



Griot: Revista de Filosofia

ISSN: 2178-1036

[griotrevista@gmail.com](mailto:griotrevista@gmail.com)

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia  
Brasil

dos Santos Belo, Renato  
Sartre e a tese da transcendência do ego  
Griot: Revista de Filosofia, vol. 9, núm. 1, 2014, pp. 159-180  
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia  
Brasil

DOI: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v9i1.592>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=576664778013>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais informações do artigo
- ▶ Site da revista em [redalyc.org](http://redalyc.org)

UNEM [redalyc.org](http://redalyc.org)

Sistema de Informação Científica Redalyc  
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal  
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa  
acesso aberto

## **SARTRE E A TESE DA TRANSCENDÊNCIA DO EGO**

Renato dos Santos Belo<sup>1</sup>  
Universidade de São Paulo (USP)

### **RESUMO:**

Em *A transcendência do Ego*, primeiro ensaio filosófico de Sartre, recusa-se a presença do Ego na consciência. Apropriando-se da fenomenologia de Husserl, Sartre critica as posições filosóficas e psicológicas que transformaram o Ego num habitante da consciência. O presente artigo se propõe a examinar a tese de Sartre e delinear o alcance de suas considerações para a psicologia e para a filosofia. Trata-se de momento importante da trajetória de Sartre porque nele podemos identificar as primeiras preocupações do filósofo, assim como compreender o alcance da fenomenologia em obras posteriores.

**PALAVRAS-CHAVE:** Fenomenologia; Psicologia; Ego.

## **SARTRE AND THE THESIS OF THE TRANSCENDENCE OF THE EGO**

### **ABSTRACT:**

In *The transcendence of the Ego*, Sartre's first philosophical essay, the presence of the Ego in the consciousness is refused. Appropriating Husserl's phenomenology, Sartre criticizes the philosophical and psychological positions that turned the Ego into an inhabitant of the consciousness. This article proposes to examine Sartre's thesis and delineate the reach of its considerations for psychology and philosophy. This is an important event in Sartre's trajectory because we can identify the primary concerns of the philosopher, as well as understand the scope of phenomenology in later works.

**KEYWORDS:** Phenomenology; Psychology; Ego.

O filósofo Jean-Paul Sartre discute amplamente a questão do Ego e suas consequências filosóficas em seu primeiro ensaio, publicado em 1933.

---

<sup>1</sup> Pós-doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo – Brasil. Bolsista da FAPESP. E-mail: [renatobelo1980@gmail.com](mailto:renatobelo1980@gmail.com)

A tese sartriana a respeito da questão do *Ego* é apresentada já no início de seu ensaio, indicando, por assim dizer, um anticlímax narrativo. No entanto, a afirmação quase que imediata da concepção fundamental que será explorada em todo o trabalho pode ser compensada pelo estranhamento que tal tese talvez cause no leitor desavisado. Trata-se, nada mais, nada menos, da afirmação de que o *Ego* — diferentemente do que pensava a tradição filosófica — é exterior à consciência e contemporâneo do mundo. A ordem e o encadeamento do texto de Sartre nos obrigam a verificar uma primeira parte que poderíamos chamar de negativa ou crítica. Em outras palavras, depois da apresentação sem cerimônia de sua tese, Sartre examinará detidamente as concepções que, a seu ver, consideram o *Ego* como um “habitante” da consciência. É, então, só depois desse esforço de precisão ou acerto de contas com as concepções clássicas a respeito do *Ego* que Sartre se apresentará de maneira positiva, ou seja, marcando precisamente as relações, extremamente complexas, entre o *Ego* e a consciência. Embora o tom crítico de Sartre permeie todo o ensaio, pensamos ser possível considerar a sua segunda parte (“Constituição do *Ego*”) como positiva ou expositiva<sup>2</sup>.

O texto de Sartre já se inicia marcando a concepção a ser refutada. Trata-se daquela que considera o *Ego* como “habitante” da consciência — seja a dos filósofos que apregoam uma presença formal no seio das “*Erlebnisse*” como um princípio vazio de unificação; seja a de certos psicólogos que preconizam uma presença material, como centro dos desejos, em cada momento da nossa vida psíquica. Essa é precisamente a ocasião para que Sartre declare sua tese: “Nós queremos mostrar aqui que o *Ego* não está na consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, no mundo; é um ser do mundo, tal como o *Ego* de outrem” (SARTRE, 1994: 43). Estamos, assim, diante de duas perspectivas que afirmam a presença do *Ego* na consciência — ambas, no entender de Sartre, igualmente perniciosas para a filosofia.

A estratégia argumentativa de Sartre começa por pôr em questão a tese dos que afirmam a presença formal do Eu na consciência. Parte-se, para isso, da famosa frase kantiana: “O Eu Penso deve poder acompanhar todas as minhas representações” (Kant, 2010: 131). Segundo a interpretação que Sartre faz dessa máxima não se pode concluir dela, a não ser que forcemos o pensamento kantiano, que o “Eu Penso” acompanhe, *de fato*, todos os nossos “estados de consciência”, nem que ele realize a síntese da nossa experiência. Dito de outro modo, o problema crítico é *de direito* e não *de*

---

<sup>2</sup> Nesse sentido, acompanhamos a divisão proposta por Luiz Damon Santos Moutinho, segundo o qual: “Esse trabalho de limpeza precederá aquele de fundamentação. Ele constitui propriamente a parte negativa da obra, onde, fazendo vigir a ideia de consciência intencional, Sartre recusará a presença de qualquer conteúdo no interior dessa consciência; a seguir, estabelecido o vazio do campo da imanência, buscará então fundamentar o *Ego* transcendente e, com ele, todo o campo do psíquico”. (MOUTINHO, 1995: 24 e 25).

*fato*. Contudo, há outra interpretação que pretende realizar aquilo que em Kant era apenas uma condição de possibilidade lógica. Seus representantes se localizam no neokantismo, no empiriocriticismo e no intelectualismo de Brochard. Essa concepção se perguntaria pela “consciência transcendental”, concebendo-a como um inconsciente; para tal interpretação, ainda, a consciência transcendental constituiria a consciência empírica. A reação de Sartre a essa “leitura forçada” do pensamento kantiano é imediata: Kant não se preocupou com o modo de constituição *de fato* da consciência empírica. Para ele, a consciência transcendental é apenas “o conjunto das condições necessárias para a existência de uma consciência empírica” (SARTRE, 1994: 44).

É preciso, então, mudar de perspectiva para solucionar os problemas colocados por Sartre à existência *de fato* do Eu na consciência. É preciso, assim, abandonar as “interpretações forçadas” e reencontrar a fenomenologia; aquela mesma de Husserl, com o objetivo de segui-la, mas também de corrigir o fenomenólogo. Só assim poderemos resolver o problema da existência *de fato* do Eu na consciência. A concepção que Sartre assume da fenomenologia já é indicativa de sua relação com Husserl. Trata-se de uma proximidade à distância. Sartre nos diz que a fenomenologia é um estudo científico e não crítico da consciência; seu procedimento essencial é a intuição; é uma ciência *de fato* e que põe problemas *de fato*. Essa concepção de Sartre é extremamente relevante já que ele mesmo nos adianta que os problemas das relações do Eu com a consciência são existenciais. Para nosso filósofo, Husserl, ao realizar a epouqué, reencontra e apreende a consciência transcendental de Kant. Com o adendo de que essa consciência não é mais um conjunto de condições lógicas, nem uma hipóstase do direito, e tampouco um inconsciente flutuando entre o real e o ideal. Ela é um fato absoluto, uma consciência real, acessível a cada um de nós a partir do momento em que executa a “redução”. Ainda na direção de Husserl, a consciência transcendental constitui a consciência empírica, entendida como uma consciência “no mundo”, com um “eu” psíquico e psicofísico. Qual é a relação de Sartre com essa apresentação de Husserl? Sartre crê na existência de uma consciência constituinte, acompanha Husserl quando ele mostra a consciência transcendental constituindo o mundo e se aprisionando na consciência empírica, aceita que o eu psíquico e psicofísico é um objeto transcendente que deve ficar ao alcance da epouqué. Entretanto, é necessário fazer a seguinte pergunta: não basta o eu psíquico e psicofísico? “Será preciso duplicá-lo por um Eu transcendental, estrutura da consciência absoluta?” (SARTRE, 1994: 46). Sartre responde negativamente a essa última questão. O que lhe permite extrair algumas conclusões que nem Husserl teria conseguido — dada a sua concepção de consciência transcendental após a reorientação de seu pensamento (precisamente após as *Investigações Lógicas*). Quais seriam, então, as conseqüências sartrianas?

Precisamente as seguintes: o campo transcendental torna-se impessoal; o Eu (*Je*) é a face ativa do eu (*moi*) e não aparece senão no nível da humanidade; o Eu Penso pode acompanhar todas as nossas representações porque há uma unidade prévia que ele não contribui para criar e que, no entanto, o torna possível; é lícito perguntar se não se pode conceber consciências absolutamente impessoais.

Sartre identifica, assim, um primeiro e um segundo Husserl. O primeiro diz respeito às suas ideias apresentadas nas *Investigações Lógicas*, onde o Eu era uma produção sintética e transcendente da consciência. O segundo corresponde à orientação que toma o pensamento de Husserl a partir de *Ideias* culminando com *As Meditações Cartesianas*, em que há um retorno à tese clássica de um Eu transcendental que estaria por trás da consciência; a consciência transcendental torna-se, assim, rigorosamente pessoal e esse Eu seria uma estrutura necessária das consciências. Essa mudança no pensamento de Husserl não pode ser seguida por Sartre já que, sendo a consciência intencional<sup>3</sup>, não pode haver nada por trás dela que a motive ou constitua.

O argumento que frequentemente é utilizado para a existência de um Eu transcendental como polo da consciência é o de que ele realizaria a unidade e a individualidade necessárias à ela. Para Sartre, a fenomenologia não tem necessidade de recorrer a tal Eu para realizar a síntese das consciências, uma vez que ela se define por sua intencionalidade. “A unidade da miríade de consciências ativas pelas quais juntei, junto e juntarei dois com dois para fazer quatro é o objeto transcendente ‘dois mais dois são quatro’” (SARTRE, 1994: 47). Esse objeto não é o conteúdo da consciência, ele lhe é transcendente, e é nele que se encontra a unidade da consciência. No entender de Sartre, justamente Husserl não tinha necessidade de recorrer a um Eu transcendental como faz em *Ideias*. “É a consciência que se unifica a si mesma e, concretamente, por um jogo de intencionalidades ‘transversais’, que são retenções concretas e reais das consciências passadas” (SARTRE, 1994: 47). A individualidade da consciência provém de sua própria natureza. A consciência constitui uma totalidade sintética e individual absolutamente isolada de outras do mesmo tipo. O Eu é, assim, apenas a expressão (e não a condição) da incomunicabilidade e interioridade das consciências. Ora, o que Sartre insiste em salientar é que, diferentemente do que pensava Husserl e antes dele toda a tradição filosófica posterior a Descartes —, a consciência não carece de um polo de unificação que a individualize. E Sartre acha possível assumir essa perspectiva em relação à consciência, paradoxalmente, graças à fenomenologia.

---

<sup>3</sup> Sartre leva às últimas consequências o conceito de consciência intencional extraído da fenomenologia husserliana. A consciência seria, assim, um movimento transcendente de apreensão do objeto intencionado, que está absolutamente fora dela. A consciência começa e se esgota nesse movimento.

Mas poderíamos estar nos perguntando em que medida interessa a Sartre expulsar o Eu da consciência. A consciência tem o tipo de existência que é a de um absoluto, tudo é claro e lúcido para ela, apenas é opaco o objeto que está frente à consciência. O objeto é, em relação à consciência, por natureza, exterior “e é por isso que, por um mesmo ato, ela o põe e o apreende” (SARTRE, 1994: 48). O Eu, assim como todos os existentes do mundo, está fora da consciência, tendo, assim, o seu modo de ser marcado pela opacidade. Com isso, por mais formal e abstrato, o Eu é um centro de opacidade para a consciência, o que ameaça todas as importantes conquistas da fenomenologia. Portanto, Sartre está recusando, precisamente, a concepção tradicional da relação entre o Eu e a consciência, que é a de um existente substancial interior a ela e que garantiria a sua unidade. É mesmo esse o sentido profundo da reprovação que Sartre dirige a Husserl. A introdução do Eu na consciência faz com que ela perca toda sua translucidez e espontaneidade.

Como podemos perceber, a consciência, em Sartre, é um absoluto impessoal ou não substancial, que se define por sua intencionalidade. Ela é um campo transcendental impessoal. O Eu só pode ser pensado como um objeto para ela e Sartre não deixa de expressar isso com uma afirmação que carrega a força da dramaticidade: “Todos os resultados da fenomenologia ameaçam entrar em ruína se o Eu não é, do mesmo modo que o mundo, um existente relativo, quer dizer, um objeto para a consciência” (SARTRE, 1994: 49). Em outras palavras, o que está em jogo é a própria fenomenologia, pelo menos como Sartre a entende. Aceitar a ideia de que um Eu “habitaria” a consciência significa introduzir nela um centro de opacidade incompatível com sua espontaneidade.

Antes de respondermos diretamente a essa questão convém assinalar os “tipos” de consciência concebidos por Sartre. A consciência é intencional, ou seja, toda a consciência é consciência de alguma coisa — precisamente é esta a noção que Sartre tomará entusiasticamente de Husserl. Esse *de* da consciência (Toda consciência é consciência *de* alguma coisa) — que não se confunde com uma relação de conhecimento estabelecida pela consciência — se refere ao objeto intencionado por ela. Exemplifiquemos: quando tenho consciência (perceptiva, no caso) de uma mesa, o objeto intencionado por ela é precisamente a mesa que está localizada no mundo, fora da consciência. Minha consciência de mesa é consciência posicional da mesa e consciência não posicional de si. Em outras palavras, temos, nesse caso, uma consciência irrefletida ou de primeiro grau. Apenas uma operação de segundo grau me permitiria ter consciência posicional de minha consciência de mesa. Nesse caso temos uma operação reflexiva ou uma consciência que põe outra como objeto, permanecendo esta última como consciência posicional de mesa e não posicional de si. A operação é a seguinte: há uma consciência de mesa que é não posicional de si, surge, então, outra consciência que põe como objeto aquela primeira que era

apenas consciência de um objeto transcendente, tornando-se, dessa forma, objeto para a consciência reflexiva. Dito de outro modo, a consciência reflexionante põe uma consciência irrefletida como objeto, a qual muda de estrutura e passa a ser refletida (precisamente no sentido de estar sendo refletida pela consciência reflexionante); temos, assim, uma operação reflexiva ou de segundo grau. A relação que se estabelece entre a consciência reflexionante e a refletida é muito simples: trata-se da síntese de duas consciências, na qual uma é consciência da outra. Assim, o que a consciência reflexionante afirma é em relação à consciência refletida ou, nas palavras de Sartre:

Ela [consciência reflexionante] não se torna posicional senão ao visar a consciência refletida, a qual, ela mesma, não era consciência posicional de si antes de ser refletida. Assim, a consciência que diz 'Eu Penso' não é precisamente aquela que pensa. Ou antes, não é o seu pensamento que ela põe através deste ato tético. (SARTRE, 1994: 50).

É importante salientar que, mesmo nos casos de reflexão, a consciência que põe outra como objeto não é consciência posicional de si mesma. Seria necessária uma operação de terceiro grau para que ela fosse posta teticamente, mas isso, observa Sartre, não tem necessidade de ser, já que uma consciência não precisa ser posicional de si para ser consciência de si, a menos que confundamos consciência e conhecimento e acabemos por cair numa regressão ao infinito.

Talvez agora já tenhamos elementos para responder à questão: de onde deve partir uma “*Egologia*”? Notadamente de uma operação reflexiva ou do Cogito. Uma “*Egologia*” deve partir precisamente do Cogito, que é uma consciência reflexiva e inegavelmente pessoal, fato que todos os filósofos notaram — apesar de não o conceberem adequadamente. A apreensão de nosso pensamento, por uma intuição imediata ou apoiada na memória, leva à constituição de um Eu — o Eu do pensamento apreendido, afinal “eu posso sempre operar uma qualquer rememoração sob o modo pessoal e o Eu aparece no mesmo instante” (SARTRE, 1994: 50). A rememoração parece ter um papel importante na explicação de Sartre para a apreensão de uma consciência provida de um Eu. Embora as consciências irrefletidas sejam absolutamente impessoais, é através da rememoração e, portanto, da atuação de uma consciência reflexiva sempre possível constituir um Eu exatamente ali (consciência irrefletida) onde ele não existia. O Eu que é apreendido e constituído pela consciência reflexiva é precisamente o Eu da consciência (ir)refletida (evidentemente tendo sofrido uma mudança radical caracterizada pelo surgimento do Eu, melhor chamá-la então consciência refletida simplesmente). Notemos que não se trata de dizer que o Eu é uma estrutura da consciência irrefletida — a consciência é impessoal no plano irrefletido — o que ocorre é que ele surge por ocasião do ato

reflexivo. Com isso, é o ato reflexivo que faz nascer o Eu na consciência refletida. Isso é possível já que toda consciência irrefletida deixa uma lembrança não-tética que pode ser consultada — para isso, basta reconstituir o momento completo em que apareceu a consciência irrefletida, o que é, por definição, sempre possível. Com o objetivo de mostrar que não há Eu no plano irrefletido, Sartre nos dá um exemplo que consiste em relatar, por meio da memória, o que acontecia momentos antes de se propor essa experiência. Sartre declara que havia, enquanto lia, consciência do livro, dos heróis, mas o Eu não estava presente. A operação efetuada pelo filósofo não consiste, desse modo, em pôr a consciência irrefletida como objeto, mas em inventariar os objetos percebidos por ela sem, no entanto, perdê-la de vista, já que esses lhe permanecem relativos. O resultado dessa operação mostra que não havia Eu na consciência irrefletida. Havia apenas consciência dos objetos percebidos. Essa constatação permite a Sartre afirmar: “Uma vez apreendidos ateticamente estes resultados, posso agora fazê-los objeto de uma tese e declarar: não havia Eu na consciência irrefletida” (SARTRE, 1994: 51 e 52).

Depois de termos esclarecido que uma “*Egologia*” só pode partir do Cogito, é preciso atentarmos para as diferenças entre o Eu e a consciência. O Eu não pertence ao mesmo plano da consciência pensante. Enquanto a consciência que apreende o Eu está rigorosamente na duração, o Eu tem um tipo de existência que se dá fora do tempo.

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

Sartre vê, assim, uma precipitação no salto de Descartes quando da passagem do Eu Penso para a ideia de substância pensante. Husserl cai, mesmo que sutilmente, na mesma falta. Husserl confere ao Eu uma transcendência que não é a do objeto, uma espécie de transcendência “pelo lado de cima”. Sartre localiza aí um afastamento da fenomenologia, movido por preocupações metafísicas ou críticas. É preciso, no entender de Sartre, assumir toda a radicalidade e afirmar que toda a transcendência deve ficar ao alcance da epoué. Se Sartre se afasta de Husserl quando defende a transcendência do Eu, o mesmo não ocorre quando do estabelecimento da evidência do Eu. O Eu não aparece à reflexão como a consciência refletida, ele dá-se à reflexão pela consciência refletida. O Eu é apreendido pela intuição e é objeto de uma evidência. É a Husserl e à sua distinção das espécies de evidência que Sartre recorre para explicar isso. O Eu não é objeto nem de uma evidência apodítica nem de uma evidência adequada.



Não é apodítica porque, ao dizer Eu, afirmamos bem mais do que sabemos; também não é adequada porque se apresenta como uma realidade opaca, cujo conteúdo precisaria ser desdobrado. Só a consciência, e não um Eu, pode ser a fonte de si. Se o Eu fizesse parte da consciência haveria dois “Eus”: o da consciência reflexiva e o da consciência refletida.

Após a análise do Cogito como consciência reflexiva, Sartre chega às seguintes conclusões a respeito do Eu:

1-o Eu é um existente concreto, real e que se dá, ele próprio, como transcendente;

2-a intuição o apreende de um modo especial: por detrás da consciência refletida, de uma maneira sempre inadequada<sup>4</sup>;

3- só há surgimento de um Eu através de um ato reflexivo. Neste temos a seguinte estrutura complexa da consciência: ato irrefletido de reflexão sem Eu, posteriormente, mas não necessariamente, por um ato de reflexão, surge uma consciência refletida, que é objeto da consciência reflexionante. A consciência refletida não deixa de afirmar, no entanto, seu objeto próprio (o mesmo de quando era consciência irrefletida). Há o surgimento de um objeto novo para a consciência reflexiva, que não está no mesmo plano nem da consciência irrefletida nem de seu (dela) objeto: esse novo objeto é, precisamente, o Eu — o objeto transcendente do ato reflexivo;

4-o Eu transcendental deve ficar ao alcance da epouqué. Quando o Cogito afirma, por exemplo, “eu tenho consciência dessa cadeira”, o que ele afirma é um excesso, seu conteúdo certo é “há consciência dessa cadeira”, o que já é suficiente para constituir um campo infinito e absoluto de investigações para a fenomenologia.

\*\*\*

Faz-se necessário, agora, expor de que maneira Sartre recusa a ideia de uma presença material do Eu na consciência. Sua crítica se refere imediatamente aos moralistas do amor-próprio, que afirmavam, por motivos puramente psicológicos, exatamente esse tipo de presença. Para Sartre, esses psicólogos considerariam que:

(...) o amor de si mesmo — e, por conseguinte, o Eu [Moi] — estaria dissimulado em todos os sentimentos sob uma miríade de formas diversas. De um modo muito geral, o Eu [Moi], em função desse amor que ele se tem, desejaria para si mesmo todos os objetos que deseja. A estrutura essencial de cada um

---

<sup>4</sup> É mesmo confuso o modo de aparição do Eu para a consciência: “Certamente que ele se manifesta como a fonte da consciência, mas isso deveria fazer-nos refletir: com efeito, por esse fato, ele aparece velado, pouco distinto através da consciência, como uma pedra no fundo da água — por esse fato ele é, em seguida, enganador, pois sabemos que nada salvo a consciência pode ser a fonte da consciência”. (SARTRE, 1994: 54).

dos meus atos seria uma chamada a mim. O ‘retorno a mim’ seria constitutivo de toda consciência. (SARTRE, 1994: 55).

Não basta, segundo Sartre, para recusar tal corrente psicológica afirmar que o “retorno a mim” está ausente nos casos de consciência irrefletida. Para La Rochefoucauld, por exemplo, o amor-próprio dissimula-se sob as mais diversas formas. Os moralistas fazem uso da noção de inconsciente, considerando que se o Eu não está presente para a consciência é porque está escondido por trás dela, sendo o polo de atração das representações e dos desejos. Segundo essa teoria, o objeto desejado seria um meio para o fim, que é o Eu desejante.

Na perspectiva sartriana, essa teoria evidencia o erro essencial dos psicólogos, qual seja, o de confundir a estrutura da consciência irrefletida com a estrutura da consciência reflexiva. Há, no entender de Sartre, sempre duas maneiras de existência para a consciência: a irrefletida e a reflexiva. Esse fato é ignorado pelos psicólogos. Ao tentarem achar uma estrutura reflexiva em toda consciência irrefletida acabam por supor essa estrutura reflexiva como um inconsciente. Portanto, é a confusão quanto à natureza mesma da consciência que estabelece o erro dos psicólogos, daí a crítica sartriana.

“Tenho piedade de Pedro e socorro-o”. Para Sartre, nesse tipo de caso há apenas uma qualidade: “deve-ser socorrido”; é “Pedro-que-deve-ser-socorrido”. É o desejável, e aqui Sartre retoma Aristóteles, que move o desejante. Nesse nível, o desejo é consciência tética do “dever-ser” e consciência não-tética dele mesmo. Não é assim, entretanto, que os psicólogos do amor-próprio concebem essa operação. Para eles, há outro estado que permanece na penumbra e que seria a motivação para o desejo e sua realização. Para Sartre, tal visão é inconcebível já que:

(...) não serve, portanto, para nada, pôr, por detrás da consciência irrefletida de piedade, um estado desagradável de que se faria a causa profunda do ato piedoso: se esta consciência de desagrado não retorna a si mesma para se pôr por si como estado desagradável, permaneceremos indefinidamente no impessoal e no irrefletido. (SARTRE, 1994: 57).

Admitir, como os teóricos do amor-próprio, que o refletido é anterior ao irrefletido no inconsciente seria um absurdo. O irrefletido tem prioridade ontológica sobre o refletido. O que Sartre afirma, assim, é uma autonomia da consciência irrefletida em relação ao plano refletido/reflexivo, a qual seria ignorada pelos psicólogos.

Sartre insiste em afirmar que há uma autonomia da consciência irrefletida, ou seja, ela não depende do plano reflexivo para ser. Sentimentos como “Eu odeio Pedro” ou “Eu tenho piedade por Pedro” só podem se dar quando se efetua uma reflexão, pois é só nesse caso que se põe a afetividade

como desejo, temor etc. Uma consequência natural do que já foi exposto leva-nos a considerar que é no plano reflexivo que se situa a vida *Egoísta*, enquanto no plano irrefletido se situa a vida impessoal.

A reflexão envenena o desejo. No plano irrefletido, eu socorro Pedro porque Pedro é “deve-ser socorrido”. Mas se, de súbito, o meu estado se transforma em estado refletido, eis-me então em vias de me observar a agir, no sentido em que se diz de alguém que ele se ouve a si mesmo ao falar. Já não é Pedro que atrai, é a minha consciência socorrista que me aparece como devendo ser perpetuada. (SARTRE, 1994: 58).

Para Sartre, uma psicologia como a de La Rochefoucauld é verdadeira apenas para aqueles sentimentos particulares que se dão imediatamente na vida reflexiva, aqueles que se dão desde o início como meus sentimentos sem primeiro se transcenderem para um objeto.

Em resumo, o estudo fenomenológico e o psicológico de Sartre em relação à consciência “intramundana” convergem para uma mesma conclusão: “o eu não deve ser procurado nem nos estados irrefletidos de consciência nem por detrás deles” (SARTRE, 1994: 58). O Eu apenas surge através de um ato reflexivo e é o correlato noemático de uma intuição reflexiva. Eu e Mim [*le Je et le Moi*] não são senão um. Esse é o resultado da investigação crítica realizada por Sartre. Depois de ter liberado a consciência tanto do Eu formal quanto do material, Sartre nos adianta o próximo passo de sua argumentação: “Vamos tentar mostrar que este *Ego*, de que Eu e mim não são duas faces, constitui a unidade ideal (noemática) e indireta da série infinita das nossas consciências refletidas” (SARTRE, 1994: 58).

\*\*\*

Sartre define o Eu (*Je*) como sendo o *Ego* enquanto unidade das ações e o Eu (*Moi*) como sendo o *Ego* enquanto unidade dos estados e das qualidades. Esses dois *Egos* não são senão um, ou melhor, são dois aspectos de uma mesma realidade, cuja distinção, afirma Sartre, é simplesmente funcional, mais (ou menos) ainda, gramatical. A consciência, notemos, não necessita do *Ego* para unificá-la. A unidade imanente das consciências refletidas é o fluxo da consciência que se constitui ele mesmo como unidade de si. A unidade transcendente das consciências refletidas são os estados e as ações. Dito de outro modo, o *Ego* não é unidade imanente ou transcendente da consciência, ele não é diretamente unidade das consciências refletidas; é unidade dos estados e das ações, facultativamente das qualidades. Trata-se, na verdade de dois tipos de unidade da consciência: um imanente e outro transcendente, não sendo o *Ego* qualquer um deles. O *Ego* é, portanto, unidade de unidades transcendentais, sendo ele

mesmo transcendente. “É um polo transcendente de unidade sintética, tal como o polo-objeto da atitude irrefletida. Só que este polo aparece apenas no mundo da reflexão” (SARTRE, 1994: 59).

Já que o Eu não é unidade da consciência, sequer de forma indireta, cabe examinar os estados, as ações e as qualidades e verificar a aparição do Eu como polo dessas transcendências. O estado aparece à consciência reflexiva. O ódio por alguém, por exemplo, é um estado que pode ser apreendido pela reflexão. Esse estado, porém, não é imanente e certo, apesar de estar presente ao olhar da consciência reflexiva e ser real. “Nós não devemos fazer da reflexão um poder misterioso e infalível, nem acreditar que tudo que a reflexão atinge é indubitável *porque* é atingido pela reflexão. A reflexão tem limites de direito e de fato” (SARTRE, 1994: 59). É certo e adequado apenas o que a reflexão afirma sobre a consciência posta por ela. O estado, apreendido pela consciência, é exterior a ela e, assim, não participa da certeza inerente ao Cogito. Sartre nos dá um exemplo de uma experiência reflexiva de ódio para mostrar que em tal estado a consciência compromete o futuro e, desse modo, afirma mais do que poderia. Em outras palavras, transforma um “estado” momentâneo de repulsão em perpétuo. Entretanto, recusar comprometer o futuro é cessar de odiar. O ódio e a experiência de repulsão aparecem ao mesmo tempo, mas o primeiro se mostra através dessa experiência. É por meio de cada movimento de repulsão e de cólera que o ódio se dá, mas ele não se reduz a nenhum deles; ele os ultrapassa a todos. O ódio afirma-se como já existindo no passado (no caso de se tratar de, pelo menos, uma segunda repulsão) e continuando a existir no futuro; opera-se, assim, uma distinção entre ser e aparecer, pois o ódio estaria lá mesmo quando nenhuma consciência o revelasse. Para Sartre, isso é suficiente para dizer que o ódio não é da consciência, posto que para ela não há distinção possível entre a aparência e o ser. O ódio é, assim, um objeto transcendente. Agora, talvez possamos entender em que sentido a reflexão *afirma demais*. A consciência é transparente para si mesma, daí a certeza absoluta do ato reflexivo. Mas o mesmo não se pode dizer quando a consciência faz uma afirmação sobre algo exterior a ela. O ódio é um ultrapassamento que ela realiza ao sintetizar infinitas consciências, passando a constituir a unidade transcendente dessa infinidade de consciências. Nesse sentido, “é certo que Pedro me repugna, mas é e ficará para sempre duvidoso que eu o odeie. Com efeito, esta afirmação extravasa infinitamente o poder da reflexão” (SARTRE, 1994: 60). O ódio, no entanto, não é uma simples hipótese, um conceito vazio; ele é real, é apreendido através da “*Erlebnis*”, mas ele está fora da consciência e a própria natureza da sua existência implica sua “dubitabilidade”. Temos, então, dois domínios quanto à evidência da reflexão: um é o da certeza reflexiva, o das evidências adequadas, o da reflexão pura, em que a consciência atém-se ao dado sem manifestar pretensões quanto ao futuro, sendo simplesmente descritiva; o outro é o domínio duvidoso da reflexão, o das evidências inadequadas, em

que temos uma reflexão impura e cúmplice, “que opera de imediato uma passagem ao infinito e que constitui bruscamente o ódio, através da ‘*Erlebnis*’, como seu objeto transcendente” (SARTRE, 1994: 61). A relação entre estes dois domínios da reflexão é evidente: um é certo, pois se trata de uma afirmação que a reflexão faz sobre uma consciência; o outro é duvidoso, pois a consciência se ultrapassa e afirma algo, estendendo-se ao infinito, sobre o que está fora dela.

A confusão cometida pelos psicólogos se estabelece quando, ao deixar o domínio da reflexão pura ou impura, medita-se sobre os seus resultados. O que se nota é uma confusão entre o sentido transcendente da “*Erlebnis*” e a sua matiz imanente. Originam-se dois tipos de erro dessa distorção:

1- como me engano muitas vezes em meus sentimentos, afirmo, então, que a introspecção é enganadora. A solução encontrada após essa constatação é a separação definitiva entre o meu estado e as suas aparições;

2- considero a minha introspecção como reta e também que o meu ódio se encerra na imanência e na adequação de uma consciência espontânea.

Notemos que não pode haver uma anterioridade causal do sentido em relação às suas aparições, sob pena de ressuscitarmos o absurdo, para a concepção sartriana, que seria a aceitação de uma consciência não consciente ou um inconsciente.

Os estados, como já vimos, não só não fazem parte da consciência como seria inadmissível que o fizessem, pois a passividade é constitutiva daqueles. Por passividade entende-se aqui uma relatividade existencial, isto é, uma dependência, para a existência, de algo externo ao que passa a existir passivamente. A consciência é um absoluto e sua espontaneidade repele de si a passividade dos estados. Para Sartre, a psicologia dos estados e, com ela toda a psicologia não fenomenológica em geral teria deixado escapar tal evidência, ou seja, não se preocuparam em investigar precisamente a natureza da consciência; tornando-se, assim, uma psicologia da inércia.

Como vimos, é sempre por meio de uma precipitação, a qual lhe é própria, que a consciência passa de um estado para a afirmação de uma qualidade (por exemplo, é certo que sinto repulsão por Pedro, mas é para sempre duvidoso que eu o odeie). É preciso ainda que nos desvencilhemos de uma interpretação equivocada da relação entre os estados e a consciência. O estado não age da mesma forma sobre o corpo e a consciência. Sua ação sobre o primeiro é francamente causal (teorias como as que Sartre denomina de freudismo admitem a mesma relação para a consciência). Há uma relação complicada entre o ódio e a consciência espontânea de desagrado, isto é, entre a qualidade e o estado; daí a origem da confusão e da passagem ao infinito. A explicação para a relação entre o ódio e a consciência de desagrado é dada por Sartre através da introdução da noção de emanção,

fundamental para a compreensão da ligação dos estados psíquicos inertes com as espontaneidades da consciência.

(...) a relação entre o ódio e a consciência espontânea de desagrado é construída de modo a gerir ao mesmo tempo as exigências do ódio (ser primeiro, ser origem) e os dados certos da reflexão (espontaneidade): a consciência de desagrado aparece à reflexão como uma emanção espontânea do ódio (SARTRE, 1994: 62).

É por isso que se tem a impressão de que o sentimento de ódio é anterior à consciência espontânea de repulsão. Trata-se, na verdade, de uma relação que assume a aparência de emanção. Esse tipo de relação só é possível porque a ligação do ódio à “*Erlebnis*” não é lógica, mas sim mágica, ou seja, as relações entre o eu e a consciência se dão em termos exclusivamente mágicos.

Se é nesses termos que se coloca a relação entre o eu e a consciência, não é menos difícil para a fenomenologia a distinção entre a consciência ativa e a consciência simplesmente espontânea (assunto que Sartre se exime de tratar). Fato é, apenas, que a ação concertada (de qualquer maneira que seja a consciência ativa) é um transcendente. Sartre nos oferece como exemplos de ações, tocar piano, conduzir um automóvel (ações tomadas no mundo das coisas); duvidar, raciocinar, meditar, pôr uma hipótese (ações puramente psíquicas); ambas devem ser concebidas como transcendências. Para Sartre, a dificuldade em conceber também as ações puramente psíquicas como transcendências se dá porque nestas “a ação não é simplesmente a unidade noemática de uma corrente de consciência: também é uma realização concreta” (SARTRE, 1994: 63). A realização de uma ação exige tempo. Durante esse período há momentos aos quais correspondem consciências concretas ativas. A reflexão se dirige para essas consciências e as apreende numa ação total como unidade transcendente das consciências ativas. É nesse sentido que Sartre identifica uma ambiguidade, que pode ser a fonte de graves erros, no “duvido, logo sou” de Descartes; “trata-se da dúvida espontânea que a consciência reflexiva apreende na sua instantaneidade — ou trata-se antes justamente do empreendimento de duvidar?” (SARTRE, 1994: 63). Pelo que já foi exposto, somos levados a responder que a dúvida de Descartes é o empreendimento de duvidar, isto é, é já o Cogito reflexivo operando. Os graves erros a que Sartre se refere devem nos remeter aos problemas de se conceber o Cogito cartesiano como uma operação de primeiro grau da consciência; trata-se nada menos do que introduzir o Eu na consciência.

Aos poucos Sartre foi se livrando das concepções que consideravam o *Ego* um habitante da consciência. Esse trabalho permite-lhe, agora, defini-lo. O *Ego* é diretamente unidade transcendente dos estados e das ações, às vezes, das qualidades. A qualidade é um eventual intermediário entre o *Ego* e os estados e as ações, é uma disposição psíquica para produzir os estados e as ações. Nesse sentido, é mais que um termo médio, é um objeto

transcendente, é o substrato dos estados, assim como os estados são o substrato das “*Erlebnisse*”. A relação da qualidade com os sentimentos não é de emanção; a relação da qualidade ao estado ou à ação é de atualização. A emanção religa as consciências às passividades psíquicas. Há uma diferença essencial entre a qualidade e o estado: “O estado é unidade noemática de espontaneidades, a qualidade é unidade de passividades objetivas” (SARTRE, 1994: 64). As qualidades podem ser eventualmente unificações dos estados e das ações; é sempre possível que ideias pré-concebidas e fatores sociais influenciem meus estados ou ações, mas essa unificação não é nunca indispensável, pois os estados e as ações podem encontrar diretamente no *Ego* a unidade de que necessitam.

Parece que as coisas se tornaram mais claras nessa altura da exposição. Desde o início já sabíamos que o *Ego* não habitava a consciência — antes era essa a concepção que se tratava de refutar veementemente. Mas só agora podemos afirmar que consciência e psíquico não se confundem; é precisamente este último que precisa ser fundamentado. O psíquico é o objeto transcendente da consciência reflexiva e objeto da psicologia. O *Ego* aparece à reflexão como um objeto transcendente que realiza a síntese permanente do psíquico. O *Ego*, assim, está do lado do psíquico e não da consciência. Sartre salienta que considera aqui o *Ego* psíquico e não o psicofísico, não sendo por abstração que realiza essa separação. O Eu [*Moi*] psicofísico é um enriquecimento sintético do *Ego* psíquico, o qual pode muito bem (e sem redução de espécie alguma) existir em estado livre. É evidente que, por exemplo, quando se diz: ‘eu sou um indeciso’, não se visa diretamente o Eu [*Moi*] psicofísico. (SARTRE, 1994: 65). Após essa distinção, é novamente contra Husserl que Sartre se coloca, desta vez para repreendê-lo severamente. Husserl teria feito do *Ego* um polo-sujeito que suportaria todas as determinações. Ora, exatamente Sartre não pode aceitar tal concepção visto que a consciência é unidade imanente de si mesma — o que é garantido pelo fluxo da consciência—, e, assim, não carece de polo que a unifique — aliás, admiti-lo seria um retrocesso em tempos de fenomenologia. Sartre prossegue em sua reprovação a Husserl e interpreta o §131 de *Ideias*. Nosso filósofo nos diz que as coisas, para Husserl, seriam sínteses pelo menos idealmente analisáveis. As qualidades de uma coisa estariam ligadas entre si enquanto pertencentes ao mesmo objeto X (como um predicado a um sujeito). Essa concepção é, no entender de Sartre, extremamente discutível. “O que nos interessa é que uma totalidade sintética indissolúvel e que se suportasse a ela mesma não teria nenhuma precisão de um X suporte, com a condição, naturalmente, que ela seja real e concretamente inalisável” (SARTRE, 1994: 65). Seria inútil, observa Sartre, buscar um suporte para a unidade das notas de uma melodia; essa unidade vem da “indissolubilidade absoluta dos elementos, que não podem ser concebidos como separados, salvo por abstração” (SARTRE, 1994: 66). O *Ego* não é, assim, um polo X, o suporte dos fenômenos psíquicos, o *Ego*

não é indiferente a seus estados, está “comprometido” com eles. Esse “comprometimento” é tal que ele:

(...) nada é fora da totalidade concreta dos estados e das ações que ele suporta. Sem dúvida que ele é transcendente a todos os estados que unifica, mas não como um X abstrato cuja missão é apenas unificar: é antes a totalidade infinita dos estados e das ações que se não deixa jamais reduzir a uma ação ou a um estado (SARTRE, 1994: 66).

O *Ego* está para os objetos psíquicos assim como o mundo está para as coisas. A diferença é que o mundo aparece muito raramente como fundo das coisas (referência a Heidegger), enquanto o *Ego* aparece sempre no horizonte de cada estado; a separação entre *Ego* e estado (ou ação) apenas se dá por abstração.

Há uma totalidade transcendente que participa no caráter duvidoso de toda transcendência. As nossas intuições acerca do *Ego* podem ser contraditas, isso devido ao caráter duvidoso deste; o que “não significa que tenho um Eu [Moi] verdadeiro que ignoro, mas somente que o *Ego* visado traz em si mesmo o caráter de dubitabilidade (em certos casos, o da falsidade)” (SARTRE, 1994: 67). O *Ego* também poderia (não se exclui a hipótese) ser constituído por falsas recordações, o que explicaria seu caráter de falsidade. Notemos que o *Ego* é duvidoso, mas não hipotético. Não se trata de uma hipótese o fato de que o *Ego* é a unidade transcendente de nossos estados e de nossas ações. Quando Sartre nos dá a saber o tipo de relação entre “consciência e eu” verificamos a reafirmação do caráter mágico do *Ego*. A relação da consciência com o sentimento é de emanção; a relação da qualidade com o estado é de atualização; mas a relação do *Ego* com as qualidades, estados e ações é de produção poética ou, se se quiser, de criação. Notemos que é renovada a caracterização do *Ego* como uma instância mágica, poética.

Por via da intuição, o *Ego* se nos apresenta e, assim, podemos estabelecer algumas relações entre ele e os estados e as ações:

- 1- o *Ego* é dado como produzindo os seus estados;
- 2- cada novo estado é religado diretamente (ou indiretamente, pela qualidade) ao *Ego* como sua origem;
- 3- o estado não é dado como tendo sido já antes no Eu [Moi], o que quer dizer que o tipo de criação é *ex nihilo*;
- 4- mesmo no caso de atualização de potências, o que surge é algo novo, isto é, que é mais do que simplesmente uma potência atualizada.

As relações entre o Eu e as ações se dão do mesmo modo. Já as qualidades, estas qualificam o Eu [Moi], o que não quer dizer que este exista independentemente de suas qualidades, como um polo X. É por uma criação continuada que o *Ego* mantém suas qualidades, é uma espontaneidade criadora; o *Ego* é “criador” de seus estados. Sartre nos alerta de que a



espontaneidade criadora ou conservadora é diferente da “Responsabilidade”, que é um caso especial de produção criadora a partir do *Ego*. As processões do *Ego* em relação a seus estados são geralmente mágicas; mesmo nos casos de processão racional (vontade refletida, por exemplo) há um fundo de ininteligibilidade, permanecendo sempre uma produção poética. Sartre dá o exemplo da psicose de influência (o que se quer dizer com a expressão: “fazem-me ter maus pensamentos”?). Mas isso será estudado em outra obra<sup>5</sup>.

Sartre não nega, mesmo aqui, a espontaneidade do *Ego*; o que acontece é que ela está como que enfeitiçada. No entanto, atentemos para esse tipo de espontaneidade a fim de evitarmos confusão. A espontaneidade do *Ego* não se confunde com a da consciência; o *Ego* é objeto e, como tal, é passivo. Tal espontaneidade é, assim, uma aparência, uma pseudo-espontaneidade. O que ocorre com a espontaneidade do *Ego* é que, por ser ligada sinteticamente a outra coisa que não ela mesma, envolve uma obscuridade, uma passividade. Tal espontaneidade admite uma passagem de si mesma a outra coisa, ela se escapa a si mesma. Daí não se tratar verdadeiramente de uma espontaneidade, pois esta necessita ser algo que produz e não pode ser nenhuma outra coisa. “A espontaneidade do *Ego* escapa-se a ela mesma visto que o ódio do *Ego*, se bem que não podendo existir por si só, possui apesar de tudo uma certa independência em relação ao *Ego*. De modo que o *Ego* é sempre ultrapassado pelo que produz, se bem que, de um outro ponto de vista, ele seja o que produz” (SARTRE, 1994: 69).

Sartre critica Bergson (*Os Dados Imediatos da Consciência*) por tomar a espontaneidade ininteligível do laço entre o *Ego* e seus estados como a liberdade, sem se dar conta de que sua descrição se referia a um objeto e não à consciência. Quando temos uma intuição do *Ego* verificamos que o produtor (*Ego*) é passivo em relação à coisa criada, o que é fruto de uma ligação que se dá no plano da irracionalidade. O que não poderia ser diferente, pois o *Ego* é apreendido e constituído pelo saber reflexivo. Sartre opõe uma produção real do *Ego* a um sentido inverso constituído pela consciência. Sentido real: “o que é primeiro realmente são as consciências, através das quais se constituem os estados, depois, através destes, o *Ego*” (SARTRE, 1994: 69). Sentido inverso: “as consciências são dadas como emanando dos estados e os estados como produzidos pelo *Ego*” (SARTRE, 1994: 69 e 70). A consciência, que se aprisiona no mundo para fugir de si, projeta a sua espontaneidade no objeto (*Ego*). O que resulta dessa espontaneidade, representada e hipostasiada num objeto, é uma espontaneidade bastarda e degradada, mas que conserva magicamente o seu poder criador, apesar de passiva. A esse jogo Sartre chama de “a irracionalidade profunda da noção de *Ego*”. Há, por assim dizer, passividade

---

<sup>5</sup> Provavelmente Sartre se refere ao trabalho *Esboço de uma Teoria das Emoções*.

na espontaneidade do *Ego* — diferentemente do que ocorre com a consciência, que nada pode agir sobre ela por ser causa de si. O *Ego*, ao produzir os estados e as ações, sofre o choque do retorno destes. Há um “comprometimento” entre o que produz e o que é produzido; os estados e as ações voltam-se para o *Ego* para o qualificarem. Quando Sartre nos fala a respeito das relações entre o *Ego* e o mundo parece ficar mais claro o tipo de espontaneidade daquele, ao mesmo tempo em que tal espontaneidade se revela como a mais falseada. *Ego* e mundo não estão no mesmo plano: enquanto o segundo se apresenta à consciência irrefletida, o primeiro apenas se dá à reflexão.

Tudo se passa como se o *Ego* estivesse protegido, pela sua espontaneidade fantasmática, de qualquer contato direto com o exterior, como se ele não pudesse comunicar com o mundo a não ser por intermédio dos estados e das ações. É visível a razão desse isolamento: é muito simplesmente porque o *Ego* é um objeto que não aparece senão à reflexão e que, por esse fato, está radicalmente cortado do mundo. Ele não vive no mesmo plano (SARTRE, 1994: 70).

De posse do significado da espontaneidade do *Ego*, podemos defini-lo de maneira mais precisa. O *Ego* é uma síntese irracional de atividade e passividade e, também, síntese de interioridade e de transcendência. O *Ego* é mais interior (na verdade trata-se de uma intimidade, como veremos) à consciência que os estados. Trata-se, então da interioridade da consciência refletida contemplada pela reflexão. Interioridade no sentido de que ser e conhecer-se, para a consciência, não são senão um; ou ainda, “para a consciência, a aparência é o absoluto enquanto ela é aparência ou ainda que a consciência é um ser cuja essência implica a existência” (SARTRE, 1994: 71). Diante desse caráter da consciência, a contemplação que a reflexão realiza sobre a consciência refletida não faz da interioridade um objeto, nesse sentido, esse contemplar é um viver da interioridade. “O caso é específico: reflexão e refletido não fazem senão um, como o mostrou muito bem Husserl, e a interioridade de uma funde-se na do outro” (SARTRE, 1994: 71). O *Ego* se dá à reflexão como uma interioridade fechada sobre ela mesma, como um objeto. A interioridade é para ele, não para a consciência; uma interioridade não tem exterior e só pode ser concebida por ela mesma — daí não podermos apreender a consciência de outrem. Há duas estruturas para analisar essa interioridade degradada e irracional: a intimidade e a indistinção. O *Ego* se dá como íntimo da consciência, como se fosse da consciência; única ressalva, fundamental, é que ele é opaco para ela; opacidade que é apreendida como indistinção, que não é senão uma interioridade vista do exterior ou, se se preferir, a projeção degradada da interioridade. Sartre localiza essa indistinção, por exemplo, na “multiplicidade de interpenetração” de Bergson e no Deus de numerosos místicos.

No entanto, mesmo tendo sido desvendada, por assim dizer, a espontaneidade do *Ego*, Sartre nos fala da impossibilidade de conhecê-lo tal e qual é. Esse *Ego* é um objeto e, como tal, o único método para conhecê-lo é a observação, a aproximação, a espera, a experiência. Todo problema é que se trata de um transcendente íntimo que, por isso, “está demasiado presente para que nos possamos pôr, a seu respeito, de um ponto de vista verdadeiramente exterior. Se recuarmos para ganhar distância, ele acompanha-nos nesse recuo. Ele está infinitamente próximo e não posso contorná-lo” (SARTRE, 1994: 72). Uma imagem para entendermos a impossibilidade de conhecimento “convencional” em relação ao *Ego* é a do cão que corre atrás do próprio rabo; por mais que o cão se esforce jamais o apreenderá, pois o esforço realizado para a aproximação é proporcional ao “esforço” do rabo para distanciar-se e, no entanto, nada é tão íntimo e próximo. É a própria intimidade do Eu que nos barra o caminho a seu conhecimento. Para “conhecê-lo bem” seria preciso tomar sobre si o ponto de vista de outrem, isto é, um ponto de vista forçosamente falso.

E todos os que tentaram conhecer-se concordarão, esta tentativa de introspecção apresenta-se, desde a origem, como o esforço para reconstituir, com peças desligadas, com fragmentos isolados, o que se deu originariamente de uma vez, de um só lance. Assim, a intuição do *Ego* é uma miragem perpetuamente falaz, pois ela ao mesmo tempo dá tudo e não dá nada (SARTRE, 1994: 73).

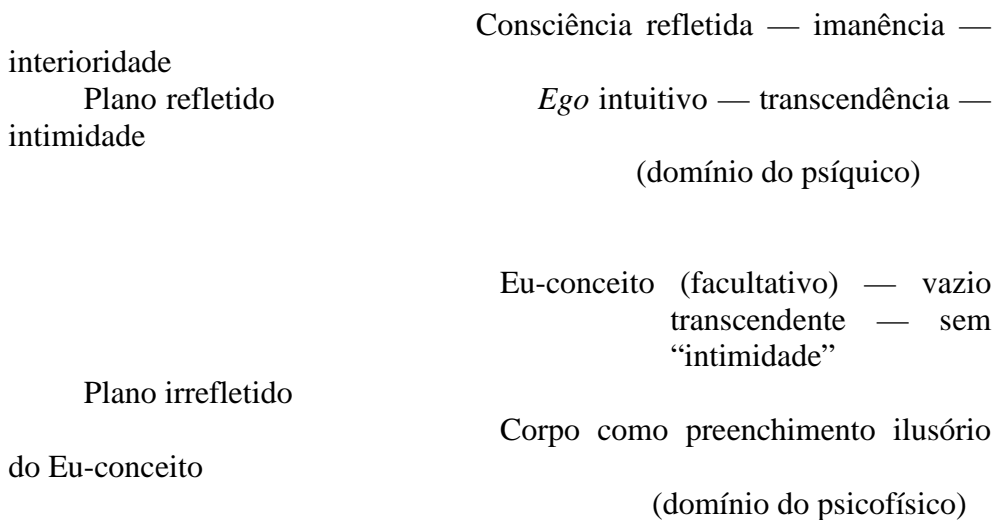
Para a exata compreensão do sentido desse peculiar modo de apreensão do *Ego*, Sartre apela para o conhecimento do seu leitor da fenomenologia, pois só dessa forma se entenderá que o “*Ego* é uma unidade noemática e não noética”. Notemos que a relação do *Ego* com a consciência é de intimidade e não de interioridade. O próprio modo de apreensão e constituição do *Ego* pela reflexão nos garante tal especificidade. Sartre nos dá um retrato preciso da tentativa (sempre frustrada) de conhecermos o *Ego* tal e qual um objeto externo. O *Ego* é, por natureza, fugidio. Ele não é objeto direto da consciência, o olhar da consciência deve se voltar para a “*Erlebnis*”, enquanto ela emana do estado, para apreendê-lo. É sempre de “rabo de olho” que apreendemos o *Ego*; cada vez que o olhamos diretamente ele desaparece. O *Ego* aparece por trás do estado, no horizonte.

É que, com efeito, ao procurar apreender o *Ego* por ele mesmo e como objeto direto da minha consciência, recaio no plano irrefletido e o *Ego* desaparece com o ato reflexivo. Daí essa impressão de incerteza irritante que muitos filósofos traduzem ao pôr o Eu para aquém do estado de consciência e ao afirmarem que a consciência deve voltar-se sobre ela mesma para aperceber o Eu que está por detrás dela. Não é nada disso, mas por natureza o *Ego* é fugidio (SARTRE, 1994: 74).

Dessa forma Sartre pensa ter localizado o erro de toda a filosofia anterior a ele, inclusive da fenomenologia husserliana. Que forma? A não compreensão da maneira complexa pela qual o *Ego* se dá à consciência fez com que os filósofos se precipitassem e construíssem explicações pouco verdadeiras para a relação entre ambos.

\*\*\*

O desenvolvimento do argumento sartriano exige que ele faça uma distinção entre dois tipos de Eu: o psíquico e o psicofísico. Se há um Eu no plano irrefletido, trata-se, na verdade, de um Eu psicofísico e não psíquico (o qual só se dá à reflexão). Esse Eu psicofísico é muito simplesmente um conceito vazio, destinado a permanecer assim. Esse conceito não pode ser preenchido pelos dados da intuição. O eu-conceito (psicofísico) é o suporte objetivo e vazio das ações do plano irrefletido. O corpo e as imagens do corpo podem consumir a degradação total do Eu concreto (reflexão) no Eu-conceito, quando servem ao último como preenchimento ilusório. “Digo ‘Eu’ parto a madeira e vejo e sinto o objeto ‘corpo’ em vias de partir a madeira. O corpo serve então de símbolo visível e tangível para o Eu. Vê-se, portanto, a série de refrações e de degradações de que uma ‘Egologia’ se deveria ocupar” (SARTRE, 1994: 75). Sartre constrói um gráfico que promete dar conta de esquematizar a passagem do Eu-concreto para o Eu-conceito:



Parece que agora a “Egologia” de que falava Sartre (cujo ponto de partida deveria situar-se no ato de reflexão) se completa. O Eu não é nunca unidade direta das consciências. Na verdade, trata-se de uma unidade transcendente de unidades transcendentais. O Cogito é uma consciência pura, sem constituição de estado nem de ação. Em última análise, salienta Sartre, o Eu não é necessário no Cogito. “Pode mesmo supor-se uma consciência executando um ato reflexivo puro que a daria a ela mesma como uma

espontaneidade não-pessoal” (SARTRE, 1994: 75). A redução fenomenológica nunca é perfeita, sempre intervêm inúmeras motivações psicológicas. Descartes, ao executar o Cogito, o faz em ligação com a dúvida metódica. Por isso, o método e a dúvida cartesianas se dão como empreendimentos de um Eu. O Eu que surge no Cogito é uma forma de ligação ideal, pois Cogito e dúvida são tomados na mesma forma. Numa palavra, o Cogito cartesiano é o resultado lógico da dúvida e o que lhe põe fim. Para Sartre, é *de direito* possível apreender reflexivamente a consciência espontânea como uma espontaneidade não-pessoal e sem nenhuma motivação anterior, mas, devido a nossa condição de seres humanos, ela permanece extremamente rara. “De todo modo, como dissemos mais acima, o Eu que aparece no horizonte do ‘Eu Penso’ não se dá como produtor da espontaneidade consciente. A consciência produz-se em face dele e vai para ele, vai juntar-se-lhe. É tudo o que se pode dizer” (SARTRE, 1994: 76). Afirmar mais do que isso é *afirmar demais*, aliás, esse excesso de afirmação do Cogito já foi apontado por Sartre. Em outras palavras, o Eu e o Penso não estão no mesmo plano.

Sartre se ocupou, no decorrer de seu ensaio, de refutar uma concepção a seu ver bastante nefasta para a filosofia: a que considerava o *Ego* como um habitante da consciência. Sua tarefa foi empreendida através da utilização e, sobretudo, da reelaboração de todo o arsenal teórico de que lhe oferecia a fenomenologia. Tal procedimento se faz, ao mesmo tempo, a partir de Husserl e contra ele. De modo que, muito embora o acerto de contas definitivo com o fenomenólogo alemão só se dê nas páginas de *O ser e o nada*, o distanciamento já se operava desde o princípio.

Por fim, Sartre retira três conclusões a partir de suas considerações:

- 1- libertação e purificação do Campo transcendental;
- 2- a concepção de *Ego* apresentada é a única capaz de refutar o solipsismo;
- 3- afirmação do realismo da fenomenologia, através da recusa da acusação de idealismo empreendida pela extrema-esquerda.

A primeira conclusão nos aponta para a concepção do campo transcendental como um nada, pois todos os objetos estão fora dele. No entanto, esse nada é tudo, uma vez que é consciência de todos esses objetos. Não se trata, salienta Sartre, da “vida interior” de Brunschvicg. Não há nada que possa ser objeto e pertencer à intimidade da consciência ao mesmo tempo, nem mesmo o Eu. A purificação do Campo transcendental faz com que não possamos mais continuar a opor o objetivo e o subjetivo de forma clássica, isto é, já não podemos considerar os objetos espaço-temporais como passíveis de um juízo objetivo enquanto os sentimentos psíquicos estariam no campo do subjetivo (inacessível a outrem). A apreensão, por exemplo, da dor de Pedro por Pedro não é mais verdadeira/plena/intuitiva que a apreensão da dor de Pedro por Paulo; eles falam da mesma coisa — apreendidas de forma diferente —, mas a apreensão pode ser nos dois casos

intuitiva. O sentimento de Pedro apreendido por Pedro não é, assim, mais certo que esse mesmo sentimento apreendido por Paulo, pois em ambos os casos não há domínio da certeza reflexiva (o sentimento pode ser posto em dúvida), ou melhor, “pertence (...) à categoria dos objetos que se pode pôr em dúvida” (SARTRE, 1994: 77).

Essa conclusão que, muito provavelmente, parece estranha: trata-se de elevar o *Ego* à categoria de instância objetiva; não é senão consequência da expulsão deste do domínio da consciência. Vale sempre lembrar que o *Ego* não pode ser uma estrutura essencial da consciência, sob pena de se perderem todos os resultados da fenomenologia.

Tornou-se visível para nós, pelo contrário, que o Eu [Moi] era um objeto transcendente, como o estado, e que, por esse fato, era acessível a dois tipos de intuição: uma apreensão intuitiva pela consciência de que ele é o Eu [Moi], uma apreensão, menos clara mas não menos intuitiva, por outras consciências (SARTRE, 1994: 77).

Notemos que o *Ego* de outrem não é impenetrável, apenas o é, e de forma radical, a consciência. Só há possibilidade de conceber a consciência de outrem tornando-a objeto. Conhecer verdadeiramente uma consciência seria pensá-la ao mesmo tempo como interioridade pura e transcendência, o que é impossível. Dessa forma, Sartre distingue duas esferas: “uma esfera acessível à psicologia, na qual o método de observação externa e o método introspectivo têm os mesmos direitos e podem ajudar-se mutuamente, e uma esfera transcendental pura, acessível apenas à fenomenologia” (SARTRE, 1994: 78). Observemos que Sartre não estabelece uma relação hierárquica entre o método introspectivo e o método de observação externa, já que isso significaria, de certa maneira, tender a reintroduzir o *Ego* na consciência, dando privilégios ou condições de acessibilidade apenas à consciência que o abrigaria. Aqui cabe reiterar que as relações entre o Eu e a consciência são existenciais. O que significa afastar a ideia de que essa acessibilidade do *Ego* às outras consciências significaria uma legitimação do método terapêutico em psicologia. As relações são existenciais, isto é, insuperáveis.

Pensamos que apenas a primeira conclusão extraída por Sartre de seu ensaio é efetivamente desenvolvida. Tanto a hipótese de refutação do solipsismo quanto o realismo (no aspecto político) que se alcançaria com a fenomenologia necessitarão de maiores desenvolvimentos ao longo da trajetória intelectual de Sartre. Neste momento eles estão anunciados e demonstram as expectativas do filósofo com a fenomenologia e seu alcance filosófico.

A longa exposição de Sartre para demonstrar a transcendência do *Ego* deve ser entendida em seu duplo aspecto: o psicológico e o filosófico. Do ponto de vista da psicologia, Sartre desenvolverá um conjunto de pequenos textos de modo a aproximar psicologia e fenomenologia, trata-se

do projeto inacabado de uma psicologia fenomenológica. Do ponto filosófico desse pequeno ensaio ganhará as páginas de *O ser e o nada*. Nesse momento, a fenomenologia será a possibilidade mesma de uma ontologia. Em qualquer dos casos, seja no projeto abortado de uma psicologia fenomenológica seja no desenrolar da filosofia de Sartre, a noção de consciência aqui desenvolvida e o minucioso trabalho de “limpeza” do campo transcendental figurarão como heranças indelévels.

### Referências bibliográficas

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 7ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

MOUTINHO, Luiz Damon. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do Ego*. Lisboa: Colibri, 1994.