

artigos

INTENÇÃO E LIBERDADE: DE ANSELMO A SARTRE

Brian Augusto de Sousa¹

RESUMO: O texto pretende desenvolver uma leitura acerca da relação entre os conceitos de “Intenção” e “Liberdade” a partir de uma perspectiva histórica; a partir do tratamento de tais conceitos na obra de Anselmo da Cantuária até as leituras feitas de seu trabalho na modernidade por Franz Brentano, Edmond Husserl e Jean-Paul Sartre, que à sua maneira representa um movimento de recuperação de noções presentes na ética anselmiana. Desse modo analisaremos o desenvolvimento mútuo de tais conceitos, e de sua relação, ao longo do pensamento filosófico ocidental.

Palavras-Chave: Ontologia, Ética, Fenomenologia, Intencionalidade, Liberdade.

ABSTRACT: The text intends to develop a Reading about the relation between the concepts of “Intention” and “Freedom” by a historical standpoint; from the treatment of such concepts in the work of Anselmo f Cantlebury to the readings of his Works in modernity by Franz Brentano, Edmond Husserl e Jean-Paul Sartre, that in his own way representes a recoveryof notionspresent in the anselmian ethics. By that way we will analyze the mutual developmentof such concepts, , and their relationship,throughout the ocidental philosophical thinking.

Keywords: Ontology, Ethic, Phenomenology, Intentionality, Freedom.

Eduardo Briancesco, em seu comentário à trilogia ética de Anselmo, nos apresenta pontualmente o terreno onde se dá a exposição anselmiana dos fundamentos da liberdade. Campo onde o autor encontra o substrato da ação humana, que lhe permite tecer suas investigações acerca da liberdade de arbítrio. Escreve Briancesco:

Dito de outra forma, uma consideração sobre a natureza da liberdade se juntam a observações que podem se chamar históricas, à medida que realçam situações típicas da história salvífica, sejam referentes ao anjo e ao homem, ou reservadas a ele (o homem)².

¹ Mestrando do programa de pós-graduação do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Maringá (UEM)

² Do original: “Autrement dit, à une considération sur la nature de la liberté se joignent des observations que se peuvent appeler historiques, dans la mesure où elles mettent en relief des situations typiques de l’histoire salvifique, soit référées à l’ange et à l’homme, soit réservées à celui-ci.”.

Temos por esta passagem a nossa orientação de leitura da obra *De libertate Arbitri* (Da Liberdade de Escolha). Trata-se de não perder de vista a perspectiva histórica, mas estamos diante de uma história específica aquela que é orientada teleologicamente à salvação. Seja no caso do homem, marcado pelo pecado original que constitui a sua condição de existência, seja no caso dos anjos, que mesmo ontologicamente superiores à humanidade também podem se sujeitar à queda (como visto no último volume da trilogia *De Casu Diaboli/A queda do Diabo*). Briancesco destaca ainda que o diálogo entre Mestre e Discípulo em *De libertate Arbitri* implica nessa teleologia à medida que cada personagem do diálogo se posiciona a partir de certa concepção de liberdade, cada qual visando suas próprias intenções³.

O que a “dimensão histórica” da discussão acerca da natureza da liberdade nos revela em um primeiro momento é o caráter ético. A implicação concreta da liberdade no mundo humano, que pode ser efetuada somente através das ações. E ainda que discutida no nível etéreo, dos anjos, a perspectiva dialética mostra uma interpenetração entre divino e humano de modo que se completem mutuamente na boa ou má ação. Em última instância, podemos afirmar que esta condição ontológica só é passível de análise se tomada em conta a dimensão ética.

O discípulo em sua fala de abertura começa por definir a liberdade como possuidora de um duplo aspecto em sua estrutura interna. O primeiro deles, negativo, se expressa em contrariedade aos atributos divinos da “predestinação” e “presciência”⁴, que se torna completo ao considerarmos sua faceta positiva de “potência”⁵ de escolher. Por sua vez, a escolha também se apresenta dialeticamente como poder de pecar ou não pecar.

Regressemos então à Agostino, onde tais ideias parecem encontrar suas raízes.

A primeira das similitudes entre o diálogo agostiniano sobre o livre-arbítrio com o diálogo de Anselmo sobre o mesmo tema se expressa em suas características formais. Trata-se também de um diálogo onde cada personagem carrega consigo uma definição de liberdade que visa determinada finalidade, que se orienta por determinada

BRIANCESCO, E. Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme : De veritate - De libertate arbitrii - De casu diaboli p.58.

³ Id, ibid. p. 57.

⁴ Anselmo, Diálogos Filosóficos: De Libertati Arbitri. P. 119.

⁵ Id. Ibid. p. 119.

perspectiva filosófica e que dialeticamente é sintetizada em uma definição acerca da liberdade da vontade como potência de pecar ou não pecar. O texto agostiniano inicia-se com a pergunta pela origem do mal⁶. Nova semelhança que destaca a proximidade dos diálogos é o modo como Agostinho desenvolve esta discussão sobre a origem do mal, passa a considerar o “mal que fazemos”⁷, ou seja, o mal na dimensão prática, concretizado a partir da ação humana.

Toda ação é fundada em uma vontade que antecede e projeta os meios e fins para realizar tal ação. Assim podemos orientar nossa vontade tanto às más ações, aquelas que visam o homem em si mesmo (soberba), ou à boas ações, aquelas que visam o Bem. Portanto, Agostinho fala-nos em um duplo aspecto de nossa potência volitiva, o primeiro concebido em uma má vontade, e o segundo, em uma boa vontade “*pela qual desejamos viver reta e honestamente e alcançar a sabedoria suprema*”⁸. A liberdade de arbítrio estaria diretamente associada então à capacidade de orientar a vontade a seus fins, ou como reafirma o discípulo de Anselmo no decorrer de seu discurso, pelo poder de pecar ou não pecar.

Entretanto, Anselmo objeta: não lhe parece “*que a liberdade de escolha seja o poder de pecar e de não pecar*”⁹. Pois, isto implicaria em dizer que, nem Deus, nem os anjos, que não podem pecar, teriam o livre-arbítrio. Uma objeção consistente que intrinca o diálogo e apresenta dificuldades reais à definição de liberdade. Não lhe parece que seja de tal modo, se o poder pecar associado a vontade diminui sua liberdade, e o de não pecar a aumenta, isto implica em uma força posterior à própria liberdade da vontade, portanto algo que não lhe constitui a natureza íntima. Mas como sugere o título do segundo capítulo de *De libertate Arbitri*¹⁰, foi por este mesmo poder que os homens e o anjo caído pecaram. Brianescio nos ajuda a compreender que neste emaranhado de contradições residem três questões fundamentais que irão orientar o andamento do diálogo:

- a) Qual é a relação entre liberdade e livre-arbítrio: A potência própria de uma natureza racional?

⁶ AGOSTINHO, O livre-arbítrio, p. 81.

⁷ Id. Ibid. p. 87.

⁸ Id. Ibid. p. 121.

⁹ ANSELMO, Diálogos Filosóficos: De Libertati Arbitri. P. 119.

¹⁰“Contudo, o anjo e o homem pecaram por este poder e pelo livre arbítrio. E, embora tenham podido ser escravos do pecado,. contudo o pecado não pôde dominá-los.” ANSELMO, Diálogos Filosóficos: DLA, P. 121.

- b) Qual a relação entre vontade livre e ato livre(ou eleição): Particularidades da potência em atividade?
- c) Qual a relação entre liberdade e pecado: coexistência da potência livre e do estado de servidão produzido pelo pecado?¹¹

Certamente três questões fundamentais para a interpretação do texto de Anselmo, porém, tomaremos cautelosamente uma quarta questão como norteadora de nossa leitura. Questão que se posiciona entre as três que nos propõe Briancesco, e que as engenha em uma só: qual a relação entre a vontade livre e sua capacidade de autodeterminação rumo à um *thélos*? Em outros termos, como pode a vontade visar intencionalmente uma finalidade no campo das ações?

Nossa questão encontra seu fundamento na consideração daquilo que aparece sutilmente entre aquelas propostas por Briancesco. A primeira delas coloca a relação entre Liberdade e livre arbítrio como uma potência própria da razão. Isto é, como algo que à sua maneira constitui a natureza humana, capaz de medir, raciocinar entre esta ou aquela situação que se apresente diante de si. Pressupõe, portanto uma presença do espírito em relação ao campo de possibilidades mundano. A segunda, diz respeito a atividade da liberdade, sua transmutação da potência ao ato, o que implica em certo movimento que desdobra a capacidade racional da escolha em uma capacidade de efetivar-se, de atualizar-se rumo a um fim dado na dimensão das ações. Por fim, a última das questões de Briancesco nos leva ao nível da ação já realizada, do aparecimento do valor que se expressa na má ação através do pecado e coloca o homem no estado de servidão. Anselmo dirá sobre a servidão que:

[...] quando., seduzido por alguma tentação, o homem abandona a retidão possuída pela vontade, nenhuma força alheia a atrai, mas ela própria se converte àquilo que quis com mais força.¹²

Então, ainda que em pecado, seduzido pelas tentações, o homem submeta-se à servidão, ele não o faz senão pela própria vontade¹³. Conclui-se então que mesmo o pecado é escolhido e o Mal participa das possibilidades tanto quanto o Bem, de modo

¹¹ Do Original: “a) Quelle est la relation entre liberté et libre arbitre: i. e. la puissance propre de une nature rationnelle?

b) Quelle est la relation entre volonté libre et acte libre (ou election): i. e. particularités de la puissance en activité?

c) Quelle est la relation entre liberté et péché: i. e. coexistence de la puissance libre et de l'état de servitude produit par la péché?”BRIANCESCO, E. Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme : De veritate - De libertate arbitrii - De casu diaboli p. 59.

¹² ANSELMO, Diálogos Filosóficos: De Libertati Arbitrii. p. 147

¹³ “Esta força não a afasta da retidão, se ela própria não quiser o que a tentação sugere.” Id. Ibid. p. 141.

que cabe a vontade livre determinar-se em face de um ou outro. Sendo assim nossa questão parece ganhar a sua consistência. Trata-se de investigar o influxo da vontade que a direciona a esse ou aquele fim: sua intenção.

O livre-arbítrio enquanto “poder” carrega consigo a capacidade de dar ao ser humano a abertura de suas possibilidades, o que toca Anselmo no campo da moralidade é a capacidade deste “poder” orientar-se àquilo que deve. A discussão anselmiana gira em torno da adequação do “poder” humano com o “dever” humano no campo das ações. Quando livremente nos determinamos nossa ação em vista do Bem orientamo-nos em relação à Verdade e “*toda a verdade é retidão*”¹⁴. Assim, não podemos afirmar outra coisa, senão que, nossa vontade orienta-se pela própria retidão e a retidão corresponde àquilo que há de mais justo¹⁵. Podemos interrogar então, ao modo como o faz o discípulo no diálogo *De Veritati (Sobre a Verdade)*, se justo é aquele que faz o que deve podemos atribuir a justiça também as pedras que lançadas ao ar sempre retornam à terra? Os animais que agem sempre guiados por aquilo que lhes é atribuído primordialmente pelo instinto?

Para o desenlace desta objeção é adequado que consideremos os distintos modos de ser que estão envolvidos no exemplo acima. No primeiro caso, não é digna de louvor a pedra que cai sobre a terra, pois não atua por seu querer, trata-se de uma natureza inanimada que por força daquilo que é exterior se dirige do superior ao inferior. Cumpre certo modo de retidão já que está em seu lugar devido, mas não o faz por arbítrio. Os animais, por sua vez, são dotados de alguma vontade, mas tampouco podem ser ditos justos. Isto porque não é possível querer a retidão sem conhecê-la¹⁶, dizemos que é digno de louvor então aquele ser que além de querer aquilo que é justo também é capaz de conhecer a justiça. Podemos notar a existência de certa escala ontológica entre o modo de ser dos objetos que não são dotados sequer de vontade; dos seres vivos que, apesar de animados por alguma vontade, não têm a capacidade de reconhecer racionalmente aquilo que lhes é próprio; e o ser humano que engendra em seu íntimo vontade e razão e orienta segundo sua racionalidade o seu arbítrio. Está dado o campo humano dos atos.

Podemos dizer louvável então as ações que sintetizam em sua prática dois aspectos daquilo que podemos atribuir de mais próprio ao homem: sua vontade e sua

¹⁴ ANSELMO, Diálogos Filosóficos: *De Veritati*, p. 97.

¹⁵ Identificando-se ela mesmo à Justiça, como afirma Anselmo em *De Veritati*.

¹⁶ Id. Ibid. p. 99.

razão. De uma parte a vontade é o móbile que impulsiona o homem e dá abertura às suas possibilidades. De outra, a razão que conhece a natureza de seu “dever ser” e atribui a retidão à vontade. Ocorre ainda que o querer encerra em si mesmo nova dialética, entre aquilo “que” se quer, e o “por que” se quer. Sendo, desta maneira, reta a vontade que quer a retidão, pela própria retidão, e não aquela que a quer por fim injusto, ou por coerção. Anselmo diz:

“De facto, quando o justo quer o que deve, conserva a retidão da vontade unicamente pela própria retidão, enquanto se deve chamar justo. Mas quem quer o que deve só porque é coagido ou movido por uma recompensa externa, se se deve dizer que conserva a retidão, não a conserva por si própria, mas por outra coisa.”¹⁷

Essencialmente a boa ação é orientada pela Justiça, e justo podemos chamar aquele que age em conformidade com o “dever ser” da justiça. O “dever ser” aparece encerrando uma duplicidade na própria natureza interna do dever, de um lado seu aspecto normativo (o dever), e de outro seu aspecto projetivo que o lança em direção a um “ser”. Que ser é esse? Ao falarmos da ética de Anselmo, o dever direciona o individuo rumo a Justiça ela mesma, sendo assim, o homem justo é aquele que se orienta no campo prático pelo caráter normativo do dever sabendo que este é meio de religação com o Ser da Justiça. Por tal motivo não podemos chamar justo aquele homem que não deseja a Justiça por ela mesma, mas é movido por uma força de coerção ou por um bem externo. O homem deve escolher a retidão pela própria retidão. Seu dever orientado por esse Ser constitui a fórmula de sua liberdade. Mas ainda resta-nos uma dúvida, a condição humana sujeita o homem à influência das mais diversas forças – sem que elas possam interferir no estatuto ontológico do livre-arbítrio – que se colocam entre o homem e o seu “dever ser”, entre o livre-arbítrio e a Liberdade propriamente dita, como então pode este homem orientar-se àquilo que é justo?

Bem, vale destacar aqui, antes que prossigamos em nossa investigação, que neste ponto já assumimos vários níveis da atividade humana como certos, tanto o da escolha, que delimita seus fins, quanto da concretude efetuada por toda ação. O que eles têm em comum? Conservam em seu íntimo o gênero comum¹⁸ da liberdade, que nas

¹⁷ ANSELMO, Diálogos Filosóficos: De Veritati, p. 103.

¹⁸ Por isso ainda que peque, aja contra o dever, e se afaste daquilo que é justo, o homem pode subtrair o grau de sua liberdade, sem que em gênero ela esteja ameaçada. Portanto, o pecado não retira do homem sua liberdade, tampouco do anjo caído. Ambos pecaram por que lhes era possível.

palavras de Anselmo é “potência”¹⁹. A liberdade é a possibilidade de todas as possibilidades, é pura abertura ao possível, enquanto o dever é o direcionamento à necessidade. Estamos diante da complexidade na dialética da ética anselmiana, onde toda ação encerra uma série distribuída entre “dever” e “poder”.

Há sempre a possibilidade de conservar a retidão, ou seja, o homem é sempre livre para cumprir seu dever em relação àquilo que é justo e neste exercício de adequação à retidão encontra o mais alto grau de sua liberdade. Resta-nos saber então como pode o homem conhecer a Justiça para que a escolha. Vejamos o que diz Anselmo:

E como falamos da retidão que só pode ser percebida pela mente, a verdade, a retidão e a justiça definem-se mutuamente. [...] Mais ainda, quem conhecer uma não poderá Ignorar as outras²⁰.

De maneira semelhante ao que dissemos um pouco acima, o louvável na ação justa é consequência da capacidade racional de reconhecer a justiça. O que podemos compreender agora é a identificação existente entre Verdade e Justiça. O que nos permite afirmar que, para a multiplicidade das coisas justas e verdadeiras que podemos conhecer há a correspondência da unidade ontológica da Justiça e da Verdade e que elas não são senão uma só. Assim, de todas as coisas ditas justas e verdadeiras e, portanto, boas, *“é necessário que elas sejam boas por um ‘algo’ que é o mesmo em todas”*²¹. Chegamos ao limiar do argumento ontológico de Anselmo. A questão colocada anteriormente se resolve nesta fronteira, orientamo-nos em nosso “dever ser” não pela multiplicidade dos bens, das coisas que parecem justas aos sentidos ou à vontade, mas sim pela unidade do Ser residente no horizonte do dever. Assim, quando escolhemos este ou aquele bem particular estamos visando o Bem em si mesmo, cabe a nosso arbítrio delimitar o campo de sua possibilidade, seu alcance, ou, simplesmente, sua intenção em relação ao pólo ontológico que origina a multiplicidade dos valores (A Justiça/Retidão/Bem/Verdade).

A modernidade

¹⁹ ANSELMO, Da liberdade de Escolha, p. 159.

²⁰ ANSELMO, Diálogos Filosóficos: De Veritati, p. 99.

²¹ ANSELMO, Monólogo. p. 7

Tratamos até aqui, da existência objetiva de fenômenos inteligidos pela mente, ainda que o vocabulário de Anselmo não os trate sob tal estatuto fenomenológico, é possível que identifiquemos em sua filosofia o germe de tal preocupação, traduzida nas questões sobre a existência de um Ser que é sumamente Bom, sobre a possibilidade de conhecermos a Verdade e de agirmos em retidão, conformidade com a Justiça. Tais questões atravessam a escolástica, resistem ao tempo e sua passagem, e são transmitidas ao longo da história da filosofia. Durante a seção que desenvolveremos agora buscaremos o ponto em que a tradição escolástica, aqui representada pela obra anselmiana, se torna pedra de toque para a investigação moderna acerca da intencionalidade como faculdade desvelante da objetividade dos fenômenos psíquicos. Citemos Brentano:

Cada fenômeno psíquico contém em si algo como seu objeto, se bem que nem todos do mesmo modo. Na ideia [Vorstellung] há algo ideado; no juízo há algo admitido o recusado; no amor, amado; no ódio, odiado; no apetite [Begehren], apeteído, etc.²²

O que Brentano parece nos dizer é, se como dissemos acerca de Anselmo, toda multiplicidade de bens remete à existência do Bem, este movimento é possível porque ao inteligir o justo e reto no campo prático remetemos ao Ser que fundamenta os mais variados modos de aparecer do valor. Anselmo, segundo Brentano, teria *“considerado a existência mental como uma existência real”*²³. Consideração que, em última análise, nos lança de imediato às relações distintivas da própria consciência, pois, segundo Brentano, as relações psíquicas intencionais operam o processo de passagem entre multiplicidade e unidade no interior da *psíque*.

Esse movimento ocorre pela associação – e/ou desassociação – lógica entre sujeito e objeto²⁴. Seu caractere de fundamento reside no propósito brentaniano de desvelar *“a peculiaridade que, acima de tudo, caracteriza a consciência de modo geral é aquela que se mostra sempre e em toda parte”*²⁵. Entendamos aqui este “toda parte” como indicação das estruturas que participam da constituição interna da consciência, e que inevitavelmente a remetem aos objetos.

²² BRENTANO F, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 68

²³ Id. Ibid., p. 68.

²⁴ Parece-nos que tal movimento será fundamental para compreendermos o que Husserl chamará anos mais tarde de “aderência”.

²⁵ Id. Ibid., p. 68.

Se, para Anselmo, a retidão é constatada como “dever ser” da consciência e aquilo que é justo apreendido racionalmente, Brentano acerca de tal matéria nos diria se tratar de um jogo das distinções intencionais, operado por nossa percepção interna. Assim, o que passa ao primeiro plano da análise operada por Brentano não são os objetos intencionais, os chamados “pares correlatos”, mas sim a relação intencional entre eles, o que chamará de *relações psíquicas intencionais*, que se expressa sob o duplo signo do “*ato da consciência e o outro é aquilo ao qual este ato está dirigido*”²⁶. O que se destaca agora é a relação parte-todo, identificada primeiramente no contato original homem-mundo e interiorizada às estruturas íntimas da consciência, que acompanha seus próprios movimentos em direção aos objetos psíquicos. Às suas características particulares, distintivas, mas de igual modo no todo formado por essas características, a unidade da *psíque*. Trata-se de buscar a unidade naquilo que é comum à multiplicidade das relações, logicamente não seria possível que a encontrássemos naquilo que é objetivamente distinto, mas, no próprio ato de dirigir-se da consciência em relação àquilo que visa. O que arriscamos afirmar neste ponto de nossa investigação é a ocorrência da intencionalidade como uma ideia fundamental já na obra de Brentano, antes mesmo de sua profunda importância na obra husserliana.

Husserl, porém, mergulha nas relações intencionais e desenvolve a teoria de sua transversalidade. De que se trata? Sua leitura de Brentano o permite destacar o aspecto autorreferencial da consciência por meio de uma complexa rede de intenções que se entrelaçam, dando origem a novos níveis de intencionalidade. Brentano nos chama a atenção para as relações internas da intenção, a sua capacidade distintiva nos coloca diante do objeto visado, ao mesmo tempo em que ilumina o “dirigir-se” da consciência. Husserl toma esta atividade intencional sob a ótica temporal, sob o olhar das intenções passadas, e neste ponto encontra-se também a origem de sua concepção temporal. Mas de que se trata afinal? Há um problema em torno da questão temporal e a unidade do Eu, pois, o fluxo temporal é movimento incessante e irreduzível, ao passo que, o Eu é um núcleo de estabilidade que persiste a este movimento. Como explicar a mutualidade entre estas duas instâncias aparentemente inconciliáveis? Husserl dedica suas *Lições sobre a consciência íntima do tempo* a essa questão.

O modo de ser da consciência implica que ela seja consciência de si mesma. A consciência existe primeiro à maneira da pré-reflexão, ela constitui a sua unidade

²⁶ Id. Ibi.d, p. p.69.

através de sua própria capacidade de referir-se a si mesma. Ela unifica-se a partir de sua própria existência em seu modo de ser fora de si, à medida que transcende e se projeta. A consciência de si só é possível à medida que anteriormente, de maneira irrefletida ela constitua-se como “consciência de...”. Para que haja uma intencionalidade transversal, é necessário que antes exista uma intencionalidade que seja o puro “estourar” em direção ao mundo. Há um primeiro nível de intenção, que se encontra na consciência irrefletida, neste primeiro atirar-se em direção ao mundo fundam-se todos os outros. A consciência pré-reflexiva é colocada em certa distância por um novo movimento intencional, antitético, que surge no cerne desta consciência para “dobrá-la” sobre si mesma pela reflexão. Trata-se então de uma intenção presente que encontra sua referência em uma intenção passada. Temos então um novo nível de consciência, a síntese operada por esta atividade permite constatar ao mesmo tempo vivência e mundo.

Husserl aponta que a caracterização do aparecer é composta por dois aspectos fundamentais: o primeiro deles, o subjetivo, e outro, o próprio transcendente. Porém, na relação sintética entre esses dois modos, entre consciência e fenômeno, eles não se dissolvem em uma síntese superior, mas subsistem na própria relação. O que significa, já de início, como aponta Barbaras, que o aparecer conserva em seu âmago algo que essencialmente o remete ao subjetivo, que seu Ser implica um aparecer, e uma transcendência velada seria uma contradição de termos. A consciência, por sua vez, não existe senão em relação ao transcendente, ao objeto visado pela intencionalidade.

Husserl realiza uma retomada da consciência transcendental de Kant, e a apreende por meio de uma *epoché*. Isso somado ao modo como a fenomenologia enquanto ciência trata tal problema: uma questão de fato e não uma questão de direito. A consciência proposta pela fenomenologia de Husserl é uma consciência real e acessível por meio da redução. Ela constitui nossa consciência empírica, com um Eu psico-físico. Porém, seu projeto não se isenta de todos os riscos, como bem destaca Franklin:

Conceber uma instância transcendental pessoal, que unifique toda consciência, envolve o risco de fazer dessa instância uma espécie de inconsciente - uma consciência inconsciente, paradoxo derivado do deslizamento para a esfera do psíquico do sentido de campo transcendental.²⁷

²⁷ SILVA, F. L. A transcendência do Ego. Subjetividade e narrabilidade em Sartre p.169,

É por esse viés que Sartre construirá sua crítica à fenomenologia husserliana, da qual é inegavelmente tributário. É conveniente que agora nos perguntemos como Sartre desvencilha o movimento intencional da estabilidade paradoxal do Ego? E, por fim, sintetizar as transformações operadas na ideia de intencionalidade sem perder de vista a tradição ocidental do pensamento que a originou.

Em seu artigo de 1939, *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade*, Sartre nos apresenta uma de suas primeiras leituras acerca do assunto (a Intencionalidade), dedicando-se em um texto curto a realizar certa reconstrução desta ideia fundamental. Sartre é orientado por um propósito claro, a crítica à concepção “aracnídea”²⁸ do espírito que o idealismo francês de sua época assumia como certa. Tal concepção, dirá Sartre, assume um espírito que atrai os objetos à sua teia, o envolve e por fim o “deglute” em seu modo de ser. Ou seja, um espírito que atrai para si o mundo e o leva ao nível da representação. Neste primeiro momento, a intencionalidade aparece como um elemento do aporte crítico de Sartre ao academicismo francês, e a fenomenologia de Husserl se mostra como um lugar privilegiado na filosofia, onde, Segundo Simone de Beauvoir, a aceção da intencionalidade em sua leitura husserliana, permite “afirmar de uma só vez a soberania da consciência e a presença do mundo”²⁹. A autora destaca os dois pólos sobre os quais Sartre desenvolve a sua ontologia fenomenológica: De um lado a *soberania da consciência*, que é o modo de ser próprio do para-si; e de outro, a *presença do mundo*, mundo, este revelado pela consciência tal como se apresenta ao para-si, com o peso e a irredutibilidade do Em-si, que resistente, persiste às investidas do para-si que tenta incessantemente lhe assimilar em uma totalidade. A visada intencional permite que Sartre coloque o mundo e a consciência como duas instâncias fundamentais. É no mundo que a presença é possível e por esta presença que o mundo se revela como objeto à consciência.

A mutualidade da experiência concreta é que se destaca neste movimento, mundo e consciência são dados ao mesmo tempo, de um lado, um Ser Em-si, objetivo, opaco e intransponível (indigesto), de outro, um modo de ser relativo, esvaziado e puramente translúcido, para-si, que se situa como presença a este Mundo e que lhe desvela uma face de cada vez através de um movimento que lhe é particular. Este movimento, descrito como um “estourar” em direção ao mundo, é o fluxo intencional

²⁸ SARTRE, Uma ideia fundamental na fenomenologia de Husserl: A intencionalidade. P..55.

²⁹ BEAUVOIR, S. La force de l'âge p. 157.

descrito por Husserl. Trata-se de uma consciência que não é capaz de conter a si mesma, que, pelo contrário, está em estado permanente de êxtase³⁰. Ainda que tentássemos um exercício de retenção desta intencionalidade, ela nos tomaria em seu fluxo e nos atiraria de volta ao exterior. Sartre faz questão de destacar este aspecto *ek-stático* da consciência intencional, sua contribuição é justamente o tom fundamental que atribui a não-substancialidade da intenção. Trata-se de um movimento concomitante ao aparecer originário da consciência, anterior ao Ego, que, segundo o autor, posiciona-se diante desta intenção não como um pólo unificador de todas as vivências e digno da coesão da consciência, mas, como um objeto entre outros de nossa vivência intencional. Tendo a vantagem de ser o objeto intencional que nos remete às intencionalidades passadas, ele mesmo (o Ego) está sendo constantemente ultrapassado pela intencionalidade. Ao passo que, para Husserl, o aparecimento do Ego transcendental é semelhante a uma cristalização da consciência em uma instância de estabilidade.

Se tratarmos de tal assunto sob a perspectiva da ontologia de Sartre, temos de levar em conta que, fundamentalmente, as condutas humanas remetem à fissura existente entre o para-si e a sua falta de Ser, que lhe opõe ao Em-si. Assim, acontece que o Ego é posterior a essa relação original e carrega consigo, em forma latente, a falta original. Sobre o modo de Ser da consciência, escreve Vincent de Coorebyter:

A Consciência se define como uma “descompressão de ser”(p116);ela não pode, por princípio, alcançar jamais a coincidência com si. Ela é um para-si e não um Em-si³¹.

A consciência aqui tem que ser entendida isolada de qualquer substancialidade. Não se pode falar que há um ser da consciência, mas sim que ela mesma é relação com o ser que a fundamenta. Toda consciência é intencionalmente consciência de alguma coisa, significa que o *ek-stáse* que a constitui constantemente a remete em direção ao mundo. Se esta intencionalidade é o que caracteriza o modo de interação do para-si com o em-si, é correto afirmar que a realidade humana surge como um processo que particulariza o universal.

³⁰ Entenda-se êxtase aqui em seu significado mais literal, como aquilo que não pode conter a si mesmo. Algumas vezes durante O Ser e o Nada esta palavra pode aparecer grafada também como “eks-táse”, para deixar mais próximo este sentido do “estar fora de....”.

³¹Do original:” La conscience se définit comme une « décompression d'être » (p. 116); elle ne pourra, par principe, jamais atteindre à la coïncidence avec soi, elle est un pour-soi et non un en-soi.” COOREBEYTER, V. In: Désir et Liberté, p. 87

Sartre compreende que a intencionalidade torna possível a relação entre duas instâncias de ser. O Nada da consciência empreende uma busca perpétua rumo ao Em-si que lhe falta e aparece no horizonte da intenção como o repouso a ser buscado, a opacidade da completude do “si” que é idêntico a si mesmo. Assim, de tais postulados ontológicos inicia-se a dialética do concreto, poderíamos aqui nos dedicar à análise de suas consequências em diversos níveis, que de certa maneira são particularizações dessa ontologia (existencial, psicológico, histórico), mas cabe-nos apenas mais uma observação acerca da intencionalidade em seu desenvolvimento ao longo da história do pensamento ocidental.

Em *O Ser e o Nada*, logo em sua introdução, Sartre dedica-se a uma descrição elementar da fenomenologia. Em sua definição de fenômeno, enquanto “apelo ao ser”³², explica que o fenômeno é ontológico à mesma maneira como entendemos isto quando dito por Anselmo, quer dizer, o fenômeno exige sua transfenomenalidade, exige seu remeter ao Ser do fenômeno, unidade catalisadora de toda aparição. De Anselmo, e em alguma medida de Descartes, Sartre traz até a sua ontologia esta exigência que o fenômeno tem do Ser e o papel fundamental que este passa a ocupar enquanto raiz de toda aparição. A ontologia sartriana é construída a partir dessa raiz, e seu movimento tem sempre duas faces: é, de um lado, remeter ao ser, e, de outro, ultrapassá-lo.

Conclusão

Em nossa análise, diga-se de passagem, mais modesta do que o exigido por seu objeto de estudo, pudemos ter um primeiro vislumbre da dimensão da ideia de intencionalidade ao longo de determinado período da história da filosofia ocidental. No entanto, cabe aqui a ressalva de que, com mais tempo e nas condições adequadas para fazê-lo, seria possível estendermos este estudo por páginas e páginas a fio. Há toda uma gama de autores que não pudemos citar neste texto, Tomás de Aquino e Aristóteles são apenas dois grandes exemplos.

Entretanto, nosso trabalho destaca aqueles autores onde a presença da intenção aparece como um fundamento ontológico seja ela destacada ou sutil, no trabalho destes filósofos, e, à sua maneira, dedica-se a mostrar certo fio condutor no

³² SARTRE, J.P. *O Ser e o Nada*, p. 20.

amadurecimento de tal ideia. Em Anselmo temos uma concepção dialética de ontologia, onde esse movimento (a intencionalidade) assume características que estão para além da racionalidade, talvez até anterior a ela, em um movimento que se identifica à própria constituição da alma humana. É reservada ao homem a busca pelo Absoluto e a ontologia anselmiana reflete a jornada humana em seu caminho do pecado à salvação. Buscamos destacar como estas condições irão refletir na filosofia moderna europeia a partir da tradição fenomenológica, para assim tornar ligeiramente visíveis os contornos do desenvolvimento da intencionalidade ao longo da história humana. De maneira alguma o esgotamos, pois, não encontramos sobre o tema uma palavra final, mas, nos situamos apenas em determinado momento desta história.

Brentano nos remete às implicações psíquicas da existência intencional dos fenômenos, nos coloca diante desta existência enquanto relação entre o Eu e os objetos de sua vivência. Husserl enxerga nesta relação o ponto de unificação entre as vivências já passadas e em seu mergulho na transversalidade intencional remete àquilo que há de latente no fluxo da consciência. Trazendo à tona seu Eu transcendental, sem que por isto reduza o mundo a uma representação e a consciência torne-se uma glutona insaciável que digere o Ser a seu modo de ser. Sartre, por sua vez, esvazia completamente esta consciência, a nadifica, faz tornar-se pura leveza que penetra o que há de mais espesso, o Em-si, para conferir-lhe sua identificação. Unifica o fluxo da consciência pela capacidade que ela tem de remeter a si mesma infinitamente à medida que se lança ao mundo, retirando a necessidade da instância transcendental do Ego e conferindo ao para-si sua absoluta liberdade.

O que há de comum entre esses autores? A intenção é sempre abertura, é remeter, aquilo que se expressa pela já conhecida fórmula *“toda consciência é consciência de alguma coisa”*, está presente como marca comum a todos que se prestam a tratar de tal assunto (o que pode incluir também os autores não citados neste artigo). Dialeticamente, opera a passagem da unidade à multiplicidade e permanece um caminho aberto à síntese que daí advém, é em certa medida um esforço religioso entre tese, antítese e síntese. Anselmo compreendeu muito bem isto, e em sentido oposto Sartre também o soube ao falar da tragédia da paixão humana³³.

³³ Notemos aqui um movimento que percorre toda a extensão de *O Ser e o Nada*: A relação entre para-si e desejo. Em suma, trata-se da relação entre a falta que constitui o modo de ser do para-si e o ser visado pelo desejo enquanto fundamentação de seu próprio valor. O para-si almeja o modo de ser do Em-si, almeja tornar-se para-si=em-si. Tal Esforço é referido por Sartre nas últimas páginas de seu trabalho de ontologia fenomenológica como o fundamento da “paixão inútil” que é a realidade humana. Tratamos

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Editora Paulus, 1995.

ANSELMO DE CANTUÁRIA, *Diálogos filosóficos (A verdade, A liberdade de escolha, A queda do Diabo / De veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli)*, Introd., Trad. e Notas Paula Oliveira e Silva, (Col. Imago Mundi, 1) Porto: Ed. Afrontamento, 2012.

_____, *Monólogo*, In: Coleção os Pensadores – Santo Anselmo; Abelardo. Trad.: Ângelo Ricci, Ruy. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1988. p.15-89.

BARBARAS, R. *Sartre: Désir et liberté*. Paris: Presses universitaires de France. 2005.

BEAUVOIR, Simone de. *La force d l'âge*. Paris: Ed. Gallimard, 1990.

BRENTANO, Franz *Psychology from an empirical standpoint*, trad. A.C. Rancurello, D.B. Terrell & L.L. McAlister, 2a ed. London: Routledge, 1995.

BRIANCESCO, E., *Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme : De veritate - De libertate arbitrii - De casu diaboli* (coll. L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry. Série Études, 2). 198.

HUSSERL, E. *Conferências de Paris*. Lisboa: Edições 70. 2017

SARTRE, J. P. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trad.: Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes, 2003. *L' Être et Le Néant – Essai d' Ontologie Phénoménologique*. Paris: Ed. Gallimard, 1943.

_____. *O Existencialismo é um Humanismo*. Trad.: Paulo Perdigão. Petrópolis: Ed. Vozes, 2010.

_____. *Uma ideia fundamental na fenomenologia de Husserl: A intencionalidade. Em: Situações I*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 55-57. *Une Idée Fundamentale de la Phénoménologie de Husserl: L' Intentionnalité. Situations I*. Ed. Paris: Gallimard, 1947.

aqui de tal desejo sob a ótica dialética, o que lhe confere o aspecto de esforço “religioso” de reunir o para-si ao modo de ser que lhe escapa e é nadificado. De maneira que, podemos afirmar tratar-se de uma jornada análoga à jornada do homem rumo à salvação tratada pelos filósofos cristãos, entre eles Anselmo. Entretanto, a jornada sartriana nos leva não à salvação, mas a nadificação, movimento característico da consciência em sua relação com o Mundo.

A Transcendência do Ego: Esboço de uma descrição Fenomenológica.

Em: Cadernos Espinosanos XXII. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 2010. p.183-228.

SILVA, F. L. *A transcendência do Ego. Subjetividade e narrabilidade em Sartre.* Belo Horizonte: Síntese, v. 27, n.88, 2000, p. 165-182.