

ENTRE O *COGITO* PARTIDO E A CONSCIÊNCIA DE SI

Adelar Conceição dos Santos¹

RESUMO:

O objetivo do presente texto é fazer um contraponto entre duas perspectivas da crítica das “filosofias do sujeito” modernas. Toma-se como ponto de partida a crítica de Ricoeur à significação filosófica do *Cogito* enquanto fundamento, na figura do “*cogito* partido”. Em seguida busca-se indagar em que medida a posição ricoeuriana representa um avanço com relação à crítica do sujeito moderno e em que medida permanece ainda tributária desta posição. Finalmente, como contraponto, apresenta-se a abordagem de Sartre ao problema na figura do Eu transcendental da fenomenologia husserliana.

Palavras-chave: *cogito*, consciência de si, fenomenologia transcendental.

ABSTRACT:

The objective of the present text is to make a counterpoint enters two perspectives of the critical one of the “modern philosophies of the subject”. The critical one of Ricoeur to the philosophical signification of Cogito is overcome as starting point while bedding, in the figure of “*cogito* broken”. After that one searches to inquire where measured the ricoeurian position it represents an advance with regard to the critical one of the modern subject and where measured it still remains tax of this position. Finally, as counterpoint, presents it boarding of Sartre to the problem in the figure of transcendental I of the husserlian phenomenology.

Keywords: *cogito*, conscience of itself, transcendental phenomenology

1 A crítica de Ricoeur as filosofias do sujeito

No prefácio de *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur parte de uma confrontação com a “dupla herança”, positiva e negativa, das *filosofias do sujeito*. Aí já é possível entrever a posição adotada pelo autor, tentando amenizar os excessos, ao afirmar que “... a hermenêutica do si encontra-se em igual distância da apologia do *Cogito* e de sua destruição”².

O cogito, segundo Ricoeur, deve sua influência na tradição filosófica ao seu caráter de princípio, ou seja, “o *Cogito* não tem nenhuma significação filosófica forte se sua posição não é ocupada por uma ambição de fundação extrema, última”³. Assim, com efeito, o caráter hiperbólico da dúvida que acompanha as *Meditações* e a formulação da hipótese do “gênio maligno”, em certa medida, não tem outra função senão corroborar uma certeza primeira, pois se o *cogito* pôde passar pela prova da

¹ Licenciado em Filosofia pela UFSM. Mestrando em Filosofia na UFSM.

² RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Trad. De Lucy Moreira César. Campinas: Papirus, 1991, p. 15.

³ *Ibid.*, p. 15.

dúvida extrema, então, “mesmo a hipótese do gênio maligno é uma ficção que eu crio”⁴. A dúvida cartesiana é motivada pela vontade de encontrar uma certeza, isto não é posto em dúvida, mas antes o fato de que “as coisas sejam como parecem ser”. Daí o passo natural de Descartes na *Segunda Meditação*, dado que desde o início já esta incluído implicitamente na dúvida a existência do *cogito*, o gênio maligno não poderá nunca me fazer duvidar da minha existência no momento em que penso duvidar, isto é, *penso, logo existo*.

O que Ricoeur parece dizer com esta interpretação do movimento da dúvida é que, de alguma maneira, em Descartes o caráter de fundamento do *cogito* já parece determinar de antemão o resultado da dúvida. Segundo suas próprias palavras:

“Esse ato de pensar, ainda sem objeto determinado, é suficiente para vencer a dúvida, porque a dúvida já o contém. E, como a dúvida é voluntária e livre, o pensamento coloca-se pondo a dúvida. É neste sentido que o ‘eu existo pensando’ é uma primeira verdade, isto é, uma verdade que não é precedida por nada”⁵.

Contudo, a hipótese do gênio maligno permanece ainda no que diz respeito à verdade como valor objetivo, pois o *Cogito*, instantâneo, só permite o acesso a uma certeza subjetiva. Neste caso, este só poderia ser dito “verdadeiramente absoluto”, se ele pudesse fundar uma só ordem, onde fosse primeiro. Mas a solução cartesiana, na *Terceira Meditação*, vai no sentido de colocar a certeza do *Cogito* numa posição subordinada à verdade divina e, deste modo, vê-se, de certa forma, segundo Ricoeur, obrigado a renunciar a ordem primeira do *Cogito*, justamente por que este permanece encerrado em si mesmo e não permite assim fundar a certeza objetiva da verdade.

O *Cogito* parece situar-se, então, num duplo dilema:

“[...] ou o *Cogito* tem valor de fundamento mas é uma verdade estéril à qual não pode ser dada uma seqüência sem ruptura da ordem das razões, ou é a idéia do perfeito que a fundamenta na sua condição de ser finito, e a primeira verdade perde a aureola do primeiro fundamento”⁶.

1.1 A hermenêutica do si

⁴ Ibid, p. 16.

⁵ Ibid, pp. 18-19.

⁶ Ibid, p. 21.

A posteridade parece ter consagrado este estatuto ambíguo do *Cogito* ora na exaltação, ora na humilhação do sujeito. Dar conta deste dilema, tal parece ser o esforço de Ricoeur na hermenêutica do si. A pergunta que se impõe então é *em que medida a hermenêutica do si se situa além da alternativa do Cogito e do anti-Cogito?*

Precisamente, o caráter fragmentário dos estudos analítico-reflexivos de *O si-mesmo como um outro*, denuncia a estratégia de quebras e desvios adotada por Ricoeur. Primeiro recusa-se “a tese da *simplicidade* indescomponível do *Cogito*” bem como da sua imediatez. Contudo, segundo o autor, isto não significa ceder a uma espécie de fragmentação do si. O conjunto destes estudos encontra sua unidade no *agir humano*, na ação, pela qual esta filosofia deve ser chamada filosofia prática, uma “filosofia segunda”, por oposição a filosofia primeira do *Cogito* e sua pretensão de fundamentação última.

Finalmente, aos estudos precedentes se segue um estudo ontológico disto que Ricoeur chama “a unidade analógica do agir humano”. Com efeito, se já não se trata de uma auto-fundação absoluta, como nas filosofias do *Cogito*, o que garante agora a unidade deste discurso? Levando em consideração o que foi exposto, a resposta de Ricoeur só pode ser uma ontologia “engajada” e “partida”, tal como a posição ambígua do autor frente aos admiradores e aos detratores do *Cogito*. Pois, em se admitindo esta posição, à recusa da apreensão imediata e direta de si mesmo no *Cogito*, resta uma ontologia que adota a hermenêutica, que busca na linguagem uma “unidade narrativa” do sujeito e que, dado esta referência parcial e limitada, terá sempre que conviver com o “conflito de interpretações”.

Contudo, pergunta-se agora, em que medida esta “ontologia partida”, determinada pela referência ambígua ao *Cogito* logra escapar completamente a certos problemas das filosofias do sujeito modernas?

1.2 As referências modernas

Ora, a hermenêutica filosófica de Ricoeur apresenta alguns avanços no que diz respeito à crítica do sujeito moderno se comparada com a posição de alguns de seus contemporâneos. Destaquem-se três representantes destas posições: i. o ser (Heidegger), ii. as estruturas (Lévi-Strauss) e iii. o inconsciente (Freud). O que estas tendências

apresentam em comum é um certo ímpeto “totalizante” na qual se antepõe ao indivíduo “uma entidade sistêmica tão eficaz como impessoal”. Neste caso, o merito de Ricoeur está não só em compartilhar com estes a crítica aos limites “fundacionais” do *Cogito* como também, e principalmente, em fazer notar o problema da aplicação acrítica dos recentes paradigmas anti-cartesianos.

Mas esta sua virtude converte-se, com efeito, na sua encruzilhada. Se por um lado rejeita a *filosofia primeira* do Cogito, por outro lado, sua defesa deste contra a pretensão totalizante da crítica o compromete com uma certa posição moderna.

Isto se pode verificar de início na preocupação com o sujeito. É certo que sua preocupação é buscar uma mediação entre as filosofias que exaltam o sujeito e as que o humilham, mas no final o sujeito não sai vitorioso? Poder-se-ia ainda objetar dizendo este sujeito é um “sujeito partido”, que não encontra unidade senão no interior de uma narrativa, mas, neste caso, *não se estaria simplesmente trocando a figura do sujeito pela do “narrador”*? este narrador será, com efeito, aquele que organiza as narrativas, de modo que sempre resultem em uma unidade, e ao final constitui uma nova expressão do Cogito: *narro, logo sou*.

Mas, se a filosofia não pode mais recorrer aos poderes fundacionais do *Cogito*, tampouco este pode ser suprimido por uma crítica de tendência totalizante, e mais, se a posição mediadora de Ricoeur resulta em último caso ambígua, haverá alguma solução possível para a “encruzilhada do *Cogito*”?

2 A crítica de Sartre ao Eu transcendental

Muito antes do tema da crítica do sujeito aflorar na segunda metade do século XX, Sartre já havia assinalado os limites do *cogito* como princípio na crítica a figura do Eu transcendental na fenomenologia de Husserl.

Em *A transcendência do Ego* de 1936, Sartre expressa uma posição contrária à interpretação da fenomenologia como Idealismo Transcendental, seu tema privilegiado consiste, justamente, na rejeição do Eu transcendental como estrutura última da consciência. No texto, a intenção de Sartre é colocada já de início:

“Para a maior parte dos filósofos, o *Ego* é um ‘habitante’ da consciência. Alguns afirmam sua presença formal [...] como princípio vazio de unificação.

Outros [...] como centro dos desejos e atos [...] Nós queremos mostrar aqui que o *Ego* não está na consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, *no mundo*; é um ser do mundo, tal como o *Ego* de outrem”⁷.

O intuito de Sartre é mostrar que o campo da consciência transcendental não admite uma estrutura egológica, mas, pelo contrário, este é rigorosamente impessoal. Precisamente neste ponto é que Sartre se diferencia tanto de Ricoeur como da maior parte dos seus contemporâneos.

Em T.E., Sartre inicia fazendo referência justamente ao Eu Penso enquanto síntese originária da apercepção em Kant, expresso na frase “o Eu Penso deve poder acompanhar todas as minhas representações”. Dentro da economia do projeto crítico kantiano, o Eu Penso cumpre o papel de pressuposto formal que tem a função de instância unificadora das representações, a partir do qual se funda toda possibilidade do conhecimento. Poder-se-ia dizer que, neste caso, toda vez que se pretende constituir um conhecimento possível sobre um dado domínio de objetos, é necessário pressupor o Eu Penso como fundamento a partir do qual posso reunir estas representações numa unidade na consciência transcendental.

Sartre retoma a problemática kantiana sob o ponto de vista da Fenomenologia. O princípio kantiano sintético original da apercepção é um pressuposto formal que tem a ver unicamente com a condição de possibilidade da experiência. Sartre enfatiza que o filósofo diz “deve poder acompanhar”, portanto, tratar-se-ia de um problema *de direito* e não um problema *de fato*, quer dizer, com isto Kant nada afirmaria sobre a *existência de fato* do Eu Penso. Além disso, da forma como o problema foi posto por Kant, é possível ainda se perguntar se não seria antes uma unidade prévia das “minhas representações” que tornaria possível o Eu Penso da consciência transcendental. Contudo, a crítica de Sartre não se dirige tanto ao Eu Penso kantiano, mas, sobretudo ao *Ego* transcendental da fenomenologia de Husserl.

Pelo método fenomenológico, Husserl reaprende a consciência transcendental de Kant, não mais como um “conjunto de condições lógicas”, mas, como Sartre afirma, como uma consciência real, um “fato absoluto”; não se trata de uma abordagem *crítica*, mas *descritiva* da consciência. Com isto abandona-se o problema *de direito*, ao qual se

⁷ SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do Ego*. Trad. e intr. de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994. p. 43.

limitava a ortodoxia do formalismo kantiano, e passa-se ao problema da existência *de facto* do Eu Penso. Contudo, que necessidade tem agora a fenomenologia de pressupor um Eu como estando por detrás de cada ato de consciência?

Com efeito, se o “Eu transcendental” é, *lato sensu*, um problema clássico da Filosofia Transcendental, o problema tinha a ver, nomeadamente em Kant e Husserl, com a passagem do *Ego* da consciência transcendental ou da unidade originariamente sintética da apercepção para o *Ego* empírico, psíquico e psicofísico. No quadro da Filosofia Transcendental, e para a Filosofia Moderna em geral, o Eu transcendental é um pressuposto necessário enquanto princípio de unidade e individualidade da consciência, como um pólo de unificação das representações, pelo que se possa chamá-las sempre “minhas representações” e assim diferenciá-la da consciência de outrem. Mais ainda, este deve ser suposto como unificando todas as minhas representações, do que se possa sempre dizer como proveniente de um “Eu”. Mas, precisamente, o que Sartre quer mostrar é que a fenomenologia de Husserl, nos seus pressupostos fundamentais, não necessita de tal princípio. Para a Fenomenologia, o “Eu transcendental” liberado pela *epoché* é uma espécie de princípio unificador da consciência e de constituição e significação do mundo. Mas será mesmo necessário pressupor uma tal estrutura como unificando as representações entre si, ou antes, não seria ele mesmo tornado possível pela “unidade sintética das representações”? Ora, para um autor como Kant é perfeitamente compreensível que ao falar do “Eu Penso” se trate, com efeito, de um pressuposto formal que é a condição de possibilidade e a unidade necessária da experiência, mas Husserl, que necessidade tem de pressupor o Eu transcendental como estrutura última da consciência?

Sartre concorda com Husserl quando este afirma que é mesmo a consciência transcendental que constitui a consciência empírica e que o “eu” psíquico e psicofísico é um objeto transcendente que deve ficar ao alcance da redução. No entanto, já não basta um eu psíquico e psicofísico? Que necessidade tem Husserl de duplicá-lo por um Eu transcendental como uma estrutura da “consciência absoluta”? O próprio Husserl considerou nas *Investigações* que o Eu era uma produção sintética e transcendente da consciência, contudo, a partir das *Idéias*, retoma a tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência. Portanto, será mesmo necessário

pressupor sempre uma estrutura por detrás de cada consciência e, ainda, será compatível com a definição que Husserl dá da consciência?

2.1 Uma idéia fundamnetal: a intencionalidade

Para Sartre, o principal ensinamento da fenomenologia consiste na noção de intencionalidade, ou seja, para a consciência “toda consciência é consciência de qualquer coisa”. Isto significa que toda consciência é primeiramente consciência de algo que ela não é, portanto, sua unidade se encontra obrigatoriamente no objeto do qual tem consciência, isto é, em toda consciência de um objeto qualquer já esta incluída a consciência de si, ocorre somente que esta consciência não é tematizada como objeto. Desdobrando o princípio de intencionalidade é possível afirmar então que *toda consciência é consciência posicional de um objeto qualquer e consciência não-posicional de si*. Aqui é necessário distinguir dois níveis de consciência, (I) o nível da *consciência irrefletida*, não-posicional, de si e (II) o nível da *consciência refletida*, posicional, do objeto. O engano freqüente consiste em situar a consciência de si ao nível da consciência refletida, onde esta, longe de converter-se em autoconsciência, permanece um *conhecimento* de si.

A conclusão a que Sartre chega é que, se o Eu transcendental de tendência representacionista da Filosofia Moderna, e da fenomenologia de Husserl, é um pressuposto formal o qual se deve invocar como princípio de unificação e individuação da consciência, então é certo que a fenomenologia não necessita dele. Antes, este é um objeto transcendente que só aparece à consciência ao nível da reflexão, quando esta toma a consciência irrefletida como objeto. A consciência irrefletida é um campo rigorosamente impessoal, ou seja, o “Eu”, a personalidade, só pode se constituir sobre esta base porque aí a consciência já se encontra previamente unificada. Não é o Eu transcendental que unifica a consciência, mas antes a consciência que torna possível a unidade e a personalidade do Eu. Assim, Sartre nos diz:

“[...] a concepção fenomenológica da consciência torna inútil o papel unificante e individualizante do Eu. É, ao contrário, a consciência que torna possível a unidade e a personalidade do meu Eu. O Eu transcendental não tem, portanto, razão de ser”⁸.

⁸ Ibid., p, 48.

Pode-se ver, portanto, que introduzir um Eu na consciência, ainda que formal, é torná-la pesada e opaca. Além disso, em se admitindo algo como um "Eu" transcendental à maneira de um objeto, estaríamos pondo em risco a própria noção de intencionalidade. Husserl teria, portanto, comprometido sua tese ao reintroduzir na consciência a substancialidade do "Eu" transcendental. A concepção sartreana da consciência de si parece escapar a estes problemas ao conceber a consciência como uma espécie de "absoluto não-substancial", justamente porque a sua unidade reside numa consciência irrefletida impessoal, que não é nem do domínio da reflexão, do conhecimento, nem do domínio dos objetos.

A crítica de Sartre ao Eu transcendental, enquanto princípio de unificação e individuação da consciência, é menos uma barreira levantada contra a fenomenologia de Husserl mas, pelo contrário, deve ser vista como uma radicalização de seu programa. Assim a Fenomenologia pode abandonar velhos pressupostos de ordem metafísica e crítica, resquícios da Filosofia do Sujeito Moderna, e dar um passo adiante no caminho de uma "ontologia fenomenológica".

2.2 O fundamento do cogito cartesiano

Em *O ser e o nada*, sob o título "O cogito 'pré-reflexivo' e o ser do 'percipere'", Sartre retorna a esta problemática e apresenta o *cogito* pré-reflexivo como fundamento do *cogito* cartesiano. Trata-se, com efeito, da transposição do problema da consciência de si para o plano ontológico.

Neste plano a ontologia fenomenológica abandona o *fenômeno de ser* para buscar o *ser do fenômeno*, ou seja, aquele *ser transfenomenal* que escapa a toda aparição e que é ao mesmo tempo condição deste aparecer. Para além disso, *o ser do fenômeno não se reduz ao fenômeno de ser*. O ser transcende toda forma como o fenômeno possa ser *dado*, ele é mesmo a condição de possibilidade de aparecimento do fenômeno e, para além dele, é o ser mesmo que deve ser desvelado. Portanto, se de imediato o fenômeno de ser se impõe é porque traz a possibilidade de compreensão do ser do fenômeno pelo conhecimento, mas o ser do fenômeno não se reduz ao conhecimento que tenho dele e, portanto, se ponho a questão do conhecimento, sem

fundar o seu ser, caímos no erro de Husserl: fundar uma teoria do conhecimento sem que se pergunte pelo ser mesmo do sujeito do conhecimento. É preciso que o ser do *percipere*, ele também, escape ao *percipi*. O que aparece não se limita ao fenômeno do conhecimento, mas supõe o ser *transfenomenal* do sujeito do conhecimento.

Porque ser é aparecer que a consciência não se limita ao nível fenomenológico, o nível ontológico "salta" e não nos situamos mais ao nível do conhecimento. Nisto reside o sentido da afirmação de que *a consciência é o ser transfenomenal do sujeito, na medida em que esta é, e não na medida em que é conhecida*. Levando isto em consideração, a reflexão só é possível, para Sartre, pelo que ele denomina *cogito pré-reflexivo*, que é a condição mesma do cogito cartesiano. A consciência não é imediatamente um conhecimento de si, como Sartre o diz, a reflexão surge por *um ato de terceiro grau*.

À primazia do conhecimento que encontramos em Descartes, Sartre contrapõe a primazia da existência sobre a essência: “[...] absoluto, aqui, não é resultado da construção lógica no terreno do conhecimento, mas sujeito da mais concreta das experiências”⁹.

3 Conclusão

Embora a perspectiva de abordagem do problema nos autores em questão esteja em contraposição uma a outra, existe um entendimento no que diz respeito a salvaguardar uma “figura mínima do sujeito”. Neste sentido, a auto-apreensão de si mesmo é o ponto de partida de ambos, mas nunca o princípio para uma ontologia ou uma filosofia prática.

O *Cogito* poderia ser visto, então, como o “meio termo” de uma equação que tem origem na *vida impessoal da consciência* de que fala Sartre, mas cujo termo aponta para a tomada de uma posição ética como o *Cogito ferido* de Ricoeur. Contudo, como bem viram ambos os autores, isto só permanece uma possibilidade desde que o *Cogito* não seja aniquilado sob o peso das críticas dirigidas a ele. Somente assim se poderá compreender o sentido o que Sartre expressa da seguinte maneira:

⁹ SARTRE, J. P. *O ser e o nada*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2000. p, 28.

“O nosso ponto de partida é, com efeito, a subjetividade do indivíduo, e isso por razões *estritamente filosóficas* ¹⁰. [...] Não pode haver outra verdade, no ponto de partida, senão esta: penso, logo existo; é aí que se atinge a si própria a verdade absoluta da consciência.” ¹¹.

Referências bibliográficas

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. de Lucy Moreira César. Campinas: Papirus, 1991.

SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do Ego*. Trad. e intr. de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

__. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. E notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editora Abril, 1973.

__. *O ser e o nada*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2000.

¹⁰ Sublinhado nosso.

¹¹ SARTRE, J. P. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. E notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editora Abril, 1973. p, 21.