

A leitura sartreana de Husserl: o capítulo 4º de *L'imagination**

The sartrean reading of Husserl: the chapter 4º of L'imagination

Ildeu M. COELHO

Faculdade de Educação/UFG

Resumo

A partir da leitura do quarto capítulo de *L'imagination*, este artigo mostra como Sartre vê a contribuição fundamental de Husserl para a constituição de uma nova teoria da imagem na qual as inovações metodológicas e de conteúdo são entendidas como inseparáveis. Ao radicalizar as idéias de Husserl, Sartre torna possível a constituição da psicologia fenomenológica e de uma nova ontologia, e se afirma como um autêntico husserliano.

Palavras-chave: conteúdo, inovação, método, radicalização da fenomenologia

Abstract

Based on the reading of the fourth chapter of *L'imagination*, this article shows how Sartre sees Husserl's fundamental contribution to the constitution of a new theory of image, in which methodological and content innovations are viewed as inseparable. Upon radicalizing Husserl's ideas, Sartre enables the constitution of phenomenological psychology and of a new ontology besides proving himself an authentic Husserlian.

Keywords: content, innovation, method, radicalization of phenomenology.

Orientado por Henri Delacroix, Sartre escreveu em 1926 "A imagem na vida psicológica: papel e natureza", com o qual obteve seu diploma de estudos superiores, D.E.S., com a menção *muito bem*. O texto foi depois retomado e desenvolvido na obra *A imagem*, a pedido de Delacroix

que, então, dirigia a coleção *Nouvelle Encyclopédie Philosophique*. Alcan publicou em 1936 a primeira parte, uma introdução crítica, sob o título *A imaginação*. A outra parte foi publicada como *O imaginário*, em 1940, pela Gallimard.¹ A psicologia e a psicopatologia fa-

(¹) Nas citações de textos em francês e espanhol, sempre que possível menciono também, após a seta →, as páginas de edição em língua portuguesa.

(²) Cf. CONTAT et RIBALKA, 1970, p. 24 e 55; BEAUVOIR, 1961, p. 179, 185 e 189; COHEN-SOLAL, 1986, p. 105.

zem, então, parte dos interesses desse jovem que pretende entender de quase tudo e que recusa a análise, a fragmentação da realidade, sobretudo da realidade humana.

O texto de *L'Imagination* está estruturado em dois momentos. No primeiro, são discutidos os problemas e os equívocos decorrentes da falta de conhecimento prévio da essência da imagem. Ao constituírem suas teorias, em particular sobre a natureza da imagem, filósofos e psicólogos em geral confundem o que espontaneamente distinguem, esquecendo que a mesma folha de papel ora é percebida, ora é imaginada, existindo como coisa ou em imagem. Há, então, uma identidade de essência, mas não uma identidade de existência.

Essa ontologia ingênua que faz da imagem uma coisa, negando sua natureza de consciência intencional, se mantém firme de Descartes aos psicólogos da primeira metade do século passado, sem que se reconheça a imagem como uma consciência essencialmente irreduzível às coisas e aos outros atos da consciência, em especial à percepção. “Todos ou quase todos fizeram a confusão [...] entre identidade de essência e identidade de existência. Todos construíram a teoria da imagem *a priori*. E, quando voltaram à experiência, era muito tarde: ao invés de se deixar guiar por ela, forçaram-na a responder sim ou não a questões tendenciosas” (SARTRE, 1969a, p. 6 → 8). A psicologia empírica se ressentia, ainda, das consequências dessa atitude. Inseparável de preconceitos metafísicos presentes em suas teorias na qualidade de postulados fundamentais e sem um conhecimento da natureza da imagem, ela se perde em pesquisas ambíguas e contraditórias que nada ensinam sobre a verdadeira estrutura e o significado da imagem.

Segundo Sartre, as teorias pré-fenomenológicas da imagem retomam Descartes, Leibniz e Hume e, apesar de sua diversidade, em geral têm um mesmo pressuposto: a imagem é uma *coisa*. Desconhecendo a natureza intencional da consciência, filósofos e psicólogos viram na imagem ape-

nas uma sensação renascente, uma percepção enfraquecida, falsa ou repensada, uma coisa menor presente na consciência, um conteúdo psíquico. Mas se a imagem é uma coisa será vão qualquer esforço para encontrar as características da “imagem verdadeira” e estabelecer a distinção essencial entre a percepção e a imagem, o real e o irreal, o percebido e o imaginado. Impossível será também determinar a relação existente entre a imagem e o pensamento, pois a coisa por definição exclui o pensamento, a ele radicalmente se opõe. Na verdade, o postulado comum às teorias clássicas da imagem as conduz inevitavelmente a contradições, a impasses insolúveis, condenando-as *a priori* ao fracasso em sua tentativa de explicar a imagem: “se a imagem e a percepção não se diferenciam, de início, em *qualidade*, é inútil procurar distingui-las, em seguida, pela *quantidade*” (SARTRE, 1969a, p. 94 → 73).

Conseqüente com sua aceitação inicial da identidade fundamental entre imagem e percepção, Alain não viu outra saída, a fim de evitar as contradições daí decorrentes, senão negar radicalmente a existência da imagem. “Que conservamos na memória cópias das coisas e que podemos de algum modo folheá-las, é uma idéia simples, cômoda, mas mas um pouco pueril” (ALAIN, 1969, p. 23-4). A conseqüência lógica da assimilação dessas duas formas de consciência só poderia ser a destruição da imagem, que não passa, segundo Alain, de “percepção falsa”, crença num objeto falso. Ao reduzir a imagem a coisa falsa na consciência, Moutier também viu-se obrigado a negar a existência das imagens mentais, para escapar ao associacionismo, à psicologia atomística e salvar a síntese psíquica, pois a imagem-coisa não pode ser assimilada pela consciência. “Não se pode definir a imagem [...]; ela não existe. Rejeitamos formalmente a existência das imagens” (MOUTIER, Apud BARAT, 1923, p. 512).

As teorias de Alain e Moutier são o desfecho lógico da metafísica clássica e dos esforços dos psicólogos para diferenciarem o que inicial-

mente eles mesmos confundiram, tornaram idênticos. Alain e Moutier, entretanto, não notaram que as contradições e os impasses surgidos no estudo da imagem eram inerentes à teoria clássica e seu pressuposto fundamental e que, portanto, pode-se ser lógico sem negar a imagem, numa frontal rejeição dos dados do senso íntimo.

No segundo momento do texto de *L'imagination* Sartre apresenta e discute a contribuição fundamental de Husserl para a constituição de uma nova teoria da imagem, radicalmente diferente do que até então tinha sido produzido. A obra de Husserl surge, pois, como um marco destinado a separar os estudos sobre a imagem. É essa possibilidade trazida pela fenomenologia que pretendo retomar aqui, à luz do texto de Sartre. A discussão em tópicos separados da inovação relativa ao método e ao conteúdo deve ser entendida apenas como diferença de ênfase, pois não existem nem podem ser pensados em separado.

1. A inovação da fenomenologia de Husserl: a questão metodológica

Se na Idade Média e nos séculos XVII e XVIII em geral não se fala em *crise da razão*, essa idéia ressurgiu no início do século XX, tendo Edmund Husserl (1859-1938) como um dos pensadores que denuncia, investiga, esclarece e propõe caminhos para superar a *crise da razão*. Em suas obras publicadas antes de *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental* (1936) há uma unidade do ponto de vista metodológico e da terapêutica proposta para a *crise da razão* que ameaça comprometer todo e qualquer saber já constituído ou que venha a se constituir. Se nessa obra há um outro conceito de *crise*, novas preocupações e problemas e um novo rumo na investigação (MOURA, 1996), é no âmbito e nos horizontes dos trabalhos anteriores que a reflexão de Sartre se constitui. Aí ele se insere e pensa a fenomenologia de Husserl, seu sentido e caráter inovador do ponto de vista

metodológico e conceitual, capaz de fundar e de revolucionar a constituição de um novo saber, em particular de uma nova compreensão do problema da imagem. Mas o que levou esse matemático de formação, doutor em ciências matemáticas, com a tese *Contribuições para o cálculo das variações* (1883), a se interessar por uma área de estudo tão diferente, a constituir um método e uma filosofia que despertaram a atenção e o interesse de Sartre?

Preocupado com a fundamentação da matemática, após a conclusão de seu doutorado Husserl dirige-se a Viena para acompanhar, de 1884 a 1886, o curso de filosofia ministrado por Francisco Brentano. Embora visse com desconfiança as possibilidades de constituição da filosofia como ciência, logo se encanta com as brilhantes aulas de Brentano:

A pura objetividade com que tocava todos os problemas, a sua exposição por meio de aporias, a finura dialéctica com que ponderava todos os argumentos possíveis, o discernimento das equívocas, o retorno às fontes primitivas dos conceitos filosóficos na intuição – tudo isto encheu-me de admiração e segura confiança. [...] Pela primeira vez, graças às suas lições, adquiri coragem para me resolver a dedicar toda a vida à Filosofia, convencido de que também ela oferece um campo de trabalho sério e não só pode mas deve ser considerada como ciência plenamente rigorosa (Apud FRAGATA, p. 19-20).

Movido pelo ideal cartesiano de uma filosofia verdadeiramente rigorosa, capaz de se elevar acima de todas as divergências, Husserl trabalha para chegar a um fundamento verdadeiramente radical para o saber e assim recuperar a crença fundamental na razão. A fenomenologia se constitui, então, no embate com o empirismo, com o positivismo em sentido amplo, seus pressupostos, corolários e implicações, bem como na crítica, que

se pretende rigorosa e radical, ao estado de *crise* do saber característico da filosofia e da ciência na segunda metade do século XIX e no início do século XX. Husserl contesta a redução da realidade ao mundo físico, a “naturalização” da consciência, das idéias e, portanto, das leis da lógica, da ciência em geral e da própria filosofia, bem como a aplicação de conceitos e métodos das ciências naturais às ciências do homem e à filosofia (HUSSERL, 1967, 1969a, 1971, 1969b).

Para o psicologismo a lógica seria disciplina secundária e dependente da psicologia, reduzida por John Stuart Mill a “uma parte ou ramo da psicologia [...] à qual deve inteiramente seus fundamentos teóricos” e por Lipps à condição de “disciplina psicológica”, de “processo psíquico” (Apud HUSSERL, 1967, v.1, Prolegómenos, § 17-18, p. 82-83). No início de sua vida profissional, Husserl se deixou influenciar pelo psicologismo, mas logo compreendeu os graves equívocos dessa concepção e suas desastrosas implicações em termos da constituição e da afirmação do saber, das ciências e da filosofia como conhecimentos verdadeiros.

O que Husserl contesta é sobretudo a pretensão da psicologia de fundamentar a lógica e a teoria do conhecimento. Levado a suas últimas conseqüências, o psicologismo se autodestrói, pois, ao negar a possibilidade de qualquer teoria universalmente válida, nega ao mesmo tempo a possibilidade da existência da psicologia como ciência (HUSSERL, 1967, v. 1, Prolegómenos, § 32, p. 140).

Para o positivismo no sentido amplo do termo, somente os fatos, as realidades espaço-temporalmente determinadas, poderiam ser cientificamente estudadas e só as ciências dos fatos seriam capazes de produzir conhecimentos objetivamente válidos. Ao reduzir as leis do pensamento, a filosofia e a ciência a resultados de processos físicos, fisiológicos, psicológicos ou histórico-sociais, o positivismo torna impossível qualquer conhecimento universalmente válido e deságua na esfera do ceticismo.

Nas *Investigações lógicas* Husserl demonstra que as ciências empíricas, inclusive a física, apesar de seu grande desenvolvimento, e em particular a psicologia, são imprecisas. Suas leis, estabelecidas *a posteriori* por generalização indutiva, dependem da esfera dos fatos. Ao contrário, as leis da lógica são *a priori*, necessárias e universais, não sendo sua validade condicionada por nenhuma determinação espaço-temporal, histórica ou social, enfim, por nenhuma contingência do aqui e do agora, por nenhum fato. “Todo conhecimento ‘começa com a experiência’, mas nem por isso ‘surge’ na experiência” (HUSSERL, 1967, v. 1, Prolegómenos, § 24, p. 106).

A crítica da fenomenologia não se refere ao estado atual da psicologia ou de qualquer ciência empírica, mas a questões inerentes ao método dessas ciências e não serão superadas na esfera dos fatos, da experiência, do positivismo, do empirismo e do psicologismo. O ato empírico de intencionar, de visar um objeto qualquer, de perceber, de imaginar, de sonhar, de pensar, de emitir um juízo sobre algo situa-se na esfera da psicologia, mas é diferente do objeto visado, do objeto intencional, do juízo ideal, do juízo como uma idealidade.

Ao recusar as idéias, as essências, o conhecimento eidético e ao reduzir a ciência em geral à ciência empírica, o empirismo compromete o progresso mesmo das ciências que parece, à primeira vista, defender e apoiar. Daí a necessidade de elevar a filosofia à condição de ciência rigorosa, capaz de fundar a si mesma e a todas as ciências já constituídas ou que venham a se constituir, e de afirmar a possibilidade concreta da ideação, da intuição das essências, da intuição eidética. “A intuição empírica ou *intuição do indivíduo* pode ser convertida em *visão da essência* (em *ideação*) – devendo essa possibilidade ser entendida não como possibilidade empírica, mas como possibilidade no plano das essências” (HUSSERL, 1971, § 3, p. 19-20. Cf. 1971, § 1-26, p. 13-84). Husserl está convencido da distinção entre fato e essência, ciência e ciência empírica,

mundo espaço-temporal e mundo psíquico, e de que toda tentativa de fundar as disciplinas filosóficas e qualquer investigação racional nas ciências dos fatos, saídas da atitude natural, necessariamente fracassará, pois o empírico nem de si mesmo consegue ser fundamento e as ciências da natureza e do espírito são ingênuas em seu próprio ponto de partida.

A distinção entre mundo espaço-temporal e mundo psíquico implica o reconhecimento de que “diferenças fundamentais” separam o método e os conceitos da psicologia dos métodos e conceitos das ciências da natureza. Além disso, ao contrário destas e da própria psicologia empírica, a fenomenologia estuda a essência dos objetos e fatos individuais, reais ou simplesmente possíveis, a natureza intencional da consciência, a essência da percepção, da imaginação, da emoção, do desejo e de todas as modalidades de consciência. Ao colocar o mundo, os fatos, a experiência e a esfera do psíquico entre parênteses, o fenomenólogo busca apreender sua essência, compreendê-los verdadeiramente. E então não os reduz a estados ou conteúdos da consciência, a realidades imutáveis, a representações, a reflexos de mecanismos fisiológicos, nem a produtos de determinismos físicos, psicológicos e histórico-sociais.

Afirmando a distinção entre fato e essência, insurgindo-se contra toda identificação entre ciência em geral e ciência empírica e contra a exigência de fundamentação de qualquer conhecimento na e pela experiência, Husserl garante a possibilidade concreta de uma ciência eidética, conforme mostram, entre outros textos, os dois primeiros capítulos (§ 1-26) da seção primeira de *Idéias I*. Essa ciência, cujo sentido primordial consiste na descrição e definição dos conceitos fundamentais da investigação fenomenológica e no estabelecimento de princípios gerais válidos também

para as ciências empíricas, é independente das ciências dos fatos e a elas anterior. Ao contrário, em sua constituição e para chegar a resultados válidos e apreender o significado de suas pesquisas, essas ciências dependem das ciências eidéticas formais e materiais. Assim, a psicologia empírica exige, como fundamento e condição de sua possibilidade e afirmação, uma eidética do psíquico, o mesmo devendo ser dito das outras ciências dos fatos. Em vez de sacrificar a psicologia empírica à psicologia eidética ou à fenomenologia transcendental, de minimizar ou de negar seu sentido e importância, Husserl procurou estabelecer a especificidade do psíquico perante o físico e o fisiológico e, por conseguinte, da psicologia diante das ciências da natureza. E, ao fazê-lo, tornou possível sua libertação do domínio dessas ciências e do positivismo em geral que, em qualquer de suas modalidades, nega a ciência que aparentemente defende e impede seu desenvolvimento. Além disso, abriu novos horizontes para a psicologia e possibilidades para a solução de velhas questões e dificuldades.

Seguindo Husserl e referindo-se ao método fenomenológico, Sartre insiste que “o procedimento essencial desse método continua sendo a ‘redução’, a epouqué, isto é, a colocação entre parênteses da atitude natural” (SARTRE, 1969a, p. 140 → 107). A reflexão eidética não deve ser confundida com a introspecção, um dos procedimentos da psicologia empírica que, desconhecendo a redução fenomenológica e a possibilidade concreta de intuição das essências, opera no plano dos dados individuais, parte sempre dos fatos e a eles limita suas preocupações ao longo do percurso investigativo. Essa psicologia geralmente oferece apenas dados heterogêneos, contingentes, desordenados e incapazes de revelar a essência de um fenômeno qualquer.²

² *Esquisse d'une théorie des émotions* insiste na distinção entre intuição eidética e introspecção. Ao se referir à necessidade de constituição de uma psicologia fenomenológica, que sirva de fundamento para a psicologia científica, Sartre afirma: “precisamente porque ela não investiga os fatos mas as significações, abandonará os métodos de introspecção indutiva ou de observação empírica externa para buscar somente apreender e determinar a essência dos fenômenos. Far-se-á passar pois, ela também, por uma ciência eidética” (SARTRE, 1965, p. 18).

Ao contrário da psicologia empírica e de seus procedimentos, a fenomenologia assume a redução como exigência primeira da investigação e, ao apreender as essências pela intuição eidética, põe-se na esfera do universal, sendo o dado individual, real ou imaginário, tomado apenas como exemplar em que a essência se encontra realizada. Não dá, pois, para conciliar procedimentos diferentes e contrários, de um lado a introspecção e, de outro, a reflexão fenomenológica, a intuição eidética que

procura apreender as essências. Isto é, começa por se colocar, logo no início, no terreno do universal. Certamente, opera com base em exemplos. Mas é de pouca importância que o fato individual que serve de suporte à essência seja real ou imaginário. O dado "exemplar" seria uma pura ficção, pelo fato mesmo de que foi possível imaginá-lo; mas é preciso que realize em si a essência procurada, pois a essência é a condição mesma de sua possibilidade (SARTRE, 1969a, p. 140-141 → 107).

A reflexão eidética torna possível a Sartre, e a todos os que se colocam nessa esfera, apreender a essência da imagem, fixar e descrever sua estrutura intencional. Não nega nem desqualifica a experiência, os fatos, as coisas, os fenômenos psíquicos imediatamente dados e tudo o que é singular, particular, contingente e acidental. A descrição das essências não se confunde ainda com a descrição de fatos empíricos, como acontece na esfera das ciências naturais. Não por acaso, ao final do último capítulo de *L'imaginaire*, Sartre relembra os passos de Husserl e convida o leitor a continuar sua reflexão, a descrever as estruturas intencionais da consciência e seus objetos específi-

cos. Esse é um programa de estudo e o plano de trabalho desenvolvido em *L'imaginaire*.

Sabemos agora que é preciso tornar a partir do zero [...] e tentar, antes de tudo, adquirir uma visão intuitiva da estrutura intencional da imagem. Será preciso também pôr a questão nova e delicada das relações da imagem mental com a imagem material (quadro, fotos etc.). Será conveniente também comparar a consciência de imagem com a consciência de signo, a fim de libertar definitivamente a psicologia desse erro inadmissível que faz da imagem um signo e do signo uma imagem. Enfim, e sobretudo, será preciso estudar a *hylé* própria da imagem mental. [...] É pela descrição eidética que convém começar: o caminho está livre para uma psicologia fenomenológica da imagem" (SARTRE, 1969a, p. 158-159 → 120).

Ao fazer a leitura crítica da tradição cartesiana e dos textos de Husserl, em especial das *Investigações lógicas* (1900-1901), das *Idéias diretrizes para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (1913),³ das *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo* (1928) e das *Meditações cartesianas* (1929), Sartre mantém a concepção cartesiana e husserliana do *cogito*, da reflexão como domínio da *certeza*, diferentemente do mundo das coisas, dos objetos, da experiência como esfera do *provável*. "É necessário repetir aqui o que se sabe desde Descartes: uma consciência reflexiva nos entrega dados absolutamente certos" (SARTRE, 1967, p. 13 → p. 15). A consciência perceptiva, por exemplo, que torna possível a descrição do objeto percebido, e as hipóteses das ciências nos oferecem apenas conhecimentos *prováveis*. A reflexão eidética, porém, apre-

³ Na verdade trata-se aqui apenas da publicação do primeiro volume das *Idéias diretrizes para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, conhecido como *Idéias I*. Os outros dois volumes foram publicados em 1922 e 1928, respectivamente.

ende o sentido, a natureza, a essência mesma da consciência que percebe, imagina ou deseja e, ao fazê-lo, se constitui como esfera da certeza, pois “os dados da reflexão são certos” (SARTRE, 1967, p. 14 → p. 16).

Para Husserl e Sartre os trabalhos experimentais, a elaboração de hipóteses e a construção de teorias em psicologia e, no caso de Sartre, no campo específico da imaginação e da emoção, devem ser precedidos pela apreensão da essência do psíquico, pela constituição de uma eidética da imagem e da emoção, de uma psicologia eidética, de uma psicologia fenomenológica da imagem ou da emoção. A psicologia

fará o maior progresso quando, renunciando a se embaraçar com experiências ambíguas e contraditórias, começar a esclarecer as estruturas essenciais que constituem o objeto de suas pesquisas. Acabamos de ver, por exemplo, que a teoria clássica da imagem encerra toda uma metafísica implícita e que passamos à experimentação sem nos desembaraçarmos dessa metafísica, levando para as experiências uma grande quantidade de preconceitos que remontam por vezes a Aristóteles. Não é possível, porém, perguntar primeiramente e antes de qualquer recurso às experiências [...]: o que é uma imagem? (SARTRE, 1969a, p. 142 → 108)

Sem a interrogação da natureza de seu objeto de pesquisa, sem que se ponha e se procure responder à pergunta o que é a imagem ou a emoção, a psicologia não passará de “um empirismo que procura ainda seus princípios eidéticos” (SARTRE, 1969a, p. 142 → p. 108). Sartre insiste que, ao contrário de uma suposta “hostilidade de princípio” para com a psicologia, Husserl prestou-lhe um grande serviço. Apesar de às vezes parecerem muito fortes, as críticas de Husserl e Sartre à psicologia são sempre no sentido de reconhecer os limites e os equívocos que a fragilizam, de criar

condições efetivas para que ela possa avançar na investigação do psíquico com rigor, fundamento, lucidez e crítica, bem como de mostrar o caminho para a instituição de uma psicologia verdadeiramente científica.

Não queremos negar, certamente, o papel essencial que a experimentação e a indução devem desempenhar, sob todas as suas formas, na constituição da psicologia. Mas, antes de experimentar, não convém saber tão exatamente quanto possível sobre o que vamos experimentar. A esse respeito a experiência nunca dará mais do que informações obscuras e contraditórias (SARTRE, 1969a, p. 141 → 107).

Enquanto as pesquisas experimentais, por mais importantes que sejam, não forem precedidas de uma compreensão da natureza do que se pretende investigar, a imaginação, a emoção, o desejo ou qualquer outro fenômeno psíquico não passarão de acidentes, de apêndices acrescentados, de fora para dentro, de fatos cuja existência pode ser constatada, observada, controlada, mas não pensada em sua natureza, em seu sentido intrínseco, constitutivo do próprio fenômeno. Não passarão de fatos ao lado de outros fatos, tratados em capítulos isolados, supostamente relativos a fragmentos da vida psíquica. Parece até que não haveria vida psíquica, mas apenas agrupamento de fatos, sem vínculos intrínsecos entre si.

Nem de longe seria possível, então, pensar em esfera do psíquico, na consciência como totalidade, no significado, no sentido e nas condições de possibilidade de tudo isso. Sobretudo não seria possível pensar a imaginação ou a emoção como estruturas essenciais da existência humana, como formas de existência. Nessas condições, o que resta ao psicólogo é isolar os vários elementos da emoção, em especial as reações corporais, as condutas e a consciência e estudá-los em separado. Como afirma Sartre em *Esboço de uma teoria das emoções*, se perguntado sobre o sentido da emo-

ção, o psicólogo se apressaria em responder com orgulho: “existe, por quê? Eu nada sei. Simplesmente constato o fato, mas não conheço seu significado” (p. 16).

Para a psicologia fenomenológica, eidética, “todo fato humano é por essência significativo” (SARTRE, 1965, p. 16) e, portanto, não pode ser destituído desse sentido intrínseco sob pena de perder sua dimensão *humana*. Emoção e imagem, e todos os outros fenômenos psíquicos, não são acidentes, nem fatos físico-químicos ou psicofisiológicos, mas fenômenos essencialmente significativos, manifestações da realidade humana, da realidade sintética que é o homem, modos possíveis e organizados da consciência pôr o mundo, o real e o irreal. Contra toda a perspectiva analítica, que dissectiona os humanos e seu psiquismo em partes ou peças separadas, Sartre afirma que “todo fato psíquico é síntese, todo fato psíquico é forma e possui uma estrutura” (SARTRE, 1969a, p. 161), não sendo a realidade humana uma soma de elementos justapostos, mas uma “totalidade sintética” e como tal deve ser descrita (SARTRE, 1965, p. 7-19, 62 e 65-67).

Uma verdadeira compreensão dos fenômenos constitutivos do psíquico, que nada mais são do que “reações do homem contra o mundo”, exige além disso a interrogação das essências do homem e do mundo. Com efeito, esses fenômenos não são meros fatos, simples realidades objetivas, mas modos de escolher, de compreender o mundo e a si mesmo, enfim, formas concretas de existir. Ao retomar o pensamento de Heidegger, Sartre aprofunda a reflexão, buscando a raiz das realidades, dos processos, da existência humana:

Posso, então, interrogar-me e, com base nessa interrogação, levar a bom termo uma análise da “realidade-humana”, que poderá servir de fundamento a uma antropologia. [...] Em todo o caso, a hermenêutica da existência vai poder fundar uma antropologia e esta servirá de base a qualquer psicologia. Estamos,

então, na situação inversa daquela dos psicólogos visto que *partimos* dessa totalidade sintética que é o homem e fixamos a essência do homem *antes* de iniciar em psicologia (SARTRE, 1965, p. 14).

São três, portanto, as dimensões da investigação: a dimensão da pesquisa experimental que se preocupa em constatar, observar e conhecer os fatos; a dimensão da antropologia fenomenológica, que fundamenta as ciências empíricas e suas pesquisas e procura a essência dos fenômenos humanos; e a dimensão da hermenêutica da existência que fundamenta a antropologia fenomenológica.

Apenas essa reflexão, própria do método descritivo da psicologia fenomenológica, tem condições de proporcionar e garantir, de modo evidente e certo, a apreensão das essências, das estruturas necessárias, constitutivas dos fenômenos psíquicos. É com esses cuidados e por esse caminho que devemos começar a investigação dos fenômenos psíquicos. Para Sartre, no capítulo final de *L'imagination*

Um trabalho sobre a imagem deve, pois, apresentar-se como uma tentativa para realizar, em relação a um ponto particular, a psicologia fenomenológica. Deve-se procurar constituir uma eidética da imagem, isto é, fixar e descrever a essência dessa estrutura psicológica tal como aparece à intuição reflexiva. Depois, quando tiver sido determinado o conjunto das condições que um estado psíquico deve necessariamente realizar para ser imagem, somente então será preciso passar do certo ao provável e perguntar à experiência o que pode nos ensinar a respeito das imagens tal como elas se apresentam em uma consciência humana contemporânea (SARTRE, 1969a, p. 143 → p. 109. Cf. também 1967, p. 13-14 → 15-16).

A psicologia deve começar por esses dados, isto é, pelo certo, e somente depois passar às hipóteses explicativas e às induções próprias da investigação científica que nos dão apenas conhecimentos *prováveis*. A passagem da esfera da psicologia eidética, fenomenológica, à esfera da psicologia empírica significa a transição do reino da certeza ao da probabilidade, como podemos ver na estrutura de *L'imaginaire* que na primeira parte estuda o certo e na segunda investiga o provável. O eidético, esfera do certo, goza de uma prioridade ontológica e epistemológica sobre o experimental que é a esfera do provável. Deve, pois, precedê-lo no tempo, pois de certo modo a experimentação só adquire sentido e torna-se fonte de conhecimento científico após a descrição eidética do fenômeno que será objeto de experimentação.

2. A inovação da fenomenologia de Husserl: o conteúdo em questão

No capítulo final de *L'imagination*, Sartre apresenta o esboço das principais inovações fenomenológicas que frontalmente se opõem às concepções clássicas e tornam possível a apreensão da natureza, do sentido da consciência que imagina, a afirmação de sua grandeza, dignidade e prestígio, bem como a solução de velhos problemas na esfera da filosofia e da psicologia. Aí estão presentes as inovações relativas ao método e ao conteúdo, entendidos como inseparáveis. Sartre encontra em Husserl, embora de modo não sistemático, uma orientação de pensamento capaz de levar a uma teoria da imaginação que verdadeiramente supere as concepções clássicas e seus problemas. Descobre na fenomenologia o caminho, as bases e as sugestões que permitem reformular por completo a posição e a solução do problema da imaginação, tal como se apresenta na psicologia nascente e na história da filosofia ocidental até a década de trinta do século XX.

A publicação, em 1913, do primeiro volume de *Idéias diretrizes para uma fenomenologia e uma filosofia fenomenológica puras*, conhecido como *Idéias I*, é vista como “o grande acontecimento da filosofia de antes da guerra” e o livro como “destinado a revolucionar” a filosofia e a psicologia. Apesar de reconhecer “o caráter fragmentário das observações de Husserl”, que tratam do problema da imagem apenas “de passagem” e “reclamam um aprofundamento e uma complementação”, bem como de lembrar que nem sempre concorda com suas “breves alusões”, Sartre afirma que “há nas *Ideen* as bases de uma teoria das imagens inteiramente nova” (SARTRE, 1969a, p. 139, 144, 143 e 150 → 106, 109 e 114). Considera inestimável “o serviço prestado à psicologia” e ao trabalho dos psicólogos, por Husserl, e insiste que as “sugestões” e “as indicações que ele dá são da maior importância”, pois trazem elementos fundamentais para a autêntica compreensão da imagem e a constituição de uma “psicologia fenomenológica da imagem” (SARTRE, 1969a, p. 148, 144 e 159 → 112, 109 e 120). Sartre reconhece que ainda há muito o que fazer, dúvidas e obscuridades permanecem, mas Husserl abriu “o caminho e estudo algum sobre a imagem poderia negligenciar as ricas apreciações que ele nos fornece” (SARTRE, 1969a, p. 158 → 120).

Embora seja antes a apresentação de “um conjunto de sugestões proveitosas” (SARTRE, 1969a, p. 144 → 109), um esboço, e não “uma construção sistemática”, um estudo exaustivo, esse capítulo final contém os pontos fundamentais da teoria sartriana da imagem, explicitada em *O imaginário*. Encontram-se aí o reconhecimento e a afirmação do método fenomenológico como o único capaz de levar à verdadeira compreensão da natureza da imagem e de seu objeto e de fundar as pesquisas empíricas em geral, em especial na esfera da psicologia. Aí estão também a afirmação da natureza intencional da imagem, de sua irredutibilidade à coisa, à percepção, da espontaneidade radical de toda consciência, máxime da consciência que imagina e da natureza específica

da matéria da imagem mental, bem como a crítica rigorosa e radical do empirismo, do psicologismo, do imanentismo das concepções clássicas, da redução da imagem à esfera da imagem mental clássica. Finalmente, nesse capítulo já se encontram delineados os pontos fundamentais de uma nova ontologia, a ser elaborada. *L'imaginaire*, e em parte *L'être et le néant*, irá explicitar, desenvolver e aprofundar sugestões e discussões aí iniciadas. A tematização sartriana da imagem é, pois, bem mais ampla, profunda e exigente do que parece à primeira vista.

A afirmação de que “a própria concepção de *intencionalidade* está destinada a renovar a noção de imagem” (SARTRE, 1969a, p. 144 → 109) exige dos leitores desse capítulo a explicitação da estrutura fundamental da consciência. Somente então será possível compreender as implicações dessa idéia na apreensão da natureza da imagem. Além disso, ela é o ponto de partida fundamental da fenomenologia sartriana, ao qual se volta incessantemente ao longo da discussão.

Husserl entende a intencionalidade, o fato da consciência sempre se referir de algum modo a uma coisa, como uma propriedade característica de toda consciência. “A palavra *intencionalidade* significa apenas essa particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência de alguma coisa, de implicar, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum*” (HUSSERL, 1969b, § 14, p. 28 → 48). Ou ainda “esta propriedade que têm as vivências de serem consciência de alguma coisa” (HUSSERL, 1971, § 84, p. 283), concedendo-se à “consciência de” uma importância fundamental, maior do que ao “alguma coisa”, objeto dessa consciência. Não se trata apenas de uma propriedade essencial da consciência, mas de um ato de dar sentido, de constituição e de designação do objeto.

O objeto intencional não deve, pois, ser entendido como uma coisa presente na consciência, nem como imagem que representaria a própria

coisa, mas como uma “objetividade imanente”. Trata-se de uma presença intencional, e não real, sendo o objeto o correlato do ato, e não seu componente real. Não estando contido realmente na consciência, mas somente visado, o objeto intencional goza apenas de uma presença ideal ou intencional, e jamais de uma presença real e verdadeiramente imanente. A consciência apreende diretamente o próprio objeto, e não seu simulacro ou cópia. Para Husserl o erro da teoria das imagens foi acreditar que se a coisa pode estar fora da consciência, nesta haveria uma imagem como representante da coisa. Se na percepção a coisa é verdadeiramente transcendente e o objeto apreendido em sua corporeidade, na imagem também não há um arremedo de realidade, uma coisa em miniatura presente *na* consciência.

É a coisa, o objeto da natureza que percebo, a árvore lá embaixo no jardim; é ela e nada além dela que é o objeto real da “intenção” perceptiva. Uma segunda árvore imanente, ou mesmo uma “imagem interna” da árvore real que está lá fora, diante de mim, não é contido dada de modo algum e supô-la a título de hipótese não conduz senão a absurdidades (HUSSERL, 1971, § 90, p. 312. Cf. também 1967, v. 2, 5ª inv. Apênd. § 11 e 20, p. 224-228; 1971, § 43, p. 138-140; 1969b, § 18, p. 35-38 → 58-61).

Sendo intencional, a consciência não se fecha em si mesma, mas se abre ao mundo, aos objetos, ao sentido do mundo objetivo. O objeto não é um conteúdo material, mas apenas um momento ideal da consciência, um correlato da consciência, algo visado, posto de um certo modo. E então “a imagem também é imagem de alguma coisa” (SARTRE, 1969a, p. 144-146 → 110-111) e não pode ser confundida com um conjunto de coisas ou fatos. É sempre a mesma árvore à beira do caminho que é visada por uma multiplicidade de consciências intencionais: percepção, imagina-

ção ou desejo e, portanto, posta como percebida, imaginada ou desejada. “Husserl começa por colocar a árvore *fora de nós*” (SARTRE, 1969a, p. 145 Y 110. Cf. 1994; 1968, p. 28-31). É preciso, pois, interrogar a natureza mesma da consciência e suas várias formas de intencionar, de pôr o objeto, bem como constituir, além da psicologia empírica como estudo dos fatos psíquicos, uma área de investigação que estude a consciência como intencionalidade, área essa chamada por Husserl de *psicologia descritiva*, no sentido de descrição da essência, descrição eidética.

A intencionalidade, tal é a estrutura de toda consciência. Segue-se naturalmente uma distinção radical entre a consciência e aquilo de que se tem consciência. O objeto da consciência., qualquer que seja (salvo talvez no caso da consciência reflexiva), está por princípio fora da consciência: é transcendente (SARTRE, 1969a, p. 144 → 110. Cf. 1968a, p. 28-31; 1971, p. 11-34 → 15-40).

Sartre radicaliza a fenomenologia de Husserl, explicitando e aprofundando as implicações de sua descoberta fundamental, a idéia de intencionalidade da consciência e, ao fazê-lo, constitui sua interrogação fenomenológica da consciência que imagina. Ao livrar a consciência de tudo o que possa comprometer sua transparência e espontaneidade, chega a uma consciência que não encerra em si nenhum “conteúdo”, sendo apenas consciência de alguma coisa, contínuo deslizar para o que está fora, um puro nada, liberdade radical. A consciência está sempre voltada para o mundo, transcendendo-se a si mesma a fim de intencionar o objeto e esgota-se nessa relação com o ser transcendente. Afasta-se, pois, a interpretação idealista da consciência constituidora do ser de seu objeto. Ela só existe e só pode existir em relação com as coisas, os objetos, de modo que a desaparecimento do objeto implicaria necessariamente a desaparecimento da própria consciência. Seu ser se

reduz a ser consciência de alguma coisa; exige, portanto, um ser transfenomenal, um ser-em-si. Por meio dos dados hiléticos, “elementos subjetivos imanentes” que não são jamais o objeto da consciência, a realidade exterior é visada no seio mesmo de sua transcendência. A consciência não é, portanto, o “lugar” onde se produziriam e se alojariam os supostos conteúdos designativos da realidade exterior ou as entidades psíquicas como o ódio, o amor, a lembrança, a imagem e a emoção, nem um espelho em que se refletiriam. Não é receptáculo de estados de consciência, de ações e de qualidades (SARTRE, 1972; 1969a, p. 139-162 → 106-122; 1967, p. 13-76 → 15-80; 1969b, p. 11-34 → 15-40; 1968a).

Afirmada a intencionalidade como uma referência direta da consciência a seu objeto, não há lugar para uma consciência representativa intermediária: a percepção e a imaginação visam diretamente o objeto. A imagem também é uma consciência, um modo de visar a realidade transcendente.

A imagem deixa de ser um conteúdo psíquico; ela não se acha na consciência a título de elemento constituinte; mas, na consciência de uma coisa em imagem, Husserl, como em uma percepção, distinguirá uma intenção imaginante e uma *hylé* que a intenção vem “animar” (SARTRE, 1969a, p. 146 → 111).

L’imaginaire retoma, amplia e radicaliza o método, “as indicações”, as “observações”, as “sugestões”, “as breves alusões” de Husserl relativas à consciência que imagina, apresentadas em *L’imagination*, em particular em seu capítulo 4º (SARTRE, 1969a, p. 143-144, 148 → 109, 112). Dedicando-se *ex professo* ao estudo da consciência imaginante, Sartre cria uma *psicologia fenomenológica da imaginação*, bem mais abrangente do que as importantes, mas ainda modestas e esparsas contribuições de Husserl. No capítulo inicial da primeira parte daquela obra (SARTRE, 1967, p. 13-29 → 15-31), ele

apresenta e trabalha as quatro características fundamentais da consciência imaginante. A primeira é “a imagem é uma consciência”. Na verdade, essa característica é primeira, não apenas cronologicamente, mas sobretudo porque possui uma primazia ontológica sobre as demais que, de certo modo, dela dependem como fundamento do qual promanam. A afirmação da natureza intencional da imagem é a própria negação de todas as teorias clássicas, de ordem metafísica ou psicológica, sobre a imagem. Se esta fosse uma coisa análoga aos objetos exteriores, uma sensação renascente, uma percepção falsa ou enfraquecida, então, seria uma coisa inferior, uma opacidade presente na consciência, uma realidade em miniatura existindo na consciência que perderia sua transparência e espontaneidade, tornando-se opaca e pesada.

Imaginar uma mesa ou um centauro que toca flauta não é constituir esses objetos como supostos conteúdos psíquicos, realidades desvanecidas no interior da consciência. Pelo contrário, é uma forma de se relacionar diretamente ao objeto, seja ele qual for, “e não por intermédio de um simulacro, que estaria *nela*” (SARTRE, I, p. 148 → 112). Sempre que formamos livremente em nosso espírito a imagem de um centauro que toca flauta esse ser mítico é um nada de centauro que não possui existência real em parte alguma, nem pode estar realmente presente na consciência, agora libertada de um “grande peso”, como se fosse seu conteúdo. Possui apenas uma *existência em imagem*, como objeto visado em sua transcendência pela consciência imaginante, no seio mesmo de seu nada.

A não-existência do centauro ou da quimera não nos dá o direito de reduzi-los a simples formações psíquicas. Não há dúvida de que há aí, por ocasião desses inexistentes, formações psíquicas reais; e compreende-se o erro do psicologismo: era forte a tentação de deixar esses seres míticos em seu nada e não levar em conta senão conteúdos psíquicos. Mas, precisamente, Husserl

restitui ao centauro sua transcendência no seio mesmo de seu nada. Nada tanto quanto se queira: mas por isso mesmo ele não está na consciência (SARTRE, 1969a, p. 147 → 112; Cf. HUSSERL, *Idées*, § 23, p. 75-78;).

As imagens não existem como coisas, não são sensação renascentes que, diferindo apenas em grau, coesão e significação das sensações primitivas, pertenceriam à existência intra-mundana. Em Sartre a imagem é um tipo especial de consciência que jamais poderá fazer parte de outra consciência mais ampla. Inútil, portanto, o esforço dos psicólogos que pretendem encontrar a imagem cortando transversalmente a corrente da consciência, como se a imagem fosse um elemento da consciência atual, podendo esta compreender uma ou várias imagens, uma imagem e outros elementos diversos como signos, sentimentos, pensamentos ou sensações. A fenomenologia da imaginação não deve situar a imagem entre os outros objetos que porventura constituiriam a consciência atual, pois esta não é um espaço onde se encontrariam instalados um conjunto de objetos psíquicos, mas, voltando aos dados da consciência, deve caracterizar a imagem como um tipo de consciência essencialmente distinto dos outros.

A fenomenologia, especialmente em Sartre, contrapõe-se inteiramente à metafísica clássica de Descartes, Leibniz e Hume e à psicologia nascente, em particular a Taine, Ribot, Bergson, Watt e Buhler que, apesar da variedade de posições, concordam todos num ponto fundamental: para eles a imagem é uma coisa (SARTRE, 1969a, p. 1-138 → 5-105). Entretanto, aceitar que a imagem é uma coisa, uma sensação renascente que se separa, se diversifica apenas pela quantidade da percepção, é negar a natureza da consciência, destruir a síntese psíquica, aceitar o associacionismo, o postulado da justaposição dos conteúdos psíquicos, próprio da psicologia atomística, enfim, negar a possibilidade de se distinguir percepção e imagem, o real e o imaginário. Ao contrário, o reco-

nhecimento e a afirmação da intencionalidade da consciência e da imagem como um modo específico da consciência visar o objeto tornam concretamente possível

reaproximar as imagens materiais (quadros, desenhos, fotos) das imagens ditas psíquicas. [...] Se a imagem torna-se uma certa maneira de animar intencionalmente um conteúdo hilético, poder-se-á muito bem assimilar a apreensão de um quadro *como imagem* à apreensão intencional de um conteúdo “psíquico”. Tratar-se-á somente de duas espécies diferentes de consciências “imaginantes” (SARTRE, 1969a, p. 148-149 → 113).

Para o psicologismo a interpretação de um quadro somente seria possível graças à imagem mental que ele evoca por um processo associativo. Visto que esta foi reduzida à condição de imagem material, cópia reduzida da realidade exterior, quadro presente *na* consciência, seria preciso formar uma outra imagem a fim de compreendê-la e assim sucessivamente. Aí está o fantasma da regressão ao infinito: além de negar os dados da experiência imediata, a explicação psicologista revela-se inviável e absurda. Contra o psicologismo, Sartre sustenta que a discussão sobre a intencionalidade da consciência é fundamental para a compreensão de todas as modalidades de consciência imaginante.

Seguindo as indicações e sugestões de Husserl, Sartre amplia e valoriza de forma inédita a esfera do imaginário e, além da tradicional imagem mental, descreve outras modalidades de consciência imaginante como o quadro, o desenho, a fotografia, a caricatura, a imitação feita por um artista, o desenho esquemático. Essas modalidades chamadas por Sartre, na falta de uma expressão mais adequada, de “imagens materiais” ou “imagens externas, são “espécies de um mesmo gênero”

(SARTRE, 1969a, p. 148-151 → 112-114, 1967, p. 33 → 36), pertencem todos à esfera da imagem, “ato que visa em sua corporeidade um objeto ausente ou inexistente, por meio de um conteúdo físico ou psíquico que não se dá em si mesmo, mas a título de ‘representante analógico’ do objeto visado” (SARTRE, 1967, p. 34 → 37).

Todos esses fenômenos visam tornar presente o rosto de alguém que não está diante de nós, ou seja, um objeto ausente ou inexistente, por meio de um representante que apresenta certa analogia com o objeto visado e encontra-se informado por uma intenção especial que faz dele o representante análogo e equivalente de uma percepção impossível de acontecer aqui e agora. O objeto visado pela intenção é o mesmo: fulano de tal, e não o quadro, o desenho, a fotografia ou a caricatura. É exemplar o estudo feito por Husserl da apreensão da gravura de Dürer *O cavaleiro, a morte e o diabo*,⁴ importante para o estabelecimento e a afirmação de uma “distinção *intrínseca* entre a imagem e a percepção”

3. A necessária radicalização de Husserl

Ao explicitar as importantes inovações trazidas pela fenomenologia, relativas ao método e do conteúdo, para a constituição de uma teoria da imagem que conteste e supere as concepções clássicas, na filosofia e na psicologia, Sartre mostra a necessidade de radicalizar a fenomenologia husserliana, em especial alguns conceitos, a começar pela idéia de *intencionalidade*. Essa necessidade está presente no capítulo 4º de *L’imagination* como condição para distinguirmos percepção e imagem. As rápidas observações relativas a essa diferença precisam ser aprofundadas e complementadas no sentido de extrair da idéia husserliana de *intencionalidade* as implicações fundamentais e de eliminar as ambigüidades presentes

⁽⁴⁾ Para a discussão dessa gravura e do § 111 das *Idéias*, cf. COELHO, 1978, p. 121-128.

nos textos sobre a questão. Ao interrogar e desvendar a essência da consciência imaginante e esboçar o estudo da emoção, bem como no processo de constituição de sua filosofia, Sartre retoma a cada momento as idéias fundamentais e as importantes indicações e sugestões de Husserl, reconhecendo sua dívida para com ele.

Sem renunciar a uma postura crítica diante do pensamento, das discussões e da obra de Husserl, é aí que Sartre busca o método e os conceitos fundamentais para realizar a descrição da natureza da imagem e da emoção e para a constituição de sua filosofia. Ao contrário do que em geral aparece nos estudos e referências, o pensamento sartriano dos anos 30 e 40 do século passado está mais próximo de Husserl do que de Heidegger, apesar das inúmeras referências a esse autor em *O ser e o nada* e da conferência “O existencialismo é um humanismo” que, em vez de contribuir para uma lúcida compreensão da filosofia de Sartre, ampliou e aprofundou os mal-entendidos. Sartre é, então, um admirador e leitor de Husserl, um fenomenólogo e não um existencialista. Seu pensamento se constitui na descoberta e valorização da fenomenologia, em particular na consciência de que é preciso radicalizar suas idéias fundamentais. Mesmo as críticas são exigidas pela fidelidade às idéias fundamentais de Husserl. Sartre pretende, pois, ser mais husserliano do que o próprio Husserl. Nesse artigo, entretanto, limito-me às questões presentes no último capítulo de *L’imagination* e, portanto, faço apenas algumas referências a importantes obras sobre a mesma questão, como *La transcendance de l’Ego*, *L’imaginaire*, *L’être et le néant*, cujos subtítulos são *esquisse d’une description phénoménologique*, *psychologie phénoménologique de l’imagination* e *essai d’ontologie phénoménologique*, respectivamente. Atestam ainda essa presença marcante de Husserl na constituição do pensamento sartriano

Esquisse d’une théorie des émotions, *L’imagination*, em particular o capítulo 4º, e o pequeno e preciso artigo Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade, entre outros trabalhos.

Com efeito, Husserl estabelece uma distinção fundamental entre intenção simplesmente significativa e intenção intuitiva ou intuição. Percepção e imagem são atos intuitivos, consciências plenas que se diferenciam pela intencionalidade, pela forma diferente como põem o objeto, mas que, em qualquer de suas formas, têm a mesma matéria impressional. Ao lembrar-me do teatro iluminado realizo uma representação memorativa do mesmo objeto percebido no dia anterior. A reprodução ou presentificação desse objeto supõe a reprodução da percepção do teatro iluminado, ou seja, a reprodução ou presentificação do objeto e a reprodução ou presentificação do ato originário de percepção, chamada por Husserl de “reflexão na recordação”. A neutralização dessa reflexão é conhecida em *Idéias I* como reflexão ou percepção em imaginação.⁵

Embora reconheça que essa é uma interpretação possível dos textos husserlianos, às vezes ambíguos e nem sempre explícitos, Sartre não concorda com essa concepção de Husserl. A questão da diferença entre percepção e imagem exige de todos uma posição clara, rigorosa e precisa, que não dê margem a interpretações ambíguas. E se a interpretação acima é correta, encontramos novamente diante das dificuldades e impasses próprios das teorias clássicas da imagem. Com efeito,

a imagem-recordação nada mais é aqui do que uma consciência perceptiva modificada, isto é, afetada por um coeficiente de passado. Pareceria pois que Husserl, embora lançando as bases de uma renovação radical da questão,

⁽⁵⁾ Cf. HUSSERL, 1967, v.2, 6ª inv., § 4-5, 8, 14-15 e 21, p. 335-344, 353-357, 374-385 e 398-400, 1971, § 1, 39, 43-44, 70, 99, 111 e 136, p. 13-16, 124-127, 138-146, 223-227, 345-349, 370-374 e 459-462, 1964, § 17, 19, 27 e 42, p. 57-58, 62-65, 76-78 e 115-117.

tenha ficado prisioneiro da antiga concepção, pelo menos no que diz respeito à *hylé* da imagem, que continuaria sendo para ele a impressão sensível renascente. Mas, se assim é, reencontraremos dificuldades análogas às que nos detinham no capítulo anterior (SARTRE, 1969a, p. 152 → 115).

Não obstante imagem e percepção possuam a mesma matéria impressional, Sartre considera o critério husserliano da simples diferença intencional suficiente para diferenciar a imagem externa da consciência perceptiva correspondente. No caso da chamada *imagem mental* esse critério parece não possuir tal suficiência, embora Sartre reconheça como fundamental a distinção husserliana entre intencionalidade e dados sensoriais, noese e noema, vivência “orientada subjetivamente” e vivência “orientada objetivamente”, entre o sentido mesmo de uma percepção e os dados sensoriais animados pelos momentos noéticos e orientados para a designação do objeto, bem como entre os componentes reais ou “componentes propriamente ditos” das vivências (momentos hiléticos e noéticos) e seus componentes intencionais ou irrealis (momentos noemáticos), entre, de um lado, os elementos “reais”, isto é, os dados hiléticos (cor, som e dureza, por exemplo) e a noese (elemento formal) e, de outro, os elementos “intencionais” ou “irrealis”, ou seja, o noema e o objeto por ele designado (HUSSERL, 1971, § 80, 88-9 e 97, p. 269-72, 303-9, 335-41).

Se a matéria da imagem mental for a mesma da percepção, afirma Sartre, uma vez efetuada a redução fenomenológica é praticamente impossível o estabelecimento de uma distinção radical entre elas apenas por sua intencionalidade. Como distinguir o “centauro-imaginado”, um *nada*, pura invenção que não existe em parte alguma, da árvore percebida que, tendo sido colocada entre parênteses, é conhecida apenas como noema de nossa percepção atual e, portanto, como um irreal? Embora o noema seja um irreal, antes da redução res-

tava ainda a *coisa* árvore existente no espaço e no tempo, possibilitando a distinção entre a ficção (o centauro-imaginado) e a percepção (a árvore do jardim). Efetiva a redução, porém, como explicar a existência de imagens e percepções, do mundo real e do imaginário? (SARTRE, 1969a, p. 153-156 → 116-118)

Husserl distingue no § 91 de *Idéias I* os noemas de imagem e os noemas de percepção, afirmando que o objeto pode ser posto como “realidade de carne e osso” ou como ficção, dependendo a diferença entre percepção e imagem apenas da intencionalidade da consciência que anima a mesma matéria impressional, sempre ambivalente, transformando-a em matéria da percepção ou em *hylé* da imagem. Mas, objeta Sartre, é impossível animar a *hylé* da imagem mental, transformando-a na matéria da percepção, pois a “ambivalência hilética”, possível no caso dos quadros, das fotos e das imitações, por exemplo, não existe no caso da imagem mental. E mesmo que pudesse funcionar como matéria da percepção, restaria o problema de como encontrar os motivos que levam a consciência a intencionar essa matéria em imagem mental em vez de fazê-lo em percepção. Para Sartre, além de ser impossível definir as características da imagem verdadeira, “se as matérias são da mesma natureza, não pode existir nenhum motivo válido” (SARTRE, 1969a, p. 156 → 118).

Sartre reconhece que “há em Husserl uma aparência de resposta” (1969a, p. 156 → 118) pois, em *Idéias I* (§ 22-23), ao aproximar das ficções livres a construção de conceitos, a operação de adição e a ideação, ele opõe essas formas espontâneas de consciência à percepção sensível, à qual a espontaneidade é estranha. Nas *Meditações cartesianas* (§ 38-39), às quais Sartre também se refere, Husserl distingue as sínteses ativas das sínteses passivas, sendo as primeiras as “formas superiores” da razão, ou seja, as intuições categoriais em sentido amplo, e os “objetos ideais” por elas produzidos, resultantes da atividade do Eu sobre os objetos dados, ao passo que as segundas são as

“formas inferiores”, isto é, tudo o que se situa no plano do antepredicativo. Embora não se refira expressamente à imaginação, parece claro que em Husserl esta é uma síntese passiva, assim como qualquer outra forma de presentificação, pois estas nos dão o mesmo objeto da percepção, embora modificado, não sendo, pois, atos constituintes de objetividades ideais, o que parece ser corroborado por outros textos de Husserl.

Sartre parece não ter compreendido o verdadeiro alcance desses parágrafos das *Meditações cartesianas*, nem o sentido preciso dos dois parágrafos de *Idéias*, acima mencionados. Aliás, não é fácil a definição da fronteira entre passividade e gênese ativa em Husserl, pois a “receptividade” é “o grau inferior da atividade” e, portanto, não exclui por completo a “atividade do Eu”. Há, então, uma passividade primária ou originária que precede a toda atividade egológica e se refere ao que é pré-dado nas impressões originárias, e uma passividade secundária que envolve uma certa atividade do Eu (1970, § 16-18, 42 e 63, p. 84-95, 209-218 e 302-306; 1964, § 42, p. 115-117; TAVARES, 1973). Essa dificuldade na interpretação desses textos, levou Sartre a afirmar: “assim, toda ficção seria uma síntese ativa, um produto de nossa livre espontaneidade; toda percepção, ao contrário, é uma síntese puramente passiva. A diferença entre imagem-ficção e percepção procederia, pois, da estrutura profunda das sínteses intencionais” (SARTRE, 1969a, p. 157 → 119).

Diante disso, como entender os parágrafos 22 e 23 de *Idéias I*, em que Sartre parece basear sua leitura da imaginação como uma síntese ativa? Ao estudar a imaginação em Husserl, Maria Manuela Saraiva pergunta se esse texto não deve ser aproximado de outros dois das *Investigações lógicas* (v. 2, 6ª inv., § 3 e apênd. à 6ª inv., § 8, p. 333-335 e 570-571), em que Husserl se refere apenas à criação artística, à poesia, ao romance e às artes plásticas em geral. Afinal, o centauro imaginado não é um ser mitológico? Essa

interpretação parece-nos plausível e concilia esse texto das *Idéias* com outros escritos de Husserl em que a imaginação livre ou imaginação reprodutiva é vista como dependente da percepção e da memoração. O centauro é uma ficção, um caso de imaginação propriamente criadora, realidade pouco estudada por Husserl. Sua falta de interesse por essa imaginação não estará ligada à sua tese da imaginação como síntese passiva, consciência dependente da percepção, reprodutora de uma lembrança? A aparente discrepância desses textos parece se explicar, pois, pelo fato de se referirem a tipos diferentes de imaginação: a reprodutiva, estudada em quase todos os textos de Husserl que tratam da imaginação, e a imaginação propriamente criadora, objeto do § 23 das *Idéias* e muito pouco estudada por ele.

Ao interpretar a concepção de Husserl no sentido de que, ao contrário da percepção, a imaginação seria uma síntese ativa, Sartre acrescenta que, embora correta, a afirmação do caráter passivo da percepção e ativo da imagem é incompleta e ambígua. “Podemos muito bem conceber uma síntese ativa que se operaria por composição de impressões sensíveis renascentes. [...] O Centauro seria constituído pela síntese espontânea de uma percepção renascente de cavalo e de uma percepção renascente de homem.” (SARTRE, 1969a, p. 157 → 119). A caracterização dessas duas sínteses perderá sua ambigüidade se entendermos que a *hylé* da percepção é, em virtude de sua própria natureza, “incompatível com o modo intencional da imagem-ficção”. A falta de uma definição mais precisa dessa questão na obra de Husserl, entretanto, dá margem a dúvidas e interpretações opostas. E assim conclui Sartre:

em todo caso, o resultado dessa classificação é o de separar radicalmente a imagem-memoração da imagem-ficção. Vimos mais acima que a memoração do teatro iluminado era uma presentificação da coisa “teatro iluminado” com reprodução das operações perceptivas. Tra-

ta-se, pois, claramente, de uma síntese passiva (SARTRE, 1969a, p. 158 → 119).

Temos agora indicações seguras de como Sartre compreendeu a classificação husserliana dos atos em sínteses passivas e sínteses ativas: a título de exemplo, para Husserl são sínteses passivas a percepção e a memoração, chamada por Sartre de imagem-memoração, ao passo que a operação de adição, o juízo e a ficção são sínteses ativas. Mas o que Sartre não admite é a separação radical entre a imagem-memoração e a imagem ficção, devido à existência de múltiplas formas intermediárias. Só há, pois, duas alternativas. Ou ambas são sínteses passivas, e então voltamos à tese clássica da *hylé* ou matéria da imagem como impressão sensível renascente, caindo na ilusão da imanência e negando a espontaneidade da consciência. Ou, então, ambas são sínteses ativas, o que implica o abandono da teoria husserliana da “presentificação”, tal como se encontra em *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*. É nesse sentido que se realiza o percurso investigativo de Sartre em *L’imaginaire*. Em qualquer das hipóteses chega-se a uma posição recorrente no capítulo 4º de *L’imagination*:

A distinção entre imagem mental e percepção não poderia proceder unicamente da intencionalidade; é necessário, mas não suficiente, que as intenções difiram; é preciso também que as matérias sejam dessemelhantes. Talvez seja até preciso que a matéria da imagem seja, ela própria, espontaneidade, mas uma espontaneidade de tipo inferior (SARTRE, 1969a, p. 158 → 119).

Ao pensar as contradições da concepção clássica, o capítulo 3º dessa obra deixa claro que imagem mental e percepção diferenciam-se por sua matéria, e não apenas pela intenção.

a intenção de uma imagem não é a de uma percepção. Mas é preciso ainda

estabelecer que a imagem e a percepção não têm a mesma matéria. Reencontramos aqui o famoso problema aristotélico: é a forma ou a matéria que individualiza? Responderemos, no que se refere à imagem: uma e outra. Se, como se pensa, a matéria da percepção é o dado sensível, então é preciso que a matéria da imagem não seja sensível. Se, de um modo qualquer, a estrutura psíquica “imagem” tem por base uma sensação renascente – mesmo racionalizada e recomposta – torna-se radicalmente impossível, de qualquer forma que se proceda, estabelecer uma distinção qualquer entre a imagem e o real, entre o universo da vigília e o mundo do sonho (SARTRE, 1969a, p. 112-113 → 87).

Em várias de suas obras, sobretudo em *La transcendance de l’Ego, L’imagination, L’imaginaire, Esquisse d’une théorie des émotions e L’être et le néant*, Sartre retoma e radicaliza as idéias fundamentais da fenomenologia de Husserl, em especial a idéia de *intencionalidade*, ponto de partida ao qual sempre retorna para melhor explicitar suas implicações. A radicalização, a superação e o abandono de conceitos e interpretações se fazem no sentido da busca e da afirmação de uma crescente fidelidade às teses desse filósofo. O leitor atento às conquistas fundamentais da fenomenologia sartriana não se deixa enganar por expressões que, às vezes, parecem resquícios de idéias comprometidas com concepções que supostamente teriam sido superadas. Na radicalização das idéias de Husserl, na constituição de seu pensamento, de sua fenomenologia, Sartre afirma que a imagem não possui uma *hylé* concreta, não é uma “impressão sensível renascente” nem o preenchimento intuitivo de uma significação. Pelo contrário, em qualquer de suas modalidades, a consciência e, portanto, também a consciência imaginante, é sempre uma consciência plena, com-

pleta, não podendo jamais fazer parte de uma outra consciência.

Na questão específica da idéia husserliana de preenchimento, de intuição, uma leitura atenta revela que Sartre se refere à imagem como uma “consciência plena” ou dotada de uma “espécie de plenitude” (SARTRE, 1969a, p. 112-113, 151-153 e 157-158 → 87, 114-116 e 118-119; 1967, p. 39, 46, 81, 111 e 113 → 42, 49, 85, 116-118). Não são outros, senão a preocupação constante com a liberação da consciência de todo peso que possa comprometer sua transparência e espontaneidade, os motivos que levaram Sartre a criticar a concepção clássica da imagem, a conceitos husserlianos de *ego transcendental*, de *hylé*, de *presentificação*, de *noema*, entre vários outros. Para ele Husserl parece ter ficado no meio do caminho. A recusa radical da *hylé*, presente em *L'êtré et le néant*, não é encontrada em *L'imagination*, onde Sartre ainda admite que “a consciência de imagem externa e a consciência perceptiva correspondente, embora diferenciando-se radicalmente quanto à intenção, têm uma matéria impressional idêntica” (SARTRE, 1969a, p. 151 → 114).

Com efeito, em todas as críticas que Sartre faz a Husserl está presente a convicção de que ele não foi inteiramente conseqüente com suas descobertas e fiel a sua idéia fundamental, a *intencionalidade da consciência*, impondo-se, pois, a seus leitores a radicalização da fenomenologia. Desconhecendo o verdadeiro alcance dessa idéia, Husserl ainda admite, segundo Sartre, um certo fechamento da consciência, uma certa dissolução das coisas na consciência. Ao não retirar todas as implicações da idéia de *intencionalidade*, sua consciência não é capaz de uma autêntica transcendência para o exterior e sua fenomenologia é mais um fenomenismo, não muito distante do idealismo kantiano. Ao compreender a necessidade de radicalização da fenomenologia husserliana, a fim de ser realmente fiel a sua intuição primeira, Sartre apresenta sua fenomenologia como essa radicali-

zação necessária e salvadora da herança husserliana. Nesse sentido, pretende ser mais husserliano do que o próprio Husserl (SARTRE, 1994, p. 34-35 → 53-54; 1969b, p. 24, 27-28, 115 e 152-153 → 29-30, 32-34, 121 e 160-162).

Referências

- ALAIN. *Système des beaux-arts*. Paris: Gallimard, 1969.
- BARAT, L. Les images. Apud DUMAS, Georges. *Traité de psychologie*. Paris: Félix Alcan, 1923, v. 1, p. 502-538.
- BEAUVOIR, Simone de. *Na força da idade*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difel, 1961, v.1.
- COÊLHO, Ildeu Moreira. *Sartre e a interrogação fenomenológica do imaginário*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1978, 471p. Tese (Doutorado em Filosofia).
- _____. Fenomenologia e educação. In: BICUDO, Maria A. Viggiani, CAPPELLETTI, Maria Isabel Franchi. (Org.). *Fenomenologia: uma visão abrangente da educação*. São Paulo: Olho d'água, 1999, p. 53-104.
- _____. A liberdade em Sartre. In: PEIXOTO, Adão José (Org.). *Concepções sobre fenomenologia*. Goiânia: Ed. UFG, 2003, p. 81-115.
- COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre: 1905-1980*. Trad. Milton Persson. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- CONTAT, Michel; RYBALKA, Michel. *Les écrits de Sartre: chronologie, bibliographie commentée*. Paris: Gallimard, 1970.
- FRAGATA, Júlio. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Traducción Manuel G. Morente y José Gaos. 2ª ed. Madrid: Revista de Occidente, 1967, 2v.
- _____. *La filosofía como ciencia estricta*. Traducción Elsa Tabernig. 2ª ed. Buenos Aires: Editorial Nova, 1969a.

_____. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie pures*. Traduit par Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1971, v.1.

_____. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Traduit par Henri Dussort. Paris: P.U.F., 1964.

_____. *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie*. Traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. Paris: J. Vrin, 1969b.

_____. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Trad. Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto: RÉS-Editora, s.d.

_____. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*. Trad. Hugo Steinberg. México: Folios Ediciones, 1984.

_____. *Expérience et jugement: recherches en vue d'une généalogie de la logique*. Trad. D. Souche. Paris: P.U.F., 1970.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. A invenção da crise. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras; Brasília: Ministério da Cultura, 1996, p. 85-95.

SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: J. Vrin, 1972.

_____. *A transcendência do ego, seguido de Consciência de si e conhecimento de si*. Trad. introd. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994.

_____. *L'imagination*. 7.éd. Paris: PUF, 1969a.

_____. *A imaginação*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Difel, 1964.

_____. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Herman, 1965.

_____. *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1967.

_____. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

_____. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1969b.

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1970.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira. In: CIVITA, Victor (Ed.). *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. v.45, p.7-38.

_____. *Conscience de soi et connaissance de soi. Bulletin de Société française de Philosophie*. Paris, v. 42, n. 3, p. 49-91, avr./juil. 1948.

_____. *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. In: _____. *Situações I*. Trad. Rui Mário Gonçalves. Lisboa: Europa-América, 1968, p. 28-31.

TAVARES, H. C. da Silva. *La synthèse passive chez Husserl et le prépersonnel chez M. Merleau-Ponty: une approche phénoménologique de l'inconscient*. Louvain: Université Catholique de Louvain, 1973 (Thèse de Doctorat).

