

A noção de ego na obra de Sartre

The notion of ego in Sartre's work

Prof. Dr. Simeão Donizetti Sass²⁰⁶
Universidade Federal de Minas Gerais

RESUMO

O presente ensaio analisará três obras de Sartre, *La Transcendance de l'ego* (1936), *L'Être et le néant* (1943) e *Cahiers pour une morale* (1983). Tentaremos demonstrar que esse percurso é, ao mesmo tempo, a evolução e a manutenção de algumas teses enunciadas na primeira obra. Identificaremos alguns dos objetivos da filosofia sartriana, tanto na moral quanto na política, revelando o papel central do Ego nessa discussão, e, por fim, identificaremos as consequências morais de uma nova concepção da consciência, do ego e da reflexão edificadas por Sartre ao longo de sua trajetória.

PALAVRAS CHAVE

Ego; Espontaneidade; Solidariedade.

ABSTRACT

The given essay will analyze three of Jean Paul Sartre's Works: *La Transcendance de l'ego* (1936), *L'Être et le néant* (1943) and *Cahiers pour une morale* (1983). We will demonstrate that this path is, at the same time, evolution and maintenance of some already stated thesis of the first piece. We will also identify some objectives of Sartre's Philosophy, regarding moral and political issues, revealing the main role of Ego in this discussion. Finally, we will trace the moral consequences of new concepts of consciousness, Ego, and the reflection Sartre identifies throughout his trajectory.

²⁰⁶ E-mail: simeao78@gmail.com

KEYWORDS

Ego; Spontaneity; Solidarity.

INTRODUÇÃO

O conceito de ego ocupa um lugar de destaque na filosofia ocidental. Sobretudo a partir do pensamento moderno, tornou-se tema obrigatório. O pensamento francês o tomou como objeto de discussão de forma aprofundada e até polêmica. A máxima “penso, logo existo”, cunhada por Descartes, assumiu ares de verdade indubitável. O pronome eu, frequentemente, é subentendido como presença indispensável na compreensão da fórmula cartesiana, ou seja, todo pensamento é fruto de um ego reflexivo. Fato que leva a crer que toda atividade de pensamento é necessariamente reflexiva. Retomando uma frase de Alain, “saber é saber se sabe”, podemos afirmar que a máxima cartesiana sintetiza atividade reflexiva.

Outro lugar comum na interpretação dessa máxima é identificar consciência e ego. Em outras palavras, só há ego se ocorre a reflexão e vice-versa. Por conseguinte, consciência, ego e reflexão tornam-se sinônimos. O pensamento moderno explorou todas as perspectivas dessa teoria. De

Descartes a Nietzsche, tal conceituação oscilou entre a verdade e o erro. Outro fator comum nessas análises foi a identificação entre ego e consciência moral. A reflexão transformava-se em culpa, o exame de consciência reproduzia o processo de atribuição de culpa exatamente porque o termo consciência opunha-se a inconsciência. Se a primeira é a memória do pecado, a segunda surge como esquecimento de todo erro cometido. Algumas etiquetas foram produzidas a partir dos filósofos que tomaram esse tema como objeto de suas reflexões. Idealismo, racionalismo, subjetivismo, filosofia da consciência, moralismo, e tantos outros rótulos, foram afixados em filósofos que abordaram o tema em questão. Defender o cogito como ponto de partida filosófico representava a assunção do cartesianismo oficial.

A fenomenologia lançou novas luzes sobre essa discussão. Husserl renovou o cartesianismo recolocando-o no centro do debate epistemológico e metodológico da filosofia contemporânea. A filosofia de Husserl, como toda corrente renovadora, foi interpretada de diversas maneiras, umas mais ortodoxas, outras menos. Nosso objetivo, neste ensaio, é discutir a posição de Sartre acerca do debate.

Ele afirma que sua filosofia não usa conceitos, mas *noções*. Tal distinção epistemológica aproxima-o de uma visão da filosofia que não quer ser como as ciências naturais, baseada em leis e normas, mas em uma atitude compreensiva e aproximativa, herança da fenomenologia que pretendeu ser uma filosofia rigorosa sem reeditar o positivismo comtiano. Daí a diferença que fazemos entre a *noção* sartriana e o *conceito* de ego forjado ao longo do pensamento moderno, que ainda persiste no pensamento contemporâneo. A noção sartriana de ego é uma tentativa de repensar a teoria conceitual do ego. Como veremos, tal tentativa leva Sartre para bem longe do cartesianismo ortodoxo. Sem, contudo, recair e irracionalismos, preocupação constante do existencialista francês.

Tomaremos como objeto de análise três obras, *A transcendência do ego* (1936), *O Ser e o nada* (1943) e *Cadernos para uma moral* (1983). Tentaremos demonstrar que esse percurso é, ao mesmo tempo, a evolução e a manutenção de algumas teses enunciadas na primeira obra. Identificaremos alguns dos objetivos da filosofia sartriana, tanto na moral quanto na política, revelando o papel central do Ego nessa discussão, e, por fim, identificaremos as consequências morais de uma nova concepção da

consciência, do ego e da reflexão edificadas por Sartre ao longo de sua trajetória. Devido aos limites do estudo, não teremos tempo de abordar as críticas de Sartre a Husserl. Enunciaremos somente as suas justificativas, reservaremos a outro estudo a especificação do debate entre Husserl e Sartre.

O percurso que escolhemos revelará três momentos da teoria sartriana do ego. O primeiro abordará a sua condição transcendente, o segundo a sua estrutura circular e o terceiro a sua condição libertária. As duas primeiras obras enunciadas, foram estudadas de forma mais ampla e aprofundada, a terceira, por ser póstuma, ainda não foi descoberta pelos estudiosos. Poucas pesquisas abordam suas teses e um espectro significativo de intuições importantes ainda solicita trabalho de elucidação. Um aspecto importante dessa análise histórica e conceitual é identificar a continuidade do projeto enunciado na obra *A transcendência do ego*; essa perspectiva, por si só, já desperta um grande interesse. Ela rebate uma acusação muito comum e infundada de que Sartre é um pensador idealista e, ao mesmo tempo, dualista. A teoria sartriana do ego, elucidada adequadamente, esclarece um equívoco iniciado ainda nos anos 40, pela interpretação de Merleau-Ponty,

consagrada nas páginas finais de *A Fenomenologia da percepção* (1945). Análise dessas críticas foram feitas por mim em estudos anteriores; assim, não voltaremos a eles.

Ao estudarmos atentamente a reflexão sartriana voltada para o estudo do ego, identificamos uma teoria muito bem urdida, que tem como um de seus objetivos fundamentais criticar a chamada filosofia da intimidade, muito comum no início do século 20, na França. Um dos autores mais lembrados nessa crítica é Bergson. Sartre dedica a ele vários estudos, em várias obras de sua produção intelectual. É importante deixar claro que ele não recusa a teoria bergsoniana em sua totalidade; ele a circunscreve ao plano daquilo que denomina psíquico. A perspectiva psíquica da existência humana, enunciada ao longo de várias obras de Bergson, para Sartre, continua válida, assim como sua teoria das emoções, esboçada na obra *As duas fontes da moral e da religião* (1932). A objeção fundamental feita a Bergson é de que o eu, oscila entre a perspectiva dinâmica movente e a de um ser pleno. Hora ele aparece definindo a pessoa, e em outros momentos, inserindo-a no fluxo da duração. Ou seja, a pessoa seria um ser total ou movente inacabado, se ambos os fatos, como isso seria

possível? Além, disso, faltaria a Bergson, uma visão mais acurada da relação entre política e sociedade, entre a tensão constante identificada na relação de cada pessoa consigo mesma e com a sociedade que a circunda. Estabelecer a distinção entre eu profundo e o eu superficial não bastaria, segundo Sartre, para evitar os equívocos do solipsismo. Nem a teoria do Herói, esboçada nas *Dois fontes* resolveria o problema da existência fática da relação entre seres humanos em sociedade. Os conflitos sociais não poderiam ser resolvidos a partir da instauração de novos valores inspirados por pessoas excepcionais. Faltaria uma efetiva transformação da sociedade. A teoria bergsoniana do eu profundo/superficial, nesse contexto, somente explicitaria uma cisão na pessoa, não a superação dessa cisão. Assim, o eu seria um fluxo de emoções, fato que pode ser visto como uma definição possível da psique, mas ele não seria a síntese totalizante chamada pessoa, necessária correlação entre interioridade e exterioridade. Nessa crítica sartriana da vida interior e da consequente exclusão da política, estaria o campo incompleto da teoria bergsoniana. Ontologia, moral e política solicitariam uma reorganização, que inexiste na obra

de Bergson. Mas, não trataremos desse debate nesse estudo. Tentaremos elucidar a posição de Sartre.

Para tanto, é preciso identificar as principais teses e os ajustes empreendidos ao longo do percurso. É preciso também identificar o que Sartre quer evitar. Na obra *A transcendência* recusa-se o solipsismo, em *O Ser e o nada*, critica-se a pessoa desconectada do mundo e nos *Cadernos* o ego como coisa em-si, como retificação da pessoa.

Compreender as críticas ajuda-nos a esclarecer também os equívocos das interpretações dos adversários de Sartre. A conferência *O existencialismo é um humanismo* (1946), causou muitos estragos ao seu pensamento. Não porque suas teses sejam equivocadas, mas porque elas não foram devidamente explicitadas. Por ser uma conferência idealizada para o público leigo, Sartre simplificou em demasia suas articulações conceituais. Isso foi usado por seus adversários para classificá-lo como um pensador sem rigor e ingênuo. As críticas de Heidegger a essa conferência reforçaram tais equívocos. Para aqueles que comparam as teses dessa conferência com os escritos filosóficos sistematizados, fica evidente que as críticas desconhecem os fundamentos teóricos. É preciso, sobretudo, retornar aos textos, trabalho relegado

aos interessados em esclarecer os equívocos e refutar teses absolutamente inexistentes em seu discurso. A mais usual crítica feita a Sartre é a de ser um defensor do subjetivismo, da subjetividade isolada do mundo, hipostasiação do sujeito. Nada mais equívoco que isso. O estudo da noção sartriana de ego revela a fragilidade dessa crítica. Revela também que ela é uma caricatura débil do pensamento existencialista francês. Ela desconsidera os ganhos que a fenomenologia representou para o debate. Ignora igualmente que Sartre, ainda nos anos 30, criticava Husserl por defender o eu transcendental. Para Sartre, a consciência é um campo transcendental impessoal, mas não a *possuidora* do ego, tampouco a produtora de eu transcendental. Para Sartre, Husserl não se manteve fiel ao princípio da intencionalidade quando fez uso do conceito de ego transcendental. Se fosse possível construir uma metáfora espacial, seria admissível afirmar que a consciência circunscreve o ego, mas, jamais o contrário. A consciência não existe porque cada pessoa tem um ego, ela existe não para produzir o ego, mas para intencionar o mundo. A intencionalidade não é fruto do ego. Ela é a essência da consciência. O ego é objeto de reflexão *para* a consciência. Isso ocorre pelo simples fato de que a

fenomenologia ensinou que é possível a existência de uma consciência irrefletida. Esse é o ponto inicial que deve ser lembrado contra tais críticas. Se a consciência pode ser irrefletida ou reflexiva, isso significa que o inconsciente é uma tese que não se sustenta. Mas isso significa também que há ato intencional sem o *a priori* da atitude reflexiva. Se essa explicitação se fizesse presente nas críticas a Sartre, elas deixariam de fazer sentido. A atitude irrefletida da consciência dilui tanto o conceito de inconsciente quanto a exclusividade da reflexão. Após esses esclarecimentos iniciais, retomemos as teses centrais.

1. A TRANSCENDÊNCIA DO EGO

Essa obra foi a primeira publicada por Sartre nos anos 30, ela foi contemporânea do romance *A Náusea* (1938). As duas obras guardam profundas relações teóricas ligadas à noção de intencionalidade da consciência. As considerações finais da *Transcendência* sintetizam algumas intuições tipicamente sartrianas. A consciência, um campo transcendental impessoal, revela-se como a realidade fundamental de todo ser humano. Essa consciência, contudo, estrutura-se pela

intencionalidade. Não é porque a pessoa tem um ego que ela é consciente, ao contrário, a existência espontânea dessa pessoa caracteriza-se pelo ato intencional. O ego passa a ser um objeto, dentre outros, para a consciência. Tal tese inválida críticas de filósofos que insistiram em apregoar a supervalorização da subjetividade e a eliminação da objetividade no pensamento de Sartre. Contra as teses que defendiam a existência material de um ego coisista, inspirados pela psicologia associacionista ou naturalista, Sartre esvazia a consciência de todo conteúdo. Contra a orientação transcendental do ego, Sartre situa a consciência como um dos polos da relação com o mundo. Tal concepção, visa abandonar a convicção de que todas as atividades cogitantes são acompanhadas necessariamente pelo ego, como se fossem frutos de sua atividade. Sartre tenta demonstrar que o ego é o resultado da atividade reflexiva da consciência, ele se torna um objeto *para* consciência. Além disso, Sartre descreve o ego como uma síntese de atos, qualidades e estados. Ele insere dois termos fundamentais nessa exposição: o *Je* e o *Moi*. O *Je* envolve as ações humanas em sua relação com o mundo, o *Moi* constitui a perspectiva reflexiva dessas ações. É importante ressaltar,

contudo, que a condição ativa do ser humano representa também a perspectiva “coagulante” que tal condição envolve. A historicidade das ações envolve tanto o aspecto transiente de sua realização quanto a dimensão social dessas ações. Exatamente porque todo ser humano existe no mundo, o sentido de suas ações não é decifrado ou enunciado somente por seu autor. Sartre imprime à noção de ego um certo caráter de *papel social*. É por isso que o ego envolve a objetividade da ação, ele é a dimensão em-si da consciência. Mas ele não pertence somente ao seu suposto Senhor, ele é a objetividade da pessoa porque mundano.

Uma segunda consequência muito relevante da teoria sartriana do ego, nessa elaboração primeva, é a sua incipiente teoria das emoções. Da mesma maneira que não posso dizer que tenho um ego, não posso dizer que sou o dono de minhas emoções. Se a consciência foi purificada de todo o conteúdo, se ela é um nada de conteúdo, se toda perspectiva coisista foi eliminada de sua definição, nada pode haver na intencionalidade da consciência que seja *a priori* dado como conteúdo. A consciência não existe como um cofre, nem como um arquivo. Ela é um movimento, não é coisa ou o resultado único de um cérebro, embora não exista fora de um corpo. Bergson já esclarecia que não

há pensamento sem cérebro, mas que todo pensamento é muito mais que atividade cerebral. A consciência envolve todo o ser humano. Ser humano, para Sartre, significa existir na forma da consciência, *espontaneidade* que intenciona o mundo circundante. Esse ser é tanto corpo quanto consciência, é possível falar de consciência/corpo em Sartre. Se a consciência não é um invólucro, se os atos humanos são uma relação de mão dupla entre o autor e o mundo, tudo o que é humano ressoa esse *vai e vem*. Assim, o ódio, o amor, as chamadas emoções, para Sartre, perdem a sua condição de afecção. Elas não são coisas que contaminam o interior do ser humano como doenças. As emoções são relações que cada ser humano estabelece com os outros, no mundo. As emoções se fazem e se desfazem ao sabor das situações. Não sou covarde ou corajoso, *faço-me*, construo minha personalidade sendo aquilo que faço. Portanto, não tenho ego e não sou dono de minhas emoções. Assim, a espontaneidade da consciência revela-se como o modo de ser fundamental do homem. O ego lhe dá uma certa consistência advinda dos juízos sociais. Esse ego, contudo, não é um caráter imutável, ele pode ser recusado, contestado, o veremos futuramente. O ego é um construto pessoal e social.

A terceira característica que destacamos da *Transcendência*, é o aspecto programático de suas palavras finais. Sartre diz:

E a relação de interdependência que essa [consciência absoluta] estabelece entre o eu/moi e o mundo basta para que o eu/moi apareça como 'em perigo' perante o mundo, porque o eu/moi (indiretamente e por meio dos estados) tira do mundo todo o seu conteúdo. Não falta mais nada para fundar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas (SARTRE, 2003, p. 87)²⁰⁷

Tais afirmações deveriam servir de respostas às críticas dos adversários de Sartre. Se a consciência é absoluta, isso se deve ao fato de que ela é um movimento incessante do intencionalizar o mundo. Isso não significa que o ser humano é sempre reflexivo. A intencionalidade, como sabemos, é a essência da consciência. Mas essa intencionalidade se dá sob dois modos fundamentais, a vivência e a reflexão. Na verdade, vivência é muito mais "comum" que atividade reflexiva na vida concreta de cada ser humano. O absoluto da consciência

não é somente a sua atividade cogitativa filosófica, como se o ser humano sempre fosse uma realização perfeita ou imperfeita do ideal filosófico. Não vivemos o tempo todo tentando descobrir verdades indubitáveis. Simplesmente vivemos. Se tomamos tal vida como objeto de reflexão, tal o movimento é *a posteriori*. Não há o *a priori* da reflexão na filosofia sartriana. A filosofia concreta que ela defende tenta efetivar a verdade da máxima "a existência precede a essência", como muito bem explicitou Heidegger em sua carta sobre o humanismo, num sentido bem distinto daquele dado pelo autor de *Sein und Zeit* (1927). Para Sartre, a existência é concretude histórica, não a forma da interpelação do Ser.

A moral e a política, que para Sartre são inseparáveis, somente podem ser fundamentadas na relação intrínseca e *correlacional* entre o homem e o mundo. Essa relação deve ser constante e não pode recair unicamente sobre um dos polos. Não é o homem que cria o mundo, não é o mundo que determina absolutamente cada ser humano. *Somos aquilo que fazemos daquilo que fazem de nós*. Esse "vai e vem", esse relacionamento recíproco, não pode ser abandonado ou esquecido, senão, recaímos nos dogmatismos e nos determinismos.

²⁰⁷ Todas as traduções das obras de Sartre são de nossa autoria.

Tais críticas valerão também quando Sartre avaliar as consequências do freudismo e do materialismo mecanicista. Pois, nos dois casos, o homem passa a ser fruto de forças internas ou externas determinantes e impessoais. Como se estivéssemos no plano da física newtoniana. O homem passa a ser *agido*, eliminando, assim, a sua espontaneidade. Tais consequências explicitadas por Sartre rebatem as interpretações caricaturais feitas por críticos ao longo das últimas décadas.

O Ser e o nada

A discussão acerca do conceito de ego, abordado a longo da história da filosofia, ganha destaque na obra *O Ser e o nada*, tendo como objetivo avançar e esclarecer alguns pontos apresentados na *Transcendência*. Se objetivo, na obra anterior, era evitar o solipsismo, essa intenção é aprimorada com a teoria sartriana da pluralidade das consciências. A elaboração de uma ontologia que distingue o ser e o homem, em outras palavras, o modo de ser distinto em cada um desses seres, solicita a abordagem da relação entre dois seres humanos, entre dois seres que vivem ao modo do ser para-si. Sartre erige uma noção para descrever o modo de ser do para-si que vive em sociedade, não só envolto por coisas, mas também por

seres iguais a ele. Essa noção denomina-se ser-para-outrem. Essa noção é flagrantemente negligenciada pelos críticos de Sartre. O alegado dualismo não se sustenta diante da teoria sartriana que situa a necessária correlação entre o para-si, o em-si e o ser-para-outrem. Na verdade, Sartre considera essa última noção uma estrutura do ser para-si, mas ela guarda características próprias, dentre as quais, a necessária assunção da existência fática de outrem. Retomando a noção existencial de situação, Sartre pensa a subjetividade humana a partir da noção de *ipseidade*. Tão noção somente existe em correlação com a situação concreta mundana. Na Segunda parte de *O Ser e o nada*, Capítulo Primeiro, Seção V, intitulada "O eu/moi e o circuito de ipseidade", Sartre afirma categoricamente que "o ego não pertence ao domínio do para si" (SARTRE, 1943, p. 142).

Tal tese desencadeia várias consequências. Primeira, o ego unifica as *Erlebnisse*, as *vivências*, e pertence ao *em-si*, ou seja, o ego aparece como um existente do mundo, não como *da* consciência. Segunda, é a consciência, em sua ipseidade fundamental, que permite a aparição do ego como fenômeno transcendente dessa ipseidade.

Nas palavras de Sartre,

Assim, desde quando ela surge, a consciência, pelo puro movimento nadificante da reflexão, se faz *peçoal*: porque aquilo que confere a um ser a existência peçoal, não é a posse de um ego - que é somente o *signo* da personalidade - mas é o fato de existir para si com a presença a si (SARTRE, 1943, p. 143).

Com esse esclarecimento, fica evidente que a *ipseidade* é o movimento reflexivo que toma como objeto a *presença a si*. Isto é: “sem mundo, nada de ipseidade, nada de peçoal; sem ipseidade, sem a peçoal, nada de mundo”, (SARTRE, 1943, p. 144), porque a palavra mundo somente se faz com a presença do ser humano, sem ele, aquilo que chamamos mundo seria a coleção de objetos em um espaço. A estrutura do circuito de ipseidade é ilustrada por Sartre com a descrição de uma peçoal que sente vergonha de outra por ter sido flagrada praticando uma conduta reprovável. A vivência da vergonha ressalta a experiência de ser visto. O exemplo dado por Sartre é o de ver pelo buraco da fechadura uma cena íntima que se passa em um quarto de hotel. Nela compreendemos a passagem do *je* (eu irrefletido) ao *moi* (eu reflexivo). A presença alienante do para-si surge nessa experiência cotidiana de ver e

ser visto por outra peçoal. A alienação da consciência é o tema central aqui porque ela é vivida como interferência de outrem em meu ser, em minha liberdade. Ser visto e testemunhado como autor de ato reprovável é ser atingido no âmago do próprio ser, é ser posto “em perigo”.

Tal conclusão nos leva a compreender que a teoria da alienação da consciência é a prova existencial da presença de outrem. Não como um ser que eu instituo, mas como ser que me testemunha, interferindo em minha liberdade, adentrando meu ser. A existência de outrem ganha estatuto de evidência por ser constatada em uma situação passível de ser comprovada por qualquer peçoal. Essa prova não exige demonstrações rebuscadas. Constato a presença de outrem concretamente por ser visado de fora, por um ser que não sou e que tem liberdade própria. Assim, completa-se a crítica do solipsismo. Um ser esvaziado de intimidade solipsista constata a própria existência ao ser visado e manipulado por outra peçoal. Existo para outrem mesmo contra minha vontade.

Essa teoria da pluralidade das consciências não tem nada de idealista, subjetivista, dualista ou metafísica. Ela está fundada na

facticidade da existência. Essa consciência é uma totalidade movente, não fechada ou totalizada e, nesse sentido, distinta da filosofia hegeliana. Essa facticidade do mundo concreto, como relação experienciável e sempre comprovada, é o fundamento existencial de toda pessoa.

2. CADERNOS PARA UMA MORAL

Se as duas obras anteriores são desconhecidas pelo público especializado, dado que a maioria das críticas filosóficas sequer chegam a comentar textos literais de Sartre, reproduzindo, via de regra, opiniões descoladas da teoria, os *Cadernos* são praticamente ignorados. Elaborados para serem desenvolvidos e publicados ainda nos anos 40, foram abandonados posteriormente por Sartre. Segundo o próprio existencialista, suas teses ainda não haviam atingido o grau de concretude necessária para a exposição de uma moral existencialista.

Um exemplo lapidar dessa atitude intelectual que critica Sartre sem ao menos conhecer os seus fundamentos filosóficos, é a de Ricœur, na conferência - *A luta por reconhecimento e a economia do dom* - apresentada na Jornada de

Filosofia da UNESCO (*Journée de la philosophie à l' UNESCO*), em 21 de novembro de 2002 e publicada sob a direção de Moufida Goucha, Paris, UNESCO (*Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture*), em 2004. Ele sustenta que a teoria do reconhecimento de Sartre, baseada na experiência da vergonha, era somente negativa. Ela não teria o aspecto positivo da integração e da superação do conflito. Ricœur apresenta, então, como teoria positiva do reconhecimento, a filosofia de Marcel Mauss, consagrada na obra sobre a dádiva. É essa tese que desejamos analisar usando os *Cadernos para uma moral*, escritos por Sartre nos anos 40.

Curiosamente, nos *Cadernos*, Sartre analisa longamente a obra sobre a dádiva de Marcel Mauss. Essa análise aborda a amplitude e a validade do fenômeno das trocas totais, exemplificado pelo ritual do *Potlatch*. Interessa a Sartre avaliar a *ambiguidade* - conceito fundamental do fenômeno da dádiva - com o intuito de discutir valores morais. Criticando o utilitarismo e o contratualismo, Sartre menciona a filosofia de Mauss como uma possível forma de constituição do fenômeno da Solidariedade social.

Essa análise da dádiva nos *Cadernos* desautoriza, em parte, a crítica de Ricœur a Sartre. Mas, esse

não é o tema que desejamos discutir. Interessa-nos a teoria positiva do reconhecimento. A questão do reconhecimento surge na obra *O ser e o nada* a partir da análise da figura da relação entre o senhor escravo. É evidente que essa relação ressalta o conflito entre as partes. A intenção da análise de Sartre, entretanto, visa elucidar aquilo que ele chama de *pluralidade das consciências*. Pensada em um plano mais amplo, a ontologia de *O Ser e o nada* estabelece que a relação intersubjetiva frequentemente é determinada pela luta de vida e morte entre as consciências. A peça teatral *Entre quatro paredes* (1944) retrata figurativamente essa teoria. Sua tese final tornou-se um ícone do existencialismo: “*o inferno são os outros*”. A pergunta que se coloca é se essa conclusão encerra o debate acerca da Moral e da teoria sartriana da intersubjetividade. Perguntamos: teria Sartre constatado, inevitavelmente, que os seres humanos somente podem viver tentando anular a liberdade alheia? Resumindo, a existência humana seria inevitavelmente alienada e alienante? Seria a luta pelo reconhecimento a anulação da liberdade do outro para si?

Estudos de obras posteriores, como *O existencialismo é humanismo* e os *Cadernos para uma*

moral, possibilitam uma interpretação distinta. Essas obras tentam esboçar a moral prometida nas últimas páginas de *O Ser e o nada*. Ocorre que essa moral foi classificada pelo próprio Sartre como Idealista, os *Cadernos* foram publicados postumamente. A moral sartriana jamais foi elaborada definitivamente. Parece, então, que a relação intersubjetiva é, unicamente, a do conflito.

Estudo mais aprofundado dos *Cadernos*, entretanto, revela a intenção de Sartre de ultrapassar essa existência alienada. Esses cadernos esboçaram algumas ideias fundamentais acerca de uma proposta moral em bases existencialistas. A partir da página 430 dos *Cadernos* é possível notar que Sartre retoma a discussão sobre o tema do amor e a clássica ambiguidade do sadismo/masquismo. O próprio Sartre afirma, nessa passagem, que ele não chegou a tratar na obra *O Ser e o nada*, do problema do reconhecimento das liberdades, ou seja, de como uma pessoa poderia reconhecer a liberdade de outrem sem tentar aniquilá-la e sem se sentir invadido. Nesse momento, ele aproxima a questão do amor da teoria da dádiva, tendo como exemplo o *Potlatch*. Essas experiências exemplificariam a ambiguidade fundamental a toda moral

estabelecida entre o *desafio* e a *amizade*. Característica central do *Potlatch*.

Em seguida, Sartre retoma a teoria do ego situando-a no âmbito da liberdade. O ego, enquanto, em-si, representaria o papel que devo assumir ou recusar perante outrem. Em suma, o papel alienante que o outro exerce sobre minha pessoa poderia ser concebido de forma distinta se vivêssemos em uma sociedade na qual as classes sociais não fossem organizadas na forma do conflito. É nesse momento que ele menciona o exemplo do amor, pois ele é um projeto que cada pessoa constrói ao longo de sua existência. O amor que não é possessivo pois confia na liberdade do outro para-si. Da mesma maneira, o ego não se constitui como um ser transcendente imposto pelo outro, sendo, ao contrário, o âmbito da absoluta Liberdade. Usando a imagem da magia, Sartre afirma que o ego não pode existir como um ser escurecido pelo espírito da coisidade, dado que a consciência não pode ser o reflexo da vontade alheia. É nesse momento que ele critica a noção freudiana de inconsciente, porque ela seria a concretização do *outro* que se impõe a cada um de nós. Desejo que tem objeto mas que não tem sujeito, ação sem autor.

O momento seguinte da exposição dos *Cadernos* aborda um

tema interessante, a *conversão*, palavra clássica do pensamento cristão. A conversão remete ao conceito de *autenticidade*, debatido longamente por Sartre. Para entender essa nova questão, Sartre inicia afirmando que outra pessoa “cola em nós uma etiqueta”, que interiorizamos. Essa objetivação pode ser de cunho psíquico ou aparecer na forma do em-si-para-si.

Para entender melhor tais asserções, devemos lembrar que uma das teses centrais que Sartre tenta esclarecer desde o romance *A Náusea* é a da *contingência* da existência. Tal tese parte do princípio de que o ser humano não é absolutamente nenhuma de suas condutas *isoladamente*. O autodidata *não é* inteligente ou pederasta, Roquentin *não é* inseguro ou criativo. A tese da contingência estabelece que *o ser não é, ele se faz*. Essa é uma das principais contribuições da Ontologia sartriana ao pensamento filosófico. O ser humano não pode ser pensado a partir da ontologia do ser em-si somente, enquanto ser que é aquilo que é e nada mais, ele é um ser para-si, ou seja, *seu modo de ser é o fazer-se*. Nesse sentido, *ser autêntico é renunciar a ser uma coisa estática*. Ser um projeto é fazer algo e não ser algo. Um projeto somente pode ser pensado em situação concreta, sempre podendo ser modificado. Se o ser humano é

projeto e é fundamentalmente recusa de ser, ele não é nada, ele é o que não é, ele é um lançar-se em direção a seus projetos, esse lançar-se caracteriza suas ações. Existir é fazer-se, tese repetida em *O Existencialismo é um humanismo*. Essa condição empreendedora serve também para decifrar os sentimentos, as emoções e as crenças. A existência humana autêntica sempre mantém a tensão entre o projetar e o fazer. Esse empreendimento é sempre uma possibilidade. Postular uma amizade é construí-la cotidianamente através de condutas. Nunca posso dizer que *sou* amigo de alguém ou não, nunca posso ter total certeza acerca dessa relação. Esse projeto é uma escolha intencional de fazer, fato que vale também para os sentimentos.

A perspectiva da psique, nessa existência autêntica, se dissolve enquanto em-si. De um lado, é pura vivência, de outro, é aquilo que assumo perante o outro. Meus sentimentos e minhas emoções não são afecções, não são coisas que me afetam, são empreendimentos. Raiva e amor são *juramentos*. A teoria sartriana das emoções situa no plano da Liberdade essas vivências, classificando-as como "*sentimentos problemáticos*". Para Sartre, amar é querer amar. O amor autêntico é aquele que mantém a tensão, que não

se dá como coisa, mas como empreendimento situado. Existir autenticamente é viver um projeto aberto, situar-se no plano da perspectiva. O para-si não é a soma de suas afecções, ele é o seu ser colocado em questão (*Erlebnis*). Um conjunto movente que perpetuamente se coloca em questão. Nesse sentido, ser reflexivo significa querer a existência e não a sua definição absoluta. A Autonomia radical é o Projeto autêntico. Se a reflexão pura conduz à autenticidade, ela tem um aspecto negativo e um positivo: negativo porque é a recusa de unificação, positivo porque se dá como síntese, uma espécie de acordo que estabeleço comigo. Existir é tomar-se como tema, como questão. Nesse sentido, a reflexão é um projeto. A existência humana autêntica é renúncia de ser *causa de si* ou em-si-para-si. Se a existência precede a essência, ela se constitui *a posteriori*, como questão. Existo respondendo à questão, decidindo continuar. A existência autêntica expressa, concomitantemente, autonomia e contingência. Ela aceita assumir o seu modo de ser diaspórico. Ela é retomada de si na contingência.

Em resumo: o existente é projeto e a reflexão é o projeto de assumir esse projeto. A conversão,

portanto, é renúncia a categoria de apropriação, ao para-si que quer ser coisa, capturando-a. Ser não é ter, ser é fazer-se.

A existência autêntica solicita a relação solidária entre as pessoas. A solidariedade supera a busca de ser que se esgota na apropriação. A *solidariedade*, surge, assim, como a face positiva do reconhecimento. Valor central da moral existencialista. Talvez, tenha sido essa a lição que Sartre aprendeu lendo a obra de Marcel Mauss. Ricœur poderia inserir Sartre entre os defensores de uma teoria positiva do reconhecimento, se tivesse lido os *Cadernos*.

CONCLUSÕES

Ao final, é possível constatar que a teoria sartriana do ego não é a simples repetição do cartesianismo, não é uma filosofia da subjetividade hipostasiada, não é uma filosofia que afirma o sujeito sem o contraponto da objetividade, não é uma filosofia idealista da consciência moral, não é a defesa do dualismo irreconciliável entre em-si e para-si, não é a defesa da teoria negativa do reconhecimento, não é uma teoria da subjetividade desconectada da sociabilidade. Enfim, é uma filosofia muito distinta daquela que seus opositores tentam esboçar em caricaturas mal elaboradas.

Retomando as palavras finais de *A transcendência do ego*, Sartre postulou, desde os anos 30, a elaboração de uma filosofia que tentava conciliar a moral e a política, pensando a correlação necessária entre a interioridade e a exterioridade do ser humano. Teoria sofreu alterações ao longo do tempo. Se considerarmos as obras posteriores à primeira redação dos *Cadernos*, a grande alteração sentida será a inclusão do Marxismo e posteriormente do Estruturalismo nessa teoria concreta da relação entre o homem e a sociedade. Existencialismo, Fenomenologia, Marxismo, Estruturalismo, Psicologia social, Antropologia, Psicanálise, Gestalt, e tantas áreas das ciências humanas, foram sintetizadas na obra publicada por Sartre ao longo do século 20. Se quiséssemos encontrar um tema aglutinador de tantos temas correlatos, poderíamos intitulá-lo “questões de método”. Evidentemente, a formulação sartriana recebeu exatamente esse nome. Esse ensaio, que foi usado posteriormente como prefácio da *Crítica da razão dialética* (1960), sintetiza o percurso teórico iniciado em *A transcendência do ego*. Fica evidente - no momento em que Sartre faz um breve balanço histórico daquilo que ele chamava de filosofia concreta - em um dos capítulos de

Questões de método, que algumas intenções haviam sido forjadas desde a publicação de *A náusea*. A mais originária delas, a noção de contingência, influenciou uma das teses mais importantes de seu existencialismo, a formulação da tese da espontaneidade da consciência.

Essa teoria tem como base dois princípios elementares: a liberdade e a ação. Tais princípios jamais foram denegados ao longo de toda a história do pensamento sartriano. Eles forjaram tanto as teses originais quanto as apropriações das referidas teorias elencadas acima. A temática sartriana pode ser pensada, portanto, a partir da questão metodológica das ciências humanas. Nesse contexto, ação e liberdade devem fazer parte dessa fundamentação metodológica. É nesse sentido que surge a Antropologia sartriana, tentativa de sintetizar Marxismo e Estruturalismo. Tal síntese, contudo, também é uma crítica a aspectos centrais dessas teorias. A degradação do Marxismo em dialética da natureza e a transformação do Estruturalismo na filosofia da morte do homem converteram intuições profundamente profícuas em dogmas injustificáveis. Podemos acrescentar a psicanálise freudiana a esse conjunto de teorias fundamentais do século 20, tanto naquilo que ela tem de

instigante quanto os seus desvios conceituais. Todas essas propostas de constituição de um método para as ciências humanas equivocaram-se quando tentaram reproduzir a inspiração científica positivista do século 19. A necessidade de encontrar uma causa material única para explicação de fenômenos sociais contaminou a metodologia dessas ciências. Ao tentar substituir a filosofia pelas ciências naturais, as chamadas “ciências do espírito” foram transformadas em arremedos de discursos científicos. Literalmente, o primeiro a morrer foi o homem. Ele deixou de ser objeto das chamadas ciências humanas. Sob muitos aspectos, tais ciências forjaram o seu objeto ao invés de descrevê-lo. A segunda metade do século 20 viu nascer uma proposta de ciências humanas que inverteu a relação entre ciência e objeto. A ciência não era mais a descrição, análise e compreensão dos fenômenos por ela estudados. Ao contrário, o objeto surgia do discurso científico. Em alguns casos, o objeto se tornou o discurso. O discurso ocupou o lugar do objeto. Foi nesse contexto que a célebre frase que afirmava ser o homem uma invenção recente e fadada ao desaparecimento, como desenhos na areia da praia, encontrou sua formulação. Sob um modo

distinto do de Sartre, a literatura passou a ocupar o lugar do discurso científico, sendo a linguagem e até a linguística as novas ferramentas criadoras de um discurso chamado homem. A filosofia transmutou-se em retórica. As ciências humanas passaram a ser uma arqueologia das estruturas. Vimos nascer na Psicologia, no Marxismo, na Psicanálise, na História, na Sociologia e em todos os campos dos saberes humanos a voz do inconsciente, a ciência do inconsciente. O homem morria para deixar nascer o inconsciente estruturado como linguagem.

Contra a transformação das ciências humanas na versão adaptada do método das ciências naturais, Sartre defendeu a atitude compreensiva. Retomando a longa tradição iniciada por Dilthey, Sartre, como dissemos, recusou a filosofia dos conceitos e revalorizou, a noção, o ensaio, o esboço, a descrição das perspectivas do fenômeno.

Concluindo, a análise da noção sartriana de ego revela que o estudo atento de sua filosofia resguarda ainda certa atualidade centrada em noções como: correlação entre pessoalidade e sociabilidade; entre solidariedade e moralidade ou na interdependência entre interioridade e exterioridade. A Antropologia sartriana repercute nos dias atuais a necessidade de afirmar a interconexão

entre a ação e liberdade. Se teorias como o *descolonialismo* conservam algum sentido, é porque a libertação ainda se faz exigência em nosso tempo. Essa atualidade necessita somente ser evidenciada a partir de uma leitura crítica das interpretações débeis acerca do existencialismo sartriano.

REFERÊNCIAS

- ADRIÁN ESCUDERO, J. *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (vol. 1). Barcelona: Herder, 2015.
- BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Félix Alcan, 1932.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.
- MAUSS, M. "Essai sur le don". Paris, *Anée Sociologique*, 1923-1924,
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- RICCEUR, P. *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*. Paris: Unesco, 2004.
- SARTRE, J.-P. *Cahiers pour une morale*, Paris: Gallimard, 1983.
- SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.
- SARTRE, J.-P. *Huis clos*. Paris: Gallimard, 1947.
- SARTRE, J.-P. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.
- SARTRE, J.-P. *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1946.

SARTRE, J.-P. *La nausée*. Paris: Gallimard, 1938.

SARTRE, J.-P. *La transcendance de l'ego*. Paris: Gallimard, 1936.

Submetido: 16 de julho 2017

Aceito: 25 de julho 2017