

---

# Psicologia Fenomenológica da Imaginação em Sartre: A Eidética da Imagem

[Phenomenological Psychology of Imagination in Sartre: The Eytetics of Image]

Gustavo Fujiwara \*

**Resumo:** Este artigo pretende investigar a crítica sartreana da teoria da imaginação tal como esta é esboçada em sua obra *A Imaginação* (1936): ver-se-á que Sartre pretende dar conta de uma nova variação eidética da consciência, a consciência imaginante, e de seu correlato, a imagem como modo específico que esta consciência imaginante possui para apreender uma presença a partir de uma ausência. Assim, a questão: o que deve ser uma consciência para que ela imagine um X qualquer que não está nem realmente e nem presentemente dado no campo fenomênico? Levando a cabo uma desconstrução teórica das psicologias e filosofias seiscentistas e setecentistas (bem como das psicologias positivistas do século XIX), Sartre espera renovar a teoria da imagem a partir de uma *análise eidética*: nesta toada, a imagem, como veremos, deixará de ser uma mera sensação renascente ou enfraquecida do objeto real. Além disso, a presente obra em curso de análise pretenderá, igualmente, operar uma crítica precisa à noção husserliana de *hylé* (matéria da imagem mental).

**Palavras-chave:** Fenomenologia, psicologia fenomenológica, imaginação, imagem, *hylé*.

**Abstract:** The aim of the present article is to investigate the Sartre's critic about the imagination theory as it is outlined in his work *The Imagination* (1936): as we will see, Sartre intends to deal with a new consciousness eidetic variation, the imaginary consciousness, and it's correlate, the image as a specific mode that this imaginative consciousness possesses to apprehend a presence from an absence. So the question is: what must be a consciousness so that it imagines an X that is neither really nor presently given in the phenomenal field? Carrying out a theoretical deconstruction of the sixteenth and seventeenth-century psychologies and philosophies (as well as nineteenth-century positivist psychologies), Sartre hopes to renew the image theory from an eidetic analysis: in this respect, the image, as we shall see, will cease to be a mere revived or weakened sensation of the real object. Moreover, the current work will also attempt to make a precise critique of Husserl's notion of *hylé* (mental image matter).

**Keywords:** Phenomenology, phenomenological psychology, imagination, image, *hylé*.

---

\*Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), com doutorado sanduíche na Université Paris VIII. Bolsista FAPESP. E-mail: fujiwaragustavo@gmail.com.

## Introdução: a inauguração da psicologia eidética e o momento da análise crítica

Como almejamos descrever o estatuto da imagem/imaginação no *corpus* da filosofia sartreana, é fundamental que neste momento percorramos as sendas da obra que inaugura, por assim dizer, os mecanismos dessa nova psicologia investida pela pedra de toque da consciência, a saber: a *intencionalidade* (toda consciência é consciência de...). Disto, faz-se necessário frisar que todas as investigações psicofenomenológicas estão “estritamente ligadas ao primeiro ensaio filosófico de Sartre (...) e a sua descoberta da consciência como pura espontaneidade” (CABESTAN, 2004, p. 10), logo, estão ligadas ao opúsculo intitulado *La transcendance de l'Ego* (1936). Neste esteio, frisemos, “as descrições psicológicas supõem esta espontaneidade que caracteriza ontologicamente a consciência sartreana” (CABESTAN, 2004, p. 10).

Publicado por volta dos anos de 1936, *A Imaginação* apresenta-se aos leitores como a parte “crítica” dos estudos sartreanos sobre a ima-

gem. O filósofo, de acordo com o *Les Écrits de Sartre* (1980, p. 55), é convidado por seu antigo orientador da École Normale Supérieure a escrever sobre o tema da imagem. A obra, por conseguinte, dividir-se-á em dois momentos, o momento dito “crítico” e outro “científico”, “entretanto, só a primeira parte será aceita pela Alcan, publicada em 1936 sob o título *L'Imagination*” (MOUTINHO, 1995, p. 71). A parte que representa o momento “científico”, por sua vez, aparecerá ao grande público apenas quatro anos depois com o título *L'Imaginaire* (1940). Beauvoir comenta este momento da divisão da obra:

*Sartre redigia a parte crítica do livro sobre L'imagination, que lhe solicitara o professor Delacroix, para Alcan; iniciara uma parte muito mais original em que reestudava desde a raiz o problema da imagem, utilizando as noções fenomenológicas de intencionalidade e de hylé; foi então que acertou as primeiras idéias-chave de sua filosofia: a absoluta vacuidade*

<sup>1</sup>É importantíssimo este comentário preciso da filosofia sartreana. Definitivamente, o tema sobre a imagem, ainda que tenha sido trabalhado quase que exclusivamente no campo da fenomenologia, não deixa de ter implicações ontológicas de coloração heideggeriana. A intencionalidade – chave de ouro da filosofia de Sartre – abrirá os caminhos para que o autor fale em “nadização” da consciência imaginante. A intencionalidade (tratada com exclusividade desde os primórdios das obras de Sartre) continua sendo fundamental para o esvaziamento da consciência e, sem sobra de dúvidas, fundamental para a ideia de Nada que coroa todo o desenvolvimento de o Ser e o Nada.

*da consciência, seu poder de “nadaização”*<sup>1</sup> (BEAUVOIR, 1980, p. 185).

O que nomeamos como momento “crítico” dirá respeito a uma sistemática crítica do filósofo francês endereçada às concepções clássicas da imagem forjadas, inicialmente, pelos três grandes pensadores dos séculos XVII e XVIII: Descartes, Leibniz e Hume. No entanto, como constata Sartre, tal concepção, longo da filosofia nove-

centista e da psicologia positivista do século XIX, permanece praticamente inalterada. Por detrás da aparente pluralidade de teorias sobre a imagem, o filósofo francês identifica, tanto na psicologia<sup>2</sup> como na filosofia – sobretudo a filosofia bergsoniana<sup>3</sup> – o mesmo tratamento claudicante para com esta, ou seja: a imagem definida como uma *coisa*: a partir deste diagnóstico, as teorias contemporâneas da imagem são tributárias da metafísica dos seiscentos e setecen-

<sup>2</sup>“Eles, segundo Sartre, herdaram e conservam a noção de imagem daqueles três “grandes metafísicos dos séculos XVII e XVIII” (IC, 37), tendendo ora para uma, ora para outra concepção. O mote central da crítica será a observação de que as diferentes doutrinas, desde Descartes, têm todas uma única concepção acerca da imagem: todas elas tomam esta com coisa.” (MOUTINHO, 1995, p. 72).

<sup>3</sup>“A concepção da imagem proposta aqui por Bergson está longe de ser tão diferente como pretende ele da concepção empirista: tanto para o filósofo francês como para Hume, a imagem é um elemento de pensamento que adere exatamente à percepção, apresentando a mesma descontinuidade e a mesma individualidade que esta. (...) ela – a imagem – é um decalque exato da coisa, opaca e impenetrável como a coisa, rígida, fixa, coisa em si mesma.” (SARTRE, 1973, p. 62). Um pequeno excursus faz-se digno de nota aqui para que talvez possamos entender com maior rigor o aspecto histórico da crítica de Sartre à filosofia bergsoniana. Traçamo-lo resumidamente. Como Frédéric Worms deixa claro em *La philosophie en France au xxième siècle* (2010), uma das grandes preocupações do espiritualismo (termo cunhado para designar o momento filosófico dos anos de 1900) é a realização de uma série de críticas contra uma nova forma de saber que se pretende científica. Este saber que nasce ancorado ao biológico, sobretudo após a localização cerebral de certas funções ligadas à linguagem, é a psicologia. Do lado da filosofia, Bergson, contra esse domínio puramente fisiológico e mecanicista do psíquico, procura fazer emergir um reconhecimento da realidade psicológica, ele se esforça em mostrar que “a unidade psicológica não é um elemento atômico que poderíamos atingir através de uma análise que depois seria combinada com outras por meio de associações ou sínteses.” Mas que ao contrário, a unidade psicológica é “uma unidade global, indivisível e temporal de uma consciência individual e pessoal (...).” (WORMS, 2010, p. 141). Como mostra o autor, a contenda entre a psicologia e a filosofia é um dos grandes temas que orbitam em torno do momento intelectual dos anos de 1900. Sumariamente, essa é a aurora que envolve esse momento preciso da filosofia francesa. Depois, por volta dos anos 30, um grande anseio por mudanças teóricas parece rondar os intelectuais da época (para tal afirmação, tomamos o capítulo 8 “Trahison de clercs” ou “chiens de garde?” *Les ruotures des années 30: entre deux moments philosophique*, do já mencionado livro de Worms). Sartre, que só havia decidido pelo curso de filosofia após incursionar uma leitura de *Matéria e Memória*, também é fisgado por esse espectro de ruptura: o livro *La Fin d’une parade philosophique: le bergsonisme* (1930), escrito por Georges Politzer, é decisivo aqui na medida em que ele anima todo uma geração de filósofos. Voltemos a Sartre e sua crítica contra Bergson. Tendo como horizonte essa série de pequenos detalhes da história da filosofia francesa, a crítica sartreana contra a teoria da imagem em Bergson assevera que, apesar de propor uma nova concepção da imagem contra aquelas da psicologia, o autor de *Os dados imediatos da consciência* (1889), sem se dar conta, procrastina a mesma teoria de seus adversários que, por sua vez, continuam acordados àquela metafísica ingênua da imagem. Sem que entremos nos méritos da validade ou não da crítica de Sartre a despeito das diversas teorias da imagem forjadas ao longo do pensamento ocidental, gostaríamos apenas de sublinhar que (sempre do ponto de vista sartreano) no terreno das imagens, o pensamento de Bergson que se pretendia contrário ao da psicologia não passa de uma repetição – falsamente inovadora – da metafísica dos seiscentos e setecentos. Sobre a concepção bergsoniana da imagem, bem como a crítica de Sartre ao filósofo espiritualista, recomendamos a leitura de *Subjetividade e Imagem: A literatura como horizonte da filosofia de Henri Bergson* (2005) escrito por Rita Paiva e *Presença e campo transcendental: Consciência e negatividade na filosofia de Bergson* (1989) de Bento Prado Jr.

tos. Subjaz em todas elas uma *metafísica ingênua da imagem* (expressão forjada por Sartre) como veremos no desenrolar-se de nossa exposição.

Diante do que dissemos, *A Imaginação*<sup>4</sup> colocará em cena certo entendimento por parte de Sartre em relação ao fazer-se da psicologia reelaborada fenomenologicamente, e dentro desse mesmo movimento, sua concepção particular da fenomenologia. Aqui, embora o filósofo use como alicerce teórico a obra husserliana *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma Filosofia Fenomenológica* (1913), e ainda que devamos situar a ideia sartreana de uma psicologia fenomenológica no prolongamento do projeto husserliano, haverá discordância em relação ao tema da *hylé* (matéria) da imagem mental. Logo, nossa posição no que tange a este texto é a de que, embora Husserl tenha proclamado a revolução psicológica guiado pelo novíssimo aparato fenomenológico, apesar de suas indicações figurarem da maior importância, Sartre não está de acordo com ele em todos os pontos e “suas observações reclamam um aprofundamento e uma complementação” (SARTRE,

1973, p. 105)<sup>5</sup>. Primeiramente, propomo-nos a assinalar em que consistem tais indicações importantes feitas por Husserl à psicologia clássica das imagens; notar-se-á que o conceito de intencionalidade permanece fundamental para que a fenomenologia leve a cabo uma descrição das imagens que devem figurar como opostas ao modo pelo qual o ideário moderno lida com o estatuto da imaginação. Na sequência desse itinerário, buscaremos apontar o desacordo de Sartre com o mestre alemão, desacordo este que dividiremos em duas dificuldades: em primeiro lugar, a falta de aprofundamento da descrição sistemática da imaginação e, logo em seguida, as dificuldades com relação à *hylé* que Sartre parece abordar em dois movimentos distintos. Inicialmente, Sartre duvida que toda imaginação contenha *necessariamente* uma matéria figurativa (uma *hylé*). A partir disso, ele almejará indicar as dificuldades que se desdobram quando admitimos tal matéria figurativa, apontando em Husserl “alguns problemas que dizem respeito, ao final das contas, à noção de objeto intencional” (MOUTINHO, 1995, p. 118).

<sup>4</sup>Obra doravante abreviada IÇ.

<sup>5</sup>Sobre a intrincada relação entre Sartre e Husserl no que diz respeito à tematização da psicologia fenomenológica, sugerimos a leitura do capítulo primeiro do livro *L'être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes* (2004), escrito por Philippe Cabestan. Na referida obra, Cabestan, com maestria, procurará restituir a concepção husserliana da psicologia em detrimento ao manejo sartreano desta.

*En courant*, deve-se notar, a partir do que fora exposto, que o projeto sartreano da psicologia fenomenológica toma a espontaneidade da consciência como dispositivo exclusivo das análises eidéticas. Ver-se-á que o movimento de transcendência – operado via espontaneidade – é a chave constitutiva para o possível desvencilhar-se da concepção clássica da imagem-coisa-inerte, ou seja, da velha concepção metafísica da imagem como representação ou sensação renascente na consciência. A espontaneidade, uma vez mais, aparece então como a ideia fundamental da fenomenologia em sua contenda contra as psicologias e filosofias clássicas da imagem. No que tange à espontaneidade, lemos:

*Apoiando-se em algumas passagens da segunda Sessão de Ideias I, Sartre procura mostrar que a fenomenologia renova profundamente a descrição do psíquico e principalmente definindo a consciência pelas diferentes maneiras que ela possui de se projetar em direção a um sentido da coisa transcendente – pela intencionalidade (FLAJOLIET, 2002, p. 126).*

Feitas as devidas observações, investiguemos, a partir da crítica sartreana à psicologia positivista, o

*modus operandi* deste saber em detrimento à *démarche* fenomenológica da intencionalidade.

### **Teorias clássicas da imagem versus fenomenologia: a psicologia na senda das filosofias seiscentistas e setecentistas**

Na introdução de *IÇ*, Sartre estilizava o problema que deverá enfrentar com a ajuda da fenomenologia, ei-lo esboçado nos seguintes termos: o que é uma imagem e o que deve ser uma consciência para que haja imagens? Ora, existiria alguma diferença real entre um objeto presente atualmente à consciência e uma imagem? Aliás, podemos falar em uma presença da imagem à consciência? Ora, o trabalho da psicologia fenomenológico incorre a partir das análises eidéticas da estrutura da consciência transcendental; atento a essa distinção entre objeto e imagem, o filósofo apresenta, em primeiro lugar, sua definição de objeto:

*Olho esta folha branca posta sobre a minha mesa; percebo sua forma, sua cor, sua posição. Essas diferentes qualidades têm características comuns: em primeiro lugar, elas se dão a meu olhar como existências que apenas posso constatar e cujo ser não depende de forma alguma do*

*meu capricho. Elas são para mim, não sou eu. Mas também não são outrem, isto é, não dependem de nenhuma espontaneidade, nem da minha, nem da de outra consciência. São, ao mesmo tempo, presentes e inertes. Essa inércia do conteúdo sensível, frequentemente descrita, é a existência em si. (...) O certo é que o branco que constato não pode ser produzido por minha espontaneidade (SARTRE, 1973, p. 41).*

O objeto, com suas variadas qualidades, possui uma existência em si que não depende de minha consciência, essas qualidades presentes na folha são qualidades objetivas dessa folha. A *coisa*, no caso a folha branca, é inércia que está aquém das espontaneidades conscientes, seu modo de existência é em si. A consciência, ao contrário, não poderia ser uma coisa tal como a folha em branco que se encontra sobre a mesa, antes, ela existe na justa medida em que possui consciência de sua existência, “seu modo

de ser em si é precisamente um *ser para si*” (SARTRE, 1973, p. 41) <sup>6</sup>. Sobremaneira, diferentemente da inércia e da passividade característica dos objetos em si, a consciência é movimento constante de transcendência para fora de si. Disso decorre um importante dado que, todavia, já repetimos exaustivamente no decorrer de nosso trabalho, ou seja, consciência e objeto possuem naturezas dispares, com isso, um X qualquer não está na consciência, ele é um objeto transcendente, um “habitante” do mundo. Por parte da consciência, esta não é um receptáculo no qual os objetos viriam se depositar: já deixamos, desde *Intencionalidade*, o terreno das trocas protoplasmáticas, da digestão morna, em suma, descartamos as filosofias digestivas da representação. Brevemente, a consciência é movimento espontâneo de transcendência em face de *coisas* que são pura inércia; até aqui nada de novo. Mas, eis que

*“(...) agora desvio a cabeça. Não vejo mais a folha de papel. Agora vejo o pa-*

<sup>6</sup>Embora o vocabulário exposto aqui para designar um objeto e uma consciência lembre aquele de *L'être et le néant* (1943), ainda estamos longe de uma série de concepções que “potencializam” o Em-si e o Para-si presentes na referida obra. Uma dessas concepções capitais, sem sombra de dúvida, diz respeito ao nada enquanto estrutura do ser do Para-si. A dinâmica, o drama ontofenomenológico do Para-si com o Em-si, só entra efetivamente em cena a partir de uma nadificação, de uma falta de ser própria às estruturas do Para-si. Não obstante, o Nada enquanto estrutura, fissura interna do Para-si, é o que marca profundamente a diferença entre os textos fenomenológicos e os textos ontológicos de Sartre. O nada, antes de ser inaugurado propriamente no ensaio de ontologia fenomenológica, já ritma uma boa parte dos Cadernos de uma Guerra estranha: período no qual Sartre pode meditar com mais calma a filosofia de Heidegger.

*pel cinzento da parede. A folha não está mais presente, não está mais aí. Sei, entretanto, muito bem, que ela não se aniquilou: sua inércia a preserva disso. Ela cessou, simplesmente, de ser para mim. No entanto, ela de novo. Não virei a cabeça, meu olhar continua dirigido para o papel cinzento; nada se mexeu no quarto. Entretanto, a folha me aparece de novo com sua forma, sua cor e sua posição; e sei muito bem, no momento em que ela aparece, que é precisamente a folha que eu via há pouco. É ela, verdadeiramente, em pessoa? Sim e não. Afirmando, sem dúvida, que é a mesma folha com as mesmas qualidades. (...) sei que não desfruto de sua presença (...) A folha que me aparece neste momento tem uma identidade de essência com a folha que eu via há pouco. E, por essência, não entendo somente a estrutura, mas, ainda, a individualidade mesma. Essa identidade de essência, porém, não está acompanhada por uma identidade de exis-*

*tência (SARTRE, 1973, p. 41, grifo nosso).*

Embora haja uma identidade de essência da folha em imagem com a folha real, a primeira não possui uma identidade de existência tal como a segunda; a folha em imagem existe, conclui Sartre, de outro modo, ela existe em imagem <sup>7</sup>. Na medida em que a inércia salvaguarda e conserva a autonomia dos objetos que existem em si, a imagem não impõe como um limite à espontaneidade da consciência e tampouco possui inércia, “em uma palavra, ela não existe de fato, existe em imagem” (SARTRE, 1973, p. 41). Destarte, os objetos ou existem de fato ou existem como imagem, e existir como imagem significa, primeiramente, existir sem que haja existência ou presença de fato. Assim, caberá à experiência reflexiva guiar-nos pelo modo de ser da imagem sem que caíamos na costumeira confusão entre os modos de ser da coisa e da imagem, uma vez que, apesar de tudo, a folha em imagem e a folha em realidade são a mesma folha em dois modos, dois planos diferentes de existência. Toda cautela aqui é solicitada porque frequentemente concluimos que a imagem, por ser a imagem do objeto,

<sup>7</sup>“Eis assim configurado o pressuposto para a constituição de uma metafísica ingênua da imagem, na feliz expressão forjada por Sartre, donde esta coincide como a coisa que consiste numa realidade inerte, estranha ao domínio da consciência (...)” (PAIVA, 2005, p. 97).

existe tal e qual o objeto do qual ela é a imagem; tal equívoco, Sartre chamará de “*metafísica ingênua da imagem*” e em *L’Imaginaire*, “*ilusão da imanência*”.

A metafísica ingênua consiste em fazer da imagem uma cópia da coisa, a imagem é coisificada, torna-se inércia, existência em si, “aparece e desaparece a seu critério e não ao critério da consciência; não cessa de existir ao deixar de ser percebida” (SARTRE, 1973, p. 42). O autor deslinda o descompasso entre um objeto que nos aparece em imagem e sua existência concreta. No limite, essa teoria “ingênua” da imagem coisificada não nos fornece elementos para que possamos distinguir os objetos das imagens, ela concebe o objeto em realidade e o objeto em imagem coexistindo no mesmo plano. Observa-se, que esta metafísica fez da imagem uma “coisa menor”, uma “coisa inferior”<sup>8</sup>, e é isso que encontraremos também no seio das psicologias que estudaram a questão. O imbróglio, dirá Sartre, deve-se a confusão entre identidade de essência e identidade de existência: “todos construíram a teoria a priori da imagem. E quando volta-

ram à experiência era muito tarde” (SARTRE, 1973, p. 43)<sup>9</sup>. Voltando ao exemplo da folha em branco sobre a mesa, nós havíamos averiguado de soslaio que a consciência pode apreender o objeto de maneira perceptiva ou imaginativa. A folha em imagem, deste modo, é visada na ausência, não a vejo, pois ela não está presente, ela se dá como algo distinto de uma presença. Entre a folha percebida e a folha imaginada há uma identidade de essência que não coincide com uma identidade de existência! Devemos considerar, portanto, que uma teoria válida sobre a imagem deverá assinalar dois modos, dois planos diferentes que a consciência possui de visar seu objeto. Em outras palavras, uma verdadeira teoria da imagem buscará compreender os mecanismos que operam na consciência imaginante em detrimento à consciência perceptiva. Logo, encontramos diante de duas consciências que possuem meios diferentes de apreender intencionalmente o objeto visado.

Por fim, o elemento central da crítica tanto às teorias filosóficas clássicas como às teorias psicológicas, ainda que haja uma aparente

<sup>8</sup>Lê-se: “A teoria pura e a priori fez da imagem uma coisa. (...) A ontologia da imagem está agora completa e sistemática: a imagem é uma coisa inferior, que tem sua existência própria, que se dá à consciência como qualquer coisa e que mantém relações externas com as coisas da qual é imagem” (SARTRE, 1973, p. 42-43).

<sup>9</sup>“A folha que me aparece neste momento tem uma identidade de essência com a folha que eu via há pouco. E por, essência, não entendo somente a estrutura, mas, ainda, a individualidade mesma. Essa identidade de essência, porém, não está acompanhada por uma identidade de existência.” (SARTRE, 1973, p. 41).

diversidade, vincula-se ao fato de todas elas partirem de um mesmo solo comum: a imagem tratada como *coisa*. O filósofo pontua:

*Essa teoria, que decorre primeiramente da ontologia ingênua, foi aperfeiçoada sob a influência de diversas preocupações estranhas à questão e legada aos psicólogos contemporâneos pelos grandes metafísicos dos séculos XVII e XVIII. Descartes, Leibniz, Hume têm uma mesma concepção da imagem. Só deixam de concordar quando se trata de determinar as relações entre a imagem e o pensamento. A psicologia positiva conservou a noção de imagem tal como a havia herdado desses filósofos. (SARTRE, 1973, p. 43).*

Grosso modo, todas as teorias (filosóficas e psicológicas) da imagem partem do postulado de que a imagem é, na verdade, uma imagem-coisa. É interessante observar como o faz Moutinho (1995, p. 72), que o combate à imagem-coisa operar-se-á da mesma forma que *TE* combateu os conteúdos de consciência. Não obstante, a crítica sartreana tecida agora, segundo o comentador, se desenrola em outro plano: “não se trata apenas de purificar o campo transcen-

dental da presença de conteúdos, mas ainda, de se discutir a natureza mesma do psíquico repropo-ndo assim uma nova psicologia” (MOUTINHO, 1995, p. 72). Enfim, trata-se de teorizar esta nova atividade, esta nova variação eidética da consciência imaginante. Desse modo, a discussão acerca da natureza do psíquico é o momento central que caracterizará o *métier* da psicologia fenomenológica, momento no qual poderemos mesurar e vislumbrar as diferenças entre a fenomenologia pura e a psicologia tornada fenomenológica. Noutras palavras, o psíquico fenomenal é condição *sine qua non* para o advir de uma nova psicologia que verse, preponderantemente, nas estruturas essenciais da consciência: “não bastará combater a imagem-coisa; dessa vez, combater-se-á ainda a psicologia *de coisas*” (MOUTINHO, 1995, p. 72). Em comunhão às análises eidéticas da consciência imaginante, acompanharemos o reenquadramento fenomenológico da psicologia positiva ausente de sistematicidade e de essência; há, no horizonte das preocupações de Sartre, um projeto que pretende redefinir os domínios da ciência chamada psicologia. Sob tal redefinição, de algum modo já tratado em nosso capítulo anterior, a análise eidética da imagem, tal como fora posto em prática em *Esquisse* no que dizia respeito às emoções,

deverá fixar e descrever a essência desta estrutura psicológica tal como ela aparece à intuição reflexiva. A psicologia fenomenológica, ao contrário da psicologia, se dá como tarefa “separar nitidamente a experiência no sentido experimental e a experiência no sentido da intuição de essência, subordinando a primeira a segunda” (CABESTAN, 2004, p. 35). Diante disso, a nova psicologia:

*(...) não tomará de empréstimo os seus métodos às ciências matemáticas, que são dedutivas, mas às ciências fenomenológicas, que são descritivas. Será uma “psicologia fenomenológica”; efetuará, no plano intramundano, pesquisas e fixações de essências como a fenomenologia no plano transcendental. E certamente, deve-se falar ainda de experiência, na medida em que toda visão intuitiva de essência continua sendo experiência. Mas é uma experiência que precede toda experimentação (SARTRE, 1973, p. 104).*

A presente obra em tela insiste, portanto, nesta característica da experiência da intuição das essências como se esta nova psicologia,

“na diferença com a fenomenologia, se destacasse não por um ‘empirismo transcendental’, mas por aquilo que poderíamos chamar de um empirismo eidético” (CABESTAN, 2004, p. 35). Vê-se, então, um dos elementos que diferenciam psicologia fenomenológica e fenomenologia pura: a análise eidética das estruturas da consciência no mundo. Depois de clarificada pela psicologia fenomenológica, ou seja, pela experiência privilegiada da descrição eidética, a imagem designará a ausência, o nada da coisa, a divisão do mundo entre mundo real e mundo imaginário; mas isso seria avançar demais, e no momento não dispomos ainda dessas conclusões que somente aparecerão com força em *L’Imaginaire*. Por isso, voltemos para a crítica das teorias clássicas da imagem.

As críticas fenomenológicas de Sartre são direcionadas às mais diversas teorias sobre a imagem que, no fundo, partilham de uma mesma ingenuidade metafísica: a confusão entre identidade de essência e identidade de existência, fazendo com que a imagem seja, desse modo, coisificada. Sendo assim, iremos pontuar, de sobrevoos, as teorias da imagem forjadas ao longo das épocas. O elemento comum partilhado por todos os pensadores que resolveram abordar o problema da imagem é que todos eles têm uma concepção unívoca

da imagem como *coisa*, todos fizeram da imagem uma cópia menos intensa do objeto, relegada à condição de cópia, de reprodução do real. No que diz respeito a Descartes:

*(...) há um abismo entre o plano ideativo e o plano imaginativo, isto é, entre entendimento e imaginação. Descartes é o único (...) a afirmar a especificidade do pensamento. Por conta dessa especificidade, dois campos distintos se colocam: o do entendimento – assegurado pela afirmação da existência de um pensamento puro -, objeto de um estudo lógico e epistemológico, e o da imaginação e das sensações, pertencentes ao domínio do corporal e objetos da psicologia (MOUTINHO, 1995, p. 73).*

A grande intuição de Descartes, em presença de uma tradição escolástica, era o de dividir, separar com rigor e distinção o mecanismo e o pensamento, “sendo o corporal inteiramente reduzido ao mecânico” (SARTRE, 1973, p. 45). Nesta toada, a imagem será para o autor de *Meditações Metafísicas*, uma coisa corporal, o produto da ação dos corpos exteriores sobre o nosso, fazendo com que a

matéria e a consciência excluam-se uma à outra, porque a imagem, “na medida em que é desenhada materialmente em alguma parte do cérebro, não poderia ser animada de consciência” . - Dora-vante, conclui Sartre – “ela é um objeto, tanto quanto o são os objetos exteriores. É exatamente o limite da exterioridade” (SARTRE, 1973, p. 45). Com isso, devemos ficar atentos para o fato de que a imaginação ou o conhecimento da imagem vem necessariamente do entendimento que, aplicado à impressão material produzida no cérebro, dá-nos uma consciência da imagem. Ora, a imagem cartesiana é um simulacro da coisa, ela possui uma inferioridade metafísica: de um lado o plano da existência de um pensamento puro e, do outro lado, a imaginação e as sensações, “pertencentes ao domínio do corporal e objetos da psicologia” (MOUTINHO, 1995, p. 73). Nos quadros da filosofia cartesiana a imagem é uma coisa corporal, o produto de movimentos mecânicos do corpo:

*Posto que em Descartes os processos concernentes ao corpo são mecânicos, a produção das imagens e a atividade da imaginação serão também equacionados pela ótica mecanicista. Nesse sentido, a imagem configura*

*também o corolário das operações mecânicas (PAIVA, 2005, p. 99).*

Já Espinosa, por sua vez, torna ainda mais claro que o problema da imagem só se resolve pelo entendimento e ele, como também fizera Descartes, separa a teoria do conhecimento da teoria da imagem: as imagens são provocadas por causas mecânicas, elas são afecções do corpo humano, “o acaso, a contiguidade, o hábito, são as fontes da ligação das imagens (...)” (SARTRE, 1973, p. 46). A partir de tais teorias, a psicologia é rejeitada ao terreno das sensações e das imagens concebidas enquanto simulacro de menor intensidade da coisa, há certa univocidade de pensamento que acaba por conceber a imagem a partir de uma *base sensível*.

Na teoria de Leibniz, a imagem se acha penetrada de intelectualidade, seu esforço é estabelecer uma continuidade entre os dois modos de conhecimento: pensamento e imagem, fazendo com que haja uma distinção entre “mundo das imagens ou idéias confusas e o mundo da razão” (SARTRE, 1973, p. 46), haveria, na unidade de um mesmo ato, imagem e pensamento. O associacionismo de Leibniz, deste modo, asseverará que é na alma que as imagens são conservadas e são ligadas entre si. A

tessitura de sua teoria sobre as imagens busca resolver a oposição operada por Descartes entre imagem pensamento, desfigurando a imagem. Ela (a imagem) é vinculada ao pensamento, mas, por conta disso, acaba se desvanecendo como aponta Sartre. Como a antiga dicotomia entre essência necessária e fato empírico é superada, encontramos como que por detrás de cada imagem, o pensamento: “o fato era já algo assim como uma expressão da lei, um signo da lei: ou antes, o fato é a própria lei (...) no empírico pretende-se reencontrar o necessário” (SARTRE, 1973, p. 49). Por detrás de cada imagem podemos reencontrar o pensamento que ela implica de direito, donde se segue a assertiva: a cadeira em imagem é a cadeira em realidade. Desse itinerário:

*Estabelecendo uma relação entre pensamento e imagem de modo que está não seja concebida como antagônica àquela, este filósofo finda por subtraí-la de sua condição de imagem, sem que exprima claramente que tipo de relação o produto da imaginação tem com o objeto, tampouco, a sua condição de dado imediato da consciência dotado de uma existência original (PAIVA, 2005, p. 105).*

Tal prejuízo nasce à medida que a imagem leibniziana não está dissociada do processo do conhecimento, mas acha-se penetrada de intelectualidade. Quando Leibniz procura solucionar a relação existente entre imagem e pensamento, o filósofo “finda por destitui-la de sua natureza imagética, edificando também uma metafísica ingênua da imagem (...) A imaginação em Leibniz não se emancipará de instância inferior e subsidiária do pensamento” (PAIVA, 2005, p. 108). Por estar vinculada ao conhecimento<sup>10</sup>, a imagem tornar-se-á uma versão menor e menos elaborada da ideia. Ao trasmudar a imagem em um pensamento menor, Leibniz teria, segundo a argumentação de Sartre, “violentado a natureza da imagem, transformando-a em algo distinto dela mesma. A alteridade da imagem em relação ao pensamento é assim anulada” (PAIVA, 2005, p. 109).

No que concerne à filosofia de Hume quanto à teoria da imagem, a lógica torna-se uma parte da psicologia, desaparecem as estruturas cartesianas do mundo das essências, o plano do pensamento puro<sup>11</sup>. O filósofo escocês se esforça para reduzir todo o pensamento

ao sistema de imagens. Só há no espírito impressões e cópias dessas impressões que são, verdadeiramente, ideias que se conservam no espírito por uma inércia; “idéias e impressões não diferem em natureza, o que implica que a percepção não se distingue em si mesma da imagem” (SARTRE, 1973, p. 47). Aqui, as imagens cartesianas são transformadas em ideias, há somente o mundo mecânico das imagens “ligadas entre si apenas por relações externas (semelhança, contiguidade, causalidade), relações essas que agem como ‘forças dadas’” (MOUTINHO, 1995, p. 73). A imagem, tal como postulada por Descartes, torna-se o objeto individual de onde o cientista deve partir e o elemento primeiro que, combinado, produzirá o pensamento, o conjunto das significações lógicas. Por operar uma identidade entre imaginação e ideia, a fatura dessa teoria corre no seguinte sentido:

*(...) a imagem já não figura como o sensível, que é indício de intelecto, nem como conhecimento primordial no caminho para a clareza e para o desnudamento,*

<sup>10</sup>Aqui, podemos vislumbrar a diferença de teorias entre Leibniz e Descartes. Enquanto o primeiro associa imagem e conhecimento, o segundo postula entre ambos uma relação antagônica.

<sup>11</sup>“Ele toma de empréstimo ao cartesianismo sua descrição do mundo mecânico da imaginação e isolando esse mundo, por baixo do terreno fisiológico no qual ele mergulha pelo alto do entendimento, faz dele o único terreno sobre o qual o espírito humano se move realmente” (SARTRE, 1973, p. 47).

*consiste antes no meio pre-  
valecente de conhecer. As  
ideias produzidas pelo espí-  
rito nada mais são do que de-  
corrência de impressões sen-  
síveis, das quais não diferem  
radicalmente em sua natu-  
reza. A imaginação a partir  
de tal compreensão definiti-  
vamente não se distingue de  
outras formas de consciência  
e, uma vez que as ideias re-  
sultam das impressões numa  
espécie de cópia delas, torna-  
se mais explícita a equiva-  
lência entre imagem e per-  
cepção. (...) a imaginação  
consiste no lugar em que a  
ideia emerge. (PAIVA, 2005,  
p. 111).*

Logo, em Hume, só existem coisas que entram em relação com as outras coisas, constituindo certa coleção que leva o nome de consciência: as faculdades são constituídas a partir do fluxo dos dados empíricos<sup>12</sup>. Do interior dessa filosofia é importante pontuar que os fatos psíquicos serão coisas individuadas que mantêm uma relação externa que as liga entre si. Resumidamente, a filosofia de Hume teria operado apenas uma modifi-

cação do pensamento cartesiano: “Descartes colocava ao mesmo tempo a imagem e o pensamento sem imagem; Hume guarda apenas a imagem sem o pensamento” (SARTRE, 1973, p. 49). Mesmo que Hume tenha recusado a clareza do cogito cartesiano, “no que tange à natureza da imagem, todavia, conserva-se o mesmo registro, preservando a condição material da imagem, sua origem sensível, que a insere no mundo dos fatos e das coisas” (PAIVA, 2005, p. 113). A imagem, ainda que coincida com a percepção, permanece tributária e subalterna a ela: Hume não elimina o equívoco entre a identidade de essência e a identidade de existência, seus argumentos perduram a tese da imagem-coisa.

Sartre, ainda chama atenção para outro elemento crucial no desenvolvimento das teorias da imagem que serão feitas no decorrer dos séculos. Tal desenvolvimento passa, obrigatoriamente, pelo abandono das essências cartesianas, ou seja, pelo abandono do mundo inteligível. A fatura disso, de acordo com o filósofo, é o advento do psicologismo que se esboça, no limite, como uma antropologia positiva, isto é ” (...) uma

<sup>12</sup>“O associacionismo é antes de tudo uma doutrina ontológica que afirma a identidade radical do modo de ser dos fatos psíquicos e do modo de ser das coisas. Nada existe, em suma, a não ser coisas: essas coisas entram em relação umas com as outras e constituem, assim, uma certa coleção que se chama consciência. E a imagem nada mais é do que a coisa na medida em que mantêm com outras coisas um certo tipo de relações” (SARTRE, 1973, p. 49).

ciência que pretende tratar o homem como um ser do mundo, negligenciando o fato essencial de que o homem é também um ser que *presenta para si* o mundo e a si próprio o mundo” (SARTRE, 1973, p. 49)<sup>13</sup>. Esse psicologismo, ao lançar seu olhar sobre a condição humana, delimita o homem como “ser que está no mundo, assim como os fatos e as coisas, circunscrevendo-o a essa condição” (PAIVA, 2005, p. 114). Nas tramas de uma antropologia positiva, Hume nada inova em relação ao estatuto da imagem, somente continua fazendo reverberar a estrutura da imagem como *coisa*. Vê-se que as três grandes soluções para o problema da imaginação, no fundo, comungam de uma única noção de imagem sempre concebida a partir de uma base sensível. A título de clarificar a teoria das imagens no fazer-se do pensamento huminiano, lê-se:

*As imagens estão ligadas entre si por relações de contiguidades e de semelhanças, que agem como “folhas dadas”, aglomerando-se segundo atrações de natureza semimecânica, semimágica. A semelhança de certas imagens permite-nos atribuir-*

*lhes um nome comum que nos leve a crer na existência da ideia geral correspondente, sendo unicamente real, entretanto, o conjunto das imagens e existindo “em potência” no nome (SARTRE, 1973, p. 47).*

Toda a crítica de Sartre a Hume, como notamos aqui, procura apontar o modo pelo qual o filósofo escocês insere as imagens no universo da pura mecanicidade, confundindo-as com as dinâmicas próprias do modo de ser da coisa (em si). Na opacidade de objetos que existem de modo interno ao pensamento, Hume termina por desvanecer totalmente o princípio de translucidez da consciência. Instaurando um reino de puras imagens a partir da percepção, o filósofo só faz reverberar o *quiproquó* entre psíquico e coisa. Sem mais delongas, a pluralidade das teorias sobre a imagem guardam, no fundo de suas soluções, uma mesma e idêntica estrutura: a imagem permanecendo uma *coisa*. Em suma, a metafísica moderna, ainda que tenha apresentado construções teóricas díspares, produziu – de acordo com a crítica encetada por Sartre – um olhar unívoco quanto à imagem e que perfaz

<sup>13</sup>Todavia, Sartre ainda alerta que esta “antropologia positiva” já se encontrava em germe na teoria cartesiana da imagem.

o ponto de intersecção entre Descartes, Leibniz e Hume: a confusão entre identidade de essência e identidade de existência que decreta à imagem uma passividade que lhe é intrínseca, uma condição de instância inferior e subsidiária em relação ao pensamento racional. Na senda desses três filósofos, a imagem é coisa em si, realidade inerte. Sobre a univocidade das teorias, argumenta o autor:

*Apenas se modificam suas relações com o pensamento, de acordo com o ponto de vista que se assumiu a respeito das relações do homem com o mundo, do universal com o singular, da existência como objeto com a existência como representação da alma com o corpo (SARTRE, 1973, p. 50).*

Contudo, vejamos como, ainda de sobrevoos, os psicólogos <sup>14</sup> se esforçam para encontrar um método positivo no que tange ao problema da imagem. Mesmo nas teorias psicológicas sobre a imagem, iremos nos deparar com aquelas três soluções (a de Descartes, Leibniz e Hume) enquanto as únicas

possíveis, “desde que se aceite o postulado de que a imagem nada mais é do que uma coisa e que todas elas são *igualmente* possíveis e *igualmente* defeituosas” (SARTRE, 1973, p. 50). Logo, Sartre esperava encontrar na psicologia das imagens um repúdio contra sua origem sensível e sua assimilação a “impressões francas”. A psicologia, ao emancipar-se da filosofia por volta do século XIX, “estabelece vínculos com a fisiologia, o que repercutirá decisivamente sobre a problemática da imagem” (PAIVA, 2005, p. 114). Entrementes, será a partir da metafísica seiscentista e setecentista, que a psicologia tirará suas inspirações quanto à imagem: “Essa psicologia não só reitera a noção de imagem-coisa como delimitará o seu domínio dentro dos moldes oferecidos pelos clássicos” (MOUTINHO, 1995, p. 75). A crítica de Sartre às novas teorias da imagem, certamente, diz respeito à emergência de uma psicologia que se assume como ciência positiva e converte a vida psíquica à lógica mecanicista e fisiológica <sup>15</sup>. Sobre a ideia de ciência ligada ao mecanicismo e ao determinismo, assevera o autor:

<sup>14</sup>Trataremos exclusivamente da psicologia científica de Taine.

<sup>15</sup>O filósofo observa que a ideia de ciência, fomentada por Giard, estava intimamente ligada às ideias de determinismo e mecanicismo: “essa ciência determinista e mecanicista é que conquista a geração de 1850” (SARTRE, 1973, p. 51).

*Ora, quem diz mecanicismo diz espírito de análise: o mecanicismo procura reduzir um sistema a seus elementos e aceita implicitamente o postulado de que estes permanecem rigorosamente idênticos, quer estejam em estado isolado ou em combinação. Segue-se naturalmente a este outro postulado: as relações que os elementos de um sistema mantêm entre si lhe são exteriores: é esse postulado que se formula ordinariamente sob o nome de princípio de inércia. Assim, para os intelectuais da época que consideramos, tomar uma atitude científica em face de um objeto qualquer – é postular antes de qualquer investigação, que esse objeto é uma combinação de invariáveis inertes que mantêm entre si relações externas (SARTRE, 1973, p. 51).*

um mecanismo” (SARTRE, 1973, p. 52). Taine, por exemplo, procurando constituir uma psicologia científica, assevera que devemos considerar o fato psíquico como “um movimento físico” e, para tanto, devemos – metodologicamente – reportar-nos à experiência sensível e a uma teoria metafísica estabelecida *a priori* sobre a natureza e os fins da experiência; lemos em *Esquisse d’une théorie des émotions* (1938):

*Taine não se limita a prescrever uma ampla utilização da experiência: determina, a partir de princípios não controlados, o que deve ser essa experiência, descreve seus resultados antes de a ela se ter reportado e essa descrição implica naturalmente uma porção de asserções dissimuladas sobre a natureza do mundo e da existência em geral (SARTRE, 1995, p. 52).*

Sartre, referindo-se aos psicólogos da segunda metade do século XIX, deslinda a maneira como estes irão se apropriar dos mecanismos da ciência para o desenvolvimento de uma teoria das imagens. A crítica que acompanharemos através de algumas observações diz respeito “a uma tentativa de converter a complexidade psíquica em

A psicologia de Taine, ancorada a uma ideal de cientificidade, emerge como ciência dos próprios fatos, sempre pronta a manifestar-se com rigor e precisão sobre os eventos psíquicos que são, em sua generalidade, produtos de associações mecânicas. O psicólogo, assim como Hume, ao ater-se a um

modelo prévio de ciência, condiciona metodologicamente seus resultados - fato psíquico -: “a opção prévia pela análise implicará numa *deturpação* do psíquico” (MOUTINHO, 1995, p. 75). De acordo com o desenrolar-se argumentativo de Sartre, o problema dessa psicologia que se pretende rigorosamente científica é que ela acaba operando a identificação entre o modo de ser do psíquico e o modo de ser da coisa. Tal intercruzamento segue o *modus operandi* segundo o qual:

*(...) tomar uma atitude científica em face de um objeto qualquer – quer se trate de um corpo físico, de um organismo ou de fato de consciência – é postular, antes de qualquer investigação, que esse objeto é uma combinação de invariáveis inertes que mantêm entre si relações externas (SARTRE, 1973, p. 51).*

A partir de tal corolário os psicólogos, em um esforço vão de constituir uma psicologia científica, desvencilham-se da complexidade psíquica transformando-a em um

simples mecanismo; para Sartre, esse modelo de ciência adapta seus métodos à natureza de seus objetos produzindo, por conseguinte, uma interpretação simplista de seus progressos. Se a referida atitude científica põe o psíquico como coisa, disso resulta “a identificação do modo de ser dos fatos psíquicos e do modo de ser das coisas” (MOUTINHO, 1995, p. 76), reduzindo de forma inevitável o psíquico a elementos simples, reduzindo-o de autonomia. No caso da imagem, esse princípio científico que não encontra ponto de apoio em nenhuma descrição concreta e em nenhuma observação dos fatos, é nefasto: além de confirmar a imaginação como algo inferior ao pensamento, “vincula-a aos movimentos fisiológicos, reduzindo a atividade imaginante à condição de reflexo das sensações, exatamente como as metafísicas anteriormente aludidas, particularmente a cartesiana” (PAIVA, 2005, p. 116)<sup>16</sup>.

Da elucidação dos mecanismos da psicologia de Taine, Sartre pode afirmar que sua teoria sobre a imagem não é auxiliada pelos dados da experiência íntima e que por isso, a imagem é uma sen-

<sup>16</sup>Em Taine, a imagem – elemento essencial da vida psíquica – aparece de antemão ocupando um lugar determinado: “Não há nada de real no eu, com exceção da fila dos seus acontecimentos. Esses acontecimentos, diversos de aspecto, são os mesmos em natureza e se reduzem todos à sensação; a própria sensação, considerada de fora e pelo meio indireto que se chama percepção exterior, se reduz a um grupo de movimentos moleculares. (...) Tudo aquilo que, no espírito, ultrapassa ‘a sensação bruta’ se reduz a imagem, isto é, a repetições espontâneas da sensação” (TAINÉ apud SARTRE, 1973, p. 53).

sação renascente, “um grupo de movimentos moleculares” deduzidos *a priori*: “o que significa colocar a imagem como invariável inerte e, ao mesmo tempo, suprimir a imaginação” (SARTRE, 1973, p. 53). A démarche crítica do filósofo francês evidencia assim que a definição mecanicista do psíquico é coincidente à produção das imagens; por ser apreendida *a priori* como “sensação remanescente”, decorrente de “movimentos moleculares”, em suma, definições que a concebem sempre a partir da inércia, o espírito é, para usar um termo do próprio Sartre “um polipeptídeo de imagens”<sup>17</sup>. Ainda que Taine, no momento de propor uma teoria das imagens, aproprie-se do associacionismo de Hume, sua psicologia (constituída pelo modelo físico) não faz uso da *experiência*<sup>18</sup>. Destarte, há uma confusão entre experiência e análise, que termina por conduzi-lo a constituir “um associacionismo híbrido que se exprime ora em linguagem fisiológica, ora em linguagem psicológica, ora nas duas linguagens ao mesmo tempo; assim, seu empirismo puramente teórico se desdobra em um realismo metafísico” (SARTRE, 1973,

p. 53). Alude Sartre:

*Daí esta contradição paradoxal: Taine, para constituir uma psicologia sobre o modelo da física, adota a concepção associacionista que, como Kant mostrou, leva a uma negação radical de toda ciência legisladora. Mas, ao mesmo tempo em que ele destrói sem suspeitar a ideia mesma de necessidade e a de ciência no terreno psicológico, mantém, no terreno da fisiologia e da física, um sistema de leis necessárias. E, como afirma que o fisiológico e o psíquico não são senão as duas faces de uma mesma realidade, segue-se que a ligação das imagens enquanto fatos de consciência – a única que nos aparece – é contingente, enquanto a ligação dos movimentos moleculares que as constituem como realidades físicas é necessária (SARTRE, 1973, p. 53).*

A hibridez no qual cresce o associacionismo de Taine – ora fisiológico, ora psicológico – não produz senão uma “metafísica frustrada”, que

<sup>17</sup>“Os dois grossos volumes de *L’Intelligence* não fazem mais do que desenvolver fastidiosamente esta simples frases que citávamos mais acima.” (SARTRE, 1973, p. 53).

<sup>18</sup>“Hume, porém mais hábil, havia, pelo menos, tentando constituir um fantasma de experiência. Não quis deduzir. Por isso suas leis de associação são postas, pelo menos na aparência, no terreno da psicologia pura: são laços entre os fenômenos tais como eles aparecem ao espírito.” (SARTRE, 1973, p. 53).

opera a coisificação do psíquico através de sua identificação com o modo de ser das coisas. A análise do psicólogo, “decompõe o fato psíquico em elementos, partes simples; mas para que isso seja possível é necessário, antes de qualquer coisa, *objetivar* o psíquico, o que significa torna-lo *coisa*: esse é o primeiro passo (...)” (MOUTINHO, 1995, p. 76). Uma vez tornando coisa, o que significará o psíquico? Significará, em primeiro lugar, uma passividade de pura inércia já lobrigada outrora por Descartes e Hume. Através do associacionismo do filósofo escocês, a imagem é concebida como participando do sensível. No que tange a esta participação da imagem no sensível, Hume “julga partir dos dados imediatos da experiência: há impressões fortes e impressões fracas” (SARTRE, 1973, p. 93) onde se segue que a primeira característica dessas “impressões” é a *opacidade*. Quando o autor das *Investigações acerca do entendimento humano* (1748) não se limita somente a descrever os conteúdos sensíveis da percepção, mas “compor o mundo da consciência por meio somente desses conteúdos; isto é, duplicar a ordem da percepção como uma ordem das imagens, constituída pelos mesmos conteúdos sensíveis com um grau menor de intensidade” (SARTRE, 1973, p. 93), suas imagens

findam por representar “centros de opacidade e de receptividade”, transfigurando, com isso, os modos de ser do psíquico no modo de ser da coisa.

*A cor amarela deste cinzeiro, quando renasce a título de impressão enfraquecida, conserva seu caráter de dado: continua um irreduzível, um irracional. Antes de tudo, e precisamente por ser passividade pura, permanece um elemento inerte. Que se deve entender por isso? Que ela não seria capaz de encontrar em si, na intimidade de seu ser, a razão de sua aparição. Por si mesma não seria capaz de renascer ou desaparecer. É preciso que seja evocada ou reprimida por outra coisa diferente dela. Mas essa ‘outra coisa’ não pode ser uma espontaneidade sistematizadora (SARTRE, 1973, p. 93).*

Se essa “outra coisa” não pode ser uma “espontaneidade sistematizadora”, o que ela deve ser? Ora, de acordo com Sartre, ela será os conteúdos sensíveis, inertes que nos levam a um mundo de pura exterioridade, totalmente contrários à atividade translúcida da espontaneidade da consciência.

As leis de associação (que deveriam conter, de acordo com Sartre, o princípio da inércia <sup>19</sup>) que nada mais são senão “a posição de ligações de exterioridade entre os conteúdos psíquicos” (SARTRE, 1973, p. 94), esboçam-se como as responsáveis pela inserção dos conteúdos sensíveis da percepção na paisagem da consciência donde se segue, como fatura disto, a inércia, o opaco e o viscoso trazidos para o seu “interior” <sup>20</sup>. A falta de uma espontaneidade sistematizadora (que nada mais é se não a falta de uma fenomenologia) corrobora não só na identificação do modo de ser do psíquico com o modo de ser da coisa, mas também na deturpação da translucidez vazia da consciência. De fato, podemos entrever <sup>21</sup> que a participação da imagem no sensível – teorizada por Hume – acaba por figurar a confusão entre psíquico e coisa, entre *ser para si* e *ser em si*. Nas tramas nas quais *A Imaginação* é tecida:

(...) a crítica sartreana reclama antes uma “espontaneidade sistematizadora”. Pensar a consciência em termos de elementos, como o “mundo

*das coisas”*, será caracterizado em *L’Imaginaire* como “ilusão de imanência”, que consiste, grosso modo, em pensar a consciência como “um lugar povoado de pequenos simulacros”. Essa ilusão, segundo Sartre, tem como origem “nosso hábito de pensar no espaço, em termos de espaço” – e Hume não é senão a “expressão mais clara de tal ilusão”. Ora, especializar a consciência, pensá-la como lugar, significa trazer para o “interior” dela a inércia, a passividade, a receptividade próprias do ser espacial (MOUTINHO, 1995, p. 87-88).

Grosso modo, ao reclamar uma “espontaneidade sistematizadora” ausente na teoria huminiana da imagem, Sartre parece estar verdadeiramente mais preocupado com a constituição de uma psicologia outra. Esta nova psicologia, como não nos furtaremos de destrinchá-la, deverá revelar a essência do fato psíquico, a lei da atividade da consciência: a espontaneidade. Suas críticas, por conseguinte, vão além daquelas acerca

<sup>19</sup>Tais leis deveriam conter o princípio da inércia porque espelham o modo de ser do psíquico ao modo de ser da coisa que, como vimos, é inerte.

<sup>20</sup>Usamos a presente palavra entre aspas porque a consciência – se bem entendida – não possui nem um dentro e nem um fora, livrando-a de ser uma substância.

<sup>21</sup>Não sem a ajuda do precioso itinerário traçado por Moutinho (1995, pp. 76-78).

da “objetivação, decomposição do psíquico e posterior estabelecimento de relações de exterioridade entre os elementos decompostos” (MOUTINHO, 1995, p. 87) tal como aparecem no pensamento de Hume <sup>22</sup>. Tacitamente, a leitura sartreana da teoria huminiana da imagem revela, *tout court*, uma consciência tornada coisa a partir das leis associacionistas que identificam os modos de ser do psíquico com os modos de ser da coisa, donde se segue a coisificação da consciência a partir da inércia e da passividade. Sobre o associacionismo de Hume, Sartre argumenta:

*Em realidade, a posição de conteúdos de conteúdos sensíveis transporta-nos para um mundo de exterioridade pura, isto é, para um mundo em que conteúdos inertes são determinados nos seus modos de aparição por outros conteúdos igualmente inertes, um mundo aonde todas as mudanças, todas as impulsões vêm do exterior e permanecem profundamente*

*exteriores ao conteúdo que animam. (...) Vemos agora o que é a consciência para o associacionismo: é simplesmente o mundo das coisas. Não existe, na realidade, senão um mundo de exterioridade, que é o mundo exterior. Entre esta esfera vermelha e a percepção desta esfera não há diferença. (...) Tendo estabelecido que os elementos da consciência são naturezas passivas, ele aplicou o princípio de inércia ao domínio psíquico e reduziu a consciência a uma coleção de conteúdos inertes ligados por meio de relações de exterioridade (SARTRE, 1973, pp. 93-94).*

Em oposição ao *métier* filosófico de Hume (também àquele da psicologia positivista, na medida em que esta mantém perene tais doutrinas metafísicas), Sartre reclama uma psicologia “sintética” que afirme - como inexorável à consciência - a *espontaneidade*. De posse desta perspectiva fenomeno-

<sup>22</sup>Ainda segundo Moutinho (1995, p. 87), é esta “espontaneidade sistematizadora” – elemento fundamental de uma psicologia que se pretenda fenomenológica – que distingue as críticas de Sartre e de Husserl à teoria de Hume. Segundo o comentador, a crítica husserliana apontou no pensamento do filósofo escocês uma ausência de subjetividade “que, desdobrada, redundou na subjetividade transcendental”. As ressalvas de Husserl não parecem exigir uma “espontaneidade sistematizadora” tal como esta é reclamada por Sartre. Na verdade, o que o fenomenólogo alemão censura em Hume é a ausência de *mathesis*, de um verdadeiro fundamento último em sua teoria do conhecimento. Logo, o que se estabelece aqui - diferente de Sartre - é uma crítica da razão, da atitude natural da filosofia de Hume que desconhece a intencionalidade da consciência. Para maiores esclarecimentos sobre a maneira pela qual Husserl e Sartre abordam a *démarche* da teoria huminiana, sugerimos avidamente a leitura do capítulo 3, “Fenômeno e Significado” da já referida obra de Moutinho.

lógica, faz-se necessário assumir que a consciência é “organização”, “sistematização” onde o escoamento dos fatos psíquicos é regido por “temas diretores” pelos quais “a imagem não pode mais ser assimilada a um conteúdo de opacidade receptiva” (SARTRE, 1973, p. 95). A imagem, enleada pela nova filosofia de Husserl, será uma realidade psíquica certa não podendo, de modo algum, constituir-se a partir de uma base de conteúdo sensível. Doravante, se se almeja elaborar uma “psicologia de experiência” sem que, com isso, caíamos nos imbróglis da ciência indutiva, em outras palavras, no erro da indução que, através dos fatos, estabelece as leis, deveremos recorrer ao itinerário fenomenológico tal como ele se configura em Husserl. Sob a perspectiva de uma eidética da imagem que deve fixar e descrever a essência desta estrutura psicológica tal como ela aparece à intuição reflexiva, Sartre insistirá na “característica da experiência da intuição das essências como se a psicologia, na diferença com a fenomenologia, se destacasse não a um ‘empirismo transcendental’ mas aquilo que poderíamos chamar de um empirismo eidético” (CABESTAN, 2004, p. 35) na medida em que “seria possível constituir uma psicologia que, permanecendo uma psicologia da experiência, não seria uma

ciência indutiva” (SARTRE, 1973, p. 101).

Esta psicologia de experiência, sob a rubrica da fenomenologia, trará diante de nós “um tipo de experiência privilegiada” que nos colocará “imediatamente em contato com a lei”. A lei, por sua vez, não será senão o *eidos* (até então ausente de *La transcendence de l’Ego*) dos fatos psíquicos que interrogamos. Grosso modo, para que possamos nos afastar das psicologias indutivas, a ideia de essência é fundamental aqui.

### **“O grande acontecimento da filosofia”: a revolução da psicologia a partir da fenomenologia de Husserl**

Sendo a fenomenologia a “ciência da consciência transcendental pura”, ela difere no que diz respeito aos estudos da consciência humana operados pela psicologia, ciência que permanece ancorada à atitude natural, “a psicologia, para Husserl, continua sendo, como a física ou a astronomia, ‘uma ciência da atitude natural’, isto é, uma ciência que implica um realismo natural” (SARTRE, 1973, p. 103). Já a fenomenologia, como havíamos sumariamente esboçado alguns parágrafos acima, começa quando colocamos entre parênteses o mundo da atitude natural, quando operamos a redução

(*epoché*). A redução, ao afastar-nos da atitude natural, coloca o fenomenólogo em contato com “as estruturas da consciência transcendental fundada sobre a intuição das essências dessas estruturas” (SARTRE, 1973, p. 103), a descrição de tais estruturas operar-se-á exclusivamente no plano da reflexão que buscará, por seu turno, apreender as essências, “isto é, ela começa por se colocar, logo de início, no terreno do universal” (SARTRE, 1973, p. 103). Tal como a fenomenologia que, reflexivamente se coloca no plano do universal, do mesmo modo o fará o psicólogo na diferença de que a psicologia continuará a ser uma ciência da atitude natural; “entretanto, da mesma maneira, procurará ‘apreender as essências’ e proceder a uma ‘descrição eidética’” (MOUTINHO, 1995, p. 98). Em uma palavra, “o que vale para o fenomenólogo vale também para o psicólogo” (SARTRE, 1973, p. 104). Nesta toada, caso a psicologia queira vislumbrar progressos maiores, estes só serão possíveis na medida em que, renunciando a se embaraçar com as “experiências ambíguas e contraditórias”, começar a apreender as estruturas essenciais do objeto de suas investigações. Logo, antes de partir da experimentação e da indução, convém ao psicólogo saber o máximo possível sobre aquilo que ele irá

experimental; “e isso só sabermos por meio de uma descrição de essência” (MOUTINHO, 1995, p. 99). Dirá Sartre:

*Não será possível, porém, perguntar primeiramente e antes de qualquer recurso às experiências (quer se trate de introspecção experimental ou de qualquer outro procedimento) o que é uma imagem? Esse elemento tão importante da vida psíquica terá uma estrutura essencial acessível à intuição e que possa ser fixada por meio de palavras e conceitos? Haverá afirmações inconciliáveis com a estrutura da imagem? etc., etc. Em uma palavra, a psicologia é um empirismo que procura ainda os seus princípios eidéticos (SARTRE, 1973, p. 104).*

A psicologia fenomenológica, já ressaltada por nós nos preâmbulos deste capítulo, será um saber que, no plano intramundano, fixará e descreverá as essências tal como o faz a fenomenologia no plano transcendental; eis-nos, pois, diante do *métier* desta nova psicologia: *a fixação e a descrição das essências dos fatos da consciência*. Dora-vante, para que haja conhecimento possível acerca da imagem, caberá a este novo saber constituir uma

*eidética da imagem* ao descrever a essência dessa estrutura psíquica. Ademais, o conceito fundamental da intencionalidade – estrutura essencial de toda consciência – aparece aqui como um dos elementos necessários para que se leve a um bom termo a renovação da imagem. Este fundamento, operando a distinção radical entre a consciência e aquilo que se tem consciência, acaba (e nós já o vimos à exaustão) por eliminar todo e qualquer resquício de conteúdos dentro da consciência, o X qualquer está, por princípio fora da consciência, é transcendente: assim valerá também para o X da consciência imaginante. Em oposição à intencionalidade fenomenológica, a psicologia das coisas:

*(...) partindo da fórmula ambígua ‘o mundo é a nossa representação’, faz com que se desvaneça a árvore que percebo em uma miríade de sensações, de impressões coloridas, tácteis, térmicas, etc., que são ‘representações’. De sorte que, finalmente, a árvore aparece como uma soma de conteúdos subjetivos e é ela própria um fenómeno subjetivo. Ao contrário, Husserl começa por colocar a árvore fora de nós (SARTRE, 1973, p. 105).*

Para que possamos explicitar o fundamento da atividade intencional da consciência e, em contra partida, da consciência imaginante, tomemos o exemplo apresentado pelo filósofo. Tal percurso mostra-se necessário aqui na medida em que, é na intencionalidade husserliana, que Sartre localiza a inédita teoria acerca da imagem. Em primeiro lugar, Husserl, de acordo com Sartre, jamais negou a existência dos dados visuais ou tácteis que “fazem parte da consciência como elementos subjetivos imanentes” (SARTRE, 1973, p. 105). Tomemos a impressão visual do vermelho. Esta impressão, que faz parte de minha consciência atual, não é o vermelho na medida em que tal cor é uma qualidade transcendente do objeto. Tal impressão subjetiva é análoga ao vermelho da coisa transcendente, “não é senão um ‘quase vermelho’: isto é, é a matéria subjetiva, a *hylé* sobre a qual se aplica a intenção que se transcende e procura atingir o vermelho que está fora dela” (SARTRE, 1973, p. 106). Note-se que no caso da imagem mental, a imagem também será a imagem de alguma coisa, ou seja, achamos-nos diante de uma “relação intencional de uma certa consciência a um certo objeto” . (SARTRE, 1973, p. 106). Isso significa, finalmente, que a imagem deixa de estar na consciência como elemento cons-

tituinte, para figurar então como um X em imagem:

*Husserl, como em uma percepção, distinguirá uma intenção imaginante e uma hylé que a intenção vem “animar”. A hylé, naturalmente, continua subjetiva, mas, ao mesmo tempo, o objeto da imagem, destacado do puro “conteúdo”, situa-se fora da consciência como alguma coisa radicalmente diferente (SARTRE, 1973, p. 106).*

Opondo-se às teorias clássicas da imagem, Husserl (pelo menos em um primeiro momento), estabelece uma entre imagem externa e percepção através das intenções e não através das matérias. Para ele, a imagem é uma certa maneira de animar intencionalmente um conteúdo *hylético*. Já aqui averiguamos que, embora a *hylé* não tenha sido negada “tem-se a impressão de que ela deixa de ser essencial, de que ela cessa de participar da essência mais pura do imaginar” (FLAJOLIET, 2002, p. 130). Logo, na leitura que Sartre realiza de Husserl, a imagem é apreendida

através de uma intenção absolutamente específica da consciência, ou seja, ela é visada através da atitude imaginante cuja “ação constitui a imagem enquanto tal, na medida em que atribui a ela o significado de imagem e não de percepção” (PAIVA, 2005, p. 123). Nota-se que a imagem passa a ser uma estrutura intencional, deixando de ser mero conteúdo inerte de consciência e advindo como “consciência una e sintética em relação com um objeto transcendente” (SARTRE, 1973, p. 106). A apreensão do objeto em imagem opera uma atitude imaginante da consciência e, “nessa perspectiva, a imagem (...) não sinonimiza com resíduos da percepção, antes presentificasse como uma forma singular de consciência que inaugura uma maneira original de se relacionar com o objeto” (PAIVA, 2005, p. 124). Podemos compreender agora que a imagem e a percepção são dois vividos intencionais que diferem por suas intenções: a imagem do X qualquer é uma outra maneira que a consciência intencional possui de se relacionar com ele, de apreendê-lo, não mais como simulacro, mas agora como objeto em imagem<sup>23</sup>. Diante deste fato: em oposição ao psicologismo que separa radical-

<sup>23</sup>“A imagem de meu amigo Pedro não é uma vaga fosforescência, um rastro deixado em minha consciência pela percepção de Pedro: é uma forma de consciência organizada que se relaciona, à sua maneira, a meu amigo Pedro. É uma das maneiras possíveis de visitar o ser real de Pedro. Assim, no ato de imaginação, a consciência se relaciona diretamente a Pedro e não por intermédio de um simulacro que estaria nela” (SARTRE, 1973, p. 106).

mente a imagem da consciência de imagem, “*A Imaginação* afirma, a partir de *Ideias I*, a unidade da consciência imaginante que é uma certa maneira de animar intencionalmente um conteúdo hilético (*hylétique*). (CABESTAN, 2004, p. 101)

Todavia, ainda que Husserl tenha desatado o nó que figurava na confusão entre objeto perceptivo e objeto em imagem (imagem mental), ainda que ele tenha libertado o mundo psíquico dos grilhões de “um peso grande”, ainda que a imagem tenha se tornado, depois da fenomenologia, uma certa maneira de animar um conteúdo hilético, por conseguinte, desvencilhando-nos do quiproquó entre objeto da percepção e objeto da imaginação, Husserl parece ainda “prisioneiro da antiga concepção, pelo menos no que diz respeito à *hylé* da imagem, que continuaria sendo para ele a impressão sensível renascente” (SARTRE, 1973, p. 108). Portanto, na teoria husserliana da imagem, é como se se tratasse de intenções diferentes animando uma mesma matéria, isto é, “como se se bastasse a intenção para diferir ‘carne e osso’ de ‘ficção’” (MOUTINHO, 1995, p. 122). Por mais que a distinção entre imagem mental e percepção já não passe mais pela intensidade humana ou pela teoria dos redutores de Taine, Husserl, contudo,

mostrar-se-ia vítima da ilusão metafísica na medida em que:

(...) *repete essa mesma concepção para o caso da imagem mental: parece que agora a distinção não pode estar apenas na ‘estrutura intencional’, ou, por outra, parece que agora a identificação das matérias não pode ser feita, a menos que eu acredite poder animar uma hylé ‘como percepção ou imagem a meu bel-prazer’ (...). Será necessário afirmar, portanto, para além da diferença das intenções, a diferença das matérias, e isso aparentemente contra Husserl (MOUTINHO, 1995, p. 123).*

Se assim é, vejamos com mais detalhes o porquê desta crítica de Sartre ao mestre alemão. Procuremos precisar, positivamente, a matéria da imagem em estrita oposição à matéria da percepção.

### **A crítica sartreana à *hylé* (matéria) husserliana**

Observamos que na teoria husserliana da imagem, o que difere a imagem da percepção da imagem da imaginação é a estrutura intencional de animação da *hylé*, “tudo depende do modo de animação dessa matéria, isto é, de

uma forma que nasce nas estruturas mais íntimas da consciência” (SARTRE, 1973, p. 107). Sobre a tese da matéria da imagem mental, da distinção entre percepção e imagem, lemos:

*Consideremos a água-forte de Durer, O Cavaleiro, a Morte e o Diabo. Distinguiremos em primeiro lugar aqui a percepção normal, da qual o correlativo é a coisa “gravura”, esta folha em branco. Em segundo lugar, encontramos a consciência perceptiva, na qual, através destas linhas negras, pequenas figuras incolores, “cavaleiro a cavalo”, “morte”, “diabo”, nos aparecem. Não somos, na contemplação estética, dirigidos para elas enquanto objetos: somos dirigidos para as realidades que são representadas “em imagem”, mais exatamente, para as realidades “imagificadas” (abgebildet), o cavaleiro de carne e osso, etc (HUSSERL apud SARTRE, 1973, p. 107).*

Do exemplo, tiramos a conclusão de que a imagem e a percepção

são dois vividos intencionais que diferem por suas intenções, mas cuja matéria impressional continua *idêntica*. Ainda que a passagem “mereça ficar como clássica” por desembaraçar-nos das teses psicológicas<sup>24</sup>, para o filósofo francês, as linhas negras da gravura de Durer servem tanto para a constituição da imagem do cavaleiro como para a percepção dos traços negros sobre uma folha branca. Todavia, valerá isso também para a imagem mental? Aqui, o autor parece sugerir que a imagem mental poderia não ter mais a mesma hylé da percepção: “Terá ela (a imagem mental) a mesma hylé que a imagem externa, isto é, em última instância, que a percepção?” (SARTRE, 1973, p. 108). Donde se segue o questionamento de Sartre: “Mas de que natureza é a intenção da imagem? Em que difere da intenção da percepção?” (SARTRE, 1973, p. 108). Mais claramente: qual a intenção que permite o discernimento entre a imagem oriunda da percepção e a imagem apreendida pela consciência imaginante? Ou seja, Husserl teria assimilado verdadeiramente a consciência do quadro (imagem material) e a imagem livre (imagem mental)?: “(...) na realidade, se a imagem não é

<sup>24</sup>“Esta interpretação tem por vantagem, nota Sartre, de sair das dificuldades inerentes ao psicologismo que, contraditoriamente, separa os diferentes tipos de imagens (ela são mentais ou materiais), e as identifica (as imagens psíquicas são tipos de imagens materiais em nós e as imagens físicas imprimem-se em nós como imagens mentais)” (FLAJOLIET, 2002, p. 137).

senão um nome para uma certa maneira que tem a consciência de visar seu objeto, nada impede de reaproximar as imagens materiais (quadros, desenhos, fotos) das imagens ditas psíquicas” (SARTRE, 1973, p. 107). Se se segue através desta teoria, a hylé que apreendemos para constituir a “aparência estética” das figuras do quadro é a mesma presente na percepção da “folha do álbum” ; “a diferença se acha na estrutura intencional” (SARTRE, 1973, p. 107). Doravante, a imagem e a percepção são dois vividos intencionais que se diferenciam tão somente por suas intenções.

Almejando uma possível solução para o problema (a distinção entre imagem e percepção), Sartre dirige-se às *Investigações Lógicas* de Husserl, “mais precisamente à tese da transformação de uma consciência significativa ou vazia em uma consciência intuitiva através de seu preenchimento seja da imagem seja da percepção” (CABESTAN, 2004, p. 102). Na referida obra, o filósofo alemão, sob a ótica da leitura sartreana, explica que a imagem tem a função de “preencher” os saberes vazios tais como fazem os objetos da percepção. Ora, toda a inquietação por parte de Sartre parece residir no fato de que “esse preenchimento da significação pela imagem parece indicar que a imagem possui uma

materia impressional concreta e que ela é um pleno, tal como o é a percepção” (SARTRE, 1973, p. 108). Para Cabestan:

*(...) pensar a imaginação e a percepção como preenchimento, e afirmar a igual plenitude da imaginação e da percepção não é de todo sem perigo. Tal pressuposto acaba por reconhecer, com efeito, na imaginação uma matéria impressional concreta idêntica àquela da percepção (...). Nós nos aproximamos, com isso, perigosamente da tese clássica da “impressão sensível renascente” . Certamente a hylé da imaginação e aquela da percepção não são ainda idênticas numericamente, mas já o são especificamente. E, portanto, a imaginação não pode pretender “preencher” do mesmo modo a consciência vazia de significação. Ver uma cotovia não é imaginá-la: não somente as intenções diferem mas também a matéria (CABESTAN, 2004, p. 102).*

Para Sartre, esta indiferença de preenchimento não nos autoriza a incluir a imaginação na medida em que tal preenchimento da significação pela imagem acaba por

indicar que esta possui uma matéria impressional tal qual àquela da percepção. Ainda sem respostas, o autor de *A Imaginação* encontra-se com dificuldades para diferenciar a imagem mental da percepção se é verdade, como fora dito, que Husserl lhes conserva a mesma matéria. Ratificando tal problemática, Sartre chama a atenção para o fato de que quando operamos a redução, “parece-nos muito difícil distinguir por sua intencionalidade imagem e percepção, se for a mesma a sua matéria” (SARTRE, 1973, p. 108). Ou seja, a redução fenomenológica, tendo colocado o mundo entre parênteses, acaba por distinguir os elementos reais – a *hylé* e os variados atos intencionais que a animam – e o “sentido” que essa consciência tem. De um lado, a *noese*, realidade psíquica, do outro o sentido, *noema*, que vem habitá-la. A “‘árvore-em-flor-percebida’ é o *noema* da percepção que tenho neste momento. Mas esse ‘sentido *noemático*’ que pertence a cada consciência real não é em si mesmo *nada de real*” (SARTRE, 1973, p. 109). O esquema noema/noese em Husserl dá-se da seguinte forma:

*Cada “Erlebnis” é feita de tal forma que existe uma possibilidade, em princípio, de dirigir o olhar para ela e para os seus componentes re-*

*ais ou, numa direção oposta, para o noema, por exemplo, a árvore percebida enquanto tal. O que encontra no olhar nessa última direção é, na verdade, um objeto no sentido lógico, mas um objeto que não poderia existir por si. Seu “esse” consiste exclusivamente no seu “percipi” . Mas essa fórmula não deve ser tomada no sentido berkeleyano, uma vez que o “percipe” não contém aqui o “esse” como elemento real (HUSSERL apud Sartre, 1973, p. 109).*

As *noeses* são, com efeito, principais e essenciais no processo de constituição do sentido da objetividade “animando a matéria e se combinando em sistemas contínuos e em sínteses unificadoras do diverso (...) instituem a consciência de qualquer coisa” (HUSSERL apud FLAJOLIET, 2002, p. 150). Logo, Sartre tem toda a razão ao indicar que o sentido da objetividade constituída é um irreal, um “nada de real” . Todavia, para que possamos compreender a censura tecida aqui em relação a este ponto, é importante que explicitemos o sentido tanto do noema como da *noese* na obra de Husserl. Em *Ideias*, Husserl tratará a fenomenologia com um novo conceito de fenômeno, o noema deverá se reportar

aos fenômenos no sentido “ôntico” da palavra, ou seja, fenômenos que não são partes reais da consciência, fenômenos dados segundo os modos subjetivos de doação. Tal conceito, segundo Moura (2006, pp. 21-22), será fundamental para que a fenomenologia fale em um *a priori* da correlação entre consciência e objeto. Entrementes, por não ser parte real da consciência, o noema afirma seu aspecto subjetivo, ou seja, “em regime de redução fenomenológica é o próprio mundo que se torna subjetivo” (MOURA, 2006, p. 22). Como meio ideal pelo qual a realidade se oferece a consciência, o noema acentua o modo subjetivo de doação, ele acentua a esfera normativa que regula e dá sentido aos objetos mundanos. Neste sentido, a árvore pura e simples pode queimar, dissolver-se em elementos químicos, já o sentido desta percepção não pode queimar, e tampouco possui elementos químicos, propriedades reais:

*É graças à introdução da noção de noema que a fenomenologia poderá falar em um “a priori da correlação” entre consciência e objeto, essa certeza de que toda consciência é sempre consciência de um objeto, e de que todo objeto é sempre objeto para uma consciência. E como esse objeto não é nada*

*além do X idêntico e vazio de seus modos subjetivos de doação, o objeto é, ele mesmo, “subjetivo”. Em regime de redução fenomenológica é o próprio mundo que se torna subjetivo. E enquanto tal esse mundo pertence à região da consciência. É apenas na orientação natural que a subjetividade mundana ou psicológica, aquela inaugurada por Descartes, se apresenta como um interior ao qual se opõe um exterior. A subjetividade “transcendental”, ao contrário, é aquela que inclui em si mesma o seu “mundo”, ela não tem mais nada que lhe seja exterior (MOURA, 2006, p. 22).*

Esta nova noção de fenômeno, orientada a partir da aparição do noema, pode ser interpretada como a síntese das variações eidéticas, ele se reporta a uma instância transcendental completamente livre do domínio empírico, este fenômeno “recebe” sentido a partir de um ou outro modo subjetivo de doação, sentido que só se entrega através de uma esfera normativa pura, permanecendo independente de suas qualificações. Se o noema figura o *a priori da correlação*, o objeto transcendente é, como lemos no excerto acima, sempre subjetivo e

vazio. Doravante, o noema é um “nada que não tem senão uma existência ideal, um tipo de existência que se aproxima do tipo de *lektón* estóico” (SARTRE, 1973, p. 109). A partir de uma tal leitura, parece que tanto o noema da imagem perceptiva como o noema da imagem mental, remete-nos e coincidem em sua irrealidade, em sua inexistência material real. Ora, como então, uma vez a redução em curso, poderemos diferenciar o centauro que imagino da árvore em flor que percebo; dado que o centauro é também o noema de uma consciência noética (um objeto ideal e irreal da consciência transcendental)? N’outros termos, como diferenciar a imagem da percepção da imagem mental, se é verdade que ambas, operada a redução, são noemas, logo, um nada? Percebe-se que a quimera imaginada:

*(...) é nada, também ele não existe em lugar nenhum: nós o vimos há pouco. Somente, antes da redução, encontrávamos neste nada mesmo um meio para distinguir a ficção da percepção: a árvore em flor existia em algum lugar fora de nós, podíamos tocá-la, estreitá-la, virar-lhe as costas e depois, dando meio volta, reencontrá-la no mesmo lugar. O centauro, ao contrário, não estava em*

*parte alguma, nem em mim, nem fora de mim. Agora, a coisa árvore foi posta entre parênteses, não a conhecemos mais senão como o noema de nossa percepção atual; e, como tal, este noema é um irreal, assim como o centauro (SARTRE, 1973, p. 109).*

Entrementes, a crítica de Sartre indica, através deste fragmento, a insuficiência e o pouco esclarecimento a despeito da constituição das noeses que animam a *hylé* em cada tipo de sentido noemático (a percepção e a imaginação). Logo, é necessário encontrar os mecanismos fenomenológicos capazes de engendrar uma imagem mental distinta daquela em que a matéria a informa como percepção. Se Husserl, como assinala Sartre, tende à afirmação de que as noeses são indiferentes às matérias que elas animam, a questão da motivação através da qual a consciência “decide”, por exemplo, a apreender um X perceptivo ou um X imaginativo, é aqui colocado em jogo. Posso, nesta senda, animar a meu bel-prazer uma matéria impressional como percepção ou imagem? Todavia, o que significará, novamente, imagem e coisa percebida? Por que “minha consciência intenciona uma matéria em imagem ao invés de fazê-lo em percep-

ção? Esse problema se refere ao que Husserl chama de *motivações*, logo “(...) como encontrar motivos para informar uma matéria em imagem mental de preferência a informa-la em percepção?” (SARTRE, 1973, p. 110). Se as matérias da percepção e da imaginação possuem a mesma natureza, parece correto afirmar a inexistência de um motivo válido para o problema esboçado acima<sup>25</sup>. Na esteira da crítica de Sartre à teoria da consciência imaginante do filósofo alemão, somos informados de que a imagem mental (*Phantasie*) equaliza-se com a imagem perceptiva (imagem material, ou *Bildbewusstsein*), uma vez que ambas possuem o mesmo núcleo noemático, ou seja, este sentido subjetivo que anima a noese. Doravante, pensar a imaginação e a percepção como preenchimento, logo, afirmar a igual plenitude entre ambas é, ao que parece, um equívoco, pois tal afirmação, com efeito, reconhece na imaginação uma matéria impressional concreta idêntica a da percepção. Operando nestes termos, Husserl parece aproximar-se da tese clássica da impressão sensível renascente. Tal como entende Sartre, a imaginação não pode pretender preencher da mesma ma-

neira a consciência vazia de significação, afinal, ver uma cotovia de “carne e osso” é diferente de imaginá-la: não somente as intenções diferem, mas também a matéria.

Almejando um *critério fenomenológico* mais rígido que possa distinguir a percepção da imaginação, o filósofo francês atesta que há, talvez, no pensamento de Husserl, “uma aparência de resposta”. Vejamo-la. Apropriando-se de certas passagens das *Ideias* e das *Meditações cartesianas*, Sartre inicia uma solução plausível a partir da distinção entre síntese passiva e síntese ativa. A partir desses dois elementos, duas vias se oferecem a nós; “de início a via clássica pela qual a *Phantasie* seria uma síntese ativa de uma matéria passiva, ou seja, de impressões sensíveis renascentes” (CABESTAN, 2004, p. 105); via esta que Sartre recusa desde o início. Já a segunda, abandonando a identificação entre percepção e imaginação, leva-nos a uma matéria radicalmente diferente entre uma e outra, de sorte que a consciência imaginante “não seria mais síntese ativa de uma matéria passiva, mas uma consciência que seria de ponta a ponta espontaneidade, e na qual a matéria, por con-

<sup>25</sup>“A imagem aqui parece possuir uma ‘matéria impressional concreta’, ser um cheio, como a percepção. Se isso é admitido, o problema se agravará ainda mais depois de operada a redução fenomenológica: com ela, surgirão dificuldades que tornarão a distinção entre imagem mental e percepção ainda mais difícil” (MOUTINHO, 1995, p. 121).

sequência, seria ‘uma espontaneidade, mas uma espontaneidade de tipo inferior’” (CABESTAN, 2004, p. 106). Deste modo, para o filósofo:

*(...) podemos pensar que a matéria impressional da percepção é incompatível com o modo intencional da imagem-ficção. (...) a distinção entre imagem mental e percepção não poderia proceder unicamente da intencionalidade: é necessário, mas não suficiente, que as intenções difiram, é preciso também que as matérias sejam dessemelhantes. Talvez seja até preciso que a matéria da imagem seja, ela própria, espontaneidade, mas uma espontaneidade de tipo inferior (SARTRE, 1973, p. 111, grifo nosso).*

Nota-se que o filósofo almeja postular uma *diferença de essência* entre a matéria da imagem mental e a matéria da imagem material

a partir da espontaneidade degradada da consciência imaginante. A passagem citada acima sugere que uma diferença nítida separa a matéria da percepção (que vem da simples exterioridade inerte) da matéria da imagem mental (espontaneidade degradada, inferior): diferença esta amparada pelo movimento de transcendência da consciência em direção ao X qualquer. Mas, como podemos entender esta espontaneidade degradada? Como conciliar matéria e espontaneidade? Em que consiste, não obstante, esta matéria da imagem mental se ela é, como esboça Sartre, diferente da matéria impressional da percepção? Se o presente ensaio não nos oferece ainda os subsídios teóricos necessários para o completo entendimento desta expressão, veremos que em *L’Imaginaire* – parte “científica” –, Sartre referir-se-á à *hylé*, quando animada por uma intenção imaginante, como um *analogon*, um equivalente da percepção: mas essa é uma outra história e fica, portanto, para uma outra oportunidade.

## Bibliografia

- CABESTAN, Philippe. *L'être et la conscience: Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Paris: Éditions OUSIA, 2004.
- \_\_\_\_\_. *L'Imaginaire: Sartre*. Paris: Ed. Ellipses, 1999.
- \_\_\_\_\_; TOMÈS, Arnaud. *Le vocabulaire de Sartre*. Paris: Ed. Ellipses, 2001.
- CONTAT, M. & RYBALKA, M. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1980.
- DE BEAUVOIR, Simone. *La force de l'âge*. Paris: Gallimard, "Folio" , 1980.
- HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, *Coleção Os Pensadores*, 1975.
- HUSSERL, Edmund. *A ideia da Fenomenologia*. Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Marcio Suzuki e "Prefácio" de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Ed. Idéias e Letras, 2006.
- FLAJOLIET, Alain. "Deux descriptions phénoménologique de l'imagination" , in: ALTER, *Sartre phénoménologue*, nº 10. Paris: J. Vrin, 2002.
- JÚNIOR, Bento Prado. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Ed. EDUSP, 1989.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1995.
- PAIVA, Rita. *Subjetividade e imagem: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson*. São Paulo: Ed. Humanitas, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter, Paris: J. Vrin, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: HERMANN, 1995.
- \_\_\_\_\_. *L'Imaginaire*. Paris: Gallimard, "Folio" , 2005.
- \_\_\_\_\_. *A Imaginação*. São Paulo: Abril Cultural, *Coleção "Os Pensadores"* , 1973.
- \_\_\_\_\_. *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, "Tel" , 2010.
- WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XXIème siècle. Moments*. Paris: Gallimard, 2009.

