



I. A FENOMENOLOGIA NA FRANÇA

Desde 1900, nós o vimos, a fenomenologia de Husserl se impõe na Alemanha como um método filosófico capaz, sob um vasto campo de aplicação, de renovar tanto a filosofia quanto as ciências. Até 1930 sua influência sobre o pensamento alemão permanecerá tão diverso quanto considerável. Em nossos dois artigos precedentes tentamos mostrar, sobre o plano filosófico, a evolução desse método e seu prolongamento o mais importante na filosofia dita “existencial” de Heidegger.

Qual é a repercussão da fenomenologia na França? Deve-se constatar com espanto que até 1925-1930 é quase nula. A despeito de um artigo do grande historiador da filosofia V. Delbos¹, não somente se ignora tudo da fenomenologia transcendental das *Ideen* (1913), mas ainda da primeira fenomenologia: *Les recherches logiques* de 1900 com suas críticas ao psicologismo não são tomadas em consideração pelos filósofos franceses, portanto eles próprios orientados na direção das questões de lógica, de epistemologia e de psicologia. É assim que o artigo “fenomenologia” do Vocabulário da filosofia de Lalande (1926) testemunha tristemente essa ignorância: nenhuma palavra sobre a empreitada de Husserl². Na quinta edição (1947) abre-se lhe um espaço, mas não sem algumas reticências ainda. Tem-se a surpresa de constatar que livros tão importantes quando o *Traité de Psychologie* de G. Dumas (1923) ou *Le progrès de la conscience* de L. Brunschvicg (1926) possam ignorar totalmente que há uma “consciência” fenomenológica e que ela seria talvez aquela passível de esclarecer de uma nova forma os problemas que os preocupam. A que atribuir essa ignorância, por que não se trata, parece, de uma recusa deliberada? Sem dúvida os escombros da guerra de 1914-1918 trazem sua enorme contribuição; mas é necessário notar aqui um caso de influência ao retardamento devido a esses acessos de “autismo”

pelos quais após dois séculos os diversos filósofos “nacionais”, e particularmente a filosofia francesa “oficial”, são periodicamente afetados.

Desde 1926, os artigos ou os trabalhos de J. Héring, G. Gurvitch, B. Groethuysen, E. Lévinas, E. Bréhier, e Ch. Serrus apresentam o pensamento de Husserl³. Em 1929 Husserl faz suas conferências na Sorbonne (*Les Méditations cartésiennes*); pelo menos existe agora para os franceses; não obstante, não se saberia ainda falar de influência. É somente com o choque mais marcante, mais notável, da filosofia heideggeriana que a atenção é seriamente direcionada sobre a fenomenologia⁴.

Desde 1931 a revista *Recherche philosophique* se abre a essa influência e a difunde. Os tomistas consagram à fenomenologia uma jornada de estudos em Juvisy em 1932. E de Heidegger, necessário se faz remontar à fonte que é Husserl. Mas será necessário esperar o importante artigo de J.-P. Sartre sobre a *Transcendance de l'Ego* e seu livro sobre *L'imagination* (1936) para que se ultrapasse o estágio da simples curiosidade ou o puro interesse do historiador. De repente e pela primeira vez na França um fenomenólogo se afirma; e ele se afirma como autêntico herdeiro e continuador de Husserl na crítica fundamental de um dos pontos importantes da fenomenologia: a questão da consciência transcendental. A filosofia francesa nasceu e rapidamente se torna original em relação aos dois mestres alemães nos quais ela se inspira: Temos a indicar em que consiste essa originalidade e sobre quais pontos Sartre vai se separar de Husserl e Heidegger.

2. DA FENOMENOLOGIA AO EXISTENCIALISMO

Havíamos mostrado a propósito de Heidegger a evolução “da fenomenologia à ontologia”; é preciso agora compreender a passagem da fenomenologia

àquilo que se designa com o nome ambíguo de existencialismo. Nós abarcamos assim todo o movimento da fenomenologia francesa que vai da *Transcendance de l'Ego* de Sartre à *Fénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty.

Na origem, a fenomenologia era uma filosofia das essências, bem mais um “essencialismo” que um existencialismo. Colocando entre parêntese toda posição de existência e todo dado de fato, ela chegava a essências ideais. Esse é bem seu ponto de partida, mas nós já tínhamos ressaltado que Husserl no final de contas chegara à mesma conclusão, à consagração do mundo vivido e que a inserção da consciência no mundo aparecia de mais a mais indestrutível. É o enraizamento de fato em nossa existência vivida que a fenomenologia transcendental desvela sempre mais claramente. O “retorno às coisas mesmas” bem mostrava sua fidelidade ao concreto e à existência, em suma, incorporava um anti-idealismo. À medida que a redução permite fazer aparecer a intencionalidade da consciência, e onde a intencionalidade ela mesma margeia a consciência das coisas e do mundo, “o ser-no-mundo” existencialista já está implicitamente contido no método fenomenológico. Essa observação muito geral já permite conceber a possibilidade de uma passagem contínua de Husserl a Sartre por Heidegger.

Mas vejamos concretamente os pontos precisos onde Sartre prolonga o pensamento de seus predecessores e impulsiona a fenomenologia na direção de outras vias inéditas. Ao lançamento de *L'être et le Néant*, certos leitores, tocados pela presença dos temas majoritários do pensamento de Heidegger, acreditaram que Sartre se contentou de “traduzir” ou de parafrasear *Sein und Zeit*. De fato é suficiente ler atentamente Sartre para discernir uma orientação bem diferente e sobretudo para se dar conta que Sartre é mais husserliano que heideggeriano (isso será o inverso em Merleau-Ponty).

Sartre⁷ soube muito bem esposar o movimento do pensamento de Husserl (pesquisa incansável de um fundamento sempre mais radical) que, como Heidegger, foi levado a princípio a radicalizar ainda a empreitada de Husserl. Heidegger o havia feito se orientando na direção de uma ontologia, abandonando a noção ainda por demais idealista de consciência transcendental para lhe substituir no lugar uma estrutura mais ontológica, o *Dasein*, que era como que o átrio do Peito. É notável de ver que Sartre se vincula igualmente logo de início a esse Ego transcendental, mas para radicalizá-lo no sentido exatamente oposto, para acentuar ainda o seu caráter de consciência e por essa via destacar não o ser mas a existência. Sartre, diferentemente de Heidegger, se coloca no coração mesmo da redução fenomenológica. Esta, em Husserl, tendia a liberar, na

margem do mundo, um Eu transcendental que o intenciona e o constitui em sua significação de mundo. Esse Ego era uma espécie de “campo” transcendental e podia ser descrito como um Eu pessoal, princípio transcendental de unificação, de constituição e de significação. Dito de outro modo, o eu (moi) psicológico isolado caía sob o corte da redução em proveito de um eu (moi) transcendental que, ao cabo das reduções sucessivas, aparecia sempre melhor como a fonte do sentido e da intencionalidade da consciência em direção ao mundo. Sartre concebe ao contrário que, dado que a consciência em fenomenologia se define pela intencionalidade, a duplicidade de um Eu transcendental é supérfluo e “torna o papel unificante e individualizante do Eu transcendental inútil” e mesmo “nocivo”⁸. “O Eu transcendental é a morte da consciência”⁹. Para desvelar a consciência, é necessário proceder à redução radical não somente do mundo, mas ainda do Eu ele mesmo, quer dizer, rejeitar o Eu do lado do mundo, porque o Eu é ainda um objeto da consciência como todos os outros objetos.

Isso volta a lançar verdadeiramente tudo para fora da consciência. Portanto, a famosa fórmula da intencionalidade “toda consciência é consciência de alguma coisa” tomará um sentido mais radical ainda que precedentemente: não há o menor conteúdo da consciência; não há tampouco a menor interioridade, quer isso venha de um Ego ou uma consciência transcendental; tudo lhe é exterior. A consciência expulsa radicalmente todo o ser para fora dela, aí compreendido o Eu; ou antes, na redução radical ela assume um recuo em relação ao ser na sua totalidade. “O cogito afirma por demais”¹⁰; ele é “impuro”; de fato o Eu está no mundo e não se o deveria nada dizer mais que: “há consciência”¹¹. Sartre faz eclodir o Eu (moi)¹².

Essa redução radical que é de pura inspiração husserliana e constitui a chave do pensamento de Sartre, provoca uma série de consequências completamente fundamentais onde se revela a originalidade de Sartre tanto em relação a Husserl quanto a Heidegger. Em grosso modo pode-se dizer que do Eu-consciência transcendental de Husserl, Heidegger rejeitava tudo em proveito do *Dasein*, enquanto que, contra Husserl, Sartre expulsa o Ego para melhor recuperar a consciência husserliana contra Heidegger¹³, e para reencontrar, contra Husserl mas segundo uma fidelidade mais profunda a sua intenção mesma, uma noção mais pura da consciência fenomenológica. Vejamos pois, de mais perto, as características dessa consciência sartreana.

I. Se tudo está fora da consciência, a *consciência não é nada, ela é nada*. Ela está mais nua que uma tábua rasa¹⁴. A redução fenomenológica merecerá, doravante, ser batizada de “nadição”. A consciência,

outrossim, se desprende do mundo de um só golpe por nadificação: nenhuma necessidade dessas eternas retomadas, dessas aproximações indefinidas que caracterizavam a trajetória de Husserl. De um lado há o ser, o pleno que é tudo (o *ser-em-si*), e do outro há a consciência que se desprende do ser, que descola, que é nada ou "*ser-para-si*". Bem entendido, esse nada não é o não-ser *metafísico* de Parmênides, não um nada absoluto; é um nada fenomenológico ou transcendental, quer dizer, definido não em si mesmo, mas em sua relação com o ser, caracterizado pela redução que o destaca e pela intencionalidade que o imbrica em si (recuo e intencionalidade sendo o direito e o avesso da nadificação).

Assim, à diferença de Husserl e de Heidegger, a ontologia não é o fim sempre visado embora jamais atingido da caminhada fenomenológica. Em Sartre, por efeito da nadificação radical, a dicotomia do *ser-em-si* e o *ser-para-si* (ou nada) é por assim dizer imediata. A "ontologia fenomenológica" de *L'Être et le Néant* não é um método de aproximação progressiva do ser. Ele é ontologia tanto quanto fenomenologia. Mas atingindo assim seu objetivo de uma só tacada, o método fenomenológico em Sartre se extenua enquanto método: o que dá imediatamente à ontologia de Sartre seu aspecto dogmático, ou mesmo escolástico. A redução foi tão radical na nadificação que a fenomenologia foi guilhotinada no mesmo corte. É como se o método de redução, no momento em que é exitoso pela nadificação em "descompressar" o em-si em para-si, o ser em consciência, se congelasse ele mesma, por um movimento inverso, em ontologia massiva.

2. A consciência é consciência de si. Para Husserl, toda consciência era intencional e se alcançava a consciência transcendental à medida em que, por reflexão ou conversão de intencionalidade, voltava-se do eu psicológico na direção do Ego fonte. Em Sartre a redução não é reflexão, mas nadificação, e ela conduz por conseguinte a uma consciência irrefletida. Presa nela mesma, a consciência é pura consciência de si própria, mas não "posicional", sem desdobramento: uma consciência (de) si, como escreve Sartre, ou uma consciência-si, em síntese, um saber implícito de si¹⁵. O tipo de existência da consciência, é de ser consciente de si¹⁶. Sartre se separa de Husserl uma vez que ele admite uma outra dimensão da consciência além da intencionalidade ("posicional do objeto"). A filosofia e a psicologia tradicionais consideram que essa outra dimensão era de ordem reflexiva e que ela era uma interioridade. Sartre se opõe às vezes à unidimensionalidade intencional da consciência husserliana e à interioridade das filosofias reflexivas próprias à tradição francesa (de Descartes a Maine de

Biran, a Bergson e a Lavelle). Para ele a reflexão não é um meio de reencontrar a consciência fonte ou a consciência absoluta: será necessário compreender a reflexão a partir da consciência irrefletida ou não posicional obtida pelo método da redução. Daí uma inteiramente nova teoria da reflexão na qual nós não saberíamos adentrar aqui. Sartre a esboçou na sua distinção entre "reflexão pura" e "reflexão impura"¹⁷.

3. A consciência é existência sem essência. Para a redução de todo o ser que é a nadificação, a consciência surge sem nenhum conteúdo, sem a menor interioridade; ela não tem mais essência, ela não é mais essência a nenhum título, mas puro surgimento, pura existência; ela é "completa leveza, completa translucidez"¹⁸, "consciência de parte a parte"¹⁹, "o existente absoluto pressionado à força da inexistência"²⁰. "Toda existência consciente existe como consciência de existir"; "a consciência é um pleno de existência", um "absoluto de existência"²¹. Dito de outro modo, sua essência é doravante aquilo que visa sua intencionalidade; a consciência não é mais essência, mas projeto de essência. Ela não é aquilo que é, porque ela é nada de essência; mas ela é aquilo que não é, é no que ela é projeto. Compreende-se o conteúdo do slogan de Sartre: "A existência (da consciência) precede a essência". A essência está sempre diante de nós, "transcendente", ela não é jamais aquilo sobre o que se apoiaria nossa existência. A relação da essência e da existência inverteu: a existência não é mais o "complemento" da essência (*complementum possibilitatis*); ela aparece doravante como a condição de possibilidade transcendental da essência. Compreende-se igualmente o primado da existência sobre o conhecimento uma vez que toda tomada de consciência se enraíza nessa consciência que é pura existência.

Existência não tem aqui nem o sentido clássico²²: a atualização de um ser, a realidade de um ser por oposição à sua simples possibilidade lógica, o fato de ser (ao contrário, a existência é "nada"!); nem o sentido "existencial" de existência vivida, nem o sentido kierkegaardiano de separação, de interioridade ou de relação à transcendência, mas um sentido propriamente fenomenológico: existência designa o surgimento da consciência na redução nadificante. A existência não é nada senão que consciência. É preciso enfatizar esse fato paradoxal que na sua filosofia fenomenológica, Sartre nos propõe uma concepção da existência que não tem rigorosamente nada de "existencialista"! De qualquer forma, em todos seus livros ou artigos propriamente filosóficos, após a *Transcendanse de l'Ego* até *L'Être et le Néant*, o termo existencialismo jamais aparece e a ênfase jamais é colocada sobre a filosofia da existência. Somente após as polêmicas

jornalísticas de 1944-1946 que o termo aparece sob a pena de Sartre²³. Se se tratasse aqui de caracterizar o existencialismo de Sartre como tal, nós teríamos que recorrer a sua obra literária e teríamos que fazer uma distinção bem necessária entre a existência inautêntica, absurda, viscosa e nauseabunda²⁴, que é uma existência “existencial” e vivida e a existência autêntica, dura, viril, da “consciência seca²⁵”, aquela do homem livre (aquela de Orestes em *Les Mouches*, por exemplo), que não é ao fundo outra coisa senão que a existência no sentido fenomenológico: a consciência.

4. *A consciência é liberdade*. Em se fixando ao ser para transformá-lo em projeto, descolando de sua essência para se colocar por inteiro a partir de sua existência na direção do que ela projeta ser, a consciência surge como fonte de sua visada. Essa retirada é ruptura com todas as determinações que fariam dela um objeto entre os objetos, um ser, um em-si. Esse projeto é “retomado” a partir dessa pura existência: ele é pois espontaneidade pura à medida mesma em que a consciência é seu próprio fundamento. Se o mundo e o ser em sua totalidade são reduzidos, isso quer dizer que eles se tornaram para a consciência completa intencionalidade. Não se pode mais falar de determinação da consciência para o mundo ou para o em-si, porque para a consciência surgir significa surgir livre e visar um mundo em que toda a significação tem doravante seu fundamento na consciência.

Mas, correlativamente, essa liberdade, não sendo nada, é completo projeto, visada do mundo. A autonomia da consciência não é uma liberdade acósmica, sem mundo. A redução nadifica o mundo, ela não o anula; ela não suprime o ser em-si, ela permite que se o retome de outro modo; ela não libera a consciência, ela a engaja levando-a a ser consciência de mundo, consciência de situação. A fenomenologia de Sartre, reduzindo radicalmente o mundo e mesmo o Ego, se proíbe “de retirar uma parcela do homem para fora do mundo²⁶”, parcela que seria por exemplo o eu (moi) livre; porque o eu (moi) está no mundo, determinado. E a liberdade (que, como o nada, é transcendental) é relação da consciência ao mundo, e não do eu (moi) ao mundo. A liberdade não é uma nova essência ou uma nova qualificação da consciência: ela é por inteiro “projeto” de um mundo. Sartre não apresenta uma espécie de liberdade essencial à consciência ou ao homem, uma liberdade paradisíaca que em seguida ele procuraria engajar no mundo e na ação. Só existe liberdade engajada, em situação; é precisamente a “facticidade”. Nós adicionamos assim os temas mais conhecidos da obra filosófica e literária de Sartre. O propósito desse estudo não é o de proporcionar, após vários e excelentes²⁷ livros, uma vez

ainda um resumo. Nossa intenção se limita a esboçar o aspecto propriamente fenomenológico de sua empreitada. Mas, como em nosso estudo sobre Heidegger, resta mostrar a realização.

3. ULTRAPASSAMENTO OU ABANDONO DA FENOMENOLOGIA: LIBERDADE E AÇÃO.

Se a consciência é nada e projeto, é que é ela é nada e tudo está diante dela. Ela não pode fazer fundo sobre nada; ela é seu próprio fundamento à medida que se desvencilha de tudo aquilo que é e de tudo aquilo que ela é para retomá-lo em um ato de espontaneidade livre. Nada é dado se não é aquilo a que é preciso se desvencilhar. A consciência não é, pois, jamais dada e a liberdade humana, essa angustiante e total liberdade, se ela é ontológica ou transcendental, não é jamais tampouco um dado empírico de partida; ela é ao contrário o resultado de uma redução fenomenológica radical. O estado de partida é bem antes a “liberdade enterrada²⁸”, a existência tragada ou empastada de *La Nausée*.

A liberdade é essencialmente projeto, quer dizer, tarefa, projeto de se liberar; ela se descobre no ato e se torna um com ele. A consciência sartreana, no lugar de ser (ela não tem essência), tem de se fazer, de se criar; e, como ela é espontaneidade pura, a se escolher e a se inventar. E eis que a ontologia de Sartre não repousa mais somente sobre a dicotomia do em-si e do para-si: discernimos agora que o ser não é senão que um repelente e que o fazer é nela o menos tão importante. “Ter, fazer e ser são as categorias cardeais da realidade humana²⁹”. Pela primeira vez a fenomenologia se desenvolve no sentido de uma filosofia do fazer, da criação, da ação, em uma palavra, de um “pragmatismo” no sentido amplo³⁰. Ser é agir. Treva das tradicionais querela a propósito de *operari sequitur esse* ou *esse sequitur operari*. Doravante *operari = esse*.

Mas se fazer é “se fazer outro”, é transformar. O recuo nadificante da consciência não é fuga na atitude contemplativa ou aquela do “espectador desinteressado” de Husserl; ele é projeto de retomar e de transformar. Em Husserl, a redução era *transformação de intencionalidade*; em Sartre a nadificação é o mundo (ou intenção de se transformar uma vez que o Eu faz parte do mundo). Bastou portanto incitar até o final a redução fenomenológica, reduzir mesmo o Ego e chegar a uma consciência-nada transcendental, para que a filosofia intuitiva, contemplativa, desvelante que foi a fenomenologia se transforme em filosofia da ação, em “filosofia do trabalho”, em “filosofia revolucionária³¹”. E reciprocamente em Sartre – está aí a originalidade de

sua filosofia da ação – só há ação que seja desvelamento; só existe precisamente a ação que nos permite ver e conhecer. O recuo nadificante é uma forma de se desvincular de uma situação para vê-la, compreendê-la, transformá-la. Tudo isso se reduz a uma coisa: compreensão e ação andam *pari passu*³².

Nós reencontramos aqui igualmente a teleologia, a finalidade tão importante em fenomenologia. A consciência é projeto: ela se lança adiante de si mesma no futuro; não se pode compreender o que ela é, senão pelo que ela será³³. A redução fenomenológica significa para Sartre que o homem se desprende de seu passado e do determinismo (da causalidade eficiente, que vai do passado ao presente), e se projeta na direção de seu porvir. “Tente apreender sua consciência e a perscrute, você verá que ela é vazia, você só encontrará nela o *advir*”³⁴. Mas o projeto é ao mesmo tempo movimento do *advir* em direção ao presente (causalidade final). “O homem é o ser que vem a si-mesmo a partir do porvir³⁵”, que “se define por seus fins”³⁶. Os fins a que me proponho ou que eu projeto retornam atrás de minha situação presente para esclarecê-la e transformá-la. E se pode ter aí consciência do presente, é por essa distância que eu tomo na dimensão do projeto em direção ao porvir. A redução fenomenológica assim operada é bem, pois, liberdade: afastamento do determinismo do passado e retomada a partir do futuro. Reconhece-se os dois movimentos fenomenológicos complementares: colocação entre parêntese (do passado) e intencionalidade, e a definição da consciência do presente por esse duplo movimento.

Mas nessa perspectiva de uma filosofia da ação, é o presente (e não mais o *advir* como em Heidegger) que final de contas assume toda a ênfase³⁷. A teleologia assume um olhar diferente daquele de Husserl. Na origem a fenomenologia, pelo seu método de desvelamento esperava fazer aparecer o sentido oculto, no duplo sentido da significação e da finalidade. Quer dizer que o fim *já estava aí*, sob forma latente. Também a tarefa infinda do filósofo era de tomar consciência daquilo que não foi ainda dado, mas que já está presente de alguma maneira: a fenomenologia se apresentava como consagração do já aí, como respeito do real³⁸.

Para Sartre que parece aqui ter tirado seu proveito da crítica bergsoniana da finalidade, não há um já-aí, porque a redução vai até o “nada”. A intenção visa o não ainda, aquilo que não é; não o que está latente mas o que é futuro. É porque a consciência-projeto não poderá desvelar os valores senão que os criando. Não haverá valores dados ou latentes, porque o valor não é jamais. O homem não será senão este que ele é presentemente; ele será criador de valores e transformador do real.

Entretanto, como a liberdade não é dada, e que ela é projeto de liberação, ela encontra uma resistência: não somente os limites de uma situação de fato (a facticidade) com sua ameaça de tragamento, mas ainda as tentações da “má-fé” que nos incita a nos esquivar diante da responsabilidade e da solidão da decisão livre. Como toda ação é transformação, esforço, luta, ela se confronta com a adversidade e malogra. Esse tema do malogro toma uma importância crucial em Sartre³⁹. A consciência livre é apreendida sem cessar pelo abismo do qual ela se desvencilha. Sua vitória mesma é sua derrota, porque “a vitória comporta uma derrota secreta”⁴⁰. “Matando, eu me atribuo uma natureza. *Antes*, eu sonhava provar pelo meu crime que eu escapava de toda essência; *após*, minha essência é meu crime, ele me estrangula com seu punho de ferro”. Em síntese, a redução fenomenológica, descrita no abstrato se operava de uma vez: mas, interpretada agora como ação livre no mundo e na sociedade como liberação, ela se prova impossível realizar inteiramente ou pelo menos perpetuamente a retomar. É aqui se enraíza a moral de Sartre, a moral que ele anunciou no final de *L’Etre et le Néant*. “Assim toda Moral que não se dá explicitamente como impossível *hoje* contribui para a mistificação e a alienação dos homens. O “problema” moral nasce daquilo que a Moral é *para nós* ao mesmo tempo inevitável e impossível. A ação deve colocar suas normas éticas nesse clima de inultrapassável impossibilidade”. O círculo que partia de Husserl se fecha; a moral fenomenológica de Sartre parece apresentar novamente a face do método husserliano: eterna retomada, tarefa infinita e jamais alcançada. Mas se tarefa infinita devia significar fracasso, se tal devia ser a última palavra dessa moral, o hidrante de Lerne ou a pedra de Sísifo se perfilariam diante do horizonte de Husserl não se reconhecera mais nessa longínqua posteridade.

4. HUMANISMO E ATEÍSMO.

Sartre espera pois fundar sua concepção de homem sob uma nova relação da consciência com o mundo ou antes sob o duplo movimento de retirada do mundo (pela nadificação) e de projeto pelo engajamento transformador nesse mundo. Em se retirando do mundo, a consciência rejeita para fora de si não somente as coisas e o mundo, mas ainda tudo que nela é ainda objeto a qualquer título, tudo o que é, toda essência e toda natureza. A redução fenomenológica resulta na *concepção mais radicalmente antinaturalista* (e naturalmente também a mais antimaterialista) do homem; o homem não será mais um “animal” ainda que razoável; ele não se explicará a partir do mundo e dos outros “reinos”. A consciência esvaziada do mundo

(digamos antes, “nada”, uma vez que “vazia” suporia ainda alguma interioridade da consciência concebida como uma espécie de recipiente), pura existência sem essência, pura subjetividade (não no sentido de subjetivismo, bem entendido) suporta sozinha nossa humanidade; é por ela somente que nós somos homens, com para Descartes.

Mas, diferentemente de Descartes, essa consciência não é distinta do homem; ela é por inteiro intenção do mundo do qual ela se desvincilha. Seu nada mesmo a condena inteiramente ao mundo; e essa intencionalidade a define especificamente tanto quanto seu nada quanto sua liberdade. Ela não é de nenhuma forma um objeto, mas inteiro projeto. Quer dizer que o homem se definirá não por características ou por uma natureza que lhe seriam inerentes, mas unicamente por suas investidas no mundo, por seus atos.

Assim, pois, se o homem não é um animal, ele não se explicará tampouco a partir de Deus. Se Sartre desvincula o homem da natureza, não é para jogá-lo nos braços de Deus. O antinaturalismo e o refuto da interioridade implicam igualmente o ateísmo. Com efeito se a consciência tem verdadeiramente tudo fora dela, se ela não tem interioridade, não descobriremos nela, em um não sei qual abrigo profundo (a consciência é toda translucidez!) um *intimior intimo meo*, um fundo que repousaria sobre um além do homem, sobre uma transcendência. O homem se define sem Deus. Sartre reduziu o Ego e o mundo inteiros. Ele procede igualmente, poder-se-ia dizer, a uma redução fenomenológica de Deus. Uma vez que se trata de descobrir a humanidade do homem, a consciência deve se desvincular de Deus, como ela fora desvinculada de “seu” Ego ou do mundo. Ora, nós vimos, o que a redução põe entre parêntese, a consciência o conserva ou o descobre como intencionalidade. Deus não é mais, pois, fundamento do homem, mas ele subsiste integralmente como visado do homem.

Esse ateísmo está muito distante do ateísmo do final do século XIX. De fato assim como para a fenomenologia o problema da realidade do mundo exterior não tem mais sentido e não se coloca mais, do mesmo modo não há mais o problema da existência de Deus⁴¹: “O existencialismo não é tanto um ateísmo no sentido de que ele se consumiria a demonstrar que Deus não existe. Ele declara antes: mesmo se Deus existisse, isso não mudaria nada⁴²”. Os dois temas centrais deste ateísmo serão os seguintes:

1. O tema da *falta* de deus, desde que trata de definir o homem, a liberdade, o humanismo. Deus será colocado entre parêntese e Sartre falará da “morte de Deus” reclamando de Nietzsche e interpretando essa morte não no sentido do assassinato cometido pelo homem (como foi o caso em Nietzsche) mas no sentido

da falta: “Deus está morto: não compreendamos com isso que ele não existe nem mesmo que ele não existe mais. Ele está morto: ele nos falava e ele se calou. Nós não tocamos além do que em seu cadáver. Talvez ele tenha escapado do mundo, para além, como a alma de um morto, talvez só se tratasse de um sonho... Deus está morto, mas o homem não foi, por isso, tornado ateu⁴³”.

2. O tema da *presença fascinante desse mesmo Deus* ausente, desde que se trate de caracterizar a intencionalidade ou as ações do homem e de proceder a sua “psicanálise existencial”: “O homem é fundamentalmente desejo de ser Deus⁴⁴”. Deus é o olhar em pessoa, a “quintessência do outro⁴⁵”, “o esquecimento, o repouso⁴⁶”. O homem se perde porque deus nasce... O homem é uma paixão inútil⁴⁷”.

A fenomenologia de Sartre nos acostumou à noção de uma realidade do nada: não nos espantaremos pois que esse ateísmo, obcecado simultaneamente pela presença e pela ausência de Deus, desemboque numa espécie de teologia negativa e acrescenta certos temas clássicos da mística: a noite do não-saber, a coincidência dos contrários, o nada super-essencial, etc⁴⁸. Nesse ponto de vista, O diabo e o bom deus é particularmente significativo. Essa peça nos encaminha para a coincidência assustadora da presença e da ausência de Deus, do Mal e do Bem, do Mal pelo Mal e do Bem pelo Bem, da fé e da “má-fe”, da blasfêmia e do testemunho, em síntese, do *Le diable et le bon Dieu*. “A noite cai: no crepúsculo é necessário ter boa visão para distinguir o Bom Deus do Diabo⁴⁹”.

Todos os valores transcendentais (positivos ou negativos) se anulam e deixam Goetz diante da decisão solitária que cria os valores. Após ter querido se esconder na “grande noite de antes dos seres”, após ter criado a Deus: “Diz: a noite, é tu, hein? A noite, a falta dolorosa de tudo! Porque tu és aquilo que está presente na ausência universal⁵⁰”, ele assume suas responsabilidades de homem, ressurgue lúcido: “O silêncio é Deus. A falta é Deus. Deus é a solidão dos homens⁵¹”; ele se descobre homem, ele redescobre os homens. “Eu recomeço tudo⁵²”. “Eu quero ser um homem entre os homens⁵³”.

O homem encontra sua humanidade no momento onde a dupla anulação dos valores, sua dupla redução faz surgir a solidão de sua consciência. Mas não está simplesmente negado, ele está aqui ainda nadificado; ele se torna um Deus puramente intencional, “transcendente” no sentido fenomenológico onde se fala da transcendência do mundo ou do Ego pela relação com a consciência. É Deus para o homem, a consciência de Deus (Deus visado pela consciência) que a redução de Deus faz aparecer⁵⁴. Mas esse ateísmo fenomenológico, que não tem nada a ver com o

indiferentismo de Heidegger, se enriquece de temas nietzschiano do “Deus está morto”, mas se apoia às vezes também recaindo seguidamente ao nível do ateísmo vulgar, na pura blasfêmia ou mesmo “na malícia”⁵⁵, onde transparece um bom velho fundo de anticlericalismo muito mais que uma nova posição filosófica do problema de Deus.

Assim, pois, ainda que tenhamos vagado em margens bem diferentes dos horizontes husserlianos, o método fenomenológico não parece ainda ser totalmente externado em Sartre, como devemos ter notado em Heidegger. Sartre está longe de ter proferido sua última palavra. É em torno da análise do engajamento, da ação, da história que se orienta sua reflexão⁵⁶, como aquela de Merleau-Ponty. Os fenomenólogos franceses que são filósofos da “Resistência”, brutalmente lançados na história e instalados diante dos marxistas não podem evitar essas questões.

Notas

¹ Veja esta Revue, 1952, I, p. 9-30 e II, p. 126-140. No Segundo artigo, em complemento à orientação bibliográfica sobre as obras de Heidegger (p.138, sub A), pode-se ainda somar quarto textos recentes: 1. “Das Ding”, em Gestalt und Gedanke, Verlag von R. Oldenbourg, München, 1951, p. 128-148. - 2 “Bauen, Wohnen, Denken”, em Mensch und Raum, Darmstädter Gespräch, Darmstadt, 1951, p. 72-84. - 3 Aussprache mit Martin Heidegger am 6. Novembro, 1951, publicação não comercial da Studentenschaft der Universität Zürich, 19, 13 p. - 4 “Was heist Denken?”, em Merkur (Stuttgart), no 53, julho de 1952, p. 601-611. Somar-se-á igualmente (p. 138, sob B, após o no 5) uma tradução omissa: L'hymne “tel qu'un jour de fête” de Hölderlin (“Wie wenn am Feiertage...”, 1941, 2a Ed. 1951 nos Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung): trad. J. Rován, na revista Fontaine, no 54, p. 200-235.

² “Husserl. Sua crítica do psicologismo e sua concepção de uma lógica pura” Revue de Métaph. Et de Moral, 1911, p. 685-698, reproduz na obra coletiva La philosophie allemande au XIXe siècle, Paris, Alcan, 192.

³ No Supplément lançado em 1928 (um ano após Sein un Zeit de Heidegger) Husserl foi citado, mas a definição do termo “fenomenologia” foi retirado do artigo de Delbos, de 1911, que concernia exclusivamente à primeira edição das Logische Untersuchungen! A reedição do Supplément de 1932 não traz nenhuma indicação complementar e portanto a Europeia discute e critica Husserl e Heidegger e o Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung contem dez grossos volumes (1913-1930).

⁴ Jean Hering: “La phénoménologie en France” em L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis, Paris, PUF, 1950, II, p. 70-95, insiste nesse específico título sob o papel desempenhado pela Faculdade de Teologia Protestante de Strasbourg: é de fato a fenomenologia religiosa que lançará aqui o caminho. Cf. J. Hering: Phénoménologie et philosophie religieuse, Paris, Alcan, 1926.

⁵ Ao longo desse estudo, falamos tão somente da fenomenologia no sentido forte e

preciso do termo, quer dizer, aquele proveniente do método husserliano de redução e desvelamento. Mas o termo se espalhou de forma muito mais larga. É assim que Gabriel Marcel o utiliza frequentemente: “Phénoménologie de l'avoir” (Etre et avoir, 1935), “Aperçus phénoménologiques sur l'Etre en situation”. “Phénoménologie de la tolérance” (Du refus à l'invocation, 1940). “Phénoménologie de l'espérance”(Homo viator, 1944). O termo já aparece em uma nota de 1920 do Jornal Métaphysique (p. 249), onde ele opõe o ponto de vista fenomenológico e o ponto de vista ontológico. Ocorre-lhe mesmo de falar de uma “reflexão hiper-fenomenológica que é a metafísica mesma” (Du refus à l'inv., p.106). Mas em nenhum caso não se escuta a referencia ao método de Husserl. Suas descrições ou suas reflexões são fenomenológicas no sentido de que elas não conduzem jamais a um dado nem psicológico nem ontológico, mas que ela tenta recuperar das realidades de ordem espiritual e nas aderências ontológicas profundas (existenciais ou não “objetivas”), em uma palavra, “o mistério do ser”. Em seu último livro (Le mystère de l'Etre, 1951, I, p. 109), ele se explica: “Nós procedemos de um modo estritamente fenomenológico, quer dizer que nós procuramos nos desencilhar das implicações da experiência. E em Etre e Avoir (p. 219). “Por análise fenomenológica eu compreenderei a análise de um conteúdo implícito de pensamento, por oposição a uma análise psicológica, portanto sobre os estados”. Ver também J. Delhomme (in Existencialisme crétien, Paris, 1947, p. 155) e Paul Ricoeur: G. Marcel e K. Jaspers, 1947, p. 77.

⁶ Editado por A. Koyré (discípulo de Husserl), Ch. Puech et A. Spaier, Paris, Boivin.

⁷ Cf. A. de Wahlen: “De la phénoménologie à l'existencialisme”, em Le Choix, Le Monde, l'Existence, Arthaud, Grenoble-Paris, 1948, p. 37-82 e “Heidegger et Sartre”, em Deucalion I, Ed. Fontaine. Paris 1946, p. 13-37. Ver também Gilbert Varet: L'ontologie de Sartre, PUF, Paris, 1948, que é o livro crítico de mais penetração que fora escrito sobre a filosofia de Sartre; e Jean Wahl: “Essai sur le néant d'un problème”, Deucalion I, p. 41-72 e “Sur l'introduction à l'Etre et le néant”, Deucalion 3, La Baconnière, Neuchâtel, 1950, p. 143-166.

⁸ Nós nos dispensamos de reproduzir a lista já considerável desses livros que se encontra em qualquer de suas últimas obras.

⁹ La Transcendance de l'Ego, p. 89.

¹⁰ Ibid. P, 90

¹¹ Ibid. P, 96.

¹² Ibid.

¹³ Varet: L'Ontologie de Sartre, p. 101.

¹⁴ L'Etre et le Néant, p. 115 – Sartre se inscreve propriamente na tradição francesa da filosofia da consciência, ainda que se oponha à concepção cartesiana, biraniana e bergsoniana de interioridade. (Notemos, portanto, a interpretação de J. Beaufret: “A propos de l'existencialisme”, Conférences, 1945, p. 310, segundo a qual o Dasein de Heidegger é consciência de fundo em suprimento, uma vez que é Erschlossenheit, abertura ao mundo).

¹⁵ Implizites Sich-selber-Wissen, segundo a expressão de H. Schmalenbach: “Das Sein des Bewusstseins”, Philos. Anzeiger, 1930, p. 364-432.

¹⁶ Implizites Sich-selber-Wissen, segundo a expressão de H. Schmalenbach: “Das sein des Bewusstseins”. Philos. Anzeiger, 1930, p. 364-432.

¹⁷ L'Etre et le Néant, p. 20. Transcendance de l'Ego, p. 90

¹⁸ L'Etre et le Néant, p. 201.

¹⁹ Transcendance de l'Ego, p. 90.

²⁰ L'Imaginaire, p. 23.

²¹ Transcendance de l'Ego, p. 91.

- ²² L'Etre et le Néant, p. 20, 22, 23.
- ²³ Logo que Heidegger repreende Sartre por ter permanecido no sentido clássico ou "metafísico" de existência, se contentando de inverter a relação tradicional entre essência e existência, ele se engana pesadamente (Über den Humanismus, p. 72). Essas polêmicas contra Sartre revelam, antes de mais, que ele não o compreendeu.
- ²⁴ "A propos de l'existencialisme", no jornal Action, reproduz na revista Lettres (Genève), 1945, I, p. 82-88. L'existencialisme est un humanisme, 1946. Cf. Merleau-Ponty: Sens et non-sens, p. 96.
- ²⁵ La Nausée, p. 162-172.
- ²⁶ Lettres, p. 86.
- ²⁷ Transcendance de l'Ego, p. 123.
- ²⁸ Robert Campbell: Jean-Paul Sartre ou une littérature philosophique, Ed. Ardent, Paris, 1945. "L'existencialisme en France depuis la Libération" em L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis, II, p. 149-163. Francis Jeanson: Le problème moral et la pensée de Sartre, Ed. Du Myrte, Paris, 1947. D. Dubarle: "L'ontologie phénoménologique de J-P Sartre", em "L'existencialisme, Téqui, Paris (= Revue de Philosophie 1946). C.-E. Magny: "Système de Sartre", Esprit, 1945, p. 564-580 et 709-724. – Ver também C.-e. Magny: Les sandales d'Empédocle, La Baconnière, Neuchâtel, 1945. P. H- Simon: "J. P. Sarte ou la navigation sans étoiles", em L 'homme en proceès. La Baconnière, Neuchâtel, 1950. P. Emonet: "La notion de liberté chez Jean Paul Sartre", Nova et Vetera, 1952, p. 168-184. – um fascículo especial da Revue internationale de Philosophie (juillet 1949) é consagrada ao "Exstencialismo", com uma importante bibliografia.
- ²⁹ Situations II, p. 116.
- ³⁰ L'Etre et le Néant, p. 507 et Situations, II, p. 262.
- ³¹ Situations, III, p.182.
- ³² Ibid., p. 182 e 193. Já em Husserl a noção de operação constitutiva ou de criação (Listung) tomava uma importância sempre maior. – O problema da ação na perspectiva fenomenológica permanece um problema aberto. Ver a esser propósito A. de Waelhens: "Vie intérieure et vie active", em Les droits et l'esprit et les exigences sociales (Rencontre internationales de Genève), La Baconnière, Neuchâtel, 1950, p. 29-39 e a discussão, p. 171-172
- ³³ Situations, III, p. 194.
- ³⁴ Situations, I, p. 79.
- ³⁵ Ibid. Notar-se-á implicação recíproca da noção de nada e de advir na concepção sartreana de consciência.
- ³⁶ L'Etre et le Néant, p. 169.
- ³⁷ Ibid., p. 520.
- ³⁸ Ibid. P, 188.
- ³⁹ Ver mais acima o primeiro artigo, p. 30. Cf. Problèmes actuels de la phénoménologie. Declée de Brouwer, Paris, 1952, p. 26-27.
- ⁴⁰ L'Etre et le Néant, p. 561; Situations, II, p. 86; Saint Genet, comédien et martyr, Gallimard, Paris, 1952, p. 177 sq.
- ⁴¹ Saint Genet, p. 180.
- ⁴² Ibid., p. 222.
- ⁴³ Ibid., p. 177.
- ⁴⁴ Como já se encontrava em Bergson: Les deux sources..., p. 268-270.
- ⁴⁵ L'Existencialisme est un humanisme, p. 95.
- ⁴⁶ Situations, I, p. 153.
- ⁴⁷ L'Etre et le Néant, p. 654.
- ⁴⁸ Ibid., p. 288.
- ⁴⁹ L'Etre et le Néant, p. 708.
- ⁵⁰ Só podemos mostrar aqui o resultado do método de Sartre, não analisar seu ateísmo como tal. Veja sobre esse tema: Pedro Decoos: "L'atéisme de J.-P. Sartre" in L 'Existencialisme, op. Cit., p. 39-89; H. Paissac: Le Dieu de Sartre. Arthaud, Paris, 1950. Veja também uma exposição crítica das posições de Heidegger e de Sartre em Karl Bath: Kirchlliche Dogmatik, III/3, p. 383-402.
- ⁵¹ Le Diable et le Bon Dieu, Gallimard, Paris, 1951, p. 252.
- ⁵² Ibid, p. 235.
- ⁵³ Ibid, p. 269.
- ⁵⁴ Ibid, p. 275.
- ⁵⁵ A questão permanece pendente de saber se Deus suporta uma tal redução e se é possível manipular Deus como a redução fenomenológica manipula o mundo.
- ⁵⁶ Le Diable et le Bon Dieu. P. 268.
- ⁵⁷ Como se o vê em Situations II e III, Les mains sales, Le Diable et le Bon Dieu, e mais recentemente na polêmica entre Camus e Sartre (Temps Modernes, août 1952, p. 317-353).
- ⁵⁸ Original francês, publicado na Rêvue de Théologie et de Philosophie, 2, pp. 9-30. As notas do texto original estão na sequência numérica (Nota do Editor).

Notas Biográficas

Pierre Thévenaz (1913, Nêuchatel/1955), Licenciado em Filosofia, edita parte da obra de Henri Bergson. Em 1943, funda a coleção Être et Penser. A partir de 1948, passa a lecionar Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Lausanne, Suíça; e, em 1951, ocupa a direção da Revue de Théologie et de Philosophie de Lausanne, até sua morte prematura.

Tradução: José Olinda Braga, Universidade Federal do Ceará.

Revisão Técnica: Ricardo Lincoln Laranjeira Barrocas, Universidade Federal do Ceará.

Recebido em: 03/04/2017

Primeira decisão editorial: 30/05/2017

Versão final: 30/05/2017

Aprovado em: 29/05/2017