

## CONSCIÊNCIA, EU, *IPSEIDADE*. CADERNOS DE ANOTAÇÕES.

*Alexandre de Oliveira Torres Carrasco*<sup>1</sup>.

**RESUMO:** O presente artigo pretende acompanhar o percurso e a travessia sartreana para construção e formalização teórica e, em alguma medida, prática do problema do “eu” e da “ipseidade”, tal como deságua em “O ser e o nada” na conhecida quinta seção do capítulo “As estruturas imediatas do para-si”, a saber, “O eu e o circuito da ipseidade”. Sem que se pretenda dar uma relevo exagerado ao problema ou dar-lhe tratamento exaustivo, cremos que os impasses em torno da tríade *consciência*, *eu* e *ipseidade* podem oferecer notável instrumento analítico para compreensão não só da filosofia sartreana como também dos impasses e do sentido do debate daquelas “filosofias do concreto”. O retorno de considerável carga e atenção teóricas para problemas em torno do “eu” (e sua constelação de correlatos), bem como a emergência, por assim dizer, de um (ou vários) Descartes redivivo entrando em cena no pós-guerra francês, com as exigências de tantos mais *cogitos* quanto *Descartes*, tais movimentos indicam certa centralidade relativa da questão aqui pontuada e são tanto quantos efeitos da virada que dá a Filosofia Francesa em torno dos anos trinta do século passado. Igualmente são modos de mensurar o que apresentamos, por ora, sumariamente, tomados igualmente como efeitos e índices dessa virada. O que nos propomos, porém, aquém de interpretações mais gerais, é acompanhar certo jogo e movimento teórico, desde o texto inaugural, “A Transcendência do Ego” até a solução de “O ser e o nada” em torno do binômio eu/consciência e o sentido da formalização que faz Sartre, já em “O ser e o nada”, nos termos de um “*circuito da ipseidade*”.

**ABSTRACT:** This paper follows the Sartrean route for construction and theoretical formalization and, at some extent, the practical realm of the “Ego” and “ipseity” problem. Without give it an exhaustive treatment, we believe that the dead-lock around the conscious triad, “me”, consciousness and ipseidade, can offer an analytical instrument for understanding not only Sartrean philosophy but also meaning and limits of those “philosophies of the concrete”, the french philosophy after Second War. The return of problems around the “Ego/me” (and its constellation of correlates), as well as the emergence, as it were, Descartes’ interpretation entering the scene in the French post-war, indicates a certain relative centrality of this issue, what we intente to punctuate here. What we propose, however, is less than more general interpretations, is to follow certain *enjeu* and theoretical movement, from the inaugural text, “The Transcendence of the Ego” to the solution of “Being and nothingness” around the binomial I / conscience and the sense of formalization made by Sartre, already in “O ser e o nada”, in terms of an “*ipseidade circuit*”.

---

<sup>1</sup> Alexandre de Oliveira Torres Carrasco. Doutor em Filosofia, Professor Associado da Universidade Federal de São Paulo, Unifesp.

“Reperguntei qual era o mote. – *Um outro pode ser a gente; mas a gente não pode ser um outro, nem convém...* – o dr. Hilário completou. Acho que esta foi uma das passagens mais instrutivas e divertidas que em até hoje eu presenciei...”

**Grande Sertão: Veredas.** João Guimarães Rosa, p. 375.

Verdadeiramente falando eu não vejo nessas cadernetas senão duas utilidades: servir de *memento* – apresentar, ao lado dos pensamentos, a história dos pensamentos.

**Cadernos de uma guerra estranha.** J.-P. Sartre, p. 75.

“Tudo se passa como se o acesso imediato ao ser, vivido no tédio ou na angústia, essencialmente pré-teórico, esboçasse no essencial a estrutura da operação teórica da *fundação* (porque aqui, como em Husserl, a descrição conduz, por si mesma, à fundação última, mesmo se esta se dá à luz da contingência do ser – decididamente estamos muito longe do princípio da razão suficiente). Já aqui, no pórtico do livro, está fixada a dialética entre ontologia e fenomenologia que há se ser mil vezes reiterada, refinada e precisada ao longo de mais de 700 páginas. É essa dialética entre fenômeno de ser e o ser do fenômeno que permite a Sartre transcender a ortodoxia fenomenológica. O que teria escapado ao mestre Husserl? Seria a evidência, que se dá desde a consciência pré-teórica, de que o *ser* do fenômeno transcende de alguma maneira o *fenômeno* do ser. Noutras palavras, a evidência o reconhecimento espontâneo – a despeito do “monismo do fenômeno” – de que há algo como um *ser transfenomenal*, desde que se reconheça que essa expressão não tem nenhum parentesco com o *noumenal* kantiano ou com uma inacessível coisa-em-si”<sup>2</sup>

O trecho de Bento Prado Jr., que tomamos de empréstimo para abrir nossas consideração tem, por certo, mas de um uso: não só porque ele permite que façamos remissão a um texto póstumo do próprio, no qual o problema da ipseidade em Sartre é esboçado com a agudeza costumeira (ainda que se trate de texto incompleto)<sup>3</sup>,

<sup>2</sup> Prado Jr. Bento. **Ipseitas**. Autêntica, Belo Horizonte. 2017, p. 157.n

<sup>3</sup> Idem, ibidem. “*Sartre e o problema da ipseidade*”, pp. 151-168.

como também, especificamente no trecho supracitado, o problema da relação entre “consciência” e “eu”, ato filosófico inaugural de Sartre, reaparece (de fato, nunca deixou de estar no horizonte sartreano) sob a forma cifrada de “dialética entre ontologia e fenomenologia”. Essa malfadada “dialética” não deixa de ser o resultado de dez anos de intensa investigação filosófica por parte de nossa personagem e traz pressuposta uma história que ora pretendemos fazer o breve *memento*.

E tudo começa com a “Transcendência do Ego”.

Dispensemos, pois, o cuidado em fazer a pré-história desse primeiro passe de armas sartreano, tanto o descobrimento de Husserl quanto as condições teórico-práticas que tornaram possível a chegada da fenomenologia na França com a marca de ruptura mais ou menos aparente com o bem estabelecido neo-kantismo. Suspendamos, como se diz, considerações dessa ordem, em função de um traçado mais sumário ou sintético, a depender do ponto de vista, do projeto sartreano desde sua formulação pelo muito jovem Sartre, conforme nos relata Coorebyter: “descrever o que se passa concretamente à consciência”<sup>4</sup>. O tal projeto, reduzido a quase um *slogan*, não escondia o parentesco bergsoniano, pelo menos na forma mais geral do problema, a ponto de Sartre não se furtar em explicar que a aparência de Bergson não poderia ser senão falsa pista<sup>5</sup>, e apesar disso, já se tratava de outra coisa. O que exatamente seria aquele projeto de origem, só pôde ser melhor definido graças ao feliz encontro com a fenomenologia, que forneceu, malgrado ela própria, a gramática não só do debate, mas das condições de inserção daquele projeto em um debate. Logo, as exigências de investigação do “concreto”, à marcação diacrítica da diferença em relação à filosofia dos professores, estes muito cientes da diferença entre

---

<sup>4</sup> “Sartre s’en est souvent expliqué [a propósito da continuidade de sua preocupação fundadora desde A transcendência do ego, excerto nosso], il s’est converti à la philosophie grâce à l’*Essai sur les données immédiates de la conscience*, croyant trouver chez Bergson ce qu’il cherchait le plus ardemment dans sa jeunesse: une vérité psychologique, la possibilité de “décrire concrètement ce que se passe dans une conscience”. COOREBYTER, V., “Introduction”, p. 31, in SARTRE, J.-P., **La transcendance de l’Ego et autres textes phénoménologiques**. Paris, Vrin, 2003.

<sup>5</sup> “Vous croyez ici reconnaître Bergson et le premier chapitre de *Matière et Mémoire*. Mais Husserl n’est point réaliste: cet arbre sur son bout de terre craquelé, il n’en fait pas un absolu qui entrerait, par après, en communication avec nous.” “*Une idée de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité*”, p. 88 in SARTRE, J.-P., **La transcendance de l’Ego et autres textes phénoménologiques**. Paris, Vrin, 2003.

“objeto real” e “objeto do conhecimento”, permaneceu significante ainda sem significado até o momento, salvo engano, da chegada da fenomenologia na França, muito rapidamente convertida à agenda de “ruptura” daquela jovem geração, os nascidos na primeira década do século passado, e que amadurecem teoricamente, por assim dizer, nos estertores finais da Terceira República.

Pois bem, e sem estendermos demais a digressão, em “A transcendência do Ego”, o projeto radical de purificação do campo transcendental tem o fim criar a “transparência” teórica necessária para que a descrição, operação igualmente fenomenológica, pudesse alcançar o tal “concreto”, meio e fim, projeto e problema. Ou por outra: a purificação também dizia respeito a extirpar o excedente formal (e fossilizado) do neo-kantismo (em suas várias versões, do positivismo ao espiritualismo), de modo a reencontrar, por detrás daquela pátina transcendental, a superfície viva e concreta das “coisas elas mesmas”.

Como se daria tal projeto? A tomarmos o parágrafo inicial do texto, mais clareza não se pode encontrar na explicitação da tese que se pretende, lá, defender: expulsando o “eu” da consciência, segue-se o corolário da tese, o Ego não está nem formalmente nem materialmente *na* consciência. Daí o título que se explica *de per se*: a transcendência do Ego. À tese, segue-se um explicação ou demonstração ora ambígua, ora densa e aguda: a expulsão do Ego do campo transcendental, território agora exclusivo da (e na) consciência, tem, ademais, o condão de “despsicologizar” e “desnaturalizar” radicalmente a atividade “fim” da consciência, “fazer sentido” à medida que dá “sentido” – “toda consciência é consciência de alguma coisa”, em famoso bordão daqueles idos –, ao mesmo tempo que dá relevo a dispositivos constitutivos capazes de atravessar a graxa pregnant do *psíquico*, inicialmente pressuposto no texto sartreano, (e sua permanente ilusão de constituição), e, ato contínuo, reencontrar o ato constitutivo de “fazer sentido” (o ato que põe os atos como objeto – passagem do sentido ao objeto e redução do objeto ao sentido) nesse nível inédito de pureza e transparência. Essa consciência despsicologizada, (o objetivo implícito é despsicologizar o fenômeno enquanto tal, o que aparece à medida que aparece não se dá segundo alguma baliza, instrumento ou dispositivo

psicológico ou psicologizante), operador por excelência do campo transcendental, não pode, entretanto, fazer às vezes de marcador da personalidade (por extensão, da personalidade, do caráter, do Eu como síntese da predicação psíquica). Este conjunto de significações fora da consciência e do campo transcendental, o psíquico e seu entorno, reduz-se, por meio desse corte crítico-fenomenológico, a uma espécie de acúmulo de representações inertes, em função do custo de “mundano” da própria atividade da consciência, . Conforme as exigências de operação que lhe são impostas, a transparência radical que se projeta à medida da definição do campo transcendental, Sartre pretende demonstrar como tal dispositivo opera a fim fazer a consciência *aderir*, por *transparência* e negativamente, ao mundo. A translucidez do campo transcendental – animado permanentemente pela consciência intencional – implica em uma “falta”, cujo ânimo é *performar* essa adesão ao mundo. Logo, o saldo dessa reforma radical da vida do espírito (levada a cabo pelo uso muito interessado da “intencionalidade” como modo próprio da consciência) dá-se em pelo menos dois sentidos: na cisão da vida do espírito em, de um lado, um campo transcendental em cujo centro “negativo” se encontra a consciência como atividade de adesão negativa (não dogmática) ao mundo, e, de outro lado, uma região “psíquica” (por oposição ao campo transcendental), região de significações “naturadas”, psicológicas, “exteriores”, “inertes”, cujo centro “positivo” e pegajoso é o Ego. A investigação dessa cisão bem como a investigação do modo pelo qual essas “regiões” ou “operações” se superpõem na vida comum do espírito é exigência desse instrumento crítico de duplo gume, ao qual Sartre dá lume em “A transcendência do Ego”: reflexão pura e reflexão impura.

Detalhando um pouco mais os passos que dá Sartre nesse empreendimento, “a descrição do que se passa concretamente à consciência”, vale acompanhar a refutação que faz do que ele chama de “a teoria da presença formal do eu” e “a teoria da presença material do eu”. São, em princípio, dois ataques frontais a gramática estabelecida do “eu”, em sua dupla variante mais comum, o sentido epistemológico do eu e o sentido moral do eu. Em um caso como em outro pretende-se esvaziar os modos de significação do eu até então reconhecidos pela tradição da qual o nosso

filósofo é tributário. Ao complexo problema kantiano do eu (a “materialidade” ou não da apercepção transcendental, ou por outra, a marcação transcendental da apercepção, na Filosofia Crítica, suporia e se sim, e sob quais condição, uma certa materialidade?<sup>6</sup>), Sartre opõe a marcação da própria atividade da consciência, radicalmente desnaturalizada na versão que ele dá da intencionalidade husserliana, como condição necessária e suficiente para a não dispersão do fluxo de representações ou de vividos. É a famosa passagem do ato como objeto do ato, por meio do qual a representação qualquer não precisa de uma instância crítica que a salvasse sem que se fenomenalize. Ao contrário, seu modo de se dar fornece necessariamente sua marca de origem e sua função de unidade. Não apenas isso. Ao destrinchar a natureza da atividade da consciência, evocação óbvia da intencionalidade, não apenas como marca da presença inextensa do objeto, igualmente e necessariamente como marca da presença inextensa da própria consciência a si na medida da presença inextensa do objeto, Sartre passa a supor que a própria “performatividade” da consciência é marca negativa (transcendental e constitutiva) suficiente dela própria a marcar os vividos de que é consciência, com a vantagem evidente da redução plástica do excedente formal que um Ego transcendental implicaria. Por meio desse mecanismo é que se pode entender outro bordão, menos famoso mas não menos importante de “A transcendência do Ego”: “o mundo e a consciência se dão de um único golpe”. A radical redução plástica da operação da consciência daria simultaneamente o mundo, por adesão (negativa e transcendental), e por transparência, a consciência como atividade negativa dessa adesão. Com esse pressuposto ele pode fazer a crítica sumária que fez ao “eu formal kantiano” na medida em que esvazia o lugar que o legitimava, a diferença até então reconhecida entre o crítico e o mundano, entre o objeto real e o objeto do conhecimento. A força do argumento é partir do reconhecimento da posição adversária: o eu kantiano não é concreto, (o problema kantiano da legalidade é evocado por Sartre justamente para marcar oposição ao “concreto”), por isso, ao se

---

<sup>6</sup> LANDIN, R. “Do Eu penso cartesiano ao Eu Penso kantiano”, in **Studia Kantiana**, vol 1, nº 1, pp. 263-289.

encontrar a pedra de toque para se pensar o “concreto”, para dar-lhe (ou lá reencontrar) densidade teórica, a novíssima versão de consciência como atividade intencional por excelência, derruba-se aquele velho monumento da Filosofia Moderna, a diferença transcendental, e o Eu, do alto das suas então reconhecidas responsabilidades, cai por obsolescência.

O problema da “teoria da presença material do eu a consciência” é análogo, mas por outra via. Agora a brigada ligeira sartreana avança em direção à fortificação moral do eu como índice material do caráter e da personalidade. Nos dois casos, trata-se de limpar o excedente – teórico, crítico, formal, material – por meio do mesmo expediente: a natureza performativa da atividade da consciência, assim entendida por meio da intencionalidade.

A nossa insistência nessa ponto não é gratuita. O que nos interessa no curso do argumento mais geral é indicar o efeito que produz o esforço pertinaz sartreano em cortar e destrinchar o excedente, por assim dizer, da vida do espírito para alcançar o campo transcendental, cujo efeito é separar radicalmente a vida da consciência das significações do psíquico. Entre as significações do psíquico, a significação farol do psíquico, seu simulacro de totalização, o eu.

Assim, apesar da atenção que Sartre devota ao psíquico, descrevendo o modo pelo qual suas significações se modulam gramaticalmente, o fim desse esforço é exaurir as possibilidades do psíquico bem como, e sobretudo, do Ego de operarem em uma esfera de propriedade, em sentido estrito. O reconhecimento da função prática do eu é último e derradeiro pedágio, aceno que faz Sartre ao eu à medida que ele franqueia aquele antigo território da mistificação e do simulacro, a velha estrutura egológica do espírito. Aceita-se o “sentido” prático do eu sob a condição de não lhe reconhecer nenhum sentido teórico e normativo, senão pelo avesso. A finalidade da função prática do eu é naturalizar a atividade da consciência, tanto quando ancorar a consciência em um mundo de significações que se põe aquém do seu próprio antinaturalismo. O mistério de seu funcionamento, por que razão a consciência titular de tal performatividade se deixaria encantar?, fica pressuposto nos parágrafos finais do texto, bem como as implicações morais desse desenho inicial do problema.

Não sem razão, vários bons comentadores, poderão rastrear nesses traços e nessa cisão, as condições formais da má-fé.

Dito isto, os desdobramento que Sartre dá ao problema são de maior interesse, pois, apreciando o percurso retrospectivamente, nota-se o quanto o ímpeto pelo concreto, presente e obstinado em “A transcendência do ego”, interverteu-se à medida que o concreto de “A transcendência do Ego”, a consciência que esbraveja ao Eu – “rua!” – foi, pouco a pouco aos olhos de Sartre, tornando-se “abstrata”, descolada de um real cuja impureza poderia figurar, de modo extemporâneo, em um “Eu” menos mistificador e mais “real”. Assim, aquela descrição rigorosa acabava por paulatinamente perder o pé que supunha ter bem plantado no chão do concreto. O juízo simples não é nosso, é do próprio Sartre, às vésperas de “O ser e o nada”. Por amor ao suspense, indicaremos explicitamente, a dois ou três passos daqui.

Note-se, o nosso último período é tão sumário quanto o juízo que ele veicula, e não nos furtamos em indicar que a questão é mais complexa. O fato é que tal juízo só é possível em função da leitura a contrapelo que fazemos, e o mistério aqui é não haver mistério.

Pois será em “O esboço para um teoria das emoções” que pouco a pouco se inicia o trabalho de incorporar à estrutura da consciência os problemas típicos do psíquico – mistificação, fetichismo e encantamento – e, desse modo, aproximar e acercar-se das estruturas próprias da consciência a estrutura egológica, rechaçada em “A transcendência do Ego”, e, a esta altura, no “Esboço”, acercar-se daquelas estruturas pela via transversa da “emoção”.

“A consciência emocional é inicialmente irrefletida e, nesse plano, ela não pode ser consciência dela mesma que sobre o modo não-posicional. A consciência emocional é de início consciência *do mundo*.”<sup>7</sup>

Sem detalhar o ajuste em curso, nem estabelecer um ponto preciso de avaliação do próprio “Esboço”<sup>8</sup>, texto de transição e problemático, o que permite

---

<sup>7</sup> SARTRE, J.-P. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Hermann ed. Paris, 1938, p. 38.

<sup>8</sup> Ver: MAYER, N., “*Tension entre spontanéité et passivité dans l'étude sartreienne de l'émotion*”, in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VIII, 1, 2012 (acte V), pp. 245-260. CORMANN, G. “*Émotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale*”, in *Bulletin*



uma riqueza de interpretações, há que se notar o esforço de incorporação que faz Sartre da emoção à gramática do campo transcendental. Essa operação não é fortuita. Se, em “A transcendência do ego”<sup>9</sup>, a emoção como estado está exilada no psíquico, ainda sim a repulsa (por oposição ao ódio, e, no entanto, seu pressuposto possível), dá-se como operação legítima do campo transcendental. Desse modo, seria possível, ao menos em tese, puxar o fio do estado – objeto transcendente do psíquico – estica-lo até que ele reencontrasse, por assim dizer, com a consciência irrefletida que lhe fosse análoga ou similar, nesse caso, a repulsa. É sabido que esse movimento não é possível nos quadros da TE, e que a “ultrapassagem” que os vividos de primeiro grau fazem em direção ao psíquico representa um caminho sem volta: a degradação teórica do vivido que isso implica é fatal.

Ora, no “Esboço” Sartre não pretende revisar ou reordenar o problema por essa via. Ele tenta – com mais ou menos insucesso, a acompanhar os melhores comentadores – redefinir o problema da emoção assumindo o pressuposto de que, sendo uma conduta significante, ela seria passível de uma análise fenomenológica. Note-se que também o psíquico, nos quadros da TE, poderia ser dito significante, em sentido largo. Agora, porém, a orientação propriamente fenomenológica dessa “conduta significante” redesenha os termos do problema.

Retomemos: assumindo que a “emoção” poderia ser assimilada à instância do “estado” de TE, a distância não é pequena quando se nota que agora ela é descrita como uma *certa* consciência irrefletida, como é de fato descrita. A investigação das emoções também pode ser entendida como desdobramento do programa final que “A transcendência o Ego” institui (“Nada mais basta [a partir da que foi apresentado em “A transcendência do Ego”, excerto nosso] para fundar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas”<sup>10</sup>), e aqui, no “Esboço” o fundamento da psicologia, tal como descrita na abertura do “Esboço” remete não a um

---

**d’analyse phénoménologique**, VIII, 1, 2012 (acte V), pp. 286-302. COOREBYTER, V. DE. “*Le corp et l’aporie du cynisme dans l’Esquisse pour une théorie des émotions*”, in **Bulletin d’analyse phénoménologique**, VIII, 1, 2012 (acte V), pp. 273-285.

<sup>9</sup> Doravante TE.

<sup>10</sup> SARTRE, J.-P., **La transcendance de l’Ego et autres textes phénoménologiques**. Paris, Vrin, 2003, p. 131.

fundamento propriamente moral, mas à tradução francesa do *dasein*, realidade humana, que se não é uma dimensão moral, faz às vezes de e ocupa lugar assemelhado, uma vez que põe o fundamento de um saber positivo fora do alcance desse mesmo saber.

Veja-se, tudo isso para localizar a amplitude da mudança em curso, o que pretendemos repertoriar. Sartre está em claro processo de revisão, que se dá, porém, no interior dos problemas e termos que ele próprio elegeu, para sermos mais claros, um processo de revisão que é imanente aos termos do problema que ele elegeu.

Assim, a emoção, agora entendida como consciência de primeiro grau ou irrefletida, o que ele diz textualmente, faz igualmente avançar o detalhamento técnico, por assim dizer, da própria consciência, na medida em que o par posicional/não-posicional está melhor ajustado, no texto do “Esboço”, aos problemas do corpo e da corporeidade. Isso dá relevo a outro elemento que ficava muito implícito em “A transcendência do Ego”: o mundo. Há um novo ajuste de aproximação e encaixe, por assim dizer, entre consciência (posicional/não-posicional) e mundo que se inaugura nesse novo texto, mediado pela corporeidade e seu papel chave nessa teoria das emoções.

Vejamos:

“A verdadeira emoção é completamente outra coisa: ela se acompanha da crença. As qualidades intencionais sobre os objetos são tomadas como verdadeiras. O que é necessário precisamente entender por isso? Mais o menos o que se segue: que a emoção é sofrida. Não se pode sair dela a seu grado, ela esgota-se dela mesma, mas nós não podemos a deter. Além disso: as condutas reduzidas a ela unicamente não fazem senão desenhar esquematicamente sobre o objeto a qualidade emocional que nós lhe conferimos. Uma fuga que seria simplesmente corrida não basta para constituir o objeto como horrível. Ou antes, ela lhe conferiria a qualidade formal de *horrível*, mas não a matéria dessa qualidade. Para que nós tomemos verdadeiramente por horrível, não basta apenas mimetizar, é necessário que sejamos tomados,

exasperados por nossa própria emoção, é necessário que o quadro formal da conduta seja preenchido por alguma coisa de opaca e pesada que lhe sirva de matéria.”<sup>11</sup>

Diferentemente do psíquico de TE, cuja falta fatal de fundamento redundava em uma impossibilidade constitutiva e na não adesão ao mundo, melhor, em uma adesão fetichista a um mundo apenas pressuposto, e cujo ápice seria o “eu”, polo magnético desse falso norte; agora, no “Esboço”, a emoção produz sim uma adesão equívoca, *magica* – não necessariamente fetichista –, passível de análise fenomenológica, em outros termos, uma imantação mágica do mundo, que se subverte pela conduta (e pela corporeidade), não o nega abstratamente, mas o modifica radicalmente, o que proporciona um modo intencional específico de investigação do mundo e da emoção por meio desse mundo magicamente modificado pela mímica retórica, bem como da própria consciência que lhe é correlata, cujo centro de atividade pode ser capturado pelo encantamento da emoção. Essa adesão, em chave nova, sem negar a adesão por transparência do campo transcendental da TE, Sartre a descreve a colocando para “além” (ou para “aquém”) da imitação ou mimetização, ainda que essa afirmação seja controversa, como indica Coorebyter ao falar de “aporia do cinismo”<sup>12</sup>: ao comportamento emocionado não basta apenas mimetizar, é preciso uma incorporação, tal como um transe, que ponha, por seu turno, um conteúdo, em sentido próprio, à emoção, algo que o comportamento emocionado, a forma da emoção, visa necessariamente. O comportamento emocionado visa dar visualidade e expressão a matéria opaca da emoção, pressuposta e presente, cuja ausência implicaria em cinismo. Essa matéria “opaca” e “pesada” da emoção traz-nos para a inusitada presença da passividade e da inércia, antes exilada e agora, aqui, nas franjas do campo transcendental. A

---

<sup>11</sup> SARTRE, J.-P. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Hermann ed. Paris, 1938, p. 52.

<sup>12</sup> COOREBYTER, V. DE. “*Le corp et l'aporie du cynisme dans l'Esquisse pour une théorie des émotions*”, in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VIII, 1, 2012 (acte V), pp. 273-285. “Aporia do cinismo” tem, por assim dizer, dois eixos no artigo de Coorebyter: indicar o quando a mímica corporal que se apresenta como correlato incarnada e necessário da emoção pode ser mera teatralização (em função da própria estrutura irrefletida da consciência), igualmente, o quanto os limites dessa encarnação (ou teatralização, na hipótese de uma aporia do cinismo) repõem a tarefa específica de se pensar a passividade. A insuficiência da descrição (que dá em aporia) levaria Sartre a repensar com mais vigor o problema da passividade, o que se dá nos textos que seguem o “Esboço”.

reordenação do problema não é, como se vê, de pequena monta. Há, como dirá Sartre, um tipo específico de encantamento da consciência que lhe permite se emocionar, sem que a emoção apareça como um totem postiço do psíquico assimilado por algo como uma síntese fetichista, como na TE. Diferentemente do Coorebyter, cujo recorte crítico levanta muitas suspeitas sobre as descrições sartreanas da conduta emotiva, Mayer vê nessa descrição uma melhor tentativa sartreana de assimilar a passividade à estrutura originária da consciência, sem que com isso esta tentativa tivesse o condão de encerrar o assunto.

Façamos uma pausa para esclarecer. Na economia de nosso texto interesse menos estabelecer os estatuto do problema posto no “Esboço” do que atestar a direção que ele aponta. Sob este ponto de vista, parece-nos inequívoca a direção: uma tentativa (falhada no conjunto, mas com detalhes de muita riqueza teórica, que mantém o texto em pé) de reorientar o escopo do campo transcendental afim de incorporar elementos que antes estavam decididamente fora de seu raio de ação. A própria corporeidade, na forma de encarnação necessária das emoções reaparece melhor ajustada às operação da ordem irrefletida da consciência e às exigência da reflexão pura.

Apesar da decepção de Sartre com o texto<sup>13</sup>, o balanço crítico, em perspectiva é vivo: são dados os primeiros (e desajeitados) passos para uma redefinição mais profunda, o que equivale dizer, mais *concreta*, do “eu”, das estruturas egológicas e da ipseidade, tomando-se distância do corte estrito que caracterizou o estado inicial do problema em a TE.

\*\*\*

Juntando a esse balanço, às vésperas de “O ser e o nada”, fazamos outro balanço, cujo parentesco pode parecer suspeito, mas não o é, pelo contrário, o que esperamos demonstrar. Voltemos aos atribulados anos entre o “Esboço” e “O ser e

---

<sup>13</sup> SARTRE, J.-P., *Lettres au Castor et à quelques autres*, Paris, Gallimard, 1983, t. II, p. 115.

o nada”. Desse modo, falemos da malfadada “Resistência”, por certo, parte menor da história da França entre 1939-1945, mas que, por razões que não abordaremos aqui, acabou por adquirir uma centralidade inusitada. Para o nosso filósofo, a centralidade é óbvia e quase dispensa comentários. Porém, não falemos assim sem mais, falemos em termos mais precisos, nos termos de “Paris sob a ocupação”, cuja frase inicial seria mais ou menos essa: “nunca fomos tão livres senão quando da ocupação” (Sartre, “Paris sob a ocupação”, **Situações III**). A frase, que já foi muito mais conhecida, guarda um sem número de falsas pistas e não pretendia glosá-la de pronto, mas quase não resisto, e esboço aqui uma resposta dando relevo ao problema implícito que ela sugere: “(Como?) nunca fomos tão livres quando da ocupação?”. Evidentemente que aquele texto, materialmente curto, pretendeu explicar esse “como” implícito, com o ânimo daquele momento, naturalmente.

A resposta, para além daquele texto-testemunho: porque só agora entendemos o que é a liberdade, isto é, alcançamos o núcleo teórico-prático do problema. A ocupação (guerra e resistência), na versão idílica, teria o condão de dar o passo decisivo a repor as coisas “ontológicas” nos seus devidos lugares. Sob a ocupação, a inusitada função terapêutica e teórica de reduzir o problema a sua essência teria realizado a sua tarefa, ao vivo, o que também significa que o fez não a pequeno custo. O problema, sob suas cifras teóricas – redução fenomenológica e ontologia (fenomenológica) –, esboça um pouco às pressas, muito para além de uma mera teoria do conhecimento, um fundo original, ao fim e ao cabo, a posição original entre psicologia, fenomenologia e ontologia, que pouco a pouco passa a ser o lugar teórico a que toda aquela geração se dirige. Sem que seja preciso ser explícito, esse fundo remonta, isto é, converge materialmente a outro pressuposto fundamental: ao fim trágico da Terceira República Francesa, sobre o qual o jovem Sartre é sintoma e efeito, do radicalismo anti-burguês dos anos de formação, radicalismo este idealizado por meio do esteticismo esnobe à maneira aborrecida de um Roquentin, até às vésperas de sua ontologia fenomenológica, Sartre dá testemunho, teórico inclusive e principalmente, do fim de um modo de vida que a ocupação, *cun grano salis*, figura de modo quase caricato. A ocupação passa a ser isso: a verdade que os mais diversos

radicalismos dos anos trinta franceses apostaram, e realizaram amargamente em Vichy. No reflexo incômodo e impertinente do “petainismo” popular e chauvinista, até os primeiros anos da guerra, pelo menos, está em parte, e de modo impreciso, a imagem inconveniente de todos. A verdade da Terceira República é seu fim, restaria fazer a filosofia disso. Foi, em parte, o que os “existencialistas” (nome um pouco maldito hoje, o que justamente me faz fazer uso dele) assumiram como tarefa.

É lá, claro, que encontramos (ou reencontramos) a “*drôle de guerre*”, e não por acaso esse desvio pelo testemunho e pela história pode calhar para o trabalho propriamente conceitual. Está, pois, na *guerra estranha*, ou ainda, na *guerra patética*, essa estranha figura retórica que os franceses forjaram para tratar de uma guerra que aparentemente todos faziam apenas semblante de guerrear, uma forma retórica de escapismo e derrotismo, convenhamos, que acreditavam universalmente distribuído, em função de um não muito sofisticado sistema de má-fé. Tal sistema, tal como a famosa linha de defesa, não foi suficiente para segurar espiritualmente nem materialmente as divisões blindadas inimigas no momento que receberam a ordem do Reich para atravessar a Bélgica, custasse o que custasse. E a estranheza daquela guerra que não acontecia, e aparentemente não iria acontecer, naquele momento sombrio, entre a invasão da Polônia e a batalha da França (lembrando outro texto seminal daqueles anos, o texto de Merleau-Ponty, “A guerra aconteceu”) remete-nos ao nosso tempo. Há sistema de má-fé que não se furtam a participar vilmente da história universal, e cá estamos. – Há um mal secreto entre nós, que nos chega silenciosamente, de maneira contra intuitiva, salvo na concretude terrível daqueles que ela alcança e aniquila, que são muitos evidentemente, mas não suficientes para dar material para uma intuição do senso comum. Daí o caráter fantasmagórico dessa vida que hoje faz às vezes de virtual. A doença fantasma nos faz pouco a pouco fantasmas de nós mesmo. A tragédia está aí, de muitas formas. Mas ela veste uma cordata máscara de normalidade aparente. É a nossa *drôle de guerre*. É real, terrivelmente real, mas não são poucos os momentos que parece não o ser, não são muitos os que preferem a má-fé, não são poucos os que sucumbem sob o peso

irrelevante da verdade. Sem maiores consequência teóricas para a economia deste texto, deixo aqui meu testemunho. Fecho o parênteses e retomo.

Voltemos aos “*Carnets de la drôle de guerre*”<sup>14</sup>. Pois bem, a situação não é nova. Nesse livro póstumo, conjunto de cadernetas que facilmente poderiam ser entendidos como o primeiro grande ensaio de uma biografia, de fato, de uma autobiografia existencial, um extraordinário exercício sartreano da prosa, convergem dois problemas ancestrais na tradição de que somos modestamente tributários: o que somos? – a tradução moderna e kantiana da pergunta socrática. Somada a esta primeira questão, a questão que diríamos ser propriamente sartreana: o que podemos falar do que somos? O que podemos falar de quem se é? Tudo isso sob o fundo de uma guerra que não havia (haveria de haver, contra quase toda a intuição inicial do narrador e do país do narrado, grosso modo), como se essa dupla questão aguardasse um mundo entre parênteses para se colocar, ou como ele mesmo escreve, “uma guerra que se torna uma aposentadoria”. Não era o mundo entre parênteses que foi preciso para repensar a liberdade (cartesiana), mas foi o fim de uma era, colocando um mundo entre parênteses, em meio a uma guerra, que tornou isso possível.

A questão que retemos, pois, é essa mesma que se anuncia: como contar o que não acontece? Tal como Roquetin, em “A Náusea”, a desfazer os fios “das aventuras” tão diligentemente tramados pelo grande romance francês do XIX – aventuras que foram sobretudo aventuras no interior da sociedade, entre e por dentro das classes – reduzindo a trama romanesca a um certo “cogito em situação”, a “aventura” reduzir-se-á a uma melodia, prosaica e persistente, a melodia de um disco arranhado. Pois bem, aquela quase não história a que estava sujeito Roquentin, a fazer a biografia de um sujeito definitivamente *não concreto*, recebe conteúdo inesperado. Agora, será o próprio Sartre quem vai a guerra descobrir que guerra não há (ainda) – tão mais absurdo do que essa guerra que não há (mas haverá), será uma capitulação em seis semana e uma ocupação dócil reproduzindo a normalidade (incluindo aí o antissemitismo) dos estertores da terceira república, agora

---

<sup>14</sup> SARTRE, J.-P. *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939 – Mars 1940*. Gallimard, Paris, 1955.

completamente esvaziada de qualquer pretensão de verdade, fossilizada em Vichy tal como em vitrine de taxidemista.

Reconstruamos um pouco o enredo dessa guerra estranha: o jovem Sartre, mobilizado, vai para a guerra armado com a lição dominante de política da república dos professores embaixo do braço: pacifismo e antimilitarismo (Alain), e dúvidas morais sobre como se comportar. Ato contínuo a instituição da *drôle de guerra*, em parte a guerra de “A grande ilusão” de Renoir, ele refaz o percurso em direção a si para perguntar, em prosa, o que eu sou. Não imotivadamente parte do estoicismo.

“Curiosa ligação de estoicismo e otimismo. Encontra-se já no estoicismo antigo que tem precisão de crer que o mundo é bom. Mais que uma ligação teórica, é uma maquinaria psicológica”<sup>15</sup>.

Ora, o estoicismo que abre os “cadernos” tem aqui função estratégica. Sartre vive “concretamente” aos trinta e quatro anos impasses que a guerra atualiza e põe em escala mundial. Os impasses privados convergem para com os impasses objetivos e o esforço que faz, partindo do estoicismo, aqui transmutado em uma adesão algo inédita à vida e ao mundo, inédita em termos teórico, uma vez que está nas antípodas do “eu” alquebrado e acessório de TE, posto a pontapés para “fora” da consciência, como rapidamente esboçamos acima. Essa adesão crítica, ágil na pena sartreana, o estoicismo redivivo, torna-se otimismo estoico, que ele pretende atualizar plasmando inicialmente mundo e caráter (pessoalidade), numa correlação positiva, na qual um põe o outro, sem pressupostos. Seria como se partisse agora do avesso daquela transparência da TE, ainda que esse mundo da *drôle de guerre* não fosse propriamente opaco. Agora se trata de uma adesão por contato, não uma adesão por transparência.

A posição inicial não é sem problemas. Ele quase inadvertidamente acaba retornando ao problema da vontade e da vontade boa kantiana, bela herança da filosofia prática de seus professores, e não sem razão mais desmobiliza que mobiliza a *drôle de guerre*. Sartre está às vésperas de ver o tamanho do derrotismo inculcado inocentemente numa filosofia dos bons modos.

---

<sup>15</sup> Idem, *ibidem*, p. 19.



Assim, essa visão inicial, de pronto crítica a ele próprio e ao artigo inaugural sobre o Ego, irá se subverter ao longo dos cadernos, em um movimento notável e convergente que cruzará a consciência de si (própria) com o conhecimento “de” si (impróprio), e sobre o qual e ele irá claramente se pronunciar em passagem subestimada<sup>16</sup>, na qual se deve reconhecer a importância de Castor (Simone de Beauvoir) na sua compreensão atual (e definitiva) de Heidegger. Logo, o “otimismo estoico” será atravessado pelo teatro da autenticidade e ideia crítica inicial de adesão ao mundo por contato, o otimismo possível, por uma consciência cuja operação vai deslizando da falta, implícita na transparência do campo transcendental, ao nada da ontologia fenomenológica.

No movimento teórico-prático dessas cadernetas Sartre escavará as condições de possibilidade de sua ontologia fenomenológica.

“Mas eu igualmente não recuso mais ativamente a guerra à maneira de Alain. Eu a considero como uma situação que é necessário suportar e “realizar”. Conhecer a guerra e me conhecer em guerra. Mas eu chego a me perguntar (desde o início desse diário) se o estoicismo e a autenticidade são compatíveis. Estoicismo, não é a recusa da angústia – e não há ardis do estoico, um otimismo estoico? E a autenticidade, pelo contrário, não se segue com todos esses murmúrios? Gide, que frequentemente procurou a autenticidade, não foi afinal um inimigo do estoicismo?”<sup>17</sup>.

Entre a adesão do eu ao mundo, no recorte do estoicismo do caderno e o corte que os problemas em torno da autenticidade põem – reflexão pura e impura, encantamento e captura da consciência – Sartre vai pouco a pouco reelaborando o estado inicial do problema. Ao estoicismo como ponto de partida crítico, porém, abstrato do problema, Sartre passa a caminhar na direção contrária de um mundo que eu “sofro” e cujo anteparo desse processo seria o caráter e a personalidade para um mundo que se põe pela negatividade do para-si mas que, ainda nesses termos,

---

<sup>16</sup> Idem, *ibidem*, p. 538.

<sup>17</sup> Idem, *ibidem*, p. 222.

nos termos de sua própria negatividade, enraíza-se nesse mundo, faz “corpo” com ele – em referência muito rica ao “Esboço”.

Nas contas dessas passadas, Sartre escapa do problema da vontade – uma chave muito imprópria para se compreender sua filosofia – à medida que localiza na vontade o mesmo tipo de descolamento que vê no campo transcendental em relação ao mundo e que se traduz, em detalhe, em um eu posto à porta da consciência. Assim, o problema inicial ganha seus termos definitivos: o enraizamento do para-si passa por uma nova teoria do eu, um redesenho da estrutura egológica que permita ao mundo, mesmo atravessado pelo nada, ter *corpo*. Ao dar marcha a esse jogo conceitual, reatualiza a antiga e muito hígida crítica espinosana à vontade como instância soberana. É essa crítica a vontade – que também rebate no modo como seus professores entendiam os problemas de política e história, como problemas de vontade e vontade boa – que abre a via de uma teoria do desejo tal como se dá já em “O ser e o nada”, outro modo de *engajar* a consciência.

“Ao contrário, parece que esse querer querido seja do tipo do conhecimento, isto é, que ele comporta, por essência, uma dualidade. Se não pagamos pelas palavras, é impossível conceber a unidade imanente da vontade e de seu objeto, fosse ele um querer. E isso por uma razão evidente : o objeto da vontade é futuro. É um certo tipo de possível, cuja substância ôntica é o futuro. Há, pois, por definição um intervalo temporal entre a vontade e seu objeto, tão pequeno possa ser esse intervalo. A ideia de um querer querido na infraestrutura própria da consciência é contraditória. No entanto, é a isso que se chega por sua lógica, ideia de um ato voluntário – a menos que se faça um proceso estritamente determinado (mas, então, o ato voluntário perdeu sua especificidade – torna-se impossível de o distinguir do desejo, da paixão, do mecanismo, etc.)”<sup>18</sup>

Ao que podemos tomar por arremate :

---

<sup>18</sup> Idem, *ibidem*, p. 220.

“Essas possibilidades são o correlativo noemático de que chamaremos a vontade da consciência e, por esse fato, essa vontade não é outra coisa que o ser-particular da consciência”<sup>19</sup>

Enfim :

“O que eu compreendi é que a liberdade não é absolutamente o descolamento estoico dos amores e dos bens. Ela supõe, ao contrário, um enraizamento profundo no mundo, é-se livre para além desse enraizamento, é para além da multidão, da nação, da classe, dos amigos que se está só. Em vez disso, eu afirmava minha solidão e minha liberdade contra a multidão, a nação, etc. O Castor me escreveu justamente que a verdadeira autenticidade não consiste em ultrapassar sua vida por todos os lados ou de tomar recuo para a julgar, ou de se liberar dela a cada instante, mas, ao contrário, de nela mergulhar e fazer corpo com ela. [Mas isso é mais fácil de dizer que fazer, sobretudo quando se tem trina e quatro anos e que se está cortado de tudo, que se é uma planta aérea]”<sup>20</sup>.

\*\*\*

Concluamos, fazendo um salto.

Diz-nos Bento Prado Jr. em “Sartre e o problema da ipseidade”.

Enfim: “Com Sartre, as questões das metafísicas especiais ( 1) - quem sou eu? - a natureza da alma; 2) – quem é Deus? – a natureza do Absoluto; 3) que é o mundo? – como se constitui a totalidade dos objetos) devem ser substituídas por uma única

---

<sup>19</sup> Idem, ibidem, p. 228.

<sup>20</sup> Idem, ibidem, p. 538.

questão. Uma única questão que se pergunta simultaneamente : *que* (não *quem*, já que a questão da personalidade é secundária, como veremos a seguir) *que sou eu? Que é o Ser?* A espontânea inquietação metafísica, que precede a filosofia (*a ontologia fenomenológica*) e que a torna necessária , deve chegar a se exprimir no cruzamento dessas perguntas de raiz única, a começar pela pergunta crucial *que é o ser-para-si?* , indissociável de outra: *que é o ser-em-si?*<sup>21</sup>

A questão a que chega Bento Prado Jr. pode ser retraduzida em termos mais mediados por Benoit, quando de sua crítica aguda à TE:

“O que é necessário estabelecer, é o “contrário” (ou antes o para-além, desde do qual isso não tem sentido) de *A transcendência do ego*.

*Para a maior parte dos filósofos o Ego é um habitante da consciência.* Sim, contrariamente ao que crê Sartre, a consciência tem bem um habitante, e, de um certo modo, é bem isso que constitui sua “subjetividade”. Mas esse “sujeito” não é nada disso, seja seu “ponto de origem”, seja seu “suporte”, ele está “nela” como seu modo específico de ser “a ela mesma”, sob o modo do puro aparecer, como isso que é perfeitamente desprovido de ser. Não há “nada” na consciência ou por “de trás” dela. Mas a consciência é sob um modo constituída que alguma coisa lhe seja dada “lá”, de um modo excepcional, fundamentalmente distinto daquele segundo o qual o dado em geral é dado, porque dado como sendo, mas como fato dela própria como doação, como o que do aparecer que lhe aparece é essencial ao seu movimento mesmo como *dom* gratuito, “pura aparência e pureza da aparência mesmo enquanto opacidade e “impureza” que lhe é essencial.”<sup>22</sup>

Digamos o seguinte: a questão de Bento Prado Jr. é logicamente posterior a de Benoit no seguinte sentido: como perguntar o que eu sou sem a pedra de toque da diferença transcendental (entre o fluxo dos vividos e o eu, seu fundo de

---

<sup>21</sup> PRADO JR., Bento. , “Sartre e o problema da ipseidade”, p. 155, in **Ipseitas**, Ed. Autêntica, São Paulo, 2017.

<sup>22</sup> BENOIST, Jocelyn. “La lucidité et sa face d’ombre”, p. 94, in **Autour de Husserl, l’ego et la raison**, Vrin, Paris, 1994.

opacidade), a questão de Bonoist? A questão de Bento: a pergunta sobre o que eu sou é anterior ou posterior a pergunta sobre *quem* eu sou, como dizer o que eu sou sem *dizer* quem eu sou? A questão de Benoist, não respondida, como que desagua no problema de Bento. O argumento cerrado de Benoist serve justamente para isso: mostrar o quanto custa, e a que preço, a obstinada transparência do campo transcendental – com a ressalva: Sartre não o abandona, no mínimo, o modaliza. Ainda que o rearranjo de “O ser e o nada” não parece ser suficiente para lhe vedar a principal *virtude* ou *vício*, repor permanentemente no *mesmo plano* o problema ontológico e o problema fenomenológico como estratégia para escapar da necessidade de uma diferença transcendental, o que pareceu àquela geração, a exigência teórica última, o laborioso esforço a ser feito por uma filosofia do concreto. Benoist considera que a exigência, por um lado, da diferença transcendental na estrutura egológica e, por outro lado, a inscrição na consciência dessa diferença na estrutura da consciência produz ou propicia uma opacidade necessária e “vazia” cuja exigência é da própria subjetividade. Sartre, em “O ser e o nada”, ao descrever o circuito da ipseidade, recola o eu em circuito com a consciência para que seja uma opacidade de que se escapa permanentemente, estando ainda *aí*. Em um e outro caso, a questão permanece: o que sou eu?

Aqui, por fim, arriscamos dizer: tudo isso é outro efeito do jacobinismo do campo transcendental, algo que, a rigor, Sartre jamais vai ou quis abandonar, uma filosofia da mobilização total, na qual a sociedade civil não pode se diferenciar de sua própria representação, mesmo com as devidas nuances. Com toda razão, a civilidade do nosso tempo estranha, e muito.

*Last but not least:*

“é, ao contrário, a consciência em sua ipseidade fundamental que permite a aparição do Ego, sob certas condições, como o fenômeno transcendente dessa ipseidade. Com efeito, víramos, é impossível de dizer do em-si que ele é *si*. Ele *é*, simplesmente. E, nesse sentido, do Eu de que se fez com ou sem razão o habitante

da consciência, dir-se-á que ele é o “Eu” [Moi] da consciência, mas não seu próprio *si*.”<sup>23</sup>

Será esse “outro” meu sócio nessa travessia?

---

<sup>23</sup> SARTRE, J.-P. *L’être et le néant*. Gallimard, 1943, p. 140.

## REFERÊNCIAS

- SARTRE, J.-P. **L'Être et le néant**. Gallimard, Paris, 1943.
- \_\_\_\_\_. **Carnets de la drôle de guerre**. Gallimard, Paris, 1995.
- \_\_\_\_\_. **La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques**. Vrin, Paris, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Esquisse d'une théorie des émotions**. Hermann ed. Paris, 1960.
- PRADO JR. B. **Ipseitas**. Autentica, Belo Horizonte, 2017.
- BENOIST, J. **Autour de Husserl. L'ego et la raison**. Vrin, Paris, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Les limites de l'intencionalité. Recherches phénoménologiques et analytiques**. Vrin, Paris, 2005.
- COOREBYTER, V de. **Sartre face à la phénoménologie**. Ousia, Bruxelles, 2000.