

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O EGO COMO PROBLEMA EXISTENCIAL EM  
SARTRE**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**Fabiane Schneider Machado**

**Santa Maria, RS, Brasil  
2011**

# **O EGO COMO PROBLEMA EXISTENCIAL EM SARTRE**

**por**

**Fabiane Schneider Machado**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia**

**Orientador: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2011**

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Ciências Sociais e Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Dissertação de Mestrado

**O EGO COMO PROBLEMA EXISTENCIAL EM SARTRE**

elaborada por  
**Fabiane Schneider Machado**

como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia**

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

---

**Noeli Dutra Rossatto, Dr.**  
**(Presidente/Orientador)**

---

**Marcelo Fabri, Dr. (UFSM)**

---

**Paulo Rudi Schneider, Dr. (UNIJUÍ)**

---

**Flavio Williges, Dr (UFSM)**  
**Suplente**

Santa Maria, 08 de julho de 2011.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu orientador, Prof. Noeli,

Ao Prof. Marcelo,

Ao Adel,

Aos meu amigos,

Àquelas colegas de trabalho que se tornaram amigas,

À minha mãe.

## RESUMO

Dissertação de Mestrado  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal de Santa Maria

### **O EGO COMO PROBLEMA EXISTENCIAL EM SARTRE**

AUTORA: FABIANE SCHNEIDER MACHADO

ORIENTADOR: NOELI DUTRA ROSSATTO

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 08 de julho de 2011.

O trabalho apresenta a tese de Sartre acerca do Ego, a saber, que ele é um objeto transcendente à consciência e que, portanto, situa-se no domínio existencial. Procurou-se demonstrar que tal tese foi engendrada a partir da defesa da consciência intencional e da distinção entre consciência irrefletida e reflexiva. A finalidade, que se segue disso, é deixar clara a distância tomada por Sartre das propostas encontradas para o Ego na tradição filosófica, mais especificamente, das propostas de Descartes, Kant e Husserl. Na seqüência, explicita-se como se dá a constituição do Ego enquanto pólo transcendente de outras unidades transcendentais, quais sejam: os estados, as ações e as qualidades. Por fim, investigam-se quais as conseqüências para a esfera transcendental e existencial da afirmação que impõe ao Ego o caráter transcendente. Apresentam-se como resultados: I. a evidência da distância da compreensão sartriana de *epoché* com relação à cunhada por Husserl; II. o entendimento de que o Ego é um objeto que, prementemente, caracteriza-se pela dubitabilidade e irracionalidade; III. a conclusão de que há uma mudança no tratamento sobre a personalidade da consciência entre as obras *A transcendência do Ego* e *O Ser e o Nada*; e IV. o vínculo entre o esvaziamento da consciência e a possibilidade da ação moral. O primeiro resultado deve-se ao fato de que a *epoché* não será considerada um procedimento, tal como em Husserl, mas como angústia que se impõe pela espontaneidade, a qual marca a definição sartriana da consciência, na medida em que não há um Ego transcendental. O segundo, registra que qualquer intuição do Ego pode ser contradita por uma nova intuição e, também, que o seu caráter irracional é o que permite dizer que, apesar de ser um objeto, ele dá-se como produtor dos estados e das ações. O terceiro, ilustra que a mudança entre as obras citadas atribui-se a uma aproximação entre as consciências irrefletida e reflexiva realizada em *O Ser e o Nada*, a qual faz equivaler a consciência do Ego a um campo transcendental sem sujeito. O último resultado inscreve a necessidade do abandono de qualquer sentido sedimentado, bem como de qualquer essência humana prévia a sua existência, para permitir afirmar a liberdade como insígnia do homem.

Palavras-chaves: Ego, consciência, intencionalidade, *epoché*, existência.

## ABSTRACT

Master Degree Dissertation  
Program of Pos Graduation in Philosophy  
Federal University of Santa Maria

### EGO AS AN EXISTENTIAL PROBLEM IN SARTRE

AUTHOR: FABIANE SCHNEIDER MACHADO

ADVISOR: NOELI DUTRA ROSSATTO

Date and Place of Defense: Santa Maria, July 08, 2011.

The work presents the thesis of Sartre about the Ego, namely, it is a transcendent object to consciousness and, hence, is situated in the existential dominion. It was looked for demonstrating that this thesis was engendered from the defense of intentional consciousness and the distinction between the irreflective and the reflexive consciousness. The purpose that comes after this is to make clear the distance taken by Sartre from proposals found to the Ego in the philosophical tradition, more specifically, from proposals of Descartes, Kant and Husserl. After that, it is made explicit how the Ego constitution is done, while a transcendent pole of other transcendent units, namely: the states, the actions and the qualities. Finally, the consequences to the transcendental and existential spheres of affirmation that impose the transcendent character to the Ego are investigated. It is presented as results: I. the evidence of the distance from the Sartre's comprehension of *epoché* in relation to the one by Husserl; II. the understanding of Ego as an object that urgently, is characterized by dubiety and irrationality; III. the conclusion that there is a change in the treatment about the personhood of consciousness between the works *The Transcendence of the Ego* and *Being and Nothingness*; and IV. the connection between the emptying of consciousness and the possibility of moral action. The first result is due to the fact that the *epoché* will not be considered a procedure, just as in Husserl, but as a torment that is imposed by the spontaneity which marks the Sartre's definition of consciousness, in that there is no transcendental Ego. The second, records that any intuition of the Ego can be contradicted by a new intuition and also, its irrational character is what allows to say that, despite of being an object, it is given as a producer of states and actions. The third, illustrates that the changes between the listed works is attributed to an approximation between the irreflected and reflexive consciousness done in *Being and Nothingness*, which equalize the consciousness of the Ego to a transcendental field without subject. The last result inscribes the necessity of abandonment of any sedimented sense, as well as of any previous human essential to its existence, to allow affirm the freedom as the insignia of men.

Key-words: Ego, consciousness, intentionality, *epoché*, existence.

## SUMÁRIO

|  |           |
|--|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....  | <b>9</b>  |
| <b>1 SARTRE NO CONFRONTO COM A TRADIÇÃO</b> .....  | <b>14</b> |
| <b>1.1 A posposição do <i>Cogito</i></b> .....   | <b>14</b> |
| 1.1.1 O encontro do Eu como fundamento seguro .....  | 15        |
| 1.1.2 A distinção entre consciência irrefletida e reflexiva .....                            | 17        |
| 1.1.3 A separação entre o Eu e o pensar .....  | 20        |
| 1.1.3.1 A consciência como primeiro princípio .....  | 20        |
| <b>1.2 O <i>Eu penso</i> kantiano invertido</b> .....  | <b>22</b> |
| 1.2.1 A recusa da prova cartesiana da existência de Deus .....                               | 23        |
| 1.2.2 A impossibilidade da prioridade do conhecimento de si .....                            | 24        |
| 1.2.3 O status do <i>Eu penso</i> em Kant e Sartre .....                                     | 26        |
| <b>1.3 A rejeição ao Eu transcendental de Husserl</b> .....                                  | <b>32</b> |
| 1.3.1 A busca de uma ciência de essências.....   | 33        |
| 1.3.2 A incompatibilidade da noção sartriana de consciência com um centro para os atos ..... | 35        |
| 1.3.2.1 O Eu transcendental é inútil e nocivo .....  | 39        |
| 1.3.3 Confiabilidade ou suspeita: duas posições acerca da reflexão .....                     | 40        |
| <b>2 O EGO COMO EXISTENTE</b> .....  | <b>44</b> |
| <b>2.1 As distinções entre a consciência e o Ego</b> .....                                   | <b>45</b> |
| 2.1.1 A relação entre ser e aparecer .....   | 45        |
| 2.1.2 A consciência é <i>Para-si</i> e os objetos são <i>Em-si</i> .....                     | 46        |
| 2.1.2.1 O <i>Para-si</i> exige a facticidade .....   | 48        |
| 2.1.3 O <i>Para-si</i> é transcendência e o <i>Em-si</i> é transcendente .....               | 49        |
| <b>2.2 A vinculação do Ego com os Estados, as Ações e as Qualidades</b> .....                | <b>50</b> |
| 2.2.1 A unidade dos Estados.....   | 50        |
| 2.2.2 A unidade dos Atos.....  | 53        |
| 2.2.3 A qualidade .....  | 54        |
| 2.2.4 A constituição do Ego a partir de unidades transcendentais à consciência .....         | 55        |
| 2.2.4.1 O Ego é dubitável .....  | 55        |
| 2.2.4.2 A irracionalidade é a marca do Ego.....  | 58        |
| 2.2.4.3 O Ego e a impossibilidade do conhecimento de si .....                                | 60        |

|   |           |
|---|-----------|
| 2.2.4.4 O Ego não íntimo é vazio .....  | 62        |
| <b>2.3 O Ego e a primazia do irrefletido .....</b>  | <b>63</b> |
| <b>3 OS RESULTADOS PARA A ESFERA TRANSCENDENTAL E<br/>EXISTENCIAL .....</b>                   | <b>66</b> |
| <b>3.1 A consciência sartriana: individualidade ou pessoalidade? .....</b>                    | <b>67</b> |
| 3.1.1 O que confere o caráter pessoal ao ser? .....   | 67        |
| 3.1.1.1 A consciência sem Ego é individual .....  | 67        |
| 3.1.1.2 A consciência sem Ego é pessoal .....   | 69        |
| 3.1.2 A consciência pessoal exige uma nova refutação para o solipsismo? .....                 | 71        |
| <b>3.2 A Náusea como experiência da contingência .....</b>                                    | <b>73</b> |
| 3.2.1 O contraste entre vida e narrativa .....  | 73        |
| 3.2.2 A liberdade como resultado da inexistência de sentido .....                             | 76        |
| 3.2.2.1 O Ego não afasta a contingência .....   | 78        |
| 3.2.3 A necessidade da decisão destacada dos papéis e o objetivo da narrativa sartriana ..... | 79        |
| <b>3.3 A liberdade é criação .....</b>  | <b>82</b> |
| <b>CONCLUSÃO .....</b>  | <b>85</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA .....</b>   | <b>87</b> |
| Bibliografia Principal: .....   | 87        |
| Bibliografia Secundária: .....  | 87        |

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho trata da concepção sartriana do Ego, ou seja, da tese de que o Ego é um objeto transcendente à consciência. Tal posição de Sartre associa-se à sua proposição da espontaneidade da consciência, uma vez que, para defendê-la, ele entende necessário despojar a consciência de qualquer habitante. Em outras palavras, para dizer que a consciência é espontânea, ela deve ser nada. Nada há *na* consciência, todos os objetos são *para* ela. Quer-se com isso dizer que Sartre assume a perspectiva husserliana de que a consciência é intencionalidade. Ela só é na medida em que é *consciência de*. Contudo, disso não se segue uma total confluência entre os filósofos. Dentre outras divergências, deve-se ressaltar que Sartre, adverso a Husserl, não aceitará o Ego transcendental. O problema geral que se edifica, a partir disso, é como se dá a constituição do Ego e a indeterminação da existência, tendo em vista a sua expulsão da consciência. A fim de explorá-lo, faz-se necessário esclarecer a distinção adotada por Sartre entre consciência irrefletida e reflexiva, pois, para ele, o Ego somente aparece nos casos referentes a esta última. Assim, o Ego não pode ser considerado como uma estrutura permanente da consciência. Ele é rebaixado à condição de objeto, isto é, perde o caráter privilegiado de sujeito.

Tem-se, então, como objetivo geral analisar o escopo sartriano no que concerne ao Ego enquanto problema existencial, ou seja, enquanto um objeto do mundo, um existente, porquanto ele não ostenta o caráter transcendental. Para tanto, deve-se expor a tese sartriana que defende o Ego como pólo transcendente à consciência; evidenciar como se releva a intencionalidade da consciência e a distinção desta em irrefletida e reflexiva para a proposta de Sartre; esclarecer de que modo, para ele, o Ego se constitui como objeto situado no campo existencial; e, avaliar em que medida a teoria sartriana do Ego, enquanto despojado do caráter de sujeito, impõe conseqüências às esferas transcendental e existencial.

As metas acima se justificam alicerçadas, prioritariamente, na relevância do tema. Pode-se afirmar a sua centralidade visto que o problema do sujeito figura na História da Filosofia, proeminentemente, desde a modernidade, quando o Eu assume papel essencial para a relação da consciência com o mundo. Rechaçar a posição privilegiada do Ego e aventar as conseqüências a partir disso é alvo contemporâneo de discussão, e a proposta de Sartre insere-se neste âmbito como uma alternativa que exacerba tal rebaixamento. Ademais, deve-se acentuar o interesse do problema filosófico. Em Sartre, o problema do Ego retoma o debate

sobre a relação do Eu com a consciência, buscando evidenciar que as teorias do sujeito, num confronto aberto com Descartes e Husserl, não dão conta de refutar o solipsismo. Além disso, tem em vista enfrentar a acusação destinada à fenomenologia de se constituir num idealismo. A proposta sartriana traz à baila, portanto, questões que se alteiam tanto à Filosofia teórica, quanto à prática. Destaca-se, para o campo epistemológico, a defesa de uma concepção da consciência transcendental que abandona a sua condição lógica defendida por Kant e, para a esfera ética, o reconhecimento de que não há determinação possível, na medida em que o Eu é um objeto e, portanto, não cabe recorrer nem sequer a ele para justificar escolhas. Por fim, quer-se salientar a especificidade da questão em estudo, pois apesar de assumir a proposta husserliana da intencionalidade da consciência, a temática do Ego toma um novo viés em Sartre, ao remetê-lo para a esfera existencial. Tal viés encaminha a questões como a plenitude da liberdade. Existem fartos estudos sobre a concepção de liberdade em Sartre; porém, pouco se fez para demonstrar o vínculo entre tal concepção e a problemática do Ego. O presente texto, por sua vez, pretende examinar esse ponto.

Na busca por realizar as propostas acima destacadas, assume-se, como prioridade, a análise da obra *A transcendência do Ego*, na qual Sartre apresenta pela primeira vez a defesa de que o Ego não está na consciência, nem formal, nem materialmente. Essa obra será, portanto, guia para esclarecer diversos aspectos concernentes ao tema proposto. Contudo, outros textos relevantes serão lidos e interpretados de modo a permear as discussões levantadas.

A partir das exigências presentes, o trabalho foi elaborado em três Capítulos, conforme a estrutura a seguir: o Primeiro, centra-se na discussão sartriana com a tradição filosófica, mais especificamente, com Descartes, Kant e Husserl. O Segundo, na apresentação de como se dá a constituição do Ego, tendo em conta que ele é um pólo transcendente de outras unidades transcendentais à consciência. O Terceiro, por sua vez, deve explorar as conseqüências para a esfera transcendental e existencial da tese em foco, ou seja, da tese de que o Ego não é sujeito, antes sim, um objeto para a consciência.

Dessa maneira, iniciar-se-á com a recusa de Sartre a posições consagradas para o Eu. Obedecendo a ordem cronológica, o primeiro contraste será com Descartes. Para isso, deve-se expor o objetivo do mesmo, a saber, encontrar um fundamento seguro para o conhecimento; o método eleito para alcançá-lo: investigar os princípios em que se pautam nossas crenças; o resultado a partir disso, ou seja, o encontro do Eu como certeza indubitável. Assim, torna-se possível seguir para o embate com Sartre, o qual se centrará na distinção entre dois tipos de consciência: irrefletida e reflexiva. Para Sartre, o *Cogito*, mote cartesiano, somente é possível

neste último tipo de consciência. Dito de outro modo, na consciência irrefletida, não se encontrará um Eu. Ademais, a defesa da consciência como intencionalidade não permitirá um pensamento auto-suficiente e, por conseguinte, exigirá que ela seja sempre movimento para o mundo. O Eu, então, não é mais entendido como uma existência por si, quer dizer, não poderá mais ostentar a posição de um primeiro princípio. No que concerne a Kant, faz-se uma introdução evidenciando o seu afastamento de Descartes, na medida em que recusa o argumento ontológico edificado por este; também, frisa-se a rejeição da possibilidade de uma autoconsciência desvinculada do mundo objetivo. Este último desacordo com Descartes impõe-se através do ataque ao realismo transcendental, isto é, através do ataque ao entendimento de que os objetos externos são coisas em si e com a refutação do Idealismo, a partir do qual se sustenta que a experiência interna depende da externa. Assim, configura-se a impossibilidade da prioridade do conhecimento de si, tal como se dá em Descartes. Em seguimento, parte-se para a investigação do lugar assumido pelo *Eu penso* em Kant, o qual se pode, sumariamente, registrar que será o de princípio da unidade sintética. Este papel constitui o ponto alto da rivalidade com Sartre, pois, adversamente, para este, não será através do Eu que se possibilitará a unidade das representações, mas deverá haver uma unidade prévia para ser possível alcançar o Eu. Desse modo, Sartre fará uma inversão da proposição kantiana. Além disso, Sartre almeja extrapolar o campo de discussão em que Kant se situa, a saber, o campo do direito. Isso porque Sartre tem em vista tratar dos problemas de fato da relação do Eu com a consciência. Por último, chega-se a Husserl. Apesar de Sartre assumir a fenomenologia como método, não deixará de opor-se a ele. O cerne da oposição que se tem interesse é a recusa do Eu transcendental como centro para os atos. Para entender tal incompatibilidade apresentar-se-ão as características e os objetivos gerais da fenomenologia, conforme elaborada por Husserl. Segue-se disso a elucidação de por que razão, ainda que Sartre aproprie-se de diversos pilares da fenomenologia, não poderá aceitar o Eu transcendental. O que mais uma vez relevar-se-á é o entendimento da consciência como intencionalidade. Para Sartre, Husserl não será fiel ao seu ensinamento, pois a intencionalidade deve consagrar a purificação do campo transcendental, destituindo-o até mesmo de uma estrutura egológica. Também, questiona como se poderia justificar o Eu transcendental se é possível descrever experiências, nas quais ele não se encontra, tendo em vista que a fenomenologia exige a descrição da experiência tal como se apresenta para a consciência. A última discordância a ser abordada será relativa à confiabilidade da consciência espontânea. Esta, para Sartre, é legítima, enquanto a consciência reflexiva realiza uma alteração nos conteúdos apreendidos. No entanto, segundo Husserl, a espontaneidade é

traduzida por ingenuidade e a reflexão é o que permite que a vida intencional seja conhecida. Vincular esta divergência com o desacordo acerca do caráter da *epoché* será a última finalidade do Primeiro Capítulo.

Neste momento, o afastamento de Sartre em relação aos interlocutores citados, ou seja, Descartes, Kant e Husserl, já constitui uma indicação da proposta por ele assumida. Esclarecê-la é o propósito desta segunda etapa. Com tal objetivo em vista, deve-se mostrar as distinções entre as características do Ego e as da consciência, de modo a deixar evidente que ele não pertence ao domínio transcendental. As distinções que deverão demonstrar que o Ego é um objeto, primeiramente, tocam à relação entre a aparência e o ser. Para a consciência, não há como separar o seu ser de seu aparecer, o contrário, dá-se para o Ego, o qual perdura, para além de qualquer apreensão da consciência. Em seguida, a distinção centra-se na existência de dois tipos de *Ser*. O Ego é um *Em-si*, enquanto a consciência é *Para-si*. Isso significa dizer que a consciência possui uma estrutura ontológica que imprime uma cisão no *Ser*, enquanto, o Ego, por ser um *Em-si*, deve ser considerado como idêntico a si. Ainda, lançar-se-á mão do contraste entre as palavras transcendente, transcendência e transcendental, com o propósito de esclarecer por que o primeiro termo cabe ao *Em-si* e os últimos à consciência ou *Para-si*. Na subseção seguinte, o foco dirigirá-se para como se dá a constituição das unidades transcendentais das consciências, as quais irão permitir a constituição do Ego. Assim, quer-se tornar possível entender por que se afirma que o Ego é unidade transcendente dos estados, das ações e das qualidades, ou seja, que ele é unidade transcendente de outras unidades transcendentais. Feito isso, propicia-se a visualização dos aspectos contraditórios que são próprios ao Ego, ressaltando-se, a necessidade dele ser, ao mesmo tempo: um objeto passivo e dar-se como criador dos estados; e ser uma síntese de interioridade e de transcendência. Ainda, almeja-se possibilitar novas discussões sobre a condição transcendente do Ego atrelada à argumentação de que a consciência irrefletida é primeira. Esta discussão deve ser associada, por fim, à compreensão sartriana da *epoché*.

O Capítulo final deste estudo deverá explorar os resultados da tese sartriana acerca do Ego para a esfera transcendental e para a existencial. Iniciar-se-á com o campo transcendental, o qual revelará uma modificação do tratamento sartriano, no que diz respeito à personalidade da consciência. Isso porque, em *A Transcendência do Ego*, dizer que o Ego é um objeto transcendente à consciência equivale a atribuir a ela um caráter impessoal. Já, em *O Ser e o Nada*, apesar de o Ego ainda continuar sendo considerado um existente, a consciência é tida como pessoal. Quer dizer que o Ego não será mais o responsável pela atribuição da personalidade ao *Ser*. Esta modificação levará ao exame da razão pela qual Sartre viu a

necessidade de uma nova refutação ao solipsismo, na última obra. Faz-se isso, propriamente, com o intuito de averiguar em que medida esta necessidade se deve à mudança no que concerne à consciência. Quanto aos resultados advindos para o campo existencial, far-se-á uso do romance *A Náusea*, com o interesse de explorar as vivências de Roquentin, personagem principal, na medida em que elas expõem a inexistência de sentido dado para a existência. Esta exposição será realizada tomando como contraponto a narrativa, uma vez que nesta encontra-se uma regularidade inteligível para os acontecimentos. Quer-se dizer que o objetivo será contrastar a vida, sem sentido, gratuita, contingente com as histórias narradas, na qual os atos encontram-se em plena ordem. Para entender por que esta discussão faz parte dos resultados a serem apresentados, o cume do contraste entre vida e narrativa deve revelar que a contingência existencial somente faz sentido a partir das teses expostas neste estudo, ou seja, a partir da compreensão de que a consciência é *nada* e, portanto, de que não há um Ego na sua estrutura, o qual poderia impingi-lá com alguma qualificação prévia à existência. Para finalizar, ambiciona-se expor que a tese do Ego como existente associa-se a um viés ético, no momento em que se faz relevante para permitir atribuir ao homem a plena responsabilidade pelas ações.

# 1 SARTRE NO CONFRONTO COM A TRADIÇÃO

A centralidade do Eu foi tema proeminente na Filosofia Moderna e constitui vasto campo de discussão na Filosofia Contemporânea. Dentre os rumos tomados por tal discussão, ressalta-se a relativização da posição privilegiada do Ego, resultante, propriamente, de diversos problemas apontados com respeito à centralidade do mesmo na quase totalidade da Filosofia Moderna. Dito de outra forma, tomar-se o Eu, seja ao modo de Descartes, como fundamento para o conhecimento a partir do aquiescimento da própria existência através do *Cogito*, seja à maneira de Kant, em que se lhe atribui o estatuto de condição lógica, recaí em implicações que se buscará refutar assumindo novas abordagens. Tendo em vista que a proposta aqui a ser explorada é a de Sartre, obviamente, incide-se no tratamento dado para a questão através do movimento fenomenológico. Contudo, apesar de Sartre apropriar-se de diversas teses de Husserl, deve-se frisar que há uma notória oposição a este. Para Sartre (1994), a posição husserliana ao propor o Eu transcendental como estrutura necessária da consciência não consegue evitar que ela se converta em substância, nem tampouco permite que a mesma seja apreendida pela *epoché*. Para entender a rejeição sartriana a tais conseqüências, será necessário abordar os problemas já acima mencionados, quer dizer, os problemas advindos da posição de destaque do Ego na Filosofia Moderna: o primeiro resultado reincide, claramente, nas objeções destinadas à construção cartesiana; o segundo remete à proposta kantiana. Assim, abordar-se-á a crítica de Sartre à tradição através dos três autores mencionados, obedecendo à ordem cronológica em que estes figuram na História da Filosofia. Dessa maneira, estabelecer-se-á um contraste entre a ótica de Sartre, acerca desta problemática, e as de Descartes, Kant e Husserl.

## 1.1 A posposição do *Cogito*

A posição privilegiada do Eu, acentuada acima, tradicionalmente, deve-se, com prioridade, ao mote impresso por Descartes, a saber, *Cogito, ergo sum*. O *Cogito* cartesiano é, pois, o expoente da centralidade do Ego na Filosofia Moderna e, conseqüentemente, alvo privilegiado de contestação. Dentre as contendas erigidas na Filosofia Contemporânea, a fim de relativizar a posição de destaque do Ego e evitar os possíveis problemas de tal concepção, a proposta sartriana desponta como uma alternativa que sobremaneira radicaliza tal

rebaixamento, uma vez que lhe nega o caráter de sujeito<sup>1</sup>. Para Sartre (1994, p. 55), o Eu é um objeto transcendente à consciência, por conseguinte, “O *Cogito* afirma de mais”, posto que o pensamento e o Eu devem ser separados. Assim, cabe perguntar: em que se pauta Sartre para atacar o *Cogito* cartesiano? A fim de responder tal questão, o texto suscita uma passagem pelos pressupostos e intuitos de Descartes, para, a seguir, contrastá-los com a construção sartriana, evidenciando que, por vezes, assumir a última equivale a abandonar as preocupações do primeiro.

### 1.1.1 O encontro do Eu como fundamento seguro

Como é sabido, Descartes inaugura a busca por estabelecer o fundamento que permitirá o desenvolvimento do conhecimento. Encontrar a justificação última reclama uma distinção entre os níveis de pretensão saber, a fim de estabelecer leis lógicas de dependência. Assim, a tese é que, encontrado o fundamento seguro, poder-se-ia derivar deste as demais crenças de modo justificado. O processo eleito por Descartes passa por um movimento cético de abandono de crenças aceitas sem justificação, melhor dito, não almeja provar a falsidade das mesmas, mas mostrar que há razão para duvidar e, em sendo assim, tomar como falso o que é colocado em dúvida. Esse processo se expressa na Primeira Meditação, com três esferas de argumentos, quais sejam: (1) o erro dos sentidos; (2) a indistinção entre sonho e vigília; e (3) a assunção da possibilidade do *Gênio Maligno*. O movimento é bem conhecido: (1) os sentidos já nos enganaram, portanto, não são confiáveis; (2) ainda que certas coisas sejam conhecidas pelos sentidos, são tão próximas que não nos permitem duvidar. Porém, não tenho como saber se não estou sonhando, nem mesmo as percepções vivazes constituem critério confiável para possibilitar a distinção entre sonho e vigília; (3) por último, mesmo no sonho, há certas crenças pautadas em evidências racionais das quais não podemos duvidar, por exemplo, as verdades matemáticas. Surge então a questão nevrálgica: como garantir que a razão é confiável, tendo em vista a possibilidade do *Gênio Maligno*? A dúvida encontra-se, então, generalizada, conforme o caminho de Descartes,

Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo como desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de

---

<sup>1</sup> A proposta de Sartre que assume o Ego como objeto transcendente à consciência será aprofundada no Segundo Capítulo. Faz-se aqui referência a tal concepção somente com o intuito de situar a divergência entre os autores e, desse modo, permitir vislumbrar a distância a ser tomada pela nova proposta.

quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas. (DESCARTES, 2000, p. 38).

Com isso em vista, o empenho de Descartes se concentra em provar a possibilidade da razão. Quer dizer, em encontrar, conforme exposto, um ponto arquimediano, ou seja, em encontrar pelo menos uma proposição indubitavelmente certa, para, apoiado nesta, derivar as demais. A pergunta que se edificou, assim, foi: de que modo pode-se chegar a tal proposição? O método eleito está sucintamente acima registrado, a saber, examinar os princípios das crenças, uma vez que investigar todas as crenças seria tarefa impossível. A investigação divide-se, portanto, em três classes sobre as quais se sustentam nossas crenças e, para cada uma delas, um argumento é responsável por solapá-la. Desse modo, temos: crenças empíricas mediatas versus o argumento do erro dos sentidos, crenças empíricas imediatas versus o argumento do sonho e crenças racionais versus o argumento do *Gênio Maligno*. A conclusão é que os princípios podem levar a falsas crenças, logo todas as crenças que neles se sustentam devem ser consideradas falsas.

Isso posto, a conquista do ponto arquimediano somente começa a ser entrevista no movimento que passa a tematizar o próprio exercício argumentativo. A primeira verdade indubitável é a proposição *Eu penso*, ela está imune à dúvida, pois pensar a proposição *Eu não penso* já implica àquela, ou seja, para negar que se pensa, faz-se necessário um ato de pensamento. Logo, tem-se salvaguardada tal verdade, que desponta como condição para a própria dúvida. A partir da proposição *Eu penso*, segue-se como exigência a proposição *Eu existo*, isto é, pensar implica um sujeito. De acordo com Descartes (2007, p. 60), “... pelo próprio fato de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, decorria muito evidentemente e muito certamente que eu existia”. O sujeito é aquele a quem o ato de pensar é atribuído, por conseguinte, no momento em que o ato de pensar se expressa, temos a certeza do sujeito<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> A primeira proposição, ou seja, *Eu penso* é auto-evidente, quanto à segunda, *Eu existo*, é uma inferência imediata a partir dos seus estados mentais. Para uma discussão mais aprofundada sobre a auto-evidência e a imediata inferência das proposições acima, sugere-se ver MARKIE, P. **The Cogito and its importance**. Contudo, cabe aqui registrar que, para Markie (2006), a inferência de seu pensamento para sua existência não é fruto de um silogismo, no qual se encontraria como premissa geral: *tudo que pensa deve existir*. Ainda, segundo Markie (2006, p.149), Descartes “... também diz que nós aprendemos que nós pensamos e, portanto, existimos *primeiro para* aprender que tudo o que pensa deve existir”. Cf. “... also says that we learn that we think and therefore exist *prior to* learning that whatever thinks must exist”. Cita-se, também, a posição de Beyssade, que parece estar em contraposição a de Markie. De acordo com Beyssade (1997, p. 29), “Aparentemente, nada exige que eu tenha uma pluralidade de pensamentos, ou que eu dure de um para outro: mesmo se eu só tivesse um pensamento e que ele fosse instantâneo, mesmo se eu devesse desaparecer imediatamente junto com ele, parece que o princípio geral (“para pensar é preciso ser”) obrigaria a colocar uma coisa que pensa este pensamento para formar com ele um *ens per se*, uma *res quae per se apta est existere*”.

Disso, decorrem dois princípios preservados: eu penso e eu existo. Nas palavras de Descartes, aludindo ao argumento do *Gênio Maligno*:

Não há dúvida, então, de que eu sou, se ele me engana; e que me engane o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bem nisso e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito. (DESCARTES, 2000, p. 42-43)

Reconhece-se, então, um campo próprio que está a salvo dos poderes do *Gênio Maligno*. Enfim, afirma-se a substância ou a suficiência em si. A aquisição do fundamento é alcançada e, conseqüentemente, oportuniza-se recuperar a justificação das demais crenças. Portanto, a fundamentação do conhecimento depende da subjetividade pensante, o que é corroborado por Descartes (2000, p. 46), na seqüência da *Segunda Meditação*, quando ele afirma, acerca da existência reconhecida, que ela é uma “coisa que pensa”.

### 1.1.2 A distinção entre consciência irrefletida e reflexiva

Para Sartre (1994, p. 49), o problema não reside em assumir a personalidade do *Cogito*, ou seja, ele admite que “no “*Eu penso*” há um *Eu* que pensa”. Quer dizer, o Eu aparece através da apreensão do nosso pensamento, seja por intuição imediata, ou por memorização. Contudo, a possibilidade de apreensão do Eu se dá especificamente no caso de uma operação reflexiva, em que a consciência (refletinte) tem a consciência (refletida) como objeto. Segundo ele,

... é necessário recordarmos que todos os autores que descreveram o *Cogito* o apresentaram como uma operação reflexiva, quer dizer, como uma operação de segundo grau. Este *Cogito* é executado por uma consciência *dirigida sobre a consciência*, que toma a consciência como objecto. (SARTRE, 1994, p.50)

Entenda-se melhor: o intuito de Sartre é mostrar a distinção entre dois tipos de consciência, a saber, entre a consciência de primeiro grau ou irrefletida e a consciência de segundo grau ou reflexiva. A primeira possui prioridade sobre a segunda, isto é, a consciência reflexiva depende de uma consciência que é feita objeto.

Deve-se ter presente que Sartre assume a proposta fenomenológica, a partir da qual a consciência se define pela intencionalidade<sup>3</sup>. Tal afirmação traduz-se na exigência posta à consciência de ser sempre *consciência de*. Ela é consciência de um objeto ou *ser-Em-si*, o qual jamais a penetra. Tome-se o exemplo dado por Sartre (1968, p. 29), “Vêem esta árvore,

<sup>3</sup> O tema da intencionalidade será aprofundado no decorrer deste trabalho. Contudo, antecipa-se a sua apresentação para melhor esclarecer a distinção entre consciência irrefletida e reflexiva, da qual Sartre lança mão como cerne para demonstrar a inexistência do Ego como estrutura da consciência.

seja. Mas estão a vê-la no próprio lugar em que está: à beira do caminho, no meio do pó, só e retorcida pelo calor, a vinte léguas da costa mediterrânea”. Assim, apreender um objeto não significa transformá-lo em um conteúdo da consciência. Na sequência, conclui (1968, p. 29): “Não poderia entrar na vossa consciência, porque não é da mesma natureza que ela”. A intencionalidade exige que a consciência seja consciência de um algo diverso a ela. O objeto para o qual se dirige a consciência é, nos termos sartrianos, um *Em-si*. Isso significa que ele é pleno de si, que encarna a fórmula da identidade, ou seja, que é o que é. A consciência, pelo contrário, é fuga para além de si. Por conseguinte, para Sartre, a consciência é um vazio absoluto, definindo-se como consciência de seu objeto e, desse modo, como consciência de si. Segundo Sartre (2005, p. 28), “A consciência nada tem de substancial, é pura “aparência”, no sentido de que só existe na medida em que aparece”. Não há como separar o ser da consciência do seu aparecer. Isso significa que ela é um fenômeno particular, caracterizando-se por uma translucidez adversa ao caráter substancial atribuído ao *Cogito* cartesiano.

Dessa maneira, cabe também notar que não se encontra um momento em que ela seja inconsciente, passando à consciência posteriormente; ela é sempre consciência de si como consciência de seu objeto, mesmo que seja não posicional de si<sup>4</sup>. Essa necessidade da consciência ser consciência de si, ainda que de modo não posicional, é denominada cogito pré-reflexivo. Portanto, este é a condição primeira, devendo ficar claro que não lhe cabe posicionar objeto algum; mas, permitir, afora a consciência irrefletida, a passagem para a consciência reflexiva, uma vez que exige daquela um íntimo ver de si mesma. Conforme Sartre (2005, p. 24), “... não há primazia da reflexão sobre a consciência refletida: esta não é revelada a si por aquela. Ao contrário, a consciência não-reflexiva torna possível a reflexão: existe um cogito pré-reflexivo que é condição do cogito cartesiano”.

Com isso dado, retoma-se a distinção acima entre consciência irrefletida e reflexiva. Aquela se define como simples relação espontânea entre si e seu objeto; conforme visto, o objeto que é apreendido encontra-se fora dela e a sua apreensão é realizada de maneira imediata, no próprio ato em que a consciência o põe. Na última, por sua vez, de acordo com o que se registrou, prescreve-se o direcionamento para uma consciência, ou seja, o objeto visado é a consciência. Assim sendo, vislumbra-se a manutenção da estrutura original da consciência irrefletida, pois há uma consciência que apreende e há um objeto apreendido; contudo, este objeto é a consciência denominada, dessa maneira, refletida. Tendo isso em

---

<sup>4</sup> Sabe-se que é corrente o uso do “de” entre parênteses para indicar a consciência não posicional de si, sendo que Sartre lança mão deste recurso em *O Ser e o Nada*. Contudo, optar-se-á por não utilizá-los, uma vez que o próprio Sartre adverte que toda a consciência enquanto refletida é não posicional de si. No parágrafo próximo, buscar-se-á esclarecer esta afirmação.

vista, Sartre (1994, p. 50) afirma, “... a consciência que diz “Eu penso” não é precisamente aquela que pensa. Ou antes, não é o *seu* pensamento que ela põe através deste acto tético”. O pensamento posto é o da consciência refletida, pois a consciência que reflete (refletinte) enquanto consciência dela mesma é não posicional de si, ou seja, é irrefletida. Dito de outro modo, a denominação de reflexiva deve-se à apreensão do pensamento da consciência refletida. Em suma, ao assumir a intencionalidade, postulou-se a necessidade da consciência ser sempre consciência de um objeto. Para ser fiel a tal exigência, tanto a consciência irrefletida, quanto a reflexiva, devem voltar-se para algo distinto de si. No primeiro caso, ela é consciente de si, na medida em que é consciência de um objeto transcendente. No último, a mudança basilar é a requisição para a consciência que reflete de voltar-se para uma consciência tornando-a refletida, ou seja, é a requisição de fazer da consciência objeto de reflexão. A questão, então, é: o Eu penso acompanha ambos os casos de consciência? Ou, ainda, o Eu pertence necessariamente à estrutura da consciência?

Sartre recorre à recordação de uma consciência irrefletida de ler, a fim de provar a inexistência do Eu em tal caso<sup>5</sup>. É preciso entender que não se toma a consciência de ler como objeto, pois assim recair-se-ia num exemplo de consciência reflexiva; antes, o intuito é recuperar a lembrança deixada pela consciência não tética, sem refletir sobre a mesma. A conclusão que se segue é que no momento da leitura o Eu não aparece, de acordo com Sartre (1994, p. 51), “O resultado não oferece dúvidas: enquanto lia, havia consciência *do* livro, *dos* heróis do romance, mas o *Eu* não habitava esta consciência, ela era somente consciência de objecto e consciência não-posicional dela mesma.” Sartre (1994) afiança que o *Eu lia* poderá aparecer na recordação reflexiva, porém isso somente registra, de acordo com Fretz (1992, p.75), que “... o Ego não possui a inerente evidência irrefutável nas duas formas de memória”<sup>6</sup>.

Pode-se acrescentar ainda que entre o Eu e a consciência pensante não há coincidência. A distinção entre ambos faz-se nítida ao vislumbrar a permanência dele para além do momento da consciência atual. O Eu mantém-se. Desse modo, reitera-se que não pode ser considerado como estando no mesmo plano do pensamento. Assim, respondem-se ambas as questões lançadas: o Eu somente é apreendido nos casos de consciência reflexiva

<sup>5</sup> Em *O Ser e o Nada*, Sartre assume a possibilidade de encontrar-se o Eu no caso de consciência irrefletida. Faz, assim, com que a consciência irrefletida, que é consciência do mundo, passe a tornar o Ego presente. Contudo, tal possibilidade se dá somente por via indireta, quer dizer, o Eu não é imediatamente apreendido como objeto através da consciência refletida, conforme ocorre na consciência reflexiva. O Eu, na consciência irrefletida, é apreendido como objeto para outro. Quer dizer que a exceção feita para a apreensão do Ego no caso de consciência irrefletida remete à temática do olhar desenvolvida por Sartre. Tal problemática extrapola o escopo que é foco de interesse aqui. Assim, para melhor exame ver: *O Ser e o Nada*, precisamente, (2005, p. 335-337).

<sup>6</sup> Cf. “... the Ego does not possess the irrefutable evidence inherent in both forms of memory”.

através da consciência refletida e, portanto, ele não pertence à estrutura da consciência. Ademais, enquanto a consciência requer a temporalidade como garantia de sua individualização, o Eu, por sua vez, é objeto transcendente que independe do momento temporal.

### 1.1.3 A separação entre o Eu e o pensar

Dessa maneira, Sartre vê, na proposta cartesiana, um erro engendrado ao pressupor que o *Cogito* implica o Eu enquanto da consciência. Segundo Sartre (1994, p.53), “É mesmo evidente que foi por ter acreditado que *Eu e penso* estão no mesmo plano que Descartes passou do *Cogito* à ideia de substância pensante”. Em Descartes, conforme visto, através do *Cogito* tem-se a certeza imediata do pensar, do existir e do si mesmo enquanto subjetividade pensante. Sartre busca assumir um viés contrário a tal perspectiva e, para tanto, defende o Ego como objeto transcendente à consciência. Em outras palavras, o que ele almeja é sustentar a tese oposta, ou seja, de que o pensamento e o Eu estão separados. Por conseguinte, constatar que há consciência de um objeto não autoriza a constatar um Eu que tem tal consciência. Nas palavras de Sartre (1994, p.55): “O conteúdo certo do pseudo-*Cogito* não é “*eu tenho* consciência desta cadeira”, mas “*há* consciência desta cadeira””. A tese defendida, desse modo, é da espontaneidade impessoal da consciência<sup>7</sup>, ou seja, o Eu não pertence a sua estrutura.

#### 1.1.3.1 A consciência como primeiro princípio

O *Cogito*, que figura como princípio primeiro na filosofia cartesiana, é substituído, em Sartre, pela consciência. Esta, na medida em que é intencional, volta-se para o mundo e, conforme Bornheim (2007, p.19), “Admitindo a idéia de mundo é que Sartre consegue atribuir ao *cogito* uma dimensão existencial que não se encontrava em Descartes”. Assim, a abertura para o mundo, característica fundamental da consciência defendida pela fenomenologia, deve garantir a saída do pensamento auto-suficiente. Para Descartes, a primeira certeza pôde ser avalizada voltando-se para o próprio exercício argumentativo, sem sair de uma esfera própria e, portanto, restrita ao plano do pensamento privado. Em Sartre, o

---

<sup>7</sup> A afirmação de que a consciência é impessoal encontrada em *A Transcendência do Ego* é modificada em *O Ser e o Nada*. A discussão sobre tal alteração será retardada com o propósito de poder contar, adiante, com mais elementos da teoria sartriana acerca da consciência e, principalmente, porque se acredita não intervém na crítica feita aqui ao *Cogito* cartesiano.

*Cogito* dependerá sempre do cogito pré-reflexivo e, destarte, a reflexão jamais se dará numa consciência de primeiro grau ou, de acordo com a terminologia utilizada, numa consciência irrefletida. Além disso, é notória a preocupação com a substancialidade atribuída à consciência. Descartes (2000, p.46), ao asserir o Eu, coloca-se a pergunta “o que sou?”, e responde “uma coisa que pensa”. Tal resposta estampa, para Sartre, a impossibilidade do *Cogito* cartesiano coadunar-se com a sua concepção de consciência. O Eu ou a *coisa pensante* introduz uma opacidade na consciência que fará desaparecer a definição defendida por ele. Reitera-se, seguindo Sartre, que o Eu não está na consciência, pois esta é vazia, isto é, ela define-se por uma espontaneidade voltada para o mundo; quanto ao Eu, ele é objeto, é relativo à consciência.

A não substancialidade da consciência permitirá uma questão ainda mais radical do que a dúvida cartesiana, pois, enquanto nesta, o que está em xeque são os princípios epistemológicos, em Sartre, a dúvida se lança sobre a esfera existencial. Por isso, disse-se, de início, que assumir o escopo sartriano poderia significar um abandono de questões postas por Descartes. O Eu não será apreendido ao mesmo tempo em que a consciência, e, uma vez despojado de sua primazia, o que se antepõe é a existência. De acordo com Leopoldo e Silva (2000, p. 182), “Eu *existo* significa que *sou*, antes de tudo, nada”. Não há identidade ao modo do *ser-Em-si*, não há adequação plena; adversamente, perdeu-se a essência ou a natureza previamente dada<sup>8</sup>.

O largo equívoco atribuído a Descartes seria, pois, transformar a consciência em coisa. O Eu inerente ao *Cogito*, ou antes, a identificação entre consciência e consciência posicional de si, marca a auto-suficiência característica de uma existência *Em-si*. Mas, como se sabe, para Sartre, a consciência é *Para-si*, o que equivale à exigência de ser sempre movimento para algo diferente dela. O ponto central de discordância se estabelece, assim, na posição dada para a *res* enquanto entendida como capaz de existir por si, como suficiente solitária; em uma palavra, como uma substância. Aceitar o dito erro substancialista implica abrir mão da concepção de consciência como intencionalidade e, por conseguinte, de uma proposta que já de início solapa a possibilidade de enclausuramento. A exigência de ser *consciência de* deve obstar a desvinculação desta com o mundo, bem como deve obstar uma relação entre consciência e mundo que seja simplesmente de exterioridade, como na configuração clássica da relação entre sujeito e objeto. Atacar as certezas depositadas no *Cogito*, ou seja, questionar

---

<sup>8</sup> A precedência da existência sobre a essência, mote do existencialismo, será abordado mais detidamente no Terceiro Capítulo, buscando estabelecer uma relação entre tal tese e a necessidade de expulsão do Eu da consciência.

a posição indubitável do Ego a partir da autoconsciência, leva à eliminação da unidade de pensamento creditada a um Eu ou a uma substância. A ruptura deve-se, assim, prioritariamente, à tese da intencionalidade, pois ela inscreverá a requisição posta à consciência de voltar-se para fora de si.

## 1.2 O *Eu penso* kantiano invertido

A tese de Sartre que defende a inversão da teoria kantiana sobre o *Eu penso*, ou seja, que defende não ser a partir do Eu que se alcança a unidade das representações, mas, ser a partir de uma unidade prévia que se alcança o Eu, traduzirá o cume desta subseção. Contudo, antes de abordar diretamente a questão buscar-se-á, rapidamente, esclarecer algumas críticas kantianas que podem ser atribuídas a Descartes, mais especificamente, a rejeição da prova da existência de Deus a partir do seu conceito, a recusa de que a existência seja um predicado real e, ainda, a defesa da impossibilidade de alcançar o *Eu penso* no contexto cético em que se dá o *Cogito* cartesiano. As duas primeiras críticas serão destacadas com o intuito de mostrar que, através delas, Kant refuta a prova da existência de Deus edificada por Descartes, sem, porém, recair na restrição da certeza meramente instantânea dada pelo *Cogito*. Não recaí, propriamente, porque o *Eu penso* kantiano nunca se propôs a ser um objeto de conhecimento para si mesmo; não ostenta, assim, a posição de primeiro princípio reconhecido como existência real que permitirá alcançar os demais conhecimentos. Com isso, situa-se a terceira crítica, melhor dito, evidencia-se que o caminho apontado por Kant não passa pela completa suspensão do mundo externo, isto é, a autoconsciência não está destacada das representações. Pelo contrário, o *Eu penso* em Kant não se separa das existências externas, ele as exige. A autoconsciência significará, portanto, um vigoroso argumento anticético, na medida em que não admite uma consciência de si que não seja de modo mediato pelos objetos externos no espaço.

A partir disso, crê-se poder evidenciar o afastamento buscado por Kant em relação a Descartes. Portanto, vislumbra-se uma nova proposta em relação ao *Eu penso*, a qual deve ser aprofundada, a fim de permitir um posterior contraste com Sartre. Tal contraste almeja esclarecer que, apesar de Sartre concordar com Kant no que concerne ao plano do direito, pontos de divergência não deixam de figurar entre os atuais interlocutores para a temática do Eu. Deixar clara tais divergências será, por conseguinte, a meta presente.

### 1.2.1 A recusa da prova cartesiana da existência de Deus

Ao explorar a pretensão cartesiana de encontrar um fundamento seguro para o conhecimento, não se tematizou a necessidade de provar a existência de um Deus veraz por não ser este o foco de discordância com Sartre que se desejava evidenciar. Contudo, é amplamente reconhecido o papel que tal prova desempenha no corpo da filosofia cartesiana, uma vez que é através dela que se permitirá ampliar a esfera da certeza instantânea conquistada pelo *Cogito*<sup>9</sup>. Em decorrência disso, é também notório o abalo que causará no escopo de Descartes a tese kantiana de que a existência de Deus não pode ser afirmada a partir da análise do seu conceito, bem como, em última instância, a existência não é um predicado real, refutando, assim, a prova ontológica desenvolvida por aquele.

De modo sucinto, pode-se registrar que a refutação se assenta na impossibilidade de inferir *a priori* uma existência, e, no exemplo em questão, por ser uma existência necessária, tal prova também não poderá ser dada *a posteriori*. Adverso a Descartes, para Kant, a existência de Deus, conforme dito, não pode ser provada pela análise do seu conceito. Não consiste, pois, em uma verdade conceitual ou em um juízo analítico. Em outras palavras, a afirmação cartesiana de que a idéia de Deus leva à prova da sua existência, uma vez que é impossível pensá-lo como inexistente, é rejeitada por Kant. Isso se deve à distinção entre a possibilidade dos conceitos e a possibilidade das coisas. Conforme Kant registra,

Contra todos estes raciocínios gerais (a que ninguém se pode recusar) objectais-me com um caso que apresentais como prova de facto: que há, não obstante, um conceito, e na verdade só este, em que a própria não-existência é contraditória em si, isto é, não se poderia, sem contradição, suprimir o objecto e esse é o conceito do ser realíssimo. Possui ele, dizeis vós, toda a realidade e tendes o direito de admitir tal ser como possível (o que por ora consinto, embora a não-contradição do conceito esteja longe de provar a possibilidade do objecto). (KANT, 2008, B 624)

Assim, fica claro que não se encontra autorizada a afirmação da possibilidade do objeto simplesmente por admitir que o conceito do mesmo não seja, em si, contraditório.

Além disso, a existência não pode ser considerada como um predicado real, pois não determina nada ao sujeito que lhe é atribuída, ou seja, em nada acrescenta à coisa, apenas a posiciona. De acordo com Kant (2008, B 626), “*Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas*”. O que pode ocorrer é um acréscimo do objeto ao conceito, e, portanto, um juízo de existência deve ser justificado pela

---

<sup>9</sup> O desenvolvimento da prova ontológica e a garantia conquistada a partir dela que se faz aqui menção, ou seja, a garantia de poder ampliar a esfera da certeza para além do *Cogito* podem, para melhor exame, ser encontradas na *Quinta Meditação*.

experiência. Dito de outra forma, um juízo de existência deve traduzir a satisfação de objetos dados a conceitos. Isso somente seria possível através de uma proposição sintética *a posteriori*. Contudo, o conceito de Deus exclui a possibilidade de ele pertencer à experiência, sendo que consiste em uma idéia racional e não se encontra a mercê da contingência.

Esta apresentação rápida da refutação kantiana do argumento ontológico tem como objetivo deixar clara a distância entre as duas propostas, no que toca a um princípio para o conhecimento. Em Descartes, dependerá, já de início, da existência da subjetividade pensante e, para assegurar um conhecimento que não se restrinja ao instante do *Cogito*, da existência efetiva de Deus; em Kant, tal princípio dispensará estes postulados. O ser necessariamente existente será substituído por um princípio que se assenta na subjetividade transcendental e, portanto, não em uma coisa real.

### 1.2.2 A impossibilidade da prioridade do conhecimento de si

Conforme visto, para Descartes, o conhecimento de si representa a primeira certeza conquistada através do processo impresso pela dúvida generalizada. Isso significa que o conhecimento de si se dá anteriormente e independente de qualquer outro conhecimento, uma vez que todas as certezas sobre as coisas externas estão suspensas pela dúvida hiperbólica. No entanto, tal primazia será abandonada por Kant, pois, para este, assumir que sou um ser pensante em tal condição está obstado. A possibilidade da autoconsciência exige as representações, ou seja, exige os objetos externos através dos quais elas são engendradas.

Deve-se registrar que Kant desenvolve duas estratégias para refutar o ceticismo que podem ser encontradas no *Quarto Paralogismo*, na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, e na *Refutação do Idealismo*, exposta na segunda edição. Não se entrará aqui na discussão se tais argumentos são compatíveis ou, até mesmo, se há uma modificação no entendimento kantiano acerca do conteúdo da concepção de existência externa. O único objetivo é mostrar que, para Kant, não é possível colocar em dúvida o mundo exterior e, ao mesmo tempo, reconhecer-se como autoconsciência.

A fim de refutar as dúvidas acerca do mundo externo, no *Quarto Paralogismo*, Kant ataca o realismo transcendental, ou seja, a tese que sustenta serem os objetos externos coisas em si e, portanto, existirem independentemente do conhecimento que deles se têm. Para tanto, a estratégia será mostrar que o discurso comum acerca de objetos externos traduz a convicção de que algo existe no espaço, e, em sendo assim, não pode prescindir da nossa intuição, conforme a teoria desenvolvida na *Estética Transcendental*. De acordo com Kant,

... pode-se sem dúvida admitir que alguma coisa, que pode estar fora de nós no sentido transcendental, seja a causa das nossas intuições externas; mas essa alguma coisa não é o objecto que compreendemos ao falar das representações da matéria e das coisas corporais; estas são meros fenômenos, isto é, simples modos de representação, que nunca se encontram senão em nós e cuja realidade, tanto como a consciência dos meus próprios pensamentos, repousa na consciência imediata. O objecto transcendental é-nos igualmente desconhecido, quer se trate da intuição interna quer da externa. Também não está em causa este objecto, mas o empírico, que se chama objecto *externo*, quando se encontra representado *no espaço*, e objecto *interno*, quando está representado simplesmente *na relação de tempo*; espaço e tempo, contudo, só podem encontrar-se *em nós*. (KANT, 2008, A372/373).

Assim, a defesa kantiana do *Idealismo Transcendental*, ou seja, a defesa de que as coisas são fenômenos e não coisas em si, leva a impossibilidade de concebê-las como independentes das representações. Desse modo, não faz sentido colocar em dúvida a existência do mundo externo, na medida em que se tem consciência dele.

De outro modo, na *Refutação do Idealismo*, o estratagema se assenta, propriamente, na defesa do liame entre autoconsciência e objetividade. O carácter da argumentação é anticético, pois defende que a autoconsciência não seria possível sem referência ao objeto. Logo, a posição cética é incoerente ao colocar em dúvida o mundo objetivo e não fazê-lo no que concerne à autoconsciência. Em outras palavras, não se poderia ter consciência dos próprios estados de consciência sem necessariamente ter consciência dos objetos externos, isto é, a experiência interna, tomada como indubitável por Descartes, não é independente da experiência externa. Conforme afirma Kant,

Tenho a consciência da minha existência como determinada no tempo. Toda a determinação de tempo pressupõe algo de *permanente* na percepção. Este permanente, porém, não pode ser algo em mim, porque precisamente a minha existência no tempo só pode ser determinada, antes de mais, por esse permanente. Por conseguinte, a percepção desse permanente só é possível através de uma *coisa* exterior a mim, e não pela simples *representação* de uma coisa exterior a mim. Consequentemente, a determinação da minha existência no tempo só é possível pela existência de coisas reais, que percebo fora de mim. (KANT, 2008, B275/276)

Assim, o foco de interesse aqui, tomado da citação acima, é a exigência de um permanente para a consciência da existência determinada no tempo. Ele deve permitir a percepção do fluxo constante, no qual se revelam fenômenos internos. Quer dizer, o permanente significa a possibilidade de conhecer a sucessão e a coexistência no tempo objetivo. A primazia da experiência interna, prescindindo dos fenômenos encontrados no espaço está, portanto, rejeitada. Coisas reais, ou seja, inscritas no espaço são requeridas para que se tenha o elemento permanente necessário à percepção do fluxo dos estados de consciência.

### 1.2.3 O status do *Eu penso* em Kant e Sartre

Uma vez apresentada a recusa de Kant ao argumento ontológico e, por conseguinte, esclarecido que a prova da existência de Deus não desempenha nenhum papel para permitir uma esfera constante de conhecimento, sendo que o caminho desenvolvido por ele não passou pelo movimento cético de Descartes, segue-se com a investigação do lugar assumido agora pelo *Eu penso*. Na proposta kantiana, o *Eu penso* ou a *apercepção transcendental* representará um marco para a justificação do uso de conceitos *a priori*. A unidade do sujeito transcendental é necessária para ser possível a unidade sintética do múltiplo, a qual, por sua vez, é requerida para que a noção de objeto de conhecimento faça sentido. Se o objetivo da *CRP* é, propriamente, delinear as condições e os limites do conhecimento sintético *a priori*, sobressai-se a relevância do papel do *Eu penso*. Este é, pois, segundo Kant (2008), o princípio da unidade sintética que condiciona todas as outras sínteses, isto é, que possibilita a unificação do diverso dado.

Assim, a *apercepção transcendental* traduz-se em uma questão de direito. De acordo com Kant,

O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. A representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento chama-se *intuição*. Portanto, todo diverso da intuição possui uma relação necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra. Esta representação, porém, é um acto de *espontaneidade*, isto é, não pode considerar-se pertencente à sensibilidade. Dou-lhe o nome de *apercepção pura*, para a distinguir da *empírica* ou ainda o de *apercepção originária*, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é una e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. Também chamo à unidade dessa representação a unidade *transcendental* da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela. Porque as diversas representações, que nos são dadas em determinada intuição, não seriam todas representações *minhas* se não pertencessem na sua totalidade a uma autoconsciência; quer dizer, enquanto representações *minhas* (embora me não aperceba delas enquanto tais), têm de ser necessariamente conformes com a única condição pela qual se *podem* encontrar reunidas numa autoconsciência geral, pois não sendo assim, não me pertenceriam inteiramente. (KANT, 2008, B132/B133)

Por conseguinte, a consciência *Eu penso* indica o ápice da *Filosofia Transcendental*, tendo em vista que se diferencia da *apercepção empírica*, porquanto não é somente consciência de um objeto através de uma representação; antes sim, é autoconsciência, ou seja, tem consciência de si como sujeito que tem consciência desse objeto. Desse modo, a consciência *Eu penso* distingue-se da consciência empírica do *Eu*, uma vez que nesta o *Eu* é

conhecido como objeto, na medida em que se lhe atribui determinadas propriedades. Segundo Carr<sup>10</sup>,

Uma maneira tradicional de se aproximar da apercepção pura é dizer que ela não envolve qualquer atribuição de propriedades particulares para o ego. Todos os traços de caráter, disposições, e toda a história de eventos particulares, ações, pensamentos, e experiências, os quais me distinguem de você, são fornecidos pela autoconsciência empírica. (CARR, 1977, p. 683)<sup>11</sup>

A consciência *Eu penso*, portanto, inclui a consciência da própria identidade, mas não como dado empírico. Desse modo, deve-se atentar, relembrando a última citação de Kant apresentada, que o *Eu penso* é uma consciência que surge de um ato espontâneo, adverso ao recebimento passivo através das sensações. Ela é originariamente pura e, enquanto, na apercepção empírica, acompanho com a consciência cada uma das representações; na apercepção transcendental, a consciência *Eu penso* acompanha a todas.

Destaca-se, a fim de evidenciar a distinção, que o eu empírico está sujeito à causalidade, pois é um objeto no mundo que pode ser conhecido e ter-se dele experiência. Por sua vez, o *Eu penso* não será nunca objeto de representação. Deve ficar claro que ao *Eu penso* cabe permitir que na totalidade da vida consciente tenha-se uma identidade e, esta, na medida em que não é dada empiricamente pelas sensações, encontra-se na esfera pura e marca a consciência de ser um e idêntico.

Em tal concepção antiempirista da autoconsciência, a identidade e a unidade assumem um aspecto fundamental. Porém, a vinculação entre identidade e unidade sintética não é manifesta, devendo-se questionar como a mesma se estabelece. Para tanto, exige-se ter em conta a distinção entre unidade analítica e unidade sintética. A partir da condição de identidade da consciência tem-se uma unidade analítica: todas as minhas representações possuem algo em comum, a saber, são ou podem ser acompanhadas pelo *Eu penso*. Disso, resulta, segundo Kant (2008) a necessidade de uma unidade sintética das representações, ou seja, a tese é que a consciência da nossa identidade reivindica uma síntese das representações. Conforme Westphal,

Cada representação sensível é na melhor das hipóteses apenas um pedaço de consciência momentânea, e não pode fornecer ou servir como uma consciência (muito menos uma auto-consciência) de qualquer pluralidade de representações sensíveis. Ser capaz de reconhecer qualquer pluralidade de representações sensíveis como sua própria exige o reconhecimento intelectual da pluralidade de

<sup>10</sup> Carr discute se, a partir da distinção entre os dois tipos de autoconsciência ou apercepção, empírica e pura, resultaria justificada a tese que assume dois diferentes egos, um empírico e um não-empírico. Tal discussão pode ser encontrada, especificamente, entre as páginas 683-685, do artigo citado na seqüência.

<sup>11</sup> Cf. “One traditional way of approaching pure apperception is to say that it involves no ascription of particular properties to the ego. All those traits of character, dispositions, and the whole history of particular events, actions, thoughts, and experiences which distinguish me from you, are furnished by empirical self-consciousness”.

representações e de si mesmo como consciente delas. O reconhecimento da representação, como sua própria, exige um julgamento intelectual. Ser capaz de reconhecer a pluralidade de representações como sua própria é necessário para a obtenção de qualquer conhecimento estável - ou até mesmo para crenças estáveis - sobre o que nós experienciamos. A unidade analítica da apercepção, expressa pelo "Eu penso", exige para ser possível a unidade sintética da apercepção por meio da qual uma pluralidade de sensações são integradas entre si e reconhecidas como suas próprias. (WESTPHAL, 2006, p. 795)<sup>12</sup>

Dessa forma, a apercepção reclama a consciência da síntese de distintas representações. Quer dizer, é necessário para perceber a própria identidade o ato de síntese através do qual o Eu que tem uma representação "x" é identificado como o mesmo eu que pensa "y" e, sobretudo, que o faz em uma única consciência. De acordo com Kant,

O pensamento de que estas representações dadas na intuição *me* pertencem todas equivale a dizer que eu as uno em uma autoconsciência ou pelo menos posso fazê-lo; e, embora não seja ainda, propriamente, a consciência da *síntese* das representações, pressupõe pelo menos a possibilidade desta última; isto é, só porque posso abranger o diverso dessas representações numa única consciência chamo a todas, em conjunto, *minhas* representações. Não sendo assim, teria um eu tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente. (KANT, 2008, B134)

Apesar de haver uma gama de debates acerca do tratamento dado à consciência *Eu penso* na *Crítica da Razão Pura*, como por exemplo, se o *Eu penso* trata-se de um conceito, o que é afirmado na página inicial do *Capítulo Primeiro dos Paralogismos da Razão Pura*, ou se, como consta poucas páginas adiante, o *Eu penso* não é um conceito, mas uma consciência que acompanha todos os conceitos, não se adentrará em tais dificuldades. O foco aqui se restringe aos aspectos necessários para, minimamente, visualizar o afastamento de Descartes e, principalmente, permitir adentrar na abordagem sartriana. Com este intuito, retomam-se os pontos centrais registrados:

- 1) A autoconsciência somente é possível através da identificação dos objetos no espaço. Em outras palavras, a autoconsciência exige ser consciente de objetos ou eventos fora de nós. É necessário identificá-los como submetidos à ordem objetiva, ou seja, inscritos espaço-temporalmente, para identificar-se como distinto deles e, ademais, como consciente dos mesmos.
- 2) A identidade através de todas as minhas representações não equivale a uma ligação entre elas. Portanto, deve-se garantir que a consciência passe de uma representação à outra como

<sup>12</sup> Cf. "Each sensory representation is at best only a momentary bit of consciousness, and can neither provide nor serve as a consciousness (much less a self-consciousness) of any plurality of sensory representations. Being able to recognize any plurality of sensory representations as one's own requires intellectual recognition of that plurality of representations, and of oneself as aware of them. The recognition of such representations as one's own requires intellectual judgment. Being able to recognize a plurality of representations as one's own is necessary for gaining any stable knowledge - or even stable beliefs - about what we experience. The analytic unity of apperception, expressed by the "I think", requires for its possibility the synthetic unity of apperception through which a plurality of sensations are integrated together and recognized as one's own."

sendo o mesmo sujeito, sob pena de perder-se a minha identidade, na medida em que haveria tantos Eus quanto representações. A apercepção transcendental, por conseguinte, assume a função de unidade que sustenta a síntese do conhecimento.

3) Culmina-se, então, numa caracterização do *Eu penso* como estrutura formal que permite a unificação do múltiplo. A atividade de síntese do entendimento do múltiplo da intuição depende, portanto, da unidade transcendental da apercepção.

Sartre (1994) aceita a tese kantiana de que *o Eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações*, sem, contudo, avalizar interpretações sobre a existência de fato do *Eu penso*. Para ele, assumir que se possa considerar a minha percepção como minha, não implica assumir que há um Eu habitante em todos os estados de consciência. Sartre considera, portanto, que ocorre uma deturpação do pensamento kantiano pelos autores que afirmam a existência de fato do *Eu penso*. Assim, aqui parece haver um acordo entre Sartre e a interpretação de Henry Alisson, acerca do princípio da unidade transcendental da apercepção, pois o último destaca que:

... este princípio somente afirma a necessidade de que o «Eu penso» possa acompanhar as representações, mas não a necessidade de que as acompanhe atualmente. Em outras palavras, não afirma que eu deva realizar efetivamente um ato reflexivo para representar (pensar) uma coisa. (ALISSON, 1992, p. 225)<sup>13</sup>

Disso resulta que, para Sartre (1994), na medida em que o problema enfrentado por Kant é o das condições de possibilidade da experiência, não cabe, no interior da obra kantiana, extrapolá-lo e questionar a constituição de fato da consciência empírica. Esta pergunta foge ao intento kantiano, eis por que Sartre (1994, p. 44) afirma que não se deve tentar a partir dele “realizar o Eu transcendental” ou, ainda, inquirir sobre “que pode ser a “consciência transcendental””. Em suma, Sartre outorga a Kant o tratamento da questão de direito, a partir da qual se estabelece que *o Eu penso deve poder acompanhar*, e nega que este decida sobre a questão de fato, ou seja, que de fato o *Eu penso* acompanhe todas as representações.

Porém, admitir que Kant se ocupe apenas da questão de direito e concordar com ele acerca da conclusão sobre a necessidade do *Eu penso* dever poder acompanhar todas as nossas representações, não significa que Sartre esteja de acordo que o problema deva limitar-se a tal campo. Adversamente, o que ele almeja é tratar das relações do Eu com a consciência como problemas existenciais. Por conseguinte, tal propósito equivale a ampliar a esfera posta por Kant. Com isso em vista, Sartre (1994) põe em xeque a defesa do *Eu penso* como condição

<sup>13</sup> Cf. “...este principio solamente afirma la necesidad de que el «Yo pienso» pueda acompañar a las representaciones, mas no la necesidad de que las acompañe actualmente. En otras palabras, no afirma que yo deba realizar efectivamente un acto reflexivo para representar (pensar) una cosa.”

para a unidade sintética das representações. Ele inverte a proposição kantiana, de modo que será a unidade sintética das representações que possibilitará o Eu. Dessa maneira, fica claro que a questão não se estabelece mais no campo do direito, mas na discussão sobre a existência de fato do Eu na consciência. Tal deslocamento é necessário, de acordo com Sartre (1994), caso se queira abandonar a ficção imposta pela primeira questão, na qual a consciência é inacessível e oscila entre o real e o ideal, sem jamais permitir colocar os problemas existenciais próprios da relação entre o Eu e a consciência. Adiar-se-á a discussão sobre como Sartre pretende abordar a constituição do Ego, a partir da exigência de uma unidade prévia e, portanto, a partir da defesa de que ele não mais representa o princípio transcendental de unidade sintética<sup>14</sup>.

Assim, o acordo entre Kant e Sartre contra Descartes, no que toca a refutar que estados de consciência de, por exemplo, sensações, não podem ser compulsoriamente considerados também um estado de autoconsciência, desfaz-se no que tange ao status do Eu. Para Sartre, ele não receberá nunca o caráter transcendental, adversamente, será um objeto transcendente. O campo transcendental não contém um Eu em sua estrutura, pois, conforme já indicado acima, é um nada, um vazio absoluto. A consciência traduz-se em um fato absoluto, que não se coaduna com as condições lógicas estabelecidas por Kant. Deve estar patente que, assim, o *Eu penso* não pode ter a incumbência de unificar a consciência, pois ele é apenas alcançado por ser um objeto que se constitui, propriamente, pela unidade das vivências e dos estados. A inversão da proposta kantiana é, então, manifesta. Segundo Sartre (1994), têm-se primeiro as consciências singulares, a partir da síntese delas possibilitam-se os estados e, somente então, pela síntese destes pode-se atingir o Ego. Chama-se, novamente, atenção para o fato de Sartre despojar, assim, o Ego de seu caráter de sujeito: ele representa um pólo transcendente.

Por outro lado, obviamente, Sartre, assim como Kant, também não recorrerá à prova da existência de Deus. Diz-se obviamente, porque ambas as propostas não necessitam fugir do limite da certeza instantânea dada pelo *Cogito* cartesiano. Os caminhos percorridos por ambos não recaem como o de Descartes em tal problemática. Além disso, pode-se registrar que, para as suas questões próprias, o Deus veraz não será o recurso de que lançam mão. Conforme visto, em Kant, sobressai-se o papel da subjetividade transcendental. Todavia, tendo em vista que Sartre também não apelará para a subjetividade transcendental, deve-se aqui questionar em que se pauta, então, a sua proposta?

---

<sup>14</sup> A constituição do Ego, de acordo com a proposta sartriana, será explorada no Segundo Capítulo desta dissertação. Tal Capítulo deve elucidar como se dá a constituição do Ego através da unidade de unidades transcendentais, a saber, dos estados, das ações e, facultativamente, das qualidades.

Para responder a essa questão, destaca-se, mais uma vez, a aceitação da consciência como intencionalidade. Tal tese é o que permite a Sartre abandonar a subjetividade transcendental, sem recair no problema de como unificar e, ainda, como individuar a consciência. Conforme ele afirma,

... é certo que a fenomenologia não tem necessidade de recorrer a este Eu unificador e individualizante. Com efeito, a consciência define-se pela intencionalidade. Pela intencionalidade, ela transcende-se a si mesma, ela unifica-se escapando-se. A unidade da miríade de consciências activas pelas quais juntei, junto e juntarei dois com dois para fazer quatro é o objecto transcendente “dois mais dois são quatro”. Sem a permanência desta verdade eterna, seria impossível conceber uma unidade real e haveria tantas operações irreduzíveis quantas as consciências operatórias. É possível que os que crêem ser “2 mais 2 são 4” o *conteúdo* da minha representação sejam obrigados a recorrer a um princípio transcendental e subjectivo de unificação, o qual seria então o Eu. Mas, justamente, Husserl não tem necessidade disso. O objecto é transcendente às consciências que o apreendem e é nele que se encontra a sua unidade. (SARTRE, 1994, p. 47)

O Eu transcendental não desempenha nenhum papel aqui, pois a consciência, que pela intencionalidade visa um objeto que lhe é transcendente, não encontra unificação, exceto por esse movimento que permite escapar-se a si e unificar-se por intermédio do objeto. O Eu transcendental não é, portanto, pólo de unificação da consciência, o objeto que se encontra em relação com ela é que realiza a sua unificação, por essa relação mesma. Conforme visto, o Eu surge sobre essa unidade que lhe é anterior e que, ademais, o possibilita como objeto transcendente. Quanto à objeção a respeito da necessidade de síntese entre consciências passadas e a consciência presente, Sartre afirma que:

É a consciência que se unifica a si mesma e, concretamente, por um jogo de intencionalidades “transversais”, que são retenções concretas e reais das consciências passadas. Assim, a consciência remete perpetuamente para si mesma, quem diz “uma consciência” diz toda a consciência e esta propriedade singular pertence à própria consciência, sejam quais forem, para além disso, as suas relações com o Eu.” (SARTRE, 1994, p. 47;48)

Portanto, a consciência não necessita de um princípio exterior de atualização, pois é característico à consciência reter as consciências passadas, ou seja, é próprio das consciências passadas pertencerem a uma consciência presente.

Por fim, no que concerne à individualidade, Sartre confere à própria natureza da consciência o ser individual. A consciência limita-se a si mesma e encontra-se estritamente isolada das demais consciências. Para ele,

A consciência não pode ser limitada (como a substância de Espinosa) senão por ela mesma. Ela constitui, portanto, uma totalidade sintética e individual inteiramente isolada das outras totalidades do mesmo tipo e o Eu não pode ser, evidentemente, senão uma *expressão* (e não uma condição) desta incomunicabilidade e interioridade das consciências. (SARTRE, 1994, p. 48)

Como visto, a consciência é sempre relação com o mundo e essa relação é única para cada consciência, define sua singularidade. Não posso alcançar a consciência do outro que, ao constituir-se também como relação com um objeto, permanece-me estranha e incomunicável. Ainda que as visadas de duas consciências dirijam-se para o mesmo objeto, as relações por elas estabelecidas são distintas e não podem se interpenetrarem. O nexos entre a consciência e o objeto ao qual visa é para sempre individual, uma vez que constitui a relação pela qual a consciência existe.

Ainda que divergências já possam ser antevistas pelos leitores de Husserl, a proposta de Sartre, ao assumir a intencionalidade da consciência, remete ao percurso da apreensão da consciência pela *epoché*<sup>15</sup>, a fim de tornar a consciência acessível, ou seja, é explicitamente à fenomenologia de Husserl que recorre, de modo que o foco dirige-se para o problema do sentido do vivido. Dessa maneira, o intuito de Sartre com a fenomenologia não é realizar uma *Crítica*, ou seja, não se debruça sobre a fixação das condições e dos limites do conhecimento. O que ele busca através da fenomenologia é descortinar o papel da consciência enquanto constituinte do mundo através das vivências.

### 1.3 A rejeição ao Eu transcendental de Husserl

Neste momento, tem-se claro que o rompimento de Sartre com Descartes e Kant deve-se, prioritariamente, a adoção do método fenomenológico. O afastamento em relação a Descartes, conforme visto, corresponde à exigência do cogito pré-reflexivo, anterior à reflexão. Assim, a consciência, definida como intencionalidade, é consciência de seu objeto e, dessa maneira, consciência de si, recusando, assim, a presença do Eu em sua estrutura. Isso quer dizer que o Eu e o pensamento estão em planos separados. Quanto a Kant, além de defender que a sua teoria acerca do *Eu penso* restringe-se a uma questão de direito, Sartre argumenta que o Eu não é o princípio responsável pela unificação das representações. Adversamente, ele será alcançado através de uma unidade prévia, para a qual não desempenhou nenhuma contribuição. Novamente, é a consciência entendida como intencionalidade que permite dispensar o Eu desse papel sintetizador, uma vez que, de acordo com o registrado acima, é o objeto que se encontra em relação com a consciência que

---

<sup>15</sup> Disse-se, de início, que um dos resultados indesejados, apontados por Sartre, acerca da proposta husserliana do Eu transcendental é o de levar a impossibilidade de apreensão da consciência pela *epoché*. Além disso, disse-se que tal resultado remetia a teoria kantiana. Contudo, ao tratar do confronto de Sartre com Kant não se fez menção a tal problema. A opção de adiar tal embate é para integrá-lo diretamente à crítica de Husserl. Por conseguinte, o mesmo será tematizado na próxima subseção.

possibilita a sua unificação. Contudo, assumir o método fenomenológico não equivale, como já é possível vislumbrar, a uma total confluência com as teses de seu fundador. O cerne da discordância com Husserl que se quer enfatizar, conforme o título desta subseção indica, deve-se a tentativa de refutar a teoria da necessidade do Ego transcendental. Como é sabido, Husserl propõe o Ego transcendental como estrutura necessária da consciência, ou seja, afirma que cada processo mental é caracterizado como um ato do Ego. Por sua vez, Sartre rejeita-o veementemente e concebe-o como incompatível com o mote da intencionalidade desenvolvido por Husserl. A proposta sartriana, como se viu, inscreve o Ego como objeto transcendente à consciência. Para contrastar as duas posições, iniciar-se-á com a apresentação de características e de objetivos centrais do método, tal qual foi desenvolvido por Husserl. A partir disso, buscar-se-á elucidar por que razão Sartre não aceita o Eu transcendental. Por fim, almejar-se-á tematizar a divergência entre os dois autores, quanto à confiabilidade dos dados apresentados pela reflexão, com o intuito de vincular tal desacordo com a oposição acerca do Eu puro.

### 1.3.1 A busca de uma ciência de essências

A proposta husserliana, como é notório, assenta-se sobre as relações homem e mundo, assumindo como desígnio do método fenomenológico a análise intencional que se pauta na evidência intuitiva. A primeira tarefa da fenomenologia será, então, descrever a experiência tal como se apresenta para a consciência. Uma palavra inicial sobre a consciência, na concepção fenomenológica, deve ser a afirmação de que ela é intencionalidade. Isso quer dizer, como já adiantado, que a relação intencional exige da consciência o direcionamento ao mundo permanentemente. Conforme Husserl (2001, p. 51), “A palavra *intencionalidade* não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência *de* alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma.” Assim, o mundo não é um conteúdo dela, pois não há uma separação de ambos. Segue que a intencionalidade não erige uma ponte entre consciência e mundo, porquanto expressa a ligação entre a consciência e seus objetos intencionais, ou seja, é antes uma relação. Tal é o sentido da conhecida exigência, acima exposta, de toda consciência ser *consciência de*. Portanto, a intencionalidade é fundamental à consciência; a relação desta com o mundo não é algo a ser estabelecido em momento posterior à sua constituição, mas é a própria possibilidade de ser da consciência.

Tais pressupostos, acima esboçados, vinculam-se com a procura husserliana por distinguir a fenomenologia do psicologismo e do naturalismo em geral. A fenomenologia, patentemente, designada como ciência de fenômenos, encontra em Husserl uma nova orientação, cuja dificuldade ele (2006, p. 27) registra, ao citar as suas exigências, “Aprender a se mover livremente nela, sem nenhuma recaída nas velhas maneiras de se orientar, aprender a ver, diferenciar, descrever o que está diante dos olhos, exige, ademais, estudos próprios e laboriosos”. O que tais estudos almejam é uma abertura para a esfera fenomenológica, ou seja, para o alcance de um domínio dos fenômenos não circunscrito espaço-temporalmente. Em outras palavras, a fenomenologia, de acordo com Husserl (2006), ambiciona o campo puro ou transcendental, caracterizando-se por ter em vista as essências (*eidós*) alcançáveis pela redução fenomenológica. Essa redução, designada *epoché*, determina a fenomenologia pela passagem que deve permitir alcançar o conhecimento eidético de irrealidades. Frisa-se a possibilidade de transpor a dimensão fáctica para a idéia ou *eidós*. Quer dizer que tal conversão pode partir da intuição empírica e diferenciar-se desta se expondo como visão de essência. Dessa maneira, a visão de essência dá como intuição de essência um novo objeto que é o objeto eidético. Portanto, Husserl esclarece que,

... a intuição de essência é consciência de algo, de um “objeto”, de um algo para o qual o olhar se dirige, e que nela é “dado” como sendo “ele mesmo”; mas também é consciência daquilo que então pode ser “representado” em outros atos, pode ser pensado de maneira vaga ou distinta, pode tornar-se sujeito de predicções verdadeiras ou falsas – justamente como todo e qualquer “objeto” no sentido necessariamente amplo da lógica formal. (HUSSERL, 2006, p. 37)

Assim, a fenomenologia como ciência de essências, ou seja, daquilo que é irredutível ao factual, deve buscar as significações ideais. Todo o fato tem como correlato um sentido ideal, isto é, toda a factualidade apresenta uma necessidade eidética que não pode ser deduzida, nem alcançada por processo indutivo; antes sim, ela é vista. Segundo Husserl (2006, p. 37), “A visão de essência é, portanto, intuição, e se é visão no sentido forte, e não uma mera e talvez vaga presentificação, ela é uma intuição doadora *originária*, que apreende a essência em sua ipseidade “de carne e osso””. Fica claro, então, que se o objeto eidético é apreendido por uma intuição doadora originária, ver traduz-se em atribuir sentido. Descarta-se, pois, a possibilidade de uma visão que colha apenas receptivamente, uma vez que é somente a partir dessa dimensão doadora que o mundo se constitui para nós.

Deve ficar claro que a consciência é dinamismo; pela análise intencional, encontra-se a essa, designada como tal pela apreensão de um objeto, e o objeto que, da mesma maneira, somente pode ser assim denominado por ser alvo de visada da consciência, que nessa

apreensão na intuição confere seu sentido. Portanto, tem-se solapada a concepção psicologista, uma vez que as coisas não estão dissolvidas na consciência, não são interiores a ela; adversamente, toma-se o mundo como relativo à consciência. Por outro lado, espera desprender-se de concepções metafísicas, sendo que defende um retorno às vivências da consciência como possibilidade de acesso ao mundo. Não há *idéias* em um mundo inteligível, isto é, não se remete para um além do mundo dos fenômenos. Desloca-se, pois, a pretensão de dizer como as coisas são, para a ambição de dizer como as coisas se mostram para nós.

### 1.3.2 A incompatibilidade da noção sartriana de consciência com um centro para os atos

Sartre (1994) reitera o aceite de tais características da consciência e admite ser ela que constitui a consciência empírica em que se encontra um Eu. Porém, o Eu aqui aceito é somente psíquico e psicofísico, de modo que, segundo Sartre, não autoriza a duplicação em um Eu transcendental. Sartre (1994) lembra que Husserl, nas *Investigações Lógicas*, nega a necessidade de um Ego como estrutura da consciência, contudo, nas *Idéias*, essa posição é revista. No tomo intitulado *O eu puro e o ser consciente*, daquela obra, Husserl (1976, p. 484) faz vários questionamentos sobre a concepção de um Eu puro, ou ainda, de um Eu da *apercepção pura*, enquanto entendido como um ponto unitário de referência de todo conteúdo da consciência. Husserl pergunta:

Como poderíamos fixar este «fato básico da psicologia», se não o pensássemos? E, como poderíamos pensá-lo, sem converter o eu e a consciência em «objetos» desta fixação? Assim seria, se só pudéssemos referir-nos a este fato mediante pensamentos indiretos, simbólicos; mas, segundo Natorp, este é um «fato básico», que como tal tem de ser-nos dado, pois, em uma intuição direta. Natorp ensina, com efeito, expressamente que pode ser «comprovado como existente e fazer-se notável separando-o dos demais». Não é, no entanto, conteúdo o comprovado e notado? Não se faz objetivo? (HUSSERL, 1976, p. 485)<sup>16</sup>

As questões presentes já indicam que aqui Husserl não aceitará a necessidade de um Eu puro como centro de referência. Adiante, ele (1976, p. 485) textualmente declara “... não logro encontrar de nenhuma maneira esse eu primitivo, centro necessário de referência”<sup>17</sup>. Para ser fiel à obra aqui mencionada, deve-se registrar que, ao ser reeditada, Husserl acrescenta uma nota de rodapé, na qual se retrata de tal afirmação. Na nota, Husserl (1976, p.

<sup>16</sup> Cf. “¿Cómo podríamos fijar esse «hecho básico de la psicología», si no lo pensásemos? ¿Y cómo podríamos pensarlos, sin convertir el yo y la conciencia en «objetos» de dicha fijación? Así sería, si sólo pudiésemos referirnos a este hecho mediante pensamientos indirectos, simbólicos; pero, según Natorp, éste es un «hecho básico», que como tal ha de senos dado, pues, en una intuición directa. Natorp enseña, en efecto, expresamente que puede ser «comprobado como existente y hacerse notable separándolo de los demás». ¿No es, empero, contenido lo comprobado y notado? ¿No se hace objetivo?”

<sup>17</sup> Cf. “... no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia.”

485) diz “Depois aprendi a encontrá-lo; aprendi a não me deixar extraviar, na pura apreensão do dado, pelo temor das degenerações da metafísica, do eu”<sup>18</sup>. Contudo, o que agora está em jogo, conforme afirmou Sartre, é que, em determinado momento de seu pensamento, Husserl não viu a necessidade desta referência compulsória ao Eu. De acordo com o Husserl da primeira edição,

O único que sou capaz de notar ou de perceber é o eu empírico e sua referência empírica àquelas vivências próprias ou àqueles objetos externos, que no momento dado tornaram-se para ele justamente objetos de «atenção» especial, ficando «fora» e «dentro» muitas outras coisas que carecem desta referência ao eu. (HUSSERL, 1976, p. 485)<sup>19</sup>

Porém, conforme antecipado, esta posição cética em relação ao *Eu puro* será alterada. A nova posição afirma o oposto da primeira, na medida em que cada processo mental é caracterizado como um ato do Ego. Segundo o Husserl das *Idéias*,

Entre as peculiaridades eidéticas gerais do domínio transcendental purificado dos vividos, o primeiro lugar cabe propriamente à relação de cada vivido ao eu “puro”. Todo “*cogito*”, todo ato num sentido eminente é caracterizado como ato do eu, ele “provém do eu”, “vive atualmente” nele. (HUSSERL, 2006, p. 182)

Essa nova orientação de Husserl que assume o encontro do *Eu puro* como resíduo da redução fenomenológica e, deve-se acrescentar, como princípio de constituição de todo o sentido é rejeitada veementemente por Sartre. Para este (1994), o Eu, assim considerado, representa uma estrutura formal da consciência e equivale, por conseguinte, ao *Eu penso* kantiano. De nada adiantaria afirmar que o idealismo fenomenológico de Husserl distingue-se do idealismo transcendental de Kant, uma vez que, para aquele, a subjetividade transcendental remonta ao campo concreto da evidência, a partir da correlação intencional e da síntese de significados. Na medida em que o *Eu puro* é uma condição para qualquer ato de consciência e que, além disso, este Eu não possui nenhuma materialidade, somente se pode configurá-lo como uma estrutura formal. Tal configuração remete a problemas de duas ordens: para a consciência, pois a obscurece; para a concepção do Eu, uma vez que rejeita o aspecto material deste<sup>20</sup>.

Sartre (1994), enfaticamente, afirma que assumir o Eu transcendental é assumir a morte da consciência. Conforme acima, esta já não mais se caracterizaria pela relação

<sup>18</sup> Cf. “Después he aprendido a encontrarlo; he aprendido a no dejarme extraviar, en la pura aprehensión de lo dado, por el temor a las degeneraciones de la metafísica, del yo.”

<sup>19</sup> Cf. “Lo único que soy capaz de notar o de percibir es el yo empírico y su referencia empírica a aquellas vivencias propias o a aquellos objetos externos, que en el momento dado se han tornado para él justamente objetos de «atención» especial, quedando «fuera» y «dentro» muchas otras cosas que carecen de esta referencia al yo.”

<sup>20</sup> No Segundo Capítulo, em que se abordará a constituição do Ego, conforme a teoria sartriana, deve ficar claro que, para Sartre, o Ego não será nunca estritamente formal, mas, conforme ele próprio afirma (1994, p. 55), o Eu “... é sempre, mesmo abstractamente concebido, uma contracção infinita do Eu [Moi] material”.

espontânea com o seu objeto, contrariamente, ao ser habitada por algo opaco, está cristalizada. Ela converte-se em substância, perde seu caráter translúcido; em uma palavra, perde a definição de consciência de si enquanto consciência de seu objeto. O Eu transcendental impedirá o resultado que Sartre comemora ao enaltecer, no texto *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, a conquista contra a *filosofia alimentar*. Em tal texto, Sartre afirma que, a partir da tese da intencionalidade,

... a consciência purificou-se, é clara como a ventania, já nada há nela, excepto um movimento para fugir, um deslizamento fora de si. Se por milagre entrásseis «em» uma consciência, seríeis arrastados por um turbilhão e lançados fora, perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem «interior»; é simplesmente o exterior dela própria, e é essa fuga absoluta e essa recusa a ser substância que a constituem como consciência. (SARTRE, 1968, p. 29)

O Eu transcendental é, então, para ele, a morte de tal definição de consciência, pois ao comportar uma estrutura formal permanente ela não se caracteriza mais como *fuga absoluta*. Ela ganha um habitante e, assim, não se pode mais dizer que não há nada nela, ou, ainda, que ela é como um vento. Para Sartre (1994), a nova posição de Husserl acerca do *Eu puro* obsta a purificação da consciência, na medida em que se desfaz a sua unidade pela introdução de algo que não se qualifica como consciência; o Eu habitante é um objeto estranho a ela.

Husserl é acusado, então, de obscurecer a consciência e recair em problemas já apontados para Descartes e Kant. Sucintamente, pode-se dizer que um aspecto de tais problemas deve-se ao fato do Eu, nos três autores, se manter como condição para o conhecimento. A objeção pode ser destinada a Descartes, porquanto o *Eu penso* ocupa o lugar de primeiro fundamento para os demais conhecimentos; para Kant, em que o *Eu penso*, sem nunca ser objeto de conhecimento, pois não é um fenômeno do mundo, é o que permite a síntese do conhecimento, ou seja, é a condição para a representação. E, agora, para Husserl. Faz-se importante lembrar que este (2001) assume o propósito de Descartes, qual seja: conferir às ciências um fundamento absoluto. Tal fundamento é alcançado, como é notório, através da *epoché*. Esta consiste na suspensão de todas as teses acerca do mundo objetivo. A consequência desta suspensão, Husserl registra,

... a existência natural do mundo – do qual posso falar – pressupõe, como uma existência em si anterior, a do *ego* puro e de suas *cogitationes*. O domínio de existência natural, portanto, só tem uma autoridade de segunda categoria e pressupõe sempre o domínio transcendental. (HUSSERL, 2001, p. 39)

Sabe-se que Husserl (2001) advertiu quanto ao erro de Descartes por considerar o *ego cogito* como axioma apodíctico, a partir do qual se fundamenta uma ciência dedutiva e, também, por preservar no *Eu puro* uma parcela do mundo, ficando esta isenta da dúvida. Tais erros, segundo Husserl (2001), sucedem, em Descartes, por lhe faltar a orientação

transcendental. Porém, a orientação transcendental adotada por Husserl, na medida em que mantém o Eu transcendental como resíduo da redução não se esquivava, segundo Sartre, de erros tão graves quanto aos atribuídos a Descartes. Na medida em que o *Eu puro* não se separa da forma do cogito, ele representa algo constante e assume a posição de estrutura necessária da consciência. Assim, Husserl e Descartes, segundo Sartre,

... pedem ao *cogito* que lhes entregue uma *verdade de essência*: em um, alcançamos a conexão de duas naturezas simples, no outro, captamos a estrutura eidética da consciência. Mas, se a consciência deve fazer sua essência ser precedida por sua existência, ambos cometeram um erro. O que se pode pedir ao *cogito* é somente que nos descubra uma necessidade de fato. (SARTRE, 2005, p. 542)

Quer dizer que, conforme já assinalado, o Eu não pode ser considerado, na visão sartriana, uma estrutura da consciência, melhor dito, não representa o seu *eidós*. Para ele (1994), as relações entre o Eu e a consciência constituem problemas existenciais, por outro lado, a verdade que pode ser entregue pelo *Cogito*, conforme a citação acima, não é uma necessidade de essência, mas de fato<sup>21</sup>. Para concluir, deixando claro que o conhecimento não requer um Eu, toma-se a afirmação sartriana, a seguir:

O *cogito* não é nada mais, com efeito, do que a manifestação da *consciência*. Conhecendo, estou consciente de conhecer. Se recusarmos considerar a consciência como imediatamente *reflexiva*, quer dizer, como um *conhecimento de conhecimento*, o que exigiria uma regressão ao infinito (é a *idea ideae* de Espinosa), veremos talvez que ela não é um conhecimento voltado para si, mas a dimensão de ser do sujeito. (SARTRE, 1994, p. 86)

Assim, retoma-se que, para Sartre, a consciência que se manifesta através do *Cogito* não necessita de uma existência em si que fundamente o conhecimento, ainda que seja uma estrutura formal. A consciência não é primeiro um conhecimento *voltado para si*, mas, conforme acima, é um deslizamento para fora de si. Desse modo, na seqüência Sartre completa,

Se consideramos, portanto, a consciência como *modo de ser*, em vez de procurarmos conferir-lhe um ser, poderemos talvez remediar as imperfeições do *cogito*, tal como o praticaram Descartes e Husserl; poderemos talvez encontrar nele a possibilidade de dele sair, quer dizer, de sair da instantaneidade, do idealismo e do solipsismo. (SARTRE, 1994, p. 86)

A partir de tais considerações, vê-se que, para o escopo sartriano, somente à consciência cabe o título de pura e, além disso, que o campo transcendental não possui nenhuma estrutura egológica. É tal concepção de consciência que permite o alcance de qualquer conhecimento. De acordo com o que foi registrado, nesta concepção, o *Cogito*, como uma consciência de segundo grau, tem pressuposta a consciência irrefletida que é consciência

---

<sup>21</sup> Tal afirmação vincula-se, como demonstra a citação, com a tese de que, para a consciência, a existência deve preceder a essência. Esta tese receberá maior atenção no último capítulo deste estudo.

de si de modo não posicional. Por ser consciência de si, na medida em que é consciência de um objeto transcendente - e nada além disso -, quer dizer, por não comportar nenhum habitante ou essência prévia, é possível fazer desta consciência irrefletida objeto de uma tese e, por conseguinte, chegar ao *Cogito*.

### 1.3.2.1 O Eu transcendental é inútil e nocivo

A fim de marcar a recusa do Ego como estrutura da consciência, enfatiza-se agora duas conclusões de Sartre (1994), a saber, o Eu transcendental é supérfluo e, ademais, é nocivo. Como já apresentado acima, para Sartre, a fenomenologia não precisa recorrer ao Eu como um princípio de individuação e unificação. Sartre (1994) ressalta que Husserl parece ter preservado, nas *Meditações Cartesianas*, a posição de que a consciência se unifica a si mesma no tempo. Concorda-se, pois, conforme Husserl,

..., poderemos caracterizar o modo de ligação que une um “estado” de consciência a um outro, descrevendo-o como uma “síntese”, forma de ligação pertencente exclusivamente à região da consciência. Tomo, por exemplo, como objeto de descrição a percepção de um cubo. Vejo então, na reflexão pura, que “este” cubo individual me é mostrado de maneira contínua como unidade objetiva, e isso numa multiplicidade variável e multiforme de aspectos (modos de apresentação) ligados por relações determinadas. Esses modos não são, em seu transcorrer, uma seqüência de estados vividos sem ligação entre si. Pelo contrário, sucedem-se numa unidade de “síntese”, segundo a qual é sempre do mesmo objeto – tal como ele se apresenta – que tomamos consciência. (HUSSERL, 2001, p. 57)

Esta passagem, acredita-se, parece justificar a afirmação de Sartre (1994) que diz ser, propriamente, no objeto transcendente às consciências que o apreendem que se encontra a unidade destas. E, a partir disso, também justificar a conclusão de que o Eu transcendental é inútil, pois não desempenha nenhum papel para tal unificação.

Porém, além de inútil, já foi indicado que o Eu transcendental é tomado por Sartre como nocivo, uma vez que extingue a possibilidade de ser da consciência, ao menos, da consciência conforme anteriormente descrita. A consciência, na concepção fenomenológica, define-se, conforme dito, pela intencionalidade, ou seja, pela direção para o seu objeto. Assim, para Sartre, o Eu transcendental de Husserl implica uma contradição com o próprio método desenvolvido por este. Isso porque este Eu não é um objeto, mas, de acordo com Sartre (1994), um habitante da consciência. Assim, a pergunta é: como justificar este habitante, tendo em vista a exigência fenomenológica de descrever a experiência tal como se apresenta à consciência? Melhor dito, como justificar o Eu transcendental como estrutura necessária da consciência, se é possível descrever experiências em que patentemente o Eu não se encontra? Já se fez menção acima à experiência da leitura, toma-se agora outros exemplos

citados por Sartre (1994, p. 52), “Quando corro atrás de um carro elétrico, quando vejo as horas, quando me absorvo na contemplação de um retrato, não há Eu. Há consciência *do-carro-elétrico-que-deve-ser-apanhado*, etc, e consciência não posicional da consciência”<sup>22</sup>. A partir disso, Sartre reitera,

De facto, estou então mergulhado no mundo dos objectos, são eles que constituem a unidade das minhas consciências, que se apresentam com valores, qualidades atractivas ou repulsivas, mas *eu*, eu desapareci, eu anulei-me. Não há lugar para *mim* a este nível e isto não provém de um acaso, de uma falta de atenção momentânea, mas da própria estrutura da consciência. (SARTRE, 1994, p. 52-53)

Dessa maneira, a tese do Eu transcendental leva Sartre a diagnosticar a ruína dos resultados profícuos da fenomenologia. Isso porque, segundo ele, a consciência perderia a espontaneidade e o Eu traduzir-se-ia em um centro de opacidade, fazendo, portanto, desaparecer a translucidez que a caracterizava como ser que tem por medida o aparecer.

### 1.3.3 Confiabilidade ou suspeita: duas posições acerca da reflexão

A argumentação de Sartre, que lança mão dos exemplos acima expostos, tem em vista a distinção já destacada entre consciência irrefletida e reflexiva. Para ele, o Eu somente pode aparecer nos casos de consciência reflexiva, guardando a ressalva de que, se a reflexão for pura, os dados da consciência irrefletida não serão alterados e, por conseguinte, não surgirá um Eu. Entretanto, o corrente na reflexão é o surgimento do Eu através da consciência refletida. Sartre tenta responder a uma possível objeção entre a certeza do Eu na consciência refletida em contraste com o caráter duvidoso da recordação da consciência irrefletida. De acordo com ele,

... a recordação da consciência irreflectida não se opõe aos dados da consciência reflexiva. Ninguém sonha negar que o Eu apareça numa consciência reflectida. Trata-se simplesmente de opor a recordação reflexiva da minha leitura (“eu lia”), que é, ela também, de natureza duvidosa, a uma recordação não-reflectida. O direito da reflexão presente não se estende, com efeito, para lá da consciência presentemente apreendida. E a recordação reflexiva, à qual estamos obrigados a recorrer para restituir as consciências passadas, além do carácter duvidoso que ela deve à sua natureza de recordação, permanece suspeita já que, segundo o que o próprio Husserl confessa, a reflexão *modifica* a consciência espontânea. (SARTRE, 1994, p. 52)

Sartre, assim, utiliza-se da afirmação husserliana a respeito da modificação impressa pela reflexão à consciência espontânea. Fica claro que o intuito com que faz uso de tal afirmação é o de reforçar que os dados da recordação reflexiva, em que o *Eu lia* aparece,

<sup>22</sup> Na tradução portuguesa encontra-se, como acima citado, *carro elétrico* para a palavra que, no texto em francês, corresponde a *tramway*. A fim de elucidar tal termo, informa-se que o mesmo pode ser traduzido por bonde.

impõem uma alteração aos dados da recordação da consciência irrefletida, uma vez que nesta o Eu não aparece. Dessa forma, a recordação da consciência irrefletida tem o peso de prova para reconhecer que o Eu não participa da estrutura interna das vivências. É somente por uma modificação da consciência espontânea que ele surge e, assim, a recordação reflexiva é impingida da marca de suspeita. Entretanto, não parece que tais constatações coincidam com a argumentação de Husserl quando este se refere à citada modificação. Adversamente, para ele, é graças à reflexão que a vida intencional pode ser conhecida. Na passagem em que Husserl expõe tal conclusão, ele distingue a reflexão natural da reflexão fenomenológica, tendo em vista a posição acerca da existência do mundo. Como é notório, na primeira, o mundo é tomado como existente, enquanto, na segunda, suspendemos o juízo de existência ou não do mundo. A partir de tal distinção, já é possível dizer que há, na reflexão fenomenológica, uma alteração em relação à atitude natural, mas não se segue disso a negação de que a reflexão natural também não ocasione alteração ao estado primitivo. Segundo Husserl, a alteração

... é verdade em relação a toda reflexão, portanto também em relação à reflexão natural. A alteração é essencial, pois o estado vivido, ingênuo de início, perde sua “espontaneidade” primitiva precisamente pelo fato de que a reflexão toma por escopo o que de início era *estado* e não *objeto*. A tarefa da reflexão não é reproduzir uma segunda vez o estado primitivo, mas sim observá-la e explicar seu conteúdo. A passagem para essa atitude reflexiva naturalmente faz surgir um novo estado intencional, estado que, na singularidade que lhe é própria de “se relacionar ao estado anterior”, torna consciente, até mesmo evidente, não qualquer outro estado, mas esse mesmo. E só dessa forma se torna possível essa experiência descritiva, à qual devemos todo saber e todo conhecimento concebíveis relativos à nossa vida intencional. O mesmo vale para a reflexão fenomenológica transcendental. (HUSSERL, 2001, p.52)

Como se pode notar, a espontaneidade característica do estado irrefletido é traduzida por ingenuidade. Esta desaparece na medida em que o estado se torna objeto e, por conseguinte, passa a ser observado. É através da reflexão, portanto, que o estado é clarificado, como faz ver a citação acima através dos termos *torna consciente* e *evidente*. Isso é alcançado para o próprio estado que agora é um objeto para a consciência. O procedimento descritivo, cerne da fenomenologia husserliana, exige a atitude reflexiva, e a espontaneidade não é a marca da consciência insuspeita. Notoriamente, tais afirmações não se compatibilizam com a posição sartriana e, desse modo, o uso por Sartre da afirmação de Husserl para corroborar sua tese parece uma distorção do pensamento deste.

Vale lembrar que, para Sartre, a consciência imediata ou espontânea é legítima, enquanto a consciência reflexiva realiza uma alteração nos conteúdos apreendidos. A alteração corrente, que se tem aqui em foco, é o surgimento do Eu por detrás de cada ato de consciência. Mas, como já reiteradamente se disse, este Eu não faz parte da consciência,

porque, para Sartre, a consciência é translúcida, uma vez que é nada. É patente, assim, a recusa de uma estrutura da consciência como um núcleo do sujeito ou um sujeito transcendental. Repete-se que é por ocasião da consciência reflexiva, ou seja, daquela que se dirige à consciência, fazendo-a seu objeto, que se dá a possibilidade de inautenticidade para a consciência. No primeiro caso, o de consciência irrefletida, não se constitui nenhuma tese acerca do objeto apreendido, tem-se simplesmente uma apreensão, conforme dito, imediata e espontânea do objeto. Porém, na reflexão, há uma alteração do conteúdo apreendido na vivência irrefletida, de modo a permitir afirmar objetos que não apareciam nesta. Um caso modelar, como afirmado, é o surgimento do Eu, que somente é possível através da consciência refletida e enquanto representando tal alteração, pois, para Sartre, ele não aparece no nível irrefletido.

Se ambos os autores assumem a fenomenologia como método, cabe questionar porque a divergência se dá aqui de forma tão flagrante? A divergência acerca da reflexão acredita-se, possivelmente, vincule-se com a divergência quanto ao carácter atribuído à redução. Conforme lembra Moutinho, em Sartre<sup>23</sup>,

... ao contrário do que acontece em Husserl, não operamos a redução, ela *nos acontece*, ela se *impõe* a nós, tal como a náusea. Já não é mais um método, um procedimento, mas um *acidente* na nossa vida; é a espontaneidade que, por acidente, livrando-se das amarras do Eu, se nos impõe decisivamente. (MOUTINHO, 1994, p. 122)

O que Sartre questiona explicitamente, e que já pode ser previsto através do comentário de Moutinho, é a falta de motivos para efetuar a *epoché*, tal como Husserl a concebe. Segundo ele,

É sabido que Fink confessa não sem melancolia, no seu artigo dos *Kantstudien*, que, tanto quanto se permaneça na atitude “natural”, *não há razão*, não há “motivo” para praticar a *ἐποχή*. Com efeito, esta atitude natural é perfeitamente coerente e não se poderia encontrar nela essas contradições que, segundo Platão, conduzem o filósofo a efectuar uma conversão filosófica. Assim, na fenomenologia de Husserl, a *ἐποχή* aparece como um milagre. O próprio Husserl, nas *Meditações Cartesianas*, alude de modo muito vago a certos motivos psicológicos que levariam a efectuar a redução. Mas esses motivos não parecem em nada suficientes e, sobretudo, a redução não parece poder efectuar-se senão no termo de um longo estudo; ela aparece, portanto, como uma operação *douta*, o que lhe confere uma espécie de gratuidade. Ao contrário, se a “atitude natural” aparece por inteiro como um esforço que a consciência faz para escapar a ela mesma, projectando-se no Eu [Moi] e absorvendo-se nele, e se este esforço não é nunca completamente recompensado, se é suficiente um acto de simples reflexão para que a espontaneidade consciente se arranque bruscamente do Eu e se dê como independente, a *ἐποχή* já não é um milagre, já não é um método intelectual, um procedimento *douto*: é uma angústia que se nos impõe e que não podemos evitar, é ao mesmo tempo um acontecimento puro de origem

<sup>23</sup> Salienta-se que este carácter apontado para a redução restringe-se à abordagem apresentada por Sartre em *A transcendência do Ego*. Não importa aqui discutir a mudança operada por Sartre já na próxima obra, ou seja, em *A imaginação*, mas caso seja de interesse, informa-se que tal modificação é discutida no seguimento do presente artigo citado.

transcendental e um acidente sempre possível da nossa vida cotidiana. (SARTRE, 1994, p. 81)

Por conseguinte, a *έποχή* é angústia porque a consciência fracassa na tentativa de aprisionar-se no Eu, quer dizer, de fazer dele o refúgio para a sua espontaneidade. Este fracasso, que faz surgir a angústia, só é possível na medida em que não há um Eu como estrutura da consciência. Por isso, a reflexão impura, na qual se apresenta um Eu é ilegítima. Se a apresentação do Eu não equivalesse a uma alteração da consciência espontânea, quer dizer, se esta possuísse um Eu em sua estrutura, a *epoché* não poderia ser entendida como uma imposição inevitável. Deve-se ter presente que a atitude natural, para Sartre, representa a tentativa acima mencionada, isto é, da consciência cercear sua espontaneidade através do Eu, que a determinaria a partir do momento que a constitui com uma estrutura prévia. Contudo, conforme registrado, tal tentativa fracassa, bastando um caso de reflexão pura, em que os dados da consciência irrefletida não são alterados, para a angústia impor-se como consequência da *έποχή*, a qual afasta o ensejo da atitude natural. A razão para a *epoché*, então, não se dá por motivação, antes sim, é infligida pela espontaneidade que marca a consciência sartriana.

## 2 O EGO COMO EXISTENTE

A compreensão sartriana da consciência foi a chave, até então, para expor o desacordo dele com os interlocutores investigados. Ela imprimiu a oposição ao pensamento cartesiano, na medida em que este propõe o encontro da primeira certeza restrita a uma esfera própria, ou seja, auto-suficiente. Por atribuir-lhe o caráter intencional, a consciência nunca poderá ser, primeiramente, auto-posição de si, uma vez que se impõe a necessidade de direcionamento para o mundo, para fora de si. No que toca à proposta kantiana, viu-se que Sartre pretende ir além do problema posto por Kant, alertando para a necessidade de extrapolar o campo do direito em que este se situa. As relações entre o Eu e a consciência trazem, para Sartre, problemas de fato; ao examiná-los, ele conclui pela inversão da tese kantiana, desabilitando o Eu da função de operador da síntese das representações. A compreensão sartriana acerca do Ego é, flagrantemente, inspirada na primeira concepção defendida por Husserl. Esta, conforme se registrou, aparece nas *Investigações Lógicas*, mas é revista posteriormente. A partir de tal revisão a posição de Natorp<sup>24</sup>, que foi, num primeiro momento, criticada, passa a ser endossada por Husserl. Assim, se em certa medida Kant alcança isenção do ataque sartriano, propriamente, no que diz respeito à afirmação situada no campo do direito, a saber, que o Eu deve poder acompanhar as nossas representações, o mesmo não pode ser dito do Ego transcendental de Husserl, que não encontrará tal espaço incensurável. Isso porque Sartre entende que a nova posição de Husserl, ao contrário da defendida por Kant, afirmará a presença atual do Eu em todas as nossas consciências.

Mas, conforme os exemplos expostos, Sartre defende que as recordações não-reflexivas da consciência irrefletida apresentam uma consciência sem Eu. Desse modo, o Ego não pode ser denominado transcendental; antes sim, como transcendente à consciência.

Este Capítulo buscará esclarecer tal tese sartriana. Para tanto, iniciar-se-á com um contraste entre as características da consciência e as do Ego, a fim de evidenciar distinções que impossibilitam a equivalência do caráter de ambos. No momento seguinte, tratar-se-á da constituição das unidades transcendentais das consciências, que permitirão a constituição do Ego, para, por fim, alcançar como ele pode ser entendido como unidade de unidades transcendentais. Este entendimento deve propiciar a visualização dos aspectos contraditórios peculiares ao Ego; e deve, também, possibilitar a retomada do debate, através de novos

---

<sup>24</sup> Ver citação na p. 35 deste texto.

argumentos, sobre a condição (transcendental ou transcendente) do Ego, tendo em vista a posição sartriana acerca da *epoché*.

## 2.1 As distinções entre a consciência e o Ego

Afirmar que as características do Ego não coincidem com as da consciência, para Sartre, não será em nada inovador diante dos argumentos expostos até aqui. Contudo, quer-se agora marcar tais distinções para deixar claro o caráter de objeto do Ego e, assim, permitir investigar como ele se constitui enquanto tal. Com este intuito, abordar-se-á três aspectos cruciais que vão revelar o Ego como objeto, a saber, a relação entre a aparência e o ser; a existência de dois tipos de *Ser* (*Para-si* e *Em-si*); e, por fim, o que significa dizer que o Ego é transcendente.

### 2.1.1 A relação entre ser e aparecer

Desde o primeiro parágrafo de *A Transcendência do Ego*, tem-se clara a recusa sartriana da posição filosófica tradicional, ou seja, daquela que assegura a presença do Ego na consciência e, ao mesmo tempo, encontra-se manifesta a nova tese defendida por ele. Neste parágrafo, Sartre afirma,

Para a maior parte dos filósofos, o *Ego* é um “habitante” da consciência. Alguns afirmam a sua presença formal no seio das «*Erlebnisse*» como um princípio vazio de unificação. Outros – psicólogos na maior parte – pensam descobrir a sua presença material, como centro dos desejos e dos actos, em cada momento da nossa vida psíquica. Nós queremos mostrar aqui que o *Ego* não está *na* consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, *no mundo*; é um ser do mundo, tal como o *Ego* de outrem. (SARTRE, 1994, p. 43)

O Ego, então, é um objeto transcendente, quer dizer, não pertence à esfera da consciência. De acordo com Sartre (1994), é óbvia a distinção entre o Eu e a consciência. Esta é denominada de absoluto por ser consciência dela mesma, segue-se disso que não há como separar o ser da consciência de seu aparecer. Contudo, para o Ego, dá-se exatamente o contrário. A translucidez da consciência, atribuição conquistada por ser sempre consciência de si, mesmo que seja de modo não posicional, é o que permite ao ato reflexivo apreendê-la por inteira; tal característica opõe-se à opacidade do Ego e a sua apreensão que somente é possível por perfis. A seguir, ver-se-á que o Ego é uma unidade ideal de outras unidades transcendentais, a saber, de estados, de ações e, facultativamente, de qualidades. Estas não se revelam todas ao mesmo tempo à consciência, pois todo objeto é a unidade ideal dos

múltiplos aspectos que podem, a cada vez, serem apreendidos. Porém, os objetos são apreendidos como um núcleo concreto dado presentemente, sendo que, deste núcleo, podem estar ausentes diversos aspectos. Além disso, para estampar que a condição do Ego, como objeto, implica a separação entre a aparência e o ser, Sartre (1994, p. 53) questiona: “quando uma consciência reflexiva apreende o *Eu penso*, entrega-se ela à apreensão de uma consciência plena e concreta aglutinada num momento real da duração concreta?” A partir da pergunta, conclui:

A resposta é clara: o Eu não se dá como um momento concreto, como uma estrutura perecível da minha consciência actual; ele afirma, ao contrário, a sua permanência para lá desta consciência e de todas as consciências e – se bem que, certamente, ele não se pareça com uma verdade matemática – o seu tipo de existência aproxima-se muito mais do das verdades eternas do que do da consciência. (SARTRE, 1994, p. 53)

Assim, conforme já se havia registrado no Primeiro Capítulo, o Ego se dá como para além de cada momento atual de consciência e, portanto, inscreve a separação entre ser e aparecer. Tal separação é impossível para a consciência, pois, conforme dito, para Sartre, ela só é na medida em que aparece. O Ego, por ser um objeto, perdura ainda que não esteja sendo alvo de visada da consciência.

### 2.1.2 A consciência é *Para-si* e os objetos são *Em-si*

Como visto, o Ego aparece por intermédio da consciência refletida, como um novo objeto, uma vez que não estava presente para a consciência irrefletida. A distinção entre consciência irrefletida (ou pré-reflexiva) e reflexiva foi exposta antes, mas se faz importante tê-la presente para lembrar que é através dela que Sartre afirma que o Ego não faz parte da estrutura da consciência. Retoma-se, então, a partir da explicação dada por Morris,

A diferença entre atos pré-reflexivo e reflexivo da consciência está na natureza dos seus objetos. Consciência reflexiva volta-se para si, tornando objeto os atos prévios de consciência, todos aqueles que foram realizados ou uma série parcial de tais atos. Qualquer outro tipo de objeto pode ser o objeto de uma consciência pré-reflexiva ou irrefletida. (MORRIS, 1985, p. 181)<sup>25</sup>

A exigência da consciência ser sempre *consciência de* está mantida em ambos os casos, sendo que a diferença é marcada pelo tipo de objeto apreendido. De acordo com Sartre (1994), na consciência reflexiva, há um ato de consciência que se dirige para uma consciência, a qual é, desse modo, denominada refletida. A consciência refletida é, então, o

---

<sup>25</sup> Cf. “The difference between prereflective and reflective acts of consciousness is in the nature of their objects. Reflective consciousness turns back to make an object of previous acts of consciousness, either those just performed, or a partial series of such acts. Any other type of object would be the object of a prereflective or unreflected consciousness”.

objeto, mas ela não deixa de afirmar o seu objeto próprio. Por outro lado, a consciência irrefletida direciona-se para qualquer outro objeto que não seja um ato prévio de consciência, por exemplo, um objeto físico.

Dessa maneira, vislumbra-se que a consciência, estando em face de um objeto, não pode se identificar plenamente com esse. Portanto, o Ego, ao surgir através da consciência refletida, não é equiparado à consciência que o apreende, nem à consciência que é feita objeto. O Ego é *Em-si*, enquanto a consciência é *Para-si*. A partir desta nova afirmação, passa-se a investigar as características do *Em-si* e as do *Para-si*. De início, já se deve ter claro que a consciência, por ser sempre *consciência de*, não pode preterir da relação com o seu objeto, quer dizer, com o *Em-si*; este, por sua vez, não é afetado pelo desaparecimento do visar da consciência. Segundo Sartre,

... o ser da consciência não coincide consigo mesmo em uma adequação plena. Essa adequação, que é a do *Em-si*, se expressa por uma fórmula simples: o ser é o que é. Não há no *Em-si* uma só parcela de ser que seja distância com relação a si. Não há, no ser assim concebido, o menor esboço de dualidade: é o que queremos expressar dizendo que a densidade de ser do *Em-si* é infinita. É o pleno. (SARTRE, 2005, p.122)

Na seqüência, Sartre (2005, p.122) frisa que “A característica da consciência, ao contrário, é ser uma descompressão de ser. Impossível, de fato, defini-la como coincidência consigo mesma”. Tem-se esboçado, assim, o problema da identidade da consciência. O *Em-si* é idêntico a si mesmo; ele é transcendente à consciência, esta, por sua vez, tem para a sua existência a necessidade de transcendência para o *Em-si*. É por esse movimento que a consciência afasta-se de si e ultrapassa-se, dirigindo-se para o mundo. Essa distância que a consciência perfaz, contudo, deve ser entendida como um nada. É, portanto, uma existência não positiva ou um nada existencial que separa a consciência de si mesma e dos *Seres-Em-si* que intenciona.

Desse modo, adversamente ao *Em-si*, do qual se pode dizer que é pleno de si ou, ainda, que é fechado sobre si, tem-se a consciência, que, a partir das características expostas, revela-se como abertura para o mundo. Já antes de *O Ser e o Nada*, Sartre chamava atenção para este aspecto da consciência, através de uma referência a Heidegger. No texto, que já se citou antes, *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, publicado em 1947, encontra-se a seguinte passagem:

A filosofia da transcendência põe-nos no grande caminho, no meio de ameaças, sob uma luz ofuscante. Ser – diz Heidegger – é ser-no-mundo. Compreenda-se este «ser em» no sentido de movimento. Ser é estourar no mundo, é partir dum nada de mundo e de consciência para súbitamente se-estourar-consciência-no-mundo. Se a consciência tenta recuperar-se, se tenta coincidir enfim com ela própria, a quente com as janelas fechadas, aniquila-se. (SARTRE, 1968, p.30)

Portanto, a filosofia da transcendência implica a não coincidência entre *Em-si* e *Para-si* e, além disso, exprime a permanente exigência do movimento da consciência em direção para o mundo.

### 2.1.2.1 O *Para-si* exige a facticidade

Vale lembrar que a direção para o mundo dá-se a partir de uma situação específica, caracterizando a facticidade do *Para-si*. Melhor dito, a facticidade do *Para-si* revela nuances circunstanciais não escolhidas, ou seja, realidades que, embora contingentes, nos são dadas. Contudo, isso não significa uma restrição à liberdade. Conforme observa Sartre,

Sem a facticidade, a consciência poderia escolher suas vinculações com o mundo, da mesma forma como, na República de Platão, as almas escolhem sua condição: eu poderia me determinar a “nascer operário” ou “nascer burguês”. Mas, por outro lado, a facticidade não pode me constituir como *sendo* burguês ou *sendo* operário. Ela sequer é, propriamente falando, uma *resistência* do fato, porque eu lhe conferiria seu sentido e sua resistência ao retomá-la na infra-estrutura do *cogito pré-reflexivo*. A facticidade é apenas uma indicação que dou a mim mesmo do ser que devo alcançar para ser o que sou. Impossível captá-la em sua bruta nudez, pois tudo que acharemos dela já se acha reassumido e livremente constituído. (SARTRE, 2005, p. 133)

Assim, se é preciso reconhecer que a consciência é *ser-no-mundo*, então, ao considerar a facticidade como uma de suas estruturas, é também preciso reconhecer que ela é um ser no mundo específico, um aqui, ou seja, é direção para uma situação fática particular. Isso não desmente a liberdade absoluta tão amplamente defendida por Sartre. Não se tem interesse em aprofundar esta discussão, mas, conforme a citação acima, é visível que a necessidade de direcionamento para uma situação específica e a injustificabilidade de tal situação, não excluem a responsabilidade de conferir o sentido a mesma<sup>26</sup>. Por isso, a facticidade somente é captada através de uma livre constituição.

Cabe ainda destacar que se a facticidade indica o ser que devo ser para ser o que sou, ela fracassará sempre numa tal possibilidade de determinação, pois, como visto, o *Para-si* não é o que é. Ao contrário, o *Para-si*, reiteradamente, é definido como ser que não-é-o-que-é e é-o-que-não-é. Para traduzir esta fórmula de Sartre, que nega o princípio de identidade, Bornheim registra que:

A vida da consciência consiste em tender a algo que ela não é, buscando como que coincidir plenamente com o outro que não ela mesma, com um intencionado; assim, ela é o que não é. Mas ela não é o outro, não é aquilo do qual tem consciência, visto que, sendo consciência, esgota-se na distância e não consegue abandonar-se; e, assim, ela não é o que é enquanto intencional. (BORNHEIM, 2007, p.54)

<sup>26</sup> A questão da facticidade será retomada no Terceiro Capítulo, a fim de mostrar que ela não figura como uma restrição à liberdade, propriamente, porque o sentido da condição dada não é imposto.

A partir desta fórmula pode-se, sucintamente, por fim, registrar que o *Para-si* estrutura-se ontologicamente a partir da cisão que imprime no *Ser*. Conta-se, pois, com dois tipos de *Ser*. O *Em-si* que é pleno de si mesmo e dispensa a relação com o *Para-si*, para o qual se faz objeto, mas não é de maneira alguma alterado por ele. De outra maneira, dá-se o *Para-si*, que é um ser cindido. O *Para-si* caracteriza-se por existir como direcionamento para algo e, portanto, para o qual é transcendência e, também, como facticidade, uma vez que só é, na medida em que é transcendência ou abertura para um mundo específico.

### 2.1.3 O *Para-si* é transcendência e o *Em-si* é transcendente

Deve-se chamar atenção para o contraste entre as palavras transcendência e transcendente nas definições de *Para-si* e *Em-si*. Assim, buscar-se-á um breve esclarecimento sobre elas, bem como sobre o termo transcendental. Falou-se, antes, que o *Para-si* é transcendência, enquanto o *Em-si* é transcendente; ademais, reiteradamente, declarou-se que Sartre nega ao Eu o caráter transcendental, definindo-o como um objeto, ou seja, como um *Em-si*. Desse modo, obviamente, Sartre não usa transcendental para designar o sujeito, tal como pode ser encontrado em Kant ou Husserl. O termo transcendental aparece para referir-se à consciência, a qual, para Sartre, não possui um Eu em sua estrutura. Um exemplo é a referência à consciência transcendental como constituinte do mundo, tomada de Husserl. Conforme Sartre declara (1994, p. 46), “Seguimos Husserl em cada uma das suas admiráveis descrições, em que ele mostra a consciência transcendental constituindo o mundo e aprisionando-se na consciência empírica”.

Quanto a dizer que a consciência é somente na medida em que é transcendência para o *Em-si*, significa, simplesmente, expor o seu caráter de abertura já destacado, ou ainda, a exigência posta pela intencionalidade, a saber, de que a consciência seja sempre relação com o mundo, direcionamento para algo que não ela mesma. Este aspecto é fundamental para a definição sartriana da consciência e manifesta-se desde o início deste estudo.

No que toca ao esclarecimento do termo transcendente, utilizar-se-á o contraste exposto por Morris entre este e três outros termos, uma vez que tal contraste está associado ao interesse pela definição de Ego concebida por Sartre. Segundo Morris,

...há três importantes sentidos de “transcendente” para serem distinguidos na discussão da descrição de Sartre do Ego, embora o primeiro sentido sugerido é somente indiretamente relevante. Estes sentidos são: “transcendente<sub>1</sub>,” em contraste com a facticidade, refere-se à capacidade da consciência ir além do que é dado, imaginando e desejando; em contraste com o que é imanente, “transcendente<sub>2</sub>” é aplicado aos objetos que são *para* a consciência, não *na* consciência;

“transcendente<sub>3</sub>,” em contraste com o “limitado à experiência particular”, é aplicado para objetos os quais são dados como temporalmente excedendo a presente aparência. (MORRIS, 1985, p. 184)<sup>27</sup>

Os dois últimos sentidos estão, assim, diretamente ligados à concepção sartriana de Ego. Ambos, já foram alvo de atenção: o Ego, como registrado, não está na consciência e extravasa a instantaneidade da mesma. Com estes dois sentidos em vista, reafirma-se que o Ego é um objeto transcendente. A sua constituição será investigada a seguir, mas se pode adiantar que é através das unidades transcendentais da consciência, por remeter aos estados e as ações, que a mesma se possibilita. Portanto, o Ego, de acordo com Sartre (1994, p. 59) “... é unidade de unidades transcendentais e é ele mesmo transcendente”. Tendo em vista a abordagem anterior da consciência e os sentidos do termo transcendente, no que tange ao Ego, segue-se com o exame da constituição das suas unidades transcendentais e, a partir disso, detém-se especificamente na constituição do mesmo.

## 2.2 A vinculação do Ego com os Estados, as Ações e as Qualidades

O objetivo último desta subseção será esclarecer como o Ego se constitui e, além disso, entender porque é adequado dizer que ele possui aspectos contraditórios. Mas, para se alcançar tal objetivo, primeiro buscar-se-á explicar as unidades transcendentais das consciências que lhe constituem, quer dizer, os estados, as ações e as qualidades.

### 2.2.1 A unidade dos Estados

A primeira palavra de Sartre, no segmento em que trata dos Estados como unidades transcendentais das consciências, na *Transcendência do Ego*, é a afirmação de que os mesmos só aparecem a uma consciência reflexiva, ou seja, não é possível apreendê-los nos casos de consciência espontânea. Desta afirmação, pode-se já extrair algumas conseqüências, quais sejam: 1) Se o estado é apreendido por uma consciência, aqui, uma consciência reflexiva, é porque ele é um objeto; 2) A reflexão é, conforme visto, para Sartre, dubitável; assim, nem todos os objetos que ela afirma são imanentes e certos. O estado é um exemplo de objeto que

---

<sup>27</sup> Cf. “... there are three important senses of “transcendent” to be distinguished in discussing Sartre’s account of the ego, although the first sense, it was suggested, is only indirectly relevant. These senses are: “transcendent<sub>1</sub>,” in contrast to facticity, refers to the capacity of consciousness to go beyond what is given in imagining and desiring; in contrast to what is immanent, “transcendent<sub>2</sub>” is applied to objects which are *for* consciousness, not *in* consciousness; “transcendent<sub>3</sub>,” in contrast to “limited to the particular experience,” is applicable to objects which are given as temporally exceeding the present appearance.”

extrapola o que pode ser afirmado a partir da consciência instantânea. Ele, do mesmo modo que o Ego, aparece através da consciência que é feita objeto na reflexão, como um novo objeto que não estava presente para a consciência irrefletida. 3) Ao extrapolar a consciência espontânea, o estado dá-se como um objeto não restrito à experiência irrefletida. Ele afirma o seu ser para além da instantaneidade da consciência que o apreende, fazendo ver que a indistinção entre a aparência e o ser, a qual legisla a consciência, não se impõe para ele.

Tais características do Estado podem ser observadas a partir do exemplo do ódio, o qual Sartre explora de forma emblemática. Sartre propõe:

Consideremos uma experiência reflexiva de ódio. Eu vejo Pedro, sinto uma profunda perturbação de repulsão e de cólera ao vê-lo (estou já no plano reflexivo): a perturbação é consciência. Não posso enganar-me quando digo: experimento neste momento uma violenta repulsão por Pedro. Mas o ódio é esta experiência de repulsão? Evidentemente que não. Ele não se dá, para além disso, como tal. Com efeito, odeio Pedro há muito e penso que o odiarei sempre. Uma consciência instantânea de repulsão não poderia ser, portanto, o meu ódio. Se eu a limitasse ao que ela é, a uma instantaneidade, não poderia mesmo falar mais de ódio. Eu diria: «tenho repulsão por Pedro *neste momento*» e, dessa maneira, eu não comprometeria o futuro. Mas, precisamente por essa recusa de comprometer o futuro, eu cessaria de odiar. (SARTRE, 1994, p. 59-60)

Fica claro, dessa maneira, que o estado não se restringe a consciência instantânea. Os dados provenientes desta são certos, mas não envolvem nenhuma pretensão quanto ao passado ou quanto ao futuro. O estado, por sua vez, é um objeto transcendente que deve ser descrito como uma intuição que aparece a uma consciência reflexiva, sem, contudo, restringir-se a este aparecer. Pode-se, então, sumariamente concluir que o estado é um objeto e como tal permite sua apreensão pela consciência; mas, por ser um objeto transcendente, o que se prova pela sua manutenção, mesmo quando não é alvo de visada da consciência, ele é incerto. Disso resulta poder-se dizer do estado que ele é, mesmo quando não se dá no aparecer e, ademais, que é o elemento agregador das consciências singulares que o manifestam. Disse-se, antes, que o estado aparece através da consciência refletida. Isso significa que, tomando como exemplo o caso em questão, ou seja, o ódio, cada experiência de repulsão revela-o. Contudo, ele não pode ser equiparado a nenhuma destas experiências, pois, conforme dito, não se limita a elas. De acordo com Sartre,

Cada «*Erlebnis*» revela-o por inteiro, mas ao mesmo tempo isso não é mais que um perfil, que uma projecção (uma “*Abschattung*”). O ódio é um título de crédito para uma infinidade de consciências coléricas ou repugnadas, no passado e no futuro. Ele é a unidade transcendente desta infinidade de consciências. (SARTRE, 1994, p. 60)

Por conseguinte, ele só é, na medida em que é a unidade destas consciências instantâneas. Se não houvesse nenhuma consciência singular de repulsão, não haveria também

o ódio como objeto transcendente que extrapola cada uma destas manifestações individuais, sem deixar, porém, de agregá-las.

Entretanto, por mais diversas que sejam as manifestações de um estado através das consciências singulares, não serão suficientes para eliminar o seu caráter dubitável. Em conformidade com o que foi dito acima, é próprio do estado essa condição, pois a consciência que o apreende, quando afirma algo para além do instante, não se limita a descrição do que se apresenta e, por conseguinte, o estado não pode ser designado como certo. Por outro lado, disso não se segue que o estado seja uma mera hipótese. O estado é um objeto real, apreendido através da vivência, o que se dá por ocasião de uma reflexão impura, isto é, uma reflexão que compromete o futuro (SARTRE, 1994). Novamente, tomando o exemplo do ódio, Sartre faz notar a distinção entre a reflexão pura e a impura. Para ele (1994, p. 61), a reflexão pura deve ater-se ao dado, no caso em questão, explica: “É o que se pode ver quando alguém, depois de ter dito em cólera: “eu detesto-te”, cai em si e diz: “não é verdade, não te detesto, disse isso debaixo da cólera””. Há aqui duas reflexões; a impura: “eu detesto-te”, propõe uma fuga do instante, uma afirmação que não se limita aos dados certos da consciência espontânea. A outra, pura, busca limitar-se à instantaneidade, negando a afirmação que opera a passagem ao infinito e, por conseguinte, apenas descrevendo a experiência.

Faz-se importante ressaltar, ao esclarecer a condição do estado, que ele não é um absoluto à maneira da consciência. Adversamente, ele, sendo um objeto é passivo; o estado encontra na sua estrutura existencial a revelação da sua relatividade aos atos reflexivos. Portanto, ainda que possam ser descritos como uma força, não se aniquila com isso a sua passividade, na medida em que os estados são existentes relativos à consciência. Em suma, eles são inertes (SARTRE, 1994). Segue que o caráter de força e de passividade podem ambos ser atribuídos aos estados concomitantemente.

Sartre (1994) frisa também que o estado age diferentemente do lado do corpo e do lado da consciência. Ao considerar a sua ação no primeiro caso, o estado é visto como causa das expressões corpóreas. Sartre exemplifica (1994, p. 62), “Ele é causa da minha mímica, causa dos meus gestos: “por que razão fostes tão desagradável para o Pedro?”, “*porque* eu detesto-o””. A resposta impõe, patentemente, ao estado o papel de uma explicação causal para as reações físicas. Mas, como entendê-lo do lado da consciência? A chave é o conceito de emanção. As consciências singulares devem aparecer à reflexão como emanando do estado. Como isso é possível? Da mesma maneira que no caso do Ego, em que ocorre uma relação que inverte a ordem real, as consciências singulares são primeiras, pois o estado, conforme

descrito, somente é possível através da síntese dos vividos instantâneos. Porém, a relação entre consciência e estado é estabelecida a partir de, como dito por Sartre (1994), uma relação mágica. Isso implica, segundo ele (1994, p.62), que “A repulsão dá-se, de algum modo, como produzindo-se ela mesma *por ocasião* do ódio e *à custa* do ódio. O ódio aparece através dela como aquilo de onde ela emana. Reconhecemos de bom grado que a relação do ódio à «*Erlebnis*» particular de repulsão não é lógica”. O ódio aparece, então, desse modo, a fim de possibilitar a ligação entre ele (estado), que é inerte, e a consciência espontânea. Assim, tem-se preservado os dados certos da consciência espontânea, a repulsão, sem, porém, deixar de lado a exigência característica ao estado, a saber, aparecer como origem das espontaneidades da consciência<sup>28</sup>.

### 2.2.2 A unidade dos Atos

No que toca à constituição das ações, Sartre faz uma distinção entre as ações decorrentes de atividades físicas e as ações psíquicas, apesar de deixar claro que ambas são transcendentais. Conforme ele (1994, p. 63) afirma, “Queríamos simplesmente observar que a acção concertada é, antes de tudo (e de qualquer natureza que seja a consciência activa), um transcendente”. Contudo, se tal afirmação pode ser considerada evidente para as ações que provocam transformações tangíveis no mundo das coisas, ou seja, para as ações como tocar um instrumento, escrever, dirigir um carro, etc., não se passa o mesmo para as ações psíquicas, como duvidar, raciocinar, etc. O problema reside, assim, nas ações que não correspondem ao exercício de uma atividade física, uma vez que desaparece o resultado no mundo, tal como o livro escrito ou o som emitido pelo instrumento. Em que Sartre se pauta, então, para afirmar o carácter transcendente das ações psíquicas? O ponto para o qual ele chama atenção é de que a ação não é equivalente à instantaneidade do vivido, pois ela exige tempo para se cumprir. De acordo com Sartre,

O que engana aqui é que a acção não é simplesmente a unidade noemática de uma corrente de consciência: é também uma realização concreta. Mas não se deve esquecer que a acção pede tempo para se consumir. Ela tem articulações, momentos. A esses momentos correspondem consciências concretas ativas e a reflexão que se dirige sobre as consciências apreende a acção total, numa intuição que a dá como unidade transcendente das consciências activas. (SARTRE, 1994, p.63)

Portanto, a característica principal da ação é constituir-se paulatinamente; esse desenvolvimento é apreendido por consciências no desenrolar dos momentos respectivos à ação. A unidade destas consciências é alcançada pela consciência reflexiva, ou seja, por uma

<sup>28</sup> Esta exigência equipara-se à configurada pelo Ego ao intitular-se origem dos estados.

consciência que tem por objeto as consciências constituintes da totalidade da ação através de uma intuição que permite apreender a unidade destas consciências, ou melhor, aprender a ação total. Segue que a ação não possui a mesma estrutura da consciência, ela não é um absoluto, uma vez que é relativa às consciências ativas através das quais se constitui.

A partir disso, Sartre enfatiza o problema de considerar a dúvida metódica, tal como proposta por Descartes, como uma consciência espontânea. Para ele (1994, p. 63), “pode-se dizer que a dúvida espontânea que me invade quando entrevejo um objecto na penumbra é uma *consciência*, mas a dúvida metódica de Descartes é uma acção, quer dizer, um objecto transcendente da consciência reflexiva”. A dúvida metódica cartesiana não se restringe a instantaneidade da consciência espontânea, ela se desenvolve em momentos, conforme descrito acima. Por conseguinte, ela não se beneficia do carácter indubitável da primeira. Em outras palavras, a dúvida impressa por Descartes é uma ação e, portanto, um objeto transcendente que pode ser apreendido pela consciência reflexiva. Como aceitar que esta ação que se divide em diversos momentos, fazendo ver que a sua estrutura é a de um objeto transcendente, possa fundamentar a certeza da existência? Já se viu que para Sartre o *Cogito* não alcança nenhuma certeza relativa a um Eu existente. O conteúdo do *Cogito* proposto por Sartre, conforme dito, não é *Eu tenho consciência de*, antes sim, caracteriza-se pela impessoalidade, permitindo apenas afirmar que *Há consciência de*. Portanto, pode-se dizer a respeito da ação psíquica transcendente, como por exemplo, a dúvida, que ela deve ser compreendida como a unidade de diversas consciências autônomas. A reflexão apreende esta unidade, no caso, a dúvida, dada como um todo.

### 2.2.3 A qualidade

Por fim, têm-se a qualidade que, apesar de não figurar como elemento impreterível para a constituição do Ego, representa um ser latente. Ela não é impreterível porque o Ego pode se constituir, sem nenhuma qualidade, através da unidade dos estados e das ações. A qualidade deve ser entendida, então, como um intermediário entre eles. Este intermediário somente pode ser engendrado a partir das manifestações reiteradas de um estado ou de uma ação. Sartre afirma que

Ao experimentarmos várias vezes ódio a diferentes pessoas, rancores tenazes ou longas cóleras, nós unificamos essas diversas manifestações tentando numa disposição psíquica para as produzir. Esta disposição psíquica (eu sou muito rancoroso, sou capaz de odiar violentamente, sou colérico) é, naturalmente, mais e outra coisa que um simples termo médio. É um objeto transcendente. Ela representa

o substrato dos estados, tal como os estados representam o substrato das «*Erlebnisse*». (SARTRE, 1994, p. 63-64)

É uma disposição, mas não um involuntário, que imporia o aparecimento do estado. Quer dizer, as qualidades não governam os nossos estados. Elas representam uma unificação de estados que se manifestam com frequência ou de ações que realizamos reiteradamente. Assim, as qualidades não podem significar um elemento que impõe a manifestação do estado ou a realização da ação, uma vez que estes são primeiro. Em outras palavras, as qualidades só são possíveis a partir da unificação de estados ou de ações que já se deram. Por exemplo, para dizer que sou colérico, é necessário antes ter manifestado diversos estados de cólera. Disso decorre que é sempre possível a manifestação de novos estados e, por conseguinte, que novas qualidades sejam engendradas a partir deles.

Vale frisar, também, que as qualidades, apesar de serem transcendentais, assim como os estados, estabelecem uma relação com os sentimentos que diferem da emanção requerida por estes. De outro modo, o que ocorre é uma relação de atualização entre as qualidades e os estados. Conforme dito, a qualidade se caracteriza por sua latência; ao atualizar-se, esse ser latente passa a ser um estado. Isso quer dizer que a qualidade, ao figurar como elemento constitutivo do Ego, portanto, como estando a ele ligada, deve poder se tornar, a partir de qualquer evento, atual. Esta atualização traduz-se no aparecimento do estado. Desse modo, conforme Sartre (1994, p. 64) deixa claro, “O estado é unidade noemática de espontaneidades, a qualidade é unidade de passividades objectivas”. Assim, a qualidade unifica as apresentações de um estado e constitui uma tendência que se expressa em determinado momento por uma apresentação atual do estado.

#### 2.2.4 A constituição do Ego a partir de unidades transcendentais à consciência

Neste momento, a recusa do caráter transcendental do Ego, por Sartre, já foi amplamente destacado. Porém, afirmá-lo como objeto transcendente e, portanto, não mais transcendental, é insuficiente para deixar claro como é possível a sua constituição e quais as características que lhe são peculiares.

##### 2.2.4.1 O Ego é dubitável

Primeiramente, deve-se destacar que o Ego, assim, como os estados e as ações, somente aparece nos casos de consciência reflexiva. Este aparecer à reflexão revela-o sempre

como um objeto que “realiza a síntese permanente do psíquico” (SARTRE, 1994, p.65). Com tal afirmação, Sartre marca a separação entre o Ego psíquico e o psicofísico. Segundo ele,

*O Ego está do lado do psíquico. Sublinhamos que o Ego que aqui consideramos é psíquico e não psicofísico. Não é por abstração que separamos estes dois aspectos do Ego. O Eu [Moi] psicofísico é um enriquecimento sintético do Ego psíquico, o qual pode muito bem (e sem redução de espécie alguma) existir em estado livre. É evidente que, por exemplo, quando se diz: “eu sou um indeciso”, não se visa diretamente o Eu [Moi] psicofísico. (SARTRE, 1994, p.65)<sup>29</sup>*

O Ego em questão, então, entendido como pólo das ações, dos estados e das qualidades, dispensa o domínio do psicofísico. Neste o Eu pode aparecer, mas já não se encontra mais no plano da reflexão, bem como se traduzirá apenas como um suporte. Voltar-se-á a isso. O que se deve agora destacar é que o Eu psíquico jamais pode ser tomado apenas como um suporte para os fenômenos psíquicos. No exemplo citado, a saber, “eu sou um indeciso”, o eu não representa um sujeito para o qual um predicado é aplicado. Quer dizer, o Eu não é um X que pode ser analisado em separado dos seus elementos constitutivos. A primeira conclusão, acerca do Eu como unidade dos estados e das ações, deve ser a da sua implicação com estes. Em outras palavras, o aparecimento do Ego como objeto para a consciência reflexiva pressupõe os estados e as ações que sintetiza. Segundo Sartre, (1994, p. 66) “O Ego nada é fora da totalidade concreta dos estados e das ações que ele suporta”. Para expor tal situação, Sartre (1994) afirma que a relação do Eu com os seus estados e com as suas ações é análoga à relação de uma melodia com as suas notas. Não haveria melodia sem as notas, por conseguinte, não há como tomá-la como um suporte que pode ser analisado a partir da separação dos seus elementos. Portanto, o Ego é uma totalidade e, como tal, não equivale a uma soma de partes. Isso significa que ele é um objeto para além de cada estado ou ação individual, mas só é, precisamente, na medida em que se constitui como totalidade desses estados e ações singulares.

Disso resulta que o Ego não é indiferente aos elementos que sintetiza, como seria, caso fosse, apenas um suporte para os mesmos. Ele depende das qualidades psíquicas que suporta. Sartre expõe uma nova analogia para explicar esta condição do Ego. Segundo ele (1994, p. 66), “o *Ego* é para os objectos psíquicos o que o Mundo é para as coisas”. Esta analogia indica que não se pode circunscrever o Ego a partir da aparição de um estado, assim como o mundo, a partir das coisas que nos cercam; porém, isso não significa que ambos estejam

---

<sup>29</sup> O uso do termo *Moi* entre colchetes, após a palavra *Eu*, foi o artifício escolhido pelo tradutor para distinguir do uso do termo *Je*, o qual será traduzido apenas por *Eu*. Além disso, deve-se ter claro que o *Ego* engloba estes dois aspectos. Segundo Sartre (1994, p. 58), ““*Eu*” é o *Ego* como unidade das ações. “*Mim*” é o *Ego* como unidade dos estados e das qualidades. A distinção que se estabelece entre estes dois aspectos de uma mesma realidade parece-nos ser simplesmente funcional, para não dizer gramatical”.

desvencilhados daquilo que sintetizam. O mundo é a totalidade de todas as coisas, enquanto o Ego é a totalidade de todos os seus objetos psíquicos. Ocorre que, para ambos, esta totalidade é infinita. O aparecer das coisas permite a apreensão do mundo como seu pano de fundo, sem jamais limitar-se a cada coisa particular; do mesmo modo, dão-se as aparições dos estados, significam o desvelar do Ego, mas é impossível limitá-lo a alguma aparição. Aqui Sartre (1994) faz notar uma diferença, pois as aparições dos estados sempre implicam o aparecimento do Ego, enquanto é rara a aparição do mundo a partir das coisas, como algo que, além de englobá-las, não se restringe a elas. A ressalva é relevante para se guardar que no horizonte dos estados é sempre obrigatório o surgimento do Ego.

Por conseguinte, o Ego não pode ser equiparado a um permanente, bem como também não pode ser tomado como um pólo idêntico aos vividos. Ele é um objeto possível pela unificação das ações, dos estados e das qualidades, portanto, uma totalidade transcendente. Assim, não é considerado indubitável, uma vez que toda a transcendência comporta como sua característica a possibilidade do engano. De acordo com Sartre,

...tudo o que nos dão as nossas intuições do *Ego* pode sempre ser contradito por intuições ulteriores e dá-se como tal. Por exemplo, posso ver com evidência que sou colérico, invejoso, etc., e no entanto posso enganar-me. Dito de outro modo, posso enganar-me ao pensar que tenho um *tal Eu* [Moi]. O erro não se comete, aliás, ao nível do juízo, mas antes já ao nível da evidência pré-judicativa. Este caráter duvidoso do meu *Ego* – ou mesmo o erro intuitivo que cometo – não significa que tenho um Eu [Moi] *verdadeiro* que ignoro, mas somente que o *Ego* visado traz em si mesmo o caráter de dubitabilidade (em certos casos, o da falsidade). (SARTRE, 1994, p. 67)

Fica claro, desse modo, que o Ego, por ser um objeto transcendente, assim como os estados, apresenta como sua característica a dubitabilidade. Isso não quer dizer que é preciso determinar se é verdadeiro ou falso atribuir ao Ego, conforme o exemplo, a qualidade de colérico ou invejoso. Não há um Eu verdadeiro a ser desvelado. Conforme dito, o Ego não é uma entidade permanente, ou seja, não é imutável. Propriamente, por ser a síntese de outros objetos, que são, aliás, também dubitáveis, não se pode esperar dele tal fixação. Se um novo estado é sempre possível, também é sempre possível que uma nova apreensão do Eu revele um engano quanto a uma evidência anterior.

Apesar do caráter de dúvida atribuído ao Ego, Sartre (1994) frisa que ele não é uma simples hipótese. Quer dizer, não existe a possibilidade do Ego não ser o pólo de unificação dos estados e das ações. Sartre (1994, p.67) afirma que “Eu não digo: “talvez tenha um Ego”, como posso dizer: “talvez odei Pedro””. O ódio é uma qualificação das consciências singulares, mas o Ego, ao incorporar os estados, não realiza tal atribuição de sentido. A dúvida lança-se sobre a natureza do Ego, mas não sobre a sua existência. É certo que tenho

um Ego, ainda que não se possa descartar a possibilidade de erro acerca de qualquer intuição com relação a ele.

#### 2.2.4.2 A irracionalidade é a marca do Ego

O Ego, além de dubitável, é caracterizado como irracional. Esta nova característica deve-se a sua pseudo-espontaneidade. Ele dá-se como produtor dos estados, no entanto, ele é um objeto passivo que somente tem a aparência de produtor. Para Sartre,

... o *Ego* é um objecto apreendido, mas também *constituído* pelo saber reflexivo. É um foco virtual de unidade e a consciência constitui-o no *sentido inverso* ao que a produção real segue: o que é primeiro *realmente* são as consciências, através das quais se constituem os estados, depois, através destes, o *Ego*. Mas como a ordem é invertida por uma consciência que se aprisiona no mundo para fugir de si, as consciências são dadas como emanando dos estados e os estados como produzidos pelo *Ego*. Segue-se que a consciência projecta a sua própria espontaneidade sobre o objecto *Ego* para lhe conferir o poder criador que lhe é absolutamente necessário. Só que esta espontaneidade, *representada e hipostasiada* num objecto, torna-se uma espontaneidade bastarda e degradada, que conserva magicamente o seu poder criador tornando-se ao mesmo tempo passiva. Daí a irracionalidade profunda da noção de *Ego*. (SARTRE, 1994, p. 69-70)

A pseudo-espontaneidade deve-se, então, a tal inversão na ordem constitutiva do Ego, inversão que já havia sido mencionada no Primeiro Capítulo e é agora corroborada pela citação acima. Diz-se que há uma inversão, pois o Ego se apresenta como constituindo os estados e os estados como constituindo as consciências, mas, na ordem real, dão-se primeiramente as consciências singulares, constituindo-se os estados pela síntese destas e, por fim, da síntese dos estados alcança-se o Ego. Dessa maneira, o Ego que aparece como produtor dos seus estados possui uma espontaneidade aparente. Os estados estão em estreito vínculo com o Ego, contudo, mantêm certa autonomia em relação a este. Por conseguinte, a espontaneidade que vincula estados e Ego é, para Sartre (1994, p.69), ininteligível, “porque o produtor é passivo em relação à coisa criada”.

O resultado é a intuição do Ego ser sempre algo irracional. O Ego que necessita criar é um objeto, ou seja, não é um ser como a consciência e, portanto, não possui a espontaneidade que é característica a esta. A inteligibilidade de um objeto que, como tal, é passivo e, apesar disso, necessita realizar o ato criador é obstada pela racionalidade. Ademais, deve-se constatar que o Ego é atingido pela sua produção, quer dizer, pelos estados e pelas ações. Isso fica claro a partir da inversão destacada, pois ainda que se tenha a intuição de um Ego criador, ele é constituído pela síntese dos estados e das ações; por conseqüência, está comprometido com eles. Enquanto a consciência é causa de si, nada age sobre ela; por outro lado, a passividade, a

qual caracteriza o Ego, permite que o mesmo seja afetado pela ação ou pelo estado, dos quais aparece como criador. Sartre (1994, p. 70) destaca que “Poder-se-ia objectar que o Eu [Moi] pode ser transformado por acontecimentos exteriores (ruína, luto, decepções, mudança de meio social, etc.). Mas só enquanto eles são para ele a ocasião de estados ou de acções”. Isso significa que o Ego somente é afetado por aquilo que produz, ou melhor, somente pelos estados e pelas ações, dos quais ele aparece como produtor. Os acontecimentos exteriores não podem atingi-lo diretamente, os estados ou as ações são necessários como intermediários entre o mundo e o Ego. Tal impossibilidade de relação direta expõe, novamente, que o Ego é um objeto apreendido através da consciência refletida, portanto, nunca aparece nos casos de consciência espontânea, e, além disso, é constituído pela reflexão, de modo inverso à ordem real. Se esta ordem, conforme dito, mostra a primazia dos estados e das ações em relação ao Ego e se ele é constituído pelos estados e ações que se dão como seus produtos, e apenas por estes, segue-se que é imprescindível o intermédio de ambos, estados e ações, para qualquer modificação do Ego ser possível.

A irracionalidade do Ego não se limita, para Sartre (1994), ao seu caráter de criador passivo, uma nova característica contraditória lhe é atribuída, a saber, a exigência de ser uma síntese, ao mesmo tempo, de interioridade e de transcendência. Assim como a espontaneidade do Ego não equivale à espontaneidade da consciência, a sua interioridade também não equivale à interioridade da mesma. Segundo Sartre, por interioridade entende-se:

Simplesmente que, para a consciência, ser e conhecer-se são uma só e mesma coisa. Coisa que se pode exprimir de várias maneiras: posso dizer, por exemplo, que, para a consciência, a aparência é o absoluto enquanto ela é aparência ou ainda que a consciência é um ser cuja essência implica a existência. Estas diferentes fórmulas permitem-nos concluir que se *vive* a interioridade (que se “*existe interiormente*”), mas que não se a contempla, visto que ela estaria ela mesma para lá da contemplação, como sua condição. (SARTRE, 1994, p. 71)

A contemplação é o procedimento adequado para conhecer-se um objeto. Entretanto, no que concerne à consciência, dizer que ela é sempre consciência dela mesma, não implica um saber de si como um saber de um objeto. Melhor dito, ser e conhecer-se equivalem para a consciência porque ela é uma espontaneidade aberta que não permite uma investigação ao modo de um objeto. Este, sim, é uma totalidade hermética que se deve buscar compreender a partir dos aspectos exteriores disponibilizados à contemplação. O aspecto contraditório do Ego frisado aqui é, propriamente, a peculiaridade de ele dar-se à reflexão como uma interioridade fechada sobre si. Para melhor compreender tal interioridade, intitulada, por Sartre, de degradada e irracional, ele a expõe por intermédio das concepções de intimidade e indistinção. Conforme afirma,

Em relação à consciência, o *Ego* dá-se como íntimo. Tudo se passa como se o *Ego* fosse *da* consciência, apenas com esta diferença essencial de ele ser opaco para a consciência. E esta opacidade é apreendida como *indistinção*. A *indistinção*, de que se faz, sob diversas formas, um uso frequente na filosofia, é a interioridade vista do exterior ou, se se prefere, a projecção degradada da interioridade. (SARTRE, 1994, p. 72)

Por conseguinte, a *indistinção* deve tornar possível que o *Ego*, apesar de opaco, possa ser tomado como interior. Para tanto, duas exigências se põem: necessita haver algo exterior a ele, já que, em sendo opaco, deve poder ser contemplado e, ainda assim, precisa-se manter a sua interioridade. A conservação da interioridade contemporaneamente a algo exterior evidencia que o *Ego* não é interior para a consciência, ele apenas se dá como da consciência, mas, conforme dito, consiste em algo opaco, portanto, adverso à translucidez característica a esta. Só que a opacidade do *Ego* traduz-se em *indistinção*, de modo a permitir uma pseudo-interioridade.

#### 2.2.4.3 O *Ego* e a impossibilidade do conhecimento de si

A intimidade é mais um obstáculo para a apreensão do *Ego*. Como apontado acima, ele é um objeto, logo não pode ser interior para a consciência, apenas dá-se como se fosse da consciência. Reitera-se que, para a consciência, ser e conhecer-se não podem estar separados, mas o *Ego* sendo um objeto não possui tal característica. Pode-se lembrar que há meios de conhecer um objeto, como já destacado, isso é possível através, por exemplo, da observação; contudo, este meio e outros, como a experiência, a aproximação, etc., não são adequados para o objeto em foco, a saber, um objeto íntimo. A intimidade não permite o afastamento que é necessário para visar o objeto. Sartre (1994, p. 72) observa que o *Ego* “... está demasiado presente para que nos possamos pôr, a seu respeito, de um ponto de vista verdadeiramente exterior. Se recuamos para ganhar distância, ele acompanha-nos nesse recuo”. Então, é propriamente a intimidade que obsta o conhecimento do *Ego*. É a proximidade de tal objeto que impede o seu conhecimento, pois não há como observá-lo à distância. Tal situação é exemplificada por Sartre:

Serei eu preguiçoso ou trabalhador? Decidirei, sem dúvida, se me dirigir àqueles que me conhecem e lhes perguntar a sua opinião. Ou posso ainda coleccionar os factos que me dizem respeito e tentar interpretá-los *tão objetivamente como se se tratasse de um outro*. Mas seria inútil dirigir-me directamente ao Eu [Moi] e tentar beneficiar da sua intimidade para o conhecer. Pois é ela, ao contrário, que nos barra o caminho. Assim, “conhecer-se bem” é, fatalmente tomar sobre si o ponto de vista de outrem, quer dizer, um ponto de vista forçosamente falso. (SARTRE, 1994, p. 72-73)

Sartre aponta, então, dois modos possíveis para tomar uma posição acerca do próprio Ego, ambos inapropriados para um conhecimento de si. O primeiro seria assumir a opinião alheia, portanto, não pode ser considerado um conhecimento de si, mas o conhecimento de um outro sobre si. O segundo, trata de buscar uma interpretação objetiva sobre os fatos que me tocam, o que equivale a interpretá-los como se fossem as vivências de outro. O resultado alcançado nos dois casos é, por conseguinte, a adoção de um ponto de vista não próprio, ou seja, como dito por Sartre, um ponto de vista falso, uma vez que se busca um conhecimento de si. Como conclui Foucher,

Estamos assim perante uma incapacidade de conhecer a nós mesmos, a qual nos coloca em um processo de introspecção ou análise externa. De um lado, buscamos compreender o Ego como um objeto íntimo de forma direta, o que se torna impossível por sua indistinção. Porque o Ego pretende, então, ser mais do que um objeto e não se presta à análise, estamos impedidos de adotar um ponto de vista externo sobre o Ego. Por outro lado, nós tratamos o Ego como um objeto, mas, então, não alcançamos senão respostas irregulares e inadequadas, porque não levamos em conta as características da indistinção e da intimidade que lhes são próprias.<sup>30</sup> (FOUCHER, 2004, p. 66)

A conclusão afirma o inverso do que comumente espera-se, quer dizer, é corrente esperar que a intimidade ofereça um acesso privilegiado. Mas, viu-se que é exatamente o oposto; por ser íntimo, o Ego não pode ser observado como qualquer objeto externo, pois a sua indistinção faz com que ele apareça como se fosse da consciência, apesar de ser um objeto opaco. Quer dizer, ainda que seja um objeto, ele não pode ser conhecido como tal, pois as suas características, intimidade e indistinção, tornam falsa qualquer tentativa de conhecê-lo como um simples objeto externo. Em suma, o Ego, além de irracional, aparece à intuição de modo falacioso. Segundo Sartre (1994, p. 73), “... todos os que tentaram conhecer-se concordarão, esta tentativa de introspecção apresenta-se, desde a origem, como o esforço para reconstituir, com peças desligadas, com fragmentos isolados, o que se deu originariamente *de uma vez*, de um só lance”. O seu modo de aparecer é falacioso, então, porque ele é uma unidade ideal de múltiplos aspectos que podem não estar presentes, mas o Ego se apresenta a intuição como uma unidade restrita ao estado presente. Ele se dá por inteiro; portanto, não é possível conhecê-lo a partir de fatos isolados.

---

<sup>30</sup> Cf. “Nous sommes donc là face à une impossibilité à se connaître soi-même, que l’on se place dans une démarche d’introspection ou d’examen externe. D’un cote, nous tentons de saisir l’Ego comme un objet intime dans un rapport direct, ce qui est rendu impossible par son indistinction. Car l’Ego prétend alors être plus qu’un objet et ne se prête donc pas à l’analyse, ce qui nous contraint à adopter un point de vue extérieur sur l’Ego. D’un autre côté, nous traitons l’Ego comme un objet, mais nous n’apportons alors que des réponses parcellaires et inappropriées, car nous ne rendons justement pas compte des caractères d’indistinction et d’intimité que lui sont propres”.

Tudo isso revela o caráter fugidio do Ego. A possibilidade de apreendê-lo impõe um caminho indireto, ou seja, não se pode obter êxito com a tentativa de olhá-lo como se faria com qualquer objeto. Deve-se lembrar que ele se constitui por intermédio das vivências e dos estados, e é preciso dirigir-se para eles, caso se queira apreender o Ego. Segundo Sartre (1994, p. 73-74), “... o *Ego* só aparece quando não o olhamos. É preciso que o olhar reflexivo se fixe na «*Erlebnis*», enquanto ela emana do estado. Então, por detrás do estado, no horizonte, aparece o *Ego*”. Essa exigência explica-se por ser o Ego dado apenas na reflexão, assim, na tentativa de tomá-lo diretamente como objeto, fugimos da esfera reflexiva, não haveria mais uma consciência refletida e o Ego desvanecer-se-ia ou, no máximo, seria encontrado um Ego não íntimo.

#### 2.2.4.4 O Ego não íntimo é vazio

Já se mencionou antes a possibilidade de um Eu não íntimo. Cabe agora perguntar, como se deve entendê-lo? Ele deve ser entendido como um Ego conceito que se configura não como um realizador, mas como algo que somente serve de suporte para as ações realizadas ou a realizar. É, portanto, vazio, ou seja, o Eu concreto da reflexão desapareceu. O Eu conceito que se tem aqui é sem intimidade, porque, ao visá-lo, não se encontrará mais as unidades de consciência; antes sim, os objetos individuais, enquanto apresentam determinações dadas no mundo. Sartre dá exemplos deste Eu que aparece no plano irrefletido:

Se me perguntam: «que fazes tu?» e respondo, atarefado, «tento pendurar este quadro» ou «conserto o pneu de trás», estas frases não nos transportam para o plano da reflexão, pronuncio-as sem parar de trabalhar, sem parar de considerar unicamente as acções, enquanto elas estão feitas ou são a fazer, não enquanto eu as faço. (SARTRE, 1994, p. 74)

Este conceito tem em vista, portanto, as ações a serem realizadas, ou seja, as ações traduzidas em exigências do mundo. Dessa maneira, estas ações não realizam a síntese das consciências singulares, ou seja, elas não formam uma unidade transcendente que fará parte da constituição do Ego. Em um novo exemplo, Sartre deixa clara esta diferença do Ego, tal como visto, isto é, do Ego que é a síntese dos estados, das ações e das qualidades e este Eu que é um suporte das ações. Conforme ele registra,

a madeira *deve* ser partida em pequenos pedaços para que o lume acenda. *Deve*: é uma qualidade da madeira e uma relação objectiva da madeira com o fogo que *deve* ser aceso. Neste momento, *eu* parto a madeira, o que quer dizer que a acção se realiza no mundo e que o suporte objectivo e vazio desta acção é o *eu-conceito*. (SARTRE, 1994, P. 74)

No plano irrefletido, o Eu perde as características antes descritas, desfaz-se as contradições próprias ao Ego que se apresenta no domínio do psíquico. Quer dizer, ele não é mais a síntese de interioridade e transcendência, nem de atividade e passividade. Isso porque o Eu conceito não pertence ao mesmo domínio, ele se encontra no plano psicofísico e não psíquico. Assim, conforme dito, não se trata mais do Eu íntimo que aparece à reflexão como realizando a síntese dos estados e das ações.

### 2.3 O Ego e a primazia do irrefletido

A partir do exposto acima, retoma-se que, para Sartre, o Ego, que aparece nos casos de consciência reflexiva, é unidade de unidades transcendentais. Dito de outra forma, o Ego é um objeto transcendente que se constitui pela unificação de outros objetos transcendentais, não lhe sendo conferido o caráter de sujeito, mas, antes sim, de um pólo objeto. Porém, Sartre não descarta a possibilidade de uma reflexão denominada pura, a qual se limitaria a descrição das vivências, sem constituir nem estados, nem ações, como unidades transcendentais das consciências singulares. Portanto, nestes casos, o Ego não apareceria, pois não há alteração dos dados da consciência irrefletida. Como dito, Sartre considera que no plano irrefletido não há Eu, ele surge na reflexão impura como um novo objeto, através da consciência refletida. Por isso, é óbvio que este Ego que aparece nos casos de reflexão impura é um transcendente, não um transcendental. Repete-se que, para Sartre, afirmar o Eu transcendental, significa contrariar os dados fornecidos pela descrição da consciência irrefletida, bem como contrariar a afirmação de que a consciência é intencionalidade, ou seja, não é nada além de *consciência de*. O Eu é constituído pela reflexão e, dessa maneira, não representa uma explicação, mas uma deturpação da consciência irrefletida. Por conseguinte, apesar de poder-se afirmar que Sartre concorda com Husserl, como apontado antes, ao defender que a consciência é intencional, e, ademais, que a consciência transcendental é constituinte do mundo e deve ser acessível através da redução, tal concordância não se mantém no que concerne ao Eu transcendental e ao entendimento acerca desta redução. Esta divergência já foi explorada no Primeiro Capítulo, pretende-se retomá-la agora através de algumas questões sobre a rejeição ou a defesa da tese da presença do Eu na consciência irrefletida. Conforme Alves,

Dizer que o Eu está sempre presente na consciência significa, por conseguinte, dizer que há nesta uma tendência irrefragável para uma completa auto-apropriação reflexiva e que essa tendência é uma estrutura essencial da própria consciência irrefletida. Numa palavra, o que a teoria da presença do Eu significa é que tudo o que é meramente vivido pode, também, por uma necessidade apriorística que deriva

da essência da própria consciência, vir a ser explicitamente *visado*, portanto, reflexivamente recuperado. (ALVES, 1994, P. 20)

Haveria, então, um equívoco na interpretação sartriana sobre a necessidade da presença do Eu na consciência, uma vez que tal exigência não significaria afirmar um elemento subjacente do qual emanam os estados e os atos, o que, se o fosse, significaria afirmar um elemento que nunca pode ser totalmente apreendido através destes (estados e atos). Adversamente, o Eu antes de configurar-se como elemento inconsciente é o responsável pela exigência da consciência ser sempre consciência de si. A defesa de Husserl, realizada aqui, assenta-se na tese de que o Eu é aquilo que faz a consciência tender para a reflexão. Quer dizer, sem ele o movimento reflexivo é gratuito, não tem razão de ser. Disso surge uma questão óbvia, a saber: é correta a afirmação sartriana que defende a primazia da consciência irrefletida, sem Eu, sobre a reflexão? Para Alves,

No complexo da vida da consciência, não há um primeiro momento, que pudesse ser isolado sem ser por abstracção, de puras vivências irrefletidas a que, “depois” e de um modo contingente, se viesse juntar a consciência reflexiva. Ao contrário, ambos os tipos de vivências aparecem sempre indissolúvelmente ligadas e, no interior de uma mesma consciência, algo é sempre já consciência reflexiva e algo é sempre ainda consciência irrefletida. É que a vivência *total* não é a simples consciência anônima e impessoal desta mesa, por exemplo, mas a consciência desta mesa em que *eu* me apoio, na qual escrevo ou acabei de escrever isto ou aquilo. E este “eu” não é o eu-conceito-vazio, de *A Transcendência do Ego*, mas uma verdadeira consciência de mim próprio que contém já em si a unidade da minha acção presente com toda a minha história pessoal, a qual justamente me caracteriza como *este* que eu sou, Pedro ou Paulo. Se a consciência da mesa é irrefletida, porque, evidentemente, não é ainda consciência reflexiva da minha percepção da mesa, a consciência simultânea e com ela necessariamente imbricada de que é nesta mesa que acabei de escrever estas linhas é já, no entanto, consciência reflexiva de *ter escrito* e não pura consciência irrefletida de *escrever*. (ALVES, 1994, p. 21)

De acordo com o autor, não há, portanto, como defende Sartre, a consciência irrefletida como espontaneidade impessoal, bem como não há o Eu conceito que sendo um elemento não íntimo serve como suporte das ações, sendo que estas devem ser entendidas como exigências do mundo. A ação é sempre minha ação, isso porque se desfaz a possibilidade de simples apreensão imediata dos objetos, sem estar implicada uma consciência de si, aqui entendida como consciência pessoal de ter realizado a ação. O Eu, dessa maneira, equivale à tendência para a reflexão, ou seja, expressa a dinâmica que constitui o carácter teleológico estrutural da consciência para a plena consciência de si.

Notoriamente, a posição de Sartre é adversa a de Alves. Não poderia ser de outro modo, na medida em que este tem em vista tentar uma defesa do Eu transcendental, tal como sustentado por Husserl. Já de início, ambos discordam, porque, como dito, divergem sobre o que significa afirmar a presença do Eu no plano irrefletido. A partir disso, decorrem resultados também divergentes: se, para Alves, pode-se afirmar que sem o Eu a reflexão

torna-se gratuita, porquanto ele é a expressão desta tendência para a consciência de si; para Sartre, a presença do Eu é que torna supérflua uma etapa basilar da fenomenologia, a saber, a *epoché*. Já se citou antes a possibilidade, para Sartre, de atribuir à *epoché* o caráter de milagre, caso tome-se o Eu como estrutura primeira da consciência. Isso porque, como se viu, a *epoché* sartriana equivale a uma angústia impossível de ser evitada, ela se impõe através da espontaneidade consciente e independente do Eu. O Eu torna impossível esta angústia, na medida em que representa uma proteção contra a espontaneidade da consciência. Segundo Sartre,

Tudo se passa como se a consciência constituísse o *Ego* como uma falsa representação dela mesma, como se ela se hipnotizasse com este *Ego* que ela constituiu, se absorvesse nele, como se ela dele fizesse a sua salvaguarda e a sua lei: é graças ao *Ego*, com efeito, que se poderá efectuar uma distinção entre o possível e o real, entre a aparência e o ser, entre o querido e o sofrido. (SARTRE, 1994, p.80)

O *Ego* tem a função, então, de dissimular para a consciência a sua característica principal, ou seja, a espontaneidade. Ele é um instrumento de proteção, que torna possível as distinções acima, sendo que estas são impossíveis para a consciência, tal como entendida por Sartre. Dessa maneira, abandonando-se a tese da presença do *Ego* na consciência, o que se impõe é a *epoché* enquanto angústia incontornável. Tal angústia deve ser entendida como constitutiva da consciência, quer dizer que ela não pode ser evitada, uma vez que seja apreendida no plano reflexivo puro. A reflexão pura, a qual não apresenta o *Ego* como criador dos estados e das ações, revela a consciência a si mesma, sem amparo.

Novamente, conclui-se que a *epoché* sartriana não coincide, portanto, com a redução apontada por Husserl. Ela toma um viés existencial que não se encontra neste último, no momento em que estampa a angústia como constitutiva da consciência, ou melhor, na medida em que se desfaz do *Ego* por entendê-lo como *falsa representação* da consciência. O Segundo Capítulo deste estudo finaliza, então, frisando a mesma divergência entre Sartre e Husserl que fecha o Primeiro, ou seja, a divergência acerca da concepção de *epoché*. Isso se deve ao anseio de evidenciar que a discordância quanto à necessidade do *Ego* está atrelada a este desacordo quanto à *epoché*. Anseia-se pela visualização deste imbricamento, pois ele é necessário para elucidar os resultados inaugurados por Sartre com a sua proposta de um *Ego* objeto, o que constituirá a meta a seguir.

### **3 OS RESULTADOS PARA A ESFERA TRANSCENDENTAL E EXISTENCIAL**

A última etapa deste trabalho tem em vista apresentar os resultados oriundos da concepção de Ego defendida por Sartre, tanto para o que concerne à esfera transcendental, quanto para a existencial. Contudo, deve-se de início fazer uma ressalva no que diz respeito à continuidade do tratamento sartriano a respeito dos resultados advindos para a esfera transcendental entre as obras *A Transcendência do Ego* e *O Ser e o Nada*. Apesar de Sartre reiterar o aceite, nesta última obra, da posição acerca do Ego desenvolvida na primeira, ele expõe uma modificação das suas conclusões a partir disso, mais especificamente, no que toca à conclusão da impessoalidade da consciência. Haverá, portanto, dois resultados distintos para o campo transcendental, conforme se considere uma ou outra obra. Ambas as posições serão exploradas na primeira subseção deste Capítulo, bem como o que se segue de tal transformação.

Na seqüência, deve-se focar nos resultados advindos para o domínio existencial, decompondo-se em dois enfoques, a saber, a exclusão de qualquer sentido previamente dado para a existência e a ampla responsabilidade humana por suas escolhas, uma vez que se desfaz qualquer mecanismo de explicação causal para as ações.

A ausência de sentido prévio para a existência será explorada a partir do romance *A náusea*, no qual o percurso da personagem central, Antoine Roquentin, faz notar a distância entre vida e narrativa. A tese de que a existência não possui uma ordenação será explorada em contraste com o narrar, ação que imprime regularidade aos acontecimentos, conferindo-lhes sentido e inteligibilidade e, portanto, afastando a contingência. Com isso busca-se esclarecer a duas questões, a saber, de que maneira a caracterização do Ego defendida por Sartre intervém na conduta de Roquentin diante da existência? Como se dá, a partir disso, a separação entre ação, inteligibilidade e narrativa? Esta última questão já encaminha para a etapa final de resultados a serem explorados, ou seja, para a plena responsabilidade pelas ações. Deixar claro como este viés ético se entrelaça com a recusa de um núcleo do sujeito e, portanto, com um Ego situado na esfera existencial é a meta aqui presente.

### 3.1 A consciência sartriana: individualidade ou pessoalidade?

Neste momento, já se faz notória a centralidade dos debates envolvendo o tema da consciência na obra sartriana. Dentre eles, destacou-se a defesa da tese da intencionalidade, a distinção entre dois tipos de consciência, a saber, irrefletida e reflexiva e, sobretudo, a proposição de que a consciência é nada. Tais aspectos centrais, viu-se, permitiram a Sartre, logo na sua primeira obra estritamente filosófica, ou seja, em *A Transcendência do Ego*, desenvolver a defesa de que o Ego não habita a consciência. Com este arcabouço em vista, pretende-se agora discutir duas posições divergentes assumidas por Sartre, a partir da afirmação do Ego como um *ser-Em-si*, no que toca à pessoalidade da consciência. Para tanto, deve-se contrastar a posição adotada na obra acima citada, na qual a consciência é definida como individual, mas não pessoal, com a defendida no tópico intitulado *O Eu e o Circuito da Ipseidade*, presente em *O Ser e o Nada*, em que se atribui a ela o caráter pessoal. Tal contraste deve permitir, ademais, responder se a modificação acerca do caráter pessoal da consciência é responsável pela necessidade de uma nova refutação ao solipsismo, constante neste último trabalho.

#### 3.1.1 O que confere o caráter pessoal ao ser?

A resposta para a inquirição sobre o que permite conferir pessoalidade a um ser parece dar a chave para explorar a modificação da posição de Sartre nas obras mencionadas. Isso porque, apesar de ambas assumirem que o Ego não faz parte da consciência, em *A Transcendência do Ego*, tal proposição corresponde a negar o caráter pessoal à consciência, enquanto que, em *O Ser e o Nada*, Sartre, declaradamente, afirma que não é a posse do Ego que implica a atribuição de pessoalidade ao ser.

##### 3.1.1.1 A consciência sem Ego é individual

Para melhor situar a tese de que a consciência sem Ego é individual, mas não pessoal, retomar-se-á alguns pontos já anteriormente apresentados. Como visto, é em *A Transcendência do Ego* que Sartre apresenta pela primeira vez a tese de que o Ego não pertence à estrutura da consciência. Ele é um objeto ou *ser-Em-si*, encontrando-se, desse modo, destituído do papel de sujeito. Isso levou à conclusão de que o Ego não é mais transcendental, como em Kant ou Husserl, mas transcendente à consciência. O

empreendimento de Sartre para defender tal tese se desenvolveu através da interlocução com a tradição. Destacou-se o diálogo com Descartes, Kant e Husserl. Este último releva-se, na medida em que é a partir da aceitação do mote husserliano da consciência como constituinte do mundo e como capaz de se aprisionar na consciência empírica que a pergunta sobre a necessidade de um Ego transcendental foi posta. Como antecipado, a resposta de Sartre é negativa. Para ele, o Ego não é necessário e, ademais, é prejudicial. A implicação de tal resposta se desdobra em quatro conclusões, sendo que duas importam à discussão presente, quais sejam (1994, p. 46): “que o campo transcendental torna-se impessoal ou, se se preferir, “pré-pessoal”, ele *não tem Eu;*” e “que seria lícito perguntar se a personalidade (mesmo a personalidade abstracta de um Eu) é um acompanhante necessário de uma consciência ou se se não pode conceber consciências absolutamente impessoais”. Quanto à primeira parte deste questionamento, feito na última conclusão, a resposta sartriana, para ser coerente com as posições defendidas, somente pode ser negativa. Obviamente, Sartre não admitirá o Eu como *acompanhante necessário*. Contudo, o que se quer pôr em relevo aqui é que a conclusão como um todo faz equivaler tal recusa com a impessoalidade da consciência, na medida em que inscreve uma disjunção e, portanto, exige para ser verdadeira, que, ao negar a primeira proposição, se afirme a segunda. Retornar-se-á a isso.

Na seqüência, Sartre (1994) defende que o Eu transcendental é postulado para justificar a unidade e a individualidade da consciência. Porém, para ele, como antes explorado, os resultados alcançados pelo método fenomenológico dispensam este papel atribuído ao Eu. Reitera-se: Sartre quer com isso dizer que assumir a intencionalidade da consciência significa, por um lado, assumir que a unificação da consciência se dá através do objeto transcendente que é apreendido pela mesma. Dispensa-se, então, um princípio transcendental para realizar a sua unidade. O tema da transversalidade também mereceu destaque, pois permitiu afirmar que as consciências passadas são retidas pela consciência presente. Sem detalhar aqui tais teorias, almeja-se tornar patente a defesa de uma natureza individual para a consciência. Esta defesa se dá, propriamente, quando Sartre (1994) destaca que assumir a intencionalidade é reconhecer que a consciência ostenta o caráter de uma totalidade incomunicável com as demais. Como já dito, a consciência é sempre relação com o mundo, tal relação é singular, quer dizer, é única para cada consciência. A exigência da relação entre a consciência e o seu objeto traduz-se em um nexos individual, na medida em que é responsável pela constituição da consciência. Em suma, não há acesso para penetrar nesta relação, quer dizer, para desfazer a sua individualidade.

Afirmar que a consciência é individual não leva, contudo, à aceitação da sua pessoalidade. O individual marca apenas a relação própria de cada consciência com o mundo, a sua possibilidade de ser, porquanto se define pela intencionalidade, ou seja, pela exigência de ser *consciência de*. Adversamente, neste primeiro trabalho de Sartre, definir a consciência pela intencionalidade parece requerer como consequência o seu ser impessoal. Ela é marcada pela espontaneidade característica do vazio absoluto alcançado com o despojamento de todos os seus habitantes, incluindo o Ego. Quer dizer que, ao tornar o Ego um existente, tem-se a libertação do campo transcendental. Contudo, o que se pretende agora retomar é a discussão sobre se tal purificação leva a considerar a consciência como impessoal. Tomar-se-á duas passagens encontradas na primeira conclusão que fecha *A Transcendência do Ego*, as quais, acredita-se, possam corroborar que negar ao Eu o caráter transcendental significa tornar a consciência impessoal. Na primeira passagem, Sartre (1994) utiliza-se da frase de Rimbaud, a saber, *Eu é um outro*, a qual ele afirma expressar corretamente a atitude reflexiva. Na seqüência, sustenta que

O contexto prova que ele quis dizer simplesmente que a espontaneidade das consciências não poderia emanar do Eu, ela *vai para* o Eu, alcança-o, deixa-o entrever-se sob a sua límpida espessura, mas ela dá-se antes de tudo como espontaneidade *individuada e impessoal*. (SARTRE, 1994, p.78)

Na segunda passagem, Sartre registra sua tese,

... a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal. A cada instante, ela determina-se à existência sem que se possa conceber qualquer coisa *antes dela*. Assim, cada instante da nossa vida consciente revela-nos uma criação *ex nihilo* (SARTRE, 1994, p. 79)

Ambas deixam claro que para a consciência ser considerada como espontaneidade impessoal não deve haver nada que a determine previamente, no caso, não deve haver um Eu como produtor. Por conseguinte, parece forçoso admitir que seja a partir da destituição do Ego de proprietário da consciência que a tese da impessoalidade pôde ser avaliada.

### 3.1.1.2 A consciência sem Ego é pessoal

A afirmação da impessoalidade da consciência presente em diversas passagens de *A Transcendência do Ego* será notoriamente rejeitada em *O Ser e o Nada*. Contudo, conforme antecipado, manter-se-á a tese de que o Ego não pertence à sua estrutura. Como Sartre (2005, p. 155) declara, “Tentamos mostrar em um artigo de *Recherches Philosophiques* que o Eu não pertence ao domínio do Para-si. Não voltaremos à questão. Notemos somente a razão da

transcendência do Ego: como pólo unificador das “*Erlebnisse*”, o Ego é Em-si, não Para-si”<sup>31</sup>. Como dito, não há um princípio unificador na consciência, o Ego somente pode realizar a unificação das vivências, porque é um objeto transcendente. Ele se constitui pela síntese das mesmas. Deve-se notar que a consciência é um puro movimento, reenvio; o Ego, por sua vez não reenvia a nada. Ele é um *ser-Em-si*. Ocorre que a afirmação da inexistência de um Ego habitante da consciência que levou à conclusão de sua impessoalidade em *A Transcendência do Ego*, dará lugar, em *O Ser e o Nada*, à seguinte posição,

... desde que surge, a consciência, pelo puro movimento nadificador da reflexão, faz-se *pessoal*: pois o que confere a um ser a existência pessoal não é a posse de um Ego – que não passa do *signo* da personalidade –, mas o fato de existir para si como presença a si. Mas, além disso, esse primeiro movimento reflexivo carrega um segundo movimento, ou ipseidade. (SARTRE, 2005, p. 156)

A alternativa entre assumir a personalidade, mesmo que abstrata, de um Eu ou a impessoalidade não faz, neste caso, sentido, uma vez que o Ego não representa mais a possibilidade de atribuir ao ser seu ser pessoal. O que representa então? A citação indica dois movimentos, quais sejam: a presença a si e a ipseidade. O primeiro é considerado menos avançado que o segundo, pois se dá no nível pré-reflexivo, quer dizer, expressa o movimento reflexo-refletidor, enquanto o possível que sou como presença ao *Para-si* (SARTRE, 2005). O segundo, por sua vez, é presença-ausente; considerado como segundo aspecto da pessoa, é marcado pela falta. De acordo com Naishtat,

*Iipseidade* é o que faz com que eu seja sempre um outro que eu mesmo. Se me capturo, por exemplo, como isto que me tornei, e que se diz de mim, a *Iipseidade* é o que me faz sentir reflexivamente estranho a esta realidade e desejar sempre de mim mesmo outra coisa que não sou e que me falta, fazendo-me sentir que isso que fui e consegui será para sempre algo em relação ao qual me sinto estranho. (NAISHTAT, 2007, p. 104)<sup>32</sup>

Apesar da ipseidade ser marcada pela falta, ou seja, por uma tensão que expressa a impossibilidade do *Para-si* ser idêntico a si, ela se dá como emblema da pessoa. Tal emblema não deixará de expressar a não coincidência, contudo, se aqui ainda se pode dizer que o *Eu é um outro*, isso não mais remete, como em *A Transcendência do Ego*, à espontaneidade impessoal da consciência. O *Para-si* dá lugar a uma estrutura pessoal, mesmo que isso não faça cessar o estranhamento a tudo que me fiz.

<sup>31</sup> Conforme informação constante em nota de rodapé da página citada, *A transcendência do Ego* encontra-se publicada na obra mencionada por Sartre, ou seja, em *Recherches Philosophiques*.

<sup>32</sup> Cf. “*Iipseidad* es lo que hace que yo sea siempre un outro que yo mismo. Si me capturo por ejemplo como esto que me he vuelto, y que se dice de mí, la *Iipseidad* es lo que me hace sentir reflexivamente extraño a esta realidad y anhelar siempre de mí mismo otra cosa que no soy y que me falta, haciéndome sentir que eso que he sido y conseguido será por siempre algo en relación a lo cual me siento extraño.”

### 3.1.2 A consciência pessoal exige uma nova refutação para o solipsismo?

É bem conhecida a mudança efetuada em *O Ser e o Nada*, no que diz respeito ao problema do solipsismo. A posição assumida antes em *A Transcendência do Ego* já não satisfaz a Sartre, ou seja, não será suficiente retirar o Ego da consciência para escapar ao solipsismo. O que agora se procura investigar é se a nova formulação deve-se, em alguma medida, ao tratamento da consciência como pessoal. Para isso, começa-se por apresentar a passagem na qual Sartre registra sua mudança de posição.

Anteriormente, supus poder escapar ao solipsismo recusando o conceito de Husserl sobre a existência de um “Ego” transcendental. Parecia-me, então, que nada mais restava na minha consciência que fosse privilegiado com relação ao outro, já que a tinha esvaziado de seu sujeito. Mas, na verdade, embora continue convicto de que a hipótese de um sujeito transcendental é inútil e prejudicial, o fato de abandonarmos tal hipótese não faz avançar um só passo a questão da existência do outro. Mesmo se, à parte do Ego empírico, nada mais houvesse além da consciência deste Ego – ou seja, um campo transcendental sem sujeito<sup>33</sup> –, não mudaria o fato de que minha afirmação do outro postula e requer a existência de um similar campo transcendental para-além do mundo: e, por conseguinte, a única maneira de escapar do solipsismo seria, ainda aqui, provar que minha consciência transcendental, em seu próprio ser, é afetada pela existência extramundana de outras consciências do mesmo tipo. (SARTRE, 2005, p. 305-306)

Seguindo Fretz (1992), busca-se fazer ver que a identificação entre a consciência do Ego e um campo transcendental sem sujeito não poderia ser aceita em *A Transcendência do Ego*. Isso porque esta obra expõe o contraste entre a consciência impessoal, transparente e irrefletida com a consciência reflexiva (consciência de consciência), sendo que é através da consciência tomada como objeto, denominada refletida, que se alcança o Ego. A consciência reflexiva representa, no caso do surgimento do Eu, uma alteração da consciência espontânea. Ela é, portanto, considerada como pessoal, mas também como impura, uma vez que afirma um objeto inexistente para a consciência irrefletida ou de primeiro grau. Então, ter consciência do objeto-Ego através da consciência sobre a qual se reflete não pode ser equiparado a um campo transcendental sem sujeito, que faz menção à consciência irrefletida ou de primeiro grau. Para Fretz,

Uma vez que se tornou evidente que a consciência transcendental em “O Ser e Nada” foi provida com uma estrutura pessoal e que a personificação desta consciência é de fato a consequência do encurtamento dos dois níveis de consciência (consciência de primeiro e segundo grau), as quais em “A Transcendência do Ego” são ainda explicitamente distintas, torna-se gradualmente mais compreensível

<sup>33</sup> Destaque próprio, através da passagem sublinhada.

porque, em “O Ser e o Nada”, o problema do solipsismo foi obrigado a emergir novamente com grande intensidade (FRETZ, 1992, p. 83)<sup>34</sup>

Pode-se, assim, concluir que, aproximando as consciências, as quais permaneciam diametralmente distintas em *A Transcendência do Ego*, perde-se a marca da consciência impessoal, ou seja, perde-se a sua característica de ser uma espontaneidade pura. Se o campo transcendental sem sujeito equivale à consciência do Ego, trata-se de torná-lo um caso denominado, na primeira obra, de consciência de segundo grau. Dessa maneira, já não se pode falar de um campo não privilegiado, na medida em que não se reconhece mais a possibilidade de um caso de consciência que se esgota na apreensão de seu objeto, quer dizer, um caso de consciência em que não há consciência do Ego, antes sim, há somente consciência de si, de modo não posicional, enquanto é consciente do objeto apreendido. No primeiro texto, é somente através da reflexão que se postula a consciência do Ego e, portanto, não há coincidência desta com a consciência irrefletida, pois aqui o Ego não aparece. Antes, o campo transcendental é tratado como impessoal, propriamente, por fazer desaparecer o Ego, ele é anulado, na medida em que a consciência se esgota no direcionamento ao mundo. O problema do solipsismo precisará, então, de uma nova refutação, uma vez que toda a consciência seja consciência do Ego, melhor dito, uma vez que o campo transcendental sem sujeito requer ainda a consciência do Ego. Isso porque fará aparecer a possibilidade rechaçada em *A Transcendência do Ego*, a saber, a possibilidade de opor a consciência com o seu Ego (ainda que o Ego continue sendo considerado transcendente) às demais consciências. Fará surgir, também, a dúvida se o Ego continuará ao alcance da *epoché*. Por fim, deve-se registrar que o encurtamento da distinção entre a consciência reflexiva e refletida parece satisfazer, em parte, as exigências de Alves antes apresentadas. Relembra-se que, para este, as vivências irrefletidas e reflexivas estarão sempre indissolúvelmente atreladas, de modo que não há uma consciência impessoal. Apesar de Sartre não delegar ao Ego o papel de tornar a consciência pessoal, é óbvio que há uma mudança no entendimento acerca dos dois tipos de consciência, uma vez que mesmo o campo transcendental sem sujeito é entendido como consciência do Ego.

Desse modo, haverá, então, dois resultados para a esfera transcendental advindos da tese do Ego como objeto transcendente, conforme se considere *A Transcendência do Ego* ou *O Ser e o Nada*. Na primeira, a consciência transcendental será denominada impessoal e o

---

<sup>34</sup> Cf. “Once it has become apparent that the transcendental consciousness in *Being and Nothingness* has been provided with a personal structure and that the personification of this consciousness is in fact the consequence of the telescoping of two levels of consciousness (first- and second-degree consciousness), which in *The Transcendence* are still explicitly distinguished, it becomes gradually more comprehensible why, in *Being and Nothingness*, the problem of solipsism was bound to emerge again with great intensity”.

problema do solipsismo será dado como resolvido, propriamente, porque o Ego não pertencerá à estrutura da consciência e, assim, não restará nenhum espaço privilegiado que permita opôr a consciência com o seu Eu às demais consciências com os seus respectivos Eus. Já na última, a consciência é pessoal, apesar de não retornar a tese de um Ego transcendental. A atribuição da personalidade não se credita mais a posse de um Ego *na* consciência. Contudo, apesar do Ego não estar *na* consciência, equivaler-se-á o campo transcendental sem sujeito com a consciência do Ego e, assim, uma nova refutação ao solipsismo precisará ser engendrada.

### 3.2 A *Náusea* como experiência da contingência

Para dar seqüência ao estudo dos resultados advindos da tese sartriana acerca do Ego, escolheu-se lançar mão do romance *A Náusea*. Tal escolha deve-se, prioritariamente, ao fato de que o livro revela o percurso de Roquentin, personagem central, até a descoberta da contingência. Dizer que não há necessidade relativa à existência, significará abrir mão de qualquer sentido anteposto a ela. Buscar-se-á tornar inteligível esta exclusão de sentido em contraste com a forma narrativa. Isso porque, ao explorar tal contraste, poder-se-á evidenciar que o conceito de contingência somente pode ser atribuído à existência, como conseqüência das teses anteriormente expostas, a saber, de que a consciência é *nada*, não havendo sequer uma estrutura egológica a caracterizá-la. Ademais, o sem sentido da existência permitirá colocar o problema da ação livre, a qual interessará para finalizar este estudo.

#### 3.2.1 O contraste entre vida e narrativa

*A Náusea* é apresentada em forma de diário, tendo como foco central o relato das vivências do seu autor, o historiador Antoine Roquentin. Ele reside em Bouville há três anos, com o intuito de escrever um livro sobre o Marquês de Rollebon. A cidade dispõe de farta documentação para as suas pesquisas, sendo este o único fator que o levou a habitá-la. O plano de escrever um diário aparece no início do romance, na passagem intitulada *Folha sem data*: “O melhor seria anotar os acontecimentos dia a dia. Manter um diário para que estes possam ser percebidos com clareza. Não deixar escapar as nuances, os pequenos fatos, ainda quando pareçam insignificantes, e sobretudo ordená-los” (SARTRE, 1938, p.13).

Tem-se aqui uma primeira pista para traçar a distinção entre os fatos vivenciados e os fatos narrados. A exigência maior feita à narrativa se destaca com a palavra “sobretudo”, ou

seja, o que é exigido primordialmente é a ordenação dos fatos. Os acontecimentos poderão ser percebidos com clareza, na medida em que são colocados numa ordem inteligível: ordem esta não encontrada nas vivências cotidianas, no momento da ação.

Contudo, Roquentin vive uma situação exemplar para fracassar em tal busca de ordenação e, por conseguinte, para ter a experiência da náusea, ou seja, para evidenciar a gratuidade da existência. Sua situação é exemplar por ele encarnar o mote de abertura de *A Náusea*, que diz: “É um rapaz sem importância coletiva; é apenas um indivíduo” (SARTRE, 1938, p. 7). Ser *apenas um indivíduo* significa estar isolado, estar destacado dos papéis convencionais. Ele não possui vínculos com amigos, família ou emprego. Uma das conseqüências disso está registrada por Roquentin em seu diário,

quando se vive sozinho, já nem mesmo se sabe o que é narrar: a verossimilhança desaparece junto com os amigos. Também os acontecimentos deixamos correr; vemos surgir bruscamente pessoas que falam e que se vão, mergulhamos em histórias sem pé nem cabeça; seríamos testemunhas execráveis. (SARTRE, 1938, p. 22)

O isolamento ou a distância facilita a visualização do sem sentido, do inverossímil. Em uma palavra, permite experimentar a atomização dos acontecimentos. Por outro lado, através do estar próximo, na proteção dos cafés, as histórias tornam-se inteligíveis, fidedignas, ou seja, os acontecimentos ganham uma ordenação. São apresentados de modo a transmitir a regularidade das explicações, das causas, das imperturbáveis versões cotidianas.

Do afastamento que permite constatar a atomização dos acontecimentos, segue-se uma incontornável ameaça às pretensões de escrever um livro consistente sobre os fatos da vida de Rollebon. O cerne de tal ambição sucumbe, uma vez que um livro sobre fatos reais não se distinguiria de um livro ficcional. Em outras palavras, o historiador ao narrar os fatos acaba por realizar um trabalho imaginativo. Busca-se explicar os fatos, porém, as explicações encadeadas advêm da ordem impressa por quem as relata e não dos próprios fatos. Os acontecimentos não possuem ordem, nem são suscetíveis de serem alcançados através de verdadeiras provas, como por exemplo, as provas testemunhais e as documentais. O único projeto da personagem parece, então, insustentável; e com ele desaparecem as razões de suas atividades cotidianas: as idas à biblioteca, a pesquisa, a escrita, por fim, o próprio local onde se encontra surge como injustificado.

A permanência em Bouville, conforme registrado acima, devia-se ao material disponível para a pesquisa, que se apresentava como essencial para escrever a verdadeira história do Marquês de Rollebon. Contudo, a questão agora se inscreve em outro plano. Trata-se de escolher entre uma história fidedigna ou o relato autêntico dos fatos. O que era

tido por história verdadeira traduz-se aqui em história inteligível; entretanto, isso configura uma narrativa ilegítima que altera os acontecimentos para suprimir a descontinuidade. Por conseguinte, decorre disso que são as descrições absurdas, sem pé nem cabeça, que ganham o status de relato autêntico.

Outro viés relevante da constatação feita por Roquentin é a impossibilidade de viver aventuras, na medida em que não se pode mais, como nas narrativas, marcar começos e fins. A propósito ele constata, “As aventuras estão nos livros”. (SARTRE, 1938, p. 63) Os acontecimentos que lá se encontram não foram vividos do mesmo modo em que estão expostos. A inexistência destas vivências em forma de aventura, de qualquer começo ou fim de alguma ocorrência, é registrada por Roquentin,

Sim, é isso que eu queria – ai de mim! É isso que quero ainda. Sinto tanta felicidade quando uma negra canta: que pináculos não atingiria, se minha *própria vida* constituísse a matéria da melodia!

A Idéia continua ali, a inominável. Espera tranqüilamente. No momento parece estar dizendo:

- “Sim? É *isso* que você queria? Pois bem, é precisamente isso que você nunca teve (lembre-se: você se iludia com palavras, chamava de aventura ouropéis de viagem, amores de prostitutas, brigas, quinquilharias) e não terá jamais – nem você nem ninguém. (SARTRE, 1938, p.65)

Impõe-se aqui a necessidade de escolher entre viver ou narrar. A vida não pode coincidir jamais com o tema de uma melodia, pois ela não se organiza como uma composição harmônica. A vida é alterada pelas palavras, as quais enlaçam os acontecimentos como em uma composição. Dessa maneira, a composição narrativa é sempre uma alteração posterior que se impõe aos atos, pois, nela, qualquer acontecimento pode ser apresentado como uma aventura. Em contrapartida, afirma Sartre, através de Roquentin (1938, p. 66), “Quando se vive, nada acontece. Os cenários mudam, as pessoas entram e saem, eis tudo”. Não há, portanto, possibilidade de aventuras autênticas. O que ocorre é que a narração põe sentido e com isso distorce os acontecimentos, uma vez que o acaso é suprimido no entrelaçar dos instantes.

O que, por fim, a experiência da náusea vai possibilitar é o completo desaparecimento do significado emprestado aos acontecimentos pelas narrativas. A existência é, assim, revelada em sua mais pura manifestação; e com ela a gratuidade, isto é, o desfazimento de qualquer razão para existir. Nas palavras de Roquentin (1938, p. 191), “o mundo das explicações e das razões não é o da existência. Um círculo não é absurdo, é perfeitamente explicável pela rotação de um segmento de reta em torno de uma de suas extremidades. Mas também um círculo não existe”. Registra-se, portanto, uma distinção entre as representações

e as coisas, a palavra e a existência silenciosa. A existência não pode ser expressa, tampouco apreendida pelo discurso.

### 3.2.2 A liberdade como resultado da inexistência de sentido

A partir do que foi dito acima, conclui-se que designar qualidades ou utilidades não alcança encerrar a existência, pois, como diz Roquentin, “a existência não é a necessidade. Existir é simplesmente *estar presente*; os entes aparecem, deixam que *os* encontremos, mas nunca podemos *deduzi-los*” (SARTRE, 1938, p. 193). Se o sentido não provém das coisas, então não se pode, através delas, encontrar refúgio para a angústia advinda da situação de plena liberdade. Em outras palavras, se as coisas em si apenas existem, então não há exigências prévias a circunstanciar a liberdade, quer dizer, a condicionar a escolha das possibilidades. Segundo Sartre,

... existem concretamente despertadores, cartazes, formulários de impostos, agentes de polícia, ou seja, tantos e tantos parapeitos de proteção contra a angústia. Porém, basta que a empresa a realizar se distancie de mim e eu seja remetido a mim mesmo porque devo me aguardar no futuro, descubro-me de repente como aquele que dá ao despertador seu sentido, que se proíbe, a partir de um cartaz, de andar por um canteiro ou gramado, aquele que confere poder à ordem do chefe, decide sobre o interesse do livro que está escrevendo – enfim, aquele que faz com que existam os valores, cujas exigências irão determinar sua ação. Vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que *sou*, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas. (SARTRE, 2005, p. 84)

A gratuidade da existência significa para Roquentin que o livro perde sua exigência de livro a ser escrito, pois o livro não terminado somente pode ter o significado de livro por terminar para uma consciência que o apreenda como livro a ser escrito. Melhor dito, para alguém que o eleja dentre as suas possibilidades. Entretanto, isso era o oposto do que Roquentin esperava do livro; e, portanto, era o golpe final em seu projeto. Escrever o livro era alheamento de sua existência, uma vez que o projeto seguia como exigência, explicitando a afirmação sartriana (2005, p.80) de que a “consciência do homem *em ação* é consciência irrefletida”. Na seqüência Sartre declara,

... na quase totalidade dos atos cotidianos, estou comprometido, apostei em meus possíveis e os descubro realizando-os – e isso no próprio ato de realizá-los como exigências, algo urgente, utilidades. E, sem, dúvida, em todo ato dessa espécie, permanece a possibilidade de questionar o ato, na medida em que remete a fins mais distantes e essenciais, tais como suas significações finais e minhas possibilidades essenciais. Por exemplo: a frase que escrevo é a significação das letras escritas, mas

o livro inteiro que pretendo concluir é a significação das frases. E este livro é uma possibilidade que pode me angustiar: é verdadeiramente *meu* possível, e não sei se amanhã irei continuá-lo: amanhã, com relação a ele, minha liberdade pode exercer seu poder nadificador. Só que esta angústia encerra a apreensão do livro enquanto tal como *minha* possibilidade: preciso me colocar diretamente diante dele e vivenciar minha relação com ele. (SARTRE, 2005, p. 81)

Dessa forma, este exemplo, apresentado no texto teórico, ilustra como Roquentin buscava afastar a angústia, isto é, afastar a contingência. O projeto de escrever o livro não era posto em questão, não era apreendido como *sua* possibilidade e cotejado dentre outros. Adversamente, pela ausência de reflexão, o ato de escrevê-lo era tido como uma exigência do mundo e, assim, como impondo uma esfera de necessidade à existência. Por conseguinte, a partir do momento em que Roquentin constata a gratuidade da existência, a confecção do livro perde sua razão de ser e é finalmente abandonada.

O projeto mantido por Roquentin era, portanto, o de viver ao nível de uma consciência irrefletida e de proteger-se contra a angústia gerada pelos seus possíveis. Enquanto Roquentin dedicava-se a sustentar a existência de Rollebon, a sua própria existência não era alcançada em sua plenitude. A tentativa de manter a sua existência neste incomum empréstimo à história do Marquês era a maneira com que Roquentin libertava-se de si. Em outras palavras, era o que permitia evitar a pergunta proveniente da constatação da própria existência, a saber: “Que farei agora?” (SARTRE, 1938, p. 148).

Roquentin irá protelar o enfrentamento dessa pergunta. Na passagem em que, por fim, parece ter desistido de escrever o livro, ainda se pode vislumbrar a tentativa de continuar a escrevê-lo com o objetivo de manter-se ao nível da consciência irrefletida, “Peguei na caneta e tentei continuar a trabalhar; estava farto dessas reflexões sobre o passado, sobre o presente, sobre o mundo. Só pedia uma coisa: que me deixassem acabar meu livro em paz” (SARTRE, 1938, p.144).

Mas as vivências da náusea conduziram-no à revelação da dimensão ontológica que exclui toda a significação depositada habitualmente nas coisas e, por fim, toda a significação encontrada em si-mesmo. Com isso, evidencia-se, pois, uma liberdade iniludível. Explica-se aí por que assumir a existência traduz-se em encontro com a liberdade e com a angústia advinda da contingência. É a partir disso que se desfaz, para Roquentin, a proteção e a fuga encontrada no passado do Marquês. Enquanto se manteve a parceria com o Marquês, Roquentin estava seguro: o passado, por já se ter completado, não exigia o enfrentamento com a assunção da liberdade. O mergulho no passado do outro representa a inscrição de seu próprio ser em uma totalidade à maneira do *ser-Em-si*, ou seja, de modo a ser opaco, fechado

e idêntico a si mesmo. A liberdade, no entanto, indica a abertura e exprime a inexistência de uma consciência idêntica a si mesma.

### 3.2.2.1 O Ego não afasta a contingência

A ininteligibilidade da vida é, dessa maneira, radicalizada pela negação de um si-mesmo. Neste ponto a incursão de Roquentin vincula-se com as teses já antes exploradas, quer dizer, com a tese de que a consciência é *Para-si* e de que não há a possibilidade de encontrar um Eu como estrutura permanente dela, de modo a conferir-lhe identidade. Isso implica de imediato, como visto, que o Ego terá de ser um existente. E, como tal, ser-lhe-á negado o caráter transcendental e a condição de núcleo invariável da consciência. A descoberta de Roquentin traduzirá a condição do Eu, a saber, a condição de objeto à mercê das contingências do mundo. Desse modo, não mais representa instância segura, para a qual se pode recorrer sem reservas, tal como, pensa Sartre, era em Descartes, Kant ou Husserl. Quer dizer, a exclusão da possibilidade de apelar ao Eu enquanto esfera estável expõe todo o peso da gratuidade da existência, ou ainda, expõe o impedimento de qualquer refúgio.

Assim, a concepção sartriana de Ego como objeto constituído e transcendente à consciência desponta em *A Náusea*, conforme já foi indicado, como o fio que permite compreender a incessante inquietude de Roquentin diante da existência. Para se alcançar esse vínculo, é preciso lembrar-se da inversão na ordem constitutiva do Ego, pois, como dito, apesar dele se apresentar como constituindo os estados e os estados como constituindo as consciências singulares, o que na ordem real é primeiro são as consciências espontâneas. Significa, então, como já visto, que a apreensão do Ego somente é possível por intermédio das vivências e dos estados. Quer isso dizer que o Ego somente pode aparecer para a consciência reflexiva a partir dos estados e das ações que ele sintetiza. Assim, não se pode recorrer a um Eu para justificar uma necessidade relativa à existência. Não há uma causa da qual decorram os estados psíquicos ou as ações; e, assim, não há como refugiar-se da angústia provocada pela contingência. Segundo Sartre, (2005, p.79) “...a liberdade manifestada pela angústia se caracteriza por uma obrigação perpetuamente renovada de refazer o Eu que designa o ser livre.” Dessa maneira, não há um si-mesmo ao modo de um *ser-Em-si*; não há possibilidade de desculpas interpostas a partir de um Eu, do qual as escolhas seguir-se-iam com alguma inexorabilidade.

Portanto, uma vez abandonada a sociedade com o Marquês, não restarão meios a Roquentin para driblar a contingência. Dito de outra forma, através da náusea, Roquentin

experiencia dois níveis de existências incapazes de lhe impor a necessidade. Por um lado, as coisas, como o livro a escrever, não afirmam um sentido unívoco de modo a circunstanciar a escolha dos seus possíveis. Por outro, a sua própria existência, que estando *liberada*, desprendida do passado do Marquês, expõe não haver nada, sequer um Eu indubitável. Reitera-se, assim, a razão pela qual a caracterização de Ego exposta intensifica o horror à existência. É, pois, porque tal concepção extingue a possibilidade de fuga, isto é, aniquila a alternativa de recorrer a um Eu que, como resquício de alguma substância ou essência, qualificaria e justificaria suas escolhas. Já no Primeiro Capítulo de *O Ser e o Nada*, Sartre destaca que,

[a] liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do *ser* da “realidade humana”. O homem não é *primeiro* para ser livre *depois*: não há diferença entre o ser do homem e seu “*ser-livre*”. (SARTRE, 2005, p. 68)

Roquentin, em suma, terá de assumir a plenitude da liberdade e a angústia que se exprime na inexistência de determinação alguma, ou melhor, na única dependência a si para a manutenção das escolhas.

### 3.2.3 A exigência da decisão destacada dos papéis e o objetivo da narrativa sartriana

O caráter ininteligível dos acontecimentos, expresso através da contingência, desvela que as ações se dão de modo atomizado, bem como imprime a separação entre os indivíduos e os papéis que eles representam. Em outras palavras, não há uma unidade fundamental nas ações, ademais não há entrelaçamento dado entre o sujeito e o lugar em que se encontra. A vida, como visto, para Sartre, contrapõe-se à construção narrativa, na qual se apresenta um Eu que encontra unidade através da vida encadeada, quer dizer, através da vida com uma estrutura com início, meio e fim.

Ademais, não será possível entrelaçar o comportamento humano com as intenções e com os cenários, nos quais ele se dispõe, de modo a estabelecer uma organização daquelas tanto em uma ordem causal, quanto temporal. Conforme dito acima, tal organização é rechaçada por Sartre; essa impossibilidade se faz explícita na frustração expressa por Roquentin: “quis que os momentos de minha vida tivessem uma seqüência e uma ordem como os de uma vida que recordamos. O mesmo, ou quase, que tentar capturar o tempo” (SARTRE, 1938, p. 68). Para Sartre, tal pretensão fracassa, uma vez que o presente não

empenha o futuro. Somente enlaçando o tempo poder-se-ia dotar a vida de uma previsibilidade ordenada causalmente e, por conseguinte, cronologicamente.

Para Sartre, a inexistência de tal ordem é que garantirá ao homem sua plena responsabilidade em consonância com a sua condição de agente livre. Com isso, não se pretende dizer que Sartre negue o encontro de intenções, motivações, paixões ou propósitos no agente. Porém, admitir uma motivação relacionada à ação é distinto de admitir a explicação desta por intermédio daquela. Como Sartre sublinha (2005, p. 78), “Não é *porque* sou livre que meu ato escapa à determinação dos motivos, mas, ao contrário, a estrutura ineficiente dos motivos é que condiciona minha liberdade”. Na seqüência, ele assevera (2005, p. 78), “devemos admitir que não existe motivo *na* consciência: existe, sim, *para* a consciência”. Quer dizer que não é lícito ao agente apontar quaisquer das alternativas acima: intenção, motivação, etc, para eximir-se de assumir que a sua escolha é radicalmente livre. Não há nada na consciência, não há habitantes que a caracterizem através de uma estrutura prévia; também não há ato previamente catalogado como bom ou mau, na medida em que não se encontram valores estabelecidos *a priori*. Voltar-se-á a este ponto sobre a inexistência de valores *a priori*. De acordo com Leopoldo e Silva (2000, p. 175), “As relações humanas são qualificadas na medida mesmo em que são vividas pelos homens, sujeitos ativos e não simples posições num sistema complexo”. A característica de sujeito ativo impõe, portanto, a necessidade de agir sem recorrer à posição ocupada pelo agente para justificar a ação. Do mesmo modo, as relações com os outros não estão estabelecidas definitivamente pelo lugar ocupado pelos sujeitos que se relacionam.

Conforme discutido acima, não há determinação para a qual apelar, não há conteúdos de consciência, nem mesmo um Ego a habitá-la. Por exemplo, a tentativa de assinalar determinadas paixões como qualidades do Ego, e, por consequência, afirmar uma tendência para agir de determinada maneira, fracassa na busca por restringir a escolha, na medida em que se observa a ordem constitutiva do Ego. Não há qualidades anteriores à manifestação dos estados, pois elas são unificações de manifestações reiteradas de um estado. Também não há nada que constranja o agente a continuar com tais manifestações, ainda que se possa designar a qualidade como algo latente, ou seja, como uma tendência que se expressa em determinado momento por uma apresentação atual do estado. Como já se afirmou no Segundo Capítulo, não há empecilhos para que novos estados se dêem e, por conseguinte, para que novas qualidades venham a surgir através da unificação destes.

Portanto, ressalta-se novamente a distância entre vida e narrativa. Narrar não significa contar uma história tal como foi previamente vivida. A narrativa encadeia os fatos

cronologicamente, mas, como já registrado acima, de acordo com Sartre, a vida não está dotada de tal ordem. A inexistência de tal ordem é o que sentenciará Roquentin à plena liberdade de escolher suas ações. Sartre mostra, através de Roquentin, que não poderá recorrer aos papéis que desempenha, pois não os reconhece como escolhas autênticas, antes os vê como fuga, como tentativa de escapar da angústia própria à condição de legislador, isto é, à condição de homem. Não há roteiro a ser seguido. Por não haver roteiros que o conduzam à ação, o homem hesitará. Sartre desvela, assim, a angústia presente na necessidade da decisão destacada dos papéis, ou melhor, do refúgio encontrado em tais papéis, porém, para ele, esta é a singular necessidade imposta ao homem. Nas palavras reconhecidas no jargão existencialista, pode-se afirmar que o homem só não é livre para abrir mão da sua liberdade de escolha.

Deve-se, ainda, questionar porque Sartre usa uma narrativa ficcional para provar a inexistência de narrativas verdadeiras. É certo que Sartre usa uma narrativa, porém é certo também que, ao salientar o sem sentido dos atos e a gratuidade da existência, a sua narrativa não afasta a angústia. Segundo Leopoldo e Silva, a angústia exposta por Roquentin através da pergunta: *que farei agora?*, põe-se

a partir de uma constatação irrecusável: eu existo. E se posso dizer também: eu sou, como na sinonímia cartesiana, isso significa que esse ser terá de se qualificar a cada momento por suas ações. Terá que concretizar esse *sou* em todo e qualquer gesto. Terá de escolher o que fazer, isto é, *o que ser*, terá de defrontar-se como sentido das ações e a pluralidade dos possíveis. (LEOPOLDO E SILVA, 2000, p. 182)

Assim, a narrativa sartriana não busca um encadeamento de sentido, adversamente, tem em vista expor a inexistência de um sentido prévio condicionando as ações e, paralelamente, a inexistência de uma essência do sujeito que escolhe. À sua personagem impor-se-á abrir mão do modo usual utilitário de relacionar-se com as coisas, bem como se exigirá assumir-se como responsável por todo e qualquer sentido. De acordo com Naishtat,

não há, portanto, situação neutra, adversamente toda situação leva a uma inerência valorativa ou avaliativa que é possível graças a nossa liberdade: a estrutura teleológica e volitiva da intencionalidade atravessa toda a estrutura do inerte na medida em que este último se apresenta a nós com um sentido dado<sup>35</sup>. (NAISHTAT, 2007, p.)

Isso significa que situação e liberdade estão entrelaçadas, aquela não tolhe a esta, ao invés disso a liberdade, como já dito no Segundo Capítulo, dá-se em situação. A situação não é rechaçada para o agente poder escolher, ao contrário, a situação se dá e ganha sentido a

<sup>35</sup> Cf. “no hay entonces situación neutra, sino que toda situación lleva una inherencia valorativa o evaluativa que es posible gracias a nuestra libertad: la estructura teleológica y volitiva de la intencionalidad atraviesa toda la estructura de lo inerte en la medida em que este último se nos presenta con un sentido dado.”

partir da liberdade. Assim, a proposta sartriana traz como consequência a impossibilidade de neutralidade para o homem ou de desculpa recorrendo a um sentido sedimentado. A narrativa sartriana procura exhibir a descoberta da existência como contingência e, desse modo, o impedimento a qualquer sentido dado como recurso. Por outro lado, defende o vazio da consciência, isenta de estrutura, quer material ou formal, e, portanto, incapaz de impor qualquer necessidade. Por conseguinte, tal narrativa não pode afastar a angústia e negar a responsabilidade irrestrita posta ao homem; fazê-lo é o que representa o grande problema entrevisto por Sartre na assunção de uma vida dotada de uma ordem tal qual a encontrada nas narrativas convencionais. O que *A Náusea* almeja narrar é a vida humana enquanto segmentada, isenta de estatuto sólido e, portanto, angustiada com a existência.

### 3.3 A liberdade é criação

Ao finalizar este estudo, retornar-se-á à questão da *epoché*, isso porque como se disse é necessário ter em vista como Sartre a entende para alcançar os resultados que estão aqui em foco. A *epoché* sartriana impõe-se como angústia; do mesmo modo, viu-se, dá-se a *Náusea*. A primeira é fruto da espontaneidade da consciência, que ao se desprender do Ego através de um ato de reflexão pura, mostra-se como incontornável. Quer dizer, então, que a angústia estampada pela *epoché* deve-se ao primeiro resultado, ou seja, ao resultado para o campo transcendental, a saber, de que ele não possui um Ego. A angústia revelada pela *Náusea*, por sua vez, deve-se ao fato da existência traduzir-se em contingência. Mas, como se observou, não há necessidade relativa à existência porque, além das coisas não possuem sentido prévio, não se encontra também um *si-mesmo* enquanto da consciência. Assim, como frisa Moutinho,

... embora a náusea não se compare à redução fenomenológica, ela é igualmente não-motivada, ela vem como “uma doença”, instala-se “pouco a pouco”, Roquentin é “acometido” por ela. Isso é tanto mais necessário quanto se trata no romance não apenas de trazer a lume o sentido último da existência, mas ainda aquela consciência pura, sem impurezas psicológicas, que, antes de ser desvelada, é ela própria que *se* desvela. (MOUTINHO, 1995, p. 60)

Pode-se, dessa maneira, dizer que a *epoché* em Sartre relaciona-se aos resultados da tese do Ego como objeto transcendente, tanto para o campo transcendental, quanto para o existencial. Também, pode-se dizer que os resultados de ambas as esferas estão imbricados, pois é somente a partir da libertação do campo transcendental, que se pode entender que o Ego não imponha sentido para a existência. Disso se segue que o sujeito terá de escolher o próprio ser.

É aqui que entrou em jogo o problema da liberdade da ação, pois para haver liberdade de escolha o homem deve ser autônomo. O sujeito que age é radicalmente livre, na medida em que não há nada extrínseco a ele que o determine. É esta a condição para o agente escolher, o que equivale, como se disse antes, a inventar valores e fins. Autonomia e liberdade são radicais; e, a última deve ser entendida como liberdade de escolha que não se dá somente no interior da subjetividade. Isso quer dizer que antes do processo de existir não há nada, conforme o refrão existencialista, *a existência precede a essência*. Dito de outra forma, o sujeito não é nada antes das escolhas que realiza, ou seja, ele é as suas escolhas, de modo que o processo existencial e a condição moral estão estritamente atrelados. O sujeito se define através de uma formação contínua dada por intermédio do exercício da liberdade. Tal liberdade se vive concretamente, e, por isso, essa construção do sujeito não se reverte em um indivíduo isolado, antes, exige que as escolhas sejam um espelho que abarque a humanidade. Sartre defende que a escolha moral implica não só a escolha de si próprio, mas sim a escolha de todos os homens, tendo em vista o que se julga dever ser. Desse modo, o que se escolhe é um modelo de homem conforme o valor cunhado pela própria escolha, sendo que esse valor se estende para todos os homens. Segundo Sartre (1978, p.7), “... nada pode ser bom para nós sem que o seja para todos”. Quer dizer, não há escolha restrita ao individual, que permita tomar algo como bom para mim e negá-lo como bom para o restante dos homens.

O homem é, então, a cada escolha responsável por toda a humanidade. Esta responsabilidade é ainda mais ampla, porque, além de não se restringir ao individual, não poderá contar com valores dados. Como se disse acima, a condição do agente como ser livre deve-se à possibilidade de inventar valores e fins. A invenção marca a inexistência do bem *a priori*, ou seja, suprime-se a possibilidade de uma decisão que não seja em situação. O valor é dado no momento da ação, quer dizer, é o ato que o determina. Dito de outro modo, os valores ou os fins não são dados, nem mesmo há princípios racionais *a priori* que possam servir para guiar a decisão. O homem deve inventar a sua lei e é por essa invenção que ele se faz a si mesmo. No texto *A liberdade cartesiana*, Sartre (1968), apesar de censurar Descartes por assumir entraves do catolicismo e do dogmatismo ao falar da liberdade humana, enaltece-o por sua compreensão da liberdade. O conceito cartesiano de liberdade que Sartre enaltece é, por conseguinte, aquele que Descartes atribui a Deus. Contudo, pode-se dizer que Sartre atribui-lo-ia ao homem. De acordo com Sartre,

Descartes compreendeu perfeitamente que o conceito de liberdade encerrava a exigência de uma autonomia absoluta, que um acto livre era uma produção totalmente nova, cujo germe não podia estar contido num estado anterior do mundo e que, em consequência, liberdade e criação eram uma e a mesma coisa. A liberdade de Deus, embora semelhante à do homem, perde o aspecto negativo que tinha

debaixo do seu invólucro humano, é pura produtividade, é o acto extratemporal e eterno mediante o qual Deus faz com que exista o mundo, o Bem e Verdades eternas. Em consequência disto, a raiz de toda a Razão deve ser procurada nas profundezas do acto livre; é a liberdade que é o fundamento do verdadeiro, e a própria necessidade rigorosa que aparece na ordem das verdades é sustentada pela contingência absoluta dum livre-arbítrio criador; e este racionalista dogmático poderia dizer, não como Goethe: «Ao princípio era o Verbo», mas: «Ao princípio era o Ato.» (SARTRE, 1968, p. 299)

Extingue-se, desse modo, a possibilidade de uma escolha pautada em uma condição universal do homem dada pela racionalidade. Não se trata de caracterizar o homem como irracional<sup>36</sup>, mas de negar uma essência em conformidade com um conceito do humano. Disse-se acima, que ao escolher, o homem escolhe um modelo que pretende seja assumido por toda humanidade, contudo, tal escolha é permitida pela inexistência de um modelo prévio, ao qual o homem deva perfazer as condições. Primeiro o homem existe e posteriormente se define consoante ao que tiver projetado ser. De acordo com Sartre (1978, p.21), “o existencialista não tomará nunca o homem como fim, porque ele está sempre por fazer”. Para Sartre, o futuro está aberto ao homem, revelando o seu desamparo, na medida em que não permite uma moral prévia que sinalize como se deve agir. Em uma palavra, estar desamparado significa ter, como dito acima, de escolher o próprio ser.

---

<sup>36</sup> No Segundo Capítulo, disse-se que o Ego comporta características irracionais. Contudo, disso não se segue a atribuição de tais características ao sujeito, pois, como exaustivamente se registrou, o Ego não é sujeito, mas objeto, para Sartre.

## CONCLUSÃO

O afastamento de Sartre das posições consagradas ao Ego na tradição filosófica permitiu construir sua teoria, na qual este é rebaixado à condição de objeto. Em outras palavras, ao tentar mostrar que o Eu não é um fundamento estável, como em Descartes, não é um elemento formal que realiza a síntese das representações, como em Kant, e, também, não é o centro dos atos, como em Husserl, obteve espaço para afirmar que ele não está *na* consciência. Para Sartre, o Ego é um existente e, como tal, está no mundo. O resultado, a partir disso, foi a compreensão de que a consciência é nada. Desse modo, ao explorar o confronto com a tradição, tornou-se possível alcançar um dos objetivos propostos, a saber, evidenciar como se releva a concepção da consciência para o escopo de Sartre acerca do Ego. Isso porque as críticas realizadas aos filósofos citados e a edificação da sua própria tese imbricam-se com a defesa da consciência intencional e com a distinção entre dois tipos de consciência, irrefletida e reflexiva.

Já o intento de esclarecer a constituição do Ego como objeto situado no campo existencial, foi realizado a partir da explicitação das unidades de consciência que lhes são integrantes, ou seja, através dos estados, das ações e das qualidades. Compreender que o Ego é um pólo objeto, porque é a síntese destas unidades de consciência, além de atender a meta posta, permitiu evidenciar as características peculiares a ele, quer dizer, o seu caráter dubitável e irracional.

Por fim, o objetivo de avaliar em que medida a teoria sartriana do Ego imprime conseqüências às esferas transcendental e existencial, também, resultou em vínculo com o tema da consciência. De início, permitiu concluir que há uma descontinuidade no tratamento dado ao caráter da consciência, no que concerne à pessoalidade. Tal mudança efetuada entre *A Transcendência do Ego*, em que ela é impessoal, e *O Ser e o Nada*, em que ela passa a ser considerada como pessoal, viu-se, levou a mais uma modificação, qual seja: à necessidade de uma nova argumentação para refutar o solipsismo. Ademais, levou a concluir que há uma aproximação entre as concepções de consciência irrefletida e reflexiva, as quais eram absolutamente opostas na primeira obra. Contudo, cabe ressaltar que tais alterações não mudaram em nada o caráter transcendente atribuído ao Ego. Ocorre que, na primeira obra, ele é o responsável pela atribuição da pessoalidade, pois Sartre afirma que a consciência torna-se

impessoal ao retirar o Ego da mesma. Na segunda, os responsáveis por tal atribuição serão a presença a si e a ipseidade, quer dizer, serão as características próprias à consciência.

Sugere-se, a partir disso, investigar como a questão da identidade pessoal poderia ser entendida no desenvolvimento do pensamento sartriano. Diante do que está posto, indica-se que, em *A Transcendência do Ego*, o estatuto de pessoal é destinado ao Ego, ao mesmo tempo, ele é idêntico. Poder-se-ia, assim, dizer que há uma identidade pessoal, em tal obra? Ainda que uma resposta afirmativa pareça coerente, é crucial ponderar que, em sendo assim, a identidade pessoal estaria sendo atribuída a um objeto. Ambas as afirmações são conciliáveis? Mantêm-se tais questões para um futuro estudo. Por sua vez, em *O Ser e o Nada*, a consciência será pessoal, mas ela jamais inscreverá uma identidade. Lembra-se que a consciência nega o princípio de identidade. Dessa maneira, deixam-se mais duas perguntas: a pessoalidade pode ser compatível com um ser que não é idêntico a si? Caso sim, então se deve afirmar a inexistência da identidade pessoal?

Encerra-se atrelando esta última questão com os resultados encontrados para a esfera existencial, quer dizer, com a inexistência de sentido sedimentado e com a necessidade da existência preceder a essência a fim de possibilitar a ação livre. Tal vínculo é realizado, propriamente, ao expor-se a seguinte interrogação final: será necessário afirmar a inexistência da identidade pessoal para manter as teses de Sartre acerca da existência? Quer dizer, será necessário dizer que o homem não poderá ostentar o título de pessoa que comporta sua identidade para não perder a plena liberdade?

## BIBLIOGRAFIA

### Bibliografia Principal:

SARTRE, Jean-Paul. A liberdade cartesiana. **Situações I**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1968.

\_\_\_\_\_. **A Náusea**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1938.

\_\_\_\_\_. **A Transcendência do Ego**. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

\_\_\_\_\_. **La transcendance de l'Ego**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

\_\_\_\_\_. **L'être et le néant**. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard, 1971.

\_\_\_\_\_. **O Existencialismo é um Humanismo**. Tradução de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **O Ser e o Nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. **Situações I**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1968.

### Bibliografia Secundária:

ALLISON, H. E. **El Idealismo Transcendental de Kant: una interpretación y defensa**. Prólogo e Tradução de Dulce Maria Granja Castro. Barcelona: Anthropos, 1992.

ALVES, P. Irrefletido e reflexão: observações sobre uma tese de Sartre. In: Sartre. **A Transcendência do Ego**. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

BEYSSADE, Jean-Marie. A teoria cartesiana da substância: equivocidade ou analogia?. **Analytica**, volume 2, número 2, p. 11-36, 1997.

BORNHEIM, G. A. **Sartre: metafísica e existencialismo**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CARR, D. Kant, Husserl, and the Nonempirical Ego. **The Journal of Philosophy**, volume 74, número 11, p. 682-690, 1977.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Meditações Metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCHER, G. **L'Identité personnelle chez Sartre**. 2004. (Mémoire de Maîtrise) - UFR de Philosophie de Rennes1, Rennes, 2004. Disponível em: <<http://www.aephr.free.fr>>. Acesso em: 20 ago 2008.

FRETZ, L. Individuality in Sartre's philosophy. **The Cambridge Companion to Sartre**. New York: Cambridge University Press, p. 67-101, 1992.

HUSSERL, E. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Investigações Lógicas**. Tradução de Manuel G. Morente. Madrid: Revista do Ocidente, 1976.

\_\_\_\_\_. **Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia**. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

LEOPOLDO e SILVA, F. A Transcendência do Ego. Subjetividade e Narrabilidade em Sartre. **Síntese**, v. 27, n. 88, p. 165-182, 2000.

MARKIE, P. The Cogito and its importance. **The Cambridge Companion to Descartes**. New York: Cambridge University Press, p.140-173, 2006.

MORRIS, P. S. Sartre on the Transcendence of the Ego. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 46, n. 2, p. 179-198, 1985.

MOUTINHO, L. D. S. Sartre: passagem da psicologia à fenomenologia. **Discurso**, número 23, p. 109-148, 1994.

\_\_\_\_\_. **Sartre: psicologia e fenomenologia**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

NAISHTAT, F. Del Ipse existencial al Ipse narrativo. Fronteras y pasajes entre la fenomenología ontológica de Sartre y la fenomenología hermenéutica de Ricoeur. **Revista de Filosofía y Teoría Política**. n. 38. p. 95-120, 2007.

WESTPHAL. K. R. How does Kant prove that we perceive, and not merely imagine, physical objects?. **The Review of Metaphysics**, volume LIX, número 4, 2006.