

COMENTÁRIO ACERCA DA CONCLUSÃO DE A TRANSCENDÊNCIA DO EGO:

CONCLUSÃO À GUISA DA CONCLUSÃO SARTRIANA.

COMMENTARY ON THE CONCLUSION OF *THE TRANSCENDENCE OF THE EGO*:
A CONCLUSION IN THE STYLE OF SARTRE'S CONCLUSION.

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco¹

Resumo

O presente artigo acompanha em um nível descritivo e analítico os desenvolvimentos finais que faz Sartre no seu conhecido artigo inaugural *A transcendência do Ego*. A partir desse ângulo mais geral, e supondo que ele tenha sido suficiente para localizar as consequências teóricas e práticas que Sartre tira do referido artigo, desdobramos nossos desenvolvimentos em dois debates mais particulares: com Jocelyn Benoist, acerca dos limites da “transcendência do Ego”, na chave do claro-escuro pressuposto da composição sartriana, e com Rousseau, via Bento Prado Júnior, acerca da origem das línguas.

Palavras chaves: transcendência do ego, Sartre, fenomenologia, consciência, reflexão, transcendental, campo transcendental.

Abstract

This article follows, on a descriptive and analytical level, the final developments that Sartre makes in his well-known inaugural article, "The Transcendence of the Ego." From this more general angle, and assuming that it has been sufficient to locate the theoretical and practical consequences that Sartre draws from the aforementioned article, we unfold our developments into two more particular debates: with Jocelyn Benoist, concerning the limits of the "transcendence of the Ego," in the key of the chiaroscuro presupposed by Sartrean composition, and with Rousseau, via Bento Prado Júnior, concerning the origin of languages.

Key words: Ego transcendence, Sartre, phenomenology, consciousness, reflection, transcendental, transcendental field.

Nós gostaríamos, a título de conclusão, apresentar as três observações seguintes:
1) A concepção do Ego que propomos parece-nos realizar a liberação do Campo transcendental ao mesmo tempo que realiza sua purificação.

1 Doutor em Filosofia, professor associado da Unifesp – Universidade Federal de São Paulo.
<https://orcid.org/0000-0003-4379-1773>

O campo transcendental, purificado de toda estrutura egológica, recobra sua limpidez primeira. Em certo sentido ele é um *nada*, já que todas as verdades, todos os valores estão fora dele, já que meu “Mim” cessou ele próprio de fazer parte dele.²

Façamos, pois, uso da matéria dos diários íntimos. O primeiro efeito do desenvolvimento anterior é a assunção da distinção tornada clássica entre, por um lado, a estrutura purificada do campo transcendental, e, por outro lado, as representações, mais especificamente as representações da ordem do psíquico. A subjetividade e com ela a vida subjetiva é cindida em duas regiões, distintas e antagônicas de um ponto de vista gnosiológico. O essencial, porém, é menos a oposição entre o caráter “não-objectal” da consciência em relação ao psíquico, completamente “coisificado”, e mais o fato de o nada, o nada do campo transcendental, devidamente nomeado, implicar uma reorganização morfo-sintática da atividade da consciência e, por extensão e oposição, uma organização da região que lhe é “exterior”, oposta, e que ainda sim faz parte da subjetividade. Poderia parecer que pela primeira vez aparecesse esse nada substantivado (“ele é um nada”) ocorresse para definir o campo transcendental. O caso parece ser que esse “nada” só pode “ser”, não sendo: ele é a caracterização fenomenológica última do campo transcendental, e como tal não se sujeita às categorias da atitude natural, tal como “substância”. Esse nada em questão antecipa por óbvio o conhecido “nada que nadifica” de **O ser e o nada**, limitado pela redefinição sartriana da atividade fenomenológica e circunscrito aos limites da fenomenologia. O que significa aqui que seu “conteúdo”, por assim dizer, não é ontológico, mas diz respeito a simplificação formal típica que caracteriza a **TE**. Chamamos a atenção para o fato desse “nada” não ser e ainda não poder ser ontológico. Esse “nada”, evidentemente que de longa carreira ulterior já anunciada, indica, porém, o notável rearranjo do campo transcendental, rearranjo que passa pelo primado da consciência irrefletida. Sartre, à sua maneira, descarta não apenas a estrutura egológica como parte da estrutura essencial da consciência, mas igualmente qualquer estrutura para fins de análise eidética que lhe correspondesse. Daí esse “nada” constitutivo, também corolário da redução a quase “nada” das estruturas analítico-fenomenológicas.

2 SARTRE, J.-P. **La transcendence de l'ego et autres essais**, (org.) Vicent de Coorebyter, edição Vrin, Paris, 2001, (Doravante citado como **TE**), p. 126. Segue: “Mas este nada é *tudo* já que ele é *consciência* de todos estes objetos. Ele não é mais da ordem da “vida interior”, no sentido em que Brunschvicg opõe “vida interior” e “vida espiritual”, porque ele não é mais nada que seja *objeto* e que possa simultaneamente pertencer à intimidade da consciência. As dúvidas, os remorsos, as pretensas “crises de consciência”, etc., em suma, toda a matéria dos diários íntimos tornam-se simples *representações*.”

Adiante Sartre reiterará essa profissão de fé. O campo transcendental não se submete, daí, aos constrangimentos de uma estrutura ideal que já não esteja inscrita no escopo de sua atividade. O destino comum das “idealizações” corriqueiras é tornar à ordem do psíquico, tal como a verdade permanentemente realizada do Ego transcendental é ser a figura naturalizada do Ego transcendente. Ou ser tragado – a nada – à imanência do instante constitutivo do campo transcendental. O que significa dizer que, para Sartre, o “ideal”, na acepção nobre, como objeto, por excelência, da orientação fenomenológica, por não haver, só pode ser psicologizante. A constatação é brutal e não deixa de ter enorme consequências. Não é, porém, leviana. Cairíamos no psicologismo ou na malfadada “intencionalidade escolástica” ou mesmo em algum irracionalismo? Eis a questão, em parte respondida, em parte colocada. Levando-se em conta o sentido “lógico” do problema – supõe-se poder haver sentido antes de haver significações? – mais especificamente, antes de haver significante? –, eis, em forma extrema, o resultado da posição sartriana. Podemos supor que o esforço de Sartre é fazer coincidir no escopo da atividade autárquica da consciência a origem e o começo do fenomênico. Será apenas essa coincidência híbrida e performativa, que se realiza em ato, é o que permite a Sartre pensar o momento constitutivo do campo transcendental. O “ideal” é efeito da própria atividade, não é causa nem telos, em sentido estrito. Mas as implicações desse esforço não se resumem a isso.

Quando dois homens, conforme essa concepção, falam de uma mesma cadeira, eles falam ainda sim de uma *mesma* coisa, esta cadeira que um toma e levanta, é a mesma que o outro vê. Não há simples correspondência de imagens, há apenas um único objeto³.

O eidos do objeto – o *mesmo* objeto que permanece, estando aqui ou ali, sendo eu ou o outro, descrição correndo muito à maneira da pergunta cartesiana pela cera – é dado pela atividade da consciência que institui em ato sua unidade de significação. A função de unidade do vivido é dada pela atividade do campo transcendental. Se no caso cartesiano, a unidade das modificações da cera é dada pela ideia de “coisa extensa”, sua forma eidética mal comparando, aqui é dada pela aparição como modo da consciência irrefletida, bastante diferente de Husserl e suas instanciações (estáticas ou genéticas) das “estruturas da consciência pura”. Assim, a consciência funcionaria como operador da significação em geral,

3 TE, p. 125.

mas permanece o problema da sua “pessoalidade”. Até que ponto a impessoalidade da consciência irrefletida sartriana não é uma forma branda de averroísmo ou mesmo de espinosismo (como variação do averroísmo), é questão que permanece aberta.

O avesso da operação da consciência irrefletida, com a particularidade especial que a caracteriza é a constatação tantas vezes reiterada de que os objetos psíquicos se apresentam igualmente para mim e para o outro com o mesmo sentido gnosiológico (e mesmo sentido epistemológico), são tão somente objetos transcendentais (entre eles, meu “eu” igualmente) assume aqui uma dimensão moral com importantes consequências, e que, no fundo é, igualmente, política. Há um pressuposto geral e radical de transparência da vida da consciência, posta à exterioridade, e uma exterioridade que apenas se dá, por seu turno, por meio dessa transparência. A transparência da consciência irrefletida é que põe à distância o psíquico como região de uma obscuridade irremediável. Daí, portanto, que o caráter duvidoso das representações que povoam a intimidade, a vida interior, deve ser a própria natureza dessas representações e não a um lugar “interior” (mais ao “interior”) a que remeteriam essas representações (e a legitimariam). Isso, de fato, já é sabido. O que se acrescenta é a o sentido moral dessa constatação: o caráter fetichista da vida “interior”, mal infinito das representações do psíquico, fetichiza a vida do espírito ao demobilizá-la e a fixar em um tipo de inércia perversa. Contra isso há que se mobilizar o jacobinismo da consciência irrefletida. A cunha da reflexão pura repõe o problema moral ao subverter a “ordem” da vida interior, dependente de autoridades fantasmáticas. Contra a atmosfera pregnant dos diários íntimos – no seu momento mais típico da restauração burguesa do século XIX francês, com os quais, aliás, Sartre tem marcante familiaridade –, contra essa atmosfera, o sumo da mistificação moral (e política) da vida do espírito, como se houvesse outro lugar além do “aí” prosaico da exterioridade para acomodar os humores do psíquico, um lugar privado (bastante burguês, portanto) e acolhedor, contra essas representações, reiteremos, é imperioso reverter a ordem do problema: a consciência está no mundo. A máxima gnosiológica recupera um caráter político.

Como se deve supor, esse lugar acolhedor e pretensamente “interior”, que só cai sob os golpes da *epoché*, também é resultado do *trabalho* específico de mistificação do psíquico. O psíquico é mistificador, não é preguiçoso. Tema que permanecer um pouco encoberto, a

natureza e a extensão do trabalho do psíquico, mediando recorrentemente sua atividade de modo a “atrasar” permanentemente a espontaneidade da consciência irrefletida e adensar as representações passivas que o caracterizam, exigem uma outra forma de pensamento, digamos assim, de reflexão, para usar o termo mais adequado, que dada as características da **TE**. Cabe a esse trabalho, cujo sentido anti-fenomenológico faz com apareça como largas porções de passividade, sempre fazer a remissão ao domínio do propriamente psicológico, por oposição ao fenomenológico. Independente disso, o que vale é a constatação de que há sim um específico trabalho do psíquico, mediando o mal infinito de suas representações à unidade ideal do Ego transcendente, cujo sentido prático, algumas vezes reiterado, decorre justamente dessa tarefa prática de mediação que sua presença postulada exige, do qual não se furta a se tirar um sentido moral: contra a espontaneidade performativa do campo transcendental, uma moral dos materiais (que aparecem) inertes da vida interior.

Esse trabalho específico poderíamos remetê-lo, sem prejuízo, ao domínio antropológico, reforçando uma máxima sartriana que aparece na **TE**: o homem é o feiticeiro do homem. Há algum traço de uma sofística no campo transcendental uma vez que sua definição tangencia o reconhecimento do não-fundamento. Essa dimensão da “razão mágica”, que se realiza no psíquico, se é que se pode falar assim, e referida em filigrana constantemente na **TE**, não é, absolutamente, estranha ao objeto de predileção da antropologia clássica (Malinowsky, Mauss, Frazer). A operação mágica como o sumo da atitude simbólica, elemento, aliás, já percebido por Montaigne no seu ensaio “Dos Canibais” quando, contrariando as aparências (daí o antropológico ser anti-fenomenológico, pelo menos em sentido mais prosaico e direto), constata, de maneira muito ajustada, que o canibalismo não tem relação direta com a fome no seu sentido fisiológico e utilitarista, mas, sim, com a fome simbólica de se apropriar simbolicamente do inimigo, e comer o que ele tem de melhor – força, coragem, destemor. Ora, voltando à **TE**, como já foi observado, o campo transcendental operando em nível infrahumano, em consonância com o esforço heroico e estoico muito típico da primeira filosofia sartriana, é a instância, por excelência, a desmascarar o pensamento mágico, isto é, o psíquico. Com a ressalva que o pensamento mágico passaria a ter o privilégio de ser o humano, o demasiado humano por excelência, no que não parece que desagradaria Nietzsche. Não custa observar que se Sartre pretende desencantar o pensamento mágico por meio da crítica (à maneira kantiana) do psíquico, ele o faz mediante um

pressuposto anti-anropológico por excelência: a rigorosa descrição de uma consciência completamente “deslocalizada” – o que acabará por exigir dele, em obras ulteriores, um notável esforço de “pessoalização” dessa consciência por meio de sua “localização”, e de reincorporação do “fictício” ao seu escopo, como aquilo que pode ser autenticamente narrável. A vida interior, como propriedade intrínseca, como “reserva moral”, desaparece. Desaparece seu sentido material, mas não formal, vale dizer. O que significa que ela perde seu valor de face, mas não sai de circulação, como o papel moeda da Primeira República Francesa. Por oposição, a consciência se dá absolutamente. O absoluto da consciência também decorre do espaço infrahumano em que se institui. Como atividade em que nada “adere”, isto é, em que nada se naturaliza, ela se absolutiza. Daí ser anti-anropológica: o homem, como parte da natureza, aparece-lhe como secundário e subsidiário.

O “Mim”, sendo objeto, é evidente que nunca poderei dizer: *minha* consciência, isto é, a consciência de meu “Mim” (salvo em um sentido puramente designativo, como quando se diz, por exemplo, o dia *de* meu batismo). O Ego não é proprietário da consciência, é objeto dela. Seguramente nós constituímos[instituímos] espontaneamente nossos estados e nossas ações como produções do Ego. Mas nossos estados e ações são igualmente objetos. Nós jamais teremos intuição direta da espontaneidade de uma consciência instantânea como produzida pelo Ego. Isto é impossível. É apenas no plano das significações e das hipóteses psicológicas que nós podemos conceber uma produção semelhante – e este erro não é possível senão porque neste plano o Ego e a consciência são visados *no vazio*. Neste sentido, se se compreende o “*Eu penso*” de uma maneira a fazer do pensamento uma produção do Eu, já se constituiu o pensamento como passividade e *estado*, isto é, como objeto; abandonou-se o plano da reflexão pura, no qual o Ego aparece, sem dúvida, mas *no horizonte* da espontaneidade. A atitude reflexiva é exprimida corretamente pela famosa frase de Rimbaud (na carta do vidente): “*Eu é um outro*”. O contexto prova que ele simplesmente quis dizer que a espontaneidade da consciência não saberia emanar do Eu, ela *vai em direção* ao Eu, ele o encontra, ela deixa-o entrevisto sob sua espessura cristalina, mas ela se dá sobretudo como espontaneidade *individuada* e *impessoal*. A tese comumente aceita, segundo a qual nossos pensamentos fluiriam de um inconsciente impessoal e se “personalizariam” à medida que se tornassem consciência, parece-nos uma intuição grosseira e materialista de uma intuição justa. Ela foi sustentada por psicólogos que tinham compreendido bastante bem que a consciência não saía do Eu, mas não podiam aceitar a idéia de uma espontaneidade que se produzisse ele mesma. Estes psicólogos, então, imaginaram ingenuamente que as consciências espontâneas “saíam” do inconsciente onde elas já existiam, sem perceber que eles nada mais faziam que recuar o problema de sua existência, que é necessário que seja formulado ante de se encerrar, e que eles o obscureciam já que a existência anterior das espontaneidades nos seus limites pré-conscientes seria necessariamente uma existência *passiva*⁴.

4 TE, p. 130.

Inevitavelmente Sartre tem que fazer o último ajuste de contas com o inconsciente psicanalítico. O procedimento é relativamente simples e a crítica aguda, por uma questão implícita: a cisão postulada pelo inconsciente para a vida subjetiva, já se deu por meio do psíquico. Agora, trata-se simplesmente de garantir a inversão da ordem do problema por meio do par reflexão pura, reflexão impura. As representações inconscientes, que vem não se sabe de onde (por óbvio, sem entrarmos, em detalhe, na discussão do aparelho psíquico), são substituídas aqui pelos objetos psíquicos, por óbvias razões homológicas: tanto umas quanto outras não podem ter a origem rastreada (ou podem a muito custo, a depender da clínica, no primeiro caso, e sempre indiretamente). Aqui, o que nos interessa diretamente, o próprio do trabalho fetichista do psíquico é perfazer e refazer a passagem irracional, desmedida da consciência irrefletida ao psíquico. Daí o sentido anti-fenomenológico do psíquico estender-se até esse ponto: o psíquico tomado materialmente é incapaz de revelar sua origem. Ele atualiza em um nível fetichizado e figurativo (naturalizado) a tensão própria do fundamento do campo transcendental. Seu começo (posição fática), por não ter origem – começo lógico – é irracional. A marca da irracionalidade dessa passagem é a impossibilidade do objeto psíquico uma vez posto, ter origem, em sentido material (não em sentido meramente formal). A genealogia feita por Sartre mantém-se sempre em nível formal (limite do que se pode conhecer do psíquico) e nunca é capaz de lidar materialmente com essa região: no limite, sou incapaz de compreender porque odeio. A passividade do eu igualmente garante que não vem dele essa miríade de representações. Agora, fazendo às vezes do “inconsciente” – o que não tem origem no eu, nem pode ser sabido por ele – não passa, formalmente, de um ponto agramatical do fundo (indefinido) do campo transcendental. Materialmente, é o trabalho fetichista do psíquico, a posteriori, que torna “objeto” (representações) as espontaneidades do campo transcendental.

Esse arranjo tem implicações importantes. Uma delas é que não há memória das representações, em sentido próprio, ou rememoração a partir de algum material inerte. “Memória” e criação sempre se dão em um mesmo sentido transcendental (TE, 130)

Nós podemos, então, formular nossa tese: a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal. Ela se determina à existência a cada instante sem que nada se possa conceber *antes* dela. Assim, cada instante de nossa vida consciente nos revela uma criação *ex nihilo*. Não uma *arranjo* novo, mas uma nova existência. Há algo de angustiante para cada um de nós, uma vez apreendido o fato dessa

criação irresoluta da existência de que *nós* não somos os criadores. Neste plano, o homem tem a impressão de escapar de si sem cessar, de transbordar, de surpreender-se por uma riqueza sempre inesperada e é ainda o inconsciente que ele encarrega de dar conta deste ultrapassamento do “Mim” pela consciência. De fato, o “Mim” nada pode em relação a esta espontaneidade, pois *a vontade é um objeto que se constitui por e para esta espontaneidade*. A vontade se dirige sobre os estados, sobre os sentimentos ou sobre as coisas, mas ela nunca retorna à consciência. Nós nos damos conta disso em alguns casos em que experimentamos *querer* uma consciência (eu *quero* adormecer, eu não quero mais pensar nisso, etc.). Nestes diferentes casos é necessário *por essência* que a vontade seja mantida e conservada *pela consciência radicalmente oposta* àquela que ela quis fazer nascer (se eu *quero* adormecer, eu fico acordado, se não quero pensar em tal ou qual acontecimento, *precisamente por isto* eu penso nele). Parece-nos que esta espontaneidade monstruosa está na origem de numerosas “psychasténies”. A consciência assusta-se com sua própria espontaneidade porque ele a sente *para além* da liberdade. É o que se pode ver claramente em um exemplo de Janet. Uma jovem casada ficava aterrorizada, quando seu marido a deixava sozinha, de se pôr a janela e de interpelar os passantes a maneira das prostitutas. Nada em sua educação, em seu passado, em seu caráter pode servir de explicação a semelhante temor. Parece-nos simplesmente que uma circunstância sem importância (leitura, conversação, etc.) determinou nela o que se poderia chamar de vertigem de possibilidade. Ele se encontrava monstruosamente livre e esta liberdade vertiginosa lhe aparecia na *ocasião* do gesto que ela temia fazer. Mas esta vertigem não é compreensível senão se a consciência aparece repentinamente a ela mesma como transbordando infinitamente nas suas possibilidades o Eu que lhe serve de unidade ordinária⁵.

Ora, que a espontaneidade da consciência seja radical e absoluta, isso vem de longe, passado e repassado. Para além disso, ela pode ser “monstruosa”. A monstruosa aqui tem caráter bem específico. Como o próprio Sartre diz, está na origem de numerosas “psychasténies”. O que significa que a espontaneidade pode desdobrar-se em “patologias”. Mas o caso é bastante especial: não há atividade propriamente “patológica” ou desviante da espontaneidade da consciência irrefletida. Ela não se põe nem pode se por nesses termos. Está aquém da norma. Também nesse sentido é agramatical. Pode, no entanto, desdobrar-se como origem de numerosas psicoses (de influência, de perseguição, etc.). Como isso se daria? Ora, há que se considerar que a esfera da consciência irrefletida é infra-humana, aquém da personalidade, sendo a personalidade a franja naturalizante da vida da consciência. Nossa “natureza” já é, em parte, traição. Como instância infra-humana, ela se põe fora da possibilidade da patologia. A patologia aparece como efeito derivado da extensão de sua atividade. O problema que esse arranjo sugere é o de que não há instrumento teórico – analítico ou clínico – “eficaz” para pensar e operar com a patologia (uma terapêutica) senão a própria magia. Expliquemos: o psíquico, a aparecer como derivação essencialmente imprópria

5 TE, p. 130.

da esfera necessária e apodídica da consciência irrefletida, a operar, dado seu estigma formal, ilusoriamente, põe-se imediatamente fora de qualquer escopo normativo. A patologia enquanto tal não poderia, neste caso, ser enquadrada como desvio de alguma norma senão se assumirmos uma exterioridade fatal – seja à consciência, seja ao psíquico – para a noção de norma. Se a patologia é o que define o normal⁶, restringindo-o a sua especificidade por meio da interseção da norma em um intervalo (basta notar que o valor normal de qualquer exame laboratorial é um valor restrito a um intervalo estreito entre dois infinitos), a patologia, por oposição, é desvio ao infinito da própria finitude da norma. Nos quadros da **TE**, esse raciocínio médico (e clínico naturalmente) aparece claramente invertido: o normal, sendo o agramatical, é o que funciona como infinito. Tanto o eu (e a personalidade) quanto as psicoses que lhe podem ser associadas, tanto um quanto outro, são efeitos do dispositivo irracional de fundação do psíquico, mas não desvios a ser mensurados por algum critério imanente. Essa filosofia estrita, ao assumir que o homem é feiticeiro do homem (uma variação específica da máxima do Protágoras), também não faz a devida distinção entre magia “branca” e magia “negra”.

Talvez, com efeito, a função essencial do Ego não é tanto teórica que prática. Nós observáramos, com efeito, que ele não abarca a unidade dos fenômenos, que ele se limita a refletir uma unidade *ideal*, enquanto que a unidade concreta e real é operada desde muito. Mas talvez seu papel essencial seja mascarar à consciência sua própria espontaneidade. Uma descrição fenomenológica da espontaneidade mostraria, com efeito, que esta última torna impossível toda distinção entre ação e paixão e toda concepção de uma autonomia da vontade. Estas noções não têm significação senão em um plano em que toda atividade se dá como que emanando de uma passividade transcendente, ou seja, em um plano em que o homem se considera simultaneamente como sujeito e como objeto. Mas decorre de uma necessidade de essência o fato de não se poder distinguir espontaneidade voluntária da espontaneidade involuntária⁷.

O sentido mais geral de mascaramento que opera o Ego, tal como indicado, é como que recobrir o sentido radical de consciência descrita na **TE** e por extensão mitigar fantasticamente sua própria atividade. Esse mascaramento não tem fundamento, mas tem efeito: essa é a chave do sentido prático do Ego. O sucedâneo desse arranjo é a impossibilidade de se constituir um fundamento para a vontade e sua autonomia – sendo à vontade, por definição, pessoal, ela apenas pode se dar na ordem do psíquico – sem se acabar recorrendo à espontaneidade da consciência irrefletida, que é impessoal. Ao lado da evidente

6 GANGLIEM. G. *Le normal et le pathologique*, Paris, Puf, 1966.

7 **TE**, p. 130.

consequência moral de constatações dessa ordem, há uma consequência propriamente *psicológica*: se comportamentos “desviantes” não se reportam a uma vontade “deformada” ou “pervertida”, nem como desvio dessa sede, o eu, nem como sua reiteração, recursos ao eu os mais diversos para “curar” o comportamento, o caráter de repetição automática que serviu de índice para o comportamento patológico também pode ser índice para o comportamento “normal”. A supor a genealogia aqui em questão, a vontade, a rigor, não opera nem em um caso, nem em outro.

Podemos constatar que aqui se consuma e, de certo modo, se explicita com mais clareza a inversão de que falávamos acerca do papel da redução, ao mesmo tempo que se esclarece os efeitos e o sentido de tal inversão. À imanência enigmática da atitude natural em seus próprios termos, o tema recorrente do “enigma da transcendência” em Husserl, aqui descrita não sem ironia, substitui-se à do campo transcendental, e o problema clássico da *queda* na reflexão – menos, por que me ponho a pensar em termos reflexivos, e mais, por que tomo meu pensamento como objeto do pensamento – , motivada apenas por um interesse teórico rigorosamente desinteressado, passa a ser polarizado, por assim dizer, pela da operação autárquica do campo transcendental, sua salvaguarda. O “natural” (entre aspas no texto sartreano) já faz às vezes de campo transcendental. A redução (*des* psicologizando o psíquico, *des* antropologizando o psíquico) não nos dirige a uma esfera constitutiva fora do fluxo dos vividos, absoluta em sentido transcendental, mas, por outra, repõe a radicalidade do próprio fluxo no lugar de um tipo específico de duração psicológica do psíquico, o qual substituíra inadvertidamente e inadequadamente a espontaneidade da consciência irrefletida. Ora, a angústia que vem à baila com a redução não é um subproduto de um movimento desinteressado de atenção teórica próprio da redução, mas marca do *concreto* (um concreto muito específico) para onde se dirigiria, desta feita, essa tal redução: o campo transcendental não é apenas a esfera constitutiva, é igualmente e simultaneamente a esfera mundana, sob as condições da duração concreta. Daí que nesse sentido a redução assim descrita seja, muito a sua maneira, este cruzamento da dimensão ética com a dimensão teórica da atividade da consciência. E não poderia ser desinteressada, justamente por isso: pois é motivada pelo *concreto* do campo transcendental – aquilo que afinal lhe impinge a mais própria angústia, a iminência de se abandonar *a si*, para além (ou aquém) do peso morto psíquico, isto é, do “Eu”.

O problema moral passa pelo modo como a consciência irrefletida atravessa o psíquico (ou faz seu *atravessamento*).

A orientação natural ou o natural, em sentido husserliano mais pedestre, acaba por ser assimilado ao não-imediato e ao não-concreto do psíquico, o que também não lhe é absolutamente estranho. Os objetos culturais são tanto outros vividos passíveis de serem neutralizados, por exemplo. O natural aparece aqui como a região mais propriamente antropológica (daí a discussão permanente acerca do estatuto do mágico), sujeita a deciframento por obra e graça da consciência de primeiro grau.

A volta à consciência de primeiro grau não é uma ascese à esfera das idealidades puras; é, antes, uma volta à imediatidade do *concreto* que pode calhar, e bem calhar, de medida moral.

Allegro ma non troppo.

À conclusão de “A transcendência do Ego”, Sartre apresenta três observações, à guisa de arremate do artigo. A primeira, diz respeito à “liberação” formal do campo transcendental; a segunda uma consequência dessa liberação, a saber, a refutação definitiva do solipsismo; a terceira, algo como o lugar prático que as consequências formais que a revisão sartriana da fenomenologia impõe ao debate, aquele que interessa ao próprio Sartre, uma vez cumprida a tarefa e levada às últimas consequências a tese do Ego como objeto transcendente e suas relações com uma consciência que lhe é completamente infensa. A observação mais extensa é a que diz respeito à natureza do próprio campo transcendental, efeito daquilo que Sartre chama sua “purificação”, sob a qual mais nos deteremos, em parte também pela razão que as duas outras observações dependem dessa primeira. A segunda observação, como já notamos, diz respeito ao modo como *de per se* supera-se o problema do solipsismo com a expulsão do “Eu” da estrutura da consciência e com a redefinição formal da intencionalidade no melhor estilo transcendental-transcendente. O limite da fenomenologia seria o limite do fenômeno que lhe dá a fenomenologia psicológica? Sartre não pretende dar essa resposta, mas a **TE** sugere essa questão. Nesse caso, há uma correlação, que Sartre toma de maneira cada vez mais estrita ao longo do artigo, entre sua tese central, o Eu como objeto transcendente, e a consequente purificação do campo transcendental, causa e efeito da economia formal que

implica a expulsão do Ego da estrutura da consciência e sua demissão das atividades propriamente transcendentais e constitutivas. Se o momento constitutivo-transcendental prescindir do Eu, em um nível descritivo e constitutivo, e que parecem convergir, esse Eu desloca-se ao contínuo à transcendência, como um objeto naturado e de natureza especial, da ordem do psíquico. Nesse movimento duplo, formal, do ponto de vista da atividade, e material, do ponto de vista do Eu, redefine-se o escopo da atividade da consciência, e há uma conversão formal do campo transcendental em termos de “pureza” que não é mais só empírica, é sobretudo formal, e que cabe ser entendida como a extrema simplificação formal que passa a lhe definir por meio daquela estrutura sintética e imediata da consciência, consciência não posicional de si e consciência do objeto transcendente (um e não propriamente aditivo, mas sintético, pois nele está o nexo da atividade). Essa estrutura analítica mínima é o que passa a definir o escopo do vivido (ou da vivência). A redefinição da atividade da consciência por meio da transcendência – a consciência é um sopro, um vento, um turbilhão –, isto é, tomando a transcendência também como momento constitutivo do movimento – transcendental – da atividade da consciência, para além da coleção de imagens sem substância que Sartre mobiliza como indicação dessa atividade performativa, significa que o próprio dessa atividade é dar-se sem retaguarda formal. A “superação” do neokantismo, se a palavra cabe, passa por aqui, isto é, passa pela supressão do que Sartre entende ser aquele excedente formal da velha parafernália crítica. O resultado é a redefinição da atividade do campo transcendental como realização na e da transcendência do movimento pressuposto cuja forma é... o seu próprio movimento. Há uma sinonímia pressuposta no texto de Sartre entre o sentido radicalmente antinatural da consciência, um ponto estritamente husserliano do programa fenomenológico. Desde as *Investigações Lógicas* (*Investigações Lógicas I*, introdução, p. 10, edição francesa) Husserl inscreve a orientação antinatural da fenomenologia como suas condições metodológica *sine qua non*. É daí, cremos, que se arma a oposição estruturante entre ideal e psicológico no âmbito das *Investigações*, que realizam uma dupla demarcação: o caráter anti-natural que orienta o fenômeno enquanto se fenomenaliza e as condições anti-naturais exigidas de uma analítica do fenômeno. Ora, não sem razão, Sartre reconhece esse o sentido capital desse pivô e reorienta o problema inscrevendo o caráter anti-natural do fenômeno na estrutura de primeiro grau da consciência, redefinindo o sentido fenomenológico de imediatidade. Quando, já em *Ideias I*, Husserl amadurece decisivamente o

tema da redução, o faz supondo a possibilidade analítica que a reflexão teria em capturar a orientação antinatural do fenômeno – sua idealidade – sem a comprometer fatalmente. No parágrafo 67 de *Ideias I*, o tema da clarificação implica necessariamente a clareza do olho reflexivo.

A insistência de Sartre na característica radicalmente *irrefletida da consciência* – a sua versão da purificação do campo transcendental – assentada na analítica mínima da consciência é a sua forma de preservar esse pressuposto chave do programa fenomenológico sem recorrer ao que ele entende como formalismo de *Ideias I*.

Assim, essa purificação formal estrita é da ordem da interpretação sartriana da fenomenologia, e implica a constatação que o elemento fenomenológico chave é a atividade idealizante já retraduzida como atividade anti-natural da consciência de primeiro grau. Nesses termos, a correlação entre expulsão do Ego da consciência e purificação do campo transcendental é o que basta para Sartre como forma e conteúdo para a refutação do solipsismo: não havendo interior nem interioridade, seja em sentido formal, seja em sentido material, não havendo possibilidade de recuo formal (mesmo em termos metodológicos, a primazia da consciência irrefletida ou de primeiro grau implica que a consciência de segundo grau ou reflexiva cumpra necessariamente papel secundário e subsidiário, sob limites que lhe impõem a consciência de primeiro grau) acaba por significar que à consciência não é permitido solilóquios, nem linguagem privada, como, ademais, o próprio Husserl sugere com o tema das “Expressões da vida solitária da alma” (*Investigações Lógicas, I, parágrafo 8*). Não pode haver solipsismo por estrito impedimento formal. A operação chave concluída, uma vez colocado o Eu fora da consciência como objeto transcendente do psíquico, a “interioridade” passa a ser igualmente um modo transcendente daquele objeto, o Eu, e em torno daquele objeto e dos objetos do psíquico em geral polarizados por esse objeto-farol, quase uma declinação daquela forma sintática transcendente. O campo transcendental não permitindo nem interioridade nem opacidade, que ele só pode encontrar no próprio objeto como polo transcendente (ôntico) de sua atividade, reafirma-se como lugar em que o mundo se dá sem as sombras de si, as únicas sombras que se permitem são aquelas que são efeitos transcendentais no mundo da luz translúcida da consciência. Ora, nessa estrutura não pode haver sequer a sombra do solipsismo. Vale notar que em “O ser e o nada” a refutação do

solipsismo feita na **TE** parecerá insuficiente a Sartre e exigirá uma nova refutação do solipsismo, que começa, por assim dizer, com os primeiros rudimentos da prova ontológica sartriana, logo no início e não fim do percurso como em Descartes, com quem, aliás, mantém também outra relação especular: se a ideia de Deus é o que garante que haja pensamento do outro em sentido próprio, em Sartre, o vazio da consciência é o que garante que a consciência seja sempre consciência concreta e plena, com presença, do que não é consciência, o cúmulo dessa plenitude que lhe é alheia e lhe define será justamente esse outro, quando nos olha. A primeira prova da existência do mundo, ainda na introdução do livro, só pode receber seu termo por meio da prova da existência do outro, na terceira parte do livro. Em termos formais e abstratos, podemos dizer que essa redefinição chave também indica uma passagem de forma nos termos dos problemas fenomenológicos para aqueles onto-fenomenológicos, o ponto de chegada da frase especulativa sartriana. Coorebyter falará em algo como uma espécie de culminação formal em **EN**, e nesse sentido, o livro de 1943 faz, do ponto de vista formal, aquilo que o próprio Sartre vaticina como o destino quase necessário do romance moderno: reinventar a própria forma, de tal modo a não poder mais repeti-la, sob pena de se continuar a escrever o mesmo romance. Cervantes, Balzac, Stendhal, todos realizam esse destino romanesco da forma. Nesse romance da matéria, notemos, Sartre foi bastante fiel aos termos formais pelos quais ele mesmo definiu o romance.

Retomemos: antes da redefinição sartriana da questão nos termos de sua ontologia fenomenológica – grosso modo, a passagem da intencionalidade à negação, da “Transcendência do Ego” ao “Ser e o nada” – Sartre pretendeu esgotar os termos husserlianos em seus próprios termos. Daí esse achatamento da dimensão constitutiva na superfície descritivo-constitutiva do campo transcendental.

Jocelyn Benoist notará, não sem alguma razão, na obsessão do jovem Sartre pela transparência afirmada e reafirmada por meio do campo transcendental, causa e melhor efeito do privilégio performativo da consciência irrefletida, e de seu corolário, não apenas a expulsão do Eu da consciência como também o rebaixamento das atribuições formais e transcendentais da consciência de segundo grau, um importante flanco aberto para a crítica à “Transcendência do Ego”. Essa crítica, que agora acompanhamos, se arma, pois, assentada naquilo que melhor o texto sartriano pretende sustentar. Para isso há que se tomar a

argumentação peremptória sartriana pelo avesso, relativizando seu melhor efeito de clareza a favor das sombras que suprime e que aquela transparência pretende anular, a configuração de elementos que constituem, no detalhe, a primeira forma sartriana do conhecido programa do *concreto*. Não há “mundo” sem sombras, nos assegura Jocelyn Benoist, em texto bastante agudo, a saber, *La lucidité et sa face d'ombre*⁸. Sobre o que seriam essas sombras e as variações dessas sombras, não custa lembrar. Uma genealogia delas pode se armar desde a percepção inadequada husserliana, na qual o fenômeno só se dá por perfilamento do que lhe falta, e a depender do ângulo de leitura, será essa a chave para compreensão do noema irreal, um modo de clarear aos poucos o enigma da transcendência. Eis a versão laica do conhecido tema do mistério do mundo, que também pode ser entendido como uma variação merleau-pontyana de uma tópica pascaliana (“o silêncio desses espaços infinitos me assombra”), nada de novo sob o sol, nas fronteiras merleau-pontyanas da fenomenologia. O que queremos destacar, vale reforçar, é que uma vez que a clarificação fenomenológica deve pressupor, em tese, que a clareza da orientação natural se dá sob um fundo opaco, e que a clarificação dessa opacidade, despercebida, da orientação natural, depende dos começos obscuros da orientação fenomenológico-transcendental (via redução) a clareza fenomenológica pressupõe opacidades por toda parte. Há que se notar, ademais, o quanto de sombras pressupostas ou não deve haver em uma filosofia – a fenomenologia – fadada à clarificação, e que não cansa de mobilizar a conhecida, apesar de nunca suficientemente clara, clareza do olho reflexivo. Essa arrazoado seve-nos de contexto para essa crítica das sombras a clareza ultramoderna da forma que dá a emenda sartriana da fenomenologia.

Sigamos com o argumento de Benoist. Ele começa nesses termos, com uma questão: “A transcendência esgota o sentido do existente humano?”⁹ (p. 92). A questão, que abre o artigo, repõe o ângulo de leitura da “Transcendência do Ego” cujo fim não é tanto atestar se há ou não outros sentidos para além daqueles que se dão na observância (estrita) das condições da transcendência, sendo o transcendente, na medida da duração concreta, o efeito dessas condições. Sabemos, pois, que há, e o psíquico está lá para atestar que sim, há sentidos que aparentemente não se dão pela “transcendência” em sentido próprio e estrito, mas se dão

8 BENOIST, J. “*La lucidité et sa face d'ombre: sur l'immanence de l'Ego*”, in **Autour de Husserl. L'Ego et la Raison**, Vrin, Paris, 1994.

9 BENOIST, J. “*La lucidité et sa face d'ombre: sur l'immanence de l'Ego*”, in **Autour de Husserl. L'Ego et la Raison**, Vrin, Paris, 1994, p. 92.

ainda sim, muito impropriamente, e de tal modo que subvertem as condições de verdade da intuição fenomenológica que lhes corresponderia, se fosse o caso – não é, pois estão em uma região não-fenomenológica. Se não são o que aparecem, reservam na transcendência uma região de objetos cujo único fim é subverter o que parecem ser, cuja natureza, portanto, é anti-fenomenológica. Consideremos que se há tal região, é porque a atividade performativa da consciência irrefletida não esgota todo sentido, mas pode delimitar que sentido ultrapassa o limiar de sua atividade e avança em direção ao fantasmático como efeito impróprio, o que não deixa de repor a questão inicial: “a transcendência esgota o sentido do existente?”. Esse é o problema chave da reflexão pura. Vale notar que essa região de objetos *sui generis* não vem de “lugar nenhum”, mas se funda por meio do dispositivo que assegura que há sentido, mesmo aquele que não pode ser pela reflexão pura, pois se dá por acúmulo de resíduos formais que a ultrapassam, e acabam por subverter a transcendência, fazendo semblante de interioridade. A reflexão impura, cujo sentido é dar tratamento analítico-reflexivo não apenas ao psíquico, uma região específica de objetos dessa natureza, mas ao sentido que ultrapassa as prescrições formas da reflexão pura, ainda sim faz remissão a camada irrefletida – tributária da reflexão pura – que a torna possível. Tudo isso relativiza a posição de que parte Benoist.

Sabemos, porém, que não é exatamente disso que se trata. A questão de Benoist poder-se-ia responder: todo o sentido da experiência passa por essa estrutura transparente da transcendência – a consciência no plano da transcendência é a estrutura basilar de sentido por meio do condão *há sentido* – mesmo aquele que pretende a subverter. Aceitamos que a experiência humana exige outras regiões de significação, daí a deriva subjetiva ao psíquico via a malfadada reflexão impura, sem antes reforçar a cláusula que essa obscuridade (da vida natural) deriva de uma transparência indevassável, a estrutura do campo transcendental. Se no psíquico a vida se torna gramática se “objetiva”, daí se obscurece, daí também se torna sombreada, com o préstito de figuras da linguagem a sombrear todo sentido, estados, qualidades, ações, que se mobilizam trazendo consigo um fundo de indevassável opacidade, essa obscuridade, na TE, aparece como um acidente de percurso da atividade olímpica da consciência.

Reconheçamos de pronto que essa nossa digressão, na forma do velho comentário de texto, ajusta melhor o problema sartreano para Benoist (talvez melhor do que ele esperaria), mas não

cabe como refutação, uma vez que essa não é “a” contra-tese de Benoist. Sua posição, clara, é a de que deve haver sombras no lugar em que Sartre só atesta clareza e translucidez. Esse é o ângulo de leitura que o põe a ler a “Transcendência do Ego” “ao contrário”, como ele mesmo diz, ou justamente pelo avesso, a fim de mostrar o que Sartre quer tirar da conta do leitor em seu artigo. Nesse sentido, essa leitura pela falta, falta sombras onde só há translucidez, é sobremaneira interessante para melhor entender o que fica de claro do texto sartreano.

Vejamos: “A “lucidez” da consciência tem seus limites, que não se medem por nenhum “desnívelamento” (“queda”, *Verfallen*) ou por alguma má-fé, mas lhe são constitutivas e marcam a “inocência” de sua própria naturalidade, naturalidade que Sartre busca recusar com um grande apoio de voluntarismo. O sujeito tem uma “natureza”, o que Sartre combate com o nome de Ego”¹⁰. Combaterá como Ego e também combaterá adiante, em “O ser e o nada”, a se supor ganha a primeira batalha, com o nome de *inconsciente* (cuja desnaturalização dá justamente em má-fé). O pecado capital será o de ser uma natureza “fora” da subjetividade, cabendo à má-fé ser o máximo de sombra, uma “quase” natureza que as condições de possibilidade ontológica do para-si permitem em termos de adesão *inautêntica*, sombria, à algo como uma natureza-naturada, eu mesmo assim ou assado. E seu eu quiser ser *apenas* a sombra de mim mesmo? Fizemos um breve exercício aproximando os termos do problema do vocabulário de 1943, mas fiquemos por aqui. É bastante compreensível do que fala Benoist: não será o caso de reconhecer o quanto a vida subjetiva exige da sombra de si para clarificar a transcendência, e o outro? Melhor, na depuração gnosiológica que faz Sartre em TE, o que “falta” não é justamente a sombra do Ego para que se entenda *melhor* esse artificialismo rigoroso do campo transcendental? Não um Ego fantasmático, mas uma sombra de eu por detrás da superfície clara do campo transcendental?

Nesses termos, esse outro ponto de vista de leitura não sublima a sombra que o Eu, do psíquico, proteja sobre a translucidez do campo transcendental, tomando-o, como faz Sartre, nas longínquas distâncias do psíquico como objeto de classe especial, pelo retrovisor do campo transcendental. Reitera um outro ponto de partida, o ponto sumamente chave do argumento de Benoist – que não é nem pretende ser estritamente fenomenológico – no qual o movimento em direção à transcendência não esgota a estrutura que o põe e que a põe, mas

10 Idem, *ibidem*, p. 94.

exige sua face de sombra nesse mesmo movimento – aquilo que o “sendo” exige como aquilo que ele não põe de si – claramente – para poder ser, como sendo.

Completa: “Eu nunca sei o que eu sou, não no sentido em que esse “eu” [*moi*] que me habita seria oculto ou impenetrável, mas no sentido em que não é um sendo que seria o caso de visar e conhecer, mas um dado com o qual eu mantenho uma relação de cumplicidade mais originária e ao mesmo tempo mais “frívola”, mais fundamentalmente inconsistente que o saber”¹¹.

A questão – realista – que psíquico pretendeu responder como uma questão prática e que Benoist considera insuficientemente respondida pois isolada da economia da primeira estrutura da subjetividade, repõe-se na nova ordem do problema: não será justamente isso que Sartre projeta naquela transcendência porque primeiro desnecessário, depois obtuso e oblíquo o que torna possível a clareza e translucidez do campo transcendental? Ou por outra: pode haver um transcendental sem a sua face de sombra?

Vá lá, concedamos que o “voluntarismo” sartriano por meio da reflexão pura seja justamente a necessidade dessa instância *de mim* (objeto) em desnaturalizar e se desnaturalizar permanentemente pela atividade do campo transcendental como o conhecido si impessoal (ou pré-pessoal) do campo transcendental. O contrário seria: ela não precisaria de um ponto de apoio natural para desnaturalizar o que lhe advém *depois* de seu começo?

Não é o caso aqui avançar nessa interpretação, interessante sob vários aspectos, mas tomá-la como outra medida da nossa interpretação e de nossa medida: apesar da semelhança de efeitos a meia distância – os objetos transcendentais do psíquico são uma queda naturalizante específica da vida subjetiva, e Sartre, no fim das contas considera a premência de sua necessidade prática, a conhecida função prática do Ego e o problema moral que essa função impõe, uma inflexão naturalizante e psicologizante da vida subjetiva – há uma profunda discordância de pressupostos na leitura pelo avesso e pelo direito: o pressuposto da lucidez, melhor, da transparência do campo transcendental é aquela sombra de mim, um Eu, que não se esgota em um sendo qualquer. Benoist, nesse sentido, põe uma sombra na leitura do campo transcendental: e se ele, sem querer, precisar sombrear, quer dizer, recorrer a um fundo que a

11 Idem, ibidem, p. 95.

clareza da superfície pode obnubilar, mas não suprimir? Redesenhado o problema, a investigação pode mudar de sentido. Como já indicamos, não iremos tão longe. O que nos interessa é notar a extensão do pressuposto sartreano, também pelo seu contrário, e por consequência, compreender para nós o modo como isso faz a fenomenologia legível para Sartre. Fica claro, com o perdão do termo, o quanto a ideia sartriana da fenomenologia assenta-se no pressuposto da permanente de desnaturalização da atividade da consciência. O que o texto de Benoist, como contra-argumento, reforça. E mesmo que não o seguimos, essa digressão em torno de bons argumentos contrários à “Transcendência do Ego”, serve para notarmos que aquela radicalidade muito própria dessa primeira forma sartriana, essa desnaturalização sem concessões, o próprio do campo transcendental sartreano, cuja a clareza, a limpidez, a transparência, se soar artificial, anti-natural, assim o faz de bom grado, implicará em um impasse formal muito próprio: a clareza do campo transcendental não vai se traduzir necessariamente em ampla visibilidade, daí a impressão do sentido circular dos argumentos em torno da definição da consciência. Pode mesmo dar em seu contrário. Numa sombra inesperada. Nesse sentido, a inflexão dessa primeira forma, feita por Sartre, responde ao seu excesso de transparência, solicitando alguma sombra no meio dia dessa clareza. Sartre, nos *Cadernos de uma guerra estranha*:

Se essa atitude contemplativa tinha por origem minha função contemplativa de guardião da cultura no seio da sociedade, como declarava sem rodeios um marxista, ou se ela representa um projeto primeiro de minha existência (lá se encontra, com efeito, o orgulho, a liberdade, a desolidarização de si-mesmo, o estoicismo contemplativo e o otimismo que fazem parte certamente de meu primeiro projeto), é o que eu não pretendo decidir aqui. É certo, em todo caso, que esse modo de me refugiar no alto da torre, quando se ataca sua base, e olhar de cima para baixo, sem pestanejar, com olhos um pouco arregalados de medo, é a atitude que havia escolhido ne 38-39 diante das ameaças da guerra. É ela igualmente que inspirou um pouco antes meu artigo sobre a transcendência do Ego, no qual eu ponho muito simplesmente o Eu [Moi] à porta da consciência, como um visitante indiscreto. Eu não tinha comigo mesmo essa intimidade carinhosa que faz com que haja aderências, como se diz em medicina, do Eu à consciência, e que se teme, quando se a tenta suprimir, de a dilacerar. Ele estava muito bem lá fora, ao contrário, ele permanecia por lá, seguramente, mas eu o olhava através de uma vitrine, com toda tranquilidade, com toda severidade. Por muito tempo aliás eu acreditei que não se podia conciliar a existência de um caráter com a liberdade da consciência, eu pensava que o caráter não era nada de outro que um buquê de máximas, mais morais que psicológicas, nas quais o vizinho resume sua experiência de nós¹².

Antes da confissão em diário, clareza de si a si, Sartre vai se dar conta disso quando das suas tentativas em reelaborar algumas vezes aquela forma original da transcendência com um

12 SARTRE, J.-P. *Carnets de la drôle de guerre*. Gallimard, Paris, 1994, p. 576.

diagnóstico semelhante ao de Benoist: o sentido da existência humana a ultrapassa. Completando com a visada crítica da questão: O Eu em questão, e sua remissão ao fundo teórico-crítico do problema e sua linhagem, a apercepção transcendental e a teoria do objeto transcendental, são o ponto de opacidade sem o qual a transparência do campo transcendental não pode contrastar. Sem avançar, por hora, nessa via, pode-se por meio do que ela já anuncia, melhor circunscrever os contornos e os limites dessa primeira forma sartriana. Assim o fazemos.

A terceira observação, retomando a enumeração das conclusões sartriana, vem de um movimento inusitado: a refutação do idealismo fenomenológico, novamente em função da psicologização radical do Ego de que o campo transcendental é pressuposto, por sua vez, corolário de sua natureza transcendente, desemboca no problema moral, cujo nexos passa pelo “desencantamento” (não em sentido weberiano) desse Eu e do mundo por meio da crítica do psíquico mediante o campo transcendental. Será a partir daquele “lugar” absoluto, lugar “lógico” da consciência de primeiro grau, que é o da consciência já liberada dos constrangimentos formais do Eu, resíduos tóxicos mal acondicionados da atividade reflexionante, que a gramática do mundo pode ser pensada do ponto de vista da agramatical da consciência irrefletida. Esse “desencantamento” é justamente o modo de desarmar – a posteriori – a natureza fantasmática dessa região de objetos não fenomenológicos e fetichista por meio, falando tecnicamente, da supressão de qualquer excedente formal que pretenda aderir à estrutura da consciência. Retomando o problema tal como posto por J. Benoist: há sombras nesse mundo sartreano atravessado por uma transparência radical, as sombras, porém, não participam do ponto de vista constitutiva da subjetividade, não contrastam com a transparência, estão em *outro* lugar, acossadas por essa transparência que exige de fora delas que não mais encobre meu jardim, daí a dificuldade gnosiológico de sopesar essa cisão da subjetividade no artigo e em sua posteridade.

A imagem da opacidade do Ego, afirmada e reiterada no texto, não é tanto imagem quanto também é conceito: a opacidade é atributo do peso formal que o Ego representaria à consciência, se se assume que ele deve lá cumprir as estipulações transcendentais de antanho tal como já fazia seu ancestral na primeira era da *crítica*, a apercepção transcendental. Dispensado das funções de unidade lógica e temporal, e mesmo de ponto de apoio para o

sentimento moral, ele só pode se psicologizar e se antepor como resíduo formal indesejável à transparência do campo transcendental, reafirmando do lugar de sua irrelevância gnosiológica a sua função prática. Essa transparência, que é sobretudo formal e sobretudo o ganho formal que se realiza com a expulsão do Ego da estrutura da consciência, reforça as atribuições da estrutura basal da consciência, sumarizada na conhecida fórmula da intencionalidade. Em função disso, o campo transcendental – em sinonímia com a consciência de primeiro grau – assume características muito próprias, tais como, instantaneísmo da atividade, que não se “acumula” sob pena de se contaminar de resíduos formais inesperados (a duração, por exemplo), a criação *ex nihilo*, o modo de manter essa atividade permanentemente “desnaturalizada” e agramatical. Nesse caso, esse rigorismo formal sartreano em atestar e reafirmar a ausência de forma da consciência reafirma sua posição contrária à morfologia muito própria da região constitutiva, pós redução, da “consciência pura”, importante demarcação metodológica na inflexão transcendental da fenomenologia, em *Ideias I*. O contra-argumento sartreano aparece plasmado na descrição estrita do rebaixamento formal que ele impõe ao modo pelo qual o fenômeno se fenomenaliza – por meio e só por meio da consciência irrefletida. A consequência disso é que qualquer modificação reflexiva, sobretudo a teórica, não tem o condão metodológico de revelar os pressupostos daquele primeiro plano de sentido. A narrativa em terceira pessoa da consciência irrefletida naturaliza-se fatalmente se é feita em primeira pessoa. Quem conta esse romance, só pode ser a própria matéria. A pureza da atividade para Sartre, em TE, se dá sem recuo propriamente transcendental, ainda que a esfera constitutiva opere concomitantemente ao mundo como momento constitutivo de seu polo transcendente, logo, em uma superfície impropriamente transcendental, se isso é possível, na qual a unidade do objeto se realiza na posição da transcendente de um objeto qualquer.

Tudo isso, que é significativo, não se faz sem um custo. Quanto mais estrita é a demonstração sartriana da simplicidade e da eficácia formal da estrutura do campo transcendental, a fulguração de sentido intempestiva e permanente do campo transcendental, mais complexo é o resíduo formal sob o qual o psíquico, o seu avesso, se instaura como a região anti-fenomenológica, nas antípodas do campo transcendental. O que a primeira forma sartriana ganha em pureza fenomenológica *sui generis*, um fenômeno que se fenomenaliza de *per se*, a consciência impessoal da TE, *ela* perde, por assim dizer, no custo residual dessa pureza,

transferindo ao psíquico um acúmulo de significações – “sentidos da existência humana” –, cuja indiferença ao tratamento fenomenológico passa a ser um problema. Daí a complexidade do psíquico nesse contorno formal, que é expulso da consciência, mas não pode deixar de existir como objeto transcendente, logo, tem sua função prática reafirmada por via indireta. As sombras, os fantasmas, os resíduos reflexivos não estando na consciência, não deixam de existir no mundo, e sua precariedade “objectal” é tanto mais pregnante quanto mais é uma marca mundana de sua existência, passa a ser índices do que aquela experiência originária – o primeiro plano da consciência irrefletida – não pôde traduzir para “si” na forma de sentido, do há sentido, da duração concreta.

Esse desenho do campo transcendental, eficaz pela desformalização da atividade daquela consciência – impessoal – (na **TE** isso é sinônimo de desnaturalização e de despsicologização da atividade da consciência, qualquer excedente formal é posto na conta da psicologia do Eu) ao reduzir as modalidade de transcendências a um mínimo formal que beira a indiferenciação, isto é, reduzindo o sendo ao transcendente que lhe esgota o sentido, ao submeter toda transcendência àquela estrutura basal da consciência, ao tomar as transcendências como meros “outros” da consciência, positivos em relação ao momento essencialmente não-substancial e constitutivo da “consciência de”, limita o escopo da atividade a mera afirmação – intencional – dessa “presença” inextensa da objeto, o ser do objeto esgota-se em sua posição transcendente *pari passu* o ser da consciência não-posicional de si. Sem ser exatamente previsto, o efeito desse significativo ganho em simplicidade formal é uma limitação de seu efeito semântico, o que leituras e contra leituras atestam. Em outros termos, produz-se uma forma de positivismo intencional postulado pelo esgotamento da transcendência na posição estrita da transcendência.

Não sem razão pode-se chamar essa primeira forma sartriana de empirismo transcendental. E não sem razão é possível notar o quanto as desvantagens dessa forma tornaram-se importantes desvantagens para o projeto e para o programa sartreano. Nesse ponto é que uma história da forma, em Sartre, torna-se factível.

Nesse lugar, feito o traçado de meridianos e paralelos, estando, pois, no ponto zero do romance da matéria, é que Coorebyter pode afirmar: “Sartre não pode fundar seu realismo da percepção e sua noção de sentido, em seu célebre artigo sobre a intencionalidade, senão

interpretando o *princípio dos princípios* husserliano do modo o mais restritivo, passando ao largo das intuições doadoras originárias *nos limites em que elas se dão*, o que conduz Sartre, em “A transcendência do Ego” a reduzir o vivido a uma sucessão de *instantes* e a relegar uma multidão de estruturas humanas, a começar pela ação – que se desdobra no tempo – ao domínio impura da reflexão psíquica, para as bandas do Ego, igualmente realidade duvidosa, uma vez que transborda a estreita esfera da imanência ou do vivido que Sartre infere de sua leitura de Husserl”¹³.

Nesse ponto zero, as dimensões essenciais do projeto sartreano se articulam: a liberdade e a contingência, que se narram em parte a partir dos impasses formais que os inauguram.

Um última observação: na primeira forma sartriana, a contingência, em constante elaboração desde a primeira exposição de Nietzsche, em 1924, na Escola Normal Superior – retrospectivamente poderíamos dizer que o perspectivismo nietzschiano é a primeira chave da contingência sartriana – pode ser assimilada formalmente ao instantaneísmo do campo transcendental, que, ao ciosamente rebaixar qualquer possibilidade de acúmulo formal na atividade da consciência irrefletida, garante as condições formais de permanente criação *ex nihilo* da atividade da consciência. Aqui a estrutura da transcendência, em certo sentido descontinuada formalmente pelo instantaneísmo dessa estrutura basilar da consciência, é um modo de afirmar a contingência da experiência. Essa atividade que se lança permanentemente sem nenhum pressuposto formal – que não dura nem se temporaliza *strictu sensu* – é a versão já em elaboração da contingência sartriana no âmbito da TE.

Agramaticalidade, o nome e o conceito, aparece nessas análises e acaba por sugerir a outra ponta dessa meada, para efeito de uma primeira glosa “dialética”, à guisa de conclusão a conclusão sartriana, com aspas, levando em conta o abuso e os riscos envolvidos. A agramaticalidade da consciência de primeiro grau, por sua vez, faz constelação com alguns outros temas e problemas recorrentes. Vejamos: seja a “intencionalidade escolástica” e a pequena discussão em torno disso (que do ponto de vista do entendimento põe em dúvida

13 COOREBYTER, V., *L'Être et le Néant, ou le Roman de la Matière*, p. 8, in *Les Temps Modernes*, no. 667, 2012/1, Paris, Gallimard, p. 2.

igualmente a eficácia de qualquer análise intencional), seja o problema constitutivo implicado, entre a tautologia transcendental e o problema constitutivo nos limites da atividade performativa da consciência, abarcado, em parte, aquilo que poderia fazer às vezes da dedução transcendental nesse contexto.

Daí a confluência do “instante” com a purificação do campo transcendental: o instante, correlato da agramaticalidade do campo transcendental, é também fiador da não gramaticalização da consciência irrefletida.

O fato é que, pensando em uma definição expressa do termo, no contexto em que ele emerge, digamos simplesmente que a agramaticalidade da consciência irrefletida é a precedência transcendental e empírica da atividade da posição à atividade puramente constitutiva como – tomada formalmente – e, simultaneamente, a anterioridade da atividade constitutiva à mera posição. Uma estrutura que se não é uma antinomia, tangencia o sentido de uma antinomia. A superposição da atividade de constituição ao sentido posto pela consciência dá em agramaticalidade da consciência irrefletida. Tanto precedência do caráter intuitivo do sentido à sua norma quanto constituição da norma pelo sentido, são tal estrutura que a consciência (irrefletida) faz funcionar como se fosse um sintagma para-gramatical que, se não pode se gramaticalizar, sem sua presença não haveria gramaticalização possível.

O dispositivo (ou a astúcia, como queiram) não é novo. O caso é entender como essa provisão teórica não seria dispensável, pelo motivo óbvio de exigir para o sentido em geral uma instância (a consciência) que não significa senão pelo significado do outro. A resposta viria de pronto: as análises do texto (e de seu objeto) nos levam a supor uma clivagem teórica sutil e de largo alcance: há uma diferença nos modos de significação dados pela consciência. A posição da consciência, isto é sua atualização pela transcendência, dá a medida da diferença. Se ela é posta pela consciência (e sua agramaticalidade) se ela é posta por outra ordem de gramaticalidade (o psíquico, por exemplo), a consciência se põe como uma diferença. No primeiro caso, o sentido posto dá a posição do objeto no mundo, e a posição do sentido – que apenas pode ser dado pela consciência irrefletida – significa o mundo de modo pressuposto ao objeto posto. De modo oposto, o psíquico dá a posição do “Eu” no mundo, mas de maneira avessa: o mundo é o psíquico posto de tal modo que ele exige um “Eu” posto em seu horizonte. É o psíquico que, experiência de “mundanização” por excelência, põe o “Eu” como objeto mundano que figura uma diferença no mundo (eu-mundo). Entre uma e

outra instâncias da vida subjetiva se constitui a diferença entre translucidez por oposição à fetichismo, significação crítica por oposição à significação mágica. Essa oposição também implica uma variação temporal – e não em mero registro cronológico, naturalmente – que tem importantes implicações teóricas. O sentido posto pela consciência se dá no instante, pela gramática do psíquico, se dá na duração, forma degradada de unidade que se espraia pelo psíquico.

Assim, a consciência não significa, mas põe a condição da significação desde que fica pressuposta (consciência não posicional de si) em relação ao mundo por meio da transcendência que estrutura como meio e mediação de sua própria pressuposição. Como ela permanece pressuposta, ao não se pôr, ela põe a objetividade. A objetividade dá a unidade do objeto e do mundo por meio da sua posição no mundo e da pressuposição da consciência.

Ora, a visão panorâmica desse esquema (ou desse esquematismo) e suas particularidades cumpre uma importante função crítica no texto, a de desvendar as condições de possibilidade e os limites dos psíquico, seu oposto, que onde vige outro modelo de transcendência.

Esse arranjo assim descrito nos aproximou inadvertidamente de outro texto de outro moralista prolixo. Falamos de Rousseau e de seu tardiamente celebrado “Ensaio sobre a origem das línguas”¹⁴. Em boa parte, guiados por Bento Prado Jr.¹⁵, a aproximação pode parecer em um primeiro momento bastante excêntrica.

Em linhas gerais, a notável inversão rousseauniana, da gramática à retórica, refazendo uma genealogia muito típica ao seu humor teórico, indica que as línguas começam pela música própria da voz humana, mais “natural”. E aqui está toda a sutileza de moralista excepcional, próprio de Rousseau, retecendo as relações entre natureza e civilização – e cultura, se se pode usar esse termo mais contemporâneo e problemático. Seu corolário é conhecido: as línguas se gramaticalizam à medida que perdem a “força” musical. Ficam menos evocativas, diríamos, menos “naturais”. Ora, a gramática seria, enfim, o índice de uma decadência muito específica, cujo efeito mais notável é a prosaica experiência contemporânea

14 ROUSSEAU, J.-J., **Ensaio sobre a origem das línguas**, trad. Fulvia Moretto, apresentação Bento Prado Jr., Ed. Unicamp, 1998.

15 PRADO JR., Bento, **A retórica de Rousseau**, organização e apresentação de Franklin de Mattos, Cosacnaify, 2008.

de as palavras não significarem mais, não “falarem” mais o que “dizem”. Em suma, perderam a força de enunciação. O tema é largo e não nos cabe aqui reconstitui-lo exatamente.

O que nos cabe é explicitar uma correlação de leitura que, feita algumas pacientes mediações, dar-nos-ia certos elementos para reler o debate francês em torno da antropologia estrutural, do fim dos anos sessenta do século passado.

A correlação de que falamos, para efeito da aproximação sugerida entre, por um lado, a agramaticalidade da consciência irrefletida e a gramática do psíquico, na versão da **TE**; e, por outro lado, da prevalência da música como modelo hermenêutico para uma genealogia das línguas em Rousseau, por oposição a gramática *strictu sensu*, ajuda a entender como, na genealogia do psíquico, em Sartre, a passagem da consciência irrefletida ao psíquico se dá por meio de um hiato aparente que decorre de uma mudança de forma ou de gênero: aquilo que antes se dava como figura sobre o fundo da consciência irrefletida, um vivido qualquer de X, agora passa a ser o fundo por meio do qual o vivido psíquico se organiza, o ódio de Pedro, por exemplo. No específico contexto do psíquico, o ódio de Pedro funciona como juízo sintético a priori, independentemente da experiência, e todo material empírico, seja qual for, passa a se organizar mediante esse juízo, que, por seu turno, não se dá, na atitude natural do psíquico, por assim dizer, como juízo, mas como “objeto”, ainda que “objeto” que “se reflexiona” (objeto psíquico).

Assim, se Rousseau tem a intuição de usar como modelo hermenêutico a música para investigar a origem das línguas, tal se dá devido a intuição profunda que anima esse percurso algo acidentado na superfície: a percepção de que há, a meio caminho de todo começo, uma mudança não linear de forma, algo com um salto: no ponto zero da primeira língua não se tem uma regressão (ou compressão) da gramática (a tão malbaratada ideia da falta, do fracasso e da falha das sociedades ameríndias, por comparação às sociedades “maduras” do ocidente), mas outra forma de língua que ainda é, paradoxalmente, a origem da língua *como seu começo*.

Essa é a correlação, minimamente explicada, que acaba por nos levar ao texto de Rousseau, por imitação: nada no psíquico me diz algo sobre a consciência irrefletida, ainda que ele decorra dela, o psíquico tem um começo que não pode ser sua origem.

A consciência irrefletida é a força de que o psíquico, com sua sofisticação fetichista (por óbvio) é o fausto.

Vejamos:

À *utopia* da Gramática – quer dizer, a uma concepção da linguagem que ignora todo *lugar*, geográfico ou histórico, norte e sul, antiguidade e modernidade, em sua vontade de universalidade –, a linguística de Rousseau opõe uma *topologia* que procura sobretudo as diferenças de lugar, no espaço e no tempo, mas também no interior de uma mesma sociedade (cf. A teoria sociológica que define os “lugares” da comédia e da tragédia e a significação social de sua linguagem). À lógica que atravessa a linguagem em direção à universalidade do entendimento, Rousseau opõe uma espécie de *estilística* que enquadra a verdade da linguagem no sistema de diferenças locais e históricas, num pluralismo de linguagem *qualitativamente* diferentes.

Mas a consequência mais importante desta submissão da gramática à música é que o uso retórico da linguagem – quer dizer, um uso da linguagem em que a função cognitiva e a função comunicativa são subordinadas à função imitativa – não é mais um uso entre outros, mas aquele em que transparece a própria essência da linguagem. Ao inverter o sistema conceitual da linguística clássica, Rousseau faz da gramática o *avesso* da linguagem e faz do “gênio retórico”, retomando a linguagem de Cesarotti, o polo positivo e a face luminosa das línguas. Pelo fato de relativizar, na linguagem, a relação vertical do signo com a coisa significada e a relação horizontal da transmissão da informação, definindo o bom uso da língua como a ação indireta de uma alma sobre outra, através dos movimentos dos sentimentos e das paixões, Rousseau dá uma definição essencialmente *retórica* da linguagem.¹⁶

Finalmente e dando a penúltima volta no fuso: a agramaticalidade da consciência, de tantas ocorrências em nossa análise, faz às vezes dessa utopia do sentido: não é o mero *não* gramatical, é o *não* lugar por excelência que *acompanha* o sentido – não basta fazer sentido, é preciso que o sentido seja consciência de si, interior a si mesmo para *ser* sentido. Não basta a posição do sentido, é preciso a estima de si, o *não* lugar de onde o sentido *se enuncia*, a *música encantatória do sentido*. O gramatical, típica do psíquico, é, por sua vez, o local, o tópico, por excelência, e também a exterioridade da língua em relação a si própria. Em Sartre de a **TE** a personalidade é o correlato e a explicação desse tópico: por meio dela que o humano se atualiza como o meramente humano – histórico, contingente, *natural* e exterior. O que nos leva inevitavelmente a notar a inversão em relação ao arranjo teórico-genético de Rousseau. Não são raras vezes, no espelho da filosofia francesa, que o braço direito aparece do lado esquerdo.

Menos que essa simetria invertida, o que nos interessa são as consequências que o ponto de vista sartreano implica para o debate com a antropologia – vivíssimo muitos anos depois da publicação da **TE**.

16 PRADO JR., Bento, **A retórica de Rousseau**, p. 178, Cosacnaif, São Paulo, 2008.

Assumindo que a consciência de primeiro grau opera em um nível infra-humano, esse é o não lugar por excelência do humano. É também a utopia de um homem cuja gênese é anti-natural (e, no limite, anti-humana), problema no qual chega o Dr. Lacan. Mas supondo que, do ponto de vista lógico, há simultaneidade do plano do psíquico em relação à consciência de primeiro grau, posição que defendemos, o não-lugar da consciência perpassa permanentemente o lugar do humano. À exterioridade do ser humano que todos somos – a experiência clássica do humanismo – soma-se a experiência de *intimidade* com o que sendo nós, não pode ser simplesmente humano, por ser demasiadamente “nós mesmos”. Essa também é a exigência para que haja sentido, no arranjo sartriano: que ele se dê por meio de um não lugar, não humano. Eia outra versão para a transparência *anti-natural* do campo transcendental.

Mas, sendo o psíquico o humano, demasiado humano, como ficamos?

Concluamos voltando a um tema caro da **TE**, pouco abordado e diretamente, ligado a esse ensaio de debate que sugerimos haver com a antropologia: o fetichismo do psíquico é essencialmente mágico.

Já pontuamos em nossas análises a relação óbvia de texto entre passagens da **TE** e os ensaios de Mauss e Hubert sobre o tema.

Recapitulemos, à maneira dialética: “De fato, o juízo mágico de Mauss tem certa analogia com o chamamos de juízo de Reflexão em Marx, como também com outras formas dialéticas do juízo que tentamos reconstruir. O que há de comum entre os dois casos (juízos mágicos/juízos dialéticos) é em geral o fato de que em ambos se tem, senão uma espécie de movimento que vai do sujeito ao predicado, em todo caso, uma espécie de vazio que prenuncia a negação entre sujeito e predicado e que é preenchido pela cópula (no caso dos juízos dialéticos se tem propriamente um movimento que conduz o sujeito ao predicado). Nisso está o grande interesse lógico da explicação de Mauss. (Sobre as diferenças entre os dois casos nos explicaremos logo mais adiante). Digamos que Hubert e Mauss estavam realmente no bom caminho, e provavelmente num sentido muito mais preciso do que supõe Lévi-Strauss. A ideia de introduzir um elemento *transcendental* (o juízo sintético *a priori* introduzido pela “cópula-*mana*”) os punha na rota de pensar o social através de modelos não formais: assegurava-se o cânone racionalista rigoroso da linguagem, e ao mesmo tempo, na medida em que o transcendental (e sobretudo nesse contexto) anuncia de algum modo o

dialético, abria-se caminho para reproduzir a *fluidez* – não simplesmente a dinâmica – intrínseca ao objeto.”¹⁷

A cópula do enunciado mágico, que realiza a operação particular de fazer o juízo mágico funcionar como juízo sintético *a priori* o faz porque a operação supõe ou realiza um juízo de reflexão; logo, o ato mágico por excelência, exigia um tipo específico de negação da identidade, dada no movimento mesmo da cópula. Era justamente nisso em que, conforme Lévi-Strauss, Mauss falhara em dar uma explicação científica definitiva e chegar, por assim dizer, à terra prometida da antropologia estrutural. Lévi-Strauss supunha que seria a estrutura por detrás da cópula e não o juízo de reflexão que dava o caráter *a priori* ao juízo mágico (tal como o famoso juízo kantiano). Como profeta, Mauss anunciava aquilo que não sabia, conforme Lévi-Strauss: circunscrevendo aqui e ali fragmento da estrutura sem ainda totalizá-la, por detrás, por assim dizer (mas um *detrás* da ordem do entendimento) da proposição, como que a lhe tirar a titularidade do juízo de reflexão. Ao circunscrever recorrentemente a cópula mágica, à sua maneira, descrevendo a frequência de sua ocorrência (como *mana*) como um tipo específico de juízo (sem tonalizar-se em estrutura), ele, Mauss, permite indicar, em analogia e correlação com a TE, aqui nossa singela contribuição, o detalhe da operação do psíquico em que melhor se expressa sua natureza enquanto tal: seu caráter recorrentemente mágico e fetichista, vale dizer, sintético e *a priori*. Se para a antropologia estrutural (a ciência quando chega, enfim, à terra prometida) o pressuposto do ato mágico é a estrutura (inconsciente) que o anima – o feiticeiro e sua magia – aqui, muito oportunamente, Sartre dirá que apenas o homem é o feiticeiro do próprio homem, o que, a sua maneira, devolveria o problema ao juízo, uma vez realizada a expulsão do eu da esfera da imanência. E não seria aquilo que, em Lévi-Strauss, estando a vista ninguém vê, mas o que, ainda em Mauss, é índice também de um outro mistério, de outra natureza do mistério. E para não ficarmos em suspenses desnecessários digamos simplesmente que é a transposição deformada da consciência irrefletida que faz a magia operar no psíquico sartriano da TE: o fundamento do juízo mágico estaria no modo pelo qual o psíquico é índice da “antropologização” não dedutível da consciência irrefletida instaurando outro modelo de transcendência: só o homem

17 FAUSTO, R., “Dialética, estruturalismo, pré(pós)-estruturalismo”, p. 163, in **Dialética marxista, dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples**. Paz e Terra & Brasiliense, São Paulo, 1997.

e tão somente só o homem pode ser feiticeiro do homem. Como em Mauss, o psíquico é o meio social por excelência, porque lugar do humano, ele é reflexionante, porque não é imediato nem se dá no instante, ainda que só seja pensável, a rigor, por meio do critério estrito da consciência irrefletida. Daí, há que se notar, o arranjo teórico da **TE** perde muito em rendimento analítico em relação as possibilidade que abre a antropologia estrutural. O seu segredo é, por óbvio, que, mantida a mágica do psíquico, ela não pode estar *lá*, isto é, ele não pode *aparecer* em sentido próprio. Ele está no não lugar da consciência irrefletida, não lugar que por razões de geografia e história não se sujeita às leis *desse* mundo, ainda que se sujeite a um mundo. Só há mágica e juízo mágico se houver contradição.

Finalmente: aquilo sobre o que Lévi-Strauss censura em Mauss, não ultrapassar o problema do ato mágico para além da operação do juízo, e ainda, procurar fazer valer a qualidade de mágico por meio da cópula, esquecendo-se que o sentido do ato mágico só poderia ser dado por uma estrutura que lhe fosse anterior e lhe determinasse, tal censura (moderada, é verdade, diante das descrições reconhecidamente notáveis de Mauss) é o que melhor nos permite aproximar Mauss da **TE**. Porque, por outras razões, que não de ordem antropológica, lá, na **TE**, senão o ato mágico, mas o sentido mágico do psíquico, só pode estar fundado no juízo, que por sua vez está fundado em uma característica específica da consciência irrefletida, que, parafraseando outro texto de Sartre, instalou novamente o horror e o encanto nas coisas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Sartre, J.-P (2001) *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. Coorebyter, Paris, Vrin.

_____.(1943) *L'être et le néant*. Paris, Gallimard.

_____.(1995) *Carnets de la drôle de guerre*. Paris, Gallimard.

BENOIST, Jocelyn (2008) *La conscience du temps, autor des Leçons sur le temps de Husserl*. Paris. J. Vrin.

_____(2005) *Les limites de l'intencionalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*. Paris. J. Vrin.

_____(1994) *Autour de Husserl*. Paris, J. Vrin.

PRADO JR., Bento (2000) *Alguns ensaios filosofia literatura psicanálise*. São Paulo, Paz e Terra.

_____.(1989) *Presença e campo transcendental consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo, Edusp.

_____. (2008) *A retórica de Rousseau*. São Paulo, Coacnaify.

_____.(2017) *Ipseitas*. Ed. Vladimir Safatle. Belo Horizonte, Autêntica.

GANGUILHEM. G. (1996) *Le normal et le pathologique*. Paris, Puf.