quando experimentamos várias vezes ódios diante de diferentes pessoas ou rancores tenazes ou longas cóleras, nós unificamos essas manifestações diversas intencionando uma disposição psíquica para as produzir. Esta disposição psíquica (eu sou rancoroso, eu sou capaz de odiar violentamente, eu sou colérico) é naturalmente mais e outra coisa que uma simples média. É um objeto transcendente. Ele representa o substrato dos estados como os estados representam o substrato dos “Erlebnissen”.

Mas sua relação com os sentimentos não é uma relação de emanção. A emanção apenas religa as consciências às passividades psíquicas. A relação da qualidade ao estado (ou à ação) é uma relação de atualização. A qualidade é dada como uma potencialidade, uma virtualidade que, sob a influência de fatores diversos, pode passar à atualidade. Sua atualidade é precisamente o estado (ou a ação). Vê-se a diferença essencial entre a qualidade e o estado. O estado é unidade noemática de espontaneidades, a qualidade é unidade de passividades objetivas. Na ausência de toda consciência de ódio, o ódio se dá como existente em ato. Ao contrário, na ausência de todo sentimento de rancor a qualidade correspondente permanece uma potencialidade. A potencialidade não é a simples possibilidade: ela se apresenta como alguma coisa que existe realmente, mas cujo modo de existência é ser em potência. Deste tipo são naturalmente as faltas, as virtudes, os gostos, os talentos, as tendências, os instintos, etc. Estas unificações são sempre possíveis. A influência de idéias pré-concebidas e de fatores sociais é aqui preponderante. Por outro lado, elas nunca são indispensáveis porque os estados e as ações podem encontrar diretamente no Ego a unidade que eles exigem.

D) Constituição do Ego como pólo de ações, de estados e de qualidades.

Acabamos de aprender como distinguir o “psíquico” da consciência. O psíquico é o objeto transcendente da consciência reflexiva*, e também é o objeto da ciência chamada psicologia. O Ego aparece à reflexão como um objeto transcendente realizando a síntese permanente do psíquico. O Ego está *do lado* do psíquico. Notaremos aqui que o Ego que nós consideramos é psíquico e não psico-físico. Não é pela abstração que separamos estes

* Mas ele pode ser também visado e atingido por meio da percepção de comportamentos. Nós pretendemos explicar em outro lugar a identidade fundamental de *todos* os métodos psicológicos.

dois aspectos do Ego. O “Mim” psico-físico é um enriquecimento sintético do Ego psíquico que pode suficientemente bem (e sem nenhum tipo de redução) existir em estado livre. É certo, por exemplo, que quando se diz: “Eu sou um indeciso” não se visa diretamente o “Mim” psico-físico. Seria tentador constituir o Ego em “pólo-sujeito” como este “pólo-objeto” que Husserl coloca no centro do núcleo noemático. Este pólo objeto é um X que suporta as determinação.

Predicados são predicados de “*alguma coisa*”, essa “alguma coisa” pertence também ao núcleo em questão e é patente que não pode se separar dele. Ele é o ponto de unidade central sobre o qual falávamos acima. Ele é o ponto de ligação dos predicados, seu suporte, mas não é de nenhuma maneira unidade dos predicados. Ele deve ser necessariamente distinguido deles, embora não se possa pô-los de lado nem o separar deles. Da mesma maneira eles são *seus* predicados: impensáveis sem ele e, no entanto, a distinguir dele*.

Por esse caminho Husserl entende indicar que ele considera as coisas como sínteses ao menos idealmente analisáveis. Sem dúvida, esta árvore, esta mesa são complexos sintéticos e cada qualidade está ligada a outra. Mas ela está ligada *enquanto ela pertence ao mesmo objeto X*. O que é logicamente primeiro, anterior são relações unilaterais segundo as quais cada qualidade pertence (diretamente ou indiretamente) a este X como um predicado a um sujeito. Resulta disto que uma análise sempre é possível. Esta concepção é bastante discutível. Mas aqui não é o lugar de a examinar. O que nos importa é que uma totalidade sintética indissolúvel e que se suportaria ela própria não teria nenhuma precisão de X suporte, sob a natural condição dela ser realmente e concretamente

* *Ideen*, #131, p. 270.

inanalizável. É inútil, por exemplo, em se considerando uma melodia, supor um X que serviria de suporte para as diferentes notas. A unidade decorres neste caso da indissolubilidade absoluta dos elementos que não podem ser concebidos como separados, exceto por abstração. O sujeito do predicado será neste caso a totalidade concreta e o predicado será uma qualidade abstratamente separada da totalidade e que não assume todo seu sentido senão se ele é ligado novamente à totalidade*.

Por estas mesmas razões nós recusaremos ver no Ego uma sorte de pólo X que seria o suporte dos fenômenos psíquicos. Um tal X, por definição, seria indiferente às qualidades psíquicas de que ele seria o suporte. Mas o Ego, como veremos, nunca é indiferente a seus estados, ele é “comprometido” por eles. Ora, precisamente, um suporte não pode ser assim comprometido pelo que ele suporta senão no caso em que ele é uma totalidade concreta que suporta e contém suas próprias qualidades. O Ego não é nada fora da totalidade concreta dos estados e ações que ele suporta. Sem dúvida ele é transcendente a todos os estados que ele unifica, mas não como um X abstrato cuja missão seria apenas a de unificar: antes, é a totalidade infinita de estados e ações que nunca se deixa reduzir a *uma* ação ou a *um* estado. Se procurássemos um análogo para a consciência irrefletida do que é o Ego para a consciência de segundo grau, pensaríamos antes que seria necessário imaginar o *Mundo*, concebido como a totalidade sintética infinita de todas as coisas. Acontece também, com efeito, que nós aprenderíamos o Mundo para além de nosso entorno imediato, como uma vasta existência concreta. Neste caso, as coisas que nos envolvem aparecem apenas como o ponto extremo desse mundo que as ultrapassa e engloba. O Ego está para os objetos psíquicos assim como o Mundo está para as coisas. Apenas a aparição do Mundo como segundo plano das coisas é assaz rara, são necessárias circunstâncias especiais (bastante bem

* Aliás, Husserl conhece muito bem este tipo de totalidade sintética, ao qual ele consagrou um estudo notável: *L.U. II, Untersuchung III*.

descritas por Heidegger em *Sein und Zeit*) para que ele se “desvele”. O Ego, ao contrário, aparece sempre no horizonte dos estados. Cada estado, cada ação se dá como não podendo sem abstração ser separado do Ego. E se o julgamento separa o Eu de seu estado (como na frase: *Eu sou amoroso*) isso não pode ser senão para os ligar prontamente: o movimento de separação conduziria a uma significação vazia e falsa se ele não se desse como incompleto e se ele não se completasse por meio de um movimento de síntese.

Esta totalidade transcendente participa da característica duvidosa de toda transcendência, isto é, que todo o que nos entrega nossas intuições do Ego sempre pode ser contradito por intuições ulteriores e se dá como tal. Por exemplo, eu posso ver com evidência que sou colérico, ciumento, etc., e, entretanto, eu posso me enganar. Dito de outro modo, eu posso me enganar pensando que eu *tenho* um tal “Mim”. O erro não se comete, aliás, no nível do julgamento, mas já ao nível da evidência pré-judicativa. Esta característica duvidosa de meu Ego – ou mesmo o erro intuitivo que eu cometo – não significa que eu tenha um *verdadeiro* “Mim” que eu ignoro, mas apenas que o Ego intencionado porta, nele próprio, a característica da dubitabilidade (em certos casos mesmo a da falsidade). A hipótese metafísica segundo a qual meu Ego de elementos tendo existido na realidade (há dez anos ou há um segundo) mas seria apenas constituído de falsas lembranças não está excluída. Este poder do “Gênio Maligno” se estende até aqui.

Mas se é da natureza do Ego ser um objeto *duvidoso*, não se segue que ele seja *hipotético*. Com efeito, o Ego é a unificação transcendente espontânea de nossos estados e de nossas ações. A este título ele não é uma hipótese. Eu não me digo: “Talvez eu tenha um Ego”, como eu posso dizer: “Talvez eu odeie Pedro”. Eu não procuro aqui um *sentido* unificador de meus estados. Quando unifico minhas consciências sob a rubrica “Ódio”, eu completo-lhe um certo sentido, eu as qualifico. Mas

quando eu incorporo meus estados à totalidade concreto “Mim”, eu não completo nada. É que, com efeito, a relação do Ego às qualidades, estados e ações não é nem uma relação de emanção (como a relação da consciência com o sentimento) nem uma relação de atualização (como a relação da qualidade com o estado). É uma relação de produção poética (no sentido de ποιηiv) ou, se se quiser, de criação.

Cada um, reportando-se aos resultados de sua intuição, pode constatar que o Ego é dado como produzindo seus estados. Nós levamos a cabo aqui uma descrição deste Ego transcendente tal como ele se revela à intuição. Nós partimos, pois, deste fato inegável: cada novo estado está ligado diretamente (ou indiretamente pela qualidade) ao Ego como à sua origem. Este modo de criação é uma criação *ex nihilo*, no sentido em que o estado não é dado como tendo sido antes no “Mim”. Mesmo se o ódio se dá como atualização de uma certa potência de rancor ou de ódio, ele permanece como alguma coisa de nova em relação à potência que ele atualiza. Assim, o ato unificador da reflexão religa cada estado novo de um modo muito especial à totalidade concreta do “Mim”. Ela não se limita a tomá-lo como confluindo a esta totalidade, como que se fundindo nela: ela intenciona uma relação que atravessa o tempo pelo avesso e que oferece o “Mim” a fonte do estado. O mesmo se dá para as ações em relação ao “Eu”. Quanto às qualidades, ainda que elas *qualifiquem* o “Mim”, elas não se oferecem como alguma coisa por meio da qual ele existiria (como é o caso, por exemplo, para um agregado: cada pedra, cada tijolo existe por ele mesmo e sua agregado existe para cada um deles). Mas, ao contrário, o Ego mantém suas qualidades graças a uma verdadeira criação continuada. Entretanto, nós não apreendemos o Ego como sendo enfim uma fonte criadora aquém de suas qualidades. Não nos parece que poderíamos encontrar um pólo esquelético se tirássemos uma a uma todas as suas qualidades. Se o Ego aparece como para além de cada qualidade

ou mesmo de todas é que ele opaco como objeto: seria necessário que procedêssemos a uma depuração infinita para retirar todas suas potências. E, ao fim desta depuração, nada restaria, o Ego teria evaporado. O Ego é criador de seus estados e sustenta suas qualidades na existência para uma sorte de espontaneidade conservadora. Não seria o caso confundir esta espontaneidade criadora ou conservadora com a Responsabilidade, que é um caso especial de produção criadora a partir do Ego. Seria interessante estudar os diversos tipos de procissões do Ego à seus estados. Trata-se, na maior parte do tempo, de uma procissão mágica. Algumas vezes ela pode ser racional (no caso da vontade refletida, por exemplo). Mas sempre com um fundo de ininteligibilidade cuja razão apresentaremos adiante. Com as diferentes consciências (pré-lógica, infantil, esquizofrênica, lógica, etc) a nuance de uma criação varia, mas ela sempre permanece uma produção poética. Uma caso particular e de considerável interesse é o da psicose de influência. Que quer dizer o doente com estas palavras: “Fizeram-me ter pensamentos ruins”? Tentaremos estudar isto em outra obra. Notemos, entretanto, que a espontaneidade do Ego não é negada: ela é de alguma modo *encantada*, mas permanece.

Mas esta espontaneidade não deve ser confundida com a da consciência. Com efeito, o Ego, sendo objeto, é *passivo*. Trata-se, pois, de uma pseudo espontaneidade que encontraria símbolos convenientes no brotar de uma fonte ou no esguichar de um gêiser. Quer dizer que não se trata senão de uma aparência. A verdadeira espontaneidade deve ser perfeitamente clara: ela é o que ela produz e nada pode ser do outro. Ligada sinteticamente a outra coisa que ela própria, ele envolveria, com efeito, alguma obscuridade e mesmo uma certa passividade na transformação. Seria necessário, com efeito, admitir uma passagem de *si mesmo à outra coisa* que suporia que a espontaneidade escapasse dela própria. A espontaneidade do Ego escapa do próprio Ego à medida que o

ódio do Ego, ainda que não possa existir por ele próprio, possui, malgrado tudo, uma certa independência em relação ao Ego. De sorte que o Ego é sempre ultrapassado pelo que ele produz, ainda que, de um outro ponto de vista, ele *seja* o que ele produz. Daí os espantos clássicos: “*Eu*, como eu pude fazer isso!”, “*Eu*, eu não posso odiar meu pai!”, etc., etc. Aqui, evidentemente, o conjunto concreto do “Mim” intuicionado até aquele momento carrega, adensa o Eu produtor e retém-no um pouco atrás do que ele acaba de produzir. A ligação do Ego com seus estados permanece, pois, uma espontaneidade ininteligível. É esta espontaneidade que descreve Bergson nos *Dados imediatos*, é ela que ele toma pela liberdade sem se dar conta que ele descreve uma *objeto* e não uma consciência e que a ligação que ele põe é perfeitamente irracional porque o produtor é passivo em relação à coisa criada. Por mais irracional que ela seja esta ligação não é menos a que constatamos na intuição do Ego. E nós compreendemos o sentido disso: o Ego é um objeto apreendido mas também *constituído* pela consciência reflexiva. É um lar virtual de unidade, e a consciência o constitui em sentido *inverso* aquele que segue sua produção real: o que é *realmente* primeiro são as consciências, por meio das quais se constituem os estados, depois, mediante os estados, o Ego. Mas como a ordem é invertida por uma consciência que se aprisiona no Mundo para escapar de si, as consciências são dadas como emanando dos estados e os estados como produzidos pelo Ego. Segue-se que a consciência projeta sua própria espontaneidade no objeto Ego para lhe conferir o poder criador que lhe é absolutamente necessário. Ocorre que esta espontaneidade, *representada* e *hipostasiada* em um objeto, torna-se uma espontaneidade bastarda e degradada, que conserva magicamente seu poder criador na exata medida em se torna passiva. Donde a irracionalidade profunda da noção de Ego. Nós conhecemos outros aspectos degradados da espontaneidade consciente. Eu citaria apenas um: uma mímica expressiva e fina pode entregar-nos

o “Erlebnis” de nosso interlocutor em todo seu sentido, com todas suas nuances, com toda sua frescura. Mas ela nos entrega *degradada*, isto é, *passiva*. Somos, deste modo, cercados de objetos mágicos que guardam como que um lembrança da espontaneidade da consciência, ainda que sendo objetos do mundo. Eis por que o homem é sempre um feiticeiro para o homem. Com efeito, esta ligação poética de duas passividades em que uma cria a outra espontaneamente, é o próprio fundo desta feitiçaria, isto é, o sentido profundo da “participação”. Eis por que nós somos igualmente feiticeiros para nós mesmos, a cada vez que consideramos nosso “Mim”.

Em virtude dessa passividade, o Ego é suscetível de ser *afetado*. Nada pode agir sobre a consciência porque ela é causa de si. Mas, contrariamente, o Ego que produz sofre o contra-choque do que ele produz. Ele está “comprometido” porque ele produz. Há aqui uma inversão de relação: a ação ou o estado se volta sobre o Ego para o qualificar. Isto ainda nos conduz à relação de participação. Todo novo estado produzido pelo Ego tinge e nuança o Ego no momento em que o Ego o produz. O Ego está, de alguma maneira, envolvido por esta ação, ele participa dela. Não é o crime cometido por Raskolnikoff que se incorpora ao seu Ego. Ou antes, para ser exato, é o crime, mas sob uma forma condensada, sob a forma do assassinato. Assim, tudo o que produz o Ego o impressiona. E cabe completa: *e apenas* isto que ele produz. Poder-se-ia objetar que o “Mim” pode ser transformado por acontecimentos exteriores (ruína, luto, decepções, mudança de meio social, etc.). Mas apenas no caso deles serem ocasião de estado ou ações. Tudo se passa como se o Ego estivesse garantido por sua espontaneidade fantasmal de todo contato com o exterior, como se ele apenas pudesse se comunicar como o Mundo por meio dos estados e das ações. Vê-se a razão deste isolamento: simplesmente o Ego é um objeto que não aparece senão pela reflexão e que, em virtude disto, está radicalmente separado do mundo. Ele não vive sobre o mesmo plano que o mundo.

Da mesma forma que o Ego é uma síntese irracional de atividade e passividade, ele é síntese de interioridade e transcendência. Ele é, em um sentido, mais “interior” à consciência que os estados. Trata-se, muito exatamente, da interioridade da consciência refletida, contemplada pela consciência reflexiva. Mas é fácil de compreender que a reflexão, em *contemplando* a interioridade, faz dela um objeto posto diante dela. O que entendemos, afinal, por interioridade? Simplesmente que para a consciência ser e se conhecer são uma única e mesma coisa. O que pode ser expresso de modos diferentes: posso dizer, por exemplo, que, para a consciência, a aparência é o absoluto enquanto ela é aparência, ou ainda, a aparência é o absoluto enquanto ela é aparência ou, ainda, que a consciência é um ser cuja essência implica a existência. Estas diferentes fórmulas nos permitem concluir que se *vive* a interioridade (que se “*existe interiormente*”), mas que não se contempla esta interioridade já que ela estaria para além da contemplação, como condição da contemplação. De nada serviria objetar que a reflexão põe a consciência refletida e por isto põe sua interioridade. O caso é especial: reflexão e refletido não são senão um, como mostrou com propriedade Husserl, e a interioridade de uma se funda com a da outra. Mas, pôr diante de si a interioridade, é forçosamente a rebaixar como objeto. É como se ela se encerrasse em si mesma e não nos oferecesse senão seu perímetro externo: como se fosse necessário “dar a volta” em torno dela para a compreender. É desta forma que o Ego se entrega à reflexão: como uma interioridade encerrada nela própria. Ele é interior *para ele*, e não *para* a consciência. Naturalmente, trata-se de um complexo contraditório: com efeito, uma interioridade absoluta em hipótese nenhum tem fora. Ela não pode ser concebida senão por ela própria e é por isto que nós não podemos apreender as consciências do outro (e apenas por isso e não porque os corpos nos separam). Na realidade, esta interioridade degradada e irracional se deixa analisar por meio de duas estruturas muito particulares:

a *intimidade* e a *indistinção*. Em relação à consciência, o Ego dá-se como íntimo. Tudo se passa como se o Ego fosse *da* consciência, com uma única e essencial diferença que ele é opaco à consciência. E esta opacidade é tomada como *indistinção*. A indistinção, da qual se faz, sob diferentes formas, um uso freqüente em filosofia, é a interioridade vista de fora ou, se se prefere, a projeção degradada da interioridade. É esta indistinção que se reencontraria, por exemplo, na famosa “multiplicidade de interpenetração” de Bergson. É também esta indistinção, anterior às especificações da natureza naturada, que se encontra no Deus de numerosos místicos. Ela pode ser compreendida tanto como uma indiferenciação primitiva de todas as qualidades, tanto como uma forma pura do ser, anterior a toda qualificação. Estas duas formas de indistinção pertencem ao Ego, conforme a maneira que ele é considerado. Na espera, por exemplo (ou quando Marcel Arland explica que é necessário um acontecimento extraordinário para revelar o verdadeiro “Mim”), o Ego se entrega como uma potência nua que se precisa e se congela no contato com os acontecimentos*. Ao contrário, depois da ação, parece que o Ego reabsorve o ato realizado em uma multiplicidade de interpenetrações. Nos dois casos, trata-se sempre de uma totalidade concreta, mas a síntese totalitária é operada com intenções diferentes. Talvez se possa ir até o ponto de dizer que o Ego, em relação ao passado, é multiplicado de interpenetrações e, em relação ao futuro, potência nua. Mas é necessário, neste caso, desconfiar de uma esquematização excessiva.

De qualquer forma o “Mim” permanece desconhecido. Isto é facilmente compreensível: ele se dá como um objeto. Logo, o único método para o conhecer é a observação, a aproximação, a espera, a experiência. Mas estes procedimentos, que convém perfeitamente a toda transcendência não *íntima*, não convém neste caso em virtude da intimidade do “Mim”. Ele é muito presente, tão presente para que se tenha sobre ele um ponto de

* Como no caso em que o apaixonado, querendo significar que ele não sabe até onde o levará sua paixão, diz: “eu tenho medo de *mim*”.

vista verdadeiramente exterior. Se se recua para ampliar o campo de visão, ele acompanha-nos neste recuo. Ele é infinitamente próximo e não há como eu fazer “a volta”. Sou preguiçoso ou trabalhador? Eu decidirei esta questão, sem dúvida, se eu dirigi-me àqueles que me conhecem e se lhes pergunto sua opinião. Ou ainda posso colecionar fatos que me concernem e tentar os interpretar *tão objetivamente quanto eles dissessem respeito a outra pessoa*. Mas seria vão interpelar o “Mim” diretamente e tentar aproveitar-me da intimidade dele para o conhecer. Pois é ela, ao contrário, que nós impede o caminho. Assim, “se conhecer bem”, é fatalmente tomar sobre si o ponto de vista do outro, isto é, um ponto de vista forçosamente falso. E todos aqueles que tentaram se conhecer se convencerão que esta tentativa de introspecção se apresenta desde a origem como um esforço para reconstituir com peças separadas, com fragmentos isolados, o que é dado originalmente *de um único golpe*, em um único movimento. Também a intuição do Ego é uma miragem perpetuamente decepcionante, pois, simultaneamente, ela tudo nos entrega e não nos entrega nada. Como seria de outra forma, aliás, se o Ego não fosse a totalidade real das consciências (esta totalidade seria contraditória como todo infinito em ato), mas a unidade *ideal* de todos os estados e ações? Sendo ideal, esta unidade naturalmente pode abarcar uma infinidade de estados. Mas concebe-se bem que o que se dá à intuição concreta e plena é apenas esta unidade *enquanto* ela incorpora o estado presente. A partir deste núcleo concreto, uma quantidade maior ou menor de intenções vazias (de direito, uma infinidade) se dirige em direção ao passado e em direção ao futuro e visa os estados e as ações que não estão presentemente dados. Aqueles que têm algum conhecimento de Fenomenologia compreendem sem esforço que o Ego é simultaneamente uma unidade ideal dos estados, de que a maioria está ausente, e uma totalidade concreta que se dá completamente à intuição: o que significa simplesmente que o Ego é uma unidade noemática

e não noética. Uma árvore ou uma cadeira não existem de outra forma. Naturalmente, as intenções vazias podem ser preenchidas e não importa qual estado, não importa qual ação pode sempre reaparecer à consciência como sendo ou tendo sido produzida pelo Ego.

Enfim, o que impede radicalmente que se adquira conhecimentos reais sobre o Ego é a maneira especial que ele se dá à consciência reflexiva. Com efeito, o Ego nunca aparece senão quando ele não é olhado. É necessário que o olhar reflexivo se fixe sobre o “Erlebnis”, enquanto ela emana do estado. Então, atrás do estado, no horizonte, o Ego aparece. Ele nunca é vista senão “pelo rabo do olho”. Uma vez que eu volte meu olhar para ele e que eu o queira alcançar sem passar pelo “Erlebnis” e pelo estado, ele se evapora. Com efeito, procurando apreender o Ego por ele mesmo e como objeto direto de minha consciência, eu caio sobre o plano irrefletido e o Ego desaparece com o ato reflexivo. Daí esta impressão de incerteza exasperante, que muitos filósofos traduzem colocando o Eu aquém do estado de consciência e afirmando que a consciência deve voltar-se sobre ela mesma para aperceber o Eu por detrás dela. Não se trata disto: *por natureza* o Ego é fugitivo.

É certo, entretanto, que o Eu aparece sobre o plano irrefletido. Se alguém me pergunta “que fazes?”, e eu respondo ocupado, “Eu tento pendurar este quadro” ou “Eu troco o pneu traseiro”, estas frase não nos transportam para o plano da reflexão, eu as pronuncio sem cessar de trabalhar, sem cessar de visar unicamente às ações na medida em que são ou serão feitas – não enquanto eu as faço. Mas este “Eu” aqui em questão não é, entretanto, uma simples forma sintática. Ele tem um sentido: é simplesmente um conceito vazio e destinado a permanecer vazio. Da mesma forma que posso pensar em uma cadeira na ausência de toda cadeira, posso, por simples conceito, pensar o Eu na ausência de Eu. É o que torna evidente a consideração de frases tais como: “Que faz esta tarde?”, “Eu vou ao escritório” ou “Encontrei

meu amigo Pedro” ou “Preciso lhe escrever”, etc., etc. Mas o Eu, caindo do plano refletido ao plano irrefletido, não se esvazia completamente. Ele se degrada, perde sua *intimidade*. O conceito não saberia nunca ser preenchido pelos dados da intuição, pois agora ele visa a outra coisa que eles. O eu que encontramos aqui é de algum modo o suporte das ações que (eu) faço ou devo fazer no mundo enquanto elas são qualidades do mundo e não unidades de consciências. Por exemplo: a lenha *deve* ser cortada em pequenos pedaços para que o fogo pegue. Ela *deve*: é uma qualidade da lenha e uma relação objetiva da lenha com o fogo que *deve* ser aceso. Neste instante *eu* corto a lenha, isto é, a ação realiza-se no mundo e o suporte objetivo e vazio desta ação é o *Eu-conceito*. Eis por que o corpo e as imagens do corpo podem consumir a degradação total do Eu concreto da reflexão ao Eu-conceito, servindo este último de um preenchimento ilusório. Eu digo “Eu” corto a lenha, eu vejo e sinto o objeto “corpo” cortando a lenha. O corpo serve, pois, de símbolo visível e tangível para o Eu. Vê-se, então, a série de refrações e de degradações de que uma “egologia” deveria se ocupar.

Plano refletido {Consciência refletida – imanência – interioridade
 {Ego intuitivo – transcendência – intimidade
 {(domínio do psíquico)

Plano irrefletido {Eu-conceito (facultativo) – vazio transcendente – sem “intimidade”
 {Corpo como preenchimento ilusório do Eu-conceito
 {(domínio do psico-físico)

E) O Eu e a Consciência no Cogito

Poder-se-á perguntar por que o Eu aparece na ocasião do *cogito* já que o *cogito*, se ele é operado corretamente, é apreensão de uma consciência pura, sem constituição nem de estado nem de ação. De

fato, o Eu não é necessário aqui, já que ele nunca é unidade direta das consciências. Pode-se mesmo supor uma consciência operando um ato reflexivo puro que a dispusesse a ela mesma como espontaneidade não pessoal. Apenas é necessário considerar que a redução fenomenológica nunca é perfeita. Quando Descartes efetua o *Cogito*, ele o efetua em ligação com a dúvida metódica, com a ambição de “fazer avançar a ciência”, etc., que são *ações e estados*. Assim, o método cartesiano, a dúvida, etc., se dão naturalmente com empreendimentos de um *Eu*. É completamente natural que o *Cogito*, que aparece no termo destes empreendimentos e *que se dá como logicamente ligado à dúvida metódica*, veja aparecer um Eu em seu horizonte. Este Eu é uma forma de ligação ideal, uma maneira de afirmar que o *Cogito* é bem apreendido na mesma forma que a dúvida. Em uma palavra, o *Cogito* é impuro, é uma consciência espontânea sem dúvida, mas que permanece ligada sinteticamente à consciências de estados e ações. A prova disto é que o *Cogito* se dá simultaneamente como resultado lógico da dúvida e como o que lhe põe fim. Uma apreensão reflexiva da consciência espontânea como espontaneidade não pessoal exigiria ser realizada *sem nenhuma motivação* anterior. Ela sempre é possível, de direito, mas permanece bastante improvável ou, pelo menos, extremamente rara em nossa condição de homens. De toda maneira, como disséramos acima, o Eu que aparece no horizonte do “Eu penso” não se dá como produtor da espontaneidade consciente. A consciência produz-se diante dele e vai à sua direção, vai ao seu encontro. E isto é tudo que se pode dizer.

Conclusão

Nós gostaríamos, a título de conclusão, apresentar as três observações seguintes:

A concepção do Ego que propomos parece-nos realizar a liberação do Campo transcendental ao mesmo tempo que realiza sua purificação.

O campo transcendental, purificado de toda estrutura egológica, recobra sua limpidez primeira. Em certo sentido ele é um *nada*, já que todas as verdades, todos os valores estão fora dele, já que meu “Mim” cessou ele próprio de fazer parte dele. Mas este nada é *tudo* já que ele é *consciência de todos estes objetos*. Ele não é mais da ordem da “vida interior”, no sentido em que Brunschvicg opõe “vida interior” e “vida espiritual”, porque ele não é mais nada que seja *objeto* e que possa simultaneamente pertencer à intimidade da consciência. As dúvidas, os remorsos, as pretensas “crises de consciência”, etc., em suma, toda a matéria dos diários íntimos tornam-se simples *representações*. E talvez se pudesse tirar de lá alguns preceitos são de discrição moral. Mas, além disso, é necessário notar que, deste ponto de vista, meus sentimentos e meus estados, meu próprio Ego, deixam de ser minha propriedade exclusiva. Precisemos: até aqui se fazia uma distinção radical entre a objetividade de uma coisa espaço-temporal ou de uma verdade eterna e a subjetividade dos “estados” psíquicos. Parecia que o sujeito teria uma posição privilegiada em relação aos seus próprios estados. Quando dois homens, segundo esta concepção, falam de uma mesma cadeira, ele falam de uma *mesma* coisa, esta cadeira que se toma e levanta é *a mesma* que o outro vê, não há simples correspondência de imagens, há um único objeto. Mas parecia que quando Paulo tentava compreender um estado psíquico de Pedro, ele não podia *alcançar* este estado, cuja apreensão intuitiva cabia exclusivamente a Pedro. Ele apenas podia visar a um equivalente, criado por conceitos vazios que tentavam em vão alcançar uma realidade subtraída, por essência, do alcance da intuição. A compreensão psicológica se fazia por analogia. A fenomenologia veio ensinar-nos que os *estados* são objetos, que um sentimento enquanto tal (um amor ou um ódio) é um objeto transcendente e não saberia se contrair na unidade da interioridade de uma “consciência”. Por conseguinte, se Pedro e Paulo falam todos os dois do amor de Pedro, por exemplo, não é mais verdadeiro que um fala cegamente e por analogia daquilo que o

outro apreende plena e completamente. Eles falam da mesma coisa; eles a apreendem sem dúvida por procedimentos diferentes, mas podem ser igualmente intuitivos. E o sentimento de Pedro não é mais *certo* para Pedro que para Paulo. Um e outro pertencem à categoria de objetos que se pode pôr em dúvida. Mas toda esta concepção profunda e nova permanece comprometida se o “Mim” de Pedro, este “Mim” que odeia ou que ama, permanece uma estrutura essencial da consciência. O sentimento, com efeito, permanece-lhe ligado. Este sentimento “cola” no “Mim”. Se se atrai o “Mim” à consciência, atrai-se o sentimento junto com ele. Pareceu-nos, ao contrário, que o “Mim” era um objeto transcendente como *o estado* e que, em virtude desse fato, ele fosse acessível a dois tipos de intuição: uma apreensão pela consciência *de que é o “Mim”*, uma apreensão intuitiva menos clara, mas não menos intuitiva, por outras consciências. Em suma, o “Mim” de Pedro é acessível à minha intuição como à de Pedro e nos dois casos ele é o objeto de uma evidência inadequada. Em assim sendo, não resta mais nada de “impenetrável” em Pedro, isto não sendo sua própria consciência. Mas a consciência é *radicalmente*. Nós queremos dizer que ela não é apenas refratária à minha intuição mas igualmente ao pensamento. Eu não posso *conceber* a consciência de Pedro sem fazer dela um objeto (já que eu não a concebo como sendo *minha consciência*). Eu não a posso conceber porque seria necessário pensá-la como interioridade pura e transcendência *simultaneamente*, o que é impossível. Uma consciência não pode conceber outra consciência senão como ela mesma. Assim, podemos distinguir, graças a nossa concepção de “Mim”, uma esfera acessível à psicologia, na qual o método de observação externo e o método introspectivo têm os mesmos direitos e podem se ajudar mutuamente – e uma esfera transcendental pura, apenas acessível à fenomenologia.

Esta esfera transcendental é uma esfera de existência *absoluta*, isto é, uma esfera de espontaneidades puras, que nunca são objetos e que

se determinam elas próprias a existir. O “Mim”, sendo objeto, é evidente que nunca poderei dizer: *minha* consciência, isto é, a consciência de meu “Mim” (salvo em um sentido puramente designativo, como quando se diz, por exemplo, o dia *de* meu batismo). O Ego não é proprietário da consciência, é objeto dela. Seguramente nós constituímos[instituímos] espontaneamente nossos estados e nossas ações como produções do Ego. Mas nossos estados e ações são igualmente objetos. Nós jamais teremos intuição direta da espontaneidade de uma consciência instantânea como produzida pelo Ego. Isto é impossível. É apenas no plano das significações e das hipóteses psicológicas que nós podemos conceber uma produção semelhante – e este erro não é possível senão porque neste plano o Ego e a consciência são visados *no vazio*. Neste sentido, se se compreende o “*Eu penso*” de uma maneira a fazer do pensamento uma produção do Eu, já se constituiu o pensamento como passividade e *estado*, isto é, como objeto; abandonou-se o plano da reflexão pura, no qual o Ego aparece, sem dúvida, mas *no horizonte* da espontaneidade. A atitude reflexiva é exprimida corretamente pela famosa frase de Rimbaud (na carta do vidente): “*Eu é um outro*”. O contexto prova que ele simplesmente quis dizer que a espontaneidade da consciência não saberia emanar do Eu, ela *vai em direção* ao Eu, ele o encontra, ela deixa-o entrevistado sob sua espessura cristalina, mas ela se dá sobretudo como espontaneidade *individuada* e *impessoal*. A tese comumente aceita, segundo a qual nossos pensamentos fluiriam de um inconsciente impessoal e se “personalizariam” à medida que se tornassem consciência, parece-nos uma intuição grosseira e materialista de uma intuição justa. Ela foi sustentada por psicólogos que tinham compreendido bastante bem que a consciência não saía do Eu, mas não podiam aceitar a idéia de uma espontaneidade que se produzisse ele mesma. Estes psicólogos, então, imaginaram ingenuamente que as consciências espontâneas “saíam” do inconsciente onde elas já existiam,

sem perceber que eles nada mais faziam que recuar o problema de sua existência, que é necessário que seja formulado ante de se encerrar, e que eles o obscureciam já que a existência anterior das espontaneidades nos seus limites pré-conscientes seria necessariamente uma existência *passiva*.

Nós podemos, então, formular nossa tese: a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal. Ela se determina à existência a cada instante sem que nada se possa conceber *antes* dela. Assim, cada instante de nossa vida consciente nos revela uma criação *ex nihilo*. Não uma *arranjo* novo, mas uma nova existência. Há algo de angustiante para cada um de nós, uma vez apreendido o fato dessa criação irresoluta da existência de que *nós* não somos os criadores. Neste plano, o homem tem a impressão de escapar de si sem cessar, de transbordar, de surpreender-se por uma riqueza sempre inesperada e é ainda o inconsciente que ele encarrega de dar conta deste ultrapassamento do “Mim” pela consciência. De fato, o “Mim” nada pode em relação a esta espontaneidade, pois *a vontade é um objeto que se constitui por e para esta espontaneidade*. A vontade se dirige sobre os estados, sobre os sentimentos ou sobre as coisas, mas ela nunca retorna à consciência. Nós nos damos conta disso em alguns casos em que experimentamos *querer* uma consciência (eu *quero* adormecer, eu não quero mais pensar nisso, etc.). Nestes diferentes casos é necessário *por essência* que a vontade seja mantida e conservada *pela consciência radicalmente oposta* àquela que ela quis fazer nascer (se eu *quero* adormecer, eu fico acordado, se não quero pensar em tal ou qual acontecimento, *precisamente por isto* eu penso nele). Parece-nos que esta espontaneidade monstruosa está na origem de numerosas “psychasténies”. A consciência assusta-se com sua própria espontaneidade porque ele a sente *para além* da liberdade. É o que se pode ver claramente em um exemplo de Janet. Uma jovem casada ficava aterrorizada, quando seu marido a deixava sozinha, de se pôr a janela e de interpelar os passantes a maneira das prostitutas. Nada em

sua educação, em seu passado, em seu caráter pode servir de explicação a semelhante temor. Parece-nos simplesmente que uma circunstância sem importância (leitura, conversação, etc.) determinou nela o que se poderia chamar de vertigem de possibilidade. Ele se encontrava monstruosamente livre e esta liberdade vertiginosa lhe aparecia na *ocasião* do gesto que ela temia fazer. Mas esta vertigem não é compreensível senão se a consciência aparece repentinamente a ela mesma como transbordando infinitamente nas suas possibilidades o Eu que lhe serve de unidade ordinária.

Talvez, com efeito, a função essencial do Ego não é tanto teórica que prática. Nós observáramos, com efeito, que ele não abarca a unidade dos fenômenos, que ele se limita a refletir uma unidade *ideal*, enquanto que a unidade concreta e real é operada desde muito. Mas talvez seu papel essencial seja mascarar à consciência sua própria espontaneidade. Uma descrição fenomenológica da espontaneidade mostraria, com efeito, que esta última torna impossível toda distinção entre ação e paixão e toda concepção de uma autonomia da vontade. Estas noções não têm significação senão em um plano em que toda atividade se dá como que emanando de uma passividade transcendente, ou seja, em um plano em que o homem se considera simultaneamente como sujeito e como objeto. Mas decorre de uma necessidade de essência o fato de não se poder distinguir espontaneidade voluntária da espontaneidade involuntária.

Tudo se passa, pois, como se a consciência constituísse o Ego como uma falsa representação dela própria, como se ela se hipostiasse neste Ego que ela constituiu, se absorvesse nele, como se ela fizesse dele sua salvaguarda e sua lei: é graças ao Ego, com efeito, que uma distinção poderá se efetuar entre o possível e o real, entre a aparência e o ser, entre o querido e o sofrido.

Mas pode acontecer que a consciência se produza repentinamente ela própria no plano reflexivo puro. Talvez não sem Ego, mas como

que escapando do Ego por todos os lados, como que o dominando e o sustentando fora dela por uma criação continuada. Sobre este plano não há mais distinções possíveis entre o possível e o real já que a aparência é o absoluto. Não há mais barreiras, mais limites, mais nada que dissimule a consciência a ela mesma. Então, a consciência, apercebendo-se daquilo que se poderia chamar a fatalidade da espontaneidade, angustia-se completamente: é esta angústia absoluta e sem remédios, este medo de si, que nos parece constitutivo da consciência pura e é ela que dá a chave da perturbação “psychasthénique” de que falávamos. Se o Eu, do Eu penso, é a estrutura primeira da consciência, esta angústia é impossível. Se, ao contrário, adota-se nosso ponto de vista, não apenas temos uma explicação coerente desta perturbação como também temos um motivo permanente para efetuar a redução fenomenológica. Sabe-se que Fink, em seu artigo *Kantstudien*, confessa, não sem melancolia, que tanto quanto se permaneça na atitude “natural”, *não há razão*, não há motivo para praticar a *ἐποχή*. Com efeito, esta atitude natural é perfeitamente coerente e não encontraria lá contradições que, conforme Platão, conduzissem a filosofia a fazer uma conversão filosófica. Assim, a *ἐποχή* aparece na fenomenologia de Husserl como um milagre. O próprio Husserl, nas *Meditações cartesianas*, faz uma alusão muito vaga a certos motivos psicológicos que conduziriam a efetuar a redução. Mas estes motivos quase não parecem suficientes e sobretudo a redução não parece poder operar senão ao termo de uma longe estudo: ela aparece, pois, como uma operação *savante* [puramente científica], o que lhe confere um a certa gratuidade. Contrariamente, se a “atitude natural” aparece inteiramente como um esforço que a consciência faz para escapar dela mesma à medida que se projeta no “Mim” e nele se absorve, e se este esforço nunca é recompensado, basta um simples ato de reflexão para que a espontaneidade consciente se arranque bruscamente do eu e se dê como independente, a *ἐποχή* não é mais um milagre, ela

não é mais um método intelectual, uma procedimento científico: é uma angústia que se impõe a nós e que não podemos evitar, é simultaneamente um acontecimento puro de origem transcendental e uma acidente sempre possível de nossa vida cotidiana.

2) Esta concepção do Ego nos parece a única refutação possível ao solipsismo. A refutação que apresenta Husserl em *Lógica formal e transcendental* e nas *Meditações cartesianas* não nos parece poder atingir um solipsista determinado e inteligente. Tanto o Eu permaneça uma estrutura da consciência, sempre será possível opor à consciência, com seu Eu, todos os outros existentes. E finalmente será este “Mim” que produzirá o mundo. Pouco importa se certas camadas deste mundo necessitem, em virtude de sua própria natureza, de uma relação com o outro. Essa relação pode ser uma simples qualidade do mundo que eu criei e de maneira nenhuma me obriga a aceitar a existência real de outros Eu s.

Mas se o Eu se torna um transcendente, ele participa de todas as vicissitudes do mundo. Ele não é um absoluto, de maneira nenhuma ele criou o universo, ele cai, como as outras existências, sob os golpes da *ἐποχή*; e o solipsismo torna-se impensável desde que o Eu não tem mais posição privilegiada. Em vez de se formular “apenas eu existo como absoluto”, deveria se enunciar “apenas a consciência absoluta existe como absoluto”, o que é, evidentemente, um truismo. Meu *Eu*, com efeito, *não é mais certo para a consciência que o Eu de outros homens*. Ele apenas é mais íntimo.

3) Os teóricos de extrema esquerda têm, por vezes, reprovado a fenomenologia por ela ser um idealismo e afogar a realidade na torrente das idéias. Mas se o idealismo é a filosofia sem mal de M. Brunschvicg, se é uma filosofia em que o esforço de assimilação espiritual nunca encontra resistências exteriores, em que o sofrimento, a fome, a guerra se diluem em um lento processo de unificação das idéias, nada é mais injusto que chamar os fenomenólogos de idealistas. Há séculos, ao contrário, que

não se percebia na filosofia uma corrente tão realista. Eles novamente imergiram o homem no mundo, eles deram-lhe todo o peso às suas angústias e aos seus sofrimentos, e também às suas revoltas. Infelizmente, desde que o Eu permaneça uma estrutura da consciência absoluta, ainda se poderá condenar a fenomenologia por seu uma “doutrina refúgio”, de ainda tirar uma parcela do homem fora do mundo e de desviar, em virtude disto, a atenção dos verdadeiros problemas. Parece-nos que esta censura não tem mais razão de ser se fazemos do “Mim” um existente rigorosamente contemporâneo do mundo e cuja existência tivesse as mesmas características essenciais do mundo. Sempre me pareceu que uma hipótese de trabalho tão fecunda quanto o materialismo histórico não exigisse de maneira nenhuma por fundamento a absurdidade que é o materialismo metafísico. Não é necessário, com efeito, que *o objeto* preceda *o sujeito* para que os pseudo-valores espirituais evaporem e para que a moral reencontre suas bases na realidade. Basta que o “Mim” seja contemporâneo do mundo e que a dualidade sujeito-objeto, que é puramente lógica, desapareça definitivamente das preocupações filosóficas. O Mundo não criou o “Mim”, o “Mim” não criou o mundo, eles são dois objetos para a consciência absoluta, impessoal, e é por isso que eles se encontram ligados. Esta consciência absoluta, quando purificada do Eu, nada tem de um *sujeito*, igualmente não é uma coleção de representações: ela é simplesmente uma condição primeira é uma fonte absoluta de existência. E a relação de interdependência que ela estabelece entre o “Mim” e o Mundo é suficiente para que o “Mim” apareça como que “em perigo” diante do Mundo, para que o “Mim” (indiretamente e por intermédio dos estados) tire do Mundo todo seu conteúdo. Nada mais é necessário para fundar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas.

RESENHA: COMO TORNAR-SE LIVRE E FELIZ

Marcos Ferreira de Paula*

Resumo: Resenha do livro *Le devenir actif chez Spinoza*, de Pascal Sévérac, publicado na França em 2005.

Palavras-chave: devir, alegria, passividade, admiração, eternidade.

Lançado na França há cinco anos, *Le devenir actif chez Spinoza*, de Pascal Sévérac, é uma dessas obras de comentário que se tornam “referência obrigatória” assim que são publicadas. O tema de que trata Sévérac toca o cerne da filosofia de Espinosa: como “tornar-se ativo”? Pergunta que, em Espinosa, pode ser perfeitamente reescrita assim: como afinal chegamos a ser livres e felizes? É por isso que *devenir*, aqui, é melhor traduzido por “tornar-se”, em vez de “devir”, já que o tema do livro não é outro senão o processo mesmo de conquista da felicidade e da liberdade. Há contudo, como veremos, um lugar da obra em que o termo pode ser traduzido como *devir*.

A importância das paixões alegres

Um pouco na esteira de Deleuze, Sévérac põe a “alegria passiva” no centro do problema do “torna-se ativo”. De fato, pergunta-se Sévérac, pode-se ser feliz, isto é, potente, em meio a uma passividade que é constitutiva, já que somos parte da Natureza em relação com outras partes? Como pensar a passividade ou impotência numa filosofia que propõe uma ontologia da afirmação absoluta? São problemas éticos e ontológicos que poderiam ser focalizados num só ponto: a existência de alegrias passivas. De um lado, elas mostram que não se pode identificar passividade e sofrimento; de outro, elas deixam ver há um paradoxo: enquanto *alegria* é aumento

* Professor de filosofia do Departamento de *Saúde, Educação e Trabalho* da Unifesp-Santos.