

# BOLETIM DA SOCIEDADE FRANCESA DE FILOSOFIA

Sessão de 2 de Junho de 1947

## CONSCIÊNCIA DE SI E CONHECIMENTO DE SI

### APRESENTAÇÃO

Jean-Paul Sartre apresentou à Sociedade os seguintes argumentos:

As censuras que se costuma fazer ao *cogito*, enquanto ele seria tomado por base apodítica de uma filosofia, são as seguintes:

- 1.º, É um abstrato, uma forma pura, porquanto se isole do seu *cogitatum*.
- 2.º, Não poderia fundamentar nenhuma verdade, porque a verdade é “devinda”, como diz Hegel, e sintética: ela implica um envolvimento temporal e o *cogito*; instantâneo, não pode fundamentar a temporalidade.
- 3.º, Pela mesma razão, ele não permite sair da contemplação temporal de um sistema de meios e de fins (é por isso que Heidegger não recorre a ele).
- 4.º, Ele não informa nem sobre o seu ser (a menos que se opere o “salto” substancialista de Descartes) nem sobre o ser do mundo, o qual não pode revelar-se senão como um *perceptum*.
- 5.º, Não permite sair do solipsismo, a menos que se recorra à ideia de um Deus, quer dizer, a menos que se faça o “salto” ontológico.

Mas se recusarmos utilizar o *cogito* como verdade primeira de uma ordem filosófica das verdades, é preciso tomar o conhecimento por inteiro, matéria e

forma, como garantia do conhecimento singular. Neste caso, o sistema é, por inteiro, *provável*, a apodicticidade desaparece. Mas, sobretudo, sendo cada objeto reduzido a um *perceptum*, o ser é reduzido ao conhecimento que dele se toma. Neste caso, não podemos evitar o aparecimento de um novo problema: se o ser se reduz ao conhecimento, a totalidade do *percipi* e do *percipiens* fica privada de ser: tudo se desmorona no nada. A menos que haja um ser do conhecimento que não possa, justamente, reduzir-se a um ser *conhecido*.

Mas se queremos evitar o erro que consistiria em atribuir ao conhecimento um ser substancial análogo ao de uma coisa, é preciso retomar ao *cogito* e examiná-lo de novo. O *cogito* não é nada mais, com efeito, do que a manifestação da *consciência*. Conhecendo, estou consciente de conhecer. Se recusarmos considerar a consciência como imediatamente *reflexiva*, quer dizer, como um *conhecimento de conhecimento*, o que exigiria uma regressão ao infinito (é a *idea ideae* de Espinosa), veremos talvez que ela não é um conhecimento voltado para si, mas a dimensão de ser do sujeito.

Se consideramos, portanto, consciência como *modo de ser*, em vez de procurarmos conferir-lhe um ser, poderemos talvez remediar as imperfeições do *cogito*, tal como o praticaram Descartes e Husserl; poderemos talvez encontrar nele a possibilidade de dele sair, quer dizer, de sair da instantaneidade, do idealismo e do solipsismo. Tal era, aliás, a intenção de Descartes.

1. Há um *cogito* pré-reflexivo que é a condição do *cogito* cartesiano. Toda consciência posicional de objeto é necessariamente consciência não-posicional de si.

2. O exame da consciência não-tética revela um certo tipo de ser a que chamaremos "existência". A existência é distância relativamente a si, deslocação. O existente é o que não é e não é o que é. Ele "nadifica-se". Ele não é coincidência consigo, mas é *para-si*.

3. O *para-si* tem a ser o que é. Ele é, portanto, *falta*. Esta falta exprime-se pelos três êxtases temporais. O *cogito*, longe de nos encerrar na espontaneidade, arranca-nos a nós mesmos para nos lançar na duração: não há consciência instantânea. Uma estática e uma dinâmica da temporalidade fundamentar-se-ão na descrição reflexiva do *cogito*.

4. Apenas o *cogito* pré-reflexivo fundamenta os direitos do *cogito* reflexivo e da reflexão. É a partir dele que se poderá formular o problema ontológico da aparição da consciência reflexiva e o problema lógico dos seus direitos a ser tida como apodítica. Distinguiremos, à luz da nossa descrição da consciência não-tética, uma reflexão pura e uma reflexão cúmplice. A segunda

constitui noemas cujo *esse* remete para o *percipi* e que não aparecem senão à consciência reflexiva. São o *Ego*, os seus estados, as suas qualidades e os seus atos. Nós aglutinaremos o conjunto destas aparições sob o nome de Psique. O psíquico, enquanto tal, é ao mesmo tempo conhecido e constituído sinteticamente pela reflexão cúmplice sobre a base das consciências irrefletidas. Ele caracteriza-se pela sua irrealidade, pela sua natureza mágica, e dá-se como puramente provável, porque reenvia para o infinito.

5. Voltando ao ser pré-reflexivo da consciência, descobriremos que a consciência é consciência de qualquer coisa. Pode mostrar-se que, aqui, Husserl foi infiel ao seu princípio e que a “redução fenomenológica” o conduziu ao idealismo. Se a consciência é transcendente, isso significa que ela nasce *voltada para* um ser que não é a ela. Não se trata de mostrar que os fenómenos do sentido interno implicam a existência de fenómenos objectivos e espaciais, mas que a consciência implica no seu ser um ser não consciente e transfenomenico de que ela é consciência.

6. Descartes não *provou* a sua existência. Isso porque, com efeito, eu sempre soube que existia, eu pratiquei o *cogito* tal como o Sr. Jourdain fazia prosa. Do mesmo modo, as minhas resistências ao solipsismo mostram que sempre soube que existia, que sempre tive uma compreensão total, se bem que implícita, da minha existência. Se a existência de outrem não é um puro mito, é porque há qualquer coisa como um *cogito* no que lhe diz respeito. No mais profundo de mim mesmo devo encontrar *razões para crer* no outro, mas no outro ele próprio, como não sendo eu. Uma descrição da consciência pré-reflexiva não revelará um *objeto-outrem*, pois quem diz “objeto” diz “provável”. Outrem deve ser certo ou desaparecer. O que nós descobriremos no fundo de nós mesmos é o outro, não como conhecimento particular nem como fator constitutivo da consciência em geral, mas enquanto ele “interessa” o nosso ser concreta e onticamente, nas circunstâncias empíricas da nossa facticidade.

Assim, o abandono do *cogito reflexivo* – formação segunda – em prol do *cogito pré-reflexivo* permite-nos reencontrar o *ser do percipi*, quer dizer, da consciência, o ser do mundo e a existência de outrem. Um tal método proteger-nos-á ao mesmo tempo do idealismo – visto que o ser do fenómeno é, por princípio, distinto do seu ser conhecido – e do realismo – visto que a consciência está articulada com o mundo no seu ser. Ele restituirá ao “Eu penso” cartesiano a sua riqueza concreta e a sua apodicticidade.

## ACTA DA SESSÃO

A sessão foi aberta às 16:30h, sob a presidência do Sr. Parodi.

PARODI – Agradeço a Sartre a boa vontade com que respondeu ao nosso apelo. Estamos muito felizes por acolher o nosso colega, que nunca deixou de ser filósofo. Dou-lhe imediatamente a palavra.

SARTRE – Queria apresentar-vos algumas considerações sobre consciência de si e conhecimento de si.

O *cogito* é um ponto de partida filosófico. A maior parte das censuras que lhe foram dirigidas pode resumir-se em alguns grupos de objeções.

Desde logo, ele é abstrato, diz-se, se for isolado do *cogitatum*. Com efeito, pode pensar-se o *cogitatum*, quer dizer, aquilo que se pensa, como uma série sinteticamente ligada de representações ou, se se quiser, como uma série de aparências.

Neste caso, pode perguntar-se se o pensamento ele mesmo não está compreendido na série. Por exemplo, há um *cogitatum*, se se lê bem Descartes, que é a dúvida. Descartes diz: “Eu penso, logo eu sou”, quer dizer: eu duvido logo eu sou.

A objeção que se pode fazer neste momento é: será possível apreender, numa intuição que exclui a memória e as “protensões” como suscetíveis de serem tomadas enganadoras pelo Génio Maligno, é possível declarar-se que se duvida? No imediato, pode declarar-se: suspendo o meu juízo. Mas pode-se suspender o juízo de várias maneiras: pode ser hesitação ou então dúvida real. Por outro lado, se se duvida, duvida-se de qualquer coisa. Portanto, põe-se algo e recusa-se ao mesmo tempo a sua posição. Mas, precisamente, pôr é uma operação sintética que supõe o recurso ao infinito. Se duvido do universo ou se duvido simplesmente desta mesa, a mesa implica, de qualquer modo, uma série ligada de aparências que me reenviam para o infinito.

Portanto, a dúvida, mesmo apenas a título de suspensão do juízo, implica uma verificação prévia.

Assim, não posso estar certo de duvidar senão se isso for o ponto de vista subjetivo de um empreendimento que implica que mantereí a minha dúvida contra toda solicitação no futuro, se, por outro lado, duvidei já no passado e se a minha dúvida não aparece como algo sem motivo nem razão; enfim, duvido a propósito de mundo que já constitui.

Assim, não posso fazer intervir a própria ideia de dúvida na sua natureza, na sua essência, senão num universo subjetivo e objetivo que implica o passado e o futuro.

Então, “eu penso” não é neste momento um princípio formal de unificação? Se é verdade que nada posso pensar sem recorrer ao passado e ao futuro, não vou eu reencontrar, muito simplesmente, o “eu penso” formal de Kant?

Por outros termos, a objeção pode apresentar-se sobre o plano da temporalidade dizendo: toda verdade, segundo a fórmula de Hegel, é “devinda”. Se a consciência se surpreende a si mesma num certo momento do seu desenvolvimento, é porque ela podia surpreender-se nesse momento e não o podia antes.

Isto implica, portanto, toda uma série de relações, de implicações que levam, elas próprias, o pensamento a apreender-se num dado momento. E o pensamento que se apreende a si mesmo será necessariamente falso, se não se tem em conta o conjunto lógico e temporal no qual ele se apreende. Portanto, o *cogito* suporia aqui, por exemplo, toda a série de modificações e de transformações que encontramos na fenomenologia do espírito. Ele chegaria ao seu lugar no momento da consciência de si e não no momento da simples sensação. Nos dois casos, seja que se considere o abstrato seja que se considere a temporalidade, o *cogito* aparece, portanto, como ele próprio abstrato.

Do mesmo modo, diremos que o *cogito* sofreu, mais recentemente, a censura de ser impróprio, como base de uma filosofia, para justificar essa relação concreta do homem ao mundo que é a ação, quer dizer, a modificação do estado do mundo em vista de um fim.

Com efeito, se rejeitamos o passado e o futuro através de uma intuição intelectual imediata, se nós nada queremos de uma verdade “devinda”, recusaremos do mesmo lance a dialética, quer dizer, as modificações ulteriores segundo as leis dos nossos princípios.

Conhecem-se as censuras de Husserl a Descartes. Elas são, em parte, injustas. São justas na exata medida em que significam que ele usou uma dialética de que não tinha, previamente, fundamentado a possibilidade.

Husserl, que parte do *cogito* e faz esta censura a Descartes, chega em seguida a uma filosofia contemplativa. Heidegger distingue-se justamente do seu mestre, pois ele não aceita o seu ponto de partida contemplativo. Mas, por outro lado — o que vem a dar no mesmo —, Husserl chega a um pontualismo das essências, porque, tendo tomado como ponto de partida um *cogito* que deve dar conta da duração, da ligação sintética do tempo e, por conseguinte, tendo recusado conceber uma verdade devinda, foi levado a ver as essências na unidade de uma intuição e sem ligação entre elas.

A obra de Husserl, por mais importante e essencial que seja, permanece no plano da descrição.

Dito de outro modo, e reencontramos a objeção de há momentos, um *cogito*, se é pleno, se é indubitável, se não sustenta nenhuma relação a outra coisa que ele próprio, disse-se muitas vezes, implica a imanência pura e a ausência de transcendência. A verdade supõe a transcendência em direção ao passado e ao futuro. Mas isso supõe, portanto, que o futuro, o passado e o presente estão sintética e indissolúvelmente ligados.

Não há em Descartes um só texto que seja, numa certa medida, contra esta ligação, se bem que a teoria da criação continuada pareça indicar que ele não a apreendia desta maneira; mas também não há um texto para a justificar.

Assim, por um lado, a verdade supõe o futuro e o passado, mas principalmente o transporte para o futuro. Toda a progressão supõe, evidentemente, posições seguras na retaguarda.

Por outro lado, a ação supõe relação ao passado e ao futuro, mas principalmente ao futuro, visto que a modificação a trazer ao mundo é futura. Parece que, por esta mesma razão, o *cogito* é impróprio para fundamentar seja a verdade seja a ação.

Por fim, ontologicamente, se chegamos ao “eu penso, logo eu sou”, podemos perguntar qual é esse ser; se esse ser não é um simples recontro que, por conseguinte, está abaixo daquilo que podemos nomear ou para lá dos termos de que dispomos – que é?

Sabemos que se pôde criticar em Descartes, com razão ou não, o substancialismo. Não tenciono discutir aqui o próprio Descartes, pois a coisa é complexa, mas retomar à objeção que se lhe faz. Qual é este substancialismo que se lhe critica? É, no fundo, a aplicação demasiado geral da noção de ser. Se é verdade que Descartes é substancialista – o que não está provado –, o que os seus sucessores verificaram é que aplicou a este *cogito* que encontrou uma noção de ser válida tanto para as coisas como para os espíritos.

“Eu sou uma substância” – que se deve entender com isto? Parece que ele quis dizer que tinha o ser que se encontra no “ser conhecido”. Quando, por exemplo, vejo este livro, este livro tem um ser-visto ou um ser-conhecido que supõe um certo tipo de passividade, de remissão para o infinito, de repouso em si mesmo; e é este ser do ser-conhecido que teria sido transferido para o *cogito* consumado, cognoscente, suprimindo, se o quiserdes, a face conhecida do ser-conhecido.

Ficaria, portanto, um ser passivo que, de um certo ponto de vista, teria alguns pontos comuns com a passividade do objetivo, do objeto.

Assim, existiria uma transferência, uma transposição do ser objetivo para a subjetividade propriamente dita.

Tentaremos ver como se pode evitar estes erros, que, aliás, na minha opinião, foram evitados pelo próprio Descartes.

Assim, há portanto um “salto”. Se Husserl, que está bem consciente do salto cartesiano e o crítica, evita o salto cartesiano, é porque recusa a noção de ser. Ele recusa considerar que o ser existe fora do conhecimento que dele temos. Define, em termos próprios, o ser como uma série de explicações a operar, indicadas pela própria palavra “ser”.

Dito de outro modo, para evitar o salto para o substancialismo, Husserl não evita o salto para um certo tipo de idealismo. E, com efeito, temos em Husserl, que parte também do *cogito*, uma elucidação sucessiva e uma notável descrição das estruturas essenciais da consciência, mas nunca a posição do problema metafísico propriamente dito, ou antes, do problema ontológico de saber qual é o ser da consciência. Em nenhum momento da sua fenomenologia pôs Husserl verdadeiramente o problema.

Do mesmo modo, aliás, o problema do ser do mundo, quer dizer, do ser do *perceptum*, diz-se invariavelmente, é inteiramente deixado em suspenso.

Se, com efeito, assumimos a posição segundo a qual a minha verdade de existência de ser me aparece pelo “eu penso”, é a propósito de objetos a respeito dos quais eu pratico a dúvida.

Como sairia eu da dúvida? Descartes fã-lo pelo recurso a uma dialética que não fundamentou, quer dizer, por Deus, o argumento ontológico e, finalmente, a garantia divina.

Husserl, quanto a ele, para refutar o conjunto destes princípios e desta dialética, não se lhes refere nunca: partimos do mundo e do conhecimento, saímos dele pela *epoché* fenomenológica e não voltamos nunca ao mundo a partir da *epoché* fenomenológica. Somos um pouco como esses filósofos tirados da caverna de Platão que recusariam, em seguida, regressar à caverna, se bem que, de facto, seja na caverna que é preciso pensar e agir.

Enfim, e isto vem dar no mesmo, o *cogito* cartesiano põe-lhe a descoberto o seu próprio pensamento, não a existência do outro. Eu sei: põe-lhe a descoberto o outro sob o aspeto de Deus e num sentido em que podemos dizer que Deus é o outro levado ao absoluto. Mas é evidente que a relação direta e imediata de mim com o outro não implica necessariamente a passagem ao absoluto, não porque talvez a filosofia se não possa apoiar em Deus para provar o outro, mas essencialmente porque a minha crença, ou melhor, a minha certeza da existência do outro é imediata, é um dado imediato da minha vida e não implica em nenhum sentido um recurso a Deus.

De modo que Descartes, quando recorre ao *cogito*, reencontra uma verdade que podemos encontrar a qualquer instante, sem qualquer esforço, e que é o próprio tema das nossas relações interiores, ao passo que ele prova, por cima disso, a existência do outro. Ao passar por Deus e com a garantia divina, ele não esta já para nós tão imediatamente no mundo, porque a nossa certeza

da existência do outro é tao absoluta quanto a nossa certeza acerca da nossa própria existência.

Husserl, pelo seu lado, considera o outro como um conjunto de significações e, talvez pudéssemos dizer, de categorias, que constituem o mundo com as nossas categorias subjetivas.

Dito de outro modo, este livro que vejo remete também tanto para o outro que o vê, para vós que o vedes, quanto para mim que o vejo, e o outro é uma estrutura da minha apreensão do mundo.

Esta conceção leva Husserl a declarar que o outro não é nem mais nem menos provável que o meu "*Ego*" empírico, constituído ele próprio por uma consciência transcendental.

Na minha opinião, o problema está mal formulado, pois ninguém nega que a personalidade do outro não é mais certa que a minha própria personalidade. Eu não sei muito bem o que sou, o que quero, o que faço, nem o que vós sois, o que valeis, o que fazeis. Mas quando penso que vós existis, quando tenho um contato direto convosco, é incontestável que não se trata da vossa personalidade empírica, mas do vosso sujeito, a título de subjetividade transcendental.

Não se trata aqui de um mistério que nos permitiria explicarmo-nos dizendo: há um outro fora do meu conhecimento, mas há também um eu fora do meu conhecimento. Trata-se, na realidade, de um outro tal como ele se atinge a si próprio, tal como ele se dá pelo *cogito* que pratica e que eu não atinjo, diz-se, se parto do *cogito*.

Tais são as dificuldades que, habitualmente, se levantam a propósito do *cogito*. Trata-se de saber se elas implicam que se recuse o uso do *cogito*, e que se substitua a filosofia baseada numa intuição apodítica por uma filosofia idealista de progresso, ou se nos mantemos, apesar de tudo, no uso do *cogito*.

Se renunciarmos ao *cogito*, é preciso então pensar que é a totalidade do conhecimento que é garantia de cada conhecimento particular; pois, se é verdade que o pensar pertence ele próprio ao sistema do pensamento, se é verdade que a forma e a matéria se implicam mutuamente, de tal maneira que a forma modifica a matéria e inversamente, é então no termo do devir que podemos saber se um conhecimento é verdadeiro ou falso.

Mas como o devir está em curso e não podemos saber nunca onde ele parará, como não podemos determinar se há um fim da história, remeteremos sempre a soma dos conhecimentos e os conhecimentos particulares para calendas que não serão talvez nunca atingidas.

Em consequência, é impossível conceber o conhecimento pela remissão para esta totalidade, visto que ele se toma pura probabilidade, toma-se ceticismo; mas destruindo-se o ceticismo a si mesmo, não no ceticismo nem no

absoluto, mas numa flutuação que nada justifica, que não dá conta dos resultados efetivos que obtemos, a totalidade instantânea de que falávamos há pouco, pois o *cogito* é uma totalidade instantânea – é talvez posta em dúvida.

Mas a “totalidade devinda” é-o também, pois uma supõe o instante que não existe, a outra, a totalidade da duração que não existe também.

É necessário uma verdade no desenvolvimento da temporalidade.

Por outro lado, se voltamos ao conhecimento que extraímos do *cogito*, no qual o “eu penso” se toma simplesmente num princípio formal de unificação, nesse caso, como o próprio Hegel o disse a Kant, há um aparecer, o aparecer. A aparição é o conjunto dos fenómenos que se apresentam ao conhecimento para serem ligados. Mas este aparecer tem ele próprio um ser. Não se trata de um ser que remeta para um qualquer substrato misterioso, mas ele é enquanto aparição.

Este livro pode ser toda a ligação de sensações estritamente subjetivas que se quiser, ligadas per categorias que, pelo facto de serem universais, não são menos imanentes: não deixa de se verificar que há um ser enquanto tal, pois, com efeito, posso dizer que ele é porque o trouxe aqui. Há portanto um ser do aparecer.

O ser do fenómeno faz parte do próprio fenómeno a título de elemento? Pode dizer-se que o fenómeno tem um ser tal como se diz que ele tem uma cor, uma forma, um peso, etc.? Nesse caso, pelo terceiro homem, somos enviados para o infinito, pois se temos um fenómeno que contém a qualidade de ser, seria então necessário saber como é que há um ser desse ser e somos assim enviados para o infinito; ou então recusamos o ser a todo o conjunto e, nesse caso, caímos no nada.

Dito de outro modo, há um problema que só Hegel tocou verdadeiramente: o do ser do aparecer enquanto aparecer no idealismo, do qual a filosofia kantiana, a crítica, não dá razão. Os fenómenos de ser existem. Isso significa que posso de um lance levar o meu espírito, levar o olhar intelectual de que disponho, tomando as coisas numa experimentação muito vaga, do próprio objeto até o seu ser.

Este livro é – que é que isso significa? Concebo qualquer coisa que me aparece segundo uma forma concetual, metafísica ou ontológica, mas concebo qualquer coisa que é ser. Digo então que há um fenómeno de ser, pois digo que há ser; portanto, que podemos pensar, falar acerca de uma certa realidade.

Mas se o fenómeno de ser, como disse, faz parte do fenómeno – quer dizer, quando apreendo o fenómeno de ser, creio atingir realmente o ser – caímos então no argumento do terceiro homem. Na realidade, o ser do fenómeno é radicalmente distinto do fenómeno de ser.

Dir-me-iam que se pode passar facilmente do livro à essência do livro, seja psicologicamente, por meio da abstração e da generalização, seja, ao con-

trário, como o crê Husserl, por uma espécie de desvio que vai da intuição empírica à intuição das essências. Mas é evidente que a essência não é em relação ao objeto do mesmo modo que o ser em relação ao fenómeno. A essência é, com efeito, a razão da série das aparições do fenómeno. A essência é o que permite juntar sinteticamente – o facto de que, quando abro este livro, vejo nele caracteres; o facto de que, quando lhe pego, ele pesa; o facto de que, se o queimo, ele liberta fumo – tudo isso deve ser reunido sinteticamente pela ligação sintética de todas as aparições: é o que chamarei essência. Ao contrário, quando se trata do ser; verifica-se que o ser acompanha todas as aparições de um objeto. Ele não é diferente em cada uma dessas aparições. A aparição não o vela, mas também não o revela. Quando corto este livro em pequenos pedaços, se a imaginação a isso me leva, haverá tanto de ser em cada um desses pequenos pedaços como no livro. Quando lhe dou outra forma, queimando-o ou comprimindo-o, haverá sempre outro tanto de ser em cada uma dessas manifestações. Uma divisão ao infinito nem me revelará mais do livro nem mo velará.

O ser é qualquer coisa que não posso apreender no seu ser salvo como fenómeno no objeto que me é apresentado. O ser é o que faz com que o objeto apareça. Cada objeto é sob o fundamento do ser. Cada aparecer tem um ser. Mas em nenhum caso o ser se pode reduzir a um aparecer.

Quando há aparição do fenómeno de ser, é preciso ainda levantar o problema do ser do fenómeno de ser. Dito de outro modo, temos aí um ser do aparecer de que é necessário dar-mo-nos verdadeiramente conta. Como nos damos conta dele, então, na perspectiva idealista – *esse est percipi*? Ou, se se prefere, como é que nos damos conta se declaramos como Kant, Brunschvicg e o próprio Husserl que o ser, a palavra ser, é simplesmente uma designação para uma categoria que remete para um infinito de explicitações, quer dizer, se, no fundo, consideramos que o ser é redutível ao conhecer, que não há ser senão porque é conhecido?

Temos aqui duas faces de consideração do problema. Uma que é, visto que há objeto e sujeito, *percipi* e *percipiens*, a remissão do *percipi* para o *percipiens*; a outra que é a análise do *percipi*. Iremos ver que, tanto num como noutro casos, a teoria *esse est percipi* não dá conta do ser.

Mas porque estamos em vias de falar do *cogito*, o que devemos fazer para já é passar do *percipi* para o *percipiens* dizendo: é bem certo que o conhecimento é a medida do ser, mas o próprio conhecimento é.

Se tomamos, por exemplo, o conjunto do que Hegel chamará o saber, no qual nos podemos mergulhar ou aperfeiçoar e prosseguir, há um ser do saber, seja o meu saber subjetivo, seja o espírito objetivo enquanto saber. Qual é então o ser do conhecimento?

Dito de outro modo, reduzir o ser ao conhecimento, quer dizer, declarar que o conjunto das coisas que são ditas ser ou existirem se dissolve no conjunto das operações intelectuais que efetuamos para as conhecer, quer dizer, ligá-las entre si, é supor sem o declarar que há um ser do conhecimento.

Eis-nos então remetidos para um problema que aflora já nas preocupações cartesianas, pois o ser do conhecimento é o ser do homem que conhece. Dito de outro modo, que é o ser do *percepiens*? Isto quer dizer que o idealismo, desde que não esteja fundado numa ontologia, numa teoria do conhecimento, permanece rigorosamente insuficiente.

Qual é então, uma vez mais, o ser do conhecimento?

Quando os filósofos Lachièze-Rey ou Gaston Berger estudaram o *cogito* em Descartes ou Husserl, estabeleceram ambos que o essencial do *cogito* era a intuição intelectual. Dito de outro modo, o *cogito* é o conhecimento de uma verdade. O “eu penso, logo sou” é uma verdade. Se se trata de uma verdade, tal significa, portanto, que o sujeito tem diante de si um objeto. Pouco importa que esse objeto seja ele próprio. Há apesar de tudo uma certa divisão sujeito-objeto que permite, mesmo que abstratamente, mesmo que intelectualmente, declarar que há um sujeito pensante que se apreende como sujeito pensante, um sujeito que é para si mesmo objeto. No há necessidade de insistir nisto para vos dizer que se trata do que se designa correntemente por reflexão.

Na reflexão, opera-se um desdobramento tal que o homem é, numa certa medida e segundo características a elucidar, objeto para si mesmo.

Mas então, nesse caso, é evidente – e é, talvez, o que fez com que nós tivéssemos encontrado tantas dificuldades ao tentar extrair uma ontologia do *cogito*: nós permanecemos então no plano do conhecimento – que o *cogito* é primeiro que todo e qualquer conhecimento. Dito de outro modo, não confundimos nós, no ponto de partida, consciência e conhecimento?

Tal é o problema de que eu queria falar.

Se tomamos em consideração as exigências necessárias para que haja um ser do *percepiens*, verificamos então que, por um lado, é necessário que ele não seja substancial, não já no sentido em que o próprio Descartes o entendia, mas no sentido em que os comentadores o entendiam, quer dizer, que ele não seja dado passivamente e que ele não se continue na sua existência pelo exercício ou por uma criação continuada, pois não temos o direito de passar do conhecimento tal como o entendemos para esse ser que seria dado bruscamente; e, por outro lado, é necessário que ele também não seja medido pelo conhecimento.

Dito de outro modo, não temos desde logo a possibilidade (veremos que a temos ulteriormente) de tomar conhecimento do nosso ser, pois se tomamos conhecimento do nosso ser de cognoscente, há então de novo um círculo e o todo desaparece no nada.

Mas, na realidade, devemos perguntar se não há, afastando todas as soluções místicas e permanecendo no plano da passividade, um outro aspeto do conhecimento propriamente dito do ser.

É preciso notar que, aqui, o problema levanta-se em termos paralelos para o ser e para o conhecer. Com efeito, se conheço, diríamos, é necessário que eu seja o que conheço. Mas, por outro lado, se conheço, para que eu conheça, é necessário que eu tenha consciência de conhecer. Pois o conhecimento que não fôsse consciência dele mesmo como conhecimento seria um conhecimento que não se conheceria ele mesmo e, como o declarava Alain na esteira de Platão, seria um erro ou um não-conhecimento.

Assim, o conhecimento implica necessariamente a consciência de conhecer. O *cogito* de Descartes implica ele próprio uma consciência do *cogito*, pois quando Descartes conhece que duvida necessário é que tenha consciência de conhecer que duvida, pois se a sua consciência se limitasse à consciência da sua dúvida, deveríamos então levantar este problema: mas quem é que está consciente de duvidar? Como se pode estar consciente de duvidar sem se conhecer que se duvida? E se este conhecimento é ele próprio inconsciente, é evidente que tudo no seu conjunto cai no inconsciente.

Evitou-se isto, desde há muito tempo, dizendo – do modo que, creio, Alain melhor o exprimiu –: saber é saber que se sabe, mas saber que se sabe implica precisamente um envio ao infinito, pois, se sei que sei, das duas uma: ou trata-se de um fenómeno estático e articulado, caso em que o saber remete para o saber; mas como o saber implica distinção do sujeito e do objeto, verificamos que não podemos ficar na unidade sintética: não é verdade que eu possa saber e saber que sei. Ou então saber é uma operação diferente de saber que se sabe, estando uma centrada na outra; mas é necessário um saber de saber que se sabe. E eis-nos enviados para o infinito! É a *idea ideae* de Espinosa. Mas, a não ser por brincadeira, não podemos conceber uma remissão da consciência para o infinito.

Convém, portanto, conceber que a consciência que tomò de saber, que é, com efeito – é preciso reconhecê-lo como toda a gente sempre o reconheceu – indispensável para o saber, não é do mesmo tipo que aquilo a que se chama o saber. O que significa que consciência e conhecimento são dois fenómenos radicalmente distintos.

Há, portanto, dois problemas que são, de algum modo, confluentes. Um que consiste em dizer: o ser do conhecimento é distinto do conhecimento. Outro que consiste em dizer: a consciência do conhecimento é distinta do conhecimento. Mas a solução de um trará ao mesmo tempo a solução do outro.

Ora se retomamos, num movimento perfeitamente cartesiano, ao próprio *cogito* para o interrogar a respeito do seu conteúdo, verificamos, por um lado, que toda a consciência é consciência de qualquer coisa, o que significa que o objeto não está na consciência a título de conteúdo, mas que ele está fora dela como algo intencionalmente visado. A consciência não é nem vazia nem plena; ela não tem nem de ser preenchida nem de ser esvaziada; ela é pura e simplesmente consciência do objeto. Tudo isto é demasiado conhecido para que eu insista.

Mas a consciência de qualquer coisa implica necessariamente, sob pena de cair no inconsciente, uma consciência de si. Permito-me aqui indicar-vos que porei sempre este “de” entre parênteses; é um sinal tipográfico; eu não entendo a consciência de si, e todo o início desta exposição o atesta, como uma consciência de qualquer coisa.

Com efeito, se há consciência de si, o “si mesmo” é objeto para o “eu” que conhece. Lidamos aqui com o conhecimento e, justamente, com a reflexão. Há consciência *de* si, com um “de” sublinhado, quando temos consciência reflexiva de nós mesmos. Se, ao contrário, nos consideramos que eu ignoro neste momento que existo, que estou tão absorto que, ao interromperem a minha leitura, me perguntarei onde estou, mas que a minha leitura implica talvez a consciência da minha leitura, a consciência da minha leitura não pode então pôr-se como a consciência do livro diante de mim. Diremos, portanto, que se trata de uma consciência não-condicional ou não-tética.

É indispensável manter esta consciência se queremos evitar o regresso ao infinito. Dir-se-á que se trata aqui de algo; muito diferente daquilo que Descartes quis, a saber, que nós procuramos as implicações da reflexão em vez de nos cingirmos a esse *cogito* que era um encontro espiritual, uma apreensão brusca? Dir-se-á que nós não permanecemos no plano da experiência?

Creio que isso é um erro. A consciência não-tética atinge-se a si mesma sem recorrer ao discursivo e às implicações, pois, com efeito, ela é consciência, mas não se deve confundi-la com um conhecimento. Atingir-se a si mesmo é ser luminoso para si mesmo, mas tal não é coisa nomeável, por si mesma exprimível. O problema não é tanto procurar a existência da consciência não-tética de si: qualquer um a é em cada momento; qualquer um dela desfruta, se posso dizer assim. O problema é mais saber como podemos passar da consciência não-tética de si, que é o ser da consciência, para o conhecimento reflexivo que se fundamenta nela.

Mas nós apenas descrevemos a consciência de si. Digo que ela é e que nós a somos.

E, além disso, o filósofo que primeiro recorreu a esta consciência não-tética de si, Husserl, e que a referiu nomeadamente na consciência interna do

tempo, mostrou muitas vezes que a característica de uma *Erlebnis*, quer dizer, em suma, de uma consciência vivida e refletida, é o facto de ela se dar como tendo já existido, como estando já aí.

Estou a ler. Respondo-vos: leio, quando vós me perguntais que faço. Tomo consciência da minha leitura, mas não instantaneamente. Tomo consciência de qualquer coisa de que tinha há muito consciência, o que quer dizer que passo para o plano da tematização da posição reflexiva e do conhecimento a respeito de uma coisa que existia já antes, como o diz Husserl.

Assim, trata-se de saber qual é esse modo que nós chamamos consciência, do qual vemos que, por um lado, é indispensável e, por outro, que não é conhecimento.

Para já, verificamos que não há distinção sujeito-objeto nesta consciência. O facto de dizer que ela não é habitada por um *Ego* tem essencialmente o significado seguinte: que um *Ego*, como habitante da consciência, é uma opacidade na consciência; na realidade, se a consciência não tem um *Ego* ao nível da imediatez e da não-reflexividade, ela não deixa de ser pessoal. Ela é pessoal porque, apesar de tudo, ela é reenvio a si.

Qual é então esse tipo de ser que, por um lado, não é presença de um objeto para um sujeito e que, por outro, é o reenvio de qualquer coisa a qualquer coisa de outro?

Para já, é necessário entender que não há nada na consciência que não seja consciência. Não há conteúdo de consciência; não há, o que, na minha opinião, é o erro de Husserl, sujeito por detrás da consciência ou como uma transcendência na imanência, quando se trata da consciência de si entre parênteses: há unicamente, de alto a baixo, consciência. O que vós juntaríeis à consciência só serviria para a alterar e para tornar confusa.

Se, no entanto, dizemos que tudo é consciência, tal significa também que tudo na consciência está em ato. Peço desculpa por empregar esta expressão, "ato". Não se trata de um ato de ordem ativa, ativista, mas apenas de um tipo de existência oposta à existência de potência. Não há virtualidade de consciência; há consciência de virtualidade.

Quando Spaier falava de auroras de imagens na consciência, queria dizer, como psicólogo, quer dizer, como realista apesar de tudo, que havia imagens um pouco conscientes que, num tremular cada vez mais rápido, acabavam por se tornar bem conscientes. Na realidade, não havia então imagens na consciência, quer dizer, virtualidades de elementos conscientes que se desenvolviam, mas havia de imagens auroras, coisa que é inteiramente diferente. Havia uma consciência que se verificava ser consciência de imagens em aurora e não aurora de imagens que se desenvolviam para acabarem por ser uma imagem total na consciência. Havia, portanto passagem de um pleno, que era a cons-

ciência de aurora, para outro pleno, que não o era nem mais nem menos, que era a consciência de imagem.

Quais são as características desta consciência? É que é suficiente que haja consciência para que haja ser, ao contrário do conhecimento. Pois não é suficiente que haja conhecimento para que haja ser. Se vós conheceis uma coisa ou uma verdade, sois reenviados, como o vimos, para um processo infinito, sendo apenas no seu termo que vós sabereis se o objeto era ser, pois podia tratar-se de um erro do princípio ao fim. O facto de estar em atitude de conhecimento, como Newton face à concepção da emissão na teoria da luz, não implica de modo nenhum que haja revelação de ser. É um ser apenas provável e cujo tipo de existência é probabilidade.

Mas se tenho um prazer, se tenho consciência de ter um prazer, verificamos desde logo, primeiro, que é suficiente que eu tenha consciência de ter este prazer para que eu o tenha como veraz; pouco importa que seja um sonho; do mesmo modo que o *cogito* de Descartes se pode praticar em sonho, o prazer que posso ter em sonho em me passear num campo perfeitamente imaginário não é menos um verdadeiro prazer. Reciprocamente, o tipo de ser da consciência é tal que não se pode conceber realidades do tipo considerado que pudessem ser sem estarem conscientes.

Portanto, reciprocamente, a ideia de um prazer inconsciente é completamente absurda. Há, sem dúvida, prazer ténue: posso ser levado, ao escutar uma melodia muito discreta, a ter um ligeiro prazer; é um prazer que é tudo o que se pode ter, sendo dada a consciência que dele tomo. Dito de outro modo, há consciência de prazeres ténues, de prazeres totais ou de prazeres parciais; mas não há consciência parcial de prazer.

Assim, a medida do prazer é a consciência que dele tomo.

Mas, por outro lado, o prazer não é outra coisa senão a consciência do prazer. Não existe primeiro prazer, cuja consciência seria de seguida uma qualidade, dado que o prazer inconsciente é uma absurdidade. Também não há uma consciência que seria de seguida colorida com o prazer, pois uma consciência que fosse em si mesma consciência de nada não teria nenhuma significação. Dito de outro modo, consciência do prazer e prazer não são senão uma e a mesma coisa ou, se preferis, o prazer tem a consciência como modo de ser particular.

A consciência não-tética não é um conhecimento. Eis-nos precisamente agora levados para o plano ontológico. Abandonámos o conhecimento, pois ele parecia-nos insuficiente para se justificar a si mesmo. Procurámos justificações do conhecimento que fossem acessíveis a uma experiência. Esta experiência não é outra coisa senão uma maneira de ser. Cada facto consciente, como se dizia outrora, é completamente consciente. O seu modo de ser é precisamente a consciência.

Dito de outro modo, a consciência não-tética não é uma consciência que se toma, mesmo que abreviada ou pouco desenvolvida, de uma realidade que seria prazer, cólera, dor, etc. A consciência não-tética é rigorosamente o modo de ser que tomam certos seres a que chamamos prazer, cólera, dor, etc.

Assim, trata-se presentemente não de partir primeiro do *cogito* cartesiano, mas do *cogito* não-tético; temos as seguintes tarefas: 1.º, elucidar as características principais do *cogito* não-tético e, 2.º, porque há aqui um círculo evidente, mas um círculo estritamente filosófico, elucidar as direitas da reflexão em tematizar o que se pode encontrar como característica de ser do *cogito* não-tético.

Porque é um ser, examinemos o seu modo de ser. Para já, somos obrigados a recusar inteiramente, para a consciência, a existência de leis psicológicas. Não tomaremos de antemão, de modo nenhum, as leis psicológicas, encontrá-las-emos um pouco mais tarde; mas, no plano da consciência não-tética, não há lei pela simples razão de que não há lei da consciência, mas consciência de lei. É portanto no plano do objeto que encontramos leis e não no plano da consciência.

Sendo a consciência não-tética rigorosamente tudo o que ela é, e implicando sempre a lei virtualidades, a consciência não está subordinada a uma lei. A consciência não-tética, determinando-se a ser de tal maneira que é só a ela que é necessário consultar, não como o exemplo de uma lei, mas como decidindo precisamente do seu ser, diremos então que há consciência de lei e não lei da consciência.

Diremos também que a consciência se faz ser o que é, expressão ambígua, tal como a de "ato", que é necessário elucidar ainda. Não se trata aqui de uma potência, de uma energia, de uma vontade, mas, se, nada provindo de fora pode dar prazer a uma consciência, nada lhe pode dar dor, pois não podemos introduzir de fora, num sistema fechado e passivo, uma certa modificação.

Quando se trata de uma realidade que decide a partir de si mesma o que ela é, visto que a consciência de prazer decide do grau, da natureza do prazer, precisamente porque o prazer não é nada senão a consciência que dele tomamos, é evidente que a consciência decide a cada momento acerca de si mesma por via da sua simples estrutura de ser o que ela é.

Fórmula que poderíamos introduzir numa linguagem heideggeriana, observando que Heidegger o diz do próprio homem e não da consciência, sob a forma: o homem, diz ele (e nós diremos: a consciência não-tética), é um ser cuja característica de ser é que há no seu ser questão do seu ser, fórmula um pouco complicada, mas que se pode entender muito bem.

Na realidade, está em questão o ser da consciência. No seu ser, o ser da consciência não é receber de fora aquilo que é; é precisamente ser sempre

questão a respeito do seu ser. Veremos, com efeito, que, ao mesmo tempo que a consciência é prazer, a consciência é quase que uma espécie de interrogação ontológica sobre o prazer. É sempre um prazer que levanta uma questão sobre ele próprio, um prazer em questão. A consciência é, portanto, prazer em questão, alegria em questão, profundidade, clareza, segurança, boa-fé, má-fé em questão, com essa total responsabilidade que lhe incumbe de que só ela decida do grau de clareza ou de má-fé, ou de boa-fé, em que se encontra.

Assim, pode dizer-se que não se deve procurar uma essência da consciência, pois em qualquer essência há passividade de ser. A essência é conhecida; a essência é feita para ser conhecida. Ela aparece por meio de uma ultrapassagem dos objetos pelo conhecimento. Mas há aqui, ao contrário, uma existência absoluta – digo absoluta relativamente ao conhecimento que dela se toma posteriormente –, uma existência absoluta que só tem essência na exata medida em que ela decide pela sua textura interna ter uma.

Dito de outro modo, “a existência-precede-a-essência” é uma característica interna da consciência não-tética.

Mas pois que há uma questão que faz verdadeiramente parte do ser da consciência, visto que o ser da consciência é estar perpetuamente em questão, questão ontológica se assim posso dizer, questão que faz com que a dependência do que ela é esteja nela, vemos que a consciência não é o que frequentemente se diz dela, não é simplesmente o “si mesmo”. Não se pode dizer que a consciência de si tenha como características ser simplesmente o “si mesmo”.

Há necessariamente uma deslocação na consciência. A partir do momento em que a consciência é questão levantada sobre si, ela é, na realidade, presença a si. Devemos redobrar aqui de atenção, porque a presença a si é igualmente o que se pode dizer ser o caso da reflexão.

Mas, na reflexão, se é bem verdade que uma consciência está presente para outra consciência, tem-se a tendência para pensar que se trata de duas consciências centradas uma sobre a outra. Veremos em breve que isso é uma teoria idealista impossível de conceber.

Quando dizemos presença a si, queremos dizer ao mesmo tempo que há esboço de dualidade, visto que, com efeito, há certamente um jogo de reflexão-refletinte, e que, no entanto, tudo isto se passa numa unidade em que o reflexo é ele mesmo o refletinte e o refletinte o reflexo.

Tomemos um exemplo. Dissemos que o prazer era consciência de prazer. Podemos também dizer que a crença é consciência de crer. Tomo este exemplo porque é mais cómodo: poder-se-ia dizer exatamente o mesmo para o prazer. A crença é consciência de crença. Isso significa que crer é ter consciência não-tética de crer. A crença é então, creio numa amizade, por exemplo, ao

mesmo tempo consciência de ser toda inteira crença e de não ser senão crença, o que quer dizer que ela é consciência de não ser certeza.

Ela consiste então no carácter duplo que vedes, que ela é crença e que, por conseguinte, ela é fé concedida à amizade; isso que faz, pela sua própria natureza, que a crença não seja outra coisa que consciência de crença.

Se partimos, portanto, de um fenómeno psicológico como a crença, verificaremos que somos reenviados a qualquer coisa que é a consciência de crença. Desde que a olhamos, a crença transforma-se em consciência de crença. Mas se tomamos a consciência de crença e pensamos que isso é o fenómeno total, vemos muito bem então que a consciência de crença é ela mesma crença. Não há uma consciência que se tomaria em seguida crença, mas é evidente que a consciência de crença é tudo o que se pode exigir a alguém que creia.

Dito de outro modo, o que muitas vezes se apresentou como uma dialéctica da crença, que é crença e que não é senão crença, e que se toma toda crença, não é mais do que o desenvolvimento da estrutura interna de um fenómeno psicológico. Creio na amizade de Pedro; a amizade de Pedro é o objeto da minha consciência tética. Dito de outro modo, tenho uma certa maneira de apreender a amizade de Pedro, que é a de crer nela. Se eu não cresse nela, não a veria então. A crença é aqui um instrumento de apreensão da amizade de Pedro. Mas sou obrigado a ter consciência desta crença, ou melhor, ela tem como dimensão a consciência que dela tomo. Ela é já em si mesma contestação.

Dito de outro modo, a dimensão de ser de qualquer facto de consciência é contestação. Dito de outro modo, presença a si é ao mesmo tempo, numa certa medida, separação de si. Mas, ao mesmo tempo que esta separação de si, como a unidade da consciência é absolutamente obrigatória, visto que não estamos no plano do sujeito e do objeto, visto que apreendemos as coisas no imediato, esta separação é ao mesmo tempo unidade.

Dito de outro modo, o sujeito não pode ser si-mesmo. Ele é para si-mesmo. Ele também não pode não ser si-mesmo.

Há aqui um fenómeno de ser que já não podemos descrever com as nossas categorias ordinárias, que são as categorias aplicadas ao ser em si. Diremos ao contrário que se trata, quando chegamos ao que nós somos, de utilizar um vocabulário mais flexível, visto que verificamos que a consciência é simultaneamente o que ela não é, já que ela é crença, sendo simplesmente consciência de crença, quer dizer, ela é já outra coisa que crença, e que, ao mesmo tempo, ela não é o que é.

Visto que uma não-crença, tal como a podemos descrever, é, de facto, uma crença, dado que ela é consciência de crença, é como um verme num fruto, porque, na realidade, ela é não-crença do facto de que ela é crença, mas

uma não-crença que não provém da decisão de não crer, mas simplesmente de que nenhuma crença é completa e inteiramente crença.

Este exemplo é particularmente privilegiado. Mas trata-se, no entanto, da mesma coisa para o caso do prazer. Poder-se-ia mostrar que o prazer não é completamente a consciência de prazer. Dito de outro modo, não se encontrará nunca a consciência não-tética como modo de ser que não seja ao mesmo tempo, de algum modo, ausência para si mesma, precisamente porque ela é presença para si mesma.

Ora a presença a si supõe uma ligeira distância de si, uma ligeira ausência de si. É precisamente este jogo perpétuo da presença e da ausência que parece ser difícil de existir, mas que nós fazemos perpetuamente, e que representa o modo de ser da consciência. Assim, este modo de ser implica que a consciência é falta no seu próprio ser. Ela é falta de ser. O para-si é falta de ser-si-mesmo.

Para dizer a verdade, a noção de “si mesmo” é uma noção que é nela mesma evanescente. Nada pode ser si mesmo pela boa e simples razão de que o si mesmo é o refletido. Portanto, ele reenvia a si. “Ele inclina-se” indica bem que o “se” que nós aqui encontramos não é exatamente o “ele”: se assim não fosse, não seria necessário empregar duas palavras. Há um ligeiro deslocamento.

Há seres que estão, em relação a si mesmos, numa proximidade total, quer dizer, como o exprime o princípio sintético de identidade, que são o que são. Isso significa que não há presença a si de um ser. Uma mesa é mesa e é tudo. Isso significa que ela é-o totalmente, sem que haja presença da mesa a si mesma, numa total indistinção, numa unidade indestrutível que supõe precisamente que não há para-si, ou consciência. Não se trata de um acaso, mas de um outro modo de ser.

Ora esse modo de ser que é o ser, o ser em-si, é precisamente o que falta à consciência. A consciência é uma espécie de descompressão de ser. É um ser no qual há como que uma fissura e que substitui o ser em geral pelo ser para si, o qual faz nascer um “si mesmo”.

Mas temos aqui uma noção ambígua e quase contraditória, que é a noção de um “si mesmo”, que seria ele mesmo enquanto “si mesmo”, e que é ao mesmo tempo a unidade ideal e a distorção real da consciência. O ser para si é necessariamente assediado por um ser “si mesmo”, que seria, se se quisesse, em termos muito mais simples, um certo modo de existir absolutamente e na indistinção do ser, como existimos, como a consciência existe ela mesma para si.

Dito de outro-modo, há como que uma rutura de ser, como que uma dissociação. O que constitui a dissociação é o facto de ela se fazer a partir de uma falta de coesão de ser; e que, por conseguinte, ela não pode existir como para-si senão esboçando ao mesmo tempo uma espécie de em-si, que ela que-

reria ser, quer dizer, um em-si que dá de algum modo o seu sentido a esse para-si que se falta. Mas pois que ela é precisamente no plano do para-si, isso significa que ela falha ser um em-si enquanto ela seria para-si.

Dito de outro modo, se lançamos mão de termos animistas para o explicar, é como se se dissesse que a consciência quer ser ser-absoluto, como a existência absoluta e substancial da coisa, sendo ainda consciência. No fundo, é precisamente aquilo que se censura a Descartes ter feito: de ter concebido que o pensamento, como *cogito* que se apreende a si mesmo, é ao mesmo tempo substância, quer dizer, ser em-si, dotado da opacidade e da total adequação a si.

Se se viu tal coisa em Descartes não é tanto porque Descartes o tenha feito e dito, mas antes porque, precisamente, toda a tendência da moral, toda a tendência da realidade humana consiste em procurar ser si mesma ao mesmo tempo no plano da consciência e do ser, de tal maneira que ela realiza essa síntese de um para-si que se faz ser na exata medida em que toma consciência de si, mas que, justamente, não é o em-si e, por conseguinte, nada tem de absoluto e de um em-si que é o ser em-si segundo o modo do para-si.

E toda consciência, na exata medida em que ela é precisamente uma espécie de fissura, que é ao mesmo tempo um certo modo de ser para o que nós chamamos uma realidade, como a fome e a sede, que se contesta a si mesma, é ao mesmo tempo isso por ocasião de qualquer coisa que falta.

Na crença, há não só contestação da crença, que faz com que a crença não seja o que é e seja o que não é, mas há na própria estrutura uma espécie de apelo para uma crença que fosse inteiramente crença, que fosse totalmente crença nada mais sendo do que crença. Há, se o quiserdes, um apelo à fé simples e ingénua.

Na dor, que é precisamente uma dor perpetuamente criada pela consciência que dela se toma, que se faz ser, que não é nunca suficientemente sincera, suficientemente dolorosa — todos os romancistas assinalaram a espécie de afetação que há em toda e qualquer dor, porque se faz ela ser, e a espécie de pesar por ela já não ser —, em qualquer dor há dor dos outros, a qual nós só vemos sob a forma que lhe dá o seu corpo, que é um objeto particular e que, nesse momento, nos aparece como um ser. Mesmo o sonho de uma dor é ser uma dor que é, e não uma dor que seja como consciência de ser.

Naturalmente, trata-se aqui de sermos um pouco românticos para exprimir simplesmente isto: é que toda e qualquer consciência, enquanto ela é o que não é e não é o que é, não pode apresentar-se a si mesma como tal senão sob o fundamento de um ser na sua totalidade, quer dizer, que toda consciência, enquanto facto psíquico, é ao mesmo tempo facto e valor, não sendo o valor outra coisa senão esta totalidade que é o próprio fundamento de cada consciência enquanto ela é presença a si.

Que é, com efeito, um valor? Verificamos que o ser do valor é extremamente difícil de fixar, visto que, por um lado, nós somos mesmo obrigados a reconhecer um ser ao valor, pois nós dizemos que há um ser de todo fenómeno, seja ele psíquico seja representação, seja ele objeto de que se pode falar, que pode pelo seu ser modificar precisamente as consciências. O valor é, já que podemos recusar trair um valor, mesmo pelo preço da nossa vida. Portanto, há um ser do valor. Mas se damos ao ser do valor o sentido pleno de ser, nós afirmamos por isso mesmo que o ser não tem já valor. Numa moral sociológica, dir-se-á: há tal valor em tal facto; fazemo-lo existir.

Mas se os valores são factos, verificamos então que não temos mais qualquer razão para neles confiar. Por que razão obedeceríamos nós aos valores da nossa sociedade? Talvez porque a sociedade é ela mesma considerada como valor. Mas então ela escapa a essa substantificação e toma-se um valor para nós, quer dizer, para lá do ser.

Portanto, o ser do valor é, por um lado, um ser, mas que deve estar, por outro lado, para lá do ser. Não é possível que o valor não seja; se não fosse, ele perderia o seu aspeto de exigência; ele é, portanto; enquanto não sendo.

Ora se o valor tem este duplo carácter de ser e de estar para lá do ser, é porque ele é justamente esta totalidade sob o fundamento da qual toda consciência se apreende como uma falta, que é o fundamento que assedia cada consciência na qual há ser, no sentido de que o valor deve ter a estrutura do em-si, e há um para lá do ser no sentido de que todo valor nos aparece como devendo ter também a estrutura do para-si, quer dizer, que todo valor, para ser fundado, deve ser de algum modo valor que tira a sua existência dele mesmo (pois se nós fazemos disso uma vontade divina, então ela não tem já qualquer valor, se posso dizer assim, a menos que nós outorguemos o valor à vontade divina e então ela não é mais do que a expressão daquilo a que nós demos valor). Ele não pode ser senão sob o modo do em-si para-si.

É portanto uma indicação dessa reconciliação impossível que cada consciência, como presença a si, é.

Dito de outro modo, todo facto psíquico, se o tomamos como consciência não-tética de si, é ao mesmo tempo facto e valor; facto, no sentido em que se diz precisamente que ele é presença a si: é um facto que tenho fome; mas este facto tem isto de particular que ele não é jamais aquilo que é. Eu nunca poderia dizer: tenho fome, da mesma maneira que direi: este livro é azul ou verde, e por causa do seu valor, porque a fome, tal como a sede, a crença, implica sempre a projeção de uma totalidade em-si e para-si, onde a fome seria verdadeira fome, fome plena, fome totalmente ser e totalmente para-si, porque toda consciência supõe sempre este valor. Trata-se, bem entendido, de valores que não são postos teticamente. São estruturas de uma consciência não-tética. Elas não aparecem

como valores senão quando estamos no plano reflexivo e este plano reflexivo deixa-nos a liberdade de considerar tanto o facto como o valor.

Coisa que faz com que toda consciência humana seja suscetível de duas interpretações igualmente verdadeiras, segundo se pretende considerar a consciência como pura consciência que se contesta, e podemos dar dela uma interpretação psicológica, ou segundo se fala em termos de valor, quer dizer, que vejamos o facto psíquico enquanto ele põe valores, e então a consciência modifica-se em função deste mesmo valor que ela põe.

Ao mesmo tempo que estamos, portanto, no plano do valor, quer dizer, que o valor é, no fundo, precisamente o ser em-si para-si de cada consciência, enquanto é apenas sob o seu fundamento que cada consciência se toma como consciência dela mesma, enquanto estamos a esse nível, podemos conceber que existe a cada momento uma ligação particular da consciência que temos de nós mesmos com aquilo a que chamaremos um possível. Podemos tirar esta expressão da linguagem quotidiana. Verificamos, com efeito, que empregamos constantemente o termo “possível” para designar acontecimentos que ainda não se produziram, mas que supomos que se vão produzir. Há atualmente uma teoria regular, rigorosa e clássica, segundo a qual nós decidimos da possibilidade dos acontecimentos de acordo com um certo número de cálculos que têm em conta os nossos conhecimentos a respeito do facto que se vai produzir; num tal momento, há uma equivalência rigorosa dos objetos do nosso cálculo; somente que um deles se mostra ser mais possível que outro, pois ele tem um coeficiente, que lhe é dado pelo conhecimento que temos dos factos, que toma mais provável a sua realização. Nós não damos assim conta da própria realidade de uma possibilidade.

Temos aqui, para o possível, o mesmo paradoxo que tínhamos para o valor.

Entende-se que o possível tem igualmente um ser, visto que dizemos, acerca de um facto, que ele é possível (é possível que chova amanhã), e, por outro lado, que é impossível (amanhã, é impossível que o círculo se torne triângulo). Há, portanto, um ser do possível. Mas este ser do possível tem um carácter particular, pois se o possível fosse verdadeiramente apenas o seu ser, se ele tivesse o mesmo ser que o real, das duas uma: ou ele se tomaria real ou ele tomar-se-ia ainda real, mas a título de representação.

Se quero mesmo dar uma espécie de realidade formal ao facto de amanhã chover, tenho então duas possibilidades: ou vou consultar os boletins meteorológicos; posso sonhar com previsões absolutamente completas nas quais esta possibilidade se tomaria um facto: a situação atual, se a conheço perfeitamente, implica necessariamente que amanhã choverá; ou então – ainda e sempre se quiser dar um ser ao possível – direi que, apesar de tudo, não sei

nada; trata-se de uma pura representação; o cálculo das probabilidades não é assim tão verdadeiro e dele farei uma pura representação no meu espírito. O possível será ainda um ser total. Será uma representação em mim e já não um possível.

Há aqui uma ambiguidade que se observa sobretudo em Leibniz: dir-se-á ora que o possível tem um ser que se tomará no ser puro ora que o possível é uma pura representação de Deus, coisa que seria então verdadeiramente uma representação e não se veria por que razão se lhe chamaria possível, já que ela estaria em ato.

Na realidade, todo o pensamento de Leibniz se resume na passagem entre a ideia do possível como realidade exterior objetiva e a ideia do possível como realidade subjetiva.

Mas se queremos conservar para a ideia do possível, que é, no fundo, uma conduta, um sentimento, uma intencionalidade que representa uma coisa essencial da nossa vida, se queremos conservar-lhe o seu verdadeiro valor, é preciso então verificar que o possível não significa nunca o que se quer fazê-lo dizer cientificamente. Isto quer dizer que pode chover e não que o cálculo abstrato nos pode fazer crer nisso; isto quer dizer que encontramos uma tendência no céu que nos leva a prever a chuva, uma tendência que está nas nuvens; do mesmo modo, direi que um homem é colérico e isso quer dizer que é possível que ele se encolerize, pois nós verificamos nele qualquer coisa que vai na direção da cólera.

Dito de outro modo, uma possibilidade é para nós uma coisa totalmente diferente de uma simples verificação: não há senão factos e leis. A noção de possibilidade, tal como é vivida e não tal como a ciência a reduz por uma espécie de positivismo, é, pelo contrário, qualquer coisa que quase se aproximaria da potência aristotélica, com a diferença de que a potência aristotélica tem, apesar de tudo, um carácter mágico, ao passo que a possibilidade, tal como a vivemos, é simplesmente uma espécie de carácter de cada objeto que a uma hipoteca sobre o futuro.

Ora é evidente que nenhum objeto do mundo tem por si mesmo uma possibilidade. Não podemos dizer que haja uma possibilidade de cair para uma pedra suspensa por uma corda.

A cada instante, há uma soma de ações provenientes das forças físicas em exercício; em cada segundo, cada objeto considerado é tudo o que ele pode ser e nada mais; não há futuro nas coisas, tão-pouco há passado.

Se, portanto, o mundo em que vivemos nos reenvia constantemente as suas possibilidades, é porque essas possibilidades vêm ao mundo por um ser que, ele mesmo, não toma as suas possibilidades de outro lado; dito de outro modo, um ser que é as suas próprias possibilidades, quer dizer, um ser que não é o que é, que não é simplesmente o que é, que não é simplesmente um jogo

de reflexos-refletinte, sendo o que é e não sendo o que é no presente, numa espécie de repouso, mas que, além disso, está sempre para lá desta ligação primeira em direção a um novo tipo de ser ou de existência que o atrai.

Assim, para que haja possibilidades neste mundo, para que vivamos este mundo com a possibilidade, é preciso que nós sejamos as nossas próprias possibilidades, que estejamos perpetuamente a ponto de nos anunciar a nós mesmos o que devemos ser.

Dito de outro modo, é preciso que a possibilidade como tal seja uma das estruturas da consciência não-tética. Ora, precisamente, podemos compreender esta estrutura se partirmos do facto primeiro de que, sendo esta presença a si, esta descompressão de ser de que falei, a consciência de si implica necessariamente um certo e perpétuo assédio do valor. O que é a possibilidade de uma consciência é perpetuamente, e qualquer que seja a modificação e a evolução desta consciência, uma relação com a consciência de valor.

Se considerarmos que uma consciência é sempre consciência de qualquer coisa, quer dizer, voltada para o transcendente, para o mundo que não é ela; se considerarmos, por outro lado, que, como consciência de qualquer coisa, ela é consciência de si segundo o modo de não ser o que é e de ser assediada pelo valor, quer dizer, pelo ser o que é a propósito dessa coisa particular, há portanto projeto de uma consciência simplesmente esboçada, que é a consciência, que eu teria se a minha sede fosse plena, se a minha crença fosse a fé simples e ingénua. Dito de outro modo, se a minha crença nesta mulher fosse precisamente ausência de ciúme, quer dizer, se esta mulher me tivesse dado provas absolutas de que posso ter confiança nela – sempre essa prova do absoluto que me permitiria ser o que sou.

Há, portanto, como que uma falha para que haja totalidade – sendo a totalidade justamente a crença total – há como que falta de uma outra consciência cuja síntese com a primeira realizaria, crê-se, o em-si para-si. Há, por exemplo, relativamente à crença de que esta mulher me é fiel, uma consciência que falta, que é o reconhecimento intuitivo da fidelidade da mulher, que é o que exige uma prova e que eu não posso nunca ter, pois não se trata de uma crença.

E visto que esta consciência é uma consciência tética de qualquer coisa, a saber, consciência de prova, portanto, consciência de objeto no mundo, aquilo a que se chama o possível é, por um lado, a consciência complementar da consciência não-tética presente, visto que o conjunto fará o valor, e, por outro, o objeto complementar do objeto atual que vejo, quer dizer, por exemplo, se vejo atualmente o rosto da mulher de que desconfio e em cuja fidelidade ceio apesar de tudo, esta consciência implica como seu complemento um certo signo, uma certa palavra, uma certa prova exterior dada por essa mesma pessoa, ligada a essa mesma pessoa e que se torna, por conseguinte, um gesto dessa outra pessoa.

Assim, encontramos ao mesmo tempo uma implicação, no mundo, dos objetos uns pelos outros e uma implicação, na consciência não-tética, de uma consciência não presente e complementar por uma consciência presente e incompleta. Este jogo duplo de implicações é aquilo a que se chama precisamente "possibilidade".

Assim, verificamos que uma consciência é, se a apreendemos na sua totalidade de ser, mais precisamente, na totalidade das suas implicações, ao mesmo tempo uma distância relativamente a si, uma falta que é precisamente a condição do conhecimento de si, e, pela própria essência desta falta, a apreensão implícita de um valor, que é como que a norma a partir da qual a falta se realiza, e, enfim, como o projeto direto de uma maneira de apreender o que falta para se constituir em valor, quer dizer, as suas próprias possibilidades.

Ultrapassamos aqui a instantaneidade que se censura a Descartes, e que ele talvez nunca tenha afirmado, para chegar à ideia de que a estrutura da consciência é perpetuamente uma ultrapassagem dela mesma.

Dito de outro modo, é necessário operar uma síntese da consciência contemplativa e não dialética de Husserl, que nos leva unicamente à contemplação das essências, com a atividade do projeto dialético, mas sem consciência e, por conseguinte, sem fundamento, que encontramos em Heidegger, onde nós vemos, ao contrário, que o elemento primeiro é a transcendência.

Creio que a primeira visão da consciência, se a tomarmos no plano do ser não-tético e no plano do conhecimento, nos dá precisamente estes diferentes caracteres.

Portanto, a consciência encontra-se tal como a consideramos nesta relação, por um lado, com um ser de que ela é uma espécie de descompressão; ela é menos ser que descompressão de ser; por outro lado, com um em-si para-si, que é o valor, e que será a síntese impossível de em-si, quer dizer, do ser tal qual é, e de para-si, quer dizer, da consciência de si.

Ela acha-se, portanto, por ela mesma na impossibilidade de se limitar a ela mesma. Um *cogito* que atingisse este nível seria reenviado já em três direções: por um lado, na direção do mundo ao qual ela é presença; abordaremos esta questão um pouco mais tarde; por outro lado, na direção do ser ao qual ela escapa pela presença a si, e na do em-si para-si, para o qual ela se determina a existir.

É a partir daí que se poderia conceber desde logo a dimensão da temporalidade. Nós poderíamos ver então que a consciência é temporal pela sua própria existência, ou antes, que ela se temporaliza como existência.

Mas verifico que isto nos levaria demasiado longe, como o temia, e penso que seria melhor que a discussão fosse encetada, já que, neste momento, temos bases para ela.

PARODI — A sua exposição é de tal modo rica que é difícil determinar os pontos a debater. No entanto, vou perguntar a J. Nabert se tem alguma observação a fazer.

NABERT — Queria, em poucas palavras, pedir a Sartre um esclarecimento sobre um dos pontos da sua comunicação que me parece particularmente importante para a interpretação do seu pensamento.

Diferente da consciência não-tética de si do *cogito* pré-reflexivo, diferente da consciência tética de objeto tanto como da posição do *Ego*, dos seus estados, pela reflexão impura e objectivante, o *cogito* reflexivo é, parece-me, no seu pensamento, um momento capital da história do para-si. Como é que se efetua a passagem da experiência pré-reflexiva para o *cogito* reflexivo? Este parece repousar sobre uma espécie de cisão prévia da consciência, a qual não compromete no entanto a sua unidade, que não exclui a relação de si a si, se bem que ela envolva como que a posição de um fora de si pela consciência que se afeta a si mesma, não suficiente para que ela se perca e devenida objeto, suficiente apesar de tudo para desejar retomar-se sob a ameaça da reflexão objectivante.

Queria perguntar-vos desde já se esta cisão não é como que o meio e o instrumento de uma dialética que estaria na origem do *cogito* reflexivo? Ou então será o *cogito* reflexivo apenas uma modificação de estrutura do ser pré-reflexivo da consciência, um acontecimento sob o qual não há que procurar uma aspiração da consciência? Ou, enfim, será ele um ato de liberdade, uma iniciativa absoluta, uma retomada, a partir da reflexão impura, para os mais altos êxtases reflexivos?

SARTRE — O segundo ponto é certamente o momento propriamente dito da liberdade. Sendo dado que toda estrutura da consciência é livre, trata-se da passagem para a liberdade refletida e moral.

Encontro nisso um primeiro esforço de recuperação de si e creio que a primeira reflexão brota, em suma, da consciência refletida.

Parece-me que há em muitos psicólogos um erro que consistiria em apresentar a consciência reflexiva e a consciência refletida como duas consciências separadas e realistas: por um lado, a consciência reflexiva não é suscetível de existir só, por outro, a consciência refletida é modificada pela primeira; portanto, elas imbricam-se uma na outra.

Vejo no projeto livre de reflexão um primeiro projeto de recuperação. Em suma, a consciência não-tética existe a título de divisão e, precisamente, ela não é o que é. Num movimento pelo qual ela brotaria de si mesma para se

retomar, para se tomar síntese de si mesma, ela pode projetar fundir-se em si mesma. Dito de outro modo, ela não é crença sendo, no entanto, crença.

Mas se houvesse síntese de crença e de não-crença, coisa que não poderia ser senão um ponto de vista ligeiramente exterior, haveria nesse momento adequação do reflexo e do reflectinte.

Dito de outro modo, pelo primeiro projeto, sai-se do jogo, toma-se uma posição sobre... e informa-se. Mas, precisamente, se se faz isso, ganha-se talvez a constituição de um objeto que é então a crença, mas acentua-se a divisão interna da consciência, visto que, em vez de ver simplesmente esta presença a si, surge nesse momento uma reflexão sobre si que cava um abismo maior.

E, de seguida, a realização sintética desta unidade não pode já ser feita em ato pela reflexão, coisa que era o seu primeiro objetivo: a reflexão pretende operar a fusão sintética da crença e da consciência de crer, mas, desde o momento em que ela brota para operar a síntese, há divisão: a consciência já não é ela mesma e a fusão faz-se, mas a título de objeto e ser.

Dito de outro modo, temos o objeto psíquico, que pode ser definido, catalogado, ou muito forte ou muito fraco, mas é o psíquico, quer dizer, precisamente um logro da reflexão. E, em relação ao *cogito*, podemos dizer que o *cogito* é um pouco indiferente como ponto de partida da apoditicidade. Ele aparece sempre como resultado de uma reflexão. E o direito da reflexão em dizer *cogito* vem do facto de ela não ser uma segunda consciência, mas sim a mesma.

Mas, por outro lado, ele cria para si um mundo psíquico que é o mundo de uma realidade mágica, que não dá conta nem do exterior nem também da consciência, visto que a reflexão atravessa e constitui como objeto o que ela não pode apreender realmente na própria consciência, a crença, o prazer, etc., um mundo a que não falta existência, visto que, apesar de tudo, ele toma-se o seu *esse*. Ele toma-se a unidade do que a reflexão atravessa; e este reflexivo é o mundo psíquico no qual vivemos e que constitui o objeto de uma psicologia.

Se queremos passar para o terreno da moral, é preciso evidentemente que a reflexão se dê conta de que é, quer dizer, de que ela aumentou ainda mais a divisão e de que as sínteses que ela faz são sínteses que falham o seu objetivo, visto que elas são objetos, ao passo que seria preciso fazer uma síntese subjetiva.

É necessário, neste momento, que a reflexão se tome verdadeiramente uma maneira de viver com a dilaceração da consciência. Pomo-nos então no plano da moralidade, quer dizer, a partir do momento em que recusamos o ser, pois que o ser nos é recusado, em que já não queremos os valores, no sentido

em que querer seria simplesmente uma adequação a si, é então que começamos a compreender que o mundo em que vivemos é uma perpétua dilaceração.

É muito difícil entrar numa discussão mais aprofundada.

BENDA – Começarei por prestar homenagem ao conferencista pelo poder excitador da sua exposição, nomeadamente de certas afirmações tão saborosas do ponto de vista psicológico, se bem que não seja nele que ele se coloca: por exemplo, quando ele discerne que o prazer é ao mesmo tempo prazer e não-prazer, a crença, ao mesmo tempo crença e não-crença. Todos estes desenvolvimentos me parecem extremamente fecundos.

Queria fazer apenas duas observações: uma o conferencista considerá-la-á, creio, como nula, pois ela é feita do ponto de vista científico, que não é o seu.

Ele fala da instantaneidade do *cogito* a respeito da verdade. Se ele quer dizer com isso que o *cogito* implica que a verdade que enuncia é atingível no instante em que a enuncia, isso é absolutamente certo. Somente que seria necessário acrescentar que, sob a ação da experiência, o espírito vai passar para uma outra verdade, que, ela também, será instantânea. Dito de outro modo, o espírito passa de uma instantaneidade (que é a fixidez) para uma outra instantaneidade (que é ainda fixidez). Ele vai de fixidez em fixidez. Ora o conferencista, que parece hegeliano, não exprimiu exatamente o seu pensamento quando disse que a verdade é “devinda”; a ideia de Hegel é que a verdade é “deveniente” e que, portanto, escapa a toda espécie de fixidez.

É isso que corresponde também à tese da “intencionalidade” de Sartre, que ele exprimiu um dia ao dizer que o homem é um projeto, uma projeção, em vez de ser algo embotado, apodrecido, entenda-se, em vez de conhecer qualquer fixidez, de admitir qualquer identidade. Parece-me que, no seu espírito, quando Maxwell afirma que os fenómenos luminosos são idênticos aos fenómenos magnéticos, a consciência de Maxwell, pelo facto de afirmar uma identidade e, no fundo, afetar uma identidade a si mesma, é bem comparável a uma planta, mesmo a algo de apodrecido.

Mas eu não insisto nesta observação, que põe em cena o espírito científico, o qual não é de modo nenhum o objeto do nosso filósofo.

Queria acrescentar algo mais que corresponde à observação de Nabert. É a respeito da passagem de um estado de ser para outro estado.

O ser de consciência a que Sartre alude é por ele definido numa palavra quando diz: a existência precede a essência; e tal quer simplesmente dizer, acrescenta ele, que o homem é, e que é apenas em seguida que ele é isto ou aquilo. Perguntar-vos-ei como é que se faz esta passagem do ser em que o

homem não é, portanto, isto ou aquilo para o ser em que ele é isto ou aquilo. Isto é o mesmo que vos perguntar qual é o princípio de individuação.

SARTRE — A respeito da primeira pergunta, estou completamente de acordo que uma verdade instantânea não é uma verdade que corresponda ao desenvolvimento ordinário dos problemas e das questões. Não há verdade instantânea em biologia; não há mesmo verdade instantânea em física, se bem que haja posições instantâneas das realidades.

Mas quando disse que o *cogito*, como verdade instantânea, não atinge a verdade propriamente dita e quando disse que a verdade propriamente dita, de acordo com Hegel, era devinda, estou bem entendido de acordo consigo: ela é deveniente.

Mas se ela é deveniente e se se tem necessidade de uma totalidade devinda para a julgar, caímos precisamente na ausência de critério.

Pretendo dizer isto: a história é deveniente; mas se temos necessidade de saber qual é o fim da história, como o creem certos historiadores ou certos políticos, para saber se Hitler teve razão ou não em praticar tal ou tal ato, se temos necessidade de nos interrogar sobre se a história tem um sentido, qual é esse sentido, se somos obrigados a considerar a infinitude do tempo, não chegaremos nunca a nada.

É-nos absolutamente necessário, temos absolutamente necessidade de ter critérios para a ação, de um lado, e para a vida em geral, do outro, de ter uma base de partida: isto é verdadeiro, isto é falso; e de ter certezas. É impossível pormo-nos no plano de uma simples probabilidade moral quando se pede a homens, como se pôde pedir-lhes durante a guerra e a ocupação, que deem a sua vida: dá-se a vida não por uma probabilidade mas por uma certeza!

Creio que temos necessidade ao mesmo tempo de uma verdade deveniente e, no entanto, de uma certeza tal que se possa julgar. E creio que, se se reintegra a temporalidade nas categorias, quer dizer, se se percebe que a tomada de consciência pela reflexão não é tomada de consciência de um instantâneo, mas de uma realidade que tem um passado e um futuro, há então uma verdade temporal possível, muitas vezes provável, mas algumas vezes de uma apodicticidade que não depende da totalidade da história ou das ciências.

BENDA — Creio que tinha razão quando dizia que me colocava num ponto de vista que não era o seu. Coloco-me no ponto de vista científico, mas você responde-me do ponto de vista moral.

SARTRE — Não se pode conceber a verdade ou a falsidade instantâneas de uma hipótese científica. É necessário, evidentemente, verificá-la através de

leis. Ela toma-se lei quando uma série de experiências no tempo a verificaram em parte. Digo “em parte”, pois será preciso fazer sempre novas experiências e, por conseguinte, a verdade desta lei não é nunca instantânea; ela está em perpétuo desenvolvimento. E se queremos conceber um tipo de verdade provável do tipo científico, é-nos então impossível permanecer no plano da verdade instantânea, senão somos obrigados a lançar um ligeiro descrédito sobre os conhecimentos prováveis em prol dos conhecimentos certos.

Há portanto aí, necessariamente e de qualquer modo, uma teoria da temporalidade a fazer, seja pelos homens de ciência, seja moralistas, seja pelos metafísicos.

Agora, no que diz respeito à segunda questão, podemos tomá-la igualmente no plano moral ou no plano ontológico, visto que chamamos à crítica de hoje uma ontologia.

Quando digo que o homem é um projeto que decide de si mesmo, o que quero dizer é precisamente que a consciência, tal como a definimos, não é nada antes de existir, que não há lei da consciência, que há consciência de lei, que não há, *a priori*, realidades psíquicas como o prazer ou a dor às quais se viria pregar a consciência, mas que, na realidade, a consciência faz-se prazer ou dor e ela decide assim seja da sua estrutura seja, no curso de uma vida, da natureza e da essência dela própria e do homem.

Por exemplo, nós falávamos há pouco com J. Nabert do ato reflexivo e eu dizia-lhe que, do meu ponto de vista, o ato reflexivo é uma iniciativa e não um momento de uma filosofia dialética.

Há homens que, livremente, para se reconquistarem, utilizam o procedimento reflexivo. Portanto, esse procedimento reflexivo, de que há sem dúvida a possibilidade na consciência, não encontra a sua possibilidade senão depois, e poderíamos conceber uma sociedade – Hegel concebeu-a de um certo modo a um dado momento –, uma sociedade imediata; quer dizer que podíamos muito bem conceber uma sociedade em que, na ausência da liberdade dos homens, o ato reflexivo nunca fosse feito: não existiria senão o *homo faber*. Pode imaginar-se uma sociedade de homens vivendo a sua vida, continuando-se pelos seus filhos, e na qual a reflexividade não apareceria nunca. Não creio que haja necessidade de atos reflexivos. Poderíamos conceber uma sociedade em que a reflexão fosse sempre um mundo de mentiras. Podemos tanto mais conceber esta sociedade quanto ela é justamente a nossa.

Há também um terceiro tipo de sociedade, que é talvez utópica, mas que, igualmente, pode ser realizada, uma sociedade em que se praticaria a reflexão pura, que seria uma sociedade dos fins kantianos.

O que eu defendo é que não há necessidade de passagem de uma para a outra. Não há apelo. Não há nada senão a liberdade.

Dito de outro modo, depende do homem que o homem faça a cidade dos fins ou que ele faça a sociedade imediata das formigas. Isso depende dele e não de alguém diferente. Não há lei *a priori* que o decida. E o nosso destino está, como sempre, nas nossas mãos.

E quando digo “depende do homem”, não se trata do homem que tem duas mãos, que tem duas pernas, etc. Não é isso, o homem; o homem é ou um animal que possui um cérebro mais desenvolvido ou um homem que constrói uma cidade europeia. E, segundo um ou outro caso, a definição é diferente. E nós só a podemos dar quando ela estiver feita.

Se a cidade dos fins fosse por milagre realizada, essa cidade permaneceria por ela mesma, porque teríamos atingido uma certa era, como diz Marx.

SALZI – Falarei como existencialista.

Primeiro ponto: vós dizeis, a propósito do *cogito* pré-reflexivo, que ele se apresenta do modo inverso do de Descartes, tendo Descartes suprimido o lado material, suprimindo vós, ao contrário, o lado psicológico do *cogito*. Dito de outro modo, quando a consciência percebe qualquer coisa, haveria então unicamente consciência do objeto e não consciência do sujeito.

Parece-me, no entanto, que tal é contrário ao próprio facto psicológico. Nós não podemos lembrar-nos da mais pequena recordação sem que, ao mesmo tempo, nos não lembremos de ter percecionado qualquer coisa e que fomos nós que a percecionamos. Lembramo-nos de termos nós próprios percecionado o objeto de que nos lembramos. Dito de outro modo, pomo-nos como sujeito ao mesmo tempo que pomos o objeto.

Portanto, como análise da existência verdadeira do sujeito, a sua tradução parece-me um pouco infiel.

O segundo ponto é um pedido de esclarecimento sobre aquilo a que chamais o domínio da psique. Negais o inconsciente. Ora, como psicanalista, essa noção é o meu instrumento necessário. Uma perturbação mental deve-se a um conjunto afetivo e esse conjunto é inconsciente, pois, à medida que esses elementos são trazidos à consciência da pessoa, a perturbação diminui e desaparece. Se não admitis o inconsciente, como explicais então as curas psicanalíticas.

Eis as duas questões que me permito levantar.

SARTRE – No que respeita à primeira questão, há simplesmente um mal entendido entre nós: nunca disse que o facto de percecionar um objeto não implicava uma consciência cuja estrutura é precisamente a relação a si.

Dito de outro modo, se uma criança de seis anos perceciona uma mesa, tal não significa de modo nenhum que ela se vê percecionando e que ela opera

o *cogito*, mas tal implica que a criança toda está completamente presente como consciência não-tética, com os seus valores e os seus projetos e que, por conseguinte, é uma subjetividade à qual aparece uma mesa. Há, dito de outro modo, uma consciência dirigida para uma mesa.

O que eu simplesmente nego é que haja conhecimento do sujeito por si mesmo. Isto não implica que não se possa refletir na recordação. Há muito tempo já que Husserl, o primeiro a pôr o problema nestes termos, declarou que o que era importante era fazer uma teoria da reflexão que nos permitisse verificar que o que podemos não é refletir no presente e que podemos refletir na recordação.

Poderei lembrar-me, dentro de dois dias, tomando uma atitude reflexiva, de um certo número de pontos de vista que adotei durante esta conferência acerca de mim mesmo, dos meus interlocutores, se bem que não os tenha de modo nenhum formulado teticamente no próprio momento em que expunha os meus argumentos.

Pode fazer-se uma teoria disso. Eu próprio tentei fazê-la. Husserl fê-la de passagem, nas *Lições sobre a Consciência Interna do Tempo*.

Mas o verdadeiro problema não é: como é que pode haver recordações do sujeito, se a criança não tem desde logo consciência de si, mas antes: como, sendo dado que qualquer objeto aparece sempre a uma consciência, pois há sempre consciência de qualquer coisa, como é possível hoje praticar a reflexão sobre um facto psíquico anterior? Ora não é muito difícil compreendê-lo: o facto psíquico, ao passar para o passado, leva-nos a sê-lo e nós somos levados a ser o nosso próprio passado.

Poderemos talvez retomar a questão se alguém levar a discussão para a temporalidade.

No que diz respeito ao segundo ponto, é infinitamente mais complexo. Poder-se-ia prolongar indefinidamente a querela.

O que eu quis dizer foi isto: quando discutimos a noção de inconsciente, podemos-nos colocar em vários terrenos.

Há o terreno ontológico. Creio que, nesse terreno, é fácil demonstrar que não há inconsciente, mas é ao mesmo tempo demasiado fácil, pois tal de nada valeria contra a experiência dos psicanalistas e dos médicos; e se se pode verdadeiramente descobrir factos inconscientes através da experiência, seria preciso perguntarmo-nos se a demonstração não foi demasiado apressada.

Há igualmente um ponto de vista propriamente psicológico, a partir do qual se pode tentar, por outros argumentos, demonstrar que não há inconsciente.

Já que vos pondeis no terreno do instrumentalismo, dir-vos-ei que creio que o inconsciente é inútil. Trata-se de uma ilusão dos psicanalistas. Em todos

os casos em que se faz apelo à noção de inconsciente, poder-se-ia também fazer apelo a noções diferentes; e mesmo, se certas dessas noções não fossem tão vastas, dever-se-ia retomar a noção de inconsciente e ver todas as dificuldades que ela traz consigo.

Quando se diz a um psicanalista que não há inconsciente, a sua resposta é sempre a mesma: reconhecemos certamente que o inconsciente é, na pena de muita gente, qualquer coisa material, mas quando o consideramos de um modo mais fino... É o que se chama abrir o problema, mas não resolvê-lo.

Foi o que se fez para o problema das imagens, em que, estando-se diante de três ou quatro imagens e tomando-as transparentes como um bombom muito açucarado, transformamo-las e afinamo-las. A respeito do inconsciente, procura-se afiná-lo assim e fazer dele uma noção muito simples, muito dúctil; mas as suas causas materiais sempre permanecem.

Desde logo, há a origem material, que faz dele qualquer coisa passiva, inerte; como é naturalmente impossível conceber um inconsciente, representamo-lo então por imagens e dizemos que é uma catárata, que é uma força violenta, que é tudo o que quiserdes, que é uma mola. Mas todas estas imagens são de objetos materiais, o que quer dizer que a força que eles têm é uma força que eles tomam do outrem; dito de outro modo, eles estão submetidos ao princípio de inércia.

Se concebemos o inconsciente supondo que há uma existência que não é a da consciência, mas que no entanto age sobre a consciência, isso não pode ser então senão na passividade. Não podemos conceber uma noção intermediária.

SALZI — Permitti-me apesar de tudo fazer-vos uma censura que vai muito mais longe. Censurais os físicos por levarem as suas pesquisas para lá dos fenómenos, não são eles obrigados a supor uma outra realidade diferente da das aparências? Podeis vós censurar do mesmo modo os psicólogos pelo facto de suporem uma realidade psicológica mais profunda do que a de que temos desde logo consciência?

SARTRE — Penso que não se pode interditar os físicos de forjarem a hipótese dos átomos. Mas porque essa hipótese é verificada pela experiência e é, portanto, coerente.

Pergunto-me desde logo se não se pode dar conta a não ser pelo inconsciente dos factos que se atribui ao inconsciente; verifico que, em muitos casos, noções que são noções de pura consciência, como a má-fé, podem dar muito melhor conta de certas dialéticas interiores do que um inconsciente que, de facto, não pode ser concebido senão como um tipo exclusivo de factos que se apresentam uns ao lado dos outros e não como dialética. Dito de outro modo,

tomemos um qualquer facto: um filho detesta o seu pai; bem; podemos, por outro lado, verificar que ele é amável com ele; ele vive na sua casa e mesmo no interior da sua consciência não encontramos nenhum traço deste ódio a seu pai. Defendo que, se se atribui a este ódio uma existência inconsciente, é porque não se conseguiu ver o que era um ódio. Creio que se trata de uma interpretação reflexiva, com extrapolação e intrapolação, que o sujeito faz ele mesmo da sua própria sucessão de estados de consciência. Dito de outro modo, um ódio não é uma força por detrás da consciência, é um objeto construído por hipótese, depois, por promessa de fidelidade à sua hipótese por parte do próprio sujeito; ele concebe-se no plano reflexivo. Além disso, este ódio, construído ou não construído, pode ser construído com ou sem má-fé. Posso interpretar no fundo cada facto psicológico particular num sentido ou noutra e isso pega ou não pega; se estou de muito boa-fé, isso pega; se não, não pega.

Por exemplo, consideremos um facto particular, como saber se amo uma mulher com verdadeiro amor. Sou atraído por uma mulher; posso dizer que a amo ou que apenas tenho um pouco de simpatia por ela? Como decidir senão por comprometimentos?

Direi que a amo, mas isso quer precisamente dizer que serei capaz, dentro de oito dias, de sacrificar tal coisa, que, dentro de oito outros dias, serei capaz de agir de tal ou tal maneira por ela. Uma amizade é tal ou tal promessa, é tal ou tal juramento.

Por conseguinte, não há ódio. Ele não pode estar na consciência ou por detrás da consciência, pois não é senão um desenvolvimento dialético e temporal, e tudo o que posso fazer é formular uma hipótese sobre a série dos factos e uma promessa relativamente à minha conduta futura.

SALZI – Sim, mas negligenciais o trabalho do psicólogo, que é de observar que, por detrás desse facto consciente, e para o explicar, é necessário admitir factos que o não são.

SARTRE – Por que razão querer explicá-lo e por que razão pôr factos por detrás?

SALZI – Aceito plenamente que haja finalidade, mas é preciso reconhecer ainda que ela supõe qualquer coisa inconsciente.

SARTRE – Tendes perfeitamente razão se credes que o ódio é um objeto, quer dizer, que implica condutas que ainda não foram tidas ou condutas que se verificaram, mas que não conhecemos. Um ódio é, então, um objeto e,

apesar de tudo, inconsciente, mas não porque escondido por detrás da consciência, donde saltará em pequenos pedaços: é porque ele está diante da consciência e porque esta tem consciência do seu objeto. Dito de outro modo, é preciso explicá-lo como projeção, errônea ou verdadeira, de uma consciência que está em estado de boa ou má fé e não como levado para a consciência, por momentos, por uma realidade que, ela mesma, não seria consciente, pela boa razão de que devemos aceitar não a minha descrição, que não é senão a de alguém que procura e tateia, mas a teoria, a conceção, que cada um pode formar ao praticar sobre si mesmo o *cogito*, de uma consciência como sendo a consciência dela mesma, não tendo lado de fora, nada tendo por onde algo de fora pudesse entrar dentro, não por causa, como dizia Leibniz, de ela não ter nem porta nem janela, mas por causa da sua própria lucidez.

Ou aceitamos uma teoria da consciência como consciência de alto a baixo, e devemos então recusar o inconsciente, ou partimos da ideia contrária e, como acontece, em todos os tratados de psicologia que li ou conheci, a consciência desaparece, toma-se inexplicável. Ela torna-se um pequeno papel que se afixa de tempos a tempos sobre um fenómeno, que é umas vezes consciente, outras inconsciente; o que é totalmente inconcebível, visto que todo facto psíquico não pode ter como dimensão de ser senão o ser inicial.

Se precisamente uma crença é uma crença, é porque ela se crê como crença ou que ela se contesta como crença.

SALZI — É a censura feita a Descartes.

Instrumentalmente, considero que isso tem muitos inconvenientes.

SARTRE — Acrescentarei que há psiquiatras e psicólogos que prescindem perfeitamente da noção de inconsciente.

SALZI — Gostaria muito de os ouvir!

SARTRE — Se lerdes o livro de Steckel, vereis um sistema inteiramente baseado na consciência profunda; a mulher que pretende ser frígida tem, ela mesma, coisas que provam que não é frígida; no fundo dela mesma, quero dizer, em plena consciência.

HYPPOLITE — Não tenho grande coisa a acrescentar, porque a questão que queria levantar foi formulada por J. Nabert. Mas os desenvolvimentos feitos por Sartre numa resposta a Benda pareceram-me implicar certas diferenças relativamente à tese sustentada em *O Ser e o Nada*, quer dizer, implicar uma possibilidade, de todo modo livre, de progresso, passando de um estado ime-

diato da consciência para um estado de conhecimento, depois, para um estado de consciência reflexiva, sendo cada uma destas passagens um salto livre e, no entanto, ainda, em certos aspetos, uma passagem.

Há desde logo a pergunta formulada por J. Nabert. Que se pode entender por consciência pré-reflexiva? Isso constitui, aliás, toda a originalidade e ambiguidade de uma posição que não é a imediatez da vida, que é no entanto imediata a que, para além disso, prepara esse estado de tomada de consciência que é a reflexão.

Por outros termos, propusestes uma espécie de estado intermediário, que não é puramente dialético, entre a imediatez da vida e a mediação, coisa que Hegel introduzia sob a forma de negatividade. E introduzistes este termo intermediário que caracteriza a realidade humana; o qual termo intermediário pré-reflexivo se formula por vezes como imediação (desde o início de *O Ser e o Nada*); mas de seguida mostrais aí um estado de mediação, porque ele encerra em si a presença a si tanto como a ausência de si.

Dispondes, portanto, todas as possibilidades dialéticas em qualquer coisa que só atingis depois, precisamente na reflexão, na tomada de consciência ela mesma.

O que eu compreendo mal é justamente este estado intermediário e a possibilidade de fazer sair a consciência reflexiva deste intermediário ele mesmo, deste estado que não é nem o imediato nem a mediação.

SARTRE – Mas isso não vem do facto de vos colocardes no ponto de vista de categorias, válidas aliás, como as de Hegel, por exemplo, e não no ponto de vista de uma descoberta pura e simples, que nós teremos em seguida de interpretar, a da consciência não-tética?

Há duas coisas estabelecidas antes de toda interpretação: eu encontro-a em mim; eu posso a cada momento, por um lado, fazê-la sair pela reflexão e, por outro lado, não se trata apesar de tudo de um inconsciente, se bem que não seja um conhecimento.

Dito de outro modo, ela está aí, quer dizer que, agora, ao vos falar, absorvido em vos falar, estou apesar de tudo consciente não-teticamente de mim; e é qualquer coisa que se não deve exprimir em termos de conhecimento, mas que é mesmo assim uma plena possessão de mim. É portanto qualquer coisa de que tenho experiência.

Em segundo lugar, verifico mais que aquilo de que tenho experiência é ainda preciso, a título de condição de possibilidade, para toda e qualquer teoria da consciência e para a reflexão.

Defendo que é impossível fazer uma teoria do conhecimento se não atingimos a dimensão própria da consciência.

Considero que Husserl foi o primeiro filósofo a ter falado de uma dimensão própria da consciência que não seja nem o conhecimento nem também a vida nem ainda uma espécie de progresso indefinido do espírito, não também uma relação pura e simples com o objeto, mas precisamente o que ela deve ser, uma consciência dela mesma.

Se agora falo de imediato, e assumo plenamente a responsabilidade disso, quero muito bem admitir que há mais imediatez numa pedra ou numa amiba, porque estamos num plano em que a ideia de mediação não é desde logo dada.

É bem verdade, ao contrário, que há na consciência um elemento de mediação; vós chamais-lhe negatividade, em termos hegelianos; é esse nada que é atingido pela consciência, mas que faz com que a imediatez da consciência seja um imediato que não é plenamente um imediato, sendo-o no entanto. É exatamente isso.

HYPOLITE — É a contradição dialética vivida.

SARTRE — Sim, mas dada sem movimento: ela não é ainda um movimento. Dito de outro modo, direi de bom grado que não há inocência; não há nem inocência nem pecado.

E é, propriamente falando, o homem, porque precisamente o homem deve ser o ser. Toda e qualquer negatividade, toda e qualquer mediação, toda culpabilidade, toda inocência, toda e qualquer verdade devem aparecer. Coisa que não quer dizer que ele crie seja o que for totalmente seu. Mas, aparecendo no mundo, se não é o homem que é ele mesmo todas estas categorias, ele não as encontrará nunca no mundo.

HYPOLITE — A única coisa que é possível é o em-si. Sois vós que o dizeis.

SARTRE — Acrescento ainda que esta possibilidade não será dada senão depois, quando ela for realizada.

HYPOLITE — É o que Hegel chama negatividade.

Há portanto dois sentidos da palavra em-si: em-si, no sentido de potência; há no em-si o ser-em-si e, ao mesmo tempo, a possibilidade de que surja uma realidade, como a realidade humana, a qual encerra a possibilidade de um progresso dialético. Mas este progresso dialético, vós enunciaste-o indicando que a liberdade não era somente o feito desta mediação imediata, mas era ainda

a possibilidade de um perpétuo progresso pelo qual o homem ganhava uma lucidez cada vez maior acerca de si mesmo.

Há portanto, na vossa resposta a Benda, a indicação de uma espécie de progresso possível da consciência, que não aparece de modo nenhum em *O Ser e o Nada*, uma valorização de momentos uns em relação aos outros.

SARTRE – Ou me expliquei mal ou vós vistes qualquer coisa na minha exposição que eu não queria nela pôr. Quis dizer simplesmente que, nos diferentes estados que se pode conceber como superiores aos outros, se bem que acrescente que o estado de má-fé e da consciência envenenada é, *a priori*, superior à consciência imediata, que a decisão do homem de passar do não-cúmplice para o cúmplice, ou a decisão de não sair do imediato, são decisões que decidirão diferentemente a respeito do destino do homem. Mas não pretendo que haja aí um progresso, salvo num ponto.

Não penso numa moral de progresso, mas numa moral de revolução, no sentido em que há revolução em Descartes ou Kant, evolução em Leibniz.

Na realidade, há duas coisas: há a moral, que me parece ser o plano da reflexão pura, e há o resto, acerca do qual seria necessário exprimir uma série de reservas, sobre o qual se poderia estabelecer toda uma casuística e diferenças de valor, mas que não pertence ao próprio domínio da moral.

HYPPOLITE – Será que a reflexão é, tal como o progresso, suscitada pela reflexão não-tética de si?

SARTRE – Não, trata-se de uma mistificação que vem desde a origem, mas no sentido de que a consciência irrefletida produz a consciência reflexiva como recuperação dela mesma. Isso assemelha-se exatamente a qualquer coisa como isto: tenho o nariz encostado ao livro, vejo-o mal; movo-me para trás para o ver melhor e então abarco-o por inteiro.

A consciência reflexiva é um esforço de saída e, ao mesmo tempo, de abarcamento da consciência por ela mesma. Ela não o consegue porque ela cava o fosso e não pode realizar a síntese do reflexo e do reflectinte salvo por projecção para o exterior, coisa a que chamamos o psíquico. Portanto ela é, na origem, não cúmplice.

É possível passar da consciência imediata para a reflexão pura? Não sei. Talvez se possa fazê-lo depois do exercício da reflexão pura, mas eu não poderei dizer que, *a priori*, um ser que vive no imediato puro seja capaz de reflexão pura.

Penso que o que se encontra mais frequentemente é pessoas que passam tranquilamente do imediato para a reflexão impura. Aquele que está sedento,

que não tem muito dinheiro, que tem os seus problemas com a mulher, está mergulhado em tudo isto e exclama um belo dia: “como sou infeliz!” É uma reflexão que surge por reflexão impura, que é já uma conceção da psique.

Não vejo, no entanto, o individuo a sair daí para ver a realidade ontológica do seu ser, coisa que o levaria talvez a deixar a sua mulher e a mudar de profissão; e estaríamos então no plano da moral. Não creio que a passagem seja de um para o outro.

Creio antes que há aí esboço de uma natureza, pois há aí, apesar de tudo, uma maior constância da passagem do imediato ao cúmplice do que da passagem do imediato ao puro.

Haveria que estabelecer em que condições e por que se produz este esboço de uma natureza. Encontramos muito frequentemente este dilema da natureza e da liberdade. Seria preciso descobrir por que razão, neste mundo da consciência, há, apesar de tudo, o esboço de uma natureza.

PARODI — É demasiado tarde para que o tentemos, mas devo dizer o quanto estou reconhecido a Sartre pela sua conferência e o quanto nela encontrei interesse e prazer. Parece-me, em suma, que estamos, de uma geração a outra, menos longe do que talvez o pensássemos. Ao escutá-lo, não encontramos nós muitos problemas eternos da filosofia, no fim de contas não muito modificados, não obstante a terminologia?

Tradução

*Pedro M.S. Alves*