



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Leonardo de Sousa Oliveira Tavares

A FARSA DO EGO:  
ONTOLOGIA E HISTORICIDADE EM SARTRE

JOÃO PESSOA-PB

2015.2



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Leonardo de Sousa Oliveira Tavares

**A FARSA DO EGO:  
ONTOLOGIA E HISTORICIDADE EM SARTRE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Doutor Abrahão Costa Andrade.

JOÃO PESSOA-PB

2015.2

T231f

Tavares, Leonardo de Sousa Oliveira.  
A farsa do ego: ontologia e historicidade em Sartre /  
Leonardo de Sousa Oliveira Tavares.- João Pessoa, 2015. 95f.  
Orientador: Abrahão Costa Andrade  
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHL  
1. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980 - crítica e interpretação.  
2. Filosofia - crítica e interpretação. 3. Ego. 4. Consciência.  
5. Existência. 6. Historicidade.

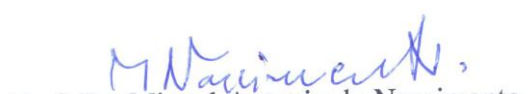
UFPB/BC

CDU: 1(043)


Dissertação intitulada A FARSA DO EGO: ONTOLOGIA E HISTORICIDADE EM SARTRE, de autoria do concludente Leonardo de Sousa Oliveira Tavares, aprovado pela banca constituída pelos seguintes professores:



Prof. Dr. Abrahão Costa Andrade  
(Presidente/UFPB)



Prof. Dr. Miguel Antonio do Nascimento  
(Membro/UFPB)



Prof. Dr. Williard Scorpion Pessoa Fragoso  
(CAPES – Examinador Externo à Instituição)

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao fluxo das situações, ao dar-se do que é, por ter me guiado para o interior de uma faculdade de filosofia no exato mês de fevereiro de 2010, por ter me guiado até o mestrado em maio de 2014. Agradeço pelas aprazíveis lembranças que estas salas, estes corredores e praças comportam. A quase velha lembrança da primeira aula de Introdução à Filosofia, a leitura de um trecho do diálogo Protágoras, sob aviso: “A Filosofia saberá indicar o caminho de saída para aqueles que não nasceram filósofos”. Reverencio os versos da *Ilíada* declamados em grego na aula de História da Filosofia Antiga, pois não compreender nada de grego clássico não me impediu de ouvir a língua dos fundadores do ocidente com profunda admiração.

Agradeço ao professor Dr. Abrahão Costa Andrade por ter me orientado, direta e indiretamente, através de suas aulas, escritos e atitudes. Encontro-me grato pelo dito leibniziano em voz grave “*Step by step*” e por apreender o grande problema que toma forma no “viver um com o outro”. Conforme dito pelo professor Giovanni Queiroz: “o problema é que, um dia, nós prometemos decifrar o mundo.” Se não podemos cumprir com o prometido, é de bom grado morrer tentando. Não poderia esquecer os colegas e amigos que fiz nestes últimos anos, do quanto aprendi com estas pessoas. E preciso frisar que, provavelmente, essa pesquisa também não seria realizada em tal velocidade sem o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

Agradeço pelos momentos de delírios reflexivos (mesmo sabendo que isto é uma contradição em termos), às conversas quase “patafísicas” e às frivolidades. Agradeço aos que estiveram mais próximos nestes últimos meses e a todos aqueles com os quais estabeleci uma relação de admiração e amizade no decorrer desses anos fugidios. Roger Moura (*in memoriam*), Joseph Anderson, Tiago Rosário, Adriel Silva, meus amigos, amigos da Filosofia. Não poderia deixar de lembrar do meu porto seguro, Naíla Cordeiro, por ter conservado meu pleno estado de humanidade em meio aos afazeres técnicos da escrita acadêmica.

Por fim, venero a coragem dos meus pais, Maria Bernadete e Linderman Tavares, por me permitirem viver uma vida genuinamente minha com o prosseguimento das pesquisas que me interessam. Espero um dia ter a mesma generosidade de vossas senhorias, afinal, estamos tratando do pa(i)trocínio de uma formação filosófica. Aqui, não nos destinamos ao ofício de projetar prédios, ou fazer funcionar engrenagens, mas nos dedicamos ao projeto, ao método, ao conceito, ao que subjaz todo esforço prático, provavelmente, irrefletido!

## RESUMO

Com a análise que se fez do ensaio *A transcendência do Ego* até o amadurecimento do conceito de Ego (ipseidade) no Sartre de *O ser e o nada*, nós almejamos atingir não só a compreensão precisa do que é o Ego. Mais do que isso, buscamos definir o que esse objeto transcendente representa diante da totalidade da ontologia fenomenológica. Para viabilizar tal intento, nós nos utilizamos, principalmente, de uma aproximação conceitual que expressa a continuidade que há entre o jovem Sartre fenomenólogo e um Sartre existencialista. Desse modo, concluímos a análise sartriana do conceito de Ego com um questionamento que nos direciona para a identificação do estofo que preenche o Ego transcendente. E, em última instância, apelamos para a constituição da consciência que o projeta para fora de si. Trata-se de um esforço para a releitura de um conceito que será, supostamente, analisado em seu fundamento constituinte, a historicidade.

**Palavras-chave:** ego, consciência, existência, historicidade.

## RESUMÉ

Avec l'analyse que été fait du essai *La transcendance de l'Ego* à la maturation du concept de Ego (Ipséité) dans Sartre de *l'Être e le Néant*, nous visons à atteindre non seulement une compréhension précise de ce que l'Ego. Plus que cela, nous cherchons définir ce que cet objet transcendant représenté en face de la totalité de l'ontologie phénoménologique. Pour atteindre cet objectif, nous avons utilisé pour principalement une approche conceptuelle qui exprime des la continuité qui existe entre le jeune Sartre phénoménologue et le Sartre existentialiste. Ainsi, nous avons conclu l'analyse sartrienne du concept Ego avec une question qui nous dirige pour identification de la capitonnage qui comble l'Ego transcendant. Et en fin de compte, nous appelons à la constitution de conscience qui jette l'Ego loin de lui-même. Ceci est un effort de pour la relécture d'un concept qui sera, censément, analysé das son fondement constitutif, l'historicité.

**Mots-clés:** ego, conscience, existence, historicité.

Dize-me, então: de que modo é possível saber no que consiste o si mesmo? Porque, assim, talvez pudéssemos descobrir o que somos nós, mas sem saber a primeira coisa certamente será impossível descobrir a segunda... Portanto, o que é o homem?

Platão

Cada homem traz dentro de si toda uma época, do mesmo modo que cada onda traz dentro de si todo o mar.

Jean-Paul Sartre

Melhor maldito sejas, já que contra  
O querer dele o teu quis livre o que agora  
Bem chora. Mísero eu! P'ra onde erguer  
Tamanha raiva, tanto desespero?  
Aonde vá o inferno vai. Eu sou  
O inferno. E no fundo mais fundo  
De espera que corrói sempre mais se abre,  
Que faz do meu inferno quase um Céu.

John Milton.



## SUMÁRIO

Introdução.....	9
-----------------	---

### PRIMEIRA PARTE:

#### O Ego como objeto da consciência

I – O EGO TRANSCENDENTE.....	16
1.1 O Ego através da tradição ocidental.....	16
1.2 O Ego no mundo.....	22
II – A FORMAÇÃO E AS DIMENSÕES DO EGO.....	30
2.1 O Ego como objeto intencional.....	30
2.2 Ego e sedimentação da má-fé.....	35
2.3 As qualidades do Eu e do <i>Moi</i> .....	43

### SEGUNDA PARTE:

#### A consciência como historicidade

III – A IPSEIDADE REVISITADA.....	51
3.1 Consciência e transcendência.....	51
3.2 O nada da consciência e o ser do Ego.....	59
3.3 Transcendência na facticidade.....	65
IV – EGO, CONSCIÊNCIA E HISTORICIDADE.....	74
4.1 Uma ontologia de seu tempo.....	74
4.2 O nada enquanto trama do real.....	78
4.3 A translucidez da historicidade.....	81
Considerações finais.....	85
Referências bibliográficas.....	91

## INTRODUÇÃO

Planejamos apresentar o que se explicita como elemento constituinte da consciência e do ego (a historicidade) assinalando de que modo podemos tratar dos limites desses mesmos conceitos na ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre (1905-1980). Nosso trabalho é constituído também de um esforço para abarcar o que ficou na exterioridade, ou seja, na margem do sistema sartriano. Levaremos em consideração o fato de que a nova definição de Ego feita por Sartre traz novas e importantes alterações no que nós concebemos por homem. A retirada do Ego como estrutura fixa que confere individualidade à consciência altera o curso da filosofia moderna, predominantemente cartesiana, e inaugura uma nova interpretação do Ego tomado como objeto confeccionado pela consciência, a partir da identificação de ações e estados admitidos como constantes.

Na parte inicial de nossa dissertação, nos dedicaremos à leitura do ensaio *A transcendência do ego* (1934) com a finalidade de interpretar a produção de um Sartre jovem e ainda fenomenólogo. A partir desta leitura, chegaremos ao conhecimento do Ego tomado como objeto, portanto, exterior à consciência, ao mesmo tempo em que permanece em uma relação de intimidade com o “Para-si”, conceito ainda não apresentado na obra do futuro existencialista francês. Como se trata do primeiro texto sartriano com repercussão filosófica, produção ainda bastante comprometida com a proposta teórica husserliana, buscaremos interpreta-lo à luz dos sistemas teóricos citados pelo autor, posto que estamos tratando de um ensaio que revisa as configurações precedentes do conceito de Ego.

Com o avanço do texto dissertativo, chegaremos ao amadurecimento da filosofia sartriana com *O ser e o nada* (1943) e reconheceremos, no interior da filosofia da existência, desenvolvida pelo Sartre, a definição do Ego obtida ainda em sua fase fenomenológica. O plano de uma ontologia fenomenológica, em seus desdobramentos, já propõe uma nova configuração do mundo e novas categorias que visam organizar a existência que surge a partir da interpretação que fazemos do Ego enquanto objeto da consciência reflexiva. Após o seu enquadramento em uma filosofia que o reconhece mais originariamente como consciência pura, o homem anterior à constituição do próprio Ego, a partir da vontade de querer ser algo, tenta relegar, assim, sua condição de nada ser. As relações existentes entre o Ego e a consciência nos levam a crer que o surgimento do Ego também advém das atitudes de má-fé. E é a partir das diversas manifestações do Ego transcendente que nós iremos descrever suas atividades externas e internas, enfaticamente, na relação entre o Eu e o *Moi*, nas ações de má-fé e em seu caráter de objeto intencional.

Sartre mantém praticamente intacta a tese de *A transcendência do Ego* com a publicação de *O ser e o nada*. Os anos que se passaram e o aperfeiçoamento de seus argumentos não alteraram em nada sua concepção de Ego transcendente como objeto psíquico. A estrutura da consciência permanece em si pura e isenta de Ego, um campo transcendental impessoal. Ao fim de seu ensaio, surge um conceito de Ego transcendente amadurecido, porém sua refutação do solipsismo só chegou a ser suficientemente desenvolvida posteriormente. Sua inquietação é marcada pelo anseio de banir toda possibilidade de solipsismo, em um esforço de pouparmo-nos de várias querelas sobre ética e filosofia política. Após o aprofundamento do ego à consciência, da consciência ao Para-si e do Para-si ao nada, nós iremos analisar as propriedades deste nada da ontologia fenomenológica. A partir da amplitude de tal conceito, iremos identificar, no domínio do nada, o campo aberto da historicidade, o jorrar incessante da imaginação e a fonte primordial da criatividade. A indeterminação do nada poderá ser interpretada como a dinâmica da historicidade em seu estado mais puro.

Dito em mais detalhes, escrever uma dissertação sobre o conceito de Ego é o mesmo que fazer uma análise de uma das estruturas que se cristalizaram no interior do conceito de sujeito, conceito este fortalecido pela cosmovisão moderna. Desse modo, não poderemos deixar de lidar com os gênios sistemáticos de Descartes, Hume e Kant. E, além dessas modernas concepções fundantes, torna-se também necessário tratar das novas implicações geradas pelo conceito hodierno. Por isso, seguiremos o trajeto que será descrito em seguida:

O capítulo primeiro de nossa dissertação foi marcado pela divisão em dois subcapítulos. “O Ego através da tradição ocidental”, no interior da delineação do conceito que dá nome ao capítulo “O Ego transcendente”, tem a finalidade de fazer uma breve descrição dos pontos altos do conceito de ego em alguns debates e sistemas filosóficos. Longe de pretender esgotar em comentário o impasse de uma grande quantidade de pensadores, nosso objetivo é precisar as características do ego que antecederam e perturbaram a mente contemporânea de um Sartre. Por isso, citaremos a inquietação bastante moderna para um santo da antiguidade cristã, Agostinho de Hipona, trataremos pontualmente do antagonismo estabelecido entre Descartes e Hume, citaremos o trecho da Crítica da Razão Pura que, segundo Sartre, foi vítima de uma interpretação “forçada” dos neokantianos, analisaremos a reconfiguração do conceito de Ego feita no interior da obra de Husserl, mais precisamente, entre as *Investigações Lógicas* e as *Meditações Cartesianas* e, por fim, abordaremos o ego no moralismo de La Rochefoucauld como um forte representante do psicologismo contemporâneo.

No subcapítulo “O Ego no mundo”, apresentaremos a acepção do Ego sartriano concebido como objeto transcendente e o descreveremos, segundo *A transcendência do Ego*. Em diversas partes do texto, o novo conceito de Ego será contrastado com o ego transcendental de Edmund Husserl devido ao modo de apresentação escolhido pelo próprio Sartre em seu ensaio. Pretendemos definir em linhas gerais o Ego sartriano para que ele seja, no próximo capítulo, examinado nas suas manifestações internas e externas. Por isso, o subcapítulo se apresenta mais como uma série de atributos do Ego e da consciência que tornam necessário seu caráter de objeto transcendente, segundo o argumento sartriano.

Em seguida, partiremos para uma análise mais detalhada das características desse Ego transcendente em seus principais modos de mostração. Iremos dissecar suas estruturas formais e efetivas para explicar como ele surge e se comporta no entorno da consciência. Seguiremos uma ordem que parte da superficialidade do Ego transcendente e segue até uma leitura do Ego em sua dinâmica interna passando pelo seu modo de exteriorização (má-fé) enquanto objeto, naturalmente, posto no mundo. Exemplificaremos e explicaremos de que modo o Ego é quase visto como um objeto intencional qualquer; desenvolveremos a relação que esse ente psicológico tem com as condutas de má-fé e lidaremos com as estruturas formais do Eu e do *Moi* que interagem para o fazimento de sua totalidade.

No subcapítulo “O Ego como objeto intencional”, investigaremos o surgimento do Ego enquanto objeto transcendente que, em certa medida, se confunde com as coisas do mundo. O que distingue a objetividade do Ego da objetividade de todos os outros objetos, se é que se distingue, é uma sensação ilusória de interioridade que nos faz acreditar que nós mantemos uma relação de intimidade com o mesmo. A garantia das especificidades desse objeto será avaliada através do seu *status* confuso de objeto que se pretende “subjecto”. Explicar como a consciência se relaciona com a opacidade do Ego é uma das finalidades desse subcapítulo posto que a objetividade do Ego não o impede de se confundir com a espontaneidade de certas atividades conscientes.

Por conseguinte, em “Ego e sedimentação da má-fé”, avaliaremos até que ponto a má-fé influi na constituição do Ego e na projeção que o explicita no mundo. Afinal de contas, nós poderíamos classificar o Ego como resultado da tomada de seguidas atitudes de má-fé? Seguidas atitudes que parecem fixar uma personalidade em torno do sujeito, provavelmente, podem ser um fator preponderante para a consolidação do Ego nas cercanias da consciências. E, de acordo com o que iremos expor, as ações que atualizam os estados conscientes acabam por reafirmar as qualidades que compõem o Ego tornando a má-fé um meio privilegiado de exteriorização dos impulsos egóicos.

E, por fim, em “As qualidades do Eu e do *Moi*”, utilizaremos os recursos didáticos que Sartre adota para esmiuçar as parcelas passivas e “ativas” do Ego, formalmente dividido entre Eu e *Moi*, em uma tentativa de esclarecer como se organiza o interior maciço desse objeto transcendente. As qualidades do Eu e do *Moi* se distinguem no momento em que percebermos que, na filosofia sartriana, o Eu tem um caráter ativo que só se apresenta através das ações capazes de evidenciá-lo no mundo. Por outro lado, o *Moi* estará sempre atado às qualidades, estados e ações potenciais, ele permanecerá na sombra da inatividade, embora esteja sempre pronto para se transfigurar em um Eu que age no mundo.

O problema da ipseidade investigado por Sartre desde o começo de sua carreira permanece vigente até a publicação da obra que o consagrou como um dos maiores filósofos do século XX. Suas análises fenomenológicas concluem sobre a existência de um Ego que não permite minimamente a viabilidade de uma doutrina solipsista e sua ontologia continua a sustentar a inexistência de qualquer coisa que tome um lugar no interior da consciência. Baseados nesse traço de continuidade que há em sua produção, aproximaremos a descrição do Ego das análises da consciência e seu fundamento ontológico. Em “A ipseidade revisitada” trataremos de um esforço pela identificação do que há de mais originário no sistema filosófico de Sartre.

Depois de avaliarmos essas características e relações internas ao Ego transcendente, após a análise da dialética que se estabelece entre os elementos objetivos e subjetivos do Ego transcendente, buscaremos avaliar a relação do mesmo com a consciência. Eis o esforço que compreende “Consciência e transcendência”: definir as relações do Ego com a própria consciência para realçarmos ainda mais a zona cinzenta que se afigura no Ego. Veremos que a translucidez da consciência se choca contra essa zona egóica, mas o que mais nos importa é a forma com que a consciência permanece intacta com sua translucidez pura. Aquilo que está sempre à margem da problemática do Ego é uma transcendência incessante feita pela consciência que se precipita no mundo sem precisar recorrer ao domínio egóico para tal realização.

Em “O nada da consciência e o ser do Ego”, buscaremos aprofundar nossa análise fenomenológica rumo às bases da ontologia de *O ser e o nada*. Esclareceremos como a consciência reflexiva colabora para o surgimento do Ego que, apesar de sua obscuridade, parece surgir atrelado à atividade consciente e associaremos a consciência ao Nada e o Ego ao Ser na tentativa de entender como a opacidade do ser se “aproxima” tanto da translucidez da consciência. Da fenomenologia ao existencialismo, esboçaremos os contornos de uma filosofia da psicologia que acaba por preceder o surgimento de uma ontologia. A passividade

do ser e a atividade do nada se embarçam no transcender na facticidade e a passividade do ser do Ego se apropria momentaneamente do potencial ativo da consciência.

Em “transcendência na facticidade”, avaliaremos as condições que restam para o homem se tornar autêntico. Com o Para-si obstaculizado pelas tendências egóicas provenientes da intromissão de um objeto transcendente, precisaremos analisar como a via da liberdade permanece acessível aos que são capazes de afirmar uma transcendência na facticidade e negar uma facticidade da transcendência. Trataremos de um processo em que o Para-si necessita de reconhecer seu inacabamento de bom grado e sequer cogitar a possibilidade de se equiparar ao Em-si mesmo das coisas que estão apartadas de qualquer dinâmica. A consciência que existe no mundo estará sempre nele enquanto puder transitar entre o ser o nada sem objetificar-se ou nadificar-se.

Finalmente, proporemos a questão mais grave entre as questões postas no espaço dessa dissertação: É possível a existência de uma consciência plenamente impessoal? A supressão do Ego, até mesmo nas atividades mais corriqueiras, nos leva ao reconhecimento de que a consciência ou, se preferir, o campo transcendental, como é tratado pelo Sartre fenomenólogo, parece expressar que o si mesmo é pura narratividade e, portanto, historicidade. O Ego transcendente é só mais uma voz no coro interior que se exterioriza em um esforço para existir objetivamente, pois, na ontologia fenomenológica, a historicidade se dá sempre como nada. Foi com o intuito de expressar essa conclusão que escrevemos “Ego, consciência e historicidade” para descrevermos o que esteve à margem do plano sartriano.

De acordo com a evidência de que o nada é historicidade, (maleabilidade, criatividade, criatividade...) iremos analisar o que não foi enfatizado pela ontologia sartriana, mas se projeta como consequência clara da elaboração de seus conceitos. Se o ser e o nada existem em um vínculo de interdependência, deve haver algo que contribua para o enlace dessas duas categorias fundamentais. Esse algo é a própria historicidade que faz do homem um tecelão de si mesmo, enquanto autor de sua própria história. A ilusão mais cara ao sujeito moderno, o Ego, ocupa um papel centralizador que não raras vezes cessa essa fluxo inventivo que faz o homem tomar seu destino em suas próprias mãos. O Ego que deveria desempenhar um papel de mero referencial torna-se um aproveitador, objeto capaz de drenar os potenciais da consciência para suas próprias finalidades obtusas.

No subcapítulo “Uma ontologia de seu tempo”, buscaremos enfatizar que todo o empreendimento sartriano de criação de uma ontologia capaz de explicar a ordem dos objetos psíquicos e a existência do sujeito entre os objetos repousa sobre um conceito que pode ser investigado em seus mais diversos aspectos. Essa multiplicidade de mostrações do nada

provoca uma variação tremenda entre as descrições que podemos fazer do ser ao longo da tradição. Dentre as ontologias possíveis, a ontologia fenomenológica sartriana também é fruto de uma mescla de ser e nada inconfundível. A história que se consolida em suas categorias bem instituídas perpassa o mundo que permanece comprometido com a dinâmica inconstante da historicidade. A inventividade sempre ameaça o já inventado.

Em “O Nada enquanto trama do real”, descreveremos como o ser e o nada mantêm uma relação de intimidade que não implica na perda da identidade de ambos. O nada será expresso com todo seu caráter transformativo do nosso entorno na medida em que ele também será encarado como tempo, matéria prima das tramas. Tudo se passa como se a consciência humana em sua condição de nada ser impregnasse o mundo com fragrância do Para-si que emana do campo transcendental (denominação que o jovem Sartre utiliza para designar a consciência em seu estado mais puro).

Por fim, “A translucidez da historicidade”, o último passo de nossa investigação conceitual, reúne os riscos que assumimos ao iluminar uma face até então oculta dos fundamentos da ontologia sartriana. Demonstraremos como o Ego pode ser interpretado de uma perspectiva, simultaneamente, mundana e fenomenológica. Ou seja, diante do nada que permeia o mundo e do nada radical da consciência. De acordo com nossa análise, a historicidade reinaugura o mundo ao passo que o Ego vive da historicidade que torna o mundo mais denso. A previsibilidade e a constância são características da farsa do Ego que se revela no palco da historicidade. O nada expresso no mundo explicita o Ego como o protagonista de um embuste contra a subjetividade desavisada. Certamente, a farsa do Ego é dotada de necessidade em uma série de enredos que dão forma a nossa vida. As ações circunscritas e cuidadosamente calculadas recorrem ao Ego que soa ridículo diante da magnitude da consciência que é historicidade.

**I****O EGO COMO OBJETO DA CONSCIÊNCIA**



## I - O EGO TRANSCENDENTE

### 1.1 O Ego através da Tradição Ocidental<sup>1</sup>

Perguntar-se sobre o que é o Ego, ao contrário do que se possa imaginar, não é o mesmo que se perguntar de que se constitui o si mesmo. Ora, se eu não sou, em última instância, aquilo que digo que sou quando digo: “eu sou”, o que ou quem sou? Perguntar qual é a finalidade de nossa existência, no sentido metafísico, é sempre vão enquanto não soubermos, plenamente, o que nós somos e qual lugar ocupamos em um viés ontológico. Porém, ainda na falta de condições de cumprirmos com o desígnio do oráculo de Delfos<sup>2</sup>, distante de descobrirmos efetivamente o que ou quem nós somos, buscamos analisar o Ego como um objeto que se interpõe entre nós, aqui assimilado como uma apreensão superficial, e o que nós somos fundamentalmente. Realizamos essa análise com a esperança de obtermos o conhecimento do lugar preciso do Ego na interioridade ou exterioridade do que chamamos de si mesmo, saber indispensável para o reconhecimento de quem nós somos.

O Ego, nominativo do pronome pessoal da primeira pessoa do singular, é, ao mesmo tempo, um sujeito gramatical e um conceito filosófico. O conceito em questão é posto em evidência, durante a antiguidade cristã, no segundo livro das *Confissões*, a partir do qual Agostinho (354-430) questiona a autonomia da vontade e a integridade do seu “eu” presente em alguns dos seus sonhos<sup>3</sup>. Descartes (1596-1650), no alvorecer da modernidade, classifica-o como ponto fixo seguro para a elaboração de qualquer teoria<sup>4</sup>. Em um passo decisivo para o desenvolvimento da escola fenomenológica que surge a partir do legado filosófico moderno, nas *Meditações metafísicas* (1641), o “eu penso” se justapõe perfeitamente ao “eu existo”, na medida em que o eu existente é reafirmado em qualquer atividade da consciência. O que implica em dizer que as mais diversas experiências do pensamento estão sempre acompanhadas da coisa pensante, o “eu” que desempenha um papel central e, portanto, indispensável, no campo da experiência e do pensamento.

---

<sup>1</sup> Não é objetivo desse subcapítulo esgotar o conceito de Ego na Tradição Ocidental. Sabemos que tal proposta só poderia ser realizada com uma demanda de tempo e esforço muito maior. Portanto, as páginas que se seguirão só servirão como uma contextualização das interpretações sobre o Ego que Sartre levou em consideração, ou até mesmo citou, na escrita de *A transcendência do Ego*.

<sup>2</sup> “Conhece-te a ti mesmo.” Aforismo cravado na entrada do Templo de Apolo, em Delfos, interpretado em alguns dos diálogos platônicos. Dentre eles, *Protágoras* (343B).

<sup>3</sup> Perturbado com as tentações que permaneciam em seus sonhos, Agostinho questiona: “Meu Deus e Senhor, não sou eu o mesmo nessas ocasiões? Apesar disso, que diferença tão grande vai de mim a mim mesmo, desde o momento em que ingresso no sono até àquele tempo em que lá volto!” (AGOSTINHO, 2004, p. 287). Para outras edições: livro 10, capítulo 30, parágrafo 41.

<sup>4</sup> Na tradução latina do *Discurso do Método*: “*Ego cogito, ergo sum*”. Edição de C. Adam e P. Tannery, p. 32.

“A *res cogitans* cartesiana, essa criatura fictícia, sem corpo, sem sentidos e abandonada” (ARENDT, 2000, p. 38) propicia a criação de um Ego desvinculado do mundo, um Ego que não é capaz de acessar o outro com segurança e sem rodeios epistemológicos.

Foi o pensamento – a reflexão de Descartes acerca do *significado* de certas descobertas científicas – que destruiu sua confiança de senso comum na realidade; seu erro foi esperar que pudesse superar a dúvida insistindo em retirar-se completamente do mundo, eliminando cada realidade mundana de seus pensamentos e concentrando-se exclusivamente na própria atividade do pensar (ARENDT, 2000, p. 41).

Em contrapartida, nós podemos identificar na mesma época, um filósofo hostil ao Ego tomado como característica irremovível da consciência. Este é o caso de David Hume (1711-1776) que, em seu *Tratado da natureza humana* (1739-1740), conclui: “É assim que criamos a ficção da existência contínua das percepções de nossos sentidos, com o propósito de eliminar a descontinuidade; e chegamos à noção de uma *alma*, um *eu* e uma *substância*.” (HUME, 2009, p. 287) A criação do “eu” surge a partir do esforço para encobrir as variações derivadas das percepções sensoriais. Segundo Hume, não há um “eu” fundamentado em um princípio de continuidade e simplicidade, posto que, intimamente, na consciência, só há percepções particulares de prazer e dor, satisfação e insatisfação, dentre tantos outros dados sensoriais que não atestam uma constância egóica<sup>5</sup> enquanto estrutura da consciência.

Um novelo de paixões e ideias consolida um objeto que chamamos de Ego que, por sua vez, cria paixões relacionadas ao eu. “É evidente que o orgulho e a humildade, embora diretamente contrários, têm o mesmo OBJETO. Esse objeto é o eu, ou seja, aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntima” (HUME, 2009, p. 311). Essas duas experiências passionais colocam o mundo em relação a mim. Se *eu* venço, acabo por me orgulhar, se perco, acabo por assumir uma postura humilde. “Quando o eu não é levando em consideração, não há lugar nem para o orgulho, nem para a humildade” (HUME, 2009, p. 312). Algo do posicionamento sartriano se aproxima da perspectiva de Hume ao tratarmos da ausência do Ego em determinados momentos em que a consciência não está inserida nesse jogo de paixões mais sofisticadas. Uma experiência de

---

<sup>5</sup>“Embora não exatamente a posição de Hume, a de Sartre é talvez uma explicação dela; ou seja, se Sartre está correto, então podemos entender por que a busca de Hume estava condenada desde o início” (CERBONE, 2013, p. 129). O Ego pode ser encarado como uma unidade de estados e ações, porém ele não resiste ao ser observado ou refletido de tal modo. No exato momento em que encaro meu Ego de modo objetual, ele perde seu poder velado sobre minha consciência, pois ele se apresenta vigorosamente no mundo até o instante em que eu me dou conta de sua presença. A busca humeana de identificar o Ego por introspecção está fadada ao fracasso porque a consciência de primeiro grau não irá encontrar mais do que percepções que juntas só dão forma ao Ego adumbrativamente.

pura contemplação, por exemplo, seria suficiente para expulsar o Ego dos arredores da consciência na vivência de impressões e emoções mais delicadas.

A desavença recorrente nas discussões sobre a natureza do ego atinge a filosofia transcendental e seus ilustres representantes, Kant e Husserl. A filosofia de Kant (1724-1804), como é bem lembrada por Sartre, determina que o “*eu penso* tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações” (KANT, 1980, p. 85). Caso não houvesse esta relação com a autoconsciência, as representações não seriam minhas, não me pertenceriam. Segundo o parecer de Sartre, a assertiva kantiana expressa, justamente, a possibilidade do Ego acompanhar nossos estados de consciência. O que não significa dizer que ele está presente ou pressuposto em todas as representações conscientes. O *poder* surge aí como uma condição de possibilidade das representações que posso considerar minhas. Princípio que não determina a presença do Ego atrelada à elaboração de qualquer representação no instante em que se representa.

O Eu, segundo a interpretação feita por Sartre do conceito de Kant, tem o direito de acompanhar todas as representações conscientes do sujeito, porém isso não quer dizer que ele é capaz de acompanhar todas as representações possíveis. Enquanto a consciência transcendental, em Kant, é a condição de possibilidade da consciência empírica, alguns pós-kantianos, na perspectiva de Sartre, forçaram interpretações em torno do “*eu penso*” que levaram a consciência transcendental ao patamar de um inconsciente pré-empírico. O equívoco na interpretação “consiste em *realizar* as condições de possibilidade determinadas pela crítica” (SARTRE, 2013, p. 16). Portanto, o que impede o desenvolvimento do conceito de Ego transcendente é um obstáculo criado entre os pós-kantianos<sup>6</sup> chamado Eu transcendental, entrave das análises fenomenológicas. Uma estrutura fictícia da consciência que se estabelece a partir do ato de tornar necessário àquilo que é somente possível.

Interiormente, na fenomenologia husserliana, podemos identificar posicionamentos distintos sobre o Ego que, de acordo com a fase do autor, pode oscilar entre uma perspectiva humeana<sup>7</sup> ou cartesiana. Edmund Husserl (1859-1938), nas *Investigações lógicas* (1900-1901), por exemplo, reconhece sua “incapacidade” de encontrar um Ego inerente à

---

<sup>6</sup>João Batista Kreuch classifica Lachelier e Brunschvicg como expoentes do neokantismo, Mach como representante do empiriocriticismo e Victor Brochard como autor de um posicionamento intelectualista. Ambos são citados por Sartre, em *A Transcendência do Ego*. Segundo sua leitura, todos eles tendem a interpretações realistas do sistema kantiano.

<sup>7</sup>Para mais detalhes da relação comparativa e problemática que pode ser estabelecida entre Hume e Husserl, leia-se: Hume and Husserl – The Problem of the Continuity or Temporalization of Consciousness. Um artigo que trata da temporalidade intraconsciente e do surgimento do Ego na obra dos dois autores, da autoria de Louis Sandowsky.

consciência. No entanto, ele se identificava, em certa parte de sua vida, como neo-cartesiano, um forte indício de que sua teoria filosófica não poderia se desvencilhar por completo do “eu” admitido na obra de Descartes como o ponto epistemologicamente seguro para a fundamentação de qualquer conhecimento. Em outro livro do mesmo autor, nas *Meditações cartesianas* (1931), é concebido o Ego como essencial à consciência (CERBONE, 2013, p. 109-111). Afirma Husserl: “Que o *ego sum* ou o *sum cogitans* deva ser visto como apodítico e, portanto, que com ele tenhamos sob nossos pés um domínio de ser apodítico e primeiro. Descartes, sabemos, já viu” (HUSSERL, 2001, p. 39). Essa apoditicidade do *cogito* será ferozmente combatida com os argumentos sartrianos que nós nos propomos a analisar.

Apesar da proposta husserliana divergir completamente da metafísica de Descartes, o prelúdio do argumento do Ego transcendental coincide com as premissas utilizadas nas *Meditações metafísicas* para assegurar a apoditicidade do *cogito*<sup>8</sup>. Certamente, “se Descartes é o iniciador da “verdadeira filosofia”, é apenas quanto ao “começo do começo”. Na verdade ele se detém na “entrada” da filosofia transcendental, à qual entretanto ele abriu o caminho” (MOURA, 2013, p. 199). Do mesmo modo, os argumentos que nos guiam até o *cogito* se situam no “começo do começo” da fenomenologia, podemos dizer de outro modo, que eles formam uma antessala, ou um vestíbulo que é, por definição, incontornável para todos aqueles que almejam chegar ao salão principal da fenomenologia. “Pela *εποχή* fenomenológica, reduzo meu *eu* humano natural e minha vida psíquica – domínio de minha *experiência psicológica interna* – a meu *eu* transcendental e psicológico” (HUSSERL, 2001, p. 43). Todos os valores do mundo objetivo e da existência estão contidos no Ego transcendental de modo que possa torna-lo semelhante ao *cogito* de onde provém a certeza originária que nos guia na direção das ideias claras e distintas<sup>9</sup>.

Husserl permanece firmemente ancorado na estrutura básica do argumento cartesiano, do qual seu conceito posterior de Ego é uma espécie de herdeiro legítimo na medida em que provém de um raciocínio inicial semelhante. Husserl, no início de sua caminhada, repete os mesmos passos de Descartes. “Ele assinala bem o caráter indubitável dessa proposição e afirma em alto e bom tom que mesmo o *eu duvido* já supõe o *eu sou*” (HUSSERL, 2001, p. 39). Há um caráter de transparência duvidosa no Ego que se vê na interioridade de si sem

---

<sup>8</sup>“É evidente que é por ter considerado que Eu e penso encontram-se no mesmo plano que Descartes passou do Cogito à ideia de substância pensante. Nós vimos há pouco que Husserl, embora mais sutilmente, cai, no fundo, na mesma questão” (SARTRE, 2013, p.30)

<sup>9</sup>Se por um lado Husserl não decai no dualismo da *res cogitans* e da *res extensa*, por outro ele alcança através da reflexão um princípio interno à consciência. Não há nada que aproxime a fenomenologia do realismo subjetivo, característica do modelo cartesiano, porém não podemos afirmar o mesmo de um recurso egóico que assenta todas as evidências (das mostrações fenomênicas sucessivas) em uma estrutura individual da consciência.

comprometimento. Diz ele: “Eu sou numa experiência evidente, constantemente dado como *eu mesmo*. Isso vale para o *ego* transcendental e para todos os sentidos do *ego*” (HUSSERL, 2001, p. 85). O Ego interpretado com um caráter monádico abrange, segundo Husserl, a totalidade da vivência consciente, o que dificulta o surgimento e plenitude da intersubjetividade. As “relações” entre os Egos podem ser sempre postas em dúvida quando a transposição do Ego é barrada e ele supostamente acessa o outro a partir de sua interioridade.

A reafirmação da radicalidade do *cogito* feita por Husserl irá culminar com a certeza de que “Ao *ego* transcendental concreto corresponde então o *eu* do homem, a alma, captada puramente em si mesma e por si mesma, alma polarizada num *eu*, polo do meu *habitus* e dos meus traços de caráter” (HUSSERL, 2001, p. 89). Uma verdadeira atualização conceitual que favorece o ressurgimento do cartesianismo em uma roupagem conceitual contemporânea, cuidadosamente projetada pela fenomenologia. O *ego* transcendental seria para Husserl o ponto de partida ou de chegada que surgiria na análise de todo meio cultural ou traço de personalidade. Desse modo, a própria intersubjetividade seria descoberta pelo Ego em seu caráter transcendental como descrito anteriormente. Trata-se de uma nova configuração do conceito de Ego capaz de acentuar a distância entre os indivíduos com riscos de revitalizar o mal ético do solipsismo.

Em outra ramificação da teoria filosófica, nos ensaios para a criação de uma ciência psicológica, surge outro modo de afirmar a presença do Ego na consciência. Segundo este argumento, o Ego não habitaria a consciência formalmente, pois sua presença estaria dada em estado material. Os autores desta tese são representados, na crítica sartriana, pelos moralistas do amor-próprio. Para esses teóricos, por trás de todos os nossos sentimentos, paixões e percepções, estaria um Ego disfarçado. Esse *ego* zelaria de tal modo pelo que ele pode também chamar de mim mesmo (*moi*) que ele, incessantemente, nutre um amor narcísico. Todo o esforço consciente seria, a partir dessa perspectiva, um retorno, direta ou indiretamente, a mim mesmo.

Dentre os partidários do amor-próprio, Sartre elege como representante dessa corrente em sua crítica La Rochefoucauld, filósofo moralista do século XVII, que se tornou conhecido pela publicação do livro *Reflexões ou sentenças e máximas morais*. Seu estilo aforismático expressa em curtas frases o suposto egoísmo humano que é alimentado pelo amor-próprio. Segundo La Rochefoucauld, toda vivência humana é constituída, principalmente, pelo fingimento que é incentivado pelo desejo de ser admirado mesmo que por falsas virtudes. Afinal, diz a sua máxima de número 218: “A hipocrisia é uma homenagem que o vício presta à virtude” (LA ROCHEFOUCAULD, 2007, p. 41). Vício e virtude estão numa relação de

camaradagem quando o Ego é forte o suficiente para se impor em todos os momentos da consciência e determinar que pode ser mais vantajoso fingir ser virtuoso do que ser virtuoso de fato. O egoísmo oriundo do Ego interpretado por La Rochefoucauld é potente de tal modo que viabiliza a máxima: “Preferimos falar mal de nós mesmos a não falar de nós” (2007, p. 31). Até os homens ditos exemplares só procedem dessa maneira porque desejam viver entre seus iguais. “Querer estar sempre exposta à vista dos honestos é ser verdadeiramente honesto” (2007, p. 39). De modo que não há distinção clara entre ser e parecer ser honesto tendo em vista as mesmas compensações morais para o Ego desejante.

A crença dos moralistas do amor-próprio determina que o Ego está presente na consciência como um fim para a satisfação de nossos desejos e ponto de captação de nossas representações. Uma das fragilidades deste ponto de vista está, segundo Sartre, exposto na plena desconsideração da consciência irrefletida. Ora, sabemos que não existe tipo algum de “retorno a mim” nos momentos em que a consciência não é nem mesmo posicional, ou seja, sequer se localizou no mundo enquanto individualidade a partir do *cogito*. Portanto, estamos lidando com uma psicologia limitada à análise da consciência reflexiva.

O desconhecimento das camadas irrefletida e reflexiva da consciência leva os filósofos do amor-próprio ao esforço de criar uma estrutura reflexiva no interior de toda a consciência irrefletida. Futuramente, toda essa estrutura acaba por levar o nome de inconsciente, dito de outro modo, o que nós não percebemos que nós percebemos, ou esquecemos, apesar de continuarmos lembrando de forma latente, leva o nome de inconsciente. Podemos perguntar com o apoio de Sartre: O ato de perceber, ou a qualidade do percebido deve sempre pressupor a posicionalidade do percipiente? Pois, caso não exista um elo necessário entre o observar, o observado e observador, a observação poderá ser realizada sem a supervisão do Ego, o observado pode se dar sem a consciência posicional do observador e não será preciso resgatar as lembranças do já observado. Para finalizar a explanação da desavença, os teóricos do amor-próprio sustentam que o refletido antecede o irrefletido. Afirmação que seria por si só um absurdo para Sartre enquanto autor que afirma a autonomia da consciência irrefletida que antecede a todo e qualquer modo de reflexividade<sup>10</sup>.

Os filósofos contemporâneos, no mais das vezes, utilizam o Ego como termo técnico da psicologia, ou da psicanálise. Nosso trabalho consiste em fazer uma análise

---

<sup>10</sup>Torna-se importante ressaltar que o existencialismo é (ou foi?) uma corrente filosófica que tomou forma, principalmente, por ter reconhecido algo no homem que transpõe sua atividade meramente teórica. A partir dessa perspectiva, a vivência humana é explicitada como uma dimensão mais ampla que brota da existência e não pode ser esgotada por observações puramente racionais. Logo, é coerente afirmar que há uma dimensão irrefletida da consciência que precede a reflexividade.

fenomenológica deste objeto intencional. E para isto, precisamos antes definir que o Ego, assim como é concebido filosoficamente na modernidade, tem, dentre suas propriedades, a determinação de uma identidade precisa por circunscrever uma unidade e uma singularidade que são, pretensiosamente, características de toda consciência, ou substância pensante. A análise que nos propomos a fazer é determinada por uma perspectiva sartriana, elaborada em meio às desilusões do século XX. Sob a sombra do projeto da modernidade, reinterpretaremos o Ego, segundo uma relação entre a fenomenologia e a ontologia-fenomenológica. O que significa dizer que avaliaremos o Ego como um objeto que obstrui nosso acesso à consciência.

## 1.2. O Ego no mundo

Em 1936, é publicado o primeiro ensaio filosófico de Jean-Paul Sartre (1905-1980), *A transcendência do Ego*<sup>11</sup>, um texto voltado para a revisão de um conceito. Sua primeira parte consiste na crítica de todas as concepções que posicionam o Ego na interioridade do sujeito como se este fosse um elemento necessário da consciência. A segunda parte dedica-se à exposição de como se constitui o Ego, segundo a nova configuração do conceito e em conformidade com a tese exposta desde o começo do ensaio. Após uma releitura crítica da tradição filosófica, Sartre apresenta uma consciência isenta do Ego que está exposto, para não dizer lançado, entre as coisas do mundo. O Ego, apesar de sua especificidade, é um objeto no mundo, externo à consciência como muitos outros objetos intencionais.

As formas precedentes de conceber o ego acabavam por defini-lo como um objeto situado no interior da consciência, uma espécie de contradição que acabava por criá-lo como um objeto subjetivo ou um traço objectual da subjetividade. As perguntas que levaram Sartre ao questionamento do Ego interno à consciência estão sempre embasadas na suspeita de que o teor factual do Ego não pode ser impingido na translucidez da consciência. São elas:

“O eu penso deve poder acompanhar todas as nossas representações, mas as acompanha de fato? Suponhamos, ademais, que uma certa representação A passe de um determinado estado em que o que Eu Penso não a acompanha para um estado em que o Eu Penso a acompanhe; nesse caso, segue-se para ela uma modificação de estrutura ou antes ela permanecerá inalterada em seu fundo? Esta segunda questão nos leva a colocar uma terceira: o Eu Penso deve poder acompanhar todas as nossas representações; mas deve-se entender com isso que a unidade das nossas representações é, direta ou indiretamente, realizada pelo Eu Penso – ou então deve-se compreender que as representações de uma consciência devem ser unidas e articuladas de tal

---

<sup>11</sup> Originalmente intitulado *Essai sur la transcendance de l'Ego*, veio a público, pela primeira vez, nas páginas da *Recherches Philosophiques*.

modo que um “Eu Penso” de constatação seja sempre possível a propósito delas? (SARTRE, 2013, p. 17)

A terceira questão citada pode ser dita de outro modo capaz de realçar o teor factual do que é questionado: “o Eu que encontramos em nossa consciência é possibilitado pela unidade sintética de nossas representações ou será ele que unifica, de fato, as representações entre si?” (SARTRE, 2013, p. 17). Para se desvencilhar das respostas neokantianas elaboradas para essa série de perguntas, Sartre elege a fenomenologia de Husserl como o método capaz de revelar o que há e, conseqüentemente, o que não há na consciência. A afirmação sartriana de que a fenomenologia é uma ciência de fato reduz o seu caráter crítico-metodológico<sup>12</sup> e amplia a possibilidade de estudo da consciência a partir de uma análise factual, definindo-a como uma zona da existência que será avaliada pela intuição após a *epoché*.

As perguntas propostas por Sartre pululam de uma única questão dilemática: a unidade da consciência concebe o Ego ou o Ego confere unidade à consciência? Trata-se de um tipo de pergunta que não pode ser respondida com a assertiva kantiana de que o Ego e a consciência estabelecem uma relação de direito e não de fato<sup>13</sup>. Pois essa mesma questão, no instante sartriano, exige um estudo científico do fato egóico e não de um exame crítico da consciência. O estudo científico proposto pela fenomenologia garante apresentar a essência captada puramente pela intuição. A factualidade da matéria de estudo da fenomenologia assegura que ela seja, conforme dito por Husserl, uma ciência descritiva. ““O” mundo sempre está aí como afetividade, no máximo ele é, aqui ou ali, “diferente” do que eu presumia sob a designação de “aparência”, “alucinação”” (HUSSERL, 2006, p. 77-78). Descrever as essências, ou, de acordo com as palavras de Sartre, descrever as coisas com o auxílio da intuição, este é o método que foi adotado para a análise do Ego que se segue.

Distanciado da filosofia da condição de possibilidade, o esforço do exercício fenomenológico dá-se na contemplação de essências que surgem tais quais os fatos<sup>14</sup>. Aliás, podemos afirmar, nesse contexto, que essências são fatos ideias tomados como matéria de estudo da própria fenomenologia. Tanto na intuição empírica direcionada ao livro quanto na intuição eidética direcionada ao Ego, existem objetos individuais que divergem, apenas, no tipo. O primeiro é um objeto material ou empírico e o segundo é uma essência por excelência,

<sup>12</sup>No ensaio Sartre chega a afirmar: “A fenomenologia é um estudo científico e não crítico da consciência” (2013, p. 17), porém não podemos deixar de levar em consideração que o caráter transcendental da fenomenologia husserliana não pode ser completamente ignorado. Em qualquer de suas fases, continua havendo *krisis* enquanto distinção, separação dos excessos metafísicos que se impregnam em torno da mostraçã fenomênica que precisa ser purificada através da *epoché*.

<sup>13</sup>Como descrito no subcapítulo anterior.

<sup>14</sup>Há um contraste radical com a filosofia transcendental que se empenha no trato das questões de direito.



um objeto eidético, uma outra coisa. Visto do ângulo da fenomenologia, a mesma *epoché*<sup>15</sup> aplicada à consciência transcendental de Kant por Husserl foi aplicada na consciência husserliana por Sartre. E a consciência avaliada como um “fato absoluto” não permite que o Ego transcendental resista em seu interior. O que chamamos de “eu” psíquico e psicofísico também não resiste à redução fenomenológica, ambos são objetos transcendentais. E a única coisa ou não-coisa mantida na consciência é o “vazio” de ponta a ponta, atributo dela mesma.

De acordo com as convicções de Sartre, é necessário que o Ego seja visto como coisa do mundo porque ele não pode se alojar em uma interioridade incomunicável que favoreça o surgimento de doutrinas solipsistas. Além do mais, sua própria natureza objetiva não teria espaço na interioridade que difere de tudo o que é de forma estanque. Contudo, mesmo não sendo bem recebido no interior da consciência, o Ego é mantido nos arredores da subjetividade como um polo unificador das ações que seguem, a partir dele, um curso traçado por uma personalidade minimamente previsível advinda do corpo, da sensação de individualidade e da forma específica com que o outro enxerga a sua subjetividade.

“A consciência “é um nada”, e isso pode ser identificado na própria noção de intencionalidade. Os estados conscientes são sobre objetos, mas não são esses objetos” (CERBONE, 2013, p. 132). O “eu” psíquico e psicofísico só permanecem na consciência mundana, essa que também podemos chamar de consciência empírica. Nada dotado de natureza egóica pode aproximar-se da consciência constituinte sem desvirtua-la. O “eu” existe no mundo sem perturbar a consciência em seu caráter mais originário. Ora, “esse eu psíquico e psicofísico não é suficiente? É preciso duplicá-lo em um Eu transcendental<sup>16</sup>, estrutura da consciência absoluta?” (SARTRE, 2013, p. 19). São encaminhadas as questões para o Husserl das *Meditações cartesianas* e as consequências de uma resposta negativa são previstas e enumeradas por Sartre:

I- O campo transcendental será impessoal, ele antecederá o Ego que não o possui.

II- O “Eu” não será mais do que um aspecto ativo que se apresenta à humanidade, uma face pertencente ao “*Moi*”. Juntos, eles constituem o Ego.

III- A presença do “Eu” no pensamento só poderá ser proveniente da unidade que constitui a própria consciência. O “Eu” só surge atrelado às representações porque, antes do seu aparecimento, a unidade anterior possibilita a sua existência.

<sup>15</sup>Conforme bem definido por J. B. Kreuch: “A epoché, a redução fenomenológica, é a colocação entre parênteses da atitude natural, sempre marcada por um realismo espontâneo” (SARTRE, 2013, p.18).

<sup>16</sup> Faz parte da “essência do ego viver sempre em sistemas de intencionalidade e em sistemas de suas concordâncias, ora transcorrendo no ego, ora formando potencialidades estáveis que sempre podem ser realizadas” (HUSSERL, 2001, p.82). Muitas das características atribuídas ao Ego transcendental são satisfeitas pela própria consciência sartriana que não necessita da transcendentalidade egóica para satisfazê-las.

IV- Deverá ser posta sob suspeita toda teoria que torne o vínculo entre Ego e consciência necessário, por mais que esse acompanhamento seja de uma personalidade proveniente de um Eu abstrato e difuso que acompanha todas as representações. Assim, será dado um passo decisivo para o desenvolvimento da concepção de consciência impessoal, ou, se preferir, consciência pré-pessoal.

Todos esses pontos são cumpridos no novo conceito sartriano que iremos desenvolver com maior riqueza de detalhes no próximo capítulo. A questão, por enquanto, não é quais são as características do Ego transcendente em si, mas o que faz a existência do Ego transcendente ser necessária. Naturalmente, torna-se imprescindível elucidar alguns atributos do Ego no seu estado objectual, na medida em que eles integram o argumento que reforça a necessidade de sua existência. É uma estratégia de Sartre propor as perguntas em meio ao início das respostas.

A crença husserliana de que a consciência necessita de um Ego transcendental para manter sua unidade e assegurar sua individualidade está baseada na falsa evidência de que as minhas representações e pensamentos precisam desfilar diante do olhar inquiridor desse mesmo Ego irremovível da consciência. “O *eu*<sup>17</sup> em si, que carrega nele o mundo como unidade de sentido e que justamente por isso é uma premissa necessária dele, esse *eu* chama-se *transcendental* no sentido fenomenológico do termo” (HUSSERL, 2001, p. 44). Há certa ingenuidade na crença de que a minha consciência só mantém a individualidade porque eu posso dizer: “Eu sou Fernando e ele é Aécio.” E a partir disso poderemos equivocadamente deduzir que cada um fala sempre da consciência enquanto posse do seu respectivo Ego, na medida em que a consciência está o tempo todo submetida ao seu proprietário fictício<sup>18</sup>. “Se ele existisse, arrancaria a consciência de si mesma, a dividiria, escorregaria em cada consciência como uma lama opaca” (SARTRE, 2013, p. 22-23). Se houvesse um eu capaz de portar o mundo enquanto unidade de sentidos, esse mesmo eu obliteraria a translucidez da consciência com toda a solidez das coisas do mundo em sua interioridade.

É certo que o Eu produz interioridade e é lícito lembrar o quanto é arrasada essa interioridade do Ego que torna o subjetivo, em sua superficialidade, objetivo. A presença de

---

<sup>17</sup> Sobre as variações encontradas nessas páginas entre Ego, egos, Eu e eu, optamos por acompanhar a grafia das traduções utilizadas em caso de citação e decidimos nos referir ao Ego em letra maiúscula para tratar diretamente do Ego transcendente sartriano em detrimento das outras concepções de ego. Grafia essa também mantida pelo tradutor, João Batista Kreuch, e adotada por Jean-Paul Sartre no ensaio que trata desse conceito.

<sup>18</sup> O Ego por englobar a personalidade de um indivíduo pode servir como desculpa para um ato de má-fé; alegar que tomou determinada atitude porque a sua personalidade assim o determinava é um ato de má-fé exemplar, uma renúncia total da responsabilidade de tomar decisões. “A tarefa da fenomenologia, em contraste, é precisamente combater essa recusa: despertar o Para-si para sua própria autorresponsabilidade (CERBONE, 2013, p. 143).

um Ego transcendental no seio da consciência deixaria a própria consciência menos consciente de si mesma. A consciência cumpre com sua natureza ao tornar-se consciente de um objeto transcendente, não há condições de um objeto ocupar um lugar no seu interior sem macular sua translucidez com toda a sua opacidade característica. O alojar-se de um objeto dentro de si faria com que ela perdesse toda a sua natureza. “Ora, é certo que a fenomenologia não tem necessidade de recorrer a esse Eu unificador e individualizante. Com efeito, a consciência se define pela intencionalidade” (SARTRE, 2013, p. 20-21). O fenomenólogo, segundo Sartre, não precisa recorrer ao Ego transcendental como quem recorre ao guardião das chaves da consciência, pois ele deve reconhecer na sua análise que a consciência em seu estado originário é um campo transcendental impessoal<sup>19</sup>.

Tanto o que chamamos de Ego transcendente quanto o ego transcendental têm, dentre os objetos psíquicos, a função equivalente a do chefe nas sociedades ditas civilizadas. Em *Trabalho e reflexão* (GIANOTTI, 1983), a lógica que pressupõe a criação do chefe também delineia o destino do indivíduo que, isolado pelas limitações impostas pelo seu próprio Ego, faz da história uma narrativa da fragmentação dos indivíduos que se voltam para si mesmos. O esquecimento da totalidade que não diz respeito ao Ego e suas limitações traz sérias consequência para a vida em sociedade. Em decorrência desse comportamento, é nítida a estratificação cada vez maior da sociedade e a encarnação do próprio Ego em funções sociais específicas. A chefia, tal qual percebida em uma cadeia de produção, na figura do patrão ou no gerente da loja é equivalente a presença do Ego para os objetos psíquicos. Para o bem e para o mal é ele que prescreve o curso das coisas, a ordem do dia.

A intencionalidade da consciência garante a unidade dela mesma na medida em que ela se lança para fora de si e se constitui desse único movimento de transcendência na imanência. Esse processo de unificação pode ser exemplificado através do modo como lidamos com os objetos transcendentais da matemática. As definições numéricas e as operações matemáticas são captadas a partir das relações que estabelecemos com determinados objetos transcendentais. Conforme o exemplo de Sartre, dois mais dois é igual a quatro na presença de qualquer consciência plena de suas capacidades operatórias. E não é preciso creditar esse fato ao caráter supostamente transcendental do Ego na consciência, ao levarmos em consideração que “o objeto é transcendente às consciências que o apreendem e é nele que se encontra sua unidade” (SARTRE, 2013, p. 21). Há unidade na consciência, no

---

<sup>19</sup> Apesar do conceito de campo transcendental cair em desuso em *O ser e o nada*, a consciência sartriana parece suprir muito bem essa falta, posto que ela também se encarrega de criar valores e sentidos do nível originário da consciência que chamamos de Para-si.

objeto e no fluxo consciente que se projeta para fora, em direção ao mundo, numa síntese incessante do estado de consciência passado e do estado de consciência presente. A intencionalidade que constitui a consciência “envolve um tipo de déficit ou lacuna, apresentando ou representando objetos sem literalmente ter ou ser esses objetos. A consciência é acerca de algo que ela não é, e nesse sentido, portanto, é o que ela não é” (CERBONE, 2013, p. 132). Essa é sua natureza única e primeira.

O campo da consciência e da intencionalidade coincidem perfeitamente. “É a consciência que se unifica a si mesma e concretamente por um jogo de intencionalidades “transversais” que são retenções concretas e reais de consciências passadas” (SARTRE, 2013, p. 22). A consciência tece sua unidade no tempo, é de sua natureza manter-se individual em sua totalidade sintética totalmente independente de suas semelhantes. A tese sartriana está explicitamente lançada: O Ego é, por natureza, um objeto transcendente que, estando fora da consciência, habita o mundo. É apresentado o caráter impessoal do campo transcendental a partir dessa definição. E o Ego surge como uma manifestação tardia e derivada da consciência em sua condição de possibilidade. Esse caráter unificador que individualiza as experiências precede o Ego e está contido na consciência que é condição indispensável para sua formação. Ao reconhecermos a intencionalidade da consciência, segundo Sartre, não podemos admitir nada que a anteceda ou a condicione.

No texto *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, escrito de 1939, Sartre reconhece a importância de alguns conceitos expostos na obra de Husserl para o desenvolvimento de sua própria ontologia fenomenológica. Há um claro enaltecimento dos conceitos de intencionalidade, fenômeno e facticidade que não deixam escapar um elogio, sequer, ao argumento que leva Husserl à adesão do Ego transcendental. “Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo “psicologismo”, Husserl não deixa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência” (SARTRE, 1995, p. 87), porém, em certo ponto do desenvolvimento do projeto fenomenológico, segundo Sartre, a consciência é turvada pela estrutura egóica que permanece, dia após dia, alojada no seu interior.

Ao contrário do que foi supostamente verificado por Husserl, nas *Meditações cartesianas*, a consciência não necessita de um Ego para estabelecer uma unidade de suas atividades. Pois a própria consciência já traz consigo um caráter de unificação de si mesma e o movimento transcendente da intencionalidade é, por si só, capaz de atar os estados de consciência passados. Por isso, o ponto de convergência entre o primeiro Husserl e Sartre

permanece na intencionalidade radical<sup>20</sup>, ao passo que finda com a consolidação de um Ego transcendental dispensável, na perspectiva sartriana. A intencionalidade da consciência é suficiente para esmiuçar tudo o que ela é em uma análise fenomenológica de si própria<sup>21</sup>. Podemos dizer que ela, a consciência, se dá como um movimento de transcendência que visa se apropriar do objeto intencionado sabendo de antemão que este objeto nunca poderá estar, realmente, no interior dela mesma. O que quer dizer que, apesar da consciência não poder englobar e possuir o objeto, ele não cessa de transcender e capturar seu fenômeno.

Por sua vez, o Ego é sempre visto entre essas coisas do mundo que não podem ser “digeridas” pela consciência. Trata-se de um objeto que, assim como os outros, se localiza em um fora perpétuo do qual a consciência é, simples e originariamente, pura aparência. Após a análise fenomenológica feita por Sartre, “a consciência se purificou, ela é clara como um grande vento, nada mais há nela, salvo um movimento para se escapar, um resvalamento para fora de si” (SARTRE, 1995, p. 88). O trajeto feito pela consciência é sempre direcionado para o mundo e todo o seu esforço de transcendência se destina ao mundo. Não há outra rota que possa ser feita pela intencionalidade que deva atingir o Ego como uma outra coisa que não um objeto psíquico de natureza extremante peculiar. Conforme é dito por Abbagnano, antes mesmo da publicação de *O ser e o nada*, “se o homem é relação com o ser, o ser é transcendência para ele. O homem não é o ser. O ser está além de seus limites, além de sua forma finita, além da situação na qual ele se reconhece e se encontra” (2006, p. 100). Enquanto consciência, o homem é o puro nada que se encontra diante da transcendência do ser do Ego.

Sigamos com a certeza de que “todos os resultados da fenomenologia ameaçam ruir se o Eu não for, tanto quanto o mundo, um existente relativo, significa dizer, um objeto para a consciência” (SARTRE, 2013, p. 24-25). A análise da superficialidade do Ego que está projetado diante da consciência é imprescindível para a conquista do conhecimento de quem nós somos diante do nada. A proposta de Sartre não consiste de um apelo pela renúncia do Ego e criação de uma consciência totalmente impessoal porque nós sabemos que as delimitações que nós temos de nosso corpo ou do meio em que vivemos são parte de um Em-si que influi na nossa inevitável composição egóica. Entretanto, nada, a não ser nossas simplórias convicções, nos impede de colocar o Ego em seu devido lugar. O reconhecimento

---

<sup>20</sup>Consideramos radical a intencionalidade que nos permite afirmar que a consciência é sempre consciência de alguma coisa. Trata-se de uma intencionalidade que perpassa e constitui a própria consciência em sua totalidade.

<sup>21</sup>E é por intermédio da análise fenomenológica que nós podemos perceber que o Ego não se dá “numa experiência evidente, constantemente dado como eu mesmo” (HUSSERL, 2001, p. 85), pois, assim como explicaremos mais adiante, em vários processos da consciência ele não surge diante de nós.

do mesmo enquanto um objeto submetido a relatividade de diversas perspectivas é um primeiro passo para o que pode nos levar até o reconhecimento de seu papel restrito e puramente funcional em todas as situações. Ele não é dotado de força própria e isso o impede de ser mais do que um núcleo de formulações, ações e estados alheios.

Conforme dito por Clastres ao longo de sua obra *Sociedade contra o estado* (CLASTRES, 2012), a supervalorização do estado em detrimento da sociedade resulta também do pressuposto heraclítico de que o Uno é bom. Se antes nós pensássemos como os ameríndios, a visão pejorativa do Uno nos faria escapar de qualquer totalitarismo e manteria o estado sob a constante tutela da sociedade. Esses são os grandes reflexos de uma cultura que, interiormente, privilegia o Ego e silencia a inventividade da consciência, dos potenciais da historicidade. O que Sartre diz sobre ontologia o antropólogo diz sobre a sociedade.

Esclarecido o modo com que Sartre estuda o Ego e quais são seus objetivos para a reconfiguração desse conceito, nós poderemos partir para uma análise ainda mais próxima do texto. Seguiremos o estudo do Ego com as análises da sua condição de ser “concreto” no mundo, por ser um objeto intencional, da sua função exteriorizante, manifesta através da má-fé, e da dinâmica interna da egoidade, nos movimentos do Eu e do *Moi*. Trata-se de um itinerário que parte da superfície do Ego compreendido como um objeto eidético e chega até o núcleo desse mesmo objeto que se expressa no mundo.

## II- A COMPOSIÇÃO DO EGO TRANSCENDENTE

### 2.1 O Ego enquanto objeto intencional

A primeira pergunta que surge depois dessa breve apresentação que nós fizemos do Ego transcendente é a seguinte: se consideramos o Ego um objeto e ele o é de fato, como poderemos distingui-lo entre tantos outros objetos? E o inquiridor afobado segue: como a consciência se relaciona com a opacidade de um objeto tão específico? Em que medida existe essa relação entre o Ego e a consciência? Todas essas questões exigem uma apresentação dos três graus da consciência e de uma explanação de como elas influem para o surgimento do objeto Ego com suas várias peculiaridades. Estamos tratando de um objeto que alguns filósofos ainda insistem em classificar como uma estrutura rígida que se acomoda no interior da consciência, outros místicos dizem que ele não existe em lugar algum e outros ainda, “poucos” homens comuns, consideram-no seu verdadeiro centro do universo. Eis aí um objeto envolto por querelas.

A personalidade contida no Eu é densa o suficiente para manchar a consciência se esta permitisse a sua aproximação. O *cogito* de Descartes e de Husserl é maciço e dotado de uma materialidade que é incompatível com o campo transcendental. “Ora, é inegável que o Cogito é pessoal. No “Eu Penso” há um *Eu* que pensa. Chegamos aqui ao Eu em sua pureza e é exatamente do Cogito que uma “Egologia” deve partir” (SARTRE, 2013, p. 25). A captação de tal objeto egóico se dá na presença ou através da memória, conforme ocorre com todos os objetos do mundo:

Cada vez que nós apreendemos nosso pensamento, seja por uma intuição imediata, seja por uma intuição apoiada na memória, nós apreendemos um Eu que é o Eu do pensamento apreendido e que se dá, além disso, como transcendente a esse pensamento e a todos os outros pensamentos possíveis (2013, p. 25).

A rememoração de determinado pensamento incide de um modo que pode ser associado ao estado de consciência que nos põe diante do recordado, ou nos faz rememorar o estilo, a textura e as cores de uma cadeira já vista. O modo com que a consciência rememora um objeto eidético se assemelha ao seu modo próprio de relembrar um objeto empírico. Entretanto, em se tratando de objetos eidéticos, o Ego tem certas vantagens quando tratamos de uma reflexão feita a partir de uma lembrança, pois ele pode surgir na lembrança mesmo após o ocorrido que é lembrado. A recordação, por definição, movimento consciente que nos

faz lembrar de elementos de nossa vivência passada, está inserida no que podemos chamar de uma consciência de primeiro grau, ela não é posicional e está baseada no movimento da consciência do fenômeno recordado, intencionalidade pura; no entanto, mais tarde, posso recordar da mesma vivência e atrelá-la ao Ego quando reflito sobre o recordado com base na máxima, dita ou pensada: “Eu vivenciei<sup>22</sup>...” Desse modo, eu exponho todo o conteúdo do vivido à visão personalista de um Ego que aparece abruptamente. Pois o Ego tem sua presença assegurada por direito<sup>23</sup>, apesar de não ser uma presença irremovível ou uma estrutura da consciência de fato.

O plano de marcar nossa recordação com o Ego é concretizado em uma ação peculiar do *cogito* que “abandona” a consciência de primeiro grau. “Esse Cogito é operado por uma consciência dirigida sobre a consciência, que toma a consciência como objeto” (SARTRE, 2013, p. 26). Não se trata de cindir a consciência em duas partes, entre reflexiva e refletida, pois a reflexividade é a dinâmica consciente que origina os focos estáticos e o dado do refletido nos assegura ou nos faz, pelo menos, suspeitar da existência de um movimento reflexivo ininterrupto. O esquema intencional da consciência permanece e sua reflexividade não cessa no momento em que ela recorre ao *cogito*.

Ora, minha consciência reflexiva não se torna a si mesma como Objeto quando eu realizo o *Cogito*. O que ela afirma diz respeito à consciência refletida. Enquanto minha consciência reflexiva é consciência de si mesma, ela é consciência *não posicional*. E se torna posicional apenas quando visa a consciência refletida que, ela própria, não era consciência posicional de si até ser refletida (2013, p. 26).

Nos movimentos em que a própria consciência fixa sua identidade provisória, o pensamento velado ou a reflexividade coloca em questão tudo aquilo que foi identificado como a personalidade, o *Moi*, ou o Ego. O indivíduo, normalmente, tenta estancar esse turbilhão de questões sobre sua identidade. No mais das vezes, o indivíduo pode até prosseguir na crença de que tem uma identidade maciça com a plena certeza de quem é, mas sempre é chegada a hora da dúvida, o momento em que o nada se apresenta com todo o seu vigor e sem esforço dissolve a *persona* cheia de um si ilusório.

A ausência do Eu na consciência reflexiva não corresponde e até mesmo destoa do *cogito* produzido pela consciência refletida. Pois a consciência reflexiva é plenamente subjetiva no sentido de que ela não se objetiva como a consciência refletida. Há nela um teor

<sup>22</sup> “Eu fiz”, “Eu vivi”, “Eu falei”, são muitos os exemplos que nós poderíamos dar para esse movimento da consciência refletida e do convite feito para o surgimento do Ego. Isto, claro, quando essas expressões não são meramente designativas.

<sup>23</sup> Basta lembrar o argumento do capítulo anterior que gira em torno de uma afirmação kantiana sobre o Ego.



irrefletido que se explicita na sua condição de sempre se manifestar enquanto consciência de um objeto transcendente. E nessa atividade ela se mantém compenetrada e una no vazio. “Para Sartre, portanto, o ego não é uma fonte de unidade, mas em vez disso é estabelecido em uma unidade anterior que ele não criou” (CERBONE, 2013, p. 117). O Ego, em sua condição de objeto derivado de determinadas condições existenciais, cria a ilusão de ter estabelecido uma unidade que é anterior ao seu próprio surgimento. Logo, a consciência percebe a figura adumbrativa do Ego que surge na perspectiva do Eu nessas lembranças que são submetidas à personalidade egóica.

O Eu que afirma: “Eu vivi, eu presenciei...” Não é, necessariamente, o Eu que viveu ou que presenciou. A presença tardia do Ego só é capaz de se apropriar daquilo que antes passou pela indeterminação da consciência irrefletida. O refletido só é concebido enquanto lembrança atrelada ao Ego por ter surgido do domínio irrefletido da consciência reflexiva. A consciência em seu estado puramente reflexivo não se concebe como objeto de si mesma, ela está mais ocupada com a intencionalidade que a conduz aos objetos transcendentais. Sartre dirá mais adiante, em *O ser e o nada*, que “a consciência não é possível antes de ser, posto que seu ser é fonte e condição de toda possibilidade, é sua existência que implica sua essência” (SARTRE, 1997, p. 27). E é essa natureza que possibilita a invenção do mundo, do homem e do Ego. A partir dessas nuances, surgem as descrições dos três graus ou níveis da consciência descritos, inicialmente, na investigação fenomenológica sartriana e, anos depois, em 1943, na sua análise existencial.

A consciência de primeiro grau, conforme já dissemos, é uma consciência irrefletida e não posicional de si por manter-se completamente voltada para o objeto transcendente. “Qualquer coisa que requeira reflexão para trazê-la ao nível da manifestação não poderia ser parte do conteúdo da consciência de primeiro grau; a própria ideia de um conteúdo não experienciado da experiência mostra sua absurdidade” (CERBONE, 2013, p. 115). A consciência de segundo grau, por sua vez, surge com o *cogito* que também acompanhará a consciência de terceiro grau, ela não é posicional de si, mantendo-se reflexiva, mas é posicional da consciência refletida que fixa os estados da consciência. A consciência de terceiro grau toma para si a consciência reflexiva em um ato tético que a torna posicional. A “consciência reflexionante põe uma consciência irrefletida como objeto, a qual muda de estrutura e passa a ser refletida” (BELO, 2014, p. 164). Eis aí os passos que levam o exercício consciente ao *cogito* e o *cogito* ao Ego. Podemos dizer que existe uma forma de pensar (o *cogito*) que depressa se torna um objeto pensado (Ego) que confundiu e confunde gerações de pensadores.

Há um trânsito comum entre esses graus da consciência que perfazem a nossa vida diária. Por exemplo, é possível recuperar várias recordações garantidas pela consciência irrefletida, ou, se preferir, pela consciência de primeiro grau, mesmo que a recordação dessas experiências não sejam acompanhadas por um espectador. “Toda consciência irrefletida, sendo consciência não tética dela mesma, deixa uma recordação não tética que é possível consultar (SARTRE, 2013, p. 27). Posso reaver os detalhes exteriores de tudo que foi experienciado sem recorrer ao Ego porque a experiência de primeiro grau é translúcida por excelência. Se eu acabo por lembrar o que almocei ontem, há consciência do prato, da comida, do sabor e não sobra espaço para um Ego oculto que, arditamente, me assiste todos os dias até nos momentos de refeição. A consciência de um objeto é consciência pura de um fenômeno, ou de um fato, isso é certo. “O conteúdo da experiência não é senão o que é experienciado: não existem elementos não experienciados da experiência” (CERBONE, 2013, p. 116). Por isso, não há sequer um esboço do Ego na consciência de primeiro grau.

A própria condição da consciência garante que quando leio um livro, observo uma pintura, ou vejo um estranho caminhar pela calçada, meu Ego é, desde então, fulminado pela clareza dos valores e julgamentos de minha consciência não posicional. O que existe é a consciência das situações que advém de uma imersão no mundo objectual, pois a consciência não tenta circunscrever seu próprio lugar ao partir em direção ao objeto transcendente. Em meio a todas essas situações concretas, o Ego “não se dá como um momento concreto, uma estrutura transitória de minha consciência atual; ele afirma, ao contrário, sua permanência para além dessa consciência e de todas as consciências” (SARTRE, 2013, p. 30). O Ego se aproxima bem mais das “verdades eternas” do que da dinâmica fluidica da consciência.

O fato de nenhum resíduo egóico resistir à *εποχή* prova que o Ego “não aparece à reflexão como a consciência refletida: ele se dá por meio da consciência refletida. Certamente que ele é apreendido pela intuição e é o objeto de uma evidência” (2013, p. 31). Sartre saúda Husserl pela identificação de diversas espécies de evidências, já que, após essa conquista, podemos caracterizar a evidência do Ego sem confundi-la com um certo teor de apoditicidade. Pois ele

não é uma evidência apodítica porque ao dizer *Eu* nós afirmamos bem mais do que sabemos. E não é adequada porque o Eu se apresenta como uma realidade opaca cujo conteúdo seria preciso desenvolver. Certamente, ele se manifesta como fonte da consciência, mas isso mesmo deveria nos fazer refletir: com efeito, por isso ele aparece velado, mal distinguido através da consciência, como um seixo no fundo da água – por isso mesmo é imediatamente enganador porque nós sabemos que nada, exceto a consciência, pode ser a fonte da consciência (2013, p. 31).

As constatações sartrianas obtidas após essa análise fenomenológica são a de que o Ego é um existente que, assim como todos os existentes, tem um caráter concreto. Ele é real na medida em que se dá como um objeto externo, um transcendente<sup>24</sup>. O modo como ele surge para a consciência o faz parecer estar por trás da consciência refletida, embora saibamos que essa é uma apreensão sempre equivocada. Ele só surge com a concessão de um ato reflexivo. A estrutura da consciência, no momento de aparição do Ego, sempre se dá da seguinte maneira:

Há um ato irrefletido de reflexão sem Eu que se dirige sobre uma consciência refletida. Esta torna-se o objeto da consciência que reflete, sem cessar, no entanto, de afirmar seu objeto próprio (uma cadeira, uma verdade matemática, etc.). Ao mesmo tempo um objeto novo aparece, que é a ocasião de uma afirmação da consciência reflexiva e que não está consequentemente nem sobre o mesmo plano da consciência irrefletida (porque esta é um absoluto que não tem necessidade da consciência reflexiva para existir) nem sobre o mesmo plano que o objeto da consciência irrefletida (cadeira etc.). Esse objeto transcendente do ato reflexivo é o Eu (SARTRE, 2013, p. 32).

Ainda conforme Sartre, a intromissão do Ego transcendente não pode resistir à redução fenomenológica. A sua aplicação em todas as nossas experiências vividas não passa de uma extrapolação dos limites do *cogito*. Na realidade, o *cogito* raramente surge quando estamos sós em casa e encontramos uma caneta no chão. Nesse momento, o que existe é uma consciência da caneta no chão que se distingue com muita facilidade de qualquer eu<sup>25</sup> que observa uma caneta no chão. A consciência irrefletida que capta o objeto transcendente, a caneta, usufrui de uma autossuficiência que precede o *cogito* e desempenha um papel identificado por Sartre como um “pseudo “Cogito””, já que ele garante a existência da consciência de algo a partir de sua aparição.

E estando no mundo, posto nas minhas redondezas, “a própria intimidade com que o ego é dado em meu próprio caso impede que eu venha a conhecê-lo” (CERBONE, 2013, p. 126). Por isso, antes é mais simples observar o semblante do Ego do outro do que desconfiar das peripécias aprontadas pelo próprio Ego, pois ele surge para seu portador em tal

<sup>24</sup> E por transcendente nós queremos aqui tratar da relação peculiar que o Ego mantém para com a consciência. Ele não está em seu interior e por isso é sempre visto como um objeto que escapa, que está sempre para além do campo transcendental. Por uma radical distinção de fundamentos, o Ego e a consciência jamais poderão se aproximar. Essa é uma característica que acaba fazendo com que eles estejam em constante transcendência em relação ao outro. A consciência repele o Ego que é projetado para longe da própria.

<sup>25</sup> O Eu que nada mais é do que a face ativa do Ego, segundo esse exemplo, só poderia surgir como mais um objeto intencional que pode se associar tardiamente à caneta. Certamente, ele não é um ser espaço temporal que possa ser equiparado à caneta, mas é um ser que existe concretamente.

proximidade que o seu detentor não pode, de fato, definir onde o mesmo começa e onde termina. Esse seria um esforço análogo ao de conhecer uma montanha em uma contemplação obstinada de um paredão rochoso. Haveria condições de arriscar inferências sobre a matéria constituinte de todo aquele conglomerado rochoso, mas não seria sensato dar um palpite sobre suas dimensões. Sartre reprova as teorias do Ego herdeiras, direta ou indiretamente, de René Descartes, com a finalidade de manter a translucidez na sua condição de atributo inquestionável e evidente da consciência. Sem o Ego não há nada no interior da consciência que possa turvar sua clareza.

Entre tantos objetos, o Ego mantém sua especificidade no fato de sua unidade não resistir ao confronto direto. Em tal situação, ele revela sua real condição de ser uma colcha de retalhos. Os incautos podem até confundir o Ego com uma autoimagem que, absolutamente, não condiz com esse aglomerado de ações e modos de agir cristalizados que se esfacela sob uma análise apurada. Essa condição estática do Ego no mundo é bastante frágil diante da consciência e é diante dessa fragilidade que precisamos recorrer à análise das ações que levam a consciência a cair no engodo do Ego. Trataremos de uma função exteriorizante do Ego que utiliza a consciência tal qual um parasita que recorre ao seu hospedeiro.

## 2.2 Ego e sedimentação da má-fé

É certo que a consciência tem um modo específico de observar o Ego enquanto objeto intencional. Porém, dentre as propriedades do Ego, há algo mais do que as coisas que sempre estiveram postas no mundo, ou melhor, a partir do modo que o Ego se origina, ele aparenta advir de uma fuga bem sucedida dos processos conscientes. O Ego, por ele mesmo, não faz nem nunca fez parte da consciência, mas nada o impede de eclipsar algumas atividades da própria. Trata-se de um processo de negação da liberdade que faz o homem se esforçar para fazer coincidir as atividades da consciência com o objeto egóico criado. Para tanto, ele teria de negar a translucidez e dinâmica da consciência para afirmar com todas as suas forças uma existência plenamente dominada pelo Ego. Uma pretensão, inclusive, irrealizável. Contudo, seria possível classificar a constituição do Ego como resultado de seguidas atitudes de má-fé?

Antes de tentarmos responder a essa pergunta, seguiremos para uma explanação sobre a natureza dos atos de má-fé. E em seguida, veremos de que modo podemos emparelhar o Ego do Sartre fenomenólogo com um conceito que amadureceu em *O ser o nada*. Obra na qual a má-fé é apresentada como uma ação complexa que não pode ser confundida com o mero autoengano.

Uma vez que o enganador e o enganado são a mesma consciência, está longe de claro como posso saber que uma coisa é verdade (o que é necessário para eu poder desempenhar o papel de enganador) e ao mesmo tempo mantê-la oculta de mim (o que é necessário para eu poder desempenhar o papel de enganado)” (CERBONE, 2013, p. 138).

Apesar dessa noção não estar explicitamente presente em *A transcendência do Ego*, nós podemos ler nas várias páginas dos *Diários de uma guerra estranha* (SARTRE, 2005), escritas em torno de três ou quatro anos antes da publicação do Ensaio de ontologia fenomenológica, a presença da má-fé nas análises feitas por Sartre de seus companheiros de “batalha”. Provavelmente, o Sartre de 1936 estava mais próximo dessa noção do que nós imaginamos, já que ele descreve a consciência como translucidez pura e o Ego como uma pedra opaca que não pode manchar a consciência em sua profundidade característica<sup>26</sup>. Ora, para agir de modo descrito anteriormente, o homem não vive “a má-fé, como uma estratégia para suprimir esse sentido de paradoxo e seu resultante sentimento de angústia” (CERBONE, 2013, p. 137). No caso que estamos tratando, ele não segue conscienciosamente o que é proposto pelo Ego por estar sendo enganado por esse objeto transcendente. Em verdade, é a própria consciência que confere forças para a dinâmica do Ego e, na ausência dela, ele não pode fazer nada por ser uma mera casca exposta no mundo. Mas, então, que atividade faz a consciência se submeter ao Ego por meio de sua própria dinâmica? Nos arriscaremos em afirmar que essa é uma artimanha que só compete à má-fé.

O mero autoengano não seria justificativa suficiente para a associação entre consciência e Ego. “Pela mentira, a consciência afirma existir por natureza como *oculta ao outro*, utiliza em proveito próprio a dualidade ontológica do eu e do eu do outro” (SARTRE, 1997, p. 94). O engodo que faz a consciência ceder ao Ego não pressupõe uma mentira pensada, pois uma desonestidade revelada de antemão, sob essas condições, anularia o vínculo que estamos tematizando. Em Sartre, a pureza da consciência não toleraria a proximidade de um inconsciente que obscureceria suas vizinhanças e isso torna a má-fé uma tomada de atitude ainda mais peculiar.

Que curva misteriosa faz com que a liberdade se volte contra ela mesma? Para responder a essa pergunta, Sartre opta pela exposição de uma série de exemplos que ilustram de que modo o homem confunde seu próprio caráter de transcendência e facticidade e fazem surgir os atos de má-fé. O homem que se vê transcendendo na facticidade contrasta, em sua vida autêntica, do homem que reúne as diferenças do transcendente e do factual na afirmação

---

<sup>26</sup>Em poucas palavras, antes de nos determos no entorno desse conceito, a consciência é profunda e inalcançável para o Em-si e rasa por fazer coincidir realidade e aparência numa mesma mostraçã, numa mesmo superfície.

do contraditório. Para o homem tomado pela má-fé “é preciso afirmar a facticidade como *sendo* transcendência e a transcendência como *sendo* facticidade, de modo que se possa, no momento que captamos uma, deparar bruscamente com a outra” (SARTRE, 1997, p. 102). Um dos exemplos clássicos de conduta de má-fé, a mulher que se deixa tocar pelo rapaz, revela o ato de se abandonar como um forte indício desse tipo de conduta.

No instante em que a mulher abandona a própria mão entre as mãos do companheiro, ela coisifica uma parte de seu corpo e “destaca” sua consciência do momento vivido para que ela se torne um mero espectador, um ser incapaz de intervir sobre o momento que assiste. A renúncia da liberdade afigurada nesse momento ilustra um ato de má-fé, já que, no exemplo, a mulher larga a mão como se esta fosse uma luva, um fato que não pode ser alterado por suas escolhas imediatas. Ela salta por sobre o momento vivido para assisti-lo sem comprometimento algum com sua liberdade, na renúncia momentânea de sua responsabilidade.

Em outras palavras, a mão que poderia ser guiada por legítimas escolhas se entrega ao ensimesmamento dos objetos inanimados. A fuga empreendida pela mulher e, em geral, a fuga delineada nas atitudes de má-fé, é bem sucedida na medida em que o fugitivo afirma e acredita não ser o que é. Implicitamente, o homem guiado pela conduta de má-fé afirma:

Estou em um plano onde nenhuma crítica pode me atingir, pois o que verdadeiramente sou é minha transcendência: fujo, me liberto, deixo meus andrajos nas mãos do meu censor. Só que a ambiguidade necessária à má-fé advém da afirmação de que sou minha transcendência à maneira de ser da coisa (SARTRE, 1997, p. 103).

Eis a afirmação velada que, em certa medida, fundamenta toda conduta de má-fé. Em *O ser e o nada*, o clássico exemplo do garçom ilustra muito bem de que modo o homem pode cair em má-fé enquanto interpreta papéis na sua vida cotidiana. Comparado ao exemplo anterior, “enquanto o flerte busca uma separação completa da sua facticidade e transcendência, o garçom de Sartre, de acordo com os argumentos já tradicionais, procura se transformar em sua facticidade para obstruir sua transcendência” (COX, 2007, p. 131). Ele planeja fazer com que todos se convençam de que ele não é mais que um garçom e almeja esquecer o não-ser que ele é não sendo ao interpretar o papel de um profissional que serve aos fregueses de um bar, restaurante, ou café<sup>27</sup>. “Acontece que, paralelamente, o garçom não pode

---

<sup>27</sup>Existe uma discussão em torno do exemplo do garçom que poderia ter agido autenticamente se estivesse servindo como um ser-em-situação. A completa entrega ao momento faria com que o mesmo garçom se reconhecesse absorvido pelo momento que se passava. E essa completa entrega ao instante seria uma demonstração louvável de sua decisão de estar ali. Conforme dito por Gary Cox, “o garçom de Sartre é, muitas vezes, considerado como estando em má-fé, mas se sua atitude é a mesma atitude de um autêntico Paul, então ele

ser garçom, de imediato e por dentro, à maneira que esse tinteiro é tinteiro, esse copo é copo” (SARTRE, 1997, p. 106). Faz parte da condição humana jamais se confundir com as coisas que são, apenas e tão somente, aquilo que são. O garçom, tal qual a interpretação de Sartre, encara a si mesmo como uma coisa que está condicionada aos movimentos mais mecânicos possíveis. “Não existe tal entidade, este si verdadeiro que é aquilo que é, sem ter que ser aquilo que é” (COX, 2007, p. 136). A coisa garçom não pode existir senão como uma manifestação de uma conduta de má-fé. Embora tenhamos de ressaltar que essa ação caricata de interpretar um garçom pode ser confundida com a ação devotada de ser um bom profissional. Essa caracterização só poderá ser feita com clareza no domínio da escolha silenciosa que impulsiona o Para-si.

A objetificação dos sentimentos impulsiona o surgimento de outras condutas de má-fé. Vide o caso da tristeza, do sujeito que se classifica como lúgubre e se rende ao pessimismo<sup>28</sup>. A crença ingênua de que alguns momentos de pesar e decepção podem fazer um sujeito triste é a marca de mais uma conduta de má-fé. Ao se afirmar triste, o sujeito esquece que sua tristeza não é mais do que uma série de estados e ações transcendentais, nada que possa manchar sua consciência de modo indelével. Ele afirma com convicção sua sina de ser infeliz, admite a miséria de sua existência e esquece que, ao se voltar para uma reflexão mais apurada, ele pode dizer para si mesmo: “Se me faço triste, significa que não sou triste: o ser da tristeza me escapa pelo ato e no ato mesmo pelo qual me afeto dela” (SARTRE, 1997, p. 108). Portanto, segundo a argumentação sartriana, eu sou responsável pelo que me faço sentir.

Na má-fé reside o risco do homem se comportar como se ele nunca pudesse ser ou nunca tivesse sido outra coisa. Em contraposição, a autenticidade há de relutar: “Mas eu não *sou* esse ser como uma pedra é uma pedra, em si. Posso sempre mudar; experimentar outra forma de ser; inventar. A invenção, na verdade, é o grande deleite da liberdade” (ANDRADE, 2012, p. 98). O Ego adentra nesse duelo ontológico para fazer com que o homem, ser cansado de sua condição de Para-si, desista de se reinventar. O homem cria um sentido para a sua vida e, em tal aspecto criador, ele se torna um deus profano, mortal e imperfeito, um demiurgo de si mesmo que, em seus vários momentos de fraqueza, busca coincidir consigo na adesão cega ao Ego.

---

deve ser mesmo autêntico” (2007, 2007, p. 176). Paul é um soldado que se entrega completamente ao exercício militar por reconhecer que a situação assim o exige. Do mesmo modo, o garçom poderia se entregar ao seu ofício por completo sem perder sua autenticidade, abrindo margem para a hipótese de que ele pode ter sido autêntico em seus exageros.

<sup>28</sup>Iremos tratar com mais detalhes do surgimento das qualidades no próximo subcapítulo, onde veremos de que modo os estados da consciência acabam por buscar sua unidade e fixação no Ego transcendente.

Se, por um lado, o homem deseja ser a perfeita expressão do seu Ego, por outro lado, o desejo de ser “coisa nenhuma” acaba também por fazê-lo cair em má-fé na certeza de que se é uma não-coisa. Por isso, é preciso transcender na facticidade e não ceder à tentação de se afirmar enquanto não-coisa. Já que o homem é essa força que transcende a partir da facticidade, ele não pode se apoiar, unicamente, em nenhum desses dois fatores sem incorrer na tentativa de renunciar sua condição humana.

A essência que se apresenta enquanto projeto é imprescindível para a criação de uma vida humana sadia. Diferente de um grampeador, ele, o homem, não surge com uma finalidade, pois o homem é o que faz e faz o que quer e, mesmo quando ele se submete a fazer o que não quer, ele faz o que não quer querendo. No entanto, o que está em jogo nesse subcapítulo, são os casos em que os homens desejam se passar por “grampeadores”, ou, dito de modo mais preciso, os momentos em que os homens desejam fazer cessar sua condição de Para-si na objetificação deles mesmos. Para isso, eles tentam fixar uma identidade voltada para os objetos transcendentais.

O Ego, por sua vez, se apresenta à consciência que reflete e desaparece perpetuamente do domínio do irrefletido. Ele “não é diretamente unidade das consciências refletidas. Existe uma unidade *imanente* dessas consciências, é o fluxo da consciência se constituindo a si mesma como unidade de si mesma” (SARTRE, 2013, p. 39). Sem os estados e ações, o Ego estaria reduzido a nada, nenhuma estrutura egóica resistiria à subtração desses dois elementos citados. Ora, se a unidade transcendente do Ego é constituída em sua inteireza por unidades transcendentais de estados, ações e, eventualmente, qualidades, cabe a nós analisarmos com que artimanha da má-fé essas unidades transcendentais são aglomeradas e entrelaçadas.

O *Moi*, a totalidade do Ego que não se apresenta ativa no instante, se consolida na mesma união que nós iremos expor com mais detalhes no próximo subcapítulo. Para início de conversa, as intuições concretas que se apresentam à consciência reflexiva são preenchidas por consciências de estados. O que significa dizer que, segundo o próprio exemplo de Sartre, o ódio que eu sinto por Pedro não passa de um estado que eu posso acessar por meio da reflexão. A realidade deste ódio que se apresenta como fato não o torna um dado positivo como gostariam os homens que agem em má-fé. Sartre nos lembra que “a reflexão tem limites de direito e de fato” (SARTRE, 2013, p. 39). Há aqui um exemplo de como a consciência projeta outra consciência e de que modo sua afirmação se torna um fato em vista da consciência projetada. No momento em que me defronto com Pedro, o odiado,



sinto como que um tremor profundo de repulsa e de cólera à sua vista (já estou sobre o plano reflexivo): o tremor é consciência. Não posso enganar-me quando digo: eu sinto nesse momento uma violenta repulsa por Pedro. Mas esta experiência de repulsa é o ódio? Evidentemente não (SARTRE, 2013, p. 40).

Se nos aplicarmos a uma análise deste mesmo sentimento manifesto na consciência reflexiva, segundo Sartre, o ódio que eu sinto por Pedro vem acompanhado desse tremor profundo citado anteriormente, mas esse tremor por ele mesmo não basta. Logo, o ódio surge no ato de se comprometer em odiar que transcende a repulsa momentânea, o tremor ou a própria raiva circunscrita ao momento. O comprometimento com o futuro do sentimento é imprescindível para a conservação do ódio. A afirmação da permanência do tremor, repulsa e cólera são imprescindíveis para que o ódio se mantenha para além de todas essas experiências conscientes.

O ódio “ultrapassa a instantaneidade da consciência e não se dobra à lei absoluta da consciência pela qual não existe distinção possível entre a aparência e o ser” (2013, p. 40). Ele se dá na experiência de tremor e de repulsa ao mesmo tempo que transcende as mesmas situações em que ele se dá. É demarcada aí uma cisão entre ser e aparecer que não existe na realidade fenomênica, pois o ódio, assim como o Ego, está lançado no mundo até nos momentos em que eu não o percebo. Ele surge de uma afirmação que, plasmada no mundo, fundida com os estados e situações, garante permanecer em vigor amanhã, embora tenha surgido ontem. Haja visto essas características, podemos afirmar com segurança que o ódio não pertence ao campo transcendental, posto que “ele ultrapassa a instantaneidade da consciência e não se dobra à lei absoluta da consciência pela qual não existe distinção possível entre a aparência e o ser” (2013, p. 40). Segundo sua natureza de objeto transcendente, ele se pretende mais real do que os estados e situações que o constituem.

A afirmação feita pela consciência primeira de que ela tem ódio de Pedro objetifica-se na consciência segunda para a qual tudo é conforme afirmado pela consciência primeira. Estamos aqui em um jogo de sombras, o corpo dinâmico e originário da consciência se reconhece na projeção da sombra bem delineada que o afirma. O Ego em tal encenação é a escuridão que os olhos não alcançam senão como falta de visão, rarefação da liberdade de agir no negrume, no breu que forra o Em-si. A vivência intencional (*Erlebnis*) apresenta a completude do ódio tal qual a do amor, ambos se mostram como um perfil projetado, nada mais que isso. A sucessividade de estados e situações que nos levam ao tremor e ao asco consolidam as consciências coléricas que dão forma ao ódio que salta em direção ao mundo, ambiente no qual o próprio se inventa. “Assim, dizer “eu odeio” ou “eu amo”, por ocasião de

uma consciência singular de atração ou de repulsa, equivale a operar uma verdadeira passagem ao infinito bastante análoga àquela que operamos quando percebemos *um* tinteiro ou *o azul* do buvar” (2013, p. 41). A afirmação que impulsiona esse salto não constituiria uma atitude de má-fé? Ora, o homem que sente uma combinação de asco e temor não estaria incorrendo em má-fé no momento em que ele se esforça para fazer com que a sua consciência coincida com um objeto?

Mesmo em se tratando de um objeto transcendente, o homem que passa pela experiência de sentir raiva e afirma ter ódio está na busca de se acomodar enquanto coisa que odeia. Nesses casos, a translucidez da consciência é eclipsada pelo ódio – ou amor – que marca as ações do sujeito com toda a sua obscuridade de Em-si. Tudo se passa como se o emaranhado de estados conscientes experienciados e situações vividas se conglomerassem em um polo compacto e denso. Sua origem? Seguidas atitudes de má-fé, provavelmente. A instantaneidade da consciência de primeiro grau jamais poderá assegurar a permanência de qualquer um dos seus estados sem se projetar em outro grau de consciência que o faça cair no domínio do provável. O que significa dizer que nós compreendemos o asco como certo e o ódio como provável, embora isso não implique em dizer que o ódio é uma pálida representação desse estado de consciência. O ódio é tão provável quanto essa cadeira na qual me sento para digitar a dissertação. Ambos são objetos apreendidos parcialmente na minha vivência intencional. Estando fora da consciência, todos os objetos coexistem com uma caráter dúbio advindo da apreensão sempre parcial que nós podemos fazer deles.

A consciência não posicional de si está atada às coisas de um modo inquestionável, a interioridade não se aparta da exterioridade no momento em que ser e aparecer são o mesmo na translucidez da consciência. A intuição, de acordo com esse grau de consciência, captaria a cadeira em sua totalidade enquanto consciência-de-cadeira. No entanto, quando a consciência se torna posicional de si e delinea as fronteiras do mundo observado fora de si, ela captará a cadeira, assim como o ódio e o Ego, em seu caráter duvidoso, pois a intuição nesses casos não é capaz de captar todas as dimensões do objeto de uma só vez e em um só tempo.

Há uma série de evidências adequadas e inadequadas que surgem na observação de um objeto, porém tudo se passa como se a observação dos objetos transcendentos (Ódio, Amor, Ego...) fosse sempre realizada por intermédio de evidências inadequadas, posto que eles só se apresentam nos momentos em que a consciência se torna posicional de si e, portanto, condicionada a uma visão parcial do objeto. “A reflexão pura (que não é, no entanto, necessariamente a reflexão fenomenológica) atém-se sem erigir pretensões para o futuro. É o que se pode ver quando alguém, depois de dizer em sua cólera: “eu te detesto”, recompõe-se e

diz: “Não é verdade, eu não te detesto, eu disse isso em minha cólera”” (2013, p. 41-42). No primeiro caso, a afirmação extrapola os limites da consciência ao atingir um objeto de sua vivência intencional. Há um ato de má-fé em toda escolha que se volta contra si mesma em um “escolher não escolher” e, segundo o exemplo citado, o detestar poderia ser identificado como uma imposição de caráter objetual ao que foi sentido, como se isto não pudesse ser modificado, como se a raiva pudesse ser equiparada a uma pedra ou a cadeira anteriormente mencionada. Na afirmação seguinte, a consciência irrefletida esbanja sua instantaneidade e não almeja coincidir com um objeto que está fora dela mesma. Ou seja, a consciência não cai em má-fé por não tentar trair sua própria condição de existir.

Diante dos objetos transcendentais citados, podemos nos sentir compelidos à explicação de que modo a consciência se aproxima e o que ela visa com a aproximação de tais estados. Segundo a definição de Sartre, o ódio é um estado que, em sua passividade natural, necessita da dinâmica da consciência para o prevalecimento de sua força.

A passividade de uma coisa espaço-temporal se constitui a partir de sua relatividade existencial. Uma existência relativa não pode ser mais que passiva, já que a menor atividade a liberaria do relativo e a constituiria como absoluta (2013, p. 42-43).

O ódio se apresenta enquanto existência relativa para a consciência reflexiva que, por sua vez, confere vitalidade ao mesmo estado. Os objetos transcendentais repousam inertes no mundo até o momento em que o fluxo da consciência os retira de seu lugar de origem conferindo aparente vitalidade ao que é, por natureza, inanimado. Compete à psicologia dos estados analisar a condição estática, inerte dos estados que são, consequentemente, relativos, assim como cabe à psicologia fenomenológica o estudo da condição ativa e para tanto absoluta da consciência em suas atividades mais autênticas. Entre a psicologia dos estados e a psicologia fenomenológica, surge um território híbrido que talvez se aproxime mais do segundo modo de fazer psicologia exposto no parágrafo anterior. De que modo a consciência exteriorizante cede aos caprichos dos objetos transcendentais? Diremos mais uma vez com a densidade das evidências, através da má-fé.

“A consciência é, portanto, levada a se identificar com esse ego, e as várias e fúteis buscas para experienciar e conhecer esse eu indicam o esforço da consciência para atingir um tipo de fixidez ou estase” (CERBONE, 2013, p. 135). A fixidez almejada pela consciência que se volta para o Ego é um modo claro de agir sob má-fé. O transe hipnótico do Ego que dá ordens para a consciência é uma saída óbvia utilizada por qualquer consciência que deseja escolher não escolher. Eu posso muito bem alegar que falei a verdade não porque o quis, mas

porque é da minha natureza ser sincero. Eis uma maneira de escapar da condição humana de ser livre transmitindo toda a responsabilidade de sua escolha para o suposto “fato”<sup>29</sup> de ser sincero.

A angústia gerada pela necessidade de decidir marca o homem que teme de antemão as consequências de suas escolhas. Isso faz com que ele recaia em má-fé numa tentativa falha de se tornar um objeto, de renunciar sua liberdade. É sobre nossos ombros que recai “a responsabilidade sobre a reinvenção do mundo e de nós mesmos, sempre” (ANDRADE, 2012, p. 98). A liberdade do homem coincide com sua responsabilidade e, para tanto, só cabe a ele carregá-la como um fardo ou uma dádiva de um universo que existe sem necessidade. O indivíduo descrito em *O ser e o nada*, enquanto Para-si, é um torvelinho que mescla ser e não-ser, história e historicidade. Trata-se de uma experiência constante de lidar com a história dos mortos e a historicidade do presente vigoroso. Mas, antes de chegarmos a questão da liberdade, ainda precisamos tratar do núcleo duro que perfaz o Ego. Tentaremos explicitar de que modo os estados, qualidade e ações constituem sua totalidade.

### 2.3 As qualidades do Eu e do *Moi*

As duas dimensões do Ego classificadas por Sartre, Eu-je e Eu-moi, serão o tema desse subcapítulo que pretende tratar da dinâmica interior ao Ego. Nós já analisamos o Ego como um objeto transcendente, revisitamos a má-fé enquanto função que o lança e fortalece no mundo e agora delinearemos como a dinâmica da consciência influi na sua composição. Estudaremos o *Moi* concebido como um objeto psíquico que contrasta com a translúcida presença do si, a consciência, e o Eu como a face ativa do próprio *Moi* que é impulsionado pela consciência que lhe confere forças. Eis o diálogo concebido entre a consciência e o Ego, a autonomia da consciência irrefletida se choca e não consegue perpassar esse conjunto de nuances psíquicas que só são identificadas mediante a atividade da consciência reflexiva. Fora da consciência, no interior do Ego, vivem o Eu e o *Moi* em um jogo de tensões, algo tão opaca quanto o Ego do outro, uma dinâmica de forças alheias.

A distinção estabelecida por Sartre entre *Je* e *Moi* não pode ser captada com facilidade pela língua portuguesa. Precisamos admitir o fato de que o “Eu” de nosso idioma não pode ser acessado por duas formas substantivas invariáveis. O Eu-*Je* e o Eu-*Moi* não podem ser

---

<sup>29</sup>Bernard-Henri Lévy diz ao tratar da recusa de Sartre do prêmio Nobel, atribui esse ato à “sua desconfiança, mais uma vez, em relação a tudo o que pode torná-lo estátua de si mesmo, estatua-lo e, assim, sufoca-lo (2001, p. 267). O que mais pode ser um ato de má-fé senão o esforço por criar uma estátua a partir de si mesmo antes da morte?

traduzidos sem prejuízo pelo Eu e o Mim e é por esse motivo que optamos pela tradução de João Batista Kreuch, a partir da qual será possível acessar o conceito filosófico com o auxílio da compreensão inicial do vocábulo em língua francesa. Analisaremos o Eu e o *Moi* sem recorrermos aos hifens que tornam, no mais das vezes, os jargões filosóficos ainda mais densos e obscuros.

Começamos pelo que se optou não traduzir. O *Moi* não é só um pronome oblíquo que possa ser perfeitamente equiparado ao “me” ou ao “mim”, seu potencial de substantivação não deve ser descartado. Na filosofia de Sartre, enquanto o *Moi* é compreendido como a totalidade psicológica da personalidade, o Eu, em princípio, não pode ser encarado como outra coisa que não “a personalidade em seu aspecto ativo” (SARTRE, 2013, p. 19). Juntos, eles perfazem a totalidade do Ego. O *Moi* se refere à sobrevalorização da individualidade do sujeito que se manifesta em sua totalidade. Ambos são as duas faces do Ego, assim como a Lua, tem um lado iluminado que se mostra e um lado obscuro que permanece em velamento.

Em uma situação de desespero em que, por exemplo, eu encontro Pedro acidentado no meio da rua, “para minha consciência uma só coisa existe nesse momento: Pedro-devendo-ser-socorrido. Essa qualidade de “devendo-ser-socorrido” se encontra em Pedro” (2013, p. 34). E, em um segundo momento, eu devo resgatá-lo irrefletidamente. Porém, se há tempo para lembrar de si enquanto um rapaz que nasceu para salvar vidas, caímos na teia do Ego. Não há instinto de salvação que não pertença ao mundo como objeto transcendente. Na concepção de Sartre, não existem instintos que não estejam cravados no *Moi* e prontos para aflorar no Eu em um momento oportuno. A consciência não permitiria que o instinto se escondesse por trás de sua translucidez e, graças a isso, uma ação de salvação pode demandar a presença de um objeto transcendente. O *Moi* salva o outro por ser capaz de enxergar nele o que se assemelha ou goza da simpatia do meu Eu.

Em uma distância segura do Ego, a consciência existe plenamente em seus domínios refletido e irrefletido. Os filósofos do amor-próprio creem que o plano refletido da consciência goza de certa primazia em relação ao domínio do irrefletido. Isso soa quase que como um disparate para Sartre, pois “mesmo que o inconsciente exista, quem acreditaria que ele oculta espontaneidade de forma refletida?” (2013, p. 34). Tornar a consciência refletida anterior à consciência irrefletida seria uma inconsistência dos teóricos do amor-próprio que se opõe integralmente ao que é sustentado pela fenomenologia sartriana. Como a espontaneidade deliberada da consciência pode se deixar confundir em meio ao inconsciente? Segundo Sartre, o inconsciente, se existisse, não poderia se aproximar da consciência pelo fato de serem múltiplos excludentes. Certamente, “o irrefletido possui a prioridade ontológica sobre o

refletido” (2013, p. 35) e é dessa gênese irrefletida que surgem os atos refletidos que fortalecem o Ego.

Conforme dito anteriormente, mesmo que em outras palavras, “o Ego não é diretamente unidade das consciências refletidas. Existe uma unidade imanente dessas consciências, é o fluxo da consciência se constituindo a si mesma como unidade de si mesma” (2013, p. 39). E essa unidade que é inerente à consciência não pode ser transpassada pelo Ego nem em seu estado ativo, enquanto Eu, nem em seu estado passivo, enquanto *Moi*, pois o invólucro que toma essas duas faces está completamente fora do domínio da consciência. Ele, o Ego, só precisa de estados e ações que intermedeiem sua dinâmica que é, no fim das contas, proveniente da consciência.

Tudo se passa como se vivêssemos em um mundo em que os objetos, além de suas qualidades de calor, odor, forma etc. tivesse qualidade de repulsivos, atraentes, agradáveis, úteis etc. etc., e como se essas qualidades fossem forças que exercessem sobre nós alguma influência (2013, p. 36).

Essas qualidades que são transcendentais estimulam nossa consciência, mas não podem fazer parte do seu trabalho mais originário por se doarem sempre como um fora que não pode ser internalizado. “O *Moi* aparece somente com o ato reflexivo e como correlativo noemático de uma intenção reflexiva” (2013, p. 37). Ele está lançado entre as coisas e, de certo modo, pode ser definido como um objeto intencional bastante peculiar, pois ele necessita de uma série de estados e qualidades para constituir a sua inteireza. A consciência reflexiva vê as virtudes cravadas no *Moi* como quem contempla algo obscuro que paira em torno da consciência refletida. Dito em poucas palavras: “O Eu é o Ego como unidade das ações. O *Moi* é o Ego como unidade dos estados e das qualidades” (2013, p. 37). A funcionalidade dessa distinção está em explicar como o “núcleo” ativo do Ego pode ser encarado, segundo Sartre, ela serve como um recurso didático e, talvez, puramente formal.

Em meio a aparentemente indissociável atividade da consciência ativa e da consciência espontânea, constituem-se as ações que integram o Eu e o *Moi* em um movimento de transcendência. Segundo Sartre, distinguir uma dessas consciência da outra – se é que isso seja possível – “é um dos problemas mais difíceis da fenomenologia” (2013, p. 44). Porém, advinda desse meio, é claro que a expressão e constituição da ação sempre se dá em um esforço para transcender na materialização simultânea do transcendido. Muitas ações que surgem dessa espontaneidade servem como ótimos exemplos para o que foi dito. É o caso do homem que escala uma montanha, escreve um livro ou constrói um muro. Todas essas atividades começam e terminam no âmbito concreto da transcendência.

Como é bem lembrado por Sartre, existem muitas outros exemplos que parecem escapar do que estamos tratando por ação, muitas atividades que aparentam se desenvolver no interior do sujeito e fenecem nele mesmo sem nunca transcender. Entretanto, quando vistas em sua condição radical, até mesmo as ações de pensar, questionar e teorizar são ações que só podem ser encaradas enquanto pura transcendência. Ao contrário do que parece nas ações psíquicas, “a ação não é apenas a unidade noemática de um fluxo de consciência: é também uma realização concreta” (2013, p. 44). Por não se realizar de uma só vez, a ação se dá numa sequência de situações e de planejamentos que antecedem o que podemos chamar de ação “por excelência”. O que nem por isso invalida seu status ativo.

Esse esforço de ponderação, questionamento e reflexão é visto por Sartre como o movimento da “consciência concreta ativa” que, impulsionada pela reflexão, “se dirige sobre as consciências e apreende a ação total em uma intuição que a entrega como a unidade transcendente das consciências ativas” (2013, p. 44). Logo, conforme Sartre, o momento em que encaramos displicentemente um livro sobre a escrivainha é manifesto na consciência reflexiva que o capta por um mero instante. Algo muito diferente de pensar em escrever um livro, pois o escrever aí é uma unidade transcendente que se apresenta à consciência reflexiva. O livro pode jamais ser escrito, mas o ato de pensar em escrevê-lo não deixa de ser uma ação que se mantém transcendente com o apelo consciente de escrever.

Sendo o Ego a unidade transcendente que se estabelece a partir dos estados e das ações, precisamos analisar uma unidade facultativa que pertence aos estados, mas que não faz inteiramente parte da definição que faremos de estados em geral. A qualidade, segundo Sartre, seria uma espécie de intermediário que se classifica entre os estados e as ações. No subcapítulo anterior, tratamos do ódio como uma objetificação dos sentimentos de repulsa que, auxiliados pela má-fé, se consolidam em sua exteriorização. Uma pessoa que em repetidas situações se enraivece e afirma ter ódio do outro pode se classificar como rancorosa, assim como as pessoas que nutrem um carinho fraternal pela maioria dos que estão a sua volta podem se classificar como amorosas. A afirmação de que sou rancoroso, ou amoroso expressa uma qualidade que se afigura como mais um tipo de objeto transcendente. A qualidade “representa o substrato dos estados como os estados representam o substrato das *Elebnisse*” (2013, p. 45). Há uma gradação que parte da vivência intencional, chega aos estados da consciência e culminam em seu grau de densidade nas qualidades que retornam para o Ego transcendente que incorpora o mesmo na totalidade do *Moi*.

Diferente das emanções que ligam as consciências aos objetos transcendentais e “passividades psíquicas”, as qualidades se ligam aos estados e ações por atualizações de sua

fixidez. “A qualidade é dada como uma potencialidade, uma virtude que, sobre a influência de fatores diversos, pode passar à atualidade. Sua atualidade é precisamente o estado (ou a ação)” (2013, p. 45). Na medida em que o homem reafirma sua qualidade agindo conforme o esperado, ele apoia seus estados e ações no que ele afirma ser uma característica inquestionavelmente sua. O estado seria uma unidade ativa e transcendente em relação ao domínio da consciência e a qualidade seria a expressão de uma unidade passiva que nos alerta de uma potencialidade que também transcende a consciência. A qualidade é um alerta das potencialidades, é uma cristalização dos estados que anseiam se afirmar por repetidas ações desencadeadas pelo Ego.

No caso da qualidade, devemos alertar que “a potencialidade não é simples possibilidade: ela se apresenta como alguma coisa que existe realmente, mas cujo modo de existência é ser em potência” (2013, p. 45). Por exemplo, se um sujeito virtuoso não realizou uma boa ação na manhã de hoje, provavelmente, ele está se preparando para realizá-la ao fim da tarde e, mesmo que esse não seja o fato, a intenção de ser virtuoso e a apreensão de si como uma criatura virtuosa já é por si uma expressão da potencialidade de todas as ações que poderão ser tomadas em um futuro próximo para que ele mesmo afirme essa qualidade em sua atualização. De igual modo estão os que atribuem vícios, inclinações e preferências para si. Todas essas qualidades são a expressão de um caminho aberto e bem sinalizado para os estados e ações que nós consideramos dignos de nós.

A unificação e consolidação de todas essas atitudes (estados e ações) são viáveis sempre que acatamos o que nós fizemos como uma marca determinante e indelével do que nós somos. Por isso, existem pessoas que se identificam como sentimentais e, desse modo, sofrem e se alegram constantemente por acreditar que estão vivendo conforme uma personalidade que é inalteravelmente sua. “A influência das ideias preconcebidas e de fatores sociais é aqui preponderante” (2013, p. 46). Por muitas vezes, as qualidades são unificadas entre os valores culturais de uma sociedade. Em certo aspecto, os estados e ações não poderão escapar do crivo da moralidade compartilhada e é a partir dessa socialização dos valores que as qualidades podem conquistar sua almejada unidade. No entanto, como podemos perceber, o Ego, por ser um polo de unificações relativamente mais próximo da subjetividade, será priorizado na corrida pela fixação das qualidades enquanto objetos transcendentais.

Contra essa corrida pela fixação de uma identidade egóica, o movimento de transcender na facticidade não poderia limitar os estados e ações do Para-si futuramente. Por isso, provavelmente, ao combater a má-fé, o Ego recua até o seu devido lugar de objeto dotado de certa funcionalidade. E essa deposição do Ego que exerce um poder tirânico sobre



uma série de mentes só poderá ser bem sucedida tendo em vista uma vida autêntica. “A autenticidade é uma maneira de ser que precisa ser obtida através de uma superação da má-fé” (COX, 2007, p. 166). Um esforço contínuo que surge como demanda de uma batalha infundável. Desde seu nascimento, “os bebês e as crianças mais jovens são autênticos no sentido de que são genuínos e não têm uma visão falsa de si mesmos, mas não são autênticos na visão de Sartre sobre as pessoas auto-responsáveis para as quais a liberdade é o resultado final” (2007, p. 168). De acordo com o existencialismo sartriano, é preciso se livrar de todas as falsas imagens tecidas pelo Ego e encarar a plenitude de nossa liberdade para só então iniciarmos uma vida autêntica, uma vida que só caberia ao turbilhão que emana do si mesmo, da historicidade em seu estado mais puro.

O jogo entre o Eu e o *Moi* não passa de uma forma de explicar de que modo o Ego lida com sua totalidade e por que meio ele evidencia o Eu em sua carapaça. A consciência “mesma não se conhece senão como interioridade absoluta” (SARTRE, 2013, p. 23) Conforme dito anteriormente, os objetos estão permanentemente fora da consciência junto com o Eu e o *Moi*. “É a consciência que se unifica a si mesma e concretamente por um jogo de intencionalidades transversais que são retenções concreta e reais de consciências passadas” (2013, p. 22). Para tal consciência que não reflete sobre si mesma, atribuímos o nome de consciência irrefletida ou consciência de primeiro grau. Segundo Sartre, ela não tolera a presença de um Eu que seria fulminado, em seus arredores, por sua translucidez. “Com efeito, o Eu, com sua personalidade, é tão formal, tão abstrato que o supomos como um centro de opacidade” (2013, p. 23-24). Há nele uma concentração de fixidez que não compactua com a dinâmica ininterrupta da consciência. Por isso, ele é avaliado pela consciência como uma coisa densa e fosca. Inserir tal objeto na consciência, eclipsaria o campo transcendental e o faria coincidir com a obscuridade do domínio do Em-si.

Com o objetivo de conhecer melhor o que constitui essa relação tumultuada entre Ego e consciência, partiremos para uma análise das duas principais categorias da ontologia fenomenológica: O Em-si e o Para-si. A vida dos egocêntricos e dos altruístas é só uma das demonstrações da manifestação do entrelaçamento do ser e do nada. Planejamos alargar nossa análise de modo que o Ego possa ser identificado com a opacidade do Em-si e a consciência possa coincidir com a translucidez do nada. Entretanto, sentimos a necessidade de esclarecer, desde já, que “a consciência é anterior ao nada e “se extrai” do ser” (1997, p. 27). A afirmação de que a consciência é anterior ao nada põe Sartre em uma relação de proximidade com o filósofo esloveno, Slavoj Žižek. E o que mais nos interessa nisso é perceber qual é o grau de parentesco teórico entre Sartre e Hegel. Em sua obra *Menos que nada*, Žižek resolve

arriscar a afirmação: “Para Hegel, a ilusão não é da “falsa reconciliação” forçada, que ignora as divisões persistentes; a verdadeira ilusão está em não ver que, naquilo que nos aparece como o caos do devir, o objetivo infinito *já está realizado*” (ZIZEK, 2013, p. 44). O Hegel de Zizek se aproxima claramente da concepção de Sartre segundo a qual a verdadeira ignorância não está em confundir o aparente com o factual, pois essas distinções são tardias e que, por trás delas, a dinâmica do nada se basta, não necessita de um paraíso de constância eterna.

A segunda parte de nossa pesquisa partirá do pressuposto que a proximidade dos sistemas filosóficos de Hegel e Sartre é maior do que se imagina. O conceito de nada comporta a historicidade como um dos movimentos de constante afirmação da negação e negação da afirmação dos grandes feitos, dos valores, dos ídolos e das finalidades. Dito isto, asseguramos que não temos a pretensão equivocada de fundamentar a consciência no nada concebido como uma instância que independe do ser. A consciência, mesmo em Sartre, é um nada que toma forma e se expressa através das coisas do mundo.

## **II**

### **A CONSCIÊNCIA COMO HISTORICIDADE**

### III- A IPSEIDADE REVISITADA

#### 3.1 Consciência e transcendência

A exploração feita em torno das principais características do Ego fez com que nós nos distanciássemos um pouco das categorias básicas da ontologia fenomenológica proposta por Sartre. A consciência que desempenha um papel chave na apreensão filosófica que nós podemos obter do mundo foi mantida em escanteio para que nós pudéssemos fazer uma análise um pouco mais acurada do conceito de Ego elaborado pelo jovem Sartre. Entretanto, não poderíamos encerrar a dissertação sem analisar de onde provém a força que mantém o Ego em movimento. Para isso, tematizamos a consciência descrita em *O ser e o nada* e buscamos aproximá-la do processo de formação do Ego descrito, principalmente, na seção D da parte II da obra *A transcendência do Ego*.

Para além das limitações impostas por um mundo cindido entre objetividade e subjetividade, Sartre admite uma zona originária que antecede todas as dicotomias possíveis. Ele a “chama de “consciência”, que inventa, a partir de si mesma, o mundo e o eu” (ANDRADE, 2012, p. 98). Segundo a ontologia sartriana, a consciência brota absurdamente nos veios do Em-si concretizando assim o que talvez seja o maior absurdo da existência. Ela é fonte de uma paridade entre ser e parecer que não existe na densidade dos objetos psíquicos.

“Embora a consciência seja “transparente”, imediata e exaustivamente manifesta (na verdade, a consciência nada mais é do que manifestação), a psique em geral, como um objeto transcendente, não desfruta de status epistemológico algum em comparação com qualquer outra categoria de entidades transcendentais; o conhecimento em todas essas categorias é igualmente parcial, incompleto, falível e revisável” (CERBONE, 2013, p. 124).

No que tange ao conhecimento que podemos ter desses objetos, nós lidamos com o amor que temos por outra pessoa do mesmo modo que examinamos uma cadeira antes de sentar. A visão se dá sempre numa perspectiva que revela um determinado ângulo e oculta vários outros. Essa dificuldade que nós temos com a observação de objetos físicos e psíquicos cai por terra no interior da consciência de primeiro grau. Em tais estados primários, a aparição é dotada de uma plenitude assegurada por essa consciência que podemos denominar mais originária. Ela se dá em um campo onde aparecer e ser coincidem naturalmente.

Sem as palavras para dizer: “isto é”, as coisas seriam como se não fossem. E as palavras só existem para expressar ideias que brotam dos entes percebidos pelos homens que percebem sempre o que escapa da sua observação das coisas, ou seja, o nada.

De acordo com Sartre, isso que chamamos de instância psíquica é mais um nome que conferimos aos objetos transcendentais que pairam em torno da consciência reflexiva. Não há nenhum dado de comportamento ou estado psíquico que possa residir na consciência. E é para evitar a dispersão de tantos estados, qualidades e ações que “o Ego aparece à reflexão como um objeto transcendente que realiza a síntese permanente do psíquico” (SARTRE, 2013, p. 46). Ele se apresenta sempre como uma figura opaca que expõe seu perfil para a consciência que o observa parcialmente. Em tal circunstância, a consciência passa pela dificuldade comum que há em observar objetos que estão muito próximos de si mesmo.

De acordo com a ontologia fenomenológica, a consciência não tem uma preocupação de criar uma identidade para si mesma, ela se completa com suas ações espontâneas que não permitem que determinações egológicas marquem o seu núcleo. Por ser um manancial de possibilidades, não há nada que represente um entrave para a mudança em seu interior. Afinal, “não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente” posto que “a consciência não tem “conteúdo”” (SARTRE, 1997, p. 22). Ela é o meio a partir do qual o nada vem ao mundo. Sem a consciência não haveriam unidades sintéticas, o ser emudeceria, pois não haveria nada para dizer sobre as coisas e, conseqüentemente, não haveria o mundo do modo que o concebemos.

Em uma distância segura do nada, a predicação ilusória do Ego supõe que esse polo de unificação seja uma estrutura capaz de suportar todas as qualidades que nós atribuímos à existência que o mantém. Quando visto mais de perto, a extração de todas as qualidades e estados mantidos na sua constituição fariam com que o próprio deixasse de existir sem deixar uma pista sequer dessa suposta estrutura anterior. Não há um suporte egóico que envolva todas essas qualidades, estados e ações porque ele é puramente constituído por esses fatores. Assim como uma cadeira que pode ser predicada com uma cor, a afirmação de uma qualidade no meu Ego só sugere a presença da mesma na síntese egóica. “O que nos importa é que uma totalidade sintética indissolúvel e que se suportasse a si mesma não teria necessidade alguma de um suporte X, com a condição naturalmente, de que fosse real e concretamente inalisável” (SARTRE, 2013, p. 47). A consciência capta os predicados dos objetos transcendentais como perfeitas sínteses que geram a totalidade concreta que é o próprio objeto exposto diante do campo transcendental<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Tal como é dito adiante, em *A transcendência do Ego*: “Cada estado, cada ação se dá como incapaz de ser separada do Ego, sem abstração (p. 49). Tal análise de estados e qualidades apartadas da consciência só poderia ser feita em um âmbito meramente formal que suspenderia as considerações sobre a vivência do Para-si.

É da natureza do Ego transcendente estar sempre envolvido com os estados que dão forma a sua existência sem precisar desempenhar o papel de base ou fundamento de todos esses objetos psíquicos que formulam sua identidade. “Ora, precisamente, um suporte não pode estar assim comprometido por aquilo que ele suporta senão no caso de ser uma totalidade concreta que suporte e contenha suas próprias qualidades”. O Ego “é a totalidade infinita dos estados e das ações que não se deixa jamais reduzir a *uma* ação ou a *um* estado” (SARTRE, 2013, p. 48), pois ele é o conjunto de todos esses componentes colhidos e fixados ao longo de uma vida.

Entre os níveis da consciência existem limitações impostas à medida que as próprias atividades conscientes tentam se voltar contra si mesma e observar-se como objeto. Por isso, a consciência reflexiva toma o Ego como limite da totalidade dos estados e ações realizadas por ele, ao passo que a consciência irrefletida tem a amplidão do Mundo encarada como horizonte das manifestações. Estamos tratando da observação de uma consciência que se esforça para se objetificar e uma consciência que tem acesso imediato à toda potencialidade de sua subjetividade. Dito em outras palavras, um Para-si que almeja se tornar Em-si e um Para-si pleno que compreende sua condição de desejar ser o que não é e não ser o que é.

De acordo com as possibilidades da consciência irrefletida, o Mundo é “concebido como a totalidade sintética infinita de todas as coisas”, revelação plena do que não está submetido ao modo estratificado de conhecer através de um método científico. Logo, podemos concluir que “o Ego é para os objetos psíquicos o que o mundo é para as coisas” (SARTRE, 2013, p. 48). O Mundo surge como um pano de fundo das coisas do mesmo modo que o Ego surge por trás dos estados, qualidades e ações que são sintetizadas por ele<sup>31</sup>.

O horizonte dos estados que limita a natureza do Ego é inteiramente constituído por uma série de objetos transcendentos que, assim como dissemos, só podem ser contemplados parcialmente. “Tudo aquilo que nos é dado por nossas intuições do Ego pode sempre ser contradito por intuições subsequentes” (SARTRE, 2013, p. 49). A transcendência sempre impregna as margens dos movimentos da consciência com a limitação objetificante do Em-si das coisas. Ora, revisitemos a cadeira observada pela consciência irrefletida: ela é o que parece e parece o que é, nela convergem o ser e o fenômeno. Agora, vejamos essa cadeira com o auxílio da consciência reflexiva, ela aparece em um perfil, em um ângulo que limita a observação do objeto que está posto fora do Para-si.

---

<sup>31</sup>O pensar “impessoal” que nos guia para uma experiência genuína com o mundo é possível para o sujeito que “se mantenha, para ele, indefinidamente livre do sentido dado à sua facticidade” (LÉVY, 2001, p. 144). A reversibilidade se dá na transição entre o sujeito que se encontra lançado no mundo e o movimento que o torna um ente atrelado ao Ego.

“O Ego é a unificação transcendente espontânea de nossos estados e de nossas ações” (SARTRE, 2013, p. 49), um polo duvidoso, diga-se de passagem, dotado de uma realidade ilusória que, contudo, não deixa de ser real. “Quando eu unifico minhas consciências sob a rubrica “ódio”, acrescento-lhes um certo sentido, eu as qualifico. Mas quando eu incorporo meus estados à totalidade concreta *Moi*, eu não lhes acrescento nada” (2013, p. 49). Tudo o que ocorre é uma coalisão de todos esses estados que acabam por estampar a passividade característica dessa faceta inanimada do Ego. “Cada novo estado está ligado diretamente (ou indiretamente pela qualidade) ao Ego como à sua origem” (2013, p. 49). E assim é feito um encadeamento dos estados que antes estavam dispersos: “O ato unificador da reflexão religa cada novo estado de uma maneira muito especial à totalidade concreta *Moi*” (2013, p. 50). E, desse momento em diante, as qualidades são atualizadas por novas ações como se sempre tivessem pertencido ao Eu.

Por sua vez, o *Moi* surge no fim dessa inter-relação tal qual fonte ilusória de todos os estados. Externamente, “o Ego mantém suas qualidades por uma verdadeira criação contínua” (2013, p. 50), ele não é meramente uma criação advinda da soma das partes. Segundo Sartre, ele é uma unidade que se esforça continuamente para alcançar todos os estados, qualidade e ações para assegurar a concretização de sua identidade<sup>32</sup>. Uma maneira de se afirmar concretamente que não diz respeito à consciência em seus níveis mais básicos, em sua condição de dever ser o ser que ela nunca será.

A companhia que o Ego garante para todos os estados, ações e qualidades é tão digna da opacidade do Em-si que ele não poderia ser comparado com outra coisa que não um outro objeto. A união de todos esses elementos só se afigura porque o Ego assume o papel de “criador de seus estados e sustenta suas qualidades na existência por uma espécie de espontaneidade conservadora” (SARTRE, 2013, p. 51). Uma espontaneidade que é de antemão alheia à sua condição primordial de ser meramente estático. O Eu irrompe no *Moi* no exato momento em que surge essa espontaneidade de empréstimo que Sartre prefere chamar de “pseudoespontaneidade” por se tratar de um modo de se manifestar confuso de um objeto transcendente.

Acreditamos que a espontaneidade do Ego seja tomada de empréstimo porque nele se manifesta uma espontaneidade que, de início, só pode pertencer à consciência. Em seu estado original, a espontaneidade mantém revelado seu intuito e faz permanecer claro todo o seu

---

<sup>32</sup>Em outro extremo da análise fenomenológica de Sartre, a consciência que não é posicional de si é sempre posicional de um objeto. (SIEWERT, 2012, p. 83-94). O que significa dizer que o Ego parte da afirmação de sua própria existência enquanto a consciência parte de sua negação em direção ao Mundo. Diferente do Ego, a consciência começa por não se delimitar a uma identidade positiva.

trajeto. Já a “pseudoespontaneidade” do Ego se insere em um complexo de qualidades, estados e ações que torcem o seu trajeto original, o que faz Sartre pensar que esse fenômeno consiste, apenas, de uma aparente espontaneidade. “Ligada sinteticamente a alguma coisa distinta de si mesma, ela envolveria, com efeito, alguma obscuridade e mesmo certa passividade na transformação” (SARTRE, 2013, p. 51). A espontaneidade tomada de empréstimo se distancia da consciência ao preço da perda de suas forças. Ela enfraquece no Ego e lá se torna um esforço para a transformação, atualização e fixação de todos os elementos constituintes do mesmo.

O campo transcendental, purificado de toda estrutura egológica, recobre sua limpidez primeira. Em um sentido é um *nada*, uma vez que todos os objetos físicos psicofísicos e psíquicos, todas as verdades, todos os valores estão fora dele, já que meu *Moi* cessou, ele mesmo, de fazer parte dele. Mas esse nada é *tudo*, pois é consciência de todos esses objetos (SARTRE, 2013, p. 61).

Com a concepção do Ego transcendente, a consciência se livra da estagnação que é ser uma coisa. Ela já não precisa manter objetos em seu interior para poder pensá-los. E isso nos faz confessar que até os nossos sentimentos mais íntimos deixam de ser uma propriedade que só pode ser acessada por nós. Conforme explicamos, tudo está posto no mundo. Até as ações inaplicadas gozam de um *status* objetual. Dos sentimentos mais sublimes aos vícios mais decadentes, todos os estados são densos demais para se manter na interioridade da consciência sem maculá-la.

A prova da exterioridade dos objetos psíquicos está na apreensão intuitiva que podemos fazer de qualquer *Moi*. Diz Sartre que é possível fazer “uma apreensão intuitiva pela consciência da qual é o *Moi*,” e, no caso do outro, “uma apreensão intuitiva menos clara, mas não menos intuitiva, para outras consciências” (2013, p. 62-63). As limitações das observações das qualidades e estados que marcam o *Moi* afetam tanto o exame do meu próprio *Moi* quanto o exame do *Moi* do outro. Entretanto, ambos podem ser vistos pela consciência como evidências inadequadas. Podemos pensar sobre o amor que Pedro sente por Marcela, mas não podemos pensar sobre sua consciência sem objetificá-la, ou seja, sem torná-la o que ela não é. A consciência não pode jamais ser concebida como um sentimento porque ela é uma experiência única que só pode ser cuidadosamente analisada pela fenomenologia, através de uma experiência única que é sempre acompanhada do coexistir de interioridade e transcendência.

As contradições que perfazem o Ego, pairam diante de um campo de pura possibilidade que nós podemos chamar de consciência. A tentativa de examinar



cientificamente qualquer manifestação da consciência implica em sua objetificação. Pois, todas as vezes que uma atividade subjetiva é analisada através de uma reflexão, ela perde seu horizonte de possibilidades e se torna um objeto transcendente bem posicionado no mundo das coisas. A partir dessa característica da atividade reflexiva, Sartre afirma com segurança: “Não posso *conceber* a consciência de Pedro sem torná-la um objeto” (SARTRE, 2013, p. 63). Todas as vezes que eu busco situar uma atividade consciente, o próprio caldo da consciência escoia deixando a solidez dos estados, qualidades e ações pelo caminho. Não há nada no interior da consciência que possa ser retratado como um em-si. Tudo que há nela é uma vastidão de condição de possibilidade irretratável.

A vivência consciente de uma interioridade que esborra em transcendência é restrita ao homem que vivencia o mundo de forma irrefletida. Ou seja, nós nunca poderemos acessar essa dimensão com o ímpeto psicologista de reduzir a consciência ao cérebro, pois, nesse caso, nós corremos o risco de ser bem sucedidos por razões equivocadas. O fenomenólogo seria o único ser capaz de reconhecer e descrever esse núcleo originário da consciência, o cerne transcendental de toda atividade consciente nos seus mais diversos graus. “Essa esfera transcendental é uma esfera de existência absoluta, quer dizer, de espontaneidades puras, que não são jamais objetos e que determinam sua própria existência” (2013, p. 63). Dentre os privilégios de seu domínio, está a capacidade de fazer coincidir ser e aparecer em uma relação com as coisas que nunca são capazes de detê-la, ou limitá-la.

Enquanto ser posto fora da consciência, o *Moi* pode ser observado de modo indiferenciado pelo outro ou por seu próprio dono. Sua intimidade é inacessível para ambos. Diante disso, o argumento cartesiano que afirma ser o Eu uma ideia clara e distinta, torna-se uma hipótese perigosa na visão de Sartre, pois ela assegura que o Eu está em uma interioridade bem vista por mim e vislumbrada pelo outro que, de antemão, pode suspeitar que eu seja um autômato. “Se compreendermos o “*Eu penso*” de maneira a fazer do pensamento uma produção do Eu, já teremos constituído o pensamento como passividade e como *estado*, quer dizer, como objeto” (SARTRE, 2013, p. 63). Essa atitude é capaz de fortalecer a possibilidade de fundamentação de um solipsismo epistemológico e de nos fazer esquecer da própria condição de inacabamento que nos torna humanos.

Distantes das reflexões que visam o refletido, das reflexões que pretendem evadir-se da consciência em um lançar-se no mundo, a reflexão pura nos põe diante da consciência em toda sua exuberância, como espontaneidade pura. Para ilustrar esse fenômeno, Sartre cita uma frase emblemática na seguinte passagem: “A atitude reflexiva é expressa corretamente por essa famosa frase de Rimbaud (na carta do vidente): *Eu é um outro*” (2013, p. 63-64). De

acordo com a interpretação sartriana, o próprio poeta tinha a intenção de assegurar que a translucidez da consciência não poderia advir das sombras de um processo egóico. Posto que a consciência é um círculo inacessível pelo outro de uma individualidade impessoal, a espontaneidade da consciência não precisa de um Ego para ter suas atividades unificadas. De acordo com Sartre, há um equívoco no raciocínio dos freudianos que tentam sustentar que a intuição pura da consciência advém de um inconsciente que não está sob o nosso controle e que, portanto, é em sua inteireza passivo.

Desde a publicação de *A transcendência do Ego*, Sartre sustenta que “a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal. Ela se determina à existência a cada instante, sem que possamos conceber nada *antes dela*” (2013, p. 64). E tudo que provém de um esforço da consciência para fixar-se é um descaminho de si mesma que se destina a uma degradação no Ego. Por isso, ocorrem vários casos em que nós não conseguimos dormir ou esquecer de algo porque estamos precisamente nos esforçando para isso. A dinâmica por trás do estado se distancia para enfatizar sua concreticidade, pois a consciência genuína jamais é presa de seus próprios objetos transcendentais. A vontade pode se dar na sua objetividade com o desejo de dormir, porém ela jamais pode ser aplicada ao desejo de deixar de ser consciente do sono. Nesses momentos em que nós nos esforçamos para esquecer de algo, esse algo fica marcadamente inesquecível porque a consciência não se dobra diante dos objetos que foram criados por ela mesma.

Em sua condição de unidade tardia dos estados qualidades e ações, o Ego pode ser interpretado como uma forma de refrear a liberdade que escoa da consciência. Ainda sobre as funções do Ego, diz Sartre: “Talvez seu papel essencial seja mascarar à consciência sua própria espontaneidade” (SARTRE, 2013, p. 66). Provavelmente, o Ego tem uma utilidade prática ao estancar parte do turbilhão de liberdade que não poderia ser bem hospedado no Ego, se as coisas que costuma arrefecer a liberdade de modo inflexível. A consciência é um puro fazer que não se vincula com a concreção do mundo em sua densidade, e as coisas gozam de uma estagnação que não permite atividade alguma. É por isso que Sartre ensaia uma definição de um transcender que fere e *con-funde* o ser e o nada<sup>33</sup>. Todas os conceitos que limitam e descrevem o curso da liberdade “possuem significação somente em um plano em que toda atividade se dê como emanando de uma passividade que ela transcende, ou seja, em um plano em que o homem se considere ao mesmo tempo como sujeito e objeto” (2013, p. 66). Há uma necessidade de manter a coexistência de uma espontaneidade voluntária proveniente da

---

<sup>33</sup> Trataremos desse movimento mais adiante como “transcender na facticidade”. Essa é mais uma ideia apresentada em 1936 e desenvolvida em 1943.

consciência de primeiro grau e de uma espontaneidade involuntária advinda, provavelmente, dos objetos da consciência.

Tudo se passa, portanto, como se a consciência constituísse o Ego como uma falsa representação dela mesma, como se ela se hipnotizasse sobre esse Ego que ela constituiu, absorvesse a si mesma nele como se tivesse feito dele seu guardião e sua lei: é graças ao Ego, de fato, que uma distinção poderá efetuar-se entre o possível e o real, entre a aparência e o ser, entre o querido e o sofrido (SARTRE, 2013, p. 66-67).

E é só a partir dessas distinções que o Para-si tolera a possibilidade de existir no mundo como um homem de carne e osso, fato e liberdade. Ele precisa reconhecer as limitações que lhe são impostas no seu atual estado de coisas. “Então a consciência, apercebendo-se daquilo que se poderia denominar a fatalidade de sua espontaneidade, encontra-se repentinamente em angústia” (2013, p. 67). A vertigem que há ao se deparar com a liberdade é chocada com o peso da determinação objetual. O exemplo da mulher que nunca foi prostituta e temia sê-lo na ausência do marido pode ser analisado, em seu reverso, como a angústia da mulher que não pode deixar de ter se casado um dia. Ela pode optar por se separar, mas nada irá apartá-la do seu passado de esposa. Além do mais, a escolha de se separar ou não é o que a mais angustia por defrontá-la com uma escolha que requer bastante responsabilidade.

“Se o Eu do “Eu Penso” é a estrutura primeira da consciência, essa angústia é impossível” (2013, p. 67). Se há uma base sólida, incontestável e permanente na consciência, o homem não pode experimentar a angústia sem ter para onde lançar-se. Com a validade dessa hipótese, a emancipação da consciência em relação ao Ego seria inviável e o homem nasceria em um estado de acabamento. Todas as qualidades, estados e ações estariam entranhadas na sua consciência que não diferiria em muito dos objetos do mundo. Ora, é preciso lembrar que há um esforço natural da consciência que tenta escapar de si mesma com sua intencionalidade permanente, porém a fraqueza de seus graus mais objetificados e objetificante a “faz escapar-se a si mesma projetando-se no *Moi* e absorvendo-se nele” (2013, p. 68). Esse percurso recorrente nas condutas de má-fé não faz com que a própria consciência perca sua essência. Apesar das repetidas tentativas de manipulação das atividades conscientes, o Ego permanece fora da translucidez do campo transcendental.

Sobre a intencionalidade da consciência, Sartre afirma em consonância com Husserl “que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente, ou, se preferirmos, que a consciência não tem conteúdo” (SARTRE, 1997, p. 22). Por sua natureza

ela não pode receber coisas em seu interior sem trair sua própria condição de ser nada. Pode soar como uma contradição a afirmação de que há um ser do nada, porém havemos de convir que “a consciência não é possível antes de ser, posto que seu ser é fonte e condição de toda possibilidade, é sua existência que implica sua essência” (1997, p. 27). Desse modo, é sendo que ela não é e é por isso que se torna necessário que haja o ser para que só depois haja a consciência como uma fissura pela qual o nada vem ao mundo.

Tal como concebida em *A transcendência do Ego*, a consciência apresentada rapidamente em *O ser e o nada* é descrita como um absoluto não-substancial que repele toda e qualquer estrutura psíquica que “gostaria” de se instalar no seu interior. “A consciência nada tem de substancial, é pura “aparência”, no sentido de que só existe na medida que aparece” (SARTRE, 1997, p. 28). Ela se doa em um aparecer que não esconde nada atrás de si e se esgota na própria aparição. Seu vazio não esbarra com o mundo que permanece totalmente fora dela e o ser não a limita senão pela própria intenção consciente de se limitar.

A condição de ser absoluto da consciência é arrefecida e esgotada pelo objeto que apresenta sua opacidade diante da clareza das atividades conscientes. O Eu, por ter uma natureza objetual, está fora da consciência, lançado entre tantos objetos insondáveis por sua opacidade. “Se o Para-si fosse idêntico ao si, então a pessoa sincera não poderia se posicionar como x para poder se escapar com x. Se ele fosse idêntico a si mesmo como x, ele não poderia nem se posicionar como x, ele simplesmente seria x” (COX, 2007, p. 158). Por isso a consciência em sua devida distância permanece intacta no que tange à qualquer característica do Em-si. O Ego pode crescer indefinidamente, as qualidades e os estados podem ser cada vez mais fisgados por ele, mas o nada da consciência permanece intocado.

### 3.2 O nada da consciência e o ser do Ego

A degradação da espontaneidade no interior desse objeto transcendente nos faz crer que o Ego surge de um quiproquó instalado entre o Para-si e o Em-si que acaba por ser dissolvido na consolidação de um objeto, conseqüentemente, integrado por completo ao domínio do Em-si. A espontaneidade que, em tese, não pertence a manifestação objetual alguma, no Ego, surge diante de um fundo de passividade (o *Moi*). Ora, são dessas aparentes incoerências que Sartre irá extrair a origem dos objetos mágicos. A relação consciente que nós estabelecemos com os objetos em nossa vivência intencional realiza, em certa medida, a concretização do sentido que estabelecemos em certo grau de espontaneidade. O sentido que

nós atribuímos ao objeto impregna-o, mas o objeto continua denso e intransponível, embora esteja envolto pela leveza cristalizada de um sentido.

De modo geral, as nossas ações, gesticulações e expressões que se afiguram em um diálogo com o outro podem ser a expressão de uma vivência intencional em toda a sua autenticidade. Contudo, segundo Sartre, ela sempre se apresenta através do corpo por uma espontaneidade degradada que expõe algo de natureza passiva. Uma fagulha de consciência acaba por tornar mágico vários objetos que estão no mundo, o que não permite que a consciência seja o único objeto existente nessas condições. Ao afirmar que todo homem é feiticeiro dos seus iguais, Sartre vai mais além ao analisar esse vínculo misterioso que permite que o homem seja capaz de criar, a partir das passividades dos objetos e das qualidades, uma espontaneidade “fraca”. Por isso, cada vez que nós recorremos ao *Moi* para decidir nossas futuras ações, nós somos feiticeiros protagonistas de um ato mágico.

Pelo que foi dito anteriormente, o Ego pode ser afetado por todos os lado pela espontaneidade da consciência. Inseridos nesse contexto, “nada pode agir sobre a consciência, porque ela é causa de si. Mas, ao contrário, o Ego produtor sofre, em retorno, o choque daquilo que produz. Ele fica “comprometido” por aquilo que produz” (SARTRE, 2013, p. 53). A tomada de atitudes faz a consciência se comprometer com as ações e os estados que se voltam para ela em sua atividade provisória. “Todo novo estado produzido pelo Ego tinge e matiza o Ego no momento em que o Ego o produz” (2013, p.53), pois ele capta os sentidos dessas ações como forças que reafirmam sua natureza ou o contradizem. Há uma participação tardia dos estados e ações na constituição do Ego que motiva tais atitudes. Desse modo, mais do que os estados e ações, o Ego é encarregado pela apropriação essencial desses elementos na medida que é enfeitiçado por eles. “Assim, tudo que o Ego produz deixa nele sua impressão. Devemos acrescentar: *e somente* o que ele produz” (2013, p. 53). Todos os eventos externos que são esquecidos pelo Eu e acomodados no *Moi* são sempre registrados por ele através da extração dos estados e ações que marcaram esse momento. A realidade concreta do Em-si importa não pelo que as coisas do mundo podem despertar, mas pelo poder que as coisas da consciência exercem sobre o Ego (estados, qualidades e ações).

Tudo se passa como se o Ego estivesse protegido por sua espontaneidade fantasmal de todo contato direto com o exterior, como se ele pudesse comunicar-se com o Mundo apenas por intermédio dos estados e das ações. Vejamos a razão desse isolamento: é simplesmente devido ao fato de que o Ego é um objeto que aparece apenas à reflexão e que, por isso, é radicalmente separado do Mundo (SARTRE, 2013, p. 54).

De acordo com a exposição de Sartre, é como se o Mundo estivesse em um extremo, as ações e os estados ocupassem um lugar intermediário e o Ego estivesse do lado oposto da relação, tal qual um prolongamento sutil das coisas sensíveis, um em-si peculiar. Esse “isolamento” é atribuído ao fato de que o objeto Ego tem suas peculiaridades e, dentre elas, a restrição de poder surgir, apenas, diante da consciência reflexiva. Ele é no mundo circundante, um ente lançado entre os objetos que nos rodeia, ao passo que não se aproxima do Mundo apreendido de forma originária, enquanto totalidade das coisas e ações das quais o que nos rodeia é, tão somente, uma particularidade de menor importância. Talvez nós possamos dizer que o Ego é a criação de um mundinho particular e imperfeito que tenta eclipsar inutilmente um Mundo exuberante.

O Ego advém de uma síntese absurda, ou, como dito por Sartre, irracional, de duas contradições que perfazem sua existência: ele é uma mescla, de um lado, de interioridade e transcendência e, por outro lado, de atividade e passividade. Por surgir como interioridade da consciência refletida, ele é contemplado pelos níveis mais puros da consciência como um objeto mais próximo do que os estados e as ações. Ele ilude a consciência reflexiva que o vê quase como uma parte sua, a interioridade de sua “vizinha”. No que concerne ao Ego e sua interiorização, “é fácil compreender que a reflexão, contemplando a interioridade, faz dela um objeto colocado à sua frente. O que entendemos, com efeito, por interioridade? Simplesmente que, para a consciência, ser e conhecer-se são uma só e mesma coisa” (SARTRE, 2013, p. 54). Porém, ao tratarmos do Ego, surge aí um impasse quando nós percebemos que estamos tratando de uma interioridade que pode ser sentida, mas não pode ser acessada com todos os seus recursos cognitivos.

Conforme Sartre, sabemos que a realidade da consciência toma forma em sua interioridade. Ali, onde ser e parecer são o mesmo, a aparência estabelece um elo com o ser da existência de si, das coisas e dos outros. Na interioridade do Ego, as coisas ocorrem de modo contrário. No instante em que o Ego se passa por interioridade da consciência refletida, ele não abre mão de se afirmar como um núcleo de opacidade advindo de uma interioridade que se fecha nela mesma. Por isso, a vivência que se instaura na interioridade da consciência não pode ser esmiuçada por causa da perfeita síntese que é estabelecida entre a reflexão e o refletido e o Ego se limita pela distinção restritiva entre ser e parecer. Em todos os casos da consciência de primeiro grau, a translucidez impera na interioridade, mas, tratando-se da consciência de terceiro grau, a apreensão se põe como objeto dotado de um interior blindado, capaz de expor, apenas, a sua superfície. “É exatamente assim que o Ego se dá à reflexão: como uma interioridade fechada sobre si mesma. Ele é interior *para si*, não para a

consciência” (SARTRE, 2013, p. 55). E, nesse empreendimento, surge mais uma contradição na formação constante do Ego.

A intimidade que o Ego e a consciência desfrutam não é suficiente para que o conteúdo do Ego seja desvelado pelas atividades conscientes. Diante dessa interioridade dúbia podemos “compreendê-la ora como uma indiferenciação primitiva de todas as qualidades, ora como uma forma pura do ser, anterior a toda qualificação” (SARTRE, 2013, p. 55). Diferente da interioridade da consciência, a interioridade do Ego é dotada de uma exterioridade que a isola. A interioridade da consciência jamais pode ser acessada por um indivíduo que não seja a própria consciência, pois ela só pode ser experienciada através de uma interioridade pura que não se exterioriza em momento algum de sua existência. Já a contraditória interioridade do Ego se dá por uma falsa noção de pertencimento à consciência que nos confunde ao ponto de nos fazer acreditar que sua opacidade usufrui de certa intimidade com a translucidez das atividades conscientes de primeiro grau.

Segundo Sartre, a indistinção que advém dessa característica do Ego transcendente é proveniente de uma observação que fazemos do Ego e de sua interioridade degradada:

Pode-se compreendê-la ora como uma indiferenciação primitiva de todas as qualidades, ora como uma forma pura do ser, anterior a toda qualificação. Essas duas formas de indistinção pertencem ao Ego, de acordo com o modo como o consideramos (SARTRE, 2013, p. 55).

As qualidades aglomeradas agem como se estivessem ocultando facetas umas das outras. Elas se fixam e lutam para permanecer atualizadas pelo Ego ao passo que não exibem claramente suas justificativas para isso. Talvez seja da própria natureza da qualidade a intenção de nos fazer repetir ações indefinidamente para que ela se mantenha existente nas atividades do Eu. Em casos extremos, temos o que podemos fazer por amor, ou ódio, ou ainda pelo que podemos nos tornar no futuro. Ora, se o homem é o que ele faz e ele tem liberdade o suficiente para escolher o que fazer, ele é o único responsável pelo que ele se torna, porém essa não é uma visão possível para a consciência que se submete ao Ego.

O Moi se encarrega de manter uma série de qualidades que buscam determinar as ações do indivíduo como se eles não pudessem fazer qualquer coisa que não aquilo que é previsto por sua personalidade. O Ego fixa o horizonte das situações e se esforça para delimitar qual é o nosso papel e quais são as situações para as quais nós podemos nos dispor. Ele se apresenta como uma falsa causa de certas ações que tomamos e se apropria das ações que foram tomadas para fortalecer-se.

Sartre se arrisca em assumir “que o Ego, em relação ao passado, é multiplicidade de interpenetração e, em relação ao futuro, potência nua. Mas é preciso desconfiar aqui de uma esquematização excessiva” (SARTRE, 2013, p. 56). Posto que nós determinamos que, assim como qualquer outro objeto, o Ego só pode ser conhecido melhor por observação, esquematizações abstratas podem atrapalhar ou distorcer o objeto observado. A análise deve ser feita a partir da máxima concentração no fenômeno analisado.

Diante dessa dupla relação que o Ego estabelece com as ações, nós podemos dizer que a “multiplicidade de interpenetração” se aproxima de uma qualidade porosa de ser do Ego. Metaforicamente, ele cria uma sequência de dutos para que a dinâmica da consciência confira ao seu interior a espontaneidade que o torna capaz de reger certas ações no mundo. A potencialidade que se apossa da ação ainda não tomada é uma característica do Ego que toma as ações inusitadas como se já fossem provenientes de seus planos.

Os jogos do Ego e a proximidade na qual ele se apresenta para nós restringem o conhecimento que nós podemos obter sobre suas propriedades e torna ainda mais misterioso o conteúdo do *Moi* de cada um de nós. De acordo com Sartre, o *Moi* não pode ser esmiuçado como um transcendente não íntimo qualquer porque nossa perspectiva refletida está sempre impregnada com suas características. “Ele está por demais presente para que se possa tomar sobre ele um ponto de vista verdadeiramente exterior. Se nos retiramos para tomar distância, ele nos acompanha nesse recuo” (SARTRE, 2013, p. 56) e sua totalidade não pode ser inspecionada irrefletidamente, sob a condição de que ele desapareça na falta de atividade da consciência de terceiro grau.

A partir da condição exposta no parágrafo anterior, podemos deduzir que o outro pode me conhecer muito melhor do que eu mesmo. A rota do autoconhecimento acaba por ser comprometida pela proximidade do *Moi* que mais atrapalha do que auxilia na descoberta de quem verdadeiramente nós somos. Certamente, é possível recolher os indícios de quem nós somos por uma análise de nossas atitudes, mas não é possível se conhecer pelo olhar que não seja de um outro. A face objetiva do *Moi* não pode ser alcançada de acordo com a capacidade de sua própria consciência.

Ao longo de nossa vivência, o conhecimento fragmentário que nós podemos obter do *Moi* nos força a admitir que nós nunca poderemos conhecer o Ego que existe em nós em sua inteireza, ou seja, do modo que ele é. “Desse modo, a intuição do Ego é uma miragem perpetuamente decepcionante, pois, a um só tempo, entrega tudo e não entrega nada” (SARTRE, 2013, p. 56). Enquanto falsa unidade das consciências, ele camufla sua verdadeira



natureza de unidade dos estados e ações que, apesar de poder se apropriar de todos os estados e ações futuras, não pode se equiparar a infinidade de possibilidades exposta pela consciência.

A intuição só é capaz de captar a superficialidade do presente do Ego. Segundo Sartre, é a partir dessa limitação que as intenções vazias trafegam pelo passado e pelo futuro cooptando estados e ações que brotam longe do domínio egóico. Sem que o sujeito perceba, de sua condição irrefletida, os estados e ações são transferidos para as consciências reflexiva e refletida para que, finalmente, surjam como se sempre tivessem pertencido ao Ego. A partir dessa atividade, a fenomenologia sartriana deduz que “o Ego é ao mesmo tempo uma unidade ideal de estados cuja maioria estão ausentes e uma totalidade concreta dando-se inteiramente à intuição: isso significa simplesmente que o Ego é uma unidade noemática e não noética” (SARTRE, 2013, p. 57). Ou seja, ele é um objeto visado pela consciência que não pode ser confundido com nenhuma atividade que seja puramente consciente. Obviamente, as intuições vazias fazem dele um objeto diferenciado, elas garantem sempre que os estados e ações que venham preenchê-las estejam atrelados à falsidade de que todos foram produzidos pelo Ego. No entanto, essa peculiaridade egóica não o torna outra coisa que não um objeto denso que se projeta e se apropria dos estados passados e futuros que conferem a sua densidade.

A preocupação constante de Sartre está no risco do Ego ser concebido como um objeto psíquico intangível para o outro. A crença de que a minha consciência só pode conceber o outro como um objeto pode causar sérios prejuízos ao convívio dos homens que afirmam seguramente, apenas, a sua existência. Nos é alertado o risco: “Enquanto o Eu permanece uma estrutura da consciência, será sempre possível opor a consciência com seu Eu a todos os outros existentes” (SARTRE, 2013, p. 69). A refutação do solipsismo não será completamente viável até o momento em que o Ego venha a poder ser encarado, em sua verdadeira natureza, através de suas manifestações no mundo. O Ego estará teoricamente suspenso até o momento em que nós admitirmos a importância do outro para a constituição do mundo vivido e compartilhado por todos os Eus que habitam o mundo completamente fora da consciência.

Ao reconhecermos que o Eu não se aproxima da concepção leibniziana de mônada<sup>34</sup>, o Ego perde todo seu teor pretensamente absoluto. Ele deixa de ser o criador da consciência e do mundo para se portar no seu lugar de direito, existente relativo que paira em torno da existência absoluta da consciência. Logo, “se o Eu torna-se um transcendente, ele participa de

---

<sup>34</sup>Conforme a *Monadologia*, toda substância monádica traz dentro de si uma representação perfeita de todo o universo, o que prova certa autossuficiência da substância da substância de si em relação à substância do outro que consiste unicamente de outra mônada (LEIBNIZ, 2009).

todas as vicissitudes do mundo” (SARTRE, 2013, p. 69). E, a partir desse raciocínio, nos livramos de toda possibilidade de teorização do solipsismo, posto que eu acesso o meu Ego assim como acesso o Ego do outro. As únicas discretas variantes são a proximidade com que esse objeto transcendente se dá com uma intimidade ilusória.

A ontologia sartriana não extrai mais do que três dados sobre o ser: “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é. Eis as três características que o exame provisório do fenômeno do ser nos permite designar no ser dos fenômenos” (SARTRE, 1997, p. 40). Há o Ser em geral do qual podemos extrair o Ser do Para-si e o Ser Em-si. Dentre eles identificamos a consciência que partilha uma proximidade com o nada e o Ego que pertence ao domínio do ser maciço dos objetos psíquicos. Não há peculiaridade na existência do Ego que o isente dessa condição de Em-si que busca se disfarçar como causa primeira do Para-si. O próprio ser das coisas está livre da ciência do inacabamento por sua natureza, mas o ser do Para-si, de acordo com sua condição, leva consigo um foco do devir que se apossa das coisas tais quais vistas, descritas e manuseadas por ele.

Os ardis do Ego também incluem o ato de não se entregar a quem tenta observá-lo diretamente. Ele só surge nas margens das descrições ou contemplações de vivência intencional de um estado ou ação. Periféricamente, o “interior” da consciência refletida só aparece discretamente nas bordas de uma visão que já é periférica.

Assim que volto meu olhar para ele querendo alcançá-lo sem passar pela “*Erlebnis*” e o estado, ele se esvai. Pois, com efeito, ao procurar apreender o Ego por si mesmo e como objeto direto de minha consciência, eu caio novamente no plano irrefletido e o Ego desaparece com o ato reflexivo (SARTRE, 2013, p. 57).

O Ego deixa suas pistas na vivência intencional por não resistir ao confronto direto proposto pela consciência irrefletida. Ele se esfacelaria em dois tempos caso ousasse se expor à espontaneidade da consciência. É de sua natureza existir se esgueirando na opacidade do Em-si corrompendo as poucas migalhas que o Para-si, displicentemente, deixa cair no seu domínio. Por isso, a relação estabelecida entre o ser e o nada que constituem o homem na sua concreticidade permanecem uma incógnita que nós vamos tratar no próximo capítulo.

### 3.3 Transcendência na facticidade

Se nos voltarmos para a condição humana buscando saber qual é o nosso papel diante desse embate que se estabelece entre o Ego e a consciência, sob um tino filosófico, tendemos

a refazer o percurso cartesiano que nos leva até o *cogito*. Afinal, a busca por quem somos nós seguirá indefinidamente sob uma série de categorias ontológicas. Sartre ainda questiona, talvez em provocação ao seu antigo mestre, Husserl: Como a consciência idealizada no *cogito* pode comportar o Ego se ela, em tese, não passaria de uma consciência pura, isenta de qualquer tipo de qualidade, estado ou ação? Ele atribui esse equívoco ao fato de que muitos filósofos antes dele consideraram o Ego como uma unidade irrevogável dos diversos graus de consciência.

É importante ressaltar que a “redução fenomenológica nunca é perfeita” (2013, p. 59), posto que todas as reduções estão inseridas em contextos que acabam influenciando os resultados da suspensão de juízo proposta. Ainda em *A transcendência do Ego*, o *cogito* cartesiano é retratado como um esforço consciente pelo progresso da ciência que, de acordo com a interpretação de Sartre, não passa de estados e ações em específico. Ao prosseguir com esse objetivo, o método cartesiano não poderia chegar a outra conclusão que não fizesse despontar o Eu no horizonte do *cogito* que anseia por findar a dúvida que foi proposta por ele mesmo. Talvez esse seja o caso mais emblemático da consciência que cede seu espaço ao Ego.

O Para-si deseja fazer o movimento contrário ao que é proposto por esse método, pois para viver autenticamente ele precisa subjugar o Ego e deixar fluir a consciência em toda sua intensidade. Em Descartes, “o cogito é impuro, é uma consciência espontânea, sem dúvida, mas que permanece ligada sinteticamente a consciências de estados e de ações.” E tal relação de intimidade entre os graus de consciência não pode agradar ao homem que deseja transcender plenamente. Segundo Sartre, “o Cogito se dá ao mesmo tempo como resultado lógico da dúvida e como aquilo que lhe põe fim” (SARTRE, 2013, p. 60), atitude que um Para-si em sua honestidade não poderia tomar porque cabe a ele perguntar e responder incessantemente. Ele precisa propor problemas e solucioná-los provisoriamente, antes que surjam outras questões. Acreditar ter elaborado uma resposta definitiva para uma questão que gira em torno de sua identidade seria um ato de má-fé inaceitável para o homem autêntico ideal.

A pergunta deve ser sempre feita tendo em vista uma série de respostas e o cessar de respostas deve ser encarado como um apelo para a reformulação da pergunta. A condição do dever ser do Para-si nunca deve ser comparado ao status de ser estático do Em-si que, naturalmente, comporta uma resposta que defina seu ser maciço. Arriscamo-nos em dizer que o *cogito* reformulado por um existencialista seria a manifestação das mais puras possibilidades de uma consciência irrefletida que não se aproxima de uma conclusão em seu

aspecto definitivo. Embora ele vise alcançar o ser que ela não é, ela sempre há de admitir que virá a se esforçar para ser com esse puro intuito de manter o movimento que se afigura no esforço por vir a ser o que não é não sendo o que é.

O Ego surge nesse cenário como um objeto que se atravessa no caminho do homem que deseja viver autenticamente. Todo Para-si tem tudo o que precisa para ser autêntico em suas condições naturais de consciência, porém, em um dado momento de nossas vidas, a consciência sofre com a aproximação indevida de um objeto transcendente que deseja limitar as condições do sujeito de acordo com seus registros de qualidades e estados. O sujeito que se aproxima mais da consciência e busca retirar a presença do Ego de sua vivência tende a levar uma vida mais autêntica, ao passo que o homem que empreende uma fuga da própria consciência para o Ego irá se submeter à condutas da má-fé.

A síntese curiosa que faz originar o Ego mantém todas as qualidades em uma proximidade que não priva suas existências em uma relativa distância dessa união. “O Ego é sempre sobrepassado por aquilo que produz, mesmo que, de outro ponto de vista, ele *seja* aquilo que produz” (SARTRE, 2013, p. 52). As qualidades que pertencem e são criadas pelo Ego se destacam para além dele mesmo. E pela sobrecarga do *Moi* - aqui concebido como uma parcela do Ego repleta de dados concretos – o Eu reconhece com atraso o que acabara de produzir. Assim, repetidas ações semelhantes consolidam estados que são captados pelo *Moi*, mas ainda não chegaram ao conhecimento do Eu. A espontaneidade misteriosamente tomada de empréstimo cria uma série de objetos que, segundo Sartre, estabelecem uma ligação irracional entre um produtor passivo que demora para descobrir o que foi produzido em certa atividade reflexiva. O que nos faz pensar que o Ego “é um núcleo virtual de unidade, e a consciência o constitui em *sentido inverso* do que segue a produção real: o que é primeiro *realmente* são as consciências, através das quais se constituem os estados, depois, através destes, o Ego” (SARTRE, 2013, p. 52). O aprisionamento da consciência ao Ego e, conseqüentemente, ao mundo, é o que faz com que essa ordem seja, pelo menos, aparentemente, invertida.

A consciência que se submete a uma conduta de má-fé se aprisiona no mundo e busca perceber em outra perspectiva o fenômeno do Ego. Para o homem que deseja se equiparar ao Em-si, a consciência só existe através dos estados e os estados são provenientes do Ego. Esse plano de equiparar a consciência à séries de coisas que, interligadas, produzem a atividade consciente como que em um efeito dominó está, de antemão, condenado ao fracasso. Pois, somente a consciência é capaz de projetar “sua própria espontaneidade no objeto Ego para lhe conferir o poder criador que lhe é absolutamente necessário” (SARTRE, 2013, p. 52).

Consiste de uma projeção estranha essa espontaneidade que fica atravessada entre a liberdade da consciência e a determinação do Ego. Tudo se passa como se a espontaneidade corresse em menor velocidade sob as condições passivas que resistem no Eu do Ego<sup>35</sup>.

Então precisamos admitir que, todas as vezes que associamos o Eu à nossa pessoa, estamos agindo em má-fé? Será que nós sempre explicitamos uma tentativa consciente de ser um ser concluso sempre que proferimos a palavra “Eu”? Se sim, como podemos ser tantas vezes inautênticos ao longo do dia? Sartre resolverá todas essas questões com a explicação de que o vocábulo “Eu” não se refere unicamente ao Ego enquanto objeto transcendente. É possível dizer “Eu” a partir de situações vivenciadas pela consciência irrefletida. O que nos leva a afirmar que o homem autêntico não precisa banir essa palavra do seu vocabulário para que possa então se tornar uma pura transcendência na facticidade.

Se estou ocupado e alguém me pergunta o que estou fazendo, posso dizer: “Eu estou ocupado com a dissertação.” Ou ainda: “Eu estou lavando os pratos” e, nesse ínterim, eu não terei sido arrebatado pela consciência reflexiva no ato de afirmar algo dessa categoria. De acordo com a análise fenomenológica sartriana, eu afirmo tais coisas sem me distanciar do trabalho que me mantém compenetrado em uma atividade que exige toda a minha atenção. Isso explica porque as consciências reflexiva e refletida atrapalham os afazeres cotidianos ou o próprio aprendizado. Caso eu me lembre do quanto uma situação me deixou enraivecido, o ato de me identificar como um sujeito colérico fará com que eu me distancie da atividade que deveria ser feita. De modo semelhante, a criança que acabou de aprender a andar de bicicleta, ao refletir sobre sua condição de recém-ciclista, pode perder o equilíbrio ao consultar um Ego que expõe estados e ações que confirmam o fato de que até ontem ela não sabia pedalar sem suporte algum.

No ato de compenetrar-se em uma atividade, a consciência irrefletida não fornecerá condições adequadas para a aproximação do Ego. Não será a palavra “Eu” que será capaz de quebrar esse caráter ontológico da consciência. Todavia, como bem expresso por Sartre, essa palavra não é, meramente, uma falha sintática ou um erro gramatical aclamado, pois ela serve para designar o lugar vazio do Ego. “Eu posso pensar o Eu na ausência do Eu” (SARTRE, 2013, p. 58). E, assim como eu posso pensar em um livro na ausência do livro, eu posso notar a ausência do Eu que é uma marca registrada da consciência irrefletida. Em situações

---

<sup>35</sup>O fluxo mais lento desse movimento de transcendência também poderia ser explicado pela temporalidade, interpretada aqui como fundação dessa atividade que surge na abertura do mundo (BROUGH et BLATTNER, 2012, p. 125-131). Entretanto, como nós nos propomos a uma análise que nos levaria de *A transcendência do Ego* ao *O ser e o nada*, preferimos fazer uma rota que nos levasse diretamente aos fundamentos da ontologia de Sartre. O que tornou viável essa pesquisa em nível de dissertação.

espontâneas, o conceito vazio de Ego que proferimos figura nas afirmações cotidianas que utilizamos para explicar o que vamos fazer mais tarde, o que planejamos fazer amanhã, etc.

Na transição entre os graus de consciência, “o Eu, caindo do plano refletido ao irrefletido, não simplesmente se esvazia. Ele se degrada: perde sua *intimidade*” (2013, p. 58). O Ego da consciência refletida surge da unificação de todos os estados e ações. Em seu inverso, o que chamamos de Eu quando estamos imersos em atividades realizadas irrefletidamente é uma relação que estabelecemos com as qualidades do mundo. Por exemplo, enquanto o Eu refletido se apega ao amor, unidade de afetos e ações, o Eu irrefletido é a base das ações que devem ser tomadas nas horas de refeição, no ato de pintar uma parede, ou ainda na escrita de um texto. No domínio irrefletido, tudo o que existe é a refeição que deve ser feita para que meu estômago se satisfaça, a parede que precisa assumir outro tom e um texto que clama por ser concluído<sup>36</sup>. O *Eu-conceito* serve para apoiar todas essas ações que se iniciam e se realizam no mundo sem precisar recorrer aos estados objetivos da consciência.

Segundo essas condições, o homem é aceito enquanto tal e vivencia a solidez do ser com seu corpo e o mundo das coisas concretas que o cercam. A experiência da negação, da angústia e da escolha tornam o homem ciente das possibilidades que brotam do Nada em uma análise nítida de Sartre. O jovem fenomenólogo já reconhecia que o vir a ser faz com que o homem surja em sua autenticidade, na conformidade da tensão originária entre o Ser e o Nada. Por isso, desde que Sartre buscou demonstrar “o que lhe parece ser um deslize do mestre: a presença de um certo polo na consciência, o Ego” (MOUTINHO, 1995, p. 25), sua visão sobre a problemática da ipseidade não passou por tipo algum de reconfiguração acentuada. Sua fundamentação ontológica permanece intacta e ele prosseguiu afirmando que a consciência deve estar isenta de qualquer estrutura que represente uma limitação de sua liberdade. Ora, se existe algo que torna o homem inautêntico, esse algo não pode deixar de ter um caráter objetual, deve ter parte com a natureza do Em-si que turva os claros caminhos do Para-si.

Na zona híbrida que favorece o surgimento da condição humana, as afirmações e negações que são possíveis em um Mundo de ser e nada são capazes de nos fazer esquecer uma questão elementar, que poderia nos acompanhar por toda a nossa vida. Como um corpo orgânico, uma combinação de fluidos e músculos, se torna um sujeito capaz de criar um “eu”?

---

<sup>36</sup>A criação de uma “egologia” advinda do pensamento de Sartre deveria levar em consideração o papel imprescindível do corpo na elaboração do conceito mais básico de Eu concreto que se utiliza do corpo como símbolo da extensão mais íntima de sua existência. Como bem citado por João Batista Kreuch, é dito em *O ser o nada*: “A profundidade do ser de meu corpo para mim é o perpétuo ‘fora’ do meu ‘dentro’ mais íntimo” (SARTRE, 1997, p. 442). Infelizmente, não nos dedicaremos ao estudo da função do corpo nesse breve trabalho porque já há muito o que comentar sobre as relações que se estabelecem entre o Ego e a consciência.

Um existencialista sartriano diria que é através do homem que o nada vem ao mundo e é sobre a superfície desse Em-si absurdo que escoa o nada que dissemina a clássica vontade de ser o que não é e não ser o que é. Trata-se de um projeto que tem por fim sempre algo que está para além de si, em um ponto inalcançável.

O esforço que compreendeu a escrita de *O ser e o nada*, provavelmente, esteve centrado na descrição do homem que, apesar das duras imposições de sua época, pôde resistir autenticamente. Por isso,

Sartre frisou que o indivíduo é o verdadeiro “concreto”, de modo que, se quiséssemos compreendê-lo até o fim, não bastaria recorrer a esquemas sociológicos, culturais, religiosos; também não bastariam explicações psicológicas abstratas. Para ele, é preciso recuar até uma escolha fundamental e singular, fonte de todo valor; ou seja, é preciso considerar a liberdade humana, que está na origem de qualquer situação (MOUTINHO, 1995, p. 82-83).

Os dados objetivos da cultura em que nós nascemos podem até ser considerados como delimitadores dos nossos primeiros espaços de transcendência. Em meio à variedade de valores, costumes e crenças consagrados por nossos antepassados, o indivíduo sente que uma parte de si foi depositada nisso, porém nada o exime da responsabilidade que deriva de seu vasto campo de possibilidades. Há um torvelinho de historicidade no âmago do indivíduo que, em sua liberdade, inventa e reinventa sua história. Ele pode acatar os valores do seu povo, ser indiferente a eles ou aderi-los parcialmente, mas nada dessa cultura será suficiente para a explicação de como a liberdade irrompe no seu peito.

O contexto no qual nasce um sujeito não pode ser desprezado como uma mera contingência que não influi em sua partida, pois a cultura de origem é o primeiro aspecto inventivo da dinâmica do Para-si que tem uma forma peculiar de se acomodar em meio a todos esses valores. “É autêntico para uma pessoa criada na comunidade judaica satisfazer as expectativas daquela cultura, escolhendo-se como um Judeu” (COX, 2007, p. 186). Inserir-se em uma comunidade judaica, por exemplo, não compreende um ato de má-fé, desde que o sujeito reconheça que há, em seu âmago, uma matéria disforme que chamamos de liberdade metafísica. De modo semelhante, há uma liberdade inerente à subjetividade do prisioneiro que pode se desesperar no cárcere ou encará-lo estoicamente.

Essa liberdade pode ser encarada por muitos como uma liberdade pífia, fraca o suficiente para não ser sequer chamada de liberdade. Diante de outras escolas filosóficas, o existencialismo preconiza uma consciência individual que usufrui de uma liberdade plena do

querer, enquanto o marxismo<sup>37</sup>, por exemplo, tematiza uma consciência de classe que só é capaz de levar em consideração a liberdade de fazer, a liberdade de uma práxis que é posterior ao querer primordial. Para os marxistas, essa liberdade de querer seria encarada como algo sem valor diante da liberdade empregada na mudança de um quadro social. “Lukács, expoente intelectual do marxismo, acusa o existencialismo de promover um “carnaval da subjetividade”” (MOUTINHO, 1995, p. 18-19), ele parecia ter em mente que esse apelo a liberdade individual poderia gerar uma falta de ordem em um nível que culminaria com um individualismo exacerbado. A futilidade desse subjetivismo, segundo ele, sustenta que todos os homens serão responsáveis pela criação de seus próprios valores. Diante de uma leitura mais detida, podemos chegar à conclusão de que não era essa a proposta de Sartre.

A acusação de que os fenomenólogos recaíram em mais um tipo de idealismo está baseada na crença dos pensadores radicais da esquerda que sustentam que a fenomenologia retirou o homem de sua concreticidade para pensá-lo como uma ideia apartada do mundo. Na penúltima página de *A transcendência do Ego* Sartre sustenta o contrário, pois, segundo ele, o método fenomenológico é o meio para um dos mais vigorosos realismos do século XX. Entretanto, ele reconhece suas virtudes e fragilidades: Os fenomenólogos

“recolocaram o homem no mundo, desenvolveram o devido peso a suas angústias e seus sofrimentos, e também a suas revoltas. Infelizmente, enquanto o Eu continuar sendo uma estrutura da consciência absoluta, poder-se-á censurar a fenomenologia por ser uma “doutrina-escapista”, por puxar uma parcela do homem para fora do mundo e desviar desse modo a atenção dos verdadeiros problemas” (SARTRE, 2013, p. 69-70).

Porém, essa fragilidade encontrada em algumas análises fenomenológicas foram contornadas pelo percurso de Sartre que acabamos de refazer. O estudo que Sartre se propôs a fazer do Ego culmina com a afirmação de que o *Moi* é “um existente rigorosamente contemporâneo do mundo e cuja existência tem as mesmas características essenciais que o mundo” (SARTRE, 2013, p. 70). Essa concepção da parte passiva do Ego faz com que ele se afaste da sua ambição de ser o criador e mantenedor ilusório da existência. “O Mundo não criou o *Moi*, o *Moi* não criou o Mundo; são dois objetos para a consciência absoluta, impessoal, e é por ela que eles se acham ligados” (2013, p. 70). A consciência absoluta que

---

<sup>37</sup>O marxismo também difere do existencialismo sartriano no que tange ao status dos conceitos de sujeito e objeto. Entre os marxistas há uma prioridade ontológica do objeto sobre o sujeito para a sustentação do “materialismo histórico” sobre o “materialismo metafísico” (SARTRE, 2013, p. 70). O objeto que precede a existência do sujeito é uma tese tão metafísica quanto o sujeito que precede o objeto. Para livrar-se desse empecilho, Sartre classifica essa dualidade como um princípio lógico formal que serve, apenas, para classificarmos as coisas existentes de um determinado modo.



trafega entre o ser e o nada exerce sua condição de possibilidade da existência sem precisar recorrer ao *Moi* ou ao mundo para se tornar mais completa do que ela já é. O transcender na facticidade surge como um passo tardio que não se vincula a esse embate ontológico, pois ele recorre à própria realidade do homem enquanto um *Para-si* encarnado no mundo.

O homem que precisa transcender para viver plenamente não pode fazer uma transcendência no interior de si que é nada. A consciência é absolutamente impessoal, em outras palavras, seu campo transcendental é vazio e não substancial por sempre se apresentar em movimento. Por sua natureza, ela não pode tirar nenhum elemento de si porque ela é puro nada. A partir dessas evidências ontológicas de Sartre, Gary Cox afirma sobre a condição humana: “Uma pessoa é a transcendência da sua facticidade, não uma pura transcendência em si. Se a transcendência significa um completo escape da facticidade, uma pessoa não teria outra escolha, mas renascer como um eu completamente novo, de momento em momento” (2007, p. 159). Essa mesma pessoa estaria ferindo um princípio ontológico, no ato de sair rumo ao que ela não é de antemão sabendo que é o que não é.

Por outro lado, o *Eu* admitido como um objeto abstrato e formal não renuncia a opacidade que caracteriza todo objeto. Ele é um ser transcendente que busca sabotar a consciência fraca que tende a refrear seu esforço de transcendência almejando o repousar inerte digno das coisas *Em-si*. Tudo se passa como se a consciência forte pudesse usufruir plenamente de sua condição humana, transcendendo em meio aos fatos, ao passo que a consciência fraca tenta abandonar sua condição inutilmente, procurando uma forma de cessar de transcender e se equiparar aos fatos.

Essa ânsia para sair de si mesmo é a constante indelével dessa parcela do ser. “O desejo de ser sua própria fundação pertence à imediata estrutura ontológica do *Para-si*, e, portanto, o *Para-si* não pode abandonar este desejo” (COX, 2007, p. 177). A corrida incessante por uma fundamentação impossível é o seu principal fim e o posicionamento que ele vai tomar diante dessa característica é o que vai torná-lo autêntico ou inautêntico. O movimento que constitui o *Para-si* não permite que ele se fixe em nada que escape de sua natureza, ele tem de continuar buscando ser o que não é e não sendo o que é. É por isso que ele se mantém em alerta constante para não recair no comodismo das atitudes de má-fé. O menor descuido pode fazê-lo seguir essa conduta inadvertidamente. “Uma pessoa não pode simplesmente ser autêntica, ela tem de ser autêntica” (2007, p. 179). O dever ser precisa movê-la na transcendência pela facticidade, pois o que não é deve se contentar em dever ser.

O *Para-si* do indivíduo só se dá no mundo através de um corpo extenso dotado de uma consciência que foge do ser em direção ao próprio ser. Fora dele, o *Ego* está lançado diante da

consciência e ambos são tecidos pela história. O transcender na facticidade é um acontecimento que demarca o florescer da historicidade em um mundo de aridez estática. Em verdade, essa transcendência do Para-si autêntico é o movimento que nos dá a pista que nos leva ao que escapou a essa equação do ser e do nada. Ao tomar a devida distância, nós podemos perceber que o estofo de Ego é uma história das realizações concretas e o estofo da consciência, em outras palavras, do nada, é a historicidade enquanto manifestação de puras possibilidades. Trata-se da própria aparição de um caráter inventivo que marca o início de qualquer tradição.

## IV-EGO, CONSCIÊNCIA E HISTORICIDADE

### 4.1 Uma ontologia de seu tempo

A partir do que foi dito no subcapítulo anterior, iremos nos aprofundar na análise da fronteira sutil que se estabelece entre o Ego e a consciência. Para evitarmos divagações, estaremos sempre norteados pela observação de um conflito ontológico. A luta perene do Para-si que se choca e se frustra com a opacidade do Em-si capaz de denotar uma apatia tremenda ao mundo vivido. O homem que desiste do seu começo, de sua cidade, de suas narrativas, resolveu desertar do campo de batalha da história em troca de uma gigantesca soma de nada que comporta o que ele sequer suspeitava. Sob essa condição, o homem que admite sua condição de nada ser deve se dispor a invenção constante de si no desejo de se tornar o que não se é e persistir em ser não sendo. O homem que reconhece essa como sua condição vive e sente a historicidade em sua plenitude.

A ontologia fenomenológica surgiu como resultado de uma sondagem do cerne da existência feita por Jean-Paul Sartre em pleno século XX. Em *O ser e o nada*, a ontologia proposta, não diferente de todas as outras, se apresenta impregnada de história. Ora, a ciência do ser enquanto ser pode ser dignamente uma ciência do ser enquanto ser em tempos de guerra e cerceamento da liberdade. O tempo há de ser admitido como matéria prima de todo o ser que, por sua vez, é tema principal, senão o único, de qualquer ontologia. O tempo tece o ser que é protagonista de qualquer história e “a história, decerto, é o conjunto das providências tomadas pelos homens para atender às suas necessidades; mas a história é também o conjunto das invenções de novas necessidades” (ANDRADE, 2012, p. 72). Essas necessidades são invenções que tomam forma a partir do tempo do mesmo modo que as providências são concretizações de escolhas que nos levam ao curso de um novo mundo, ao menos, em seu aspecto pessoal. Ambos, o tempo e as escolhas, são tecidos a partir do nada, do campo vazio indispensável para os embates entre o Para-si e o Em-si.

Durante o pós-guerra surgiu a demanda de uma ontologia da liberdade em uma Europa repleta de remorsos e de campos de concentração. Entre os compatriotas de Sartre, surge a pergunta: A quem obedecer em uma França ocupada, aos franceses ou aos alemães? Se apresenta o apelo que nos leva até a responsabilidade fundamental. A ontologia dos neotomistas já não explicitava o ser mais íntimo do mundo como antes, pois as pessoas não se satisfaziam em ouvir uma exposição sobre a perfeição do mundo que se choca com uma realidade capaz de comportar um espetáculo dantesco com direito à mortes em escala industrial. Então, eis que surge uma ontologia que não inclui Deus entre seus conceitos

basilares. A ontologia fenomenológica é o resultado de um tempo que fala através de um homem. Qual é a voz da época e quais são os tons do indivíduo é a questão que não pode calar nem, muito menos, ser respondida.

A compreensão da plasticidade que constitui a invenção da vivência do indivíduo é eminentemente pessoal e só cabe ao para-si investigá-lo e decifrá-lo de acordo com as atitudes que o posicionam no mundo. Analisar essa dimensão pessoal é indispensável. Entretanto, “não basta identificar a categoria fundamental do ser pessoal; é necessário um esforço exterior que leve a reconhecer aquelas que, por comodidade, chamamos as dimensões ou constantes filosóficas do universo pessoal” (GALANTINO, 2003, p. 133). E há de se descobrir que essas constantes universais não são, não em um sentido de afirmar que essas constantes não existem, pois elas são, inclusive, dotadas da pura fluidez e plasticidade do nada. A própria constante do homem é não ser e ter de se inventar através de suas ações.

A história dos homens que é também a história de suas ontologias é feita do nada que perpassa o mundo em ritmos alternados. Sua frequência esboça a calma e as revoluções vividas pelos homens. Contudo, “os historiadores não são aqui, porém, as nossas fontes, antes temos as obras dos próprios filósofos; eis as ações do próprio Espírito; são as fontes mais significativas” (HEGEL, 2012, p. 245). Os conceitos que auxiliam a nossa visão de mundo e os sistemas filosóficos que se dispõem a organizar a realidade são expressões de um tempo que constitui o ser na sua fluência. Ao refletir sobre o que é, os filósofos lidam com o que é sendo, na dinâmica de mostrar e se esconder, de ser e não ser que intensificam a jornada do ser e do nada. A aparição de Hegel em um texto pretensamente sartriano é marcada pela tentativa de demonstrar que o nada comporta a historicidade como uma de suas (in)definições possíveis, como uma manifestação do nada que não foi admitida pelo próprio Sartre.

No decorrer da história das civilizações, “cada nação, muitas vezes convencida de que era a fonte da Verdade, chegava a pensar e a dar a crer que tinha atingido o ápice de toda compreensão da condição humana” (DETIENNE, 2013, p. 56). A crença no acabamento da Verdade e a apresentação de uma Verdade dotada de estagnação e objetividade marcam o surgimento de estados totalitários, ditaduras de uma forma geral e sistemas filosóficos ultrapassados devido a suas próprias restrições. Enquanto verdades parciais, as ideologias de estado, por exemplo, tendem a um fim prematuro pelos limites que só seriam viáveis em uma realidade que é o que é. O nada que faz pulsar o ser não se permite delimitar por essa constância fictícia e é por isso que as cascas ideológicas tendem a cair como ocorre com o Ego esquecido pela consciência de primeiro grau. As sociedades que tendem a cultuar uma identidade fixa são superadas pela multiplicidade que faz parte da sua condição de ser.

Sobre o surgimento do estado laico e o fim das submissões sufocantes, Hegel afirma que “a liberdade encontrou o instrumento para realizar o seu conceito, bem como a sua verdade” (HEGEL, 2008, p. 97). A conciliação que não implica em uma fusão impossível do ser e do nada promove a existência de uma realidade mais maleável e expansiva em detrimento de uma realidade rígida e restritiva. Poderíamos arriscadamente interpretar que a realização do conceito coincidiria com a plena capacidade de transcender na facticidade que possibilita uma vida autêntica. Ao contrário de que se pode imaginar, a influência de Hegel sobre Sartre atinge muitos outros fatores de sua ontologia além da temática da alteridade. Sartre reconhece que “Hegel colocou a questão do ser das consciências. Estudou o ser-Para-si e o ser-Para-outro, e mostra cada consciência encerrando a realidade da outra” (SARTRE, 1997, p. 309). Segundo ele, foi um dos filósofos que chegou mais próximo da superação de qualquer possibilidade de solipsismo ultrapassando filósofos contemporâneos seus como Husserl em matéria de alteridade.

O próprio sistema apresentado na *Fenomenologia do espírito* compreende um esforço para desvelar “o absoluto como identidade de sujeito e objeto numa vida que desenvolve a si mesma. Ele (Hegel) mostra que o absoluto é pensamento, que ele é, em última instância, apreendido em pensamento. Ele chega a si mesmo no meio que lhe é apropriado” (TAYLOR, 2014, p. 574). De acordo com o plano sartriano, essa descrição anterior pode ser substituída pelas definições precisas do Para-si e do Em-si que têm uma relação de interdependência para que haja a transcendência na facticidade. O que são o sujeito, o objeto e o aperfeiçoamento senão o que acabamos de dizer? Nesse plano, o desenvolvimento de si se daria em uma expressão do nada que podemos dizer que se afirma e só é em relação à concreticidade capaz de moldar esse fluxo.

Em uma outra análise inventiva, podemos ver Sartre através de Hegel na seguinte citação: “O movimento da individualidade que se cultiva é, pois, imediatamente, o vir-a-ser dessa individualidade como essência objetiva universal, quer dizer, como o vir-a-ser do mundo efetivo” (HEGEL, 2013, p. 333-334). A individualidade autêntica mantém sua correspondência com a universalidade do nada, campo de indeterminação e limpidez adequada para o exercício da criatividade. O vir-a-ser do mundo que se apresenta mais uma vez de outro modo corresponde ao movimento do nada sobre o ser que toma forma na historicidade em seus mais diversos âmbitos, inclusive, no esforço pela criação de uma ontologia.

O tempo que anima a subjetividade para a criação dos sistemas filosóficos também promove a instauração dos estados em seus momentos de submissão à má-fé:

A subjetividade universal chegou ao reconhecimento de que deve corporificar-se num Estado; e terá também dado o passo subsequente de perceber que não pode ser um Estado fundado simplesmente na vontade humana, mas, antes, na vontade humana enquanto emanção do *Geist*. Daí que o indivíduo deve assumir o seu lugar numa ordem mais ampla, com a qual ele, não obstante, se identifica porque ele é a corporificação da razão (TAYLOR, 2014, p. 464-465).

O movimento de transcendência na facticidade tomado por uma sociedade e não por um único indivíduo pode optar por manter o estado forte ou fraco em paralelo à existência dos Egos dos cidadãos em geral. O reconhecimento da lei dos chefes de estado criará um estado opressor regido pela má-fé e o cuidadoso refinamento do estado empreendido pela sociedade resultará em maiores possibilidade de se ter uma vida autêntica na esfera pública. A experiência individual do Para-si coincide em muito com a coletividade, a forma de se manifestar do nada no mundo em suas mais diversas épocas. A ontologia seria uma forma de expressão desse tempo que se delineia no mundo.

Distinto dessa tendência hegeliana, até o que chamamos de segundo Sartre, o autor da *Crítica da razão dialética*, interpreta a história como uma série de estruturas consolidadas que não surgiram a partir de um momento autêntico. “A análise ontológica que (Sartre) faz dessas estruturas, sob o aspecto das “possibilidades teóricas de suas combinações”, tende a negar a historicidade da história, ao defini-la como uma estrutura existencial básica” (MÉSZAROS, 2012, p. 121-122). Ele deixa de reconhecer que o nada se dá como historicidade na origem do tempo, das tradições e da cultura. A história vivida pelo outro escapa da dinâmica do meu próprio ser sem me eximir da responsabilidade de ser uma fonte de historicidade. O homem vive em um mundo proveniente de uma história pregressa, entretanto, por ser fonte de historicidade, ele traz consigo o potencial de reinventar sua realidade.

Assim como o tempo, as situações e o clima, o eu é criado mediante a articulação consciente dos controles convencionais da Cultura, mediante a tentativa de prevê-lo, controlá-lo e coagi-lo. O “eu” nasce como “resistência” motivadora dessas tentativas (WAGNER, 2012, p. 200). Ele tem uma função que não deve ser descartada nem muito menos supervalorizada. Sua formulação resulta da acomodação com determinados papéis que costumam reger nossa personalidade. A dimensão reconhecida como a mais ativa do Ego, o “eu”, cria *personas* atuantes em locais específicos. Há um “eu” para a família, outro para os amigos e outro ainda para os colegas de trabalho. “A personalidade é um “eu” atuante, uma individualidade deliberada incitada e motivada por uma Cultura precipitada” (2012, p. 202).

Isso que chamamos de personalidade é a dinâmica ilusória do Ego que deriva da passividade dos seus objetos psíquicos. Em seu auge, as culturas inventam novas tradições na irrupção da historicidade no mundo. As culturas decadentes, as que se precipitam, cristalizam seus valores que fenecem, perdem o brilho da efetividade, cobrem as estruturas sociais dos tons obscuros do Em-si e fortalecem o Ego no interior do indivíduo.

Ao tratarmos da ontologia como um exercício de criação de um sistema filosófico forjado a partir de seu próprio tempo, almejamos, como muitos outros, atingir via Sartre o que seria a dimensão mais originária da vida humana. O nada que contribui para a formação do espírito de uma época é o mesmo nada que possibilita o viver na condição humana. Por isso, trataremos nas páginas seguintes do nada que paira em torno do ser da história. Esse é o nada que teimamos em chamar de historicidade, um vazio que brota no indivíduo e perpassa o seu mundo na contingência, na criação de valores, na ausência e na presença de entes queridos e em tudo que ainda não damos por concluído.

Nós buscamos demonstrar em linhas gerais como toda ontologia é moldada a partir do tempo que é, em última instância, nada. O nada que preenche as teorizações torna mais íntimo de nós o caráter nadificante do próprio ser. O indivíduo e a história são formulados pela atividade desse nada mundano enquanto atividade transformadora. Em escala maior, o Ego pode ser comparado ao movimento de exaltação de uma “verdade” feito por uma cultura específica e o nada da consciência é equiparado aos momentos criativos que precedem a invenção de uma tradição, na vivência em uma sociedade sadia.

#### 4.2 O nada enquanto trama do real

O nada é a trama do real em, pelo menos, duas acepções dessa palavra. O nada se faz trama na invenção do sentido que é imprescindível para a criação de uma narrativa e o nada se apresenta como trama na transversalidade em que ele perpassa o seio do ser e com o qual não cansa de tecer os espaços entre os fios do Em-si. O que significa dizer que o nada de algum modo se instala no ser, seja de forma discreta ou espalhafatosa. O nada se faz presente no mundo nos entremeios do ser. A obscuridade do Em-si contrasta com a pura translucidez que transborda do Para-si e se espalha no mundo.

As categorias da ontologia fenomenológica irmanam-se de tal modo que poderíamos tecer, assim como tecemos, comentários sobre o nada da consciência e o ser do Ego, apesar do caráter estranho e a natureza dúbia do Ego. Vejamos se consciência encarada como um nada e o Ego encarado como um ser em particular tornam-se uma forma viável de identificação do

substrato dessa relação preponderantemente subjetiva, ou melhor, dessa experiência limite a partir da qual nada e ser confluem para a geração de um nada entificado ou de um ser proveniente do nada que plasma o Em-si.

Poderíamos ousar afirmar que o fim das cosmogonias politeístas coincide com o início do monoteísmo e o ocaso do Deus patriarcal é marcado pela ascensão do individualismo moderno. A existência subjetiva deixa de apoiar-se na coletividade firmada pelos deuses e sua sociedade simbólica restringe-se ao reino de um Deus único e ciumento que será, futuramente, substituído por um Ego que se arvora em possuir a totalidade da consciência. O homem grego que era tomado pelos deuses e pelos sentimentos é extinto pela predação do homem moderno caracterizado por uma subjetividade que se pretende plenamente autossuficiente e autônoma. Javé é para os hebreus o que o Ego é para um homem moderno. Na medida em que o Deus dos judeus é o legislador de um povo escolhido que se sobrepõe a todas as outras tribos, o Ego é o receptáculo de toda uma personalidade que busca se destacar perante todas as impressões e escolhas que nós temos e fazemos ao acreditar que em torno de nós gira o universo.

O homem não tem uma essência determinada desde o seu nascimento, nem para ser o centro, nem para ser a margem, ele nasce como um nada. Em certo aspecto, “a essência não é um dado natural, como a própria natureza não é uma essência previamente posta, mas natureza e essência são um produto de um processo histórico” (ANDRADE, 2012, p. 136). Ambas são ondulações que o nada sulcou na superfície impermeável do Em-si. O modo com que os biólogos pesquisam sobre a natureza e a perspectiva dos fisiólogos sobre a *physis* se distanciam na medida em que o nada cava um veio de maior profundidade entre as concepções dos biólogos contemporâneos e as concepções dos filósofos pré-socráticos. O fluxo incessante do nada deixa uma variedade de marcas indeléveis no que chamamos de realidade.

A forma que nós utilizamos para nos referir ao Ego é uma marca de como descrevemos esse objeto transcendente de acordo com a nossa linguagem que precisa o seu lugar e suas restrições no ato de dizê-lo autenticamente. “Falar é um modo de relacionar-se com o mundo. Esse modo é capaz de configurar toda uma forma de vida” (ANDRADE, 2012, p. 72). O próprio fazer da vida, a configuração e a reconfiguração da vivência exigem em seu seio uma matéria fluida, plasmática, de modo quase que imaterial em termos *metafísicos*. Essa zona de transformação está entre o Em-si estático e o Para-si que desliza sobre ele sem penetrá-lo. Tudo que há nesse contato é a reformulação de uma superfície intransponível.



No conto *A infância de um chefe*, a representação da angústia expressa pelo jovem Lucien é marca inconfundível dessa nada que paira no mundo:

“Não era possível valer-se de um tratado de filosofia para persuadir as pessoas de que elas não existiam. O que era preciso era um ato, um ato verdadeiramente desesperado que dissipasse as aparências e mostrasse em plena luz o nada do mundo” (SARTRE, 2012, p. 139).

O tratado de filosofia resultaria de uma manifestação do nada sutil demais para ser reconhecida pelo grande público. As ações autênticas quem visam fins bem concretos seriam bem mais convincentes do que qualquer exposição ontológica. Lucien pensa no suicídio, por um momento ele acredita que essa seria a melhor forma de demonstrar que somos feitos, em nossa maior parte, do nada do mundo.

Em mais uma frase hegeliana de grande valor para compreender Sartre, podemos notar o reconhecimento moderno de que há um laço indispensável entre o sujeito e a objetividade em situações específicas: “Para que a consciência-de-si alcance a sua identidade concreta será necessário que ela se encontre a si mesma no seu objeto” (HEGEL, 2013, p. 19). É como afirmar que o Para-si precisa do Em-si para transpô-lo e criar sua identidade a partir do movimento de transcendência na facticidade. Cada sujeito toma forma a partir de sua própria história, a partir da trama que ele pôde fazer com os devidos intervalos de ser e nada.

O sujeito que exclui a possibilidade de investigar-se dá um importante passo para sua objetificação. Ainda conforme as íntimas recomendações de um jovem chefe: ““primeira máxima”, disse Lucien consigo mesmo, “não procurar ver em si; não há erro mais perigoso” (SARTRE, 2012, p. 199). A renúncia dessa confrontação é justificada pelo desejo de não se lembrar da condição humana. O Ego surge em cena a partir da renúncia de si enquanto ser inacabado. O caráter conclusivo resta a partir do Em-si da identidade concreta derivado da determinação de ser de acordo com o que esperam, conforme os papéis dados e a previsibilidade das ações. A dificuldade que há em esquecer do caráter inventivo da vida humana deriva da própria visão que nós temos do mundo. Ele é dotado de uma plasticidade que nos convida para o novo. “Era mais que silêncio, era o nada. Em torno de Lucien a campina estava extraordinariamente tranquila e mole, inumana” (2012, p. 170). O fato da campina não ser um Para-si não a torna menos maleável ou contingente na perspectiva de um jovem que atenta para o mundo.

Sob o peso da fatalidade, o mundo existe mais próximo da positividade das coisas dadas. Nada que o forma enquanto coisa pode reinventar-se sem renunciar sua condição de ser Em-si. Mais uma vez, em *A infância de um chefe*, Lucien “tinha sempre a impressão de que

esse corpo estava a existir de todos os lados ao mesmo tempo, sem lhe pedir opinião” (SARTRE, 2012, p. 131). O próprio organismo humano que vive em certa intimidade com a subjetividade é visto como um Em-si “íntimo” que busca sitiar a liberdade irrestrita do homem. O corpo está positivamente dado, mas os planos de torná-lo mais forte ou mais ágil brotam, não raras vezes, de intenções sutis, leves e completamente imateriais.

A vida humana assim como o exercício filosófico se comprometem com essa dimensão mundana que nem sempre tem um peso ou ocupa um lugar no espaço. “A filosofia tem a ver com o pensamento puro, livre, com a elaboração do pensamento a partir da materialidade concreta” (HEGEL, 2012, p. 256). Esses saltos ontológicos que costumam ser e nada garantem a elaboração de um pensamento acerca de um objeto ou da concretização de um pensamento. A partir de Sartre

a consciência foi descrita como a própria realidade-humana e fonte absoluta da existência, a consciência como tal deve ser responsável por produzir suas próprias barreiras. Ela erige o ego como “a sua salvaguarda e a sua lei” e assim produz as distinções entre o possível e o real, entre aparência e ser, entre o voluntário e o sofrido etc. – distinções essas todas que repercutem contra ela (MÉSZAROS, 2012, p. 131).

As mais diversas categorizações que nós podemos fazer acerca do mundo levam em conta não só a concreticidade das coisas, mas também a volatilidade das ideias. O singular e o coletivo inventam uma trama que origina a consciência mundana. A coletividade em *O ser e o nada* permanece uma incógnita, talvez pelo fato da singularidade ter sido escolhida como princípio de seu sistema. De acordo com o que sabemos, o “singular evoca aquilo que em nada se assemelha aos outros, aquilo que provoca a surpresa, aquilo que afeta por se distinguir. Há na “singularidade” algo de a um só tempo único e “incomparável”” (DETIENNE, 2013, p. 87). E essa unidade é proveniente da aventura que o Para-si realiza a cada momento de sua existência. Uma a uma as decisões vão formulando uma trama incomparável para cada ser humano.

#### 4.3A translucidez da historicidade

Ao fim de toda essa releitura do conceito de Ego, não seria possível findar as inquietações que animam as perguntas: É possível a existência de uma consciência plenamente impessoal? Um homem pode viver isento do tributo que paga constantemente ao Ego? Por tudo que nós analisamos, ficamos com a impressão de o Ego resultar de um misto

de fatores naturais e culturais que não podem ser excluídos das condições que resultam em seu surgimento. Ora, nós temos um corpo que tende a ser individualizado porque, pelo que parece, nós tendemos a identificar nossa intimidade corporal como um Eu que nos faz enxergar todas as outras coisas como um outro. E, sobre um aspecto cultural, o individualismo preconizado pela filosofia da consciência moderna nos fez acreditar que somos sujeitos autossuficientes e que, portanto, podemos encontrar todas as respostas para nossas perguntas no interior de nós mesmos com o auxílio das ideias claras e distintas. Isso, por um lado, pode desenvolver uma tendência reflexiva, porém, no mais das vezes, essa tendência não nos poupa do risco de nos encarmos como objeto de conhecimento. Talvez esse seja o principal passo epistemológico que nos leva até a glorificação do Ego como a parte mais importante da consciência. O posicionamento de um autor que, em sua época, mancha a consciência com um núcleo escuro de opacidade, pode deixar marcas indeléveis para a posteridade.

Vista como realização das possibilidades humanas, a história pode ser percebida como um percurso capaz de fortalecer ou enfraquecer os objetos transcendentais com que nós lidamos. “A história, com efeito, supõe além da liberdade, a diferença. A história do espírito é a história de sua diferença em relação à natureza” (ANDRADE, 2012, p. 134), pois ela se apresenta em um turbilhão de possibilidades concretizadas no movimento de transcendência a partir da facticidade. Em estado autêntico, o ser livre usufrui de sua condição em uma brotação de historicidade, princípio gerador da história, mas, delimitado pelas condutas de má-fé, o homem que tenta coincidir com os objetos perde sua potencialidade e afunda com uma coisa inerte, tal qual uma pedra que afunda no mar para reunir-se com suas iguais em densidade.

Que preço há de pagar o homem que se tornou sujeito? De que modo deixaremos de pagar esse pedágio ao Ego? A abundância fluídica do Para-si irá nos apresentar de que modo poderemos nos safar dessa tirania pessoal. Se o Ego há de sempre se mostrar nas cercanias da consciência do homem, essa é uma evidência que nós só teremos após a invenção de outros mundos. Por enquanto, pelo que parece, esse tirano individual sempre nos encontra de braços abertos e prontos para servir. No atual estado de coisas, os sedimentos da má-fé obscurecem com veemência a superfície da autenticidade que luta para se insurgir. Ainda não sabemos de que modo essa batalha será concluída. A historicidade permanece um campo aberto de possibilidades. Os antigos não determinam o que nós seremos no futuro posto que deles nos foi legado o presente que se cria ao longo de novas atitudes.

A investigação que nós fazemos do passado, as pesquisas arqueológicas e os estudos que elaboramos sobre os povos antigos dizem mais sobre o que nós somos do que sobre o que eles eram. Mais do que nós imaginamos, “o estudo dos “primitivos” tornou-se uma função de nossa invenção do passado” (WAGNER, 2012, p. 92). O modo com que enxergamos tudo que aconteceu antes de nós diz mais sobre o que decidimos ser do que o que os nossos antepassados foram. Ora, vide o exemplo de César, escolher ser descendente de Afrodite o fez criar uma genealogia que se perdia no tempo, embora mítico. Verdade e mentira são conceitos de segunda grandeza ao tratarmos do modo com que o nada altera a realidade na fundação de novas tradições.

A história se faz a partir das consequências advindas dos encontro do ser e do nada. “O espírito verdadeiro é justamente essa unidade dos absolutos separados; na verdade o espírito, como seu meio-termo, chega à existência precisamente pela livre efetividade desses extremos carentes-de-si” (HEGEL, 2013, p. 352). O Para-si e o Em-si nunca poderão se fundir perfeitamente, mas a concretização do plano do Para-si se dá na transição entre os polos opostos que nós chamamos de transcender na facticidade. Os caminhos para se perder são muitos, o homem acreditar que é positivamente um nada, pode inflar desmedidamente seu Ego ou pode tentar bani-lo do seu mundo em um flerte com a esquizofrenia. “Um esquizofrênico, em outras palavras, perdeu ou não considera importantes aqueles pontos de contato que traduzem suas afirmações e ideias em potência e significados culturais viáveis. Ele aprendeu a criar o mundo sem inventar o eu, e sem a ajuda dos outros” (WAGNER, 2012, p. 211). E é nessa condição que nós podemos reconhecer a importância da manutenção do Ego ao menos enquanto relativo.

Na primeira infância, a personalidade que ainda não é dotada de um Ego forte consiste de uma psique descentralizada, fragmentada e de perspectiva caleidoscópica. “Os Daribi dizem que a alma de uma criança pequena é extremamente vulnerável, sendo facilmente “tomada” por fantasmas ou desalojada por ruídos altos” (WAGNER, 2012, p. 238). Essa preocupação com a fragilidade do Ego infantil é justificada pela fragilidade de uma história que está só por começar. Nós somos a história que vivenciamos. Conforme suas condições de existência, o Ego é a estória que nós acreditamos ser, refletida ou irrefletidamente. O Ego é um amontoado de histórias que se confundem e esquecem que não atingiram o seu próprio fim, fruto de um delírio de conclusão, acabamento. Ele tem uma finalidade prática, mas em contraposição é uma séria ameaça à autonomia da consciência. Futuramente, será que os homens poderão viver com consciências plenamente isentas de qualquer egoidade?

Perguntas sobre o futuro pertencem ao Mundo e sua vastidão de possibilidades, nada podemos dizer sobre isso que não é feito com o tempo que nos constituiu até aqui. Afinal, não há nada mais coerente do que terminar uma dissertação em filosofia com mais uma pergunta: haverá uma consciência livre do Ego, consciência plenamente coincidente com o seu si mesmo? Obviamente, por motivos acadêmicos, tivemos de ensaiar algumas respostas, mas sabemos que, nas entrelinhas dessa solução provisória, há o ensejo de retomar essa pergunta e trazer à tona mais uma infinidade de respostas, pois o ser é múltiplo<sup>38</sup> e ele se diz de vários modos. No seu ventre cabem infinitos dos mais diversos tamanhos.

---

<sup>38</sup> Conforme dito por Anaximandro, o ser é “ilimitado” (ANAXIMANDRO, 2005, 47-54).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação surgiu de um projeto que foi escrito com a crença ingênua de que a consciência sartriana seria uma peça-chave, ou melhor, um conceito-chave para o desenvolvimento do conceito de mundo da vida em Edmund Husserl. Ao passo que Sartre não desenvolve o conceito de *Lebenswelt*, talvez por sua rendição à opacidade do em-si, Husserl concebe a consciência habitada por um Ego Transcendental como um núcleo que acaba por obliterar a translucidez da atividade consciente. Como podemos perceber, um larga as coisas do mundo na obscuridade e outro obscurece a consciência com uma estrutura sobressalente. Logo, torna-se possível imaginar que a amplitude da consciência sartriana e a exuberância do mundo da vida husserliano seriam elementos indispensáveis para uma ontologia fenomenológica do porvir.

Depois de um ano de pesquisa e revisitação do mesmo projeto, chegamos à conclusão de que um pequeno avanço poderia ser dado na reavaliação de um conceito e isto foi suficiente para a escrita do texto dissertativo. A aproximação da consciência sartriana do mundo da vida só poderão ser realizada em passos futuros, talvez na tese. Pois o espaço da dissertação foi, em boa porte, concedido ao empreendimento de analisar o conceito de ego transcendente e, em certa medida, compará-lo nos ensaios *A transcendência do Ego* e *O ser e o nada*. A leitura do conceito em questão é notada na publicação de vários artigos nacionais, porém desconhecemos publicações que realizem essa interligação dos projetos do jovem Sartre fenomenólogo e do Sartre maduro de *O ser e o nada*.

Para além dessa análise comparativa, a última parte do nosso trabalho consistiu da descrição de uma luta para nos desvencilharmos de alguns jargões da ontologia sartriana que serviram como entraves capazes de impedir a mesma ontologia de assimilar o mundo integralmente. Obviamente, nós não tratamos de encontrar e explorar um equívoco em Sartre, pois nosso objetivo, antes da própria conclusão do primeiro capítulo, se tornou a busca desse fundamento constituinte do Ego. Por isso, partimos do Ego transcendente à consciência, do Em-si ao Para-si e do nada à historicidade. E isso nos fez rever como concebemos a filosofia e de que consiste o trabalho filosófico.

O comprometimento com a tradição de um discurso fundado entre os gregos, a ânsia por desvelar uma instância ainda mais originária e o comprometimento com todas aquelas que contribuíram para a criação desse modo de encarar o mundo, nos deu força para mais uma vez investigar alguns conceitos que constituem os liames de nossa vivência enquanto ocidentais. Portanto, consideramos adequado concluir nosso trabalho com uma descrição do ponto da

trajetória no qual chegamos. Interpretaremos todo o nosso esforço para encontrar a historicidade por trás do Ego e da consciência como um exercício de crítica à metafísica.

Boa parte da filosofia do século XIX e XX surge em um cenário de hostilidade aos saberes ditos metafísicos. Enquanto os positivistas lógicos combatem esta investigação dos pressupostos, os fenomenólogos de tradição husserliana admitem, com *A filosofia como ciência de rigor*, a pretensão de assegurar o espaço da filosofia como uma ciência dos fenômenos. Entretanto, estes empreendimentos que têm por finalidade suprimir a relevância das questões metafísicas acabam por não suportar a densidade destas mesmas questões fundamentais. A mística de um Wittgenstein ou a análise das essências dos fenomenólogos não são o tipo de exercício filosófico anti-metafísico por excelência. Ora, se “o mundo é tudo o que é o caso” e “tudo o que pode ser dito deve ser dito de forma clara”, como Wittgenstein, em sua última proposição: “Do que não se pode falar deve se calar”, não só admite a existência do indizível como também nos diz como este domínio deve ser tratado. Na mesma época em que o Husserl das *Investigações Lógicas* busca combater o psicologismo e as tendências metafísicas da filosofia ao assegurar o teor apodítico dos princípios da lógica, o próprio afirma que estes princípios não são redutíveis à experiência humana, mas se estes princípios não são adquiridos pela experiência, o que os asseguraria?

Questionar sobre o que ainda há de metafísico no Sartre de 1943, o Sartre de *O Ser e o Nada*, é perguntar sobre o que resiste da metafísica clássica na estrutura conceitual proposta na ontologia fenomenológica sartriana. Boa parte da História da Filosofia Contemporânea faz-se nessa crítica da metafísica que retorna no seu próprio esforço crítico para o interior de uma metafísica que, ao que tudo indica, parece ser inevitável por ser, teoricamente, incontornável. Pois, como podemos notar, todo o esforço empreendido na radicalização dos pressupostos de uma metafísica concebida em seu sentido mais clássico acaba por empreender uma escavação, uma análise mais acurada do que até então parecia ser pressuposto, isto é, antes de ser percebido como mais um conceito confundido como um princípio que antes repousa sobre algo de caráter mais originário por ser ainda mais aprofundado.

Não muito diferente de seus contemporâneos, Sartre lança seu empreendimento com uma tentativa de radicalização das questões metafísicas, ou seja, ele encontra-se na análise do problema dos pressupostos, no problema do fundamento. Sartre pretende radicalizar, com o auxílio da fenomenologia, seu projeto ontológico e para isto não esconde suas influências de Hegel e Platão. Ao admitir que o ponto de partida de todo e qualquer conhecimento advém da tomada do saber de si, ou seja, da consciência, Sartre acaba por acolher a separação entre sujeito e objeto, proveniente da metafísica moderna e, consecutivamente, admite a existência

do absoluto a partir do reconhecimento do provável, assegurando a preeminência da subjetividade.

No entanto, por trás da subjetividade e da objetividade, Sartre caracteriza o Ser do para-si e o Ser em-si como uma dicotomia de caráter originário, um modo de criar uma ontologia atenta aos problemas propostos pelo século XX. É importante lembrar que, no auge da modernidade, consagra-se através de Descartes e suas *Meditações Metafísicas* uma dicotomia que permanece vigente até hoje. Este é o caso da cisão identificada entre sujeito e objeto. Podemos dizer que, segundo a admissão de Sartre desta segunda dicotomia, estes traços de metafísica moderna permanecem efetivos em algumas elucidações da ontologia fenomenológica.

Sartre, temeroso pela desvinculação kantiana entre o fenômeno e a coisa em si, o em-si, na problemática do ser do fenômeno e do fenômeno do ser, trata sobre como poderíamos assegurar que o que é constatado fenomenicamente é, de fato, alguma manifestação do em-si. Sua resolução para este problema consiste na auto evidência de que se existe um modo como a coisa se mostra necessariamente há de existir algo para se mostrar. Séculos antes, Santo Anselmo e Descartes fazem uma defesa da existência de Deus a partir da ideia objetiva que nós temos acerca deste ser transcendente. Ora, se este ser está presente em minhas ideias e nunca foi constatado através da minha experiência, ele só pode existir seja lá em qual dimensão for. Este é mais um traço de uma dedução de caráter metafísico clássico. Ora, para Sartre, mesmo não me defrontando com a coisa em si<sup>39</sup>, o fenômeno por ele mesmo denuncia a existência da coisa em si mesma. De modo análogo, para Santo Anselmo, mesmo nunca havendo me defrontado com Deus, ele está presente em meus pensamentos e, se sou capaz de concebê-lo, ele existe.

Feita essa análise geral, nós partimos para uma análise mais cuidadosa do Ser do para-si com a finalidade de tratarmos aqui, brevemente, do conteúdo metafísico deste conceito. Podemos afirmar de início que Sartre concede à subjetividade a primazia nas questões filosóficas, isso quer dizer que o princípio cartesiano de exame das esferas objetiva e subjetiva a partir das “ideias claras e distintas” cai por terra. Não existem princípios objetivos que possam reger o modo humano de ser e conhecer. Sartre chega a afirmar que o problema fundamental da filosofia emana da existência, portanto, o homem como ser dotado de existência propõe as questões que dizem respeito a este saber. O em-si, a dimensão das coisas não-humanas, goza de uma plenitude e opacidade que não viabilizam a reflexão filosófica e é

---

<sup>39</sup>Nesse caso, concebida no sentido kantiano como a coisa que está para além das minhas condições de possibilidade de percepção e entendimento. O que da coisa não se revela através da mostração fenomênica.



por isto que só através do homem, através do para-si, os problemas vêm ao mundo. As coisas por se encontrarem fechadas nelas mesmas, em seu acabamento, não têm parte com a filosofia.

O para-si, através de seu constante inacabamento, traz ao mundo a insuficiência que nos leva aos problemas filosóficos. Quer dizer, o Ser do para-si não é algo conclusivo e enquanto Ser do para-si nunca será algo concluído, pois é sua condição estar em constante mudança. Ele deseja ser o que não é e para tornar-se o que não é ele precisa negar o que ele foi um dia. Este ter sido, por outro lado, não expressa que um dia ele foi algo acabado, mas expressa que, tomada a distância do passado, ele nega aquilo que antes foi uma afirmação, mas nunca uma afirmação que demonstra acabamento. O homem, o para-si, este ser dotado de consciência, permanece, em seu caráter intencional, fazendo a partir do em-si várias concepções<sup>40</sup>.

Nessa perspectiva, pode-se dizer que a consciência permanece presa a si, sem conseguir abandonar-se. Por outro lado, contudo, o ser mesmo da consciência é a intencionalidade. Vale dizer que, se ela se experimenta como relação a si própria, concomitantemente se relaciona ao em-si; e essa duplicidade deve ser explicitada em sua unidade profunda (BORNHEIM, 2011, p. 38).

É do Ser do para-si este movimento constante que se faz por sua falta de identificação consigo mesmo. Enquanto os objetos, as coisas ao seu redor, estão, pode-se dizer assim, feitas, ele é enquanto é algo por fazer. É um projeto em expansão, aberto para novas possibilidades. E é a partir do ato de perguntar (SARTRE, 1997, p. 43) e negar (SARTRE, 1997, p. 46) característicos das ações humanas que o Ser do para-si traz o nada ao mundo. É dito por Sartre que toda pergunta expressa direta, ou indiretamente o não-ser que é em outras palavras o nada. Como exemplo, temos a pergunta: “Onde estão minhas meias?” Essa pergunta expressa o nada de dois modos. Em primeiro lugar, o homem que pergunta reconhece que não sabe e não saber apresenta-se como negatividade em suas atividades cognitivas e, em segundo lugar, a ausência de algo é manifesta através da pergunta porque, antes, ele percebe o não se manifestar do que procura, ou seja, outra expressão da negatividade. O ato de negar como outra manifestação da relação do Ser do para-si com o nada dá-se através de mais um exemplo. Um rapaz caminha pela rua quando acredita ter encontrado alguém conhecido, ele apressa o passo e quando se aproxima ainda mais

---

<sup>40</sup>O Ser do em-si, apesar de sua opacidade, apesar de estar fechado para as possibilidades que o homem reconhece como suas, é objeto da consciência que se apropria das experiências advindas das aparições desta instância do ser.

reconhece que não é a pessoa que ele imaginava. Diz ele consigo mesmo: “Não é a Mariana.” Através desta negação podemos notar que o rapaz confundiu-se quanto à pessoa. Ele acreditou haver encontrado alguém conhecido até se deparar com uma pessoa estranha. O que ele encontra, segundo nosso exemplo, antes de encontrar uma estranha, é uma não-conhecida. Se preferir, uma não-Mariana. Podemos dizer que o rapaz que se confunde desse modo defronta-se antes com a ausência de alguém, defronta-se com a falta e, conseqüentemente, com mais uma manifestação do nada que, através desses dois exemplos, já começa a nos dar indícios de sua origem.

Como pudemos perceber, as relações aqui expostas das manifestações do nada no ser apresentam uma característica importantíssima do nada. “O princípio de identidade é a negação de qualquer tipo de relação no âmago do Ser em-si. Ao contrário, a presença a si pressupõe que uma fissura impalpável deslizou pelo ser” (SARTRE, 1997, p. 126). O nada, ao contrário do que se pode imaginar, não existe à parte do ser, nem o ser está sitiado pelo nada que rodeia o seu domínio. Muito pelo contrário, o nada se manifesta no seio do ser através do Ser do para-si<sup>41</sup>, de suas ações “nadificantes” e de sua relação com o não-ser que surge a partir das atividades da consciência.

A consciência como um conceito antes adotado pelo Husserl traz, em Sartre, pelo menos uma característica do movimento fenomenológico. Se por um lado Sartre renega o ego transcendental como um inquilino da consciência, parte inalienável dos processos conscientes, por outro ele admite a intencionalidade da consciência como uma característica importante para a atribuição do movimento do para-si. Já que o para-si é negação do que é e afirmação do que não é, a consciência como expressão do nada que se apropria do ser explica-se com a intencionalidade da consciência husserliana. Poderíamos dizer que a consciência sartriana em sua translucidez renega quase qualquer estrutura ontológica que tenha por finalidade determinar o modo de agir humano. Levando ainda em consideração o exemplo do ego transcendental, para Sartre a adoção deste conceito implicaria em uma atitude que objetificaria, de certo modo, a consciência. Seria um modo de fazer com que o para-si viesse a se passar como um em-si, seria uma atitude de má-fé que afirmaria o ego como algo objetivo, como uma coisa que está positivamente na minha consciência e determina de algum modo as minhas ações futuras pelo que eu fiz e tenho feito até então. Para Sartre um determinismo deste tipo chega a ser reprovável até mesmo no sentido moral. A afirmação de que existe uma

---

<sup>41</sup>É através da relação entre o para-si e o nada que Sartre vai explicar a origem da liberdade e da angústia no ser do para-si. A liberdade como ausência de entraves, a abertura de se desprender do passado e seu caráter de em-si e a angústia como o sentimento que precede as decisões que irão nos fazer escolher uma possibilidade ao mesmo tempo que se diz não, ou seja, nega-se todas as outras situações possíveis.

fixidez egóica, segundo ele, não passa de um artifício que poderia justificar ações que fazem o homem escolher não escolher. Ao desejar-se pleno, ao desejar tornar-se coisa mesmo sabendo que nunca será um objeto acabado, o homem tentaria fugir de sua liberdade plena ao afirmar que é porque é algo determinado.

Contudo, torna-se importante afirmar o quanto a consciência sartriana permanece também husserliana e cartesiana. Apesar de todas as reformas contidas na ontologia fenomenológica, parece ser impossível esquivarmo-nos por completo da tradição que nos constitui. A crítica à metafísica que exige um aprofundamento na dimensão conceitual não poderia voltar-se para outro domínio que não o de uma metafísica ainda mais fundamental. E, nessa perspectiva, nossa descrição da farsa do Ego e da historicidade, que flui muitas vezes por trás da crosta da convenção social, consiste de mais uma observação metafísica que se perde entre tantas outras em um largo exercício de mais de dois mil e quinhentos anos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABBAGNANO, Nicola. **Introdução ao existencialismo**. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Coleção Dialética)

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Trad. J. Oliveira Santos, S.J. e A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2004. (Coleção Os Pensadores)

ANAXIMANDRO et alii. **Os pré-socráticos**: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2005. (Coleção Os Pensadores)

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Trad. Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 17-42.

AUDRY, Colette. **Sartre et la réalité humaine**. Paris: Seghers, 1966.

ANDRADE, Abrahão Costa. Sartre: filósofo da liberdade. In: **Angústia da concisão**: ensaios de crítica literária. Vila Velha, ES: Opção Editora, 2012. p. 71-137.

\_\_\_\_\_. **Si mesmo como história**: ensaio sobre a identidade narrativa. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Coleção humanística)

BELO, Renato dos Santos. **Sartre e a tese da transcendência do ego**. Griot – Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia, p. 159-180, v.9, n.1, junho de 2014.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**. Trad. Desidério Murcho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BORHEIM, Gerd Alberto. **Sartre: metafísica e existencialismo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

BREMER, Manuel. A estrutura egológica da consciência: lições de Sartre para a filosofia analítica da mente. In: **Fenomenologia e existencialismo**. Trad. Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 289-302.

BROUGH, John B. et BLATTNER, William. Temporalidade. In: **Fenomenologia e existencialismo**. Trad. Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 125-131.

BUZON, Frédéric; KAMBOUCHNER, Denis. **Vocabulário de Descartes**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

CARMAN, Taylor. O conceito de autenticidade. In: **Fenomenologia e existencialismo**. Trad. Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p.213-222.

CARRASCO, Alexandre de Oliveira Torres. Breve apresentação de “A transcendência do Ego – esboço de uma descrição fenomenológica”, de Jean-Paul Sartre. In: **Cadernos Espinosanos** **XXIII**. p. 173-181. Disponível em

<[http://www.fflch.usp.br/df/espinosanos/ARTIGOS/numero%2022/apresentacao\\_alexandre.pdf](http://www.fflch.usp.br/df/espinosanos/ARTIGOS/numero%2022/apresentacao_alexandre.pdf)>. Acesso em: 09/03/2014.

CERBONE, David R. **Fenomenologia**. Trad. Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 106-144.

CLASTRES, Pierre. **Sociedade contra o estado**. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

DEPRAZ, Natalie. **Compreender Husserl**. Trad. Fábio dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

DESCARTES, René. **Discurso do método**: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. Trad. Thereza Christina Stummer. São Paulo: Paulus, 2002.

\_\_\_\_\_. **Meditações metafísicas**. Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DETIENNE, Marcel. **A identidade nacional, um enigma**. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

FOLSCHIED, Dominique et WUNENBURGER, Jean-Jacques. **Metodologia filosófica**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FONTANIER, Jean-Michel. **Vocabulário latino de Filosofia**: de Cícero a Heidegger. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

FRETZ, Leo. Individuality in Sartre's philosophy. In: **Cambridge companion to Sartre**. Cambridge companions online: Cambridge university press, 2006. p. 67-97.

GALANTINO, Nunzio. **Dizer "homem" hoje**: novos caminhos da antropologia filosófica. Trad. Roque Frangiotte. São Paulo: Paulus, 2003.

GIANOTTI, José. **Trabalho e reflexão**: ensaios para uma dialética da sociabilidade. São Paulo: Brasiliense, 1983.

GREENE, Norman Nathaniel. **Jean Paul Sartre: the existentialist ethic**. Bruxelles: Boeck Université, 1998.

GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**. Trad. Marco Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

HAN-PILE, Béatrice. Afetividade. In: **Fenomenologia e existencialismo**. Trad. Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p.223-233.

HEGEL, Georg. **Filosofia da História**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

\_\_\_\_\_. **Introdução à história da filosofia.** Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

HOFFMAN, Piotr. O corpo. In: **Fenomenologia e existencialismo.** Trad. Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p.235-243.

HOWELLS, Christina. Conclusion: Sartre and the deconstruction of the subject. In: **Cambridge companion to Sartre.** Cambridge university press, 2006. p. 318-346.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica:** introdução geral à fenomenologia pura. Trad. Marcos Suzuki. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Meditações cartesianas.** São Paulo: Madras Editora, 2001.

HUME, David. **Tratado da natureza humana:** uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Trad. Débora Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LEIBNIZ, Gottfried. **A Monadologia e outros textos.** Org. e Trad. Fernando Luiz B. G. e Souza. São Paulo: Editora Hedra, 2009.

LÉVY, Bernard-Henry. **O século de Sartre:** inquérito filosófico. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

LIMA, Walter Matias. **Lições sobre Sartre.** Maceió: EDUFAL, 2009.

LUKÁCS, Georg. **Existencialismo ou marxismo?** São Paulo: Editora Ciências Humanas Ltda., 1979.

MACANN, Christopher. **Four phenomenological philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty.** London: Routledge, 1995

MÉSZAROS, István. **A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história.** Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.

MOURA, Carlos Alberto. **Cartesianismo e fenomenologia:** exame de paternidade. *Analytica. Revista de Filosofia*, p.195-2018, v.3. Janeiro de 2013.

MOUTINHO, Luiz Damon. **Sartre:** existencialismo e liberdade. São Paulo: Moderna, 1995.

NOUDELMANN, François. **Sartre: l'incarnation imaginaire.** Paris: L'Harmattan, 1996.

OLAFSON, Frederick. Liberdade e responsabilidade. In: **Fenomenologia e existencialismo.** Trad. Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p.245-254.

PLATÃO. **Protágoras**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada** – ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. **L'être et le néant** – essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1964.

\_\_\_\_\_. **Diário de uma guerra estranha: Setembro de 1939 – Março de 1940**. Trad. Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

\_\_\_\_\_. A imaginação. In: **Jean-Paul Sartre**. Trad. Virgílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p.33-106. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **A transcendência do Ego**: esboço de uma descrição fenomenológica. Introdução e notas, Sylvie Le Bon. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. **La transcendance de l'Ego**. Paris: Vrin, 1988.

\_\_\_\_\_. **O muro**: contos. Trad. H. Alcântara Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

\_\_\_\_\_. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: **Sartre**: existencialismo e liberdade. Trad. Luiz Damon Moutinho. São Paulo: Moderna, 1995, p. 87-89.

SIEWERT, Charles. Consciência. In: **Fenomenologia e existencialismo**. Trad. Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 83-94.

SANDOWSKY, Louis. **Hume and Husserl – The Problem of the Continuity or Temporalization of Consciousness**. International Philosophical Quarterly. Vol. 46, No. 1, Issue 181, p.59-74. Maio de 2006.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

TAYLOR, Charles. **Hegel**: sistema, método e estrutura. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Trad. Marcelo Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

WICKS, Robert. Existencialismo francês. In: **Fenomenologia e existencialismo**. Trad. Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 193-209.

ZIZEK, Slavoj. **Menos que nada**: Hegel e a sombra do materialismo dialético. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.