
O noema como obstáculo para resolução do solipsismo em Sartre

Noema as an obstacle for resolution of solipsism in Sartre

DOI:10.12957/ek.2023.72334

Fabício Rodrigues Pizelli¹

Universidade Federal de São Carlos

fabricioreino@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4760-3469>

RESUMO

Almeja-se discutir o estatuto do *noema* husserliano presente nos textos da década de trinta, de Jean-Paul Sartre, de modo a indicar os problemas para o empreendimento sartriano de superar o idealismo e o problema do solipsismo. Desse modo, em um diálogo com o pensamento de Husserl, a argumentação do presente estudo se concentra em *La transcendance de l'Ego*, *L'imagination* e *L'imaginaire* e indicações de *L'être et le néant*. Com efeito, indicamos a não superação do problema do solipsismo nesses textos em função dos constantes elementos idealistas, de influência husserliana, utilizados por Sartre em seu percurso que antecede a publicação de *L'être et le néant*, de 1943. Por fim, uma vez que o *noema* é um recurso utilizado por Husserl para garantir o conhecimento apodítico, tal recurso configura-se como um aspecto irreal que abre dúvidas sobre a produção de sentido do objeto, isto é, se o sentido objeto é de ordem transcendental ou não.

Palavras-chave: Noema. *L'imagination*. *L'imaginaire*. Sartre. Solipsismo.

ABSTRACT

It aims to discuss the status of the husserlian noema present in the texts of the thirties, by Jean-Paul Sartre, in order to indicate the problems for the sartrian enterprise of overcoming the idealism and problem of solipsism. Thus, in a dialogue with Husserl's thought, the argumentation of the present study focuses on *La transcendance de l'Ego*, *L'imagination* and *L'imaginaire* and indications for *L'être et le néant*. In fact, we indicate the non-overcoming of the problem of solipsism in these texts due to the

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Bolsista FAPESP sob o processo 2021/05960-9. Membro do grupo de pesquisa Pensamento Francês Contemporâneo (UNESP) e do grupo Subjetividade e Ontologia na Filosofia Contemporânea (Séculos XIX e XX) (UFSCar).

constant idealistic elements of husserlian influence, used by Sartre in his journey preceding the publication of *L'être et le néant*, 1943. Finally, since the *noema* is a resource used by Husserl to ensure apodictic knowledge, this resource configures itself as an unreal aspect that raises doubts about the production of meaning of the object, that is, whether the object's meaning is of a transcendental nature or not.

Keywords: Noema. *L'Imagination*. *L'imaginaire*. Sartre. Solipsism.

Introdução

Na obra de Jean-Paul Sartre, a questão do solipsismo é abordada em dois momentos: o primeiro é em *A transcendência do Ego*, publicada em 1934, o segundo, em *O ser e o nada*, publicado em 1943. Desse modo, no presente artigo, procura-se apresentar como a estrutura do *noema*, já presente em *A transcendência do Ego*, é prejudicial para a primeira tentativa de refutação do solipsismo e como a relação *noético-noemática* permanece nos escritos sobre a imagem (*A imaginação e O imaginário*) até a introdução de *O ser e o nada*. O centro da argumentação, do presente artigo, é a recusa de Sartre ao idealismo husserliano, de modo que a noção de *noema* é vista como um elemento idealista do qual o fenomenólogo francês se distancia aos poucos até a ontologia madura de 1943.

No final da primeira parte d'*A transcendência do Ego*, Sartre resume, em linhas gerais, alguns aspectos que dizem respeito à constituição do Ego transcendente, o qual é formado por uma face ativa (*Je*) e outra passiva (*Moi*). Além disso, Sartre afirma que: “O Eu [*Moi*] somente aparece com o ato reflexivo e como correlato noemático de uma intenção reflexiva²” (SARTRE, 2003, p. 107). Desse modo, a estrutura do *noema* se faz presente na constituição interna do Ego sartriano, gerando aquilo que François Rouger e Vincent de Coorebyter denominaram como “caráter antinômico do Ego” e “antinomias do Ego”, respectivamente³. Seguiremos essa sistematização das antinomias, no intuito

² « *Le Moi n'apparaît qu'avec l'acte réflexif et comme corrélatif noématique d'une intention réflexive* ». Todas as traduções presentes neste artigo são de nossa responsabilidade.

³ “As antinomias do Ego”, que aqui fazemos menção, remetem a uma linha interpretativa d'*A transcendência do Ego* cujo comentário decisivo foi elaborado por François Rouger, em *Le Monde et le Moi*. Nesta obra, ao apresentar a constituição do Ego transcendente, em Sartre, Rouger evidencia a *estrutura antinômica* do Ego (ROUGER, 1986, p. 59), uma vez que esse comentador defende a tese do Ego enquanto plenitude monadológica. Adiante, Vincent de Coorebyter (2000), em seu trabalho intitulado *Sartre face à la phénoménologie: Autour de L'intentionnalité et de La transcendance de l'Ego*, parte da análise das estruturas antinômicas de Rouger, mas dá um passo a mais na análise da constituição do Ego; Coorebyter evidencia as antinomias e as enumera. Ademais, um estudo posterior, de Jean-Marc Mouillie

de esclarecermos a dinâmica inerente à constituição do Ego. Não obstante, o início do aspecto antinômico do Ego se evidencia um pouco antes da segunda parte: “Nós começamos a entrever que o *Je* e o *Moi* fazem uma unidade. Nós tentaremos mostrar que esse Ego, cujo *Je* e *Moi* apenas são duas faces, constituem a unidade ideal (noemática) e indireta da série infinita de nossas consciências refletidas⁴” (SARTRE, 2003, p. 107). A partir dessa afirmação, forma-se a *antinomia geral*, pois, a partir da problemática envolvida nessa afirmação, a qual ocorre antes da seção dedicada à constituição do Ego, ela envolve aspectos *idealistas* e *realistas* ao mesmo tempo, de modo que toda uma série de ambiguidades será desencadeada. Ideal por causa do fator noemático, influência direta de Husserl, que consiste na delimitação da essência do objeto (HUSSERL, 2006, p. 289) que possibilita uma referência objetiva, garantindo a *certeza apodítica* na investigação. A respeito disso, afirma Husserl, em *Ideias I*: “Assim, em todo noema se delimita manifestamente um conteúdo inteiramente preciso. Toda consciência tem o seu ‘o quê’, e tudo o que é visado possui ‘sua’ objetividade [...]” (HUSSERL, 2006, p. 290, grifo do autor). Contudo, o problemático do Ego em ser caracterizado como a unidade noemática das vivências, não está no fato de o noema proporcionar uma certeza na relação da consciência com o seu correlato, mas reside na maneira em que o noema⁵ é estabelecido. Com efeito, sabe-se que a relação *noese-noema* é um processo claramente idealista, pois se baseia na garantia lógica e pura do *Eu* por meio da orientação fenomenológica, a qual almeja o âmbito transcendental, no intuito de atingir as essências do objeto analisado. Desse modo, no início da teorização sobre a noese e o noema, afirma Husserl, no § 88 de *Ideias I*:

Em nossa orientação fenomenológica podemos e devemos pôr a seguinte questão de essência: o que é o “percebido como tal”, que momentos eidéticos ele abriga em si mesmo enquanto este noema de percepção. Obtemos a resposta nos entregando puramente ao dado eidético, podemos descrever fielmente, em perfeita evidência, “aquilo que aparece como tal”. Uma outra expressão para isso é: “descrever a percepção em enfoque noemático” (HUSSERL, 2006, p. 205, grifo do autor).

(2000), intitulado *Conscience, ego et psychè*, também ressalta os aspectos antinômicos que envolvem a constituição do Ego e sua relação com a consciência.

⁴ « Nous commençons à entrevoir que le Je et le Moi ne font qu'un. Nous allons essayer de montrer que cet Ego, Dont Je et Moi ne sont que deux faces, constitue l'unité idéale (noématique) et indirecte de la série infinie de nos consciences réfléchies. »

⁵ Se aprofundarmos a maneira como Sartre desenvolve a sua noção de *consciência intencional*, veremos uma evolução na rejeição da ideia de *noema*, a começar por *A imaginação*.

Entretanto, presente na constituição do Ego também há o aspecto realista, o qual consiste no aspecto transcendente do Ego, pois, através da *intencionalidade*, os conteúdos são expulsos da imanência da consciência e estão como *existentes* no mundo. Desse modo, através desta tensão entre *idealidade* e *realidade*, em uma das primeiras conceitualizações acerca do Ego, em *A transcendência do Ego*, estabelece-se a *antinomia geral do Ego*⁶ ou *primeira antinomia*, evidenciada por Vincent de Coorebyter. Neste aspecto, afirma Coorebyter: “É porque nos remetemos de volta à redução do Ego a uma coisa ou a um conceito: o Ego não é nem um, nem outro, mas *tende* em direção a um como ao outro, em uma contradição desesperada que define a sua essência⁷” (COOREBYTER, 2000, p. 466). A partir da estrutura dessa antinomia geral do Ego, surgem as diversas ambiguidades no decorrer da descrição de Sartre a respeito da constituição do Ego. Com efeito, essas ambiguidades decorrentes da síntese noemática presente no Ego, a tentativa de superação ao idealismo e refutação ao problema do solipsismo, em Sartre, são prejudicadas, pois ainda existe um polo unificador que confere sentido às apreensões, o que impede que o solipsismo seja totalmente resolvido já n’*A transcendência do Ego*.

1. O estatuto do noema em *A imaginação* e em *O imaginário*

Em um processo crítico contra o espiritualismo de Bergson, em *A imaginação*, Sartre enfatiza a ocorrência de um “hiato” entre dois tipos de existência, no que tange ao sujeito e ao objeto, os quais Bergson tenta separar, uma vez que distingue o espírito da matéria e a memória do corpo (SARTRE, 2012, p. 44). Neste aspecto, Sartre acusa Bergson de confundir o *noema* e a *noese*, porém o filósofo espiritualista não articula esses conceitos em sua filosofia, de modo que Sartre faz uma nota importante para se compreender a instrumentalização dos conceitos husserlianos contra a tradição filosófica: “[...] O sentido dessa distinção [*noema* e *noese*] deve se impor a todos que consideram a relação da consciência ao mundo.⁸” (SARTRE, 2012, p. 44). Em outras palavras, de acordo com Sartre, em uma filosofia que se ocupa da relação entre

⁶ Coorebyter afirma que denominou de antinomia geral aquilo que Rouger já tinha estabelecido como antinomia matemática (COOREBYTER, 2000, p. 473).

⁷ « C’est pourquoi nous avons renvoyé dos à dos la réduction de l’Ego à une chose ou à un concept : l’Ego n’est ni l’un ni l’autre mais tend vers l’un comme vers l’autre, dans une contradiction désespérée qui définit son essence. »

⁸ “[...] le sens de cette distinction qui doit s’imposer à tous ceux qui envisagent le rapport de la conscience au monde.”

consciência e mundo, os conceitos de *noema* e *noese* devem ser considerados. No caso de Bergson, segundo Sartre, ignorar esses conceitos o levou a assumir uma realidade que denomina o objeto da consciência imaginante, a imagem, com valores de *noema* e *noese* que oscilam em função de sua construção (SARTRE, 2012, p. 44). Desse modo, considerando que o *noema* e a *noese* são estruturas de constituição no idealismo fenomenológico transcendental (HUSSERL, 2006, p. 223), Sartre acusa a filosofia de Bergson de cair em uma “ambiguidade” e “oscilação” perpétua (SARTRE, 2012, p. 44). No entanto, considerar os objetos como transcendentais à consciência e postular uma constituição com elementos idealistas, que ocorre na constituição do Ego transcendente, não seria também recair em uma ambiguidade?

Com efeito, é importante discorrermos um pouco sobre o *noema* e a *noese* em Husserl para compreendermos de maneira adequada as críticas de Sartre ao idealismo. No final de *Ideias I*, obra que marca o idealismo de Husserl, o fenomenólogo alemão articula as investigações sobre a constituição com a sua “fenomenologia da razão”, pois essa articulação representa o objetivo geral de Husserl que proporcionará uma fenomenologia em geral⁹ (MOURA, 1989, p. 36). Dessa maneira, a concepção de adotar o *noema* e a *noese* para uma teoria da constituição é imprescindível para as descrições das relações entre consciência e mundo e é justificada no empreendimento husserliano, ao passo que em Sartre não há a ambição de fundamentar a filosofia como uma ciência rigorosa. Por conseguinte, inserir a relação *noético-noemática* nas descrições das vivências pode desencadear algumas inconsistências na filosofia de Sartre, haja vista que superar o idealismo é um dos seus objetivos.

Contudo, por mais que o *noema* seja um aspecto idealista que compromete a constituição do Ego, em Sartre, no que tange ao obstáculo do solipsismo, é interessante ressaltar que esse recurso husserliano possibilita uma *objetividade* através da subjetividade, porém o âmbito transcendental, aqui, torna-se fundamental. De acordo com Husserl, se nós nos colocamos em um “*cogito vivo*”, ele possuirá, por essência, um sentido “em direção” a uma objetividade (HUSSERL, 2006, p. 289). Ou seja, para uma certa objetividade ser alcançada, o *noema* faz-se necessário. Sobre isso, Husserl explica:

⁹ A respeito disso Husserl afirma: “Uma solução que desse conta de todos os problemas da constituição, que contemplasse em igual maneira as camadas noéticas e noemáticas da consciência, seria manifestamente equivalente a uma fenomenologia integral razão, que abrangeria todas as suas configurações formais e materiais, e tanto as anômalas (racionais negativas), quanto as normais (racionais positivas)” (HUSSERL, 2006, p. 341-342).

Noutras palavras, de seu noema faz parte uma ‘objetividade’ – entre aspas – com uma composição noemática, deslindada numa descrição de delimitação precisa, a saber, numa tal que, *enquanto descrição do ‘objeto visado, tal como ele é visado’*, evita todas as expressões subjetividades (HUSSERL, 2006, p. 289, grifo do autor).

Visto isso, o *noema* está relacionado à objetividade, porém essa relação depende da orientação aplicada ao objeto, no caso, e da relação *fenomenológica*. Dessa maneira, cabe-nos encontrar, em Sartre, em qual contexto a relação noético-noemática é estabelecida, pois há uma possibilidade de ele aplicar esses conceitos à sua maneira para avançar em seus estudos fenomenológicos.

Em *A imaginação*, diferente dos textos fenomenológicos que o antecederam, Sartre faz citações diretas ao texto de Husserl, de modo a explicitar a maneira como lê o idealismo fenomenológico transcendental. Visto isso, uma vez que Sartre radicaliza a *intencionalidade* husserliana, o autor, diferentemente de *A transcendência do Ego*, começa a esboçar algumas considerações críticas ao noema husserliano, principalmente ao seu estatuto *irreal* e as características gerais da *hylé*¹⁰. No entanto, haja vista que o objetivo de Husserl é fundamentar uma ciência rigorosa, diferentemente de Sartre, as interpretações do fenomenólogo francês parecem recair em um problema fundamental, pois algumas consequências teóricas são exigidas de Husserl, mas ele nunca compartilha totalmente do empreendimento sartriano. Desta feita, Sartre tem ciência dessa interpretação ousada da fenomenologia de Husserl, de modo a fazer duas notas importantes sobre sua análise. A primeira versa sobre uma relação do *noema* com a *hyle*: “Reconhecemos de boa vontade que se trata aqui de uma interpretação que os textos nos parecem autorizar, mas que eles não nos obrigam a admitir. Resta apenas que eles são ambíguos e que a questão exige ao contrário que se tome posição nítida e claramente¹¹” (SARTRE, 2012, p. 128). A segunda refere-se ao *noema*, em que Sartre admite que não está considerando as filigranas do conceito: “Expomos muito

¹⁰ No que se refere à *hylé*, haja vista as considerações críticas de Sartre, essa noção, em um primeiro momento, não apresenta problemas, como bem afirma Moutinho: “[A] essa altura, a *hylé* não oferece problemas: ela é sem dúvida ‘conteúdo de consciência’, mas não ‘o objeto da consciência’: ‘Certamente, ele (Husserl) não nega a existência de dados visuais ou táteis, que fazem parte da consciência como elementos subjetivos imanentes. Mas eles não são o objeto: a consciência não se dirige para eles; através deles visa à coisa exterior’” (MOUTINHO, 1994, p. 112-113).

¹¹ “*Nous reconnaissons bien volontiers qu’il s’agit ici d’une interprétation que les textes nous ont paru autoriser mais qu’ils ne contraignent pas d’admettre. Reste qu’ils sont ambigus et que la question exige au contraire qu’on prenne nettement et clairement position.*”

grosseiramente aqui uma teoria muito sutil, mas cujo detalhe não nos interessa diretamente¹²” (SARTRE, 2012, p. 128). Em suma, Sartre se apegua às ambiguidades do texto husserliano e as aproveita nas suas teorias fenomenológicas, de modo que, por mais parcial que seja o aspecto focado da crítica sartriana, ela indica um avanço em relação aos escritos anteriores.

De uma maneira geral, Sartre considera que a realidade psíquica concreta é denominada de *noese* e o sentido que a habita, *noema* (SARTRE, 2012, p. 128). O autor nos fornece o exemplo da “árvore-em-flor-percebida” que é o noema de uma percepção. Porém, afirma Sartre que “[...] esse ‘sentido noemático’ que pertence a cada consciência real não é, em si mesmo, *nada real*¹³” (SARTRE, 2012, p. 128, grifo do autor). Por conseguinte, esse início de movimento crítico permite-nos traçar alguns pontos a respeito do estado do problema do solipsismo, pois, se a relação *noética-noemática* é imprescindível para uma filosofia que se ocupa da relação da consciência com o mundo, um dos elementos dessa relação, se o intuito é escapar ao problema do solipsismo, não pode abrir precedentes para que a consciência, no âmbito de construção do sentido, funde algo que comprometa a *realidade* do objeto percebido. De acordo com Moutinho, Sartre, em *A imaginação*, “[...] tem dificuldade de aceitar o *noema* irreal, por não ver como distingui-lo da imagem” (MOUTINHO, 1994, p. 111). Visto isso, com essa dificuldade de diferenciar o objeto da consciência *perceptiva* para o objeto da *consciência imaginante*, no que diz respeito ao obstáculo do solipsismo, o *noema* irreal faz-se danoso na fenomenologia de Sartre. Moutinho relata, focando na passagem da psicologia à fenomenologia, em Sartre, que o fenomenólogo francês enfrenta problemas que Husserl aborda, de modo que é em *O ser e o nada* que *toda* fenomenologia é colocada em questão (MOUTINHO, 1994, p. 111). Desse modo, é plausível que haja um descompasso dos problemas discutidos entre Sartre e Husserl, uma vez que a passagem da psicologia à fenomenologia não está concretizada. Porém, uma vez que o problema do solipsismo está em aberto desde *A transcendência do Ego*, a discussão da relação entre as consciências no mundo configura-se como um ponto em comum entre os denominados “escritos psicológicos” e a “ontologia fenomenológica”, de 1943. Ademais, discorda-se, aqui, da afirmação de que *toda* a fenomenologia é colocada em

¹² “*Nous exposons très grossièrement ici une théorie très nuancée mais dont le détail ne nous intéresse pas directement.*”

¹³ “[...] ce ‘sens noématique’ qui appartient à chaque conscience réelle n’est lui-même rien de réel”.

questão em *O ser e o nada*, pois como a problemática do solipsismo congrega e expõe as dificuldades das doutrinas realistas e idealistas, além de caracterizar um ponto em constante desenvolvimento desde *A transcendência do Ego* até *O ser e o nada*, como nossos estudos vêm demonstrando, toda fenomenologia é colocada em questão desde 1933-1934¹⁴, período do estágio de Sartre em Berlim.

Haja vista que o que está em discussão refere-se à relação entre a realidade concreta e o sentido dela estabelecido pela consciência, também estamos envolvendo a concepção de vivência (*Erlebnis*). De acordo com Sartre, a vivência é realizada de tal maneira que, ao se dirigir o olhar para os componentes reais de um objeto, no caso do *noema*, a árvore percebida, por exemplo, encontra-se um objeto em sentido lógico e não um objeto que pode existir por si (SARTRE, 2012, p. 129). Desse modo, um aspecto que compromete a resolução do problema do solipsismo, aqui, pode ser evocado: se o sentido de uma realidade concreta está no âmbito irreal, de modo que se faz necessário algum construto transcendental, como um Eu puro, para cancelar a validade do significado obtido da relação *noético-noemática*, portanto, o objeto apreendido passa a não existir por si e depende do sujeito que percebe. Com efeito, argumenta Sartre que o *esse* (ser) consiste, de modo exclusivo, em *percipi* (percebido), porém “[...] essa fórmula não deve ser tomada no sentido berkeleyano, porque o “*percipi*” não contém, aqui, o *esse* como elemento real¹⁵” (SARTRE, 2012, p. 129).

Na introdução de *O ser e o nada*, a crítica exposta à irrealidade do *noema* em Husserl se torna mais consistente e nos permite compreender melhor o movimento crítico que ocorre em *A imaginação*. Para Sartre, é problemático considerar a ideia de que o ser da aparição é o seu aparecer, porque isso reduz o *ser* da aparição ao conhecimento que se tem do percebido (SARTRE, 1976, p. 18). Como se sabe, em *O ser e o nada*, o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento, pois o fundamento do perceber e do percebido é *transfenomenal*, isto é, excede a própria

¹⁴ Sobre o impacto de *A transcendência do Ego* na fenomenologia, Anne Cohen-Solal faz um apontamento importante: “O artigo de Sartre com a apreciação crítica dos pontos de vista de Husserl vai suscitar no mundo dos fenomenólogos reações e controvérsias de confraria, tanto na América Latina, Portugal, Israel e Suécia, quanto, evidentemente, na Alemanha, Inglaterra e Estados Unidos: polêmicas ásperas, discussões que extrapolam continentes, longa cadeia de contestações entre iniciados, que desde 1936 passam a bola de um para outro, há quase meio século, portanto, para saber, sim ou não, se a transcendência do Ego determinada por Sartre não está ‘profundamente errada’. Ou se, aqui, é ele quem tem razão e não Husserl” (COHEN-SOLAL, 1986, p. 139).

¹⁵ “[...] cette formule ne doit pas être prise au sens berkeleyen puisque le ‘*percipi*’ ne contient pas ici le ‘*esse*’ comme élément réel. ”

aparência. Desse modo, haja vista que, de maneira imediata, não conferimos à outra consciência o estatuto de “um sujeito diferente de mim”, em um primeiro momento, as bases que possibilitam que a estrutura de *Outrem* apareça em *O ser e o nada* e comece a se operar uma teoria da intersubjetividade propriamente dita estão na Introdução da ontologia fenomenológica, de 1943. Por conseguinte, se o *ser* do percebido é reduzido apenas ao seu aparecer, o conhecimento se torna parcial. Em outras palavras, a ontologia se estreita com a teoria do conhecimento, de modo que o estatuto ontológico da consciência percebe também e se torna parcial. Eis o desdobramento teórico do *noema* irreal para o problema do solipsismo. Além disso, retornando para *A imaginação*, Sartre afirma: “Assim, o *noema* é um nada [*néant*] que apenas tem uma existência ideal, um tipo de existência que se aproxima do *λεκτόν* estoico¹⁶” (SARTRE, 2012, p. 129). A remissão ao *lektón* estoico não é por acaso, pois os estóicos concebiam a existência linguística, os incorporais, que são passíveis de ser exprimidos para falar de acontecimentos¹⁷ (MIRANDA, 2019, p. 9). De outro modo: por mais que a objetividade seja mantida, o *sentido* ou *significado* é aspecto idealista.

Ademais, a relação *noético-noemática* vale para o objeto da consciência imaginante, a imagem, e para a coisa espaço-temporal, objeto da consciência perceptiva. Visto isso, quando um objeto é “colocado entre parênteses”, tanto da imaginação, quanto da percepção, não há distinção entre o aspecto irreal do *noema* desses tipos diferentes de objeto. Por exemplo, a formação da imagem do centauro não está em lugar algum, ao passo que “[...] a coisa árvore foi colocada entre parênteses, nós somente a conhecemos mais como o *noema* de nossa percepção atual; e, como tal, esse *noema* é um irreal tal como o centauro¹⁸” (SARTRE, 2012, p. 129, grifo do autor). Desta feita, Moutinho relaciona o problema do *noema irreal* com o dualismo finito e infinito ressaltado na Introdução de *O ser e o nada*, porque, por meio da intencionalidade, o ser do fenômeno não depende totalmente da consciência, haja vista que o objeto se distingue da consciência não por sua presença, mas pela ausência (MOUTINHO, 1994, p. 139). Com efeito, de certa maneira, a crítica de Sartre ao *noema* irreal está

¹⁶ “Ainsi le noème est un néant qui n’a qu’une existence idéale, un type d’existence qui se rapproche de celui du *λεκτόν* stoïcien.”

¹⁷ Para mais detalhes sobre os incorporais na filosofia antiga, *La théorie des incorporels dans l’ancien stoicism* (BRÉHIER, 1907).

¹⁸ “[...] La chose arbre a été mise entre parenthèses, nous ne la connaissons plus que comme le noème de notre perception actuelle ; et, comme tel, ce noème est un irréel, tout comme le centaure.”

relacionada à interpretação husserliana de fenômeno: “Ora, precisamente, assim aparece o *noema* husserliano, e a raiz disso, a fonte do erro de Husserl, reside na sua interpretação equívoca do ‘fenômeno’: Husserl se mostrará vítima do dualismo finito/infinito mostrado acima” (MOUTINHO, 1994, p. 139). Husserl, ao abordar o sentido noemático e a distinção entre objetos imanentes e objetos efetivos, no § 90, de *Ideias I*, confirma que atribuir funções de cópia à percepção de uma coisa espaço-temporal é atribuir uma consciência de imagem, de modo que o autor ressalta: “Mas o principal aqui é que atribuir função de cópia à percepção e, conseqüentemente, a todo vivido intencional implica inevitavelmente (como já é evidente por nossa crítica) um regresso ao infinito” (HUSSERL, 2006, p. 208).

Ademais, uma vez que o sentido do *noema* participa do processo de constituição, proporcionando uma objetividade segura, em Husserl, a rejeição sartriana à consciência transcendental husserliana e seus polos de unificação, apresentados inicialmente em *A transcendência do Ego*, é válida no que tange ao *noema irreal*, em *A imaginação* e *O imaginário*. Desse modo, a partir de *A transcendência do Ego*, se o *Je* e o *Moi* constituem a unidade ideal *noemática* das consciências refletidas, percebe-se que o *noema*, enquanto fator de constituição, altera-se muito de Husserl para Sartre; no primeiro, a constituição se dá em nível transcendental, ao passo que, no segundo, a constituição é transcendente *no mundo*. A respeito disso Flajoliet atesta: “[...] se a consciência transcendental constitui bem o sentido de tudo sendo concebível – em particular o sentido de tudo sendo transcendente, porque é dele que se trata na ‘Nota’¹⁹ – o ser desse escapa por princípio a toda constituição²⁰” (FLAJOLIET, 2008, p. 562). De outro modo, como bem expressa Flajoliet, há uma convicção anti-idealista no breve ensaio sobre Husserl (FLAJOLIET, 2008, p. 562), de modo que isso intensifica estruturas antinômicas da fenomenologia sartriana quando, por exemplo, Sartre aceita o *noema* na constituição do Ego transcendente. Evidenciadas um pouco das ambigüidades presentes na proposta idealista de constituição, em Husserl, ressaltamos que o estudo de Flajoliet, em *La première philosophie de Sartre*, contrapõe as constituições egológicas, em Husserl e Sartre, apresentando a crítica sartriana como uma interpretação *ad extra* da

¹⁹ Por “Nota”, Flajoliet se refere ao breve ensaio sobre Husserl, *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*.

²⁰ “[...] si la conscience transcendante constitue bien le sens de tout étant concevable – en particulier le sens de tout étant transcendant, puisque c’est de lui dont il s’agit dans la ‘Note’ – l’être de cet étant échappe par principe à toute constitution”.

fenomenologia husserliana (FLAJOLIET, 2008, p. 656). Visto isso, é pelo fato de a *intencionalidade* categorizar-se como *explosão* em direção ao mundo, em Sartre, que se ressalta um anti-idealismo, em última análise, nos escritos teóricos da década de trinta.

Ainda na esteira da discussão acerca do *noema*, em Sartre, ocupemo-nos do texto científico, *O imaginário*, no qual Sartre ainda mantém o aspecto irreal da correlação *noemática*: “Esta obra tem como objetivo descrever a grande função ‘irrealizante’ da consciência ou ‘imaginação’ e seu correlativo noemático, o imaginário”²¹ (SARTRE, 1986, p. 13). Desse modo, Sartre realiza a escrita de um livro completo para desenvolver uma temática ambígua presente no último capítulo de *A imaginação*. Com efeito, as descrições fenomenológicas acerca do objeto irreal e as suas diferenças com a percepção são estabelecidas, de modo a proporcionar mais um avanço no desenvolvimento da resposta ao solipsismo. Agora, em *O imaginário*, a construção do objeto da imaginação e da percepção recebe características que esclarecem os seus diferentes estatutos ontológicos. Apresentaremos, de maneira geral, que o objeto irreal não tem a sua existência prejudicada e a existência do objeto da percepção não é colocada em questão, haja vista a correlação da consciência, por meio da *intencionalidade*. A respeito disso, retoma-se um importante comentário de Coorebyter sobre a aplicação realista da *intencionalidade*, por Sartre:

[...] O realismo afiado da intencionalidade, em que o sujeito é mundano na medida exata em que Sartre pretende colocar ao mundo sem adiamento; ela mantém as filosofias da gênese para uma forma de idealismo que nos afasta da verdade entendida como desenvolvimento [...]”²² (COOREBYTER, 2000, p. 191-192).

Com efeito, acredita-se que o forte aspecto realista presente na interpretação de Sartre sobre a *intencionalidade* impede que a constituição dos objetos, sejam eles de ordem real ou irreal, da percepção ou imaginação, recaia em um idealismo delirante. No entanto, a síntese noemática dos objetos impossibilita que Sartre se torne um realista ingênuo, de modo que a estrutura antinômica, que antes estava de maneira implícita em *A transcendência do Ego*, nos escritos sobre a imagem, é mais bem evidenciada, pois as tensões ontológicas são mais descritas pelo fenomenólogo francês.

²¹ “Cet ouvrage a pour but de décrire la grande fonction ‘irréalisante’ de la conscience ou ‘imagination’ et son corrélatif noématique, l’imaginaire.”

²² “[...] Le réalisme tranchant de l’intentionnalité, où le sujet est mondain dans la mesure exacte où Sartre entend le mettre au monde sans attermoirement ; elle tient les philosophies de la genèse pour une forme d’idéalisme que nous éloigne de la vérité entendue comme dévoilement [...]”

Uma das tensões pertinentes para se abordar a temática da *consciência perceptiva* e, por conseguinte, o seu objeto correlato, é a relação *atividade e passividade*. Tal relação permite-nos compreender a necessidade de Sartre em separar as descrições do âmbito perceptivo da estância imaginativa. Neste aspecto, sabe-se que a consciência perceptiva *coloca* o seu objeto como existente (SARTRE, 1986, p. 32), isto é, há um caráter de *atividade* na percepção em relação ao seu correlato. Porém, não se pode desconsiderar a quarta característica da consciência, a *espontaneidade*, pois há uma ambiguidade no que diz respeito ao fato de que ela recebe as impressões do mundo (SARTRE, 1986, p. 35). Entretanto, o recurso da *qualidade*, um dos fatores de constituição, inicialmente apresentados em *A transcendência do Ego*, não tem destaque em *A imaginação*, mas detém uma grande importância em *O imaginário*. Com efeito, é válido lembrar que o Ego é constituído pela unidade dos estados, ações e qualidades (SARTRE, 2003, p. 108), de modo que, na seção dedicada ao exame da vida imaginária, Sartre detalha melhor os estados, ações e qualidades para a distinção dos objetos da percepção e da imaginação. Contudo, no que diz respeito aos componentes da constituição, Sartre, em *O imaginário*, permeia essas estruturas com a *afetividade*²³, de modo a aparecer no texto os termos “estados afetivos” e “qualidades afetivas” (SARTRE, 1986, p. 267-268).

2. *O imaginário em questão*

No que tange ao estado afetivo, Sartre afirma que, por ser consciência, não poderia existir sem um correlato transcendente (SARTRE, 1986, p. 267). Desse modo, a consciência garante sua existência pela relação com um objeto transcendente, de modo que parece que a possibilidade de recair no solipsismo, colocada nos termos do “*a priori* universal da correlação”, torna-se nula, haja vista que “se toda consciência for consciência de alguma coisa”, por princípio, a consciência deve-se relacionar com algo diferente de si. No entanto, quando se estabelece as diferentes características do objeto da imaginação e da percepção, evidencia-se que a segunda é relativa ao saber/conhecimento do seu objeto, aspecto muito crítico em *O ser e o nada*²⁴. A respeito disso, Sartre afirma: “Durante a constituição do objeto irreal, o saber desempenha o

²³ Não se pretende desenvolver, nesta pesquisa, o estatuto da afetividade nas estruturas da constituição do objeto da consciência. Tal empreendimento merece um estudo separado.

²⁴ Destacamos a Introdução e a Terceira Parte de *O ser e o nada*.

papel da percepção: é a ele que se incorpora o sentimento. Assim nasce o objeto irreal²⁵” (SARTRE, 1986, p. 268). Com efeito, Sartre afasta a percepção do problema da irrealidade do *noema*, mas intensifica o laço da percepção com o conhecimento, de modo que a apreensão da consciência do Ego do outro torna-se relativa ao saber. As distinções entre o *real* e o *imaginário* são tão radicais que cada âmbito envolve um tipo de sentimento: “Assim podemos, pelo próprio fato da extraordinária diferença que separa do real objeto em imagem, distinguir duas classes irreduzíveis de sentimentos: os sentimentos verdadeiros e os sentimentos imaginários²⁶” (SARTRE, 1986, p. 280). Além disso, ocorre até mesmo uma distinção de personalidade, uma imaginária e outra real, “[...] o eu imaginário com suas tendências e seus desejos – e o eu real²⁷” (SARTRE, 1986, p. 281). Ademais, em *O imaginário*, por mais que as distinções entre imaginação e percepção delimitam seus âmbitos, a relação entre *consciência imaginante* e *consciência perceptiva* categoriza-se como separável no âmbito *de direito* e como inseparável no plano *de fato* (SOUZA, 2018, p. 326).

De acordo com Souza, a separabilidade *de direito* e a inseparabilidade *de fato*, em Sartre, não é observada por seus contemporâneos, na medida em que tende a anular o outro (SOUZA, 2018, p. 311-312). Nessa perspectiva, ao congrega a separabilidade e a inseparabilidade, no plano *de direito*, a imaginação e a percepção possuem características distintas e a irrealidade do objeto encaminha-se para anular o estatuto da percepção. Contudo, com o aspecto da inseparabilidade, as características de um complementam as do outro, em relação à totalidade *sintética*. A respeito disso, Souza declara: “A apreensão do real tende a se complementar pela produção de objetos irrealis e reciprocamente a imagem sempre aparece sobre o fundo de mundo, ou seja, de um real com sentido” (SOUZA, 2018, p. 326). Entretanto, a comentadora antes já chamava atenção ao cuidado com a noção de *passividade* da consciência perceptiva, uma vez que nos textos sartrianos, inclusive em *O ser e o nada*, pois “[...] o que está em jogo é a estrutura própria da consciência e sua distinção imediata com aquilo que é consciente, aqui em *O imaginário* a questão é sobre a *produção* do objeto” (SOUZA, 2018, p. 323). Desse modo, por mais que a imaginação e a percepção sejam descritas de maneira

²⁵ “Lors de la constitution de l’objet irréel, le savoir joue le rôle de la perception : c’est à lui que s’incorpore le sentiment. Ainsi naît l’objet irréel.”

²⁶ “Ainsi peut-on, du fait même de l’extraordinaire différence qui sépare du réel l’objet en image, distinguer deux classes irréductibles de sentiments vrais et les sentiments imaginaires.”

²⁷ “[...] Le moi imaginaire avec ses tendances et ses désirs – et le moi réel.”

separada, em *O imaginário*, elas são indissociáveis e complementares no plano de fato. “Embora toda consciência seja intencionalidade e, portanto, relação com o que não é, o imaginário coloca, além disso, a *não*-presença da imagem no mundo, permitindo um afastamento que a percepção [...] não consegue realizar” (SOUZA, 2018, p. 326). Contudo, do modo com que se trata o problema do solipsismo em nosso recorte de investigação, reservamos apenas o âmbito *de direito* para estabelecer as nossas investigações. Por conseguinte, se o estatuto da produção irreal dos objetos se concentra no âmbito do imaginário, de certo modo, a percepção é mais bem desvencilhada do idealismo presente anteriormente em *A imaginação*. Em outras palavras, o jogo entre separabilidade e inseparabilidade nos diferentes planos (*de direito* e *de fato*) afasta a irrealidade de sentido no objeto da percepção e, por conseguinte, o progresso para o desenvolvimento das bases que possibilitam uma efetiva refutação do problema do solipsismo é considerável, uma vez que o objeto irreal é da ordem do imaginário.

Na seção dedicada à descrição do sonho, em *O imaginário*, Sartre faz uma distinção entre *perceber algo* e *afirmar algo* (SARTRE, 1986, p. 314), de modo que, no próprio ato de percepção de uma mesa, por exemplo, é algo que se descobre e é dado ao sujeito que percebe, mas a tese da consciência que percebe não pode ser confundida com uma afirmação (SARTRE, 1986, p. 315). No que tange à afirmação, Sartre afirma que ela é da ordem da espontaneidade voluntária, a qual envolve uma atividade, mas ainda há algo de passivo na espontaneidade. Além disso, a tese que concerne à consciência representa a nuance da *intencionalidade* (SARTRE, 1986, p. 315). Esta “nuance da *intencionalidade*”, à qual Sartre faz menção, corresponde à relação *noético-noemática*, o que permite afastar a percepção do sonho, pois o primeiro é caracterizado pelo saber, ao passo que o segundo se fundamenta na crença. Sobre a evidência da percepção em detrimento do sonho, Sartre afirma: “Ela é isso que corresponde, ao lado da *noese*, à presença noemática do objeto em pessoa. A evidência própria à percepção não é, de modo algum, uma impressão subjetiva que seria assimilável à uma especificação da crença [...]”²⁸ (SARTRE, 1986, p. 315). Desse modo, a evidência garante uma objetividade na percepção e a presença de um objeto para a consciência, nessa conformidade, a percepção e a imaginação, de certo modo, conservam uma

²⁸ “Elle est ce qui correspond, du côté de la noèse, à la présence noématique de l’objet en personne. L’évidence propre à la perception n’est donc en aucune façon une impression subjective qui serait assimilable à une spécification de la croyance”.

independência *de direito*. Por conseguinte, é importante ressaltar que o fenômeno do sonho é um dos clássicos problemas enfrentados por filósofos que pautam sua filosofia na consciência e encaram o obstáculo do solipsismo. Sartre, em *O imaginário*, diferente dos textos anteriores, decide manter a instância da percepção distinta da imaginação, na qual o fenômeno do sonho ocorre. Tradicionalmente, se retornarmos à primeira meditação metafísica, de Descartes, vemos que, quando a imaginação detém o mesmo estatuto da percepção, a possibilidade de o sonho dominar a realidade aparece: “Suponhamos, pois, agora, que estamos adormecidos e que todas essas particularidades, a saber, que abrimos os olhos, que mexemos a cabeça, que estendemos as mãos, e coisas semelhantes não passam de falsas ilusões [...]” (DESCARTES, 1988, p. 18). Desse modo, Descartes, à sua maneira, consegue responder ao problema através da descoberta do princípio que fundamenta os outros saberes, na segunda meditação, e através de sua filosofia ainda refém da metafísica da representação. Contudo, haja vista que a representação, tal como é estabelecida na história da filosofia como “cópia mental”, não existe em Sartre, pois a apreensão de todos os objetos pela consciência se dá no mundo, de modo transcendente. Com efeito, o fenômeno do sonho não pode ser abordado pelos mesmos meios que Descartes, por exemplo, enfrentou o problema; Sartre, por sua vez, atribui estatutos diferentes a o objeto irreal, na imaginação, por sínteses noemáticas, ao passo que na percepção o objeto real está relacionado ao saber e a sua apreensão é mais demorada. Por essas razões, Sartre afirma que “[...] não se pode acreditar que essa consciência isolada do mundo real, encerrada no imaginário, vá deixar tomar o imaginário pelo real, falta de poder compará-lo com uma realidade que desempenha o ofício de redutor²⁹” (SARTRE, 1986, p. 319).

A comparação entre sonho, especificamente, a imagem que está presente no onírico, e percepção, por sua vez, ocorre em duas etapas: 1) a imagem se dá pelo que é, de modo que não se faz necessária uma comparação com a percepção; 2) a consciência que sonha é caracterizada pela perda da realidade, porém, essa característica não pode ser conferida a nenhum dos *noemas*, pois, no que tange ao imaginário, é impossível adotar o menor ponto de vista exterior (SARTRE, 1986, p. 319). Ou seja, no que tange ao fenômeno específico do sonho, o aspecto da irrealidade/falta de realidade não pode ser relacionado ao *noema* que envolve essa relação, pois comprometeria algumas

²⁹ “[...] il ne faut pas croire que cette conscience isolée du monde réel, enfermée dans l’imaginaire pour le réel, faute de pouvoir le comparer avec une réalité qui jouerait l’office de réducteur.”

descrições passadas, de modo que o sonho é um fenômeno específico de um imaginário totalmente fechado³⁰. Portanto, em *O imaginário*, Sartre desenvolve, de maneira mais aprofundada, a noção de *noema*, delimitando os âmbitos da percepção e da imaginação, de modo a conservar uma independência de ambos. Contudo, como se trata de um estudo científico sobre a imagem, Sartre se ocupa de explicar alguns fenômenos muito específicos, tal como o sonho e algumas descrições sobre a esquizofrenia, aspecto patológico da imaginação. Desse modo, em uma perspectiva geral, Sartre afasta o problema da irrealidade do *noema*, já criticada em *A imaginação*, ao distinguir a *consciência imaginante* da *perceptiva*. Contudo, mesmo ao separar essas instâncias, fica ainda em aberto um paradoxo iniciado, em *A transcendência do Ego*, no que tange à constituição do objeto, ou seja, a relação da primeira antinomia, isto é, a intencionalidade (aspecto realista) e a síntese noemática (aspecto idealista). Em suma, ainda permanece um jogo entre realismo e idealismo nos escritos sobre a imagem que, de certo modo, não supera de fato o problema do solipsismo.

3. Desdobramentos em *O ser e o nada*

Como se sabe, Husserl e Sartre apresentam compreensões diferentes do conceito de *fenômeno*, de maneira que tais diferenças já surgiram em *A imaginação* e *O imaginário*. Além disso, a relação *noético-noemática* presente em uma teoria que se ocupa de descrever a relação entre consciência e mundo apresenta uma *irrealidade* no sentido, inerente ao *noema*. Desse modo, já na Introdução de *O ser e o nada*, o fenomenólogo francês apresentará de maneira consistente alguns aspectos que distinguirão Sartre da tradição filosófica e, principalmente, de Husserl. O primeiro aspecto é a compreensão de *fenômeno*. A respeito disso, Barata afirma: “[O] conceito de fenômeno, tal como é entendido por Husserl, [...], não se identifica com o objeto visado ou tematizado por uma consciência, definida como consciência intencional, mas com o ato pelo qual esse objeto é visado” (BARATA, 2000, p. 31). Desse modo, em Husserl, a totalidade da série infinita das manifestações jamais poderá se dar de uma vez à aparição, de modo que o “ser” do objeto escapa à aparição. No entanto, como Husserl se ocupou em reduzir o existente à série de aparições que o manifestam (SARTRE, 1976,

³⁰ Ademais, é válido ressaltar que as implicações teóricas da explicação sartriana do sonho, em relação a uma refutação do problema do solipsismo, é algo que merece uma investigação própria.

p. 11), Sartre afirma que um tipo de dualismo ainda não foi superado, a saber: o finito e infinito (SARTRE, 1976, p. 12). Ademais, aquilo que Sartre compreende por “ser do fenômeno” abre precedente para maiores rompimentos com Husserl, pois, as aparições se dão em série, de modo que há uma “razão da série”, distinta da série e do existente. De acordo com Barata, a “razão da série” é o *sentido* do objeto (BARATA, 2000, p. 33), de maneira que essa caracterização leva em consideração a contingência da dinâmica dos fenômenos e não algo que se encaminha ao apodítico e ao transcendental, tal como o *noema*, em Husserl. Com efeito, o fenômeno se configura como um “relativo-absoluto”, de modo que “[...] o ser não é o existente, não é a série inacessível das aparições, mas está em cada uma delas, porquanto cada uma é absolutamente indicativa de si própria” (BARATA, 2000, p. 37). Além disso, debruçar-se sobre o estatuto do ser da aparição conduz Sartre a posicionar os termos da fenomenologia para além da tradição idealista, por exemplo, Kant e Husserl, que limita o ser da aparição à uma questão de conhecimento. Para esse avanço em relação à tradição, a temática da consciência perceptiva e do *ser* do *perceber* faz-se necessária.

Ressaltamos, no texto de *A imaginação*, uma crítica de Sartre à percepção em Husserl, pois a fórmula de Berkeley “*ser é ser percebido*” não pode ser utilizada, uma vez que o *noema* detém um estatuto *irreal*. Desse modo, Sartre, na Introdução de *O ser e o nada*, faz algumas considerações importantes que fundamentam o *ser* e o *percebido* em uma posição entre o realismo e o idealismo. Segundo Barata, há duas características que Sartre encontra no *percebido*, a saber: a passividade e a relatividade (BARATA, 2000, p. 47). Com efeito, Sartre demonstra que a fórmula, em sua totalidade, não pode suportar a passividade e a relatividade, de modo que ele tenta deduzir a diferença entre o *percebido* e o *ser*, conduzindo à refutação da fórmula berkeleyana (BARATA, 2000, p. 47). No que se refere à passividade do percebido, de modo a conduzir a refutação do tradicional “*ser é ser percebido*”, “[...] a passividade remete para um outro ser, aquele que é fundamento e criador do existente passivo” (BARATA, 2000, p. 48), ao passo que isso implica que a passividade não pode afetar o existente, em sua própria existência, pois o seu *ser* configura como condição dessa existência. Com efeito, “[...] o existente só poderá ser passivo na medida em que o seu ser não o for; a passividade do ser conduziria à anulação do próprio ser e, conseqüentemente, da própria passividade” (BARATA, 2000, p. 48). Nesse aspecto, Sartre vê duas possibilidades para esse

problema: 1) o sujeito não é passivo, em seu ser, de modo que ele se torna fundamento das afecções, mesmo não sendo origem daquilo que o afeta (SARTRE, 1976, p. 27); 2) o sujeito é afetado pela passividade de sua própria existência e o seu ser é recebido de algo (SARTRE, 1976, p. 27). Desse modo, o que está em jogo é a possibilidade de se escapar ao idealismo e ao realismo, pois, se por um lado o sujeito não está suscetível às afecções do mundo, ele é atividade que deduz tudo; por outro, se o sujeito é afetado pela passividade, ele não consegue fundamentar a sua própria existência. Em ambos os casos, o solipsismo se faz presente. Porém, parece que há um aspecto de *relatividade* no *ser* desse *percebido* que abre precedente para uma terceira via ser delineada. A respeito disso, Sartre afirma:

Assim, a passividade é um fenômeno duplamente relativo: relativo à atividade daquele que atua e à existência daquele que padece. Isso implica que a passividade não seria concernente ao próprio ser do existente passivo: ela é uma relação de um ser a outro ser e não de um ser a um nada³¹ (SARTRE, 1976, p. 27-28).

Desse modo, Sartre coloca em termos formais, ao detalhar a natureza do percebido (*percipi*) e do perceber (*percipere*), a ambiguidade presente desde *A transcendência do Ego*, a qual nós ressaltamos a existência de “antinomias” nas descrições sartrianas. No entanto, agora em *O ser e o nada*, o fenomenólogo francês expõe essa ambiguidade, ao afirmar que o sujeito que percebe é e não é passivo, em relação às afecções. Além disso, concordamos com Barata no fato de que em momento algum Sartre prova que o ser daquele que percebe implica um outro para além dele (BARATA, 2000, p. 59). Com efeito, não decorre das descrições sobre a natureza do percebido e do perceber que ambos compartilham de uma mesma realidade e que detenham, em última análise, o mesmo estatuto ontológico. No entanto, Sartre apresenta algo totalmente novo, em relação à tradição filosófica que trabalha com a noção de *fenômeno*, que é a ideia de *transfenomenalidade*, pois “[...] o ser-fundamento do *percipere* e do *percipi* deve escapar ao *percipi*: deve ser transfenomenal³²” (SARTRE, 1976, p. 18).

Em outras palavras, pela natureza da aparição não se reduzir ao simples perceber, Sartre não está mais preso na *irrealidade* do *noema* que poderia conferir o

³¹ “Ainsi la passivité est un phénomène doublement relatif : relatif à l’activité de celui qui agit et à l’existence de celui qui pâtit. Cela implique que la passivité ne saurait concerner l’être même de l’existant passif : elle est une relation d’un être à un autre être et non d’un être à un néant.”

³² “[...] l’être-fondement du *percipere* et du *percipi* doit échapper lui-même au *percipi* : il doit être transphénoménal.”

sentido do objeto a um âmbito transcendental. Por conseguinte, o objeto é definido pela “razão da série” de suas aparições, tornando o fenômeno um relativo-absoluto. Ademais, as análises que dizem respeito ao *percebido*, ao *perceber* e *àquele que percebe*, que sintetizam os avanços teóricos dos escritos de trinta, de Sartre, não apresentam uma superação efetiva do problema do solipsismo. Com efeito, é somente com as investigações do *ser* da consciência, isto é, das estruturas do *para-si* e de sua interação com a estrutura do *Outro*, na Terceira Parte, de *O ser e o nada*, que uma superação efetiva do problema do solipsismo pode ser estabelecida.

4. Conclusão

Portanto, Sartre, nos escritos fenomenológicos da década de trinta, sobretudo em *A transcendência do Ego*, não supera o problema do solipsismo, mas apresenta avanços e contribuições teóricas que abrem caminho para uma superação desse tradicional problema da história da filosofia, em *O ser e o nada*. Os escritos sobre a imagem, *A imaginação* e *O imaginário*, são importantes para esclarecer um aspecto que causa a “antinomia geral do Ego”, pois o Ego também é síntese noemática das vivências. Contudo, esse *noema*, além de se caracterizar como um recurso idealista utilizado por Husserl para garantir o conhecimento apodítico, com base em um *idealismo fenomenológico transcendental*, detém um aspecto irreal que abre dúvidas sobre a *produção* de sentido de o objeto ser de ordem transcendental e não transcendente. Desse modo, em *O imaginário*, Sartre descreve melhor o estatuto desse objeto irreal e busca separar os âmbitos da *percepção* e da *imaginação*, de modo que a imagem e o objeto da consciência perceptiva possuem características distintas e o aspecto irreal do *noema* passa a fazer parte, de certo modo, da vida imaginária.

Ademais, Sartre confere à percepção o âmbito do saber, mas já apresenta rompimentos com o fenômeno husserliano, ao passo que, na Introdução de *O ser e o nada*, a ideia de *transfenomenalidade* não coloca a aparição em termos de conhecimento ou saber, mas atesta que a natureza do percebido não se esgota em uma aparição, de modo que o sentido desse percebido é a “a razão da série” de suas manifestações. Contudo, a natureza da percepção, de acordo com Sartre, dispõe de uma passividade relativa, de modo que a fenomenologia de Sartre, por hora, não pode ser caracterizada como realista ou idealista e, por mais que a teoria do fenomenólogo francês conduza um

aspecto crítico à possibilidade de solipsismo à tradição filosófica, ele ainda não superou, pelo que pudemos acompanhar até a Introdução, de *O ser e o nada*, o obstáculo do solipsismo.

Referências bibliográficas

- BARATA, A. *Metáforas da consciência: da ontologia especular de Jean-Paul Sartre a uma metafísica da ressonância*. Porto: Campos das Letras, 2000.
- BRÉHIER, E. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris : Picard, 1907.
- COHEN-SOLAL, A. *Sartre: 1905-1980*. Trad. Milton Persson. São Paulo: L&PM, 1986.
- CONTAT, M.; RYBALKA, M. *Les écrits de Sartre: chronologie bibliographie commentée*. Paris: Gallimard, 1970.
- DE COOREBYTER, V. *Sartre face à la phénoménologie: autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*. Bruxelas: Ousia, 2000.
- DESCARTES, R. *Meditações*. 4ª ed. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1998. (Os pensadores).
- FLAJOLIET, A. *La première philosophie de Sartre*. Paris: Éditions Champion, 2008.
- HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- _____. *Ideais para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- _____. *Investigações Lógicas: investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.
- _____. *Investigações Lógicas – Sexta Investigação*. Trad. Željko Loparić e Andréa Loparić. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *Lógica formal y lógica tanscendental: ensaio de una crítica de la razón lógica*. Trad. Luis Villoro. México: Centro de Estudios Filosóficos, 1962.
- _____. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- MOUILLIE, J-M. *Sartre: conscience, ego et psychè*. Paris: Press Universitaire de France, 2000.
- MOUTINHO, L. Sartre: passagem da psicologia à fenomenologia. *Discurso*. São Paulo, n. 23. p. 109-148, 1994. Disponível em: <http://www.periodicos.usp.br/discurso/article/view/37985>>. Acesso em: 04 mai. 2022.
- ROUGER, F. *Le monde et le moi : ontologie et système chez le premier Sartre*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1986.

SARTRE, J-P. *Carnets de la drôle de guerre* [texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre]. Paris: Gallimard, 1995.

_____. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1969.

_____. *La transcendance de l'Ego et Conscience de soi et connaissance de soi et Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité* [textes introduits et annotés par Vincent de Coorebyter]. Paris : Vrin, 2003.

_____. *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique* [édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre]. Paris : Gallimard, 1976.

_____. *L'imagination* [Édition corrigée avec un index par Arlette Elkaïm Sartre] : Paris : Presses Universitaires de France, 2012.

_____. *L'imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination* [Édition revue et présentée par Arlette Elkaïm-Sartre]. Paris: Gallimard, 1986.

_____. *Lettres au Castor et à quelques autres* (1926-1939). Paris, Gallimard, 1983a. V. I.

_____. *Lettres au Castor et à quelques autres* (1940-1963). Paris. Gallimard, 1983b. V. II.

_____. *Situations I* [Nouvelle édition revue et argumentée par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard, 2010b.

_____. *Écrits de jeunesse* [édition établie par Michel Contat et Michel Rybalka]. Paris: Gallimard, 1990.

SOUZA, T. M. DE. Da irredutibilidade e inseparabilidade entre percepção e imaginação em Sartre. *Educação e Filosofia*, v. 32, n. 64, 30 abr. 2018. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/35096>>. Acesso em 5 mai, 2022.

Recebido em: 06/01/2023 | Aprovado em: 22/06/2023

