

A FUNÇÃO PRÁTICA DO EGO

**Considerações sobre A Transcendência do Ego: Esboço de uma descrição
fenomenológica**

THE PRACTICAL FUNCTION OF THE EGO

**Considerations on the Transcendence of the Ego: Outline of a Phenomenological
Description**

Paloma Ferreira Alves

Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFS

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-0600-0016>

E-mail oficial: palomafealves@gmail.com

RESUMO

Este artigo tem como objetivo analisar o tema do Ego na obra *A Transcendência do Ego: Esboço de uma Descrição Fenomenológica* (1936), do filósofo francês Jean-Paul Sartre (1905-1980). Mais especificamente, buscaremos evidenciar a concepção do Ego como objeto psíquico transcendente à consciência intencional, constituído pelo saber reflexivo, bem como sua função prática, qual seja: mascarar a espontaneidade da consciência. Para tanto, o presente artigo desenvolver-se-á em dois movimentos: (i) o primeiro corresponde à análise da parte negativa ou crítica da obra, ou seja, as censuras de Sartre às concepções filosóficas e psicológicas que consideram o Ego como um “habitante” da consciência; (ii) o segundo, por sua vez, buscará examinar a maneira pela qual o filósofo constitui o Ego e sua relação com a consciência, evidenciando sua funcionalidade prática.

PALAVRAS-CHAVE: Espontaneidade. Intencionalidade. Ego. Consciência. Fenomenologia.

ABSTRACT

This article aims to analyze the theme of the Ego in the work *The Transcendence of the Ego: Outline of a Phenomenological Description* (1936), by French philosopher Jean-Paul Sartre (1905-1980). More specifically, we will try to highlight the conception of the Ego as a psychic object transcendent to intentional consciousness, constituted by reflective knowledge, as well as its practical function, which is to mask the spontaneity of consciousness. To this end, this article will be developed in two movements: (i) the first corresponds to the analysis of the negative or critical part of the work, that is, Sartre's criticisms of the philosophical and psychological conceptions that consider the Ego as an “inhabitant” of consciousness; (ii) the second, in turn, will seek to examine the way in which the philosopher constitutes the Ego and its relationship with consciousness, highlighting its practical functionality.

KEYWORDS: Spontaneity. Intentionality. Ego. Conscience. Phenomenology.

INTRODUÇÃO

O ensaio *A Transcendência do Ego: Esboço de uma Descrição Fenomenológica*¹ (1936) é considerado a primeira obra filosófica de Jean-Paul Sartre (1905-1980). Nesta obra, o filósofo inaugura a ideia do Ego como objeto psíquico transcendente, ou seja, diferente do que pensavam a tradição filosófica e a psicologia, o Ego não habita em nenhum lugar na própria consciência. Ele é um existente, um objeto transcendente do ato reflexivo ou, se se quiser, um objeto do mundo como qualquer outro. Já no início de *A Transcendência do Ego*, o filósofo deixa clara sua intenção: “nós queremos mostrar aqui que o Ego não está na consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, no mundo; é um ser do mundo, tal como o Ego de outrem” (Sartre, 1994, p. 43).

Isto posto, o escopo deste artigo é analisar o tema do Ego em *A Transcendência do Ego*. Em específico, buscaremos apresentar a maneira pela qual o filósofo constitui o Ego, além de evidenciar sua funcionalidade prática, qual seja: mascarar a espontaneidade da consciência.

Para que seja possível compreender a noção de Ego desenvolvida por Sartre, é preciso ter em mente sua descrição da consciência. Segundo Sartre, a compreensão do Ego como objeto psíquico transcendente resulta na liberação do campo transcendental da consciência, ao mesmo tempo que o purifica, já que, livre de toda estrutura egóica, não se pode atribuir “vida interior” à consciência. É nessa perspectiva que Sartre procura desenvolver o que vem a ser um dos seus projetos filosóficos, qual seja: a expulsão de todos os conteúdos da consciência. Para essa empreitada, o filósofo tem como base teórica o princípio husserliano de *intencionalidade*. Esse princípio assevera que a consciência é sempre consciência de alguma coisa, ou seja, que ela só é consciência estando dirigida a um objeto (sentido de *intentio*): “essa necessidade da consciência de existir como consciência de outra coisa que não ela mesma, Husserl a chama de ‘intencionalidade’” (Sartre, 2005, p. 57).

Em outro texto do filósofo intitulado como *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*², Sartre ilustra a intencionalidade da consciência como uma explosão:

¹ Doravante citado apenas como *A Transcendência do Ego*.

² *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade* é um texto presente em *Situations I*, publicado em 1947. A importância deste curto ensaio é notável, uma vez que marca a recepção da fenomenologia presente em toda a trajetória intelectual de Sartre. Este texto e *A Transcendência do Ego: Esboço de uma descrição fenomenológica* (1936) foram redigidos em 1933, em um período em que Sartre foi estudante no Instituto Francês de Berlim, sendo seu maior interesse estudar a filosofia de Edmund Husserl (1859-1938).

Conhecer é “explodir em direção a”, desvencilhar-se da úmida intimidade gástrica para fugir, ao longe, para além de si, em direção ao que não é si mesmo, para perto da árvore e no entanto fora dela, pois ela me escapa e me rechaça e não posso me perder nela assim como ela não pode se diluir em mim: fora dela, fora de mim (Sartre, 2005, p. 56).

Como uma explosão, a consciência transcende-se para além de si até o objeto. É uma consciência que é ato, movimento, e não substância. Desse modo, a consciência se constitui como espontaneidade pura, o que quer dizer que ela é completamente autônoma, sendo sua própria fonte de motivação: não há nada nela ou por trás dela que possa executar os atos intencionais. Assim, a partir do princípio da intencionalidade, a consciência será dada por meio de sua transcendência constante rumo a um X qualquer, sendo compreendida como translucidez pura ou, em outros termos, como um vazio de conteúdos. Nas palavras de Sartre: “de um só golpe a consciência está purificada, está clara como uma ventania, não há mais nada nela a não ser um movimento para fugir de si [...]” (Sartre, 2005, p. 56).

Dessa maneira, Sartre extraiu do princípio da intencionalidade a concepção de uma consciência sem interioridade. Nesse sentido, a noção de intencionalidade norteia *A Transcendência do Ego*, na medida em que o filósofo busca livrar a consciência de um “eu” formal ou material habitando em seu interior, estabelecendo o Ego como transcendente a essa consciência intencional. Isso porque, na perspectiva sartreana, não há espaço para supor conteúdos na consciência.

Mas então, uma vez estabelecida a consciência como espontaneidade absoluta e vazia de conteúdos, qual o sentido do movimento pelo qual a consciência constitui, a partir de si mesma, o Ego? Por que razão ele acontece? Para Sartre, a consciência constitui o Ego e nele se projeta como forma de escapar de si mesma. Por não poder destinar-se a nenhum solo fundador, a consciência assusta-se com a sua própria espontaneidade, pois a sente como algo além da liberdade, surgindo, então, uma angústia por se apresentar de maneira instável e movediça. É por essa perspectiva que o filósofo indica que “a função essencial do Ego não seja tanto teórica como prática” (Sartre, 1994, p. 80), ou seja, “o seu papel essencial seja encobrir [ou mascarar] à consciência a sua própria espontaneidade” (Sartre, 1994, p. 80).

Nesse sentido, o movimento que conduz à constituição do Ego tem como origem a tentativa da consciência de escapar da sua própria espontaneidade. É como se a consciência constituísse o Ego como uma falsa representação dela mesma, sendo hipnotizada por esse Ego

que é sua própria criação, absorvendo-se nele como se o tivesse transformado em seu guardião e sua lei.

A despeito disso, para entender esse quadro teórico, é preciso desenredar o percurso argumentativo desenvolvido pelo filósofo em *A Transcendência do Ego*, e este artigo fará isso da seguinte forma: primeiramente, buscaremos analisar a parte negativa ou crítica da obra, ou seja, as censuras de Sartre às concepções filosóficas e psicológicas que consideram o Ego como um “habitante” da consciência. Em um segundo momento, analisaremos a maneira pela qual o filósofo compreende a noção do Ego e sua relação com a consciência. Não deixaremos de salientar que, para Sartre, essa noção de Ego é mais prática do que teórica, tendo como função mascarar a espontaneidade da consciência.

1. A RECUSA DO EU FORMAL

Na tradição filosófica, tornou-se lugar-comum a ideia de que o Ego, imanente à consciência, seria a instância responsável por garantir a unidade de todas as representações do sujeito. No filósofo René Descartes (1596-1650), isso é evidenciado na medida em que o Eu Penso é definido como o núcleo substancial a partir do qual se assimilam todas as modalidades de pensamento como variações desta unidade fundamental. Já no filósofo Immanuel Kant (1724-1804), o Eu Penso surge como componente unificador de todas as funções de unidade do entendimento. Tal concepção é parte da famosa frase de Kant: “O Eu Penso deve poder acompanhar todas as minhas representações” (Kant, 2001, p. 157). Tendo isso em mente, o Eu Penso ao qual Kant se refere é concebido como formal, uma vez que Kant descarta, no escrito *Dos paralogismos da razão pura*, o ponto de vista cartesiano de que o Eu se dá de maneira substancial e metafísica, dado que não existe intuição empírica correspondente à realidade desse Eu³. De todo modo, de acordo com Kant, a função unificante do Eu deve ser mantida, e, para que isso aconteça, o Eu recebe o estatuto de transcendental.

³ O escrito *Dos paralogismos da razão pura* é encontrado na obra *Crítica da razão pura* (1781). Ademais, sobre a recusa de Kant do ponto de vista cartesiano de que o Eu se dá de maneira substancial e metafísica vale salientar a seguinte passagem: “A proposição eu penso, porém, é aqui considerada apenas em sentido problemático, não enquanto possa conter a percepção de uma existência (como o cartesiano *cogito, ergo sum*), mas porque a consideramos unicamente do ponto de vista da sua *possibilidade*, para ver que propriedades podem derivar dessa proposição tão simples, relativamente ao seu sujeito (quer este sujeito exista, quer não)” (Kant, 2001, 357, **grifo nosso**).

Todavia, para Sartre, existe uma tendência perigosa na filosofia contemporânea, isto é, nos neokantianos, no empiriocriticismo e no intelectualismo de Brochard, de pensar como real aquilo que Kant concebeu como possibilidade lógica. Isso porque fazer do Eu transcendental o companheiro inseparável de cada uma de nossas consciências é julgar sobre o fato e não sobre o direito, posicionando-se em um ponto de vista radicalmente diferente do de Kant. Essa é a primeira crítica levantada por Sartre, levando o filósofo a recusar as “interpretações forçadas” do pensamento de Kant e a recorrer a um outro caminho para tentar solucionar os problemas da existência de fato do Eu na consciência. Esse caminho, como podemos imaginar, é a fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938)⁴.

Para Sartre, a fenomenologia é um estudo científico e não crítico da consciência. Assim, seu procedimento essencial tem interesse no que é obtido na intuição, seja real ou ideal. Dessa maneira, enquanto a crítica kantiana ocupa-se do direito, Husserl ocupa-se dos fatos⁵, isto é, do dado imediato que possibilita descrever a consciência, e não catalogar suas possibilidades lógicas *a priori*. A consciência, dessa forma, não é mais um conjunto de condições lógicas; ela é um fato absoluto, “é uma consciência real acessível a cada um de nós desde que tenha operado a ‘redução’” (Sartre, 1994, p. 45). Nesse sentido, a consciência transcendental de Kant é encontrada e distinguida por Husserl por meio da redução fenomenológica.

O método da redução fenomenológica (*epoché*) consiste em uma suspensão momentânea da “atitude natural” com a qual nos relacionamos com as coisas do mundo. Ou seja, significa deixar momentaneamente de lado todos os preconceitos, teorias, definições, etc., que utilizamos para conferir sentido às coisas. Tal suspensão da nossa atitude natural diante do mundo tem como intuito apreender, na consciência, as coisas no sentido de captá-las como elas são em si mesmas. Nesse sentido, a consciência transcendental, por ser constituinte da consciência empírica (que é uma consciência “no mundo”, com um “eu” psíquico e psicofísico), pode isolar-se depois de operar a redução. O campo transcendental é o que permanece depois que tudo que temos habitualmente por “realidade” foi colocado entre parênteses ou fora de circuito: “este é o sentido de ‘fato absoluto’: um ‘campo transcendental’ anterior à consciência

⁴ “[...] encontramos em nosso caminho a fenomenologia de Husserl. A fenomenologia é um estudo científico e não crítico da consciência. O seu procedimento essencial é a intuição. A intuição, segundo Husserl, põe-nos na presença da coisa. Deve entender-se que a fenomenologia é, portanto, uma ciência de facto e que os problemas que ela põe são problemas de facto, como aliás se pode ainda perceber considerando que Husserl a denomina uma ciência descritiva” (Sartre, 1994, p.45).

⁵ Sartre utiliza o termo “fato”, mas Husserl diria: uma ciência de essências. Todavia, para o ponto de vista em que nos situamos isso dá na mesma.

no seu sentido físico ou psico-físico, que é anulado na sua realidade empírica pela redução” (Leopoldo e Silva, 2000, p. 168).

Acontece que, para Sartre, a expressão “campo transcendental” indica a distinção entre a consciência e o Eu. Ele segue Husserl na medida em que o filósofo alemão mostra “[...] a consciência transcendental constituindo o mundo e aprisionando-se na consciência empírica; estamos persuadidos tal como ele [Husserl] que nosso eu psíquico e psicofísico é um objeto transcendente que deve ficar ao alcance da *ἐποχή* [*epoché*]” (Sartre, 1994, p. 46, *grifo nosso*). Todavia, Husserl reconsidera a concepção encontrada nas *Investigações Lógicas* (1901), que concebe o Eu como uma produção sintética e transcendente da consciência, e, na obra *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura* (1913), o filósofo alemão adere à tese clássica de um “Eu transcendental que estaria como que por detrás de toda consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências, cujos raios (*Ichstrahl*) incidiriam em cada fenômeno que se apresentasse no campo da atenção” (Sartre, 1994, p. 47). Essa adoção de um Eu puro ou transcendental fica evidente no seguinte excerto:

Ele [o eu puro] faz parte, ao contrário, de cada vivido que chega e se escoa, seu olhar se dirige ao objeto “através” de cada cogito atual. O raio de luz desse olhar muda a cada cogito, iluminando-se de novo a cada novo cogito e desaparecendo junto com ele. O eu, porém, é um idêntico. Toda cogitatio, ao menos em princípio, pode variar, vir e ir, embora caibam dúvidas se cada uma delas é algo necessariamente efêmero e não apenas, tal como a encontramos, faticamente efêmero. O eu puro, em contrapartida, parece ser algo necessário por princípio e, enquanto absolutamente idêntico em toda mudança real ou possível dos vividos, ele não pode, em sentido algum, ser tomado por parte ou momento real dos próprios vividos. [...] Se como resíduo da exclusão fenomenológica do mundo e da subjetividade empírica a ele pertencente nos resta um *eu puro* (e, neste caso, um eu diferente por princípio para cada fluxo de vivência), então com ele se oferece uma espécie própria de transcendência não constituída, uma transcendência na imanência. (Husserl, 2006, p.132, **grifo nosso**).

Em outras palavras, Husserl assume um Eu puro que resiste à redução, que permanece idêntico e que não pode ser considerado no mesmo plano do vivido, mas deve ser visto como dado fenomenológico, fazendo da consciência transcendental rigorosamente pessoal. A respeito disso, Sartre acredita que a admissão da existência de um Eu transcendental parece ser justificada pela necessidade de unidade e de individualidade da consciência. Porém, segundo o filósofo francês, a fenomenologia não precisa recorrer a esse Eu unificador e individualizante,

uma vez que “a individualidade da consciência provém evidentemente da natureza da consciência” (Sartre, 1994, p.48). De acordo com Sartre, a consciência se define pela intencionalidade: pela intencionalidade ela transcende a si mesma, ela se unifica evadindo-se. Dessa maneira, “a consciência prescinde de um Eu unificador, pois nos próprios vividos intencionais ela opera sua síntese permanente: é o objeto quem lhe confere sua unidade e sua síntese” (Fujiwara, 2014, p.93).

Nessa perspectiva, Sartre assevera que a concepção fenomenológica da consciência torna o papel unificante e individualizante do Eu totalmente inútil. É na verdade a consciência que torna possível a unidade e a personalidade de meu Eu. Assim, segundo o filósofo, o Eu transcendental não tem razão de ser. Mas, além disso, “esse Eu supérfluo é nocivo. Se ele existisse, arrancaria a consciência de si mesma, a dividiria, escorregaria em cada consciência como uma lama opaca. O Eu transcendental é a morte da consciência” (Sartre, 1994, p.48). Por conseguinte, introduzir um Eu nos “bastidores” da consciência é introduzir opacidade no fluxo consciente, fazendo da espontaneidade passividade, indo contra o próprio conceito de intencionalidade:

Ora pôr um Eu por detrás do acto intencional, como sua origem, implica duas coisas. Em primeiro lugar implica que a consciência perde a sua espontaneidade. Cada acto seu deixa de poder ser visto como uma continuada autocriação no tempo, como uma perpétua livre reinvenção de si por si mesma, passa a ser entendido como uma emanção de um estado que subsistiria já como propriedade de um Eu e que estaria, por isso mesmo, antecipadamente determinado. Em segundo lugar, a consciência, ao perder a sua espontaneidade, ou melhor, ao ver a sua espontaneidade degrada-se na ideia de emanção, perderia também a translucidez que caracteriza a sua relação a si (Alves, 1994, p. 17).

A consciência, portanto, é desprovida de interior, quer dizer, ela é reduzida a “fugir”, deslizando para fora de si mesma: “toda ela é ligeireza, toda ela é translucidez” (Sartre, 1994, p. 49). Contudo, se o Eu é uma estrutura necessária da consciência, esse Eu opaco é elevado ao nível de um absoluto, o que torna, segundo Sartre, a consciência pesada: “[...] ela é pesada e ponderável. 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, p. 49).

Logo, nada pré-determina a consciência e não existe nada por detrás do ato intencional como se fosse um fundo do qual ela emana. A consciência, portanto, “é consciência do acto em

que se efectiva a sua relação ao objeto e isso é tudo o que ela é, nada nela fica de fora, nada fica por detrás, numa zona obscura e impenetrável” (Alves, 1994, 17). É por isso que, ao defender uma consciência livre de uma estrutura egóica, Sartre chega em uma consciência que, se não é rigorosamente impessoal, é pelo menos pré-pessoal.

Todavia, mesmo estabelecida uma consciência pré-pessoal é verdade que no nosso cotidiano dizemos “Eu amo tal pessoa”, ou “Eu estou triste”, ou “Eu estou feliz”, etc., ou seja, não se pode negar a existência do “Eu”. Sartre não pretende negar que o Eu é um existente, de acordo com ele o Eu “tem um tipo de existência concreta, sem dúvida diferente das verdades matemáticas, das significações ou dos seres espaço-temporais, mas também real. Dá-se, ele próprio, como transcendente” (Sartre, 1994, p. 54). Mas, se o Eu não é habitante da consciência, qual sua verdadeira origem? O filósofo argumenta que em certa gama de atos, a saber: *os atos reflexivos*, um Eu aparece sempre como aquele objeto cuja particularidade consiste precisamente em ser posto como sujeito da consciência. Para elucidar tal afirmação, isto é, que o Eu só aparece por meio de uma operação reflexiva, uma vez que é o seu próprio objeto transcendente, é preciso ter em mente a distinção que o filósofo realiza entre uma *consciência primeira e irrefletida* e a *consciência de segundo grau reflexiva*.

De acordo com Sartre, o nível irrefletido da vida da consciência é uma descoberta decisiva, pois com ele não somente é apresentado um modo de ser possível da consciência como também “aquela forma primitiva e fundante a partir da qual qualquer teoria da consciência deve ser constituída” (Alves, 1994, p. 11). Sua tese, portanto, defende que o irrefletido tem prioridade ontológica sobre o refletido, “porque ele não tem nenhuma necessidade de ser refletido para existir e a reflexão supõe a intervenção de uma consciência de segundo grau” (Sartre, 1994, p. 57). Dito isso, de que maneira se dá a consciência irrefletida? Exemplifiquemos: quando temos consciência (perceptiva, no caso) de um livro, o objeto intencionado pela consciência é precisamente o livro que está localizado no mundo, fora da consciência. A consciência do livro é consciência posicional do livro e consciência não posicional de si. “Não posicional” quer dizer que a consciência não é para si mesma seu objeto. Seu objeto está fora dela por natureza, e é por isso que, em um mesmo ato, ela o põe e o apreende. Nessa consciência não há espaço para o Eu. Nas palavras de Sartre:

Quando corro atrás de um carro elétrico, quando vejo as horas, quando me absorvo na contemplação de um retrato, não há Eu. Há consciência do-carro-elétrico-que-deve-ser-apanhado etc., e consciência não-posicional da consciência. De fato, estou então mergulhado no mundo dos objetos, são eles

que constituem a unidade de minhas consciências, que se apresentam com valores, qualidades atrativas e repulsivas, mas eu mesmo desapareci, anulei-me. Não há lugar para mim neste nível, e isso não provém de um acaso, de uma falha momentânea da atenção, mas da estrutura própria da consciência (Sartre, 1994, p.52-53).

Assim, quando nos encontramos absortos na leitura de um romance, por exemplo, Sartre argumenta que há consciência da história, dos personagens, do que naquele momento está acontecendo, sem ter a necessidade da consciência de um Eu.

[...] enquanto lia, havia consciência do livro, dos heróis do romance, mas o Eu não habitava esta consciência não-posicional dela mesma. Uma vez apreendidos ateticamente estes resultados, posso agora fazê-los objecto de uma tese e declarar: *não havia Eu na consciência irrefletida*. (Sartre, 1994, p.51, **grifo nosso**)

Portanto, na vivência irrefletida a consciência sabe-se sempre a si mesma, sem que, precise dar um passo atrás para se surpreender, para observar se observando. “O acto intencional não é, por assim dizer, *bifronte*: ele não olha o objeto transcendente e, ao mesmo tempo, a consciência do objeto, como se ele realizasse essa façanha impossível de, simultaneamente olhar e se ver a olhar.” (Alves, 1994, 10). Em vista disso, no nível irrefletido a consciência decifra os sinais de si própria nos objetos que por ela é intencionado sem que isso signifique qualquer operação hermenêutica de interpretação. A consciência é pura e simplesmente consciência de ser consciência do objeto, “é essa a lei da sua existência” (Sartre, 1994, p.48).

É apenas em uma operação de segundo grau ou reflexiva que me permitiria ter consciência posicional de minha consciência do objeto intencionado. A consciência reflexiva coloca uma consciência irrefletida como objeto, a qual muda de estrutura e passa a ser refletida. Dito de outra forma, no nível do segundo grau existem atos irrefletidos de reflexão. Como o filósofo elucida:

Ele [o Eu] não aparece nunca senão por ocasião de um acto reflexivo. Neste caso, a estrutura complexa da consciência é a seguinte: há um acto irreflectido de reflexão sem Eu que se dirige para uma consciência reflectida. Esta torna-se o objecto da consciência que reflete, sem deixar, todavia, de afirmar o seu objecto próprio (uma cadeira, uma verdade matemática, etc.). Ao mesmo tempo, um objecto novo aparece, o qual é a ocasião de uma afirmação da

consciência reflexiva e não está, por conseguinte, nem no mesmo plano da consciência irreflectida (porque esta é um absoluto que não precisa da consciência reflexiva para existir) nem no mesmo plano do objecto da consciência irreflectida (cadeira, etc.). *Este objecto transcendente do acto reflexivo é o Eu.* (Sartre, 1994, p.55, **grifo nosso**).

A consciência reflexiva, portanto, põe a si mesma diante de um Eu que não pertence à consciência, de um Eu que faz parte do mundo e que só tem sua existência em razão da ação reflexiva. Isso significa dizer que o Eu surge no mundo sempre que a consciência reflete sobre si mesma. “O ato reflexivo passa a ser, então, o lugar da gênese do eu” (Alves, 1994, p. 29). Em suma, ambas as consciências – irrefletida e refletida – constituem a consciência em si, pois compõem a maneira como a consciência aparece. Entretanto, apresentam-se em dois momentos distintos: o primeiro evidencia a relação direta e espontânea entre a consciência e os objetos transcendentais, em que a consciência é posicional do objeto e não posicional de si mesma. O segundo estabelece a reflexão posterior da relação entre a consciência e os objetos, ou seja, a consciência é posicional da própria consciência que posiciona as existências mundanas.

2. A RECUSA DO EU MATERIAL

Para além da recusa de um Eu transcendental presente na consciência, Sartre também tenta se desembaraçar de uma teoria psicológica que defende a presença material do Eu (*Moi*) em todas as nossas consciências. Sua crítica se refere especificamente aos moralistas do amor-próprio que tem em La Rochefoucauld (1613-1680) seu mais notório representante. De acordo com Sartre, esses psicólogos consideraram que:

[...] o amor de si mesmo - e, consequentemente, 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 dos meus actos seria uma chamada a mim. O “retorno a mim” seria constitutivo de toda consciência (Sartre, 1994, p.55).

Em outras palavras, os moralistas consideravam os sentimentos que nutrimos em relação aos outros como emanções do íntimo do Eu, conferindo uma primazia do sujeito desejante

diante do objeto desejado, que seria apenas uma maneira do sujeito se satisfazer. Ademais, segundo Sartre, La Rochefoucauld é um dos primeiros a ter feito uso, sem nomeá-lo, do inconsciente. Isso quer dizer que, segundo La Rochefoucauld, se o Eu não está presente para a consciência é porque ele está por detrás dela sendo pólo de atração das representações e dos desejos. Segundo essa teoria, o objeto desejado seria um meio para o fim, que é o Eu desejante.

Para Sartre é inconcebível a ideia de que o “Eu” estaria, senão reconhecidamente presente, pelo menos “escondido” por detrás da consciência, tal como um Eu inconsciente, que seria o pólo das representações, estados, atos e desejos do sujeito⁶. Do ponto de vista de Sartre, essa teoria evidencia o erro essencial dos psicólogos, qual seja: a confusão entre “[...] a estrutura essencial dos atos reflexivos e dos atos irrefletidos” (Sartre, 1994, p. 56). Ou seja, “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.” (Belo, 2014, p. 167).

Para fundamentar sua crítica, Sartre introduz um exemplo com o intuito de ilustrar o erro cometido pela teoria do amor-próprio, sendo ele: “Tenho piedade de Pedro e socorro-o” (Sartre, 1994, p. 56). Para afirmar a instância íntima de um Eu, os moralistas supuseram um estado de desconforto interno, engatilhado pelo sofrimento de Pedro. Assim, minha compaixão e, conseqüentemente, minha prestação de socorro a Pedro seriam a maneira de fazer cessar esse estado de desconforto. Esse desconforto, que seria a causa da minha compaixão, faz com que se entenda, dessa forma, que aquele que se compadece de outrem reage a um “estímulo” interno negativo.

Sendo o estado de desconforto concebido como causa, é preciso que eu tenha consciência dele antes do sentimento de compaixão, estabelecido como efeito. Por consequência, a consciência reflexiva viria antes da consciência irrefletida, o que Sartre considera simplesmente absurdo. Visto que a consciência irrefletida é primeira e autônoma, ela não depende da consciência reflexiva para existir. Assim, para minha consciência, existe somente uma coisa nesse momento: Pedro-devendo-ser-socorrido. Essa qualidade de “devendo-ser-socorrido” se encontra em Pedro. Neste nível, esse primeiro momento do desejo é dado à consciência no plano do irrefletido; ele se transcende a si mesmo, sendo consciência tética do

⁶ O conceito de inconsciente foi desenvolvido posteriormente pela psicanálise, tendo como seu fundador Sigmund Freud (1856-1939). Embora Sartre utilize como referência somente os moralistas do amor-próprio, podemos identificar nessa parte de *A Transcendência do Ego* sua crítica à noção psicanalítica de inconsciente. Essa crítica ao inconsciente freudiano mantém-se durante toda a obra de Sartre.

“devendo-ser” e consciência não tética de si mesmo, portanto, impessoal. Não existe Eu (*Moi*): “Eu estou face à dor de Pedro como face à cor deste tinteiro. Há um mundo objetivo de coisas e de ações, feitas ou a fazer, e as ações apõem-se como qualidades sobre as coisas que as reclamam” (Sartre, 1994, p. 56).

Posto isto, admitir, como fazem os teóricos do amor-próprio, que o refletido é anterior ao irrefletido no inconsciente seria uma insensatez. O Eu (*Moi*) não deve ser procurado nem nos estados irrefletidos de consciência nem por detrás deles. O que Sartre afirma, assim, é a autonomia da consciência irrefletida em relação ao plano reflexivo, a qual seria ignorada pelos psicólogos. Nas palavras do filósofo:

[...] a consciência irreflectida deve ser considerada como autônoma. É uma totalidade que não tem necessidade nenhuma de ser completada e nós devemos reconhecer sem mais que a qualidade do desejo irreflectido é de se transcender, apreendendo do objecto a qualidade de desejável. Tudo se passa como se nós vivêssemos num mundo em que os objectos, além de suas qualidades de calor, odor, forma etc. tivessem qualidades de repulsivos, atractivo, encantador, útil, etc., e como se essas qualidades fossem forças que exercessem sobre nós certas acções. No caso da reflexão, e apenas nesse caso, a afectividade é posta por ela mesma como desejo, temor etc.; somente no caso da reflexão eu posso pensar “Eu odeio Pedro”, “tenho pena de Paulo”, etc. (Sartre, 1994, p. 57).

Em virtude disso, a investigação sartreana em relação à consciência “intramundana” tende para uma mesma conclusão: o Eu não deve ser procurado na consciência irrefletida nem por detrás dela. Visto que “o Eu apenas surge por meio de um ato reflexivo e é o correlato noemático de uma intuição reflexiva” (Belo, 2014, p. 168). Nesse segmento, após ter liberado a consciência tanto de um Eu formal quanto material, Sartre discorre sobre a constituição do Ego e sua relação com a consciência.

3. A CONSTITUIÇÃO DO EGO

Vimos que ao tentar purificar a consciência Sartre não nega a existência do Eu, apenas questiona sua natureza. De acordo com o filósofo, o Eu, ou melhor, o Ego, é responsável por realizar a síntese permanente do psíquico. A estrutura egóica é então um polo de ações, estados e qualidades. Os estados, ações e qualidades são transcendentais que se encontram colocados no mesmo nível do próprio Ego: o do mundo. Eles compõem o Ego, mas devem ser tomados também em sua individualidade objetiva. Sartre define o Eu (*Je*) como sendo o Ego enquanto

unidade das ações (o pensar, o duvidar, etc.) e o Eu (*Moi*) como sendo o Ego enquanto unidade dos estados (o ódio, o amor, etc.) e das qualidades (sou raivoso, sou amoroso, etc.). Esses dois Eus (*Je/Moi*) não são senão um, ou melhor, são dois aspectos de uma mesma realidade, cuja distinção é simplesmente funcional, ou, por assim dizer, gramatical. A partir dessa perspectiva cabe examinar os estados, as ações e as qualidades e verificar a aparição do Eu como pólo dessas transcendências.

O estado aparece à consciência reflexiva. Ele se dá a ela e faz-se objeto de uma intuição concreta. Se eu odeio Pedro, por exemplo, meu ódio por ele é um estado que eu posso apreender pela reflexão. Este estado está presente diante do olhar da consciência reflexiva, ele é real. Contudo, Sartre questiona: é necessário concluir disto que ele seja imanente e certo? Segundo o filósofo, não. Isso porque nas palavras de Sartre:

A reflexão tem limites de direito e de facto. É uma consciência que põe uma consciência. Tudo o que ela afirma sobre esta consciência é certo e adequado. Mas se outros objectos lhe aparecem por meio dessa consciência, esses objectos não têm razão alguma de participar das características da consciência (Sartre, 1994, p. 59).

Nesse sentido, “o estado, apreendido pela consciência, é exterior a ela e, assim, não participa da certeza inerente ao Cogito” (Belo, 2014, p.169). Para esclarecer esse ponto, Sartre nos traz como exemplo a experiência reflexiva do ódio. Se eu odeio Pedro, é certo que sinto uma profunda repulsa e cólera pela sua pessoa. Todavia, essa experiência que eu tenho de repulsa é o ódio? Conforme Sartre, não: “Com efeito, eu odeio Pedro há muito tempo e penso que o odiarei para sempre. Uma consciência instantânea de repulsa não poderia, portanto, ser meu ódio. Mesmo que eu a limitasse ao que ela é, a uma instantaneidade, já não poderia mais falar de ódio” (Sartre, 1994, p. 59-60). Para o filósofo, eu só poderia dizer “eu tenho repulsão por Pedro neste momento” (Sartre, 1994, p. 60), e, dessa maneira, não comprometo o futuro. No entanto, justamente por essa recusa de comprometer o futuro, eu deixaria de odiar.

É nesse sentido que, para Sartre, os direitos da reflexão estejam singularmente limitados: é certo que Pedro me repugna, mas é e sempre será duvidoso que eu o odeie. Esta afirmação ultrapassa de maneira infinita o poder da reflexão. Não necessariamente é preciso concluir que o ódio seja uma simples hipótese, um conceito vazio: ele é um objeto real, porém este objeto está fora da consciência e a natureza da sua existência implica ele ser dubitável. Para elucidar

melhor essa concepção, o filósofo considera dois tipos de reflexão: uma reflexão pura que apreende a vivência imediata através da total translucidez da consciência, e uma reflexão impura que vai além dos “dados imediatos” e apreende um objeto constituído pela própria reflexão, objeto que não se encontra na vivência.

[...] a reflexão tem um domínio certo e um domínio duvidoso, uma esfera de evidências adequadas e uma esfera de evidências inadequadas. A reflexão pura (que não é, no entanto, forçosamente a reflexão fenomenológica) atém-se ao dado sem manifestar pretensões quanto ao futuro. É o que se pode ver quando alguém, depois de ter dito em cólera: “eu detesto-te”, cai em si e diz: “não é verdade, não te detesto, disse isso debaixo da cólera”. Vemos aqui duas reflexões: uma impura e cúmplice, que opera de imediato uma passagem ao infinito sobre o campo e que constitui bruscamente o ódio [um objeto transcendente] através da “Erlebnis” [...] a outra, pura, simplesmente descritiva, que serena a consciência irrefletida reconstituindo-lhe sua instantaneidade. Estas duas reflexões apreenderam os mesmos dados certos, mas uma afirmou mais do que sabia e dirigiu-se através da consciência refletida, para um objeto situado fora da consciência (Sartre, 1994, p.61, **grifo nosso**).

Levando em consideração a reflexão pura, no que se refere ao estado do ódio, Sartre assevera que nossa introspecção é justa, ou seja, não posso duvidar de minha consciência de repulsa por Pedro; eu a sinto de fato. Em virtude disso, creio-me autorizado a transportar essa certeza para esse sentimento e chego à conclusão de que meu ódio possa encerrar-se na imanência e na adequação de uma consciência instantânea. Isso porque, na reflexão impura, meu ódio será a causa dos futuros comportamentos de meu Eu; estou comprometido com este ódio, ante o qual sou passivo: é um ódio que ultrapassa minha existência. Assim, sinto o “peso” do ódio, e é esse peso que “causa” meu comportamento. Pois, “a consciência se ultrapassa e afirma algo, estendendo-se ao infinito, sobre o que está fora dela” (Belo, 2014, p. 170). Ao contrário, se limito minha consciência colérica ao que ela é, então afirmarei: “Pedro me irrita neste momento”, não comprometendo o futuro e, de certa forma, já abandonando aquele ódio por Pedro. Ou seja, se levarmos em consideração apenas o que é indubitável, diremos que é certo que Pedro me irrita, porém duvidoso que eu o odeie.

No que se refere às ações, Sartre procura esclarecer que a ação concertada é antes de tudo um transcendente. Isso é evidente para ações como “tocar violão”, “conduzir um automóvel”, “escrever”, etc., pois essas ações são “tomadas” no mundo das coisas. Mas, as ações puramente psíquicas como “duvidar”, “raciocinar”, “meditar”, etc., elas também devem ser concebidas como transcendências. Para Sartre, a dificuldade em conceber também as ações

puramente psíquicas como transcendências se dá porque “a ação não é simplesmente a unidade noemática de uma corrente de consciência: também é uma realização concreta” (Sartre, 1994, p. 63). Ademais, o filósofo afirma que uma ação demanda tempo para se realizar. Elas possuem articulações, momentos. Estes momentos, segundo Sartre, correspondem às consciências concretas ativas e a reflexão que se dirige sobre essas consciências apreende a ação total em uma intuição que a entrega como unidade transcendente das consciências ativas.

O Ego, de acordo com Sartre, é diretamente a unidade transcendente dos estados e das ações. Todavia, pode haver um intermediário entre um e o outro: a qualidade. Ou seja, ao experimentarmos várias vezes o ódio diante de diversas pessoas, rancores insistentes ou cóleras intermináveis, nós unificamos essas manifestações intencionando uma disposição psíquica para as produzir. Para Sartre, esta disposição psíquica, isto é, eu ser rancoroso, ou ser capaz de odiar violentamente, é enquanto tal, um objeto transcendente. As qualidades representam o substrato dos estados. A relação da qualidade ao estado (ou à ação) é uma relação de atualização. Isso quer dizer que a qualidade é dada como uma potencialidade, “a potencialidade não é simples possibilidade: ela apresenta-se como qualquer coisa que existe realmente, mas cujo modo de existência é o de estar em latência” (Sartre, 1994, p. 64); assim a qualidade se dá como virtualidade que, sob a influência de múltiplos fatores, pode passar à atualidade. Sua atualidade é precisamente o estado (ou a ação).

Nessa altura da exposição, já sabemos que o Ego não habita a consciência — antes era essa a concepção que se tratava de refutar com veemência. Mas agora podemos também afirmar que consciência e o psíquico não se confundem. Sartre tenta mostrar que o psíquico é o objeto transcendente da consciência reflexiva e também é o objeto da ciência chamada psicologia. O Ego aparece à reflexão como um objeto transcendente que realiza a síntese permanente do psíquico, estando ao mesmo tempo ao lado dele pois se trata de um Ego psíquico. Nessa perspectiva, nosso filósofo também afirma que o Ego jamais será indiferente a seus estados, está “comprometido” por eles. Assim, o Ego nada é fora da totalidade concreta dos estados e das ações que ele suporta, ele “aparece sempre no horizonte dos estados. Cada estado, cada ação dá-se como não podendo ser separada, sem abstração, do Ego” (Sartre, 1994, p.66).

Ademais, outra característica do Ego que o filósofo acentuou é sua *natureza duvidosa*. Conforme Sartre, aquilo que nos é dado por nossas intuições do Ego não pode ser considerado como indubitável. Por exemplo, pode acontecer de me ver com clareza como uma pessoa carinhosa ou amorosa, e, no entanto, enganar-me. Nas palavras do filósofo: “Esse caráter

duvidoso de meu Ego – ou mesmo erro intuitivo que cometo – não significa que eu tenha um Eu [*Moi*] verdadeiro que ignoro, mas somente que o Ego visado traz em si mesmo o caráter da dubitabilidade (em certos casos o da falsidade)” (Sartre, 1994, p.67). Todavia, mesmo estabelecido que a natureza do Ego seja de ser um objeto duvidoso, não se pode concluir que seja hipotético, como atestamos na seguinte passagem:

Com efeito, o Ego é a unificação transcendente espontânea de nossos estados e de nossas ações. A este título, *ele não é uma hipótese*. Eu não digo: “Talvez eu tenha um Ego”, como posso dizer: “Talvez odeie Pedro”. Eu não procuro aqui um sentido unificador de meus estados. Quando eu unifico minhas consciências sob a rubrica “ódio”, junto-lhes um certo sentido, eu qualifico-as. Mas quando incorporo meus estados à totalidade concreta Eu [*Moi*], eu não lhes junto nada. É que, com efeito, a relação entre o Ego e as qualidades, os estados e as ações não é nem uma relação de emanção (como a relação entre a consciência e o sentimento), nem uma relação de atualização (como a relação entre a qualidade e o estado). É uma relação de *produção poética* (no sentido de *ποιεῖν*), ou, se se quiser, de *criação* (Sartre, 1994, p.67, **grifo nosso**).

Ora, como podemos entender essa produção poética do Ego? Segundo Sartre, por ser objeto, o Ego possui uma aparência passiva, na medida em que, além de ser apreendido, ele também é constituído pela consciência reflexiva. Vale destacar que “por passividade entende-se aqui uma relatividade existencial, isto é, uma dependência, para a existência, de algo externo ao que passa a existir passivamente” (Belo, 2014, p. 170). Contudo, o Ego também possui um aspecto ativo, uma vez que produz os estados existentes nele. Nesse sentido, Sartre o categoriza como uma síntese irracional de passividade e atividade. Tendo isso em mente, vale questionar: de que maneira ele opera? Embora possa parecer que a totalidade do psíquico seja uma produção espontânea do Ego, o que realmente acontece é que a consciência, verdadeiramente espontânea, projeta sua espontaneidade no Ego, fazendo com que ele apareça como criador. Contudo, essa espontaneidade é fantasmática ou, nos termos de Sartre, uma “pseudo-espontaneidade”, fazendo com que as qualidades dos estados que afetam o Ego sejam interpretadas como suas produções. Ao ser produtor dos estados e também passivo, o Ego é capaz de sofrer um contrachoque oriundo dos estados criados por ele.

Além de produzir seus estados, fica a cargo do Ego a responsabilidade de sustentar suas qualidades, produzindo uma, nas palavras de Sartre, “espontaneidade conservadora”. Trata-se, de certa forma, de uma espontaneidade “encantada” que, mesmo dispondo de um aspecto racional, preserva ainda um fundo de inteligibilidade, uma espécie de “procissão mágica” que

culmina na seguinte conclusão: a espontaneidade do Ego escapa de si mesmo, sendo este sempre ultrapassado por aquilo que produz. Dito isso, chegamos a uma outra característica que Sartre atribui ao Ego: a de uma *irracionalidade*, uma vez que o produtor é passivo em relação à coisa criada. Observamos o que diz o filósofo:

[...] o Ego é um objecto apreendido, mas também constituído pelo saber reflexivo. É um foco virtual de unidade e a consciência constitui-o no sentido inverso ao que a produção real segue: o que é primeiro realmente são as consciências, através das quais se constituem os estados, depois, através destes, o Ego. Mas como a ordem é invertida por uma consciência que se aprisiona no mundo para fugir de si, as consciências são dadas como emanando dos estados e os estados como produzidos pelo Ego. Segue-se que a consciência projecta a sua própria espontaneidade sobre o objecto Ego para lhe conferir o poder criador que lhe é absolutamente necessário. Só que esta espontaneidade, representada e hipostasiada num objecto, torna-se uma espontaneidade *bastarda e degradada*, que conserva magicamente o seu poder criador tornando-se ao mesmo tempo passiva. *Daí a irracionalidade profunda da noção de Ego* (Sartre, 2014, p. 69-70, **grifo nosso**).

Evidenciamos, dessa maneira, a irracionalidade presente na relação entre produtor e produção, uma vez que o produtor é passivo e não ativo como deveria ocorrer no processo de criação. A consciência proporciona tal capacidade ao objeto, neste caso ao Ego, porque está aprisionada no mundo em um movimento de fuga de si mesma. Nada pode agir sobre a consciência, porque ela é causa de si. Mas, no caso do Ego, os estados e ações voltam-se sobre ele a fim de qualificá-lo.

Ademais, para completar, a relação entre consciência e Ego é marcada por dois fatores: *intimidade e indistinção*. Pois, o Ego é tido como íntimo da consciência, como se fosse dela própria, uma vez que é responsável pela síntese permanente do psíquico. Todavia, vale lembrar, ele é opaco para ela: opacidade que é apreendida como *indistinção*, que não é senão uma interioridade vista do exterior ou, melhor dizendo, a projeção degradada da interioridade. Dessa forma, “trata-se de uma intimidade/interioridade que é exterior àquilo a que se refere, o que faz do Ego também uma síntese de interioridade e transcendência: para conhecer-se é necessário tomar para si o ponto de vista do outro” (Guimarães, 2018, p. 123). Essa questão fica evidente no seguinte excerto:

Tal qual é, o Eu [*Moi*] permanece-nos desconhecido. Isso pode compreender-se facilmente: ele dá-se como um objecto. Portanto, o único método para o

conhecer é a observação, a aproximação, a espera, a experiência. Mas estes procedimentos que se adequam perfeitamente a todo transcendente não-íntimo não se adequam aqui devido ao facto da própria intimidade do Eu [*Moi*]. Ele está demasiado presente para que nós possamos pôr, a seu respeito, de um ponto de vista verdadeiramente exterior. Se recuamos para ganhar distância, ele acompanha-nos nesse recuo. Ele está infinitamente próximo e não posso contorná-lo. Serei eu preguiçoso ou trabalhador? Decidirei, sem dúvida, se me dirigir àqueles que me conhecem e lhes perguntar sua opinião. Ou posso ainda coleccionar os factos que me dizem respeito e tentar interpretá-los *tão objectivamente como se se tratasse de um outro*. Mas seria inútil dirigir-me directamente ao Eu [*Moi*] e tentar beneficiar da sua intimidade para o conhecer. Pois é ela, ao contrário, o que nos barra o caminho. Assim, “conhecer-se bem” é, fatalmente, tomar sobre si o ponto de vista de outrem, quer dizer, um ponto de vista forçosamente falso (Sartre, 1994, p. 72-73, **grifo do autor**).

Observemos, portanto, que a relação do Ego com a consciência é de intimidade e não de interioridade. A própria forma de apreensão e constituição do Ego pela reflexão nos confirma tal especificidade. Por estar situado junto ao psíquico, o Ego aparece como um objeto de natureza duvidosa: ele só aparece quando não é olhado. Em outros termos, o Ego só aparece no horizonte, atrás do estado, quando o olhar reflexivo se fixa sobre a vivência (*Erlebnis*). Quando se pretende alcançá-lo sem atravessar a vivência e o estado, directamente, voltando-se para ele, o Ego se esvai: “Por natureza, o Ego é fugidio” (Sartre, 1994, p. 74). Vimos, dessa maneira, a complexidade da relação do Ego com a consciência. Para Sartre, essa falta de compreensão da maneira complexa pela qual o Ego se dá à consciência fez com que os filósofos anteriores a ele (inclusive Husserl, que lhe serve como base teórica) elaborassem explicações pouco verdadeiras para a relação entre ambos, as quais Sartre tentou refutar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O campo transcendental, livre de toda estrutura egóica, recobra sua limpidez primeira. Para Sartre ele é um nada, todas as verdades, todos os valores estão fora dele, já que o próprio Ego não lhe faz parte. Mas este nada, salienta o filósofo, ele é tudo: uma vez que ele é consciência de todos estes objetos. Segundo o filósofo, nossas questões, remorsos, o que comumente chamamos de “crises de consciência”, etc., ou seja, “toda a matéria dos diários íntimos” (Sartre, 1994, p.76), tornam-se meras representações. Nas palavras do filósofo: “[...]”

é preciso notar que, deste ponto de vista, os meus sentimentos e os meus estados, o meu próprio Ego, deixam de ser minha propriedade exclusiva” (Sartre, 1994, p.76). Essa tentativa de liberação da consciência tem o intuito de que os campos transcendentais e psíquicos sejam separados, correspondendo a cada um, uma disciplina particular com seus métodos próprios. Por um lado, a esfera transcendental acessível exclusivamente à fenomenologia, e por outro o psíquico enquanto objeto transcendente da consciência reflexiva. Dois campos e duas ciências, a consciência e o Ego não se confundem. Isso porque o filósofo visa uma consciência limpa de todos os objetos físicos, psicológicos e psíquicos que atribuíram a sua estrutura.

Contudo, vale questionar a razão pela qual a consciência tida como espontaneidade absoluta constitui a partir de si mesma o psíquico e nele se aprisiona, por que razão esse movimento acontece? O que conduz a constituição do Ego? Tudo se passa como se a consciência se aterrorizasse ao se perceber como uma liberdade que é anterior a toda e qualquer escolha, como uma espontaneidade que está além da própria distinção entre atividade e passividade, uma vez que estas só se compreendem a partir do Ego como pólo dos estados e das ações. A consciência se vê como uma existência absoluta que nada determina, que está além de todas as distinções entre o possível e o real, entre o ser e a aparência, “como uma consciência que escapa, portanto, a qualquer determinação categorial que pretende encerrá-la nos estreitos limites de uma natureza determinada” (Alves, 1994, p.32). Esse aspecto vertiginoso da apreensão da consciência por si mesma, o caráter, nas palavras de Sartre, “monstruoso” de uma liberdade que se furta a qualquer fixação, é fonte de angústia para a consciência, estando na origem de numerosas psicastenias. Essa concepção é ilustrada por Sartre com um exemplo extraído da obra de Pierre Janet (1869-1957) intitulada *Les Névroses* (As neuroses):

Uma jovem casada tinha um medo de, quando seu marido a deixava só, se pôr à janela e interpelar os transeuntes como uma prostituta. Nada na sua educação, em seu passado, nem em seu caráter pode servir de explicação para semelhante temor. O que nos parece é que, muito simplesmente, uma circunstância sem importância (leitura, conversação, etc.) tinha determinado nela o que se poderia denominar como vertigem da possibilidade (Sartre, 1994, p. 79-80).

Ao perceber-se monstruosamente livre, a liberdade vertiginosa se revela para essa mulher no momento do ato que ela temia realizar. No entanto, essa vertigem só é compreensível quando a consciência surge de repente para si mesma, transbordando infinitamente em suas

possibilidades, de um Ego que ordinariamente lhe serve como unidade. Nesse sentido, Sartre indica que “a função essencial do Ego não é tanto teórica quanto prática” (Sartre, 1994, p. 80), ou seja, “seu papel essencial é encobrir [ou mascarar] da consciência a sua própria espontaneidade” (Sartre, 1994, p. 80). Dessa forma, a consciência se absorve no Ego, como se o tivesse transformado em 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, 1994, p. 80). Ou seja, ao atribuir ao Ego uma natureza fixa e estável, a consciência cria a ilusão de que há uma essência ou identidade pré-determinada que guia suas ações. Isso permite que a consciência distinga entre o “possível” e o “real”, entre o “querido” e o “sofrido”, como se houvesse uma entidade interna (o Ego) responsável por essas escolhas e experiências.

O Ego surge, portanto, como uma imagem deturpada da consciência, um estratagema que ela utiliza para anular o espetáculo desagradável de sua liberdade absoluta. Desse modo, “ao se representar falsamente como uma coisa dotada de uma natureza fixa e estável, a consciência escapa de si mesma e, com isso, suprime a angústia que a colocava diante do nada que ela própria é” (Alves, 1994, p. 33). Portanto, ao identificar-se com o Ego, a consciência acaba se alienando de si mesma, fugindo dessa liberdade tida como monstruosa.

É possível perceber, portanto, a importância desse primeiro ensaio filosófico de Sartre, pois ele aponta para a originalidade do filósofo ao explorar a relação entre Ego e consciência, desafiando concepções tradicionais, tanto filosóficas quanto psicológicas. Ademais, identificamos que já estavam presentes as ideias iniciais — ou os “embriões” — dos conceitos que ele viria a desenvolver de forma mais ampla em sua célebre obra *O Ser e o Nada* (1943), como liberdade e angústia⁷. Por fim, a noção de consciência ali desenvolvida, bem como o minucioso trabalho de “limpeza” do campo transcendental, figurarão como um legado fundamental em sua obra.

⁷ À título de contextualização, para Sartre, o ser humano é “condenado a ser livre”, ou seja, não há uma essência pré-definida que determine suas ações. Ademais, “em um sentido positivo, a liberdade não descreve uma faculdade ou propriedade, mas o ser do homem como um desenraizamento perpétuo do que ele é, de acordo com um projeto próprio” (Cabestan; Tomès, 2001, p. 35, **tradução nossa**). Nesse sentido, essa liberdade absoluta implica que somos totalmente responsáveis por nossas escolhas, o que gera angústia, pois não há garantias externas ou justificativas para nossas decisões. A angústia, portanto, é a consciência do peso da liberdade e da responsabilidade de criar a si mesmo a cada escolha. Tais conceitos, como já mencionados, são desenvolvidos com mais afinco na obra *O Ser e o Nada*. Para além disso, para uma compreensão do vocabulário da filosofia sartreana, vale conferir: Cabestan; Tomès, 2001.



REFERÊNCIAS

ALVES, P. M. S. Irrefletido e reflexão. Observações sobre uma tese de Sartre. In: Sartre. **A transcendência do ego**. Lisboa: Colibri, 1994.

CABESTAN, P.; TOMÈS, A. **Le vocabulaire de Sartre**. Ellipses Édition Marketing S.A, 2001.

BELO, R. S. **Sartre e a tese da transcendência do ego**. Griot: Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia – Brasil, v.9, n.1, junho/2014.

FUJIWARA, G. **Sartre fenomenólogo: a radicalização da intencionalidade em La transcendence de l'ego**. Sapere Aude – Belo Horizonte, v.5 - n.10, 2014.

GUIMARÃES, D. M. **Contribuições de uma teoria da consciência irrefletida para uma filosofia da liberdade a partir de A transcendência do Ego**. Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenológica, São Paulo, v. 7, n. 2, 2018.

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

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 5ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

SARTRE, J-P. **A Transcendência do Ego: Seguido de Consciência de si e conhecimento de si**. Tradução: Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

SARTRE, J-P. **Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade**. Situações I. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

LEOPOLDO E SILVA, F. **A Transcendência do Ego. Subjetividade e narrabilidade em Sartre**. Síntese- Rev. de Filosofia, Belo Horizonte, v.27. n.88, 2000.