

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TIAGO SOARES DOS SANTOS

**A PRÉ-REFLEXIVIDADE DO PERSONAGEM NA FICÇÃO
SARTRIANA**

TOLEDO
2019

TIAGO SOARES DOS SANTOS

**A PRÉ-REFLEXIVIDADE DO PERSONAGEM NA FICÇÃO
SARTRIANA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de Pesquisa: Metafísica e Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva.

TOLEDO
2019

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Sistemas de Bibliotecas – UNIOESTE)

A large empty rectangular box with a thin black border, occupying the lower half of the page. It is positioned centrally below the title and appears to be a placeholder for a table or form related to the CIP data mentioned in the header.

TIAGO SOARES DOS SANTOS

A PRÉ-REFLEXIVIDADE DO PERSONAGEM NA FICÇÃO SARTRIANA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela banca examinadora em 1º/10/2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)
Orientador

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva (USP)
Membro da Banca

Prof. Dra. Thana Mara de Souza (UFES)
Membro da Banca

Prof. Dr. Cristiano Perius (UEM)
Membro da Banca

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP)
Membro da Banca

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, **TIAGO SOARES DOS SANTOS**, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este trabalho final de Tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto ou trabalho elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo (PR), 2 de setembro de 2019.

TIAGO SOARES DOS SANTOS

Declarante

Àquele que me fez atribuir sentido à existência: João Guilherme. A você, Kelen, que me ensina diariamente o sentido do termo "juntos".

AGRADECIMENTOS

Como o tempo passa! Seja por meio de um processo reflexivo puro ou por um processo reflexivo impuro, a gente percebe que ele se esvai entre os nossos dedos, afeta o nosso ser e exige de nós que construamos história. Quantos coisas vividas, refletidas e sofridas ao longo desses quatro anos. Sei que daqui a alguns meses parecerá que foi algo tranquilo e comum, porque já passou. O sentimento nesse momento é de gratidão. Poderia até pensar em gratidão eterna se não me deparasse com a finitude da existência humana. E, dentro desse espaço com começo, meio e fim, como um recorte de minha existência, cursei meu doutorado em Filosofia pela Unioeste. Lendo *A Idade da Razão*, Mathieu Delarue vivia um projeto quimérico de liberdade projetado ainda na sua mocidade. Assim, para mim, a conquista deste doutorado nem nos mais longínquos projetos de minha juventude fora projetado. Seria algo irrealizável, até mesmo porque sequer saberia da existência desse grau formativo.

Hoje posso afirmar e, ao mesmo tempo agradecer, que o título de doutor foi possível porque a Unioeste pôde, a duras lutas, ofertar a pós-graduação *stricto sensu* de mestrado e de doutorado e, diante dos meus limites geográficos e financeiros, pude estudar em uma universidade pública, laica e de qualidade. Não é possível outro sentimento além da gratidão.

Agradeço aos professores que fazem parte do Colegiado de Filosofia, desde a graduação até o doutorado – só é possível, claro, ter um doutorado e um mestrado de qualidade porque a graduação constrói sólidas bases. Agradeço ainda aos professores que ministraram disciplinas, desde o mestrado até à conclusão do doutorado. Reconheçamos que muitas delas nem agregaram tanto à pesquisa em si e foram cursadas por questões de calendário ou até mesmo em razão do dia da semana em que seria possível se ausentar do trabalho sem maiores prejuízos. Às secretárias do programa (Maria, Eva e Marcilene) que, sempre solícitas e atenciosas, orientavam o tão tranquilo serviço burocrático, o preenchimento de formulários, a reabertura no sistema àqueles mais desavisados que perdiam o dia da matrícula ou ainda realizavam em disciplinas equivocadas. Muito obrigado! Vocês foram muito mais que servidoras de uma instituição, agregando exemplos de atendimento de relacionamento interpessoal.

Agradeço aos colegas de turma, a primeira do doutorado em filosofia da Unioeste, que fomos experimentados diversas vezes com alterações e reformulações de disciplinas para nos adequar às novidades que surgiam. A vocês: Fábio, Neomar, Kátia, Anna, Douglas, Gilmar e Marivânia. Um obrigado mais de perto a você, Mari, colega de orientação, colega de pesquisa no mesmo autor e, depois desses quatro anos de convivência, ainda que à distância, também minha amiga. Quantas mensagens trocadas partilhando as angústias de se estudar a "angústia" em meio às horas avançadas da noite ou aos fins de semana. Conhecemo-nos no dia de nossa seleção, tivemos a honra de ter conosco constantemente o Claudinei e, nesse esperado e angustiante dia primeiro de outubro, a responsabilidade de nossas escolhas recairão sobre nós e defenderemos nossas teses no mesmo dia.

Agradeço aos professores que, gentilmente, aceitaram o convite e fizeram suas contribuições na banca de qualificação. Tudo aquilo que foi apontado por vocês foi revisto e repensado para que o texto tivesse coesão. Muito obrigado aos professores

César Augusto Battisti, Libânio Cardoso, João Ferrer Guimarães e Thana Mara de Souza. Aos membros que se dispuseram a compor a banca de defesa, professores/a: Cristiano Perius, Thana Mara de Souza, Franklin Leopoldo e Silva e Alexandre de Oliveira Torres Carrasco.

Claudinei, o que dizer a você? Conhecemo-nos em 2009, ainda no período de seleção do mestrado. Tivemos um mestrado um pouco conturbado, com gravidez, pós-doutorado na França, defesa sem orientador, que saga! No doutorado, não tive um orientador, então você foi muito mais que isso, foi amigo, foi parceiro, exigiu. Você é gentil até pra cobrar e, como aluno, eu sempre tentava dar aquela “enrolada”. Não resolvia e você mantinha a mesma gentileza e cobrava mais e mais. Como disse a você, nunca fiz uma tese, não sei se farei outra, mas, independentemente do resultado, será um esforço pessoal meu, mas que, sem você pra me guiar e orientar, eu nunca teria conseguido conduzir a este ponto final. Não posso deixar de agradecer também à Elenir, sua esposa, que se preocupava até se eu tinha tido tempo de almoçar ou teria onde dormir. O que dizer a vocês dois?

Aos docentes e técnicos de ensino do IFPR – Campus Umuarama, que, sem medir esforços, trocavam aulas ou assumiam minhas turmas para que eu pudesse participar dos eventos, das aulas e das orientações, muito obrigado.

Aos meus amigos, Paulo Gaiotto, que corrigiu a língua portuguesa do projeto, à Sandra Dalbello e ao Rafael Fortes, que colaboraram na construção do *resumé* e do *abstract* e, um agradecimento mais que especial, mas que palavras aqui não expressariam o tamanho da gratidão que tenho com Reginaldo César Pinheiro e sua família. Apossei-me de seu local de trabalho como se fosse meu. Vocês, vendo minhas necessidades e, alguns momentos até desespero, ajudavam incondicionalmente. O maior de todos os obrigados do mundo ainda será ínfimo perto do que desejo a vocês.

Aos meus pais, que, na sua simplicidade, me incentivavam a estudar. Aprendi com a existência a vê-los com outros olhos e a reconhecer o valor que vocês têm na minha vida. À Ana Beatriz, que, entre tantos percalços, o tempo amadureceu-nos e podemos, penso eu, entender qual o lugar de cada um na vida um do outro. Se for psicóloga mesmo, seja sartriana. Se for médica, não esqueça nunca de ser, primeiramente, humana.

Kelen, você foi a parceira firme e inabalável nesse processo. Titubeamos algumas vezes, não podemos negar, mas não caímos e juntos decidimos trilhar um caminho escolhido por nós. Ao fim da caminhada, talvez possamos olhar para trás e ter a certeza que valeu a pena. Espero que o caminho ainda seja longo e possamos, a cada passo, perceber o mundo, vivenciá-lo, mas, principalmente, encontrarmo-nos naquilo que é mais peculiar na existência humana: que cada um de nós se encontre dentro do olhar do outro. Aprendi, com Sartre, que esse olhar que me apreende me faz me encontrar. Espero me encontrar todos os dias, enquanto existirmos, dentro de seu olhar, pois ele me revelou a mim mesmo e, só me revelando a mim, posso me rever para ser cada dia melhor, pra você. É uma decisão livre, é um projeto de existência.

João Guilherme, meu filho, você trouxe um sentido mais profundo à minha existência. Escrever o que sinto sobre você me emociona e as lágrimas aparecem. Você é meu preto, meu piá, meu o que você quiser, qualquer coisa que escolha ser, será meu. É livre, mas é meu... às vezes paro pra imaginar como seria minha vida sem ser seu pai, e tenho a certeza – não seria minha vida mais...

[...] um homem livre numa cidade é como uma ovelha tihosa no rebanho. Vai contaminar todo o meu reino e arruinar minha obra. (SARTRE, 1962, p. 126).

RESUMO

SANTOS, Tiago Soares dos. *A pré-reflexividade do personagem na ficção sartriana*. 2019. 186 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2019.

Com base na produção intelectual de Jean-Paul Sartre, nas obras filosóficas "Transcendência do Ego", "O Ser e o Nada: ensaio de uma ontologia Fenomenológica", "Que é Literatura?", "Esboço para uma Teoria das Emoções", "Imaginação e Imaginário" e nas obras literárias "A Náusea", "As Moscas" e "Idade da Razão", o texto doutoral busca explicar a relação dialógica entre filosofia e literatura, em especial, no que tange à transição do modo irrefletido ao reflexivo da consciência. A pesquisa visa, então, analisar os aspectos conceituais que envolvem temas candentes, como as ideias de liberdade, de angústia, de responsabilidade e de engajamento, isso numa perspectiva radicalmente sartriana, bem como circunscrever certa aplicação desses conceitos à luz da experiência vivida dos personagens ficcionalmente criados. O desenvolvimento desse objetivo, portanto, percorre, nos dois primeiros capítulos, a explicitação filosófica da noção de pré-reflexividade distinta. Trata-se, portanto, da noção de reflexão que predomina uma longa tradição filosófica até chegar, por exemplo, ao idealismo fenomenológico husserliano. Daí decorre a importância capital da análise sartriana em torno da noção de *cogito* pré-reflexivo. Já, nos dois últimos capítulos, a análise já se concentra na reconstituição dos personagens e das obras ficcionais de Sartre em que se discutem suas imbricações com a filosofia. Os resultados da pesquisa corroboram a hipótese inicial de que a literatura é o meio mais próximo do humano, justamente por retratá-lo em sua individualidade, enquanto a filosofia, por sua vez, se distancia, a fim de acercar-se mais da universalidade. A tese, então, conclui corroborando a hipótese inicial de que a noção de pré-reflexividade opera não só como um elemento central a fim de se compreender o sentido último da noção sartriana de reflexão, mas como pano de fundo desde onde emerge o personagem criado na produção ficcional do próprio Sartre.

Palavras-chave: Sartre. Filosofia. Literatura. *Cogito* pré-reflexivo. Reflexão.

ABSTRACT

SANTOS, Tiago Soares dos. The pre-reflexivity of the character in Sartre fiction. 2019. 186 p. Thesis (Doctorate in Philosophy) – State University of Western Parana, Toledo, 2019.

The work aims to explore, via Jean Paul Sartre philosophical and fictional, in philosophical oeuvres *The Transcendence of the Ego, Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology, What is literature? Sketch for a Theory of the Emotions, The Imagination and the Imaginary*. Also, in literary oeuvres *Nausea, The Flies and The Age of Reason*. The dialogical relation between philosophy and literature, especially, in the transition from thoughtless to reflexive of the consciousness. Then, the research intends to analyze the conceptual aspects which involve burning issues like the freedom, distress, responsibility and engagement ideas in a radically Sartre's perspective as well as, to circumscribe a certain application of these concepts according to the lived experience of the fictional characters. The development of this goal, therefore, covers in the first two chapters, the philosophical exemplification of the distinct pre-reflexivity notion, so the reflection notion which predominates a long philosophical tradition, until, for instance, Husserl's phenomenological idealism. Consequently, it derives the capital importance of Sartre's analysis on the *Cogito* pre-reflexive notion. Yet, in the last two chapters, the analysis will concentrate in the reconstitution of the characters and Sartre's fictional oeuvres, in which they will talk about their overlaps with the philosophy. The research results will corroborate the initial hypothesis which the literature is the closest means to the human, just by portraying him in his individuality, while the philosophy, in turn, distances in order to approach more the universality. So, the thesis concludes supporting the initial hypothesis of the pre-reflexivity notion operates not only like a central element to understand the ultimate meaning of the Sartre's reflection notion, but, as a background of this where arises the character created in the fictional production of Sartre himself.

Key words: Sartre. Philosophy. Literature. Pre-reflexive *Cogito*. Reflection.

RESUMÉ

SANTOS, Tiago Soares dos. La pré-réflexivité du personnage dans la fiction sartrienne. 2019. 186 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2019.

Le travail cherche à explorer, à travers l'œuvre philosophique et de fiction de Jean-Paul Sartre, dans les écrits philosophiques: *La transcendance de l'égo, l'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, *Qu'est ce que la littérature?*, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *L'imagination et L'imaginaire* et dans les œuvres littéraires : *La nausée*, *Les mouches* et *L'âge de raison*, un rapport de dialogue entre la philosophie et la littérature, en particulier par rapport à la transition du mode sans réflexion réfléchissant de la conscience. La recherche vise ensuite à analyser les aspects conceptuels liés à des thèmes brûlants tels que les idées de liberté, d'angoisse, de responsabilité et d'engagement dans une perspective radicalement sartrienne, ainsi que de circonscrire une certaine application de ces concepts à la lumière de l'expérience vécue de personnages créés de manière fictive. Le développement de cet objectif traverse donc les deux premiers chapitres, l'explicitation philosophique de la notion de pré-réflexivité étant donc distincte de la notion de réflexion qui prédomine dans une longue tradition philosophique, comme par exemple l'idéalisme phénoménologique husserlien. D'où l'importance cruciale de l'analyse de Sartre de la notion de *cogito* préreflexive. Cependant, dans les deux derniers chapitres, l'analyse se concentrera déjà sur la reconstitution des personnages de Sartre et des œuvres fictives dans lesquelles leurs implications pour la philosophie seront discutées. Les résultats de la recherche corroborent l'hypothèse initiale selon laquelle la littérature est le média le plus proche de l'homme, en la décrivant précisément dans son individualité, tandis que la philosophie se distancie à son tour pour se rapprocher de l'universalité. La thèse se termine ensuite en corroborent l'hypothèse initiale selon laquelle la notion de pré-réflexivité fonctionne non seulement comme un élément central dans la compréhension du sens ultime de la notion sartrienne de réflexion, mais aussi comme l'arrière-plan à partir duquel le personnage créé s'émerge. dans la production fictive de Sartre.

MOTS-CLÉS: Sartre. La philosophie. Littérature. *Cogito* préreflexive. Réflexion.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 O COGITO PRÉ-REFLEXIVO: A CRÍTICA AO INCONSCIENTE E AO EU PURO:	20
1.1 Posição preliminar	20
1.2 O inconsciente: crítica fenomenológica	22
1.3 Para além de Husserl: a inadmissibilidade do Eu Puro	31
1.4 Irrefletido ou inconsciente: um dilema à emoção?	42
1.5 A imaginação: o inconsciente superado	52
1.6 A construção de imagens: o retrato e a imitação	57
2 PRÉ-REFLEXIVIDADE, ANGÚSTIA, MÁ-FÉ E LITERATURA ENGAJADA	64
2.1 Posição preliminar	64
2.2 A totalidade: em-si-para-si	65
2.3 A angústia como experiência pré-reflexiva	73
2.4 Brincando de ser: a má-fé, a mentira e a sinceridade.....	78
2.5 A conduta da má-fé.....	81
2.6 Ficção literária e Filosofia	86
2.7 O ato de escrever	89
2.8 Situação e Engajamento	100
3 A FICÇÃO COMO MOVIMENTO PRÉ-REFLEXIVO	108
3.1 Posição preliminar	108
3.2 A Náusea	110
3.3 Roquentin: do vivido ao conhecido	113
3.4 <i>As Moscas</i> : Orestes e a liberdade situada.....	118
3.5 Caminhos da Liberdade: Delarue e "A Idade da Razão"	124
3.5.1 A liberdade de Mathieu: condenação e situação	129
3.5.2 A "morte" de Lola: a consciência de um projeto interrompido	136
3.5.3 O desfecho do dilema: liberdade ou fuga?	140
4 O IRREFLETIDO: FLAGRANTES DO VIVIDO FICCIONAL	143
4.1 Posição preliminar	143
4.2 <i>A Náusea</i> : o vivido de Roquentin.....	146
4.3 <i>As Moscas</i> : os flagrantes da existência	154
4.4 <i>Idade da Razão</i> : uma falsa ideia de liberdade?	164
CONCLUSÃO	177
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	182

INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa abordar a questão da pré-reflexividade na obra de Jean-Paul Sartre, amalgamando-a à produção literária do pensador francês, em especial nos romances *A Náusea* e *A Idade da Razão*, e também na peça *As Moscas*. É central, no pensamento de Sartre, a concepção da consciência como intencionalidade e plena fluidez, posição herdada, sobretudo, de Husserl, posição que, segundo o próprio Sartre, é fenomenologicamente radicalizada.

As consequências dessa postura conceitual em relação à noção fenomenológica de consciência exigiram de Sartre alguns enfrentamentos, dentre eles, o claro embate com a concepção de inconsciente, pois que, de acordo com Sartre, principalmente no primeiro grande período de sua obra, não é possível conciliar uma consciência em que, em si mesma, contenha algo como a forma de um fundo inconsciente ou, se se quiser, uma consciência inconsciente. A consciência se manifesta inteiramente, de ponta a ponta, e nada dela pode existir sem ser consciência plena e translúcida. A primeira tarefa de toda investigação filosófica, no que tange à consciência, é esvaziá-la por completo, de tudo, inclusive do Eu. Tal empreitada coloca o Eu no mundo, fora da consciência, isto é, posto reflexivamente como qualquer outro objeto, mas um objeto de unificação e de sintetização de estados e de ações.

A consciência plenamente vazia passa a ser compreendida a partir de si mesma e de seus modos de aparição no e com o mundo, quais sejam: a irreflexão, a reflexão e a imaginação. Ora, a hipótese central deste trabalho consiste justamente em investigar até que ponto a produção ficcional cumpre a função primordial estabelecida por Sartre de promover a transição da consciência irrefletida à reflexiva. Dito de outro modo, o nosso trabalho intenta verificar se a ficção sartriana, seja a prosa romanesca ou a peça teatral realiza a função essencial de uma consciência radicalmente pré-reflexiva e, portanto, fenomenologicamente livre na qual tomam corpo seus personagens. Nossa posição a esse respeito é que sim, ou seja, a tese sartriana da liberdade não se desprende de um pressuposto básico, qual seja, o de que uma consciência só pode ser absolutamente livre à medida que, fenomenológico

e existencialmente se revelar como originariamente pré-reflexiva. Sem essa estrutura de fundo não há, a rigor, liberdade!

A fim, portanto, de levar a cabo essa tarefa, o trabalho está subdividido em quatro capítulos, a respeito dos quais ora apresentamos, resumidamente, os seus eixos e as suas temáticas nucleares. No primeiro capítulo, nele elaboramos uma apresentação e reconstituição conceitual do fenômeno do esvaziamento da consciência. É nesse contexto que Sartre formula a sua emblemática tese segundo a qual inexistente qualquer ego habitando, seja formal, seja materialmente, a consciência. Essa crítica que toma assento desde a *Transcendência do Ego* se elabora a partir de dois contrapontos principais: as psicologias empíricas (da qual a psicanálise freudiana é uma variante) e o idealismo fenomenológico transcendental husserliano, por exemplo. No primeiro caso, como *O Ser e o Nada* explicita de maneira mais contundente, há um enfrentamento com a concepção freudiana de inconsciente, bem como acerca das inconsistências de se conciliar esse conceito com a própria concepção fenomenológica da consciência intencional. No segundo caso, Sartre sela uma ruptura com Husserl abandonando, pois, a concepção do Eu puro postulado. A nova tarefa fenomenológica, posta em termos sartrianos, consiste em expulsar tal ego por completo da consciência, pondo-o no mundo como um objeto externo e apreendido pela consciência. Ora, de acordo com Sartre, o Eu é um objeto de unificação e sintetização. Após o completo esvaziamento da consciência, Sartre se dedica, então, a descrever as funções e as qualificações de cada modo de ser da consciência, determinando que objetos são apreendidos por esses modos de ser. A irreflexão é uma apreensão do mundo e sua concepção é dada de antemão, pois que a consciência existe tacitamente porque o mundo aparece e depende dela para aparecer. A reflexão tem como seu objeto a si mesma. Sua intencionalidade se dirige a ela mesma na tentativa de se apreender e de se conhecer de maneira que a irreflexão se manifesta no vivido de qualquer intencionalidade. Engana-se, a princípio, que a emoção é algo apreendido do objeto e vivido. Sartre mostra que as emoções não são apreendidas nos objetos e vividas pela consciência. Pelo contrário, as emoções são postas nos objetos pela consciência de acordo com a sua intencionalidade e vividos. Já a consciência imaginante intenciona um objeto irreal, faz aparecer ou tenta trazer ao presente algo que não mais está no agora. Aqui tanto faz o resgate do passado quanto a antecipação ao futuro, pois nenhum dos dois existe e essa é a irrealidade apreendida pela imaginação.

O segundo capítulo inicia sua análise a partir daquilo que Sartre entende por concreto, ou seja, em-si e para-si unidos e existencialmente inseparáveis. Exige-se, porém, que os separe para que essa análise possa ser realizada. O em-si está pronto e nada dele se pode esperar, pois de nada precisa para ser porque já é um ser pleno. Assim, as atenções de nossa análise se voltam todas ao para-si e sua conduta em relação ao em-si. Dentre as inúmeras condutas que poderiam ser estudadas, Sartre se põe a implementar a primeira: a indagação. Ele o faz porque, por meio dela, o distanciamento entre os polos estruturais da realidade se evidencia. Da interrogação surge a possibilidade do não-ser, ainda em caráter *ôntico*. Sua estruturação ontológica consiste na separação entre o para-si que se distancia do em-si promovendo uma fenda entre eles, uma fenda que o para-si deseja preencher para ser pleno novamente. A consciência desse vazio de ser do para-si que deseja ser em-si é a consciência da liberdade, pois, como nada existe, tudo pode ser feito para que tal plenitude de ser volte a ser sua realidade. A consciência desse vazio e, ao mesmo tempo, da sua plena liberdade de ser, angustia o para-si. A angústia, manifesta pela náusea existencial, é o modo de ser irrefletido da angústia, que, na tentativa de superar o insuperável, desenvolve a conduta da má-fé. A má-fé é um autoengano – o que é distinto da mentira porque o mentiroso sabe da verdade que deseja camuflar. No autoengano, o enganador e o enganado desconhecem o objeto que se esconde. Sartre ilustra com três clássicos exemplos a conduta da má-fé, exemplos que são discutidos ao longo do segundo capítulo, como a mulher enamorada, o garçom e o homossexual. Por fim, nosso texto discute os conceitos de má-fé presentes na conduta de *Roquentin* e de *Electra*, personagens de *A Náusea* e de *As Moscas*, respectivamente, e a consciência de sua condição finita e responsável de *Roquentin* e de *Orestes*, protagonistas das mesmas duas obras literárias. Assim, esse capítulo apresenta as duas áreas de modo correlato e nota-se que uma se atenta ao caráter universal e totalizante da existência, sendo que a outra vislumbra a particularidade do sujeito historicamente situado e se torna o espelho para fazê-lo refletir sua condição de ser-no-mundo.

No terceiro capítulo, a ideia foi ir a campo e, portanto, verificar como esse diálogo entre leitor e autor se estabelece. Nesse novo momento do trabalho, trata-se de compreender como a conversação entre as duas áreas do conhecimento se opera no que tange à compreensão mais profunda do humano. As obras que subsidiarão nosso trabalho são *A Náusea*, *As Moscas* e *A Idade da Razão*.

A novela *A Náusea* inicia apresentando um personagem vivendo a má-fé e crendo ser um historiador. Com seus sequenciados momentos reflexivos sobre sua existência sendo um historiador em Bouville, Roquentin chega à conclusão de que as coisas não mudam, mas, sim, ele. O que mais se transformou na vida do personagem no curso dessa novela sartriana é a descoberta da náusea ou, em termos filosóficos, da angústia, bem como da contingência da própria existência.

Já a peça *As Moscas* apresenta uma releitura da obra de Sófocles, *Édipo Rei*, pondo em questão a perspectiva da predestinação divina. Orestes, o personagem principal, é a construção daquilo que se espera enquanto liberdade situada e responsável, por mais que, no final da obra, Orestes decida não assumir o trono, proferindo um discurso promotor da liberdade aos súditos de Argos. O enfrentamento entre Orestes e Júpiter, no que diz respeito à consciência de ser livre, é bastante emblemático e esclarecedor acerca da hipótese de a literatura cumprir efetivamente o papel da consciência reflexiva.

O romance *A Idade da Razão* marca o equívoco que se possa ter para com o tema e conceito de liberdade na existência humana. Mathieu Delarue e Marcelle vivem o dilema de uma gravidez não planejada, tendo, pois, que decidir por sua manutenção ou interrupção. Todo o enredo se constrói em cima e a partir desse fato. Delarue apresenta uma leitura pueril e precipitada em torno da noção sartriana de liberdade, algo muito comum ao leitor mais apressado e afoito das obras de Sartre, principalmente quando preso a suas máximas de impacto na leitura, como "O homem é condenado a ser livre". Diante do dilema vivido pelo protagonista, seu raciocínio é: Ser livre ou ser pai e homem casado? Compreende-se erroneamente que a segunda opção exclui a liberdade de sua condição existencial, não vendo, aliás, que a situação posta da gravidez decorre da própria liberdade. A par dessa narrativa, no romance há o episódio que marca uma crise de Lola levando todos a pensar que estava morta. Essa crise se tornou um motivador para profundas reflexões da parte de Roquentin no que diz respeito à vida, às escolhas, enfim, à própria finitude existencial. Por fim, o dilema se finda com o reconhecimento de que Mathieu Delarue reconhece que se enganou em sua compreensão da liberdade, vendo, em outro personagem da trama, a condição da liberdade se fazendo e se constituindo na história e na vida.

O quarto e último capítulo visa, com as mesmas três obras literárias analisadas no capítulo anterior, flagrar os momentos de irreflexão presentes em alguns dos momentos descritos nesses trabalhos. Trata-se de uma tarefa que não se fez de modo

fácil, tendo em vista que, ao flagrar o irrefletido ou a dimensão não propriamente tematizada pela consciência, é o próprio irrefletido que se desvela exigindo uma nova explicitação. Em tal cenário, os flagrantes do vivido, mesmo nas aventuras literárias em que há um recorte temporal, não são fáceis de serem apreendidos. O processo analítico tem sido exaustivo no sentido de trazer à tona precisamente aquilo que não fora tematizado pelo autor da obra literária. Trata-se de algo que, a nosso ver, é de grande valia na própria compreensão do pensamento sartriano no que tange à consciência. Ora, se essa é puramente intencional e, portanto, apreendida no objeto em três modos de ser, esses mesmos modos necessitam, de alguma forma, de aparecer quando da estruturação do acontecimento ou do aparecimento de mundo.

No intento de flagrar o irrefletido trazendo-o à tona a partir de *A Náusea*, pôde-se observar que é uma obra de expressão da descoberta da angústia que fora metaforicamente simbolizada pela náusea e retrata a descoberta da consciência reflexiva da condição humana que é liberdade. A construção do enredo das cenas apresenta, no entanto, a descrição dos espaços que abrigavam Roquentin. Essas cenas, os espaços descritos na obra que se faziam presentes, mas em nenhum momento ocupavam as reflexões do personagem, são secundárias; no entanto, estruturavam os momentos reflexivos de Roquentin. Dessa forma, mesmo que o centro da cena fossem os momentos reflexivos quanto àqueles espaços descritos, a composição do ambiente que estruturava a cena estava ali. O personagem sequer se designou a olhar ou mesmo a dar alguma atenção, por menor que fosse, para esses locais que sustentavam a descrição da cena.

Já em *As Moscas*, os flagrantes do irrefletido ficaram para as orientações de ambientação. Na quase totalidade da obra, exceto em alguns momentos protagonizados por Electra e Cliptemnestra, o não posto pela consciência são as orientações que o autor da peça escreve àquele que dirige e prepara o cenário. Tal qual *A Náusea*, *As Moscas* enfatiza o processo de conhecimento de si enquanto liberdade, ou seja, de assumir essa condição de modo responsável encarnado em situações postas como resultado de liberdade que outrora escolheram para que estivesse daquele modo e não de outro.

Por fim, a terceira obra analisada, *A Idade da Razão*, tem uma característica bem comum em todo o enredo no que diz respeito ao tema da irreflexão. A quase totalidade das cenas é enunciada nas falas do narrador. Os personagens apresentam diálogos sobre os seus dilemas, cena a cena, e toda a parte não intencionada por eles

é descrita com detalhes pelo narrador da trama. E, nos poucos episódios em que o narrador não é o descritor do não posto pela consciência, cabe ao leitor imaginar esse presente não tematizado.

1 O COGITO PRÉ-REFLEXIVO: A CRÍTICA AO INCONSCIENTE E AO EU PURO:

1.1 Posição preliminar

A Introdução de *O Ser e o Nada* é marcada pela digressão sartriana da superação de vários dualismos presentes na história da filosofia, quais sejam: interior e exterior, ser e aparecer, potência e ato, aparência e essência. Tal postura exigiu de Sartre assumir a perspectiva do monismo do fenômeno, isto é, certa dinâmica em que o fenômeno de ser e o ser do fenômeno se dão em uma mesma e imediata aparição. Ao apreender a aparição, apreende-se também seu ser, pois a existência de ambos se revela como um amálgama. Essa aparição se apresenta como uma totalidade concreta capaz de existir por si. A consciência e o mundo sintetizam, portanto, um só fenômeno manifesto, uma vez que a aparição de uma coisa qualquer na realidade espaço-temporal, com todas as suas determinações, é o elemento concreto e constitutivo da realidade. Assim, a concretude do fenômeno só existe a partir dessa síntese, isto é, na unidade entre consciência e coisa intencionada (SARTRE, 1943, p. 37; 2009, p. 15; SASS, 2011, p. 21). É esse o intento do método fenomenológico tal qual é proposto por Sartre, ou seja, procedimento no qual se regride do aparecimento do humano até encontrar o seu fundamento. Para realizar tais descrições, o fenomenólogo francês parte do pressuposto de que o humano deve ser compreendido enquanto ser-no-mundo. Em função disso, a aparição de ambos ocorre de modo interdependente, sendo tarefa da fenomenologia descrever essa aparição, encontrando, pois, o seu fundamento.

Sass mostra que essa união entre o que precisa aparecer e consciência é o que inter-relaciona o homem e o mundo; por isso, observa ele, “Sartre concorda com Heidegger ao afirmar que o *Dasein* é ser-no-mundo” (SASS, 2011, p. 33). A concretude da qual se vale Sartre nada mais é que o ser-no-mundo heideggeriano¹.

¹ O ser-no-mundo heideggeriano é um fenômeno de unidade totalitária indivisa. Sua indivisibilidade não implica a exclusão dos momentos que o estruturam. Nessa égide, o ser-no-mundo é uma unidade múltipla e tal multiplicidade só pode ser pensada e não vivida. Ser-no-mundo assume uma condição existencial que implica a constante possibilidade do poder-ser, necessariamente rompendo com o dogmatismo. O ente que tem seu ser-no-mundo é imediatamente lançado e envolvido nele. Esse ente é o *Dasein* que, por sua vez, é o ente humano. O humano é um ente presente em um mundo. Esse “em”, para além de qualquer construção linguística, indica um dentro ou uma relação espacial de

Ora, no que tange ao mundo ou às suas partes, isto é, os objetos, o ser é si mesmo. Então, nesse modo de ser, a aparição não é mera passividade quando não há movimento de consciência; mas também não é atividade, pois a atividade existe quando uma consciência se lança em direção a algo para atingir determinado fim. Os objetos constitutivos do mundo são opacos, fechados e plenos em si mesmos. É uma completa identidade consigo próprios. Nesse modo, o ser é, como diz Sartre (1943, p. 31-32; 2009, p. 38), o que é. O ser é atemporal, visto que somente a consciência pode dizer que não é mais, pois nela está implícita a temporalidade em sua estrutura passada. Como não é nem passividade nem atividade, o *em-si* não aparece sozinho. Sua aparição depende da parte para-si do ser. Assim, parte-se das aparições e, progressivamente, se chega ao *para-si* e ao *em-si* ou fundamento *transfenomenal* do fenômeno.

Assumem-se, em função disso, dois modos de ser que, unidos, sustentam o aparecer do mundo. A relação deles é algo primitivo e estrutural. É por isso que Sartre reconhece a concretude de uma realidade "ôntico-ontológica". É "ôntica" porque, enquanto se revela à consciência, é fenômeno de ser ou aparecimento de mundo. É "ontológica" porque, quando a consciência lhe atribui sentido, se torna o fundamento do sentido do existente. Sob esse ângulo, pensar e compreender a totalidade concreta exige uma interpelação sobre a totalidade. Ora, tal problema exige que a relação homem-mundo se torne uma questão a ser investigada. Dito de outro modo: Não se pode pensar o homem sem mundo nem o mundo sem homem, uma vez que estão visceralmente unidos e, ao mesmo tempo, separados um do outro.

Há, assim, uma totalidade concreta constituída pelos polos homem-mundo e que precisa ser pensada. Pensar a totalidade seria, normalmente, pensar em uma

inclusão. O homem é na medida em que se abre ao mundo, na medida em que o ocupa. Tal ocupação é no sentido de habitação, de moradia, de estar junto ao. Mundo e *Dasein* não são dois entes que se dão justapostos. Somente o *Dasein* tem, em sua estrutura, o ser-em e a presença. Somente em mundo que o *Dasein* se faz presente e é que há revelação fenomênica. O ser-no-mundo é a presença do *Dasein* em um mundo que ocupa na medida em que se abre e em que se dispõe a compreendê-lo e a revelá-lo. Essa compreensão não é um conhecimento do mundo, no sentido de um sujeito que conhece tal objeto, mas de compreender-se como um ente que, em sua constituição, conhece e conhece-se e esse autoconhecimento demonstra que ainda não é e que está pleno de possibilidades. Essas possibilidades o constituem. O *Dasein* compreende isso. É, então, na presença, na disposição, na compreensão, na possibilidade de expressar, no discurso que ele se diferencia dos demais entes. É nessa compreensão de humano amalgamado ao mundo, onde ambos aparecem concomitantemente, sem precedência cronológica nem ontológica de nenhum dos dois e assim constituindo o fenômeno do aparecimento do mundo e do *Dasein*, que Sartre se funda para desenvolver sua fenomenologia baseada em uma consciência que se manifesta fora de si, na sua intencionalidade. Essa compreensão de mundo é algo que tanto Heidegger quanto Sartre aceitam e tomam da fenomenologia de Husserl (HEIDEGGER, 2009).

entidade transcendente e desvinculada da realidade ou apenas um conceito desconectado do mundo, além, é claro, de pensar o particular como uma singularidade isolada dentro do universal. No pensamento sartriano algo se inova, visto existir uma interdependência entre um e outro. Permanece, então, uma comunicação estruturante entre o todo e a parte ou entre o universal e o singular. Nessa interdependência não há prioridade do universal sobre o particular. Em termos existenciais, como bem frisa Leopoldo e Silva (2004, p. 62-65), a essência não precede a existência.

Essa precedência ontológica da existência sobre a essência se apresenta no fato de que o humano é uma questão permanente para si mesmo, isto é, em constante construção. Tal condição põe o humano em uma indefinição conceitual, ou seja, numa totalidade inacabada. Afinal, o programa fenomenológico existencial sartriano consiste em pensar a realidade e isso consiste também em pensar o humano em uma totalidade, assim exigindo assumir a sua fragilidade e a contingencialidade na existência.

1.2 O inconsciente: crítica fenomenológica

Com essa concepção da precedência existencial, Sartre se opõe radicalmente a Freud. Vejamos como que esse distanciamento é delineado. Para tanto, apresentaremos as duas formas de investigação da condição humana paralelamente, para que, ao final, se possam bem compreender as variáveis que as distanciam.

Em termos existenciais, bem observa Sartre, a realidade humana se anuncia e se define pelos fins que persegue. Ora, tais fins são definidos pelo projeto originário do para-si, que consiste em um impulso que se lança em direção a esse fim e o objetivo, daquilo que ainda virá a se chamar psicanálise existencial², é indagar sobre esse fim. Na psicologia empírica ou psicanálise freudiana³, o homem, em particular,

² A psicanálise existencial é uma proposta do pensamento sartriano que visa se opor à psicanálise freudiana. Isso será mais bem explorado no decorrer do texto, mas, de modo sintético, é o embate entre a proposição do irrefletido ou primazia da existência em que nada de obscuro habita ou que seja conteúdo da consciência, entendendo-a como intencionalidade, liberdade e pura fluidez. Contrapõe-se à proposição do inconsciente na psicologia freudiana, que, segundo Sartre, obscureceria a consciência, inserindo um conteúdo na consciência que não fosse consciente. Algo que Sartre rejeita reiteradamente.

³ A psicanálise freudiana parte do pressuposto da noção de inconsciente e, ao fazer isso, traz ao primeiro plano a vida interior. Essa interioridade fundada no inconsciente só se manifesta via conflito por meio do recalque e da resistência. Freud pensa que na existência do conflito algo de misterioso

se define por seus desejos. A princípio, isso não parece destoar conceitualmente da definição de projeto, visto ser o desejo um impulso em direção a algo, portanto, coadunaria com a concepção de projeto originário sartriano. Sartre, porém, critica Freud no sentido de substancializar o desejo, ou seja, porque “[...] encara o desejo como existente no homem a 'título' de conteúdo de sua consciência, supondo que o sentido do desejo é inerente ao próprio desejo” (SARTRE, 1943, p. 602; 2009, p. 682). A questão é que, para Sartre, o desejo é a consciência faltosa dos objetos que não estão acessíveis à intencionalidade.

Outro equívoco freudiano apontado por Sartre é definir o homem como um feixe sintético dos desejos, estabelecendo, pois, uma conexão causal entre eles. Isso implica afirmar que o desejo atual seria, necessariamente, oriundo do desejo anterior, onde o primeiro seria o antecedente e o segundo, o conseqüente. A afetividade primordial do indivíduo é vista como uma cera virgem antes da construção da história de cada individual. Na perspectiva sartriana, nada pode fundamentar o desejo atual além do próprio desejo enquanto consciência faltosa daquilo que intencionará. Nesse sentido, nem condição social, laços familiares, educação ou mesmo condições fisiológicas podem explicar a causa do desejo, visto ser ele sua própria motivação. Não pode ser o homem uma massa amorfa de argila que abrigaria ou seria o substrato primeiro e originário de todos os demais desejos almejados ao longo da existência.

comporia o indivíduo e que, enquanto ele não tiver consciência de tal conflito, este estaria acontecendo em outra dimensão. Esse inconsciente é tomado pelos psicólogos como uma constatação e não como uma hipótese e se constata a partir da incompletude dos relatos que um sujeito pode dar de seu pensamento em um momento e, em outro, poder realizar esse mesmo pensamento por completo ou o sujeito sabe mais que acredita saber e aquilo que informa é um fragmento de uma totalidade. A compreensão, entretanto, dessa totalidade é advinda e fornecida pelo próprio sujeito, de modo que a ignorância no sentido dos sonhos provaria a existência do inconsciente. Mais precisamente, que tais fatos não conscientes seriam a causa real dos fatos conscientes. Freud postula, segundo Politzer, que há um conteúdo manifesto que é oriundo e causado de um conteúdo latente e que a relação entre ambos é mediada pelo conflito. Por isso, o processo analítico da psicanálise freudiana consiste em remontar do conteúdo manifesto ao conteúdo latente, todavia, ambos são fornecidos pelo indivíduo vivente. E tal conteúdo latente proporcionará a compreensão de que toda ação se assenta nas lembranças da infância. Politzer (2003, p. 148) afirma que “[...] é graças a uma ilusão que, ao se achar a explicação de um sonho numa lembrança de infância, acha-se, realmente, um 'fator inconsciente que produz efeitos conscientes'”. A psicanálise consegue desenvolver suas análises sem o recurso do inconsciente, pois sua prática se dirige à concretude existencial. A inserção do inconsciente é um recurso abstrato que “[...] aparece necessariamente na psicanálise, mas essa necessidade não é necessidade empírica, mas necessidade *a-priori*, em função de os psicanalistas, na elaboração dos fatos, servirem-se da psicologia clássica” (POLITZER, 2003, p. 152). Nessa perspectiva, a postulação do inconsciente camufla as infindas possibilidades do sujeito, tolhendo-o e justificando suas ações presentes e não atribuindo à estrutura originária da ação e do humano, que é liberdade.

Eis, de acordo com Sartre, que o erro da psicologia freudiana consiste em pressupor a anterioridade de um substrato fundador e sustentador em relação ao concreto.

Na psicologia empírica, os fatos e as emoções são interpretados a partir de novos significados que não eles mesmos. O vivido passa a ser interpretado por um mecanismo causal que o justificaria e isso seria “[...] constituir a consciência como coisa em relação ao significado, é admitir que a consciência se constitui como significação sem ser consciência da significação que ela constitui” (SARTRE, 1938, p. 63; 2007, p. 52). Nessa perspectiva, a consciência se constituiria sem ser consciência daquilo que verdadeiramente a constituiu e, segundo Sartre, isso se configura uma contradição profunda, pois seria conceber uma consciência que teria em si algo de não consciência.

Aos olhos de Sartre, não se pode, de antemão, simplificar as situações humanas, reduzindo-as apenas à sua aparência. Frente a isso, cabe-nos, então, perguntar: – Qual é a necessidade que se tem de buscar um fundamento à aparência para além dela mesma, ao invés de aceitar que as coisas são somente a sua aparência. O que o filósofo avista é de que, em cada gesto, ação ou tendência, a pessoa se expressa integralmente naquilo que é e que nada dela fica obscuro ou relegado a outro plano. Vejamos como Sartre (1943, p. 609; 2009, p. 690) exprime melhor isso:

[...] o caráter singular da escolha inteligível é que não poderia existir senão enquanto significação transcendente de cada escolha concreta e empírica: não se efetua primeiro em algum inconsciente ou no plano numênico para depois expressar-se em tal ou qual atitude empírica, mas é, por princípio, aquilo que deve sempre destacar-se da escolha empírica como seu para-além e como infinidade de sua transcendência. Desse modo, se estou remando pelo rio, nada mais sou do que esse projeto concreto de remar. Mas esse projeto mesmo, enquanto totalidade de meu ser, exprime minha escolha original em circunstâncias particulares.

A passagem acima descreve que cada conduta singular do humano manifesta o projeto originário de ser do humano. Não é o cumprimento cego e alienado de um inconsciente propulsor das ações individuais e empíricas, mas a realização constante de um projeto originário que se revela nas ações individuais e concretas. Ser para-si é ser esse projeto que se constitui de possíveis, de falta de ser, de liberdade que possibilitam escolhas e nada nem nenhum inconsciente está por trás como justificador de desejos e ações. O projeto originário do para-si é ser um em-si-para-si, isto é, o desejo da consciência é ser seu próprio fundamento, ou seja, quer ser Deus. Esse

projeto de ser em-si-para-si é a estrutura abstrata do humano. É aqui que reside mais precisamente a distinção entre a psicanálise freudiana e a psicanálise existencial que Sartre formula, programaticamente, em *O Ser e o Nada*. Na primeira, o homem é uma coleção ou feixe de desejos originados em um inconsciente, enquanto que, na segunda, o homem é totalidade que se manifesta todo nas ações concretas. Para Sartre, nada de obscuro fica na ação do humano, pois ele se revela por inteiro em único gesto ou tique que possa manifestar. Desse modo, a escolha fundamental é revelada pela escolha empírica ou, paradoxalmente, o finito é revelador do infinito.

O que Sartre aponta é, bem verdade, que, em comum, as duas vertentes teóricas assumem a perspectiva de considerar o humano como uma historização perpétua, contínua. Essas duas perspectivas visam, assim, descobrir o sentido dessa história e, para isso, é necessário considerar a situação do humano. Não obstante haver esse ponto recíproco, a psicanálise empírica postula um psiquismo inconsciente que determina e significa todo um complexo de ações, com desejos estabelecendo conexões causais entre elas. É, justamente, por conta desse nexos causal que a psicanálise existencial rejeita a psicanálise empírica, justamente porque entende que o fato psíquico é coadunado à consciência. Para Sartre (1943, p. 617; 2009, p. 699), a psicanálise empírica determina “[...] seu próprio irreduzível, em vez de deixá-lo revelar-se por si mesmo em uma intuição evidente”. Isso quer dizer que tal irreduzibilidade do inconsciente permite que o humano seja previamente concebido como um dado *a priori* contido no inconsciente que estabelecerá e conectará todos os desejos que, ao fim, conceituarão o humano.

A proposta sartriana de superação desse inconsciente proposto pela psicologia empírica consiste na concepção de uma consciência fluida, que nada tenha em si, que se motiva em direção àquilo do qual tem consciência de não ter ainda, isto é, movimenta-se por meio do desejo em direção àquilo que ainda não intencionou. Esse movimento de saída de si da consciência é designado como liberdade, a qual se manifesta por meio da escolha. Ora, segundo Sartre, ser constantemente possibilidade de escolhas exige o abandono de uma submissão mecânica do desejo atual a um inconsciente. O complexo humano é sua liberdade e escolhas concretizadas em uma situação, mas, como são vivas e moventes, podem ser revogadas, refeitas e retomadas a todo instante. Escolher em situação implica a aparição de duas estruturas distintas e constituintes de um mesmo fenômeno e a tarefa da fenomenologia consiste em descrever essas duas estruturas.

A fenomenologia visa justamente descrever essa totalidade homem-mundo para encontrar o seu fundamento⁴. Nessa direção, das descrições fenomenológicas, dois polos constitutivos do real são reconhecidos por Sartre, quais sejam: o *em-si* e o *para-si*. Daí advém outro problema que envolve a totalidade: o entrelaçamento do *para-si* com o *em-si*. Assim, nesta primeira parte do trabalho, abordaremos, em especial, a categoria do *para-si* ou a consciência.

Sartre mostra que a consciência vive, primeiramente, no modo irrefletido em meio ao aparecimento do mundo. Somente após esse modo é que ela pode ou não se pôr como objeto de si mesma e se tornar reflexiva. Na sequência, ela pode, ainda, via a imaginação, restituir instantes vividos do passado ao presente por meio da imaginação, produzindo a irrealidade. Essa sequência dos modos de consciência não é cronológica, nota Sartre, uma vez que se apresenta dessa maneira para fins de compreensão. A consciência é uma só e toda, de ponta a ponta, sem divisões internas, justamente porque não há nada de interno ou interior nela. Numa primeira amostragem, essa é a tese que norteará todo o pensamento fenomenológico de Sartre. Para sustentar tal argumento de uma consciência fluida e translúcida, o passo inicial consiste em esvaziá-la (a consciência), por completo, de tudo e de qualquer coisa. Dos objetos constitutivos do mundo, é tácita a exterioridade deles em relação à consciência. Cumpre, aqui, esboçar que também o *Ego* é um objeto externo e transcendente da consciência. Ele não faz parte de sua estruturação, uma vez que é estruturado por ela.

⁴ O termo “fundamento” perpassa toda a história da filosofia, bem como do pensamento humano como um todo. Desde as primeiras formas de explicação do humano sobre o mundo há a incessante busca pelo fundamento. Pode-se notar tal intento nas narrativas míticas, nos discursos dos pré-socráticos, dentre os filósofos antigos, medievais e modernos e, então, por que seria diferente entre os contemporâneos? A contemporaneidade, entretanto, apresenta uma perspectiva de crise do fundamento. Seja com a morte de Deus em Nietzsche ou com a negatividade de Hegel – inspiradora de Sartre –, o mundo contemporâneo vive sua crise de fundamento. No pensamento sartriano, a crise do fundamento se apresenta a partir de uma postulação do impossível como fundamento, qual seja: a síntese *em-si-para-si*. Impossível porque, nessa perspectiva, o nada teria de ser seu próprio fundamento. A radicalização da intencionalidade proposta por Sartre implica, necessariamente, que o fundamento da intencionalidade é o nada postular o nada como fundamento do existente, o que é assumir uma crise de fundamento. A aporia sartriana, nessa perspectiva fundante, consiste em explicitar a união ou relação entre *em-si* e *para-si*, ou do humano com os objetos. Se fossem dois polos positivos, tal fundação não seria tão problemática, porém, um dos polos se estrutura na intencionalidade, ou seja, no nada e isto exige que um dos termos da relação *em-si* e *para-si* seja a própria relação. Como o *em-si* é contingente e dependente do *para-si* em sua aparição e o *para-si* tem o nada por sua estrutura, os dois polos constitutivos da realidade carecem de fundamento (MÜLLER, 2006).

Por conta desse contexto crítico é que a afirmação, em *La Transcendance de l'Ego*, de 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, 2003, p. 13; 1994, p. 43), se torna, de fato, uma formulação emblemática. Sartre se vale do pensamento kantiano sobre a possibilidade de que o Eu, de direito, possa acompanhar todas as representações. Se esse Eu é uma unidade sintética das representações e o Eu de fato unifica essas representações entre si, podemos admitir que esse Eu sintetizador e unificador está na consciência? Se a resposta for sim, ele se encontra de que modo?

A ideia da possibilidade presente na máxima de que “[...] o Eu deve poder acompanhar todas as representações[...]” permite que, de acordo com a interpretação sartriana, a não presença do Eu em algumas representações da consciência seja possível, isto é, podem existir momentos vividos sem que haja um Eu operante. Questiona-se: – Há, nas representações em que o Eu se apresenta na consciência, uma necessidade de sua presença, seja formal ou material, que resulte de uma unidade das representações que a consciência faz? – Qual é o papel ou a função do Eu na consciência? – Quanto ao Eu que se encontra na consciência, é ele manifesto pela unidade das representações ou é ele quem unifica e sintetiza as representações? Questionando em outros termos: Constitui o Eu representações ou é constituído por elas? – Estabelece-se o Eu com atividade ou com passividade na estruturação da realidade?

Pois bem, de acordo com Sartre, o emprego da possibilidade da não presença do Ego em algumas representações reforça ainda mais a tese de uma consciência plenamente vazia, uma vez que a intencionalidade é incompatível com um núcleo unificador. Não há Eu na consciência nem como habitante nem como estruturante. As unificações e sintetizações da consciência não se dão nela, mas sempre nos objetos intencionados. Logo, o Eu é algo externo e constituído, passivo e, ao mesmo tempo, resultado da atividade constituinte da consciência. Como bem observam Leopoldo e Silva (2000, p. 167), as demais questões levantadas acima serão esvanecidas, pois, se não há Eu na consciência, não há função a ser exercida por ele.

Afinal, o que é o Eu? Toda vez que se apreende o próprio pensamento, há um Eu pensante sustentador do conteúdo apreendido. Essa ação de apreensão do próprio pensamento é a síntese de duas consciências: a reflexiva que apreendeu, distante de si, e a irrefletida, que foi tematizada e perdeu seu modo irrefletido de ser.

Por isso a célebre máxima cartesiana “Penso, logo existo!”, aos olhos de Sartre, não está, de modo algum, equivocada. Esse Eu pensante só aparece na consciência que fora posta em questão, isto é, a refletida, aquela que não aparece, ou seja, a não-tética não tem qualquer possibilidade de haver Ego em sua constituição. Esse Eu, do “Eu penso”, é constituído pela consciência refletida e não pela reflexionante e na irrefletida não há a menor possibilidade de existir um Eu, como voltam a notar Leopoldo e Silva (2000, p. 170-171).

A consciência irrefletida não se põe como objeto, pois ela necessita da consciência reflexiva para que seja posta nessa condição. É que, uma vez tematizada, a consciência irrefletida deixa, nesse instante, de ser propriamente irrefletida. É da estrutura da consciência, entretanto, que surge imediatamente outra consciência irrefletida a partir do momento em que ela se esvaneceu ao se tornar reflexiva. A irreflexão está ali, presente o tempo todo; por outra parte, mas não foi posta em questão, ela não aparece e, ao ser posta, se dilui em reflexão. Somente a consciência reflexiva aparece e apenas ela pode pôr outra consciência como objeto. A consciência irrefletida aparece com e no mundo. E, caso ela seja posta, desvanece-se, aparecendo como reflexiva e desaparecendo como irrefletida. O plano irrefletido é inalcançável porque é todo presente. Flagrá-lo implica retirá-lo do presente, coisificando-o e fazendo dele consciência refletida. É dessa forma, como mostra Rodrigues (2010, p. 56), que Sartre supera a dicotomia da consciência irrefletida e refletida, atribuindo a primazia ontológica do irrefletido sobre o refletido. Na citação que segue, Sartre (2003, p. 32; 1994, p. 52) é esclarecedor:

Visto que, portanto, todas as recordações não-reflexivas da consciência irrefletida me mostram uma consciência *sem Eu*, visto que, por outro lado, considerações teóricas, baseadas na intuição de essência da consciência, nos levaram a reconhecer que o Eu não podia fazer parte da estrutura interna das *Erlebnisse*, temos, portanto, que concluir: não há Eu no plano irrefletido. Quando corro atrás do trem, quando vejo as horas, quando me absorvo na contemplação de um retrato, não há Eu. Há consciência de trem-a-ser-pego e consciência não posicional da consciência.

Não há, portanto, Eu na consciência irrefletida e quando o Eu aparece na consciência refletida não é resultado de uma consciência atual, mas se apresenta como permanência e perpetuação da consciência na temporalidade. Dito de outro modo, o Eu afirma, para além da consciência, que a intuição de ontem permanece hoje e permanecerá amanhã. Ele é a síntese das consciências vividas e petrificação

da espontaneidade e da fluidez da consciência. Introduzi-lo na consciência seria, fatalmente, destruí-la.

Assim, a exterioridade e a concretude do Eu em relação à consciência divergem estruturalmente dos demais objetos que constituem o mundo, porque é fruto de uma inadequada intuição reflexiva. Inadequada porque ela, a consciência, visa se fundir no Eu, assim se tornando coisa. Ao realizar esse movimento, a consciência se ludibria, pois tenta, fundindo-se no Eu, se tornar coisa pronta. Nessa infame tentativa, parece transmitir ao Eu as suas estruturas de intencionalidade, espontaneidade e fluidez, fato que, bem analisado, não se sustenta sob o crivo do rigor fenomenológico. Com essa inversão que a consciência faz de si com o Eu, a intencionalidade se transfere a ele, sendo o Eu e não a consciência quem se dirige às coisas. A questão é que, aos olhos de Sartre, adotar esse princípio é abandonar a tese da intencionalidade da consciência. Para sustentar a tese de que a consciência é intencional, fluida e espontânea, o Eu necessitará ser expulso dela ou, ainda, ser ontologicamente posterior e objeto do mundo.

A consciência irrefletida aparece no mundo sem Eu e torna-se aparecimento, consciência intencional e o objeto intencionado. O amálgama consciência – objeto ainda se manifesta na ação realizada pela consciência insaciável de preencher o vácuo existente nela. A concretude dessa ação, realizada corporalmente, se adiciona à composição do estado presente e vivido, bem como do aparecimento do mundo.

De acordo com o filósofo francês, a intencionalidade livre, fluida e espontânea da consciência se dirige aos seus objetos e os posiciona a partir daquilo que deseja. O desejo direciona as intenções da consciência para que ela tematize um objeto dentre tantos. É o desejo o propulsor da consciência, assim, quando há sua conquista, o desejo se torna um aparecimento e fato realizável posto irrefletidamente pela consciência não-tética. O desejo é uma consciência de algo faltante e, ao ser consciência daquilo que falta, é também consciência *não-tética* de si. Deseja-se e a consciência intenciona para a sua realização – eis aí tudo. O mesmo vale para algo que se despreze, repulsa. É assim que aparece o asco⁵, como algo não desejado. A

⁵ O asco possui características próprias difíceis de esclarecer. Manifesta-se na vivência afetiva por meio de ações de defesa, de sentimentos de repulsa ou de modos de aversão. É fruto de uma consciência intencional imediata estando aliado às impressões sensíveis e ao presságio de uma reação corporal. O asco possui função cognoscitiva porque carrega consigo a capacidade de proporcionar conhecimento imediato parcial de seu objeto. Essa relação cognitiva põe o objeto de asco com grau de proximidade ao sujeito, tomando uma percepção periférica do objeto. A percepção periférica do objeto asqueroso determina, em grande parte, as ações do sujeito, pois está muito próximo do sujeito

intencionalidade busca a supressão do desagradável que se apresenta, isto é, findar a repulsa, fundir a fenda que existe como falta ou vazio.

Nesse sentido, a consciência irrefletida tem precedência ontológica sobre a reflexão. O vivido manifesto pela irreflexão se efetiva em desejo e não necessita ser pensado. Alçar o desejo ao nível do pensamento, entendê-lo e compreendê-lo são ações da consciência reflexiva. Pensar e compreender o desejo só pode ser realizado porque a irreflexão o trouxe à tona, à existência. Assim,

Chegamos, portanto, à seguinte conclusão: a consciência irrefletida deve ser considerada autônoma. É uma totalidade que não tem necessidade nenhuma de ser completada e devemos reconhecer sem mais que a qualidade própria do desejo irrefletido é de se transcender, apreendendo no objeto a qualidade desejável. (SARTRE, 2003, p. 41; 1994, p. 57).

A irreflexão intenciona puramente seus desejos. Ela visa trazê-los à concretude, à existência. Não se preocupa nem se ocupa com o Eu. É toda e plenamente naquilo que deseja. Já a reflexão contamina o desejo quando o torna ação intencionada do Eu. O desejo estrutura a consciência irrefletida e o Eu é fruto da consciência reflexiva. Nele se encontra a síntese das ações intencionadas pelo desejo da consciência, bem como dos estados nos quais tais ações foram qualificadas. Dito de outro modo, o Eu aparece reflexivamente e fora da consciência como unidade das ações espontâneas e dos estados qualitativos que predicam essas ações. A atribuição da intencionalidade e espontaneidade próprias da consciência ao Eu possibilita uma obscuridade do desejo, pois deixa de ser um vivido instantâneo para ser um complexo sintético de vividos desejados que são mantidos ao longo do tempo, com dificuldade de seu esvanecimento. No plano irrefletido não há Eu.

O ego é, portanto, a unidade sintética e transcendente dos estados e das ações. Ele é apreendido e constituído pela consciência reflexiva. Sua ação constitutiva apresenta limites de direito e de fato. Tudo isso se deve ao fato de que a consciência reflexiva é uma consciência que põe outra, contendo estruturas distintas. Nessa ótica,

agente e a produção do asco, às vezes, é a única maneira de reação possível e imediata ao objeto. É o asco um sentimento de defesa e, ao mesmo tempo, de depreciação do objeto em que a intencionalidade se apresenta com grau de superioridade e seu desejo é de sanear o ambiente de tal objeto e da sua percepção. O sentimento do asco se constitui pela percepção que se configura, primeiramente, pela atração ao objeto em um desejo camuflado de se unir ao objeto de asco. Paradoxalmente, o mesmo desejo que o impele à aproximação do objeto também o repele, exigindo o distanciamento para que se coloque fim à percepção do objeto de asco e se desvaneça a impressão. (PAULA; GOTO, 2017).

a consciência se põe como objeto transcendente. Afinal, Sartre mostra que a reflexão impura ultrapassa a instantaneidade da consciência irrefletida e perpetua do presente ao futuro a consciência espontânea e fluida; no que tange à reflexão pura, atém-se exclusivamente ao fenômeno vivido. A consciência espontânea, imediata e irrefletida da repulsa, quando intencionada pela consciência reflexiva, se transforma em um estado de ódio, de modo que a repulsa e o ódio aparecem ao mesmo tempo, um posto pela instantaneidade da consciência irrefletida e o outro posto pela reflexão. A repulsa tende a se dissipar após seu aparecimento, tendo em vista seu caráter fluido da irreflexão. Já o ódio implica uma perpetuação da consciência presente no infinito, sem qualquer indício que evidencie tal permanência. Sendo o *Ego* síntese das ações (*Je*) e dos estados (*Moi*), ele se projeta além da consciência; ele se revela como um transcendente. Pois bem: – O que, propriamente, é isso que se designa *Ego*? – Quais são as suas estruturas? – Por que se amalgama à consciência a ponto de ludibriar uma compreensão principiante?

1.3 Para além de Husserl: a inadmissibilidade do Eu Puro

Sartre fixa, mais precisamente, um ponto de oposição no que tange à tese husserliana do Eu puro. É inegável a influência do pensador alemão na fenomenologia ontológica sartriana, o que fica patente quanto à maneira como são retomados criticamente alguns dos temas corolários na obra de Husserl, particularmente as *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica* (2006). Visamos aqui mostrar não o que une os dois pensadores, mas aquilo que os diferencia em suas teses fenomenológicas.

A fenomenologia husserliana distingue dois planos ou níveis de orientação: a atitude natural e a atitude transcendental. O mundo apreendido na orientação natural está disponível à intuição imediata de maneira que o Eu o experimenta por meio de seus sentidos às coisas que estão disponíveis. Nesse plano, todas as coisas estão disponíveis, quer esteja o Eu atento a elas ou não. Essa não atenção aos objetos não impede nem limita a sua presença. O seu aparecimento, porém, se torna algo obscuro ou, como descreve Husserl (2006, p. 74), o mundo se torna o “[...] horizonte de realidade indeterminada, de que tem obscuramente consciência”. A obscuridade desvanece com a atenção dada pelo Eu. O mundo está sempre disponível ao eu, bastando, apenas, que o Eu se intencione a ele. Na atitude natural, o Eu é consciente

do mundo que lhe é disponível, dirigindo-se intencionalmente a ele de modo imediato. Ora, a intenção do Eu se dirige ao mundo, àquilo que ele intenciona, não pondo em questão o próprio aparecimento. Disso se conclui que, “[...] se sou assim então há um novo *cogito* vivo, que é, por sua vez, irrefletido, e que, portanto, não é objeto para mim” (HUSSERL, 2006, p. 75). Se o mundo não é objeto intencionado ou, em termos husserlianos, não é *cogitatum*, é porque

O mundo natural permanece então “à disposição”. Eu continuo, tanto quanto antes, em orientação natural, sem ser perturbado pelas novas orientações. Se meu *cogito* se move somente nos mundos dessas novas orientações, o mundo natural permanece fora de consideração. Ele é apenas fundo para a minha consciência de ato, mas não é um horizonte no qual se insere um mundo aritmético. (HUSSERL, 2006, p. 76).

Uma vez posto esse cenário, Husserl busca superá-lo em direção a uma nova orientação ou tomada de consciência mais radical, ou seja, em sentido rigorosamente fenomenológico. O objetivo da fenomenologia husserliana é conhecer o mundo e, para tanto, ela se propõe a modificar radicalmente a perspectiva da orientação natural influenciada pelo método cartesiano da dúvida e, ao mesmo tempo, discordando dele em partes. Com isso, “[...] não podemos duvidar da mesma matéria de ser e, ao mesmo tempo, tomá-la por certa” (HUSSERL, 2006, p. 79). Nesse sentido, no intuito de superar esse impasse do método cartesiano no que tange à dúvida na orientação natural, Husserl propõe a suspensão do juízo ou colocando-o, em rigor, fora de ação. Trata-se, aqui, de uma operação que não exclui a existência do mundo, mas apenas suspende, provisoriamente, a tese da atitude natural. Nessa suspensão do juízo “[...] não fazemos nenhum uso da tese do vivido, [...] o que não deve ser entendido como privação [...] trata-se, antes, [...] de um determinado modo específico de consciência, que vem se juntar à simples tese originária” (HUSSERL, 2006, p. 79).

Essa suspensão do juízo de todas as formas de orientação natural do mundo ou *epoché* tem por objetivo descobrir um novo domínio do campo científico – um domínio que busque a estruturação daquilo que está aparecendo e relativo justamente ao dado real ou a aspectos *ônticos* da realidade. O Eu (em sentido psicológico) também não escapa a essa parentetização ou suspensão de juízos, visto ser ele parte do aparecimento do mundo. A fenomenologia busca, então, a universalização ou a descrição estrutural de todo e qualquer fenômeno ou aparecimento de mundo – o que não será possível acontecer sem o Eu. Sendo o Eu da orientação natural posto entre

parênteses, aparece, portanto, a verdadeira estrutura ou dimensão egológica como reduto último irreduzível da consciência, a saber, o Eu puro. Observemos melhor como Husserl caracteriza esse Eu. Na verdade, escreve ele:

[...] não encontramos o eu puro em parte alguma do fluxo de diversos vividos que resta como resíduo transcendental, nem como um vivido entre outros vividos, nem como parte própria de um vivido, nem surgindo e desaparecendo com o vivido de que ele seria parte. O eu parece estar ali de maneira constante e até necessária, e essa constância não é, manifestamente, a de um vivido que persiste estupidamente, a constância de uma “ideia fixa”. Ele faz parte, ao contrário, de cada vivido que chega e se escoam. 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 *cogito* e desaparecendo 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 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. (HUSSERL, 2006, p. 132).

O trecho acima é longo, entretanto, esclarecedor do modo como, enfim, Husserl compreende o Eu. Apresenta-o como algo permanente e necessário, como sustentáculo do vivido, pois os vividos escoam, fluem, sendo que o Eu permanece. Sua permanência se torna o raio iluminador do vivido em seu fluir. Essa permanência é o que confere identidade e necessidade ao Eu, tornando-o uma região realmente privilegiada, por ser absoluta, quanto ao aparecimento dos vividos reais ou possíveis.

Ora, um dos principais pontos de divergência entre Husserl e Sartre está na função e na conceituação do Eu. Para radicalizar a ideia de que a consciência é intencional e puro movimento de saída, de transcendência, nada nela pode existir, a ponto de o próprio Eu ser radicalmente expulso dela. É nesse esvaziamento completo da consciência que os dois pensadores distanciam as suas ideias. Nas linhas que antecederam, vimos, sumariamente, como Husserl compreende o Eu puro e como chegou a ele por meio da *epoché*. Nas linhas que seguem, o Eu sartriano será apresentado e expulso da consciência para ser apreendido fora, como um objeto transcendente como outro qualquer. Há de se destacar ainda, que, mesmo com as divergências no que tange ao Eu nos dois pensadores, Sartre se vale daquilo que Husserl reconhece como existente e que parentetiza. A suspensão do juízo no tocante à orientação natural de mundo ou concepção do vivido como fundo de mundo é a base

para a proposição sartriana do irrefletido ou do vivido que está aí, presente e sempre sustentando toda e qualquer forma de reflexão. Afinal, como Sartre se contrapõe a Husserl no que tange ao Eu?

O que Sartre formula é que o Eu é a síntese dos estados e das ações e estes – os estados e as ações – são constituídos pela fluidez da consciência. O Eu é a unidade do fluxo das consciências irrefletidas, ou seja, das ações e das consciências refletidas, isto é, os estados. Essa unidade, entretanto, não está na consciência, e sim no mundo como um objeto dentre os demais objetos. Destarte, o Eu não é só a síntese do fluxo das consciências, mas um polo transcendente que unifica os estados e as ações. Essas últimas são oriundas da fluidez da consciência no mundo fazendo-se presente. Aquilo, portanto, que se constitui em Ego está fora da consciência.

A mediação entre os estados (consciência reflexiva) e as ações (consciência irrefletida) se dá por qualificativos ou valoração. Enquanto objeto transcendente da consciência, o Eu só pode ser apreendido pela consciência reflexiva, porque, em sua constituição, há a necessidade da síntese dos estados e estes são fundados na consciência reflexiva. Os estados só estão presentes à consciência reflexiva devido às possibilidades de sua projeção ao infinito ou de superação do instante e plena consolidação no tempo. A reflexão, no entanto, possui seus limites de fato e de direito, isto porque é uma consciência que põe outra consciência. Dito de outro modo: a consciência reflexiva não tem objeto constituído como um *em-si* no mundo. Nesse modo de ser, a consciência reflexiva apreende seu objeto que é a consciência irrefletida. Ocorre que, ao mesmo tempo em que se dão as apreensões da consciência reflexiva sobre a irrefletida, esta última continua constantemente a se manifestar por *Abschattung* ou por perfis, sendo, portanto, permanentemente capaz de se renovar e de se modificar. Se a fonte da consciência reflexiva é fluida e alterável (consciência irrefletida), então aquilo que a consciência reflexiva intenciona se torna limitado a esses conteúdos aparentes e transitórios.

Ora, conforme Sartre, isso não quer dizer que os juízos emitidos a partir da consciência reflexiva sejam incertos. É, porém, questionável tudo aquilo que a consciência reflexiva afirma sobre o objeto do mundo, tendo em vista a variabilidade de sua base estrutural. Aquilo, todavia, que a reflexão afirma sobre a consciência, seu objeto por estruturação primeira, é certo e adequado. Por exemplo: a consciência reflexiva afirma 'Odeio Pedro'. O conteúdo irrefletido que formula tal juízo se originou da consciência irrefletida e imediata de uma ação de repulsa, justamente porque,

nesse momento, se tem execração por Pedro. Tal vivência é levada à consciência reflexiva, que projeta essa repulsa em uma continuidade futura, tolhendo-lhe a sua imediatividade e lançando essa condição repugnante da consciência por Pedro ao futuro.

Caso a consciência se limite somente à impressão daquilo que ela é, do desprezo momentâneo, nunca se comprometerá com o futuro, porque, em uma próxima visada, essa repulsão pode se diluir e a projeção evanescer. É que o ódio e a repulsa aparecem concomitantemente por meio da experiência, sendo, pois, evidenciados por modos distintos da consciência. O ódio, contudo, não se limita à experiência; ele se projeta para além dela, aparecendo na experiência da repulsa, desvencilhando-se dela para afirmar sua permanência no futuro. Como nota Sartre (2003, p. 46; 1994, p. 60), o ódio “[...] afirma que aparecia já quando ontem, pensei em Pedro com tanta fúria e que aparecerá amanhã [...]”, extravasando a instantaneidade e não se submetendo à lei da consciência, qual seja: a de que ser é aparecer. Tal como os demais objetos, o ódio também se encontra fora da consciência. É a unidade transcendente das infindas consciências coléricas ou repugnantes do passado, do presente e do futuro. Paradoxalmente, o amor é a síntese temporal de vividos atrativos que a consciência deseja perpetuar e petrificar ao longo de sua projeção constitutiva. Tanto assim é que afirmar ‘Eu amo’ ou ‘Eu odeio’, por ocasião de uma vivência singular e instantânea, é operar uma passagem do presente ao infinito.

Assim, precisamente, diz-nos Sartre, por tentar fazer do instante um infinito, a reflexão se torna limitada e falha. A repugnância instantânea permite sempre a dúvida de sua perpetuação, isto é, a repulsa pode não se transformar em ódio. A afirmação da consciência presente a um estado duradouro extravasa infinitamente o poder da reflexão e aqui, sim, apresenta um domínio duvidoso. Já vimos que aquilo que a reflexão afirma sobre a consciência é certo e evidente. Sartre designa esses dois modos de julgar da consciência reflexiva como puros e impuros. A reflexão pura se atenta aos dados de fato sem projetá-los ao futuro. Ela se limita àquilo que acontece e é fiel à instantaneidade que a consciência irrefletida lhe forneceu. É uma reflexão descritiva e serena, restituindo sempre a instantaneidade da irreflexão. Metaforicamente falando, é um olhar que flagra o ser em movimento no instante mesmo em que se desgarrá de si e ilumina seus possíveis, pois, como descreve Rodrigues (2010, p. 66), “[...] é um olhar que presencia o incompleto enquanto se faz

incompleto e, portanto, aberto ao possível”. A reflexão impura, por sua vez, opera a passagem do imediato ao infinito e constitui, bruscamente, que o objeto imediato da consciência irrefletida se transcenda e garanta, de antemão, sua presença no futuro. É impura e limitada porque não tem qualquer condição de afirmar isso com o mínimo de certeza. Tal reflexão afirma sobre seu objeto mais do que sabe e mais do que pode, sendo que, nessa afirmação, se ilude como sendo seu próprio conhecimento petrificado.

Pois bem, tal posicionamento segue via contrária àquilo que psicólogos afirmam. De acordo com Sartre, tais teóricos não compreendem essa fluidez da consciência. Eles terminam por confundir Eu e consciência ao não terem clareza do estado como fruto da intencionalidade da consciência reflexiva. Busca-se a solução dos problemas de compreensão do Eu em um processo de introspecção, enquanto que o Eu se encontra fora, no mundo. O que os psicólogos atribuem é a origem dos estados a um inconsciente obscuro e inexplicável, que, por algum motivo, vem à tona em dado momento da existência. Foi, aliás, o que vimos quanto à crítica de Sartre à teoria psicanalítica do inconsciente. Essa psicologia afirma que o ódio, um estado sintético da consciência vivida da repulsa, é uma força impulsiva que rege o Eu. O ódio, entretanto, é inerte como todos os demais estados da consciência reflexiva. Tais estados não agem, mas sofrem a ação. Esse é o pano de fundo da reserva que Sartre guarda em relação a Freud: assumir o inconsciente é retirar da consciência a sua estrutura intencional e livre a fim de encontrar, fora de si, algo que justifica a sua intenção. Esse algo condicionaria a consciência, desestruturando-a e exigindo nova concepção de si mesma.

Se o Eu é síntese de estados e ações, exige-se agora, para bem compreender o Eu, que se explicitem as ações. Ora, não se trata de questionar a obviedade da transcendência das ações tomadas no mundo. O que merece, a princípio, maior atenção são as ações psíquicas, pois estas também devem ser transcendentais, uma vez que se pode pensar que tais ações se restrinjam ao correlato *noemático*⁶ de uma

⁶ Husserl propõe, ao modelo cartesiano, um fundamento sólido ou ponto de partida seguro que possa fundamentar sua descrição fenomenológica. Por meio da parentetização do mundo (*epoché*) há a superação da atitude natural e a atenção se volta para as *cogitaciones* ou na ideia do penso e do pensado (*cogito e cogitatum*), em que o primeiro é a parte estrutural intencionante ou o penso do *cogito – noese*. O *cogitatum* ou pensado é a estrutura intencionada, a parte emanada do objeto – *noema*. Ambos, *cogito e cogitatum* ou *noese e noema*, estruturam aquilo que se designa como pensamento, que, segundo Husserl, funda-se em um Ego transcendental. Sartre não adere a essa concepção desse Eu fundante proposto por Husserl, muito embora se valha da ideia de *noese* e de *noema* na estruturação da consciência. A inserção do Eu nessa estrutura intencional da consciência

corrente de consciências vividas, ou seja, existindo apenas na consciência. Trata-se de algo que Sartre rejeita de imediato, posto que toda ação, mundana ou psíquica, é transcendente e exige, em sua consumação, a temporalidade de sua execução, bem como a concretização de consciências ativas. A dúvida da ação psíquica não reside na consciência da ação, mas, sim, na obscuridade do objeto intencionado. A ação de duvidar é um ato espontâneo da consciência reflexiva que se manifesta na obscuridade do objeto do qual se duvida. Isso quer dizer que a reflexão pode não ser clara no objeto que a consciência imediata tematizou; entretanto, seu objeto próprio, que é a consciência irrefletida tematizando o objeto, é translúcido e límpido.

Entre os estados e as ações podem estar as qualidades. O caráter da possibilidade não exclui a sua existência. Tais qualidades existem, porém, enquanto potencialidades virtuais. A qualidade atualiza o estado e a ação, atribui-lhe sentido e o (re)significa. A qualidade une as passividades objetivas, isto é, predica ações e estados, unindo-os no Eu. Já o Eu é a estrutura *noemática* das espontaneidades da consciência. Seu correlato, *noese*, é a consciência irrefletida aparente, isto é, o mundo.

O que Sartre tem em vista é que o Eu é o polo sintetizador e unificador dos estados e das ações, e das qualidades que predicam os estados e as ações. Ele aparece à reflexão como objeto transcendente que realiza a síntese permanente das ações físicas e psíquicas por meio da consciência irrefletida e reflexiva. O Eu se estrutura do seguinte modo: o *Moi* como síntese psíquica das ações e o *Je* como síntese das ações espontâneas. O *Moi* é oriundo da consciência reflexiva que intenciona as ações psíquicas. O *Je* é síntese das ações mundanas intencionadas pela consciência irrefletida. Cabe, portanto, ao *Je* a afirmação 'Ando devagar' e ao *Moi* 'Por que tenho pressa?', que, amalgamadas e sintetizadas, constituem o Eu distante e aquém da consciência, que pode ou não andar efetivamente devagar e qualificar a ação de andar depressa ou vagarosamente de acordo com sua pressa. Tal síntese é indissolúvel no plano existencial, sendo as partes concebidas

se invalida, segundo Sartre, porque abstrai o Eu de tal modo que o isola de todo o seu correlato constitutivo, isto é, do mundo. Segundo, porque não poderia fundamentar nenhuma verdade, nem mesmo a de si próprio, porque tal verdade necessitaria de um desenvolvimento temporal, mas a instantaneidade e fluidez que a intencionalidade exige impediriam tal permanência. Estaria em um constante estado de contemplação e separado do mundo. Tal atitude contemplativa impede de encontrar o seu ser, bem como, o do mundo, tendo em vista que estão separados, além de impedir de superar o solipsismo, a não ser que se recorra a Deus. (SANTOS, 2012, p. 17-18; HUSSERL, 2001, p. 54; SARTRE, 1994, p. 85-86).

isoladamente somente no plano reflexivo. Eis, então, a razão pela qual Sartre se recusa a conceber a ideia de um Eu sustentador apenas dos fenômenos psíquicos.

Sartre ainda observa que o Eu se compromete com todos os seus estados, não existindo sem eles. Demonstrar-se-á aqui que o Eu é ontologicamente posterior aos estados e às emoções, ainda que tal posterioridade não seja cronológica. O Ego é transcendente aos estados e às ações que unifica, tornando-se a totalidade infinita de ambos. Não se limita a ser um estado ou ações específicas, senão sua totalidade sintética. Ora, se o Eu, correlato *noemático*, resultante da consciência reflexiva, consistisse na síntese de estados, de qualidades e de ações, seu correspondente *noético* na consciência irrefletida não poderia ser senão o mundo tornado fenômeno por uma consciência irrefletida. É aqui que, salienta Sartre (2003, p. 58; 1994, p. 66), “[...] as coisas que nos cercam aparecem somente como a ponta extrema desse mundo que as ultrapassa e as engloba. O Ego é para os objetos psíquicos o que o mundo é para as coisas”. O revelar-se do mundo é algo singelo que se realiza sutilmente com a intencionalidade e a espontaneidade da consciência irrefletida. O Eu, por sua vez, aparece como um horizonte ou sustentáculo dos estados que ele unifica.

A consciência se ilude, por vezes, na possível separação entre o estado e o Eu. Para bem esclarecer e diluir essa ilusão da consciência com o Eu, observe a seguinte afirmação: ‘Eu estou apaixonado’. Aqui o Eu aparenta estar distante de seu estado. O verbo “estar” só indica o modo existencial do Eu e não uma dicotomia entre Eu e sua paixão. Poder-se-á afirmar, sem represálias: ‘Apaixonado’. Não há paixão que subsista sem um Eu que a sintetize em suas inúmeras consciências atrativas que, unificadas, se transformaram em paixão. Talvez seja pela necessidade da construção sintática que o ‘estar’ se faça necessário na expressão ‘Eu estou apaixonado’, mesmo porque a sua supressão linguística não fere seu estatuto de ser.

Há, de fato e de direito, um Eu apaixonado. Sartre avalia, no entanto, que o Eu não intenciona e cria a paixão. Sua existência é certa, não como sustentáculo da paixão, mas como síntese dos estados que podem indicar que se está apaixonado. Dito de outro modo: O Eu é posterior às ações que revelam a paixão, unificando-as em um todo chamado de Eu. A existência do Eu é indubitável, pois sua função sintetizadora e unificadora se daria com qualquer estado ou ação. O de que se pode duvidar é se o estado unificado, de fato, foi vivido. Justamente por ser transcendente, o Eu pode indicar possibilidades de dúvidas. Quando, porém, são sintetizadas as

ações, os estados e os predicados, o Eu passa a ter existência certa e inquestionável. Não mais de acordo com a argumentação cartesiana que conclui “Penso, logo sou”, e sim porque pensar é uma ação psíquica, qualificada e vivida por uma consciência agente e que constitui um Eu. Sartre mostra que há, assim, a necessidade de se inverter a máxima cartesiana: ‘Sou síntese de meus estados, ações e qualificações para que tudo isso, de modo unificado, torne-se Eu’.

Por meio das qualificações, o Eu cria e recria a interpretação dos estados, sugerindo a falsa noção de ser criador. Parece que um novo estado foi criado, quando, na realidade, fora requalificado. Nessas (re)qualificações, o estado e o Eu se invertem, parecendo que o Eu antecede ontologicamente o estado, tornando-se seu criador. Por exemplo: O estado do ódio é mantido reflexivamente pela consciência e alimentado pela consciência irrefletida da repulsa. Com essa inversão entre Eu e estado, o ódio que é alimentado pela repulsa passa a alimentá-la. É um atravessamento temporal inverso que põe o Eu como fonte dos estados e fonte das ações. É somente por meio das qualidades que o Eu pode (re)significar e (re)interpretar os estados e as ações, não sendo ele, em hipótese alguma, seu criador. Isso assim é porque, “[...] se o Ego aparece para lá de cada qualidade ou mesmo de todas, é porque ele é opaco como um objeto: precisaríamos proceder a um despojamento infinito para retirar todos os seus poderes. E, no término deste despojamento, não ficaria nada mais, o Ego ter-se-ia desvanecido” (SARTRE, 2003, p. 61; 1994, p. 68).

Não se pode pensar que essa capacidade de (re)significação e de (re)interpretação do Eu sobre os estados e as ações, dos quais é síntese, seja um ato criativo. Como o objeto é passivo e toda e qualquer forma de espontaneidade que tenda a manifestar é falsa, poderíamos até dizer que o Eu é espontâneo na criação do estado que produz; entretanto, observa-se que o ódio não é fruto de sua espontaneidade, possuindo independência em relação a ele. O Eu não subsiste sem o estado, visto ser sua síntese. É possível, no entanto, pensar e discorrer sobre o estado quase que separadamente, havendo entre eles um quê de inteligibilidade. Essa separação discursiva entre Eu e ódio (estado) é o motivo que provoca as confusões da espontaneidade da consciência com a falsa espontaneidade do Eu.

O que Sartre compreende é que o Eu é um objeto opaco e constituído na apreensão da consciência reflexiva. Sua unificação, a partir dos estados e das ações, é uma virtualidade. A reflexão lhe constitui inversamente os demais objetos, obedecendo à seguinte ordem: em primeiro estão as consciências irrefletidas, que

fazem o mundo e a si mesmo aparecerem concomitantemente; dessas aparições e intencionalidades se constituem as ações e os estados; delas resulta a síntese petrificadora e infinita dos estados e das ações, o Eu. A confusão existente entre Eu e consciência ocorre porque

[...] 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 projeta a sua própria espontaneidade sobre o objeto *Ego* para lhe conferir o poder criador que lhe é absolutamente necessário. Só que essa espontaneidade, representada e hipostasiada num objeto, torna-se uma espontaneidade bastarda e degradada, que conserva magicamente o seu poder criador, tornando-se ao mesmo tempo passiva. Daí a irracionalidade profunda na noção de *Ego*. (SARTRE, 2003, p. 63-64; 1994, p. 69-70).

O que essa passagem do texto de Sartre evidencia é que tal magia que empodera o Eu não o torna sujeito de ação. Ele continua a sofrer ações e estados da consciência sendo determinado por eles. – Como pode isso? Os acontecimentos exteriores, os novos fenômenos podem transformar o Eu. Este, por sua vez, não pode transformar os fatos, podendo apenas (re)interpretá-los e (re)significá-los. Pode, ainda, qualificar os estados e as ações porque é uma possibilidade latente que o constitui. Esses predicados estruturais do Eu impedem que se iguale a um objeto como os demais, pois, se assim o fosse, a consciência irrefletida poderia apreendê-lo. Somente a consciência reflexiva pode apreendê-lo. Ora, esta tem por objeto outra consciência e não exatamente um Eu. Desse modo, o Eu é um objeto isolado do mundo e das relações com os demais objetos. Ele está noutra plano – está no plano reflexivo e sintético.

O correlato *noemático* do mundo é o Eu. O Eu é reflexivo. O mundo é vivido. Ele é resultado de uma reflexão para além dos estados e das ações, estando mais perto da consciência do que aquilo que ele sintetiza. – O que isso quer dizer? Significa que o Eu está mais no interior da consciência, mais próximo dela que os demais objetos que estão no mundo; entretanto, isso não quer dizer que o Eu se encontra na consciência. A reflexão, portanto, ao contemplar a interioridade, faz de si seu próprio objeto. Em outros termos: interioridade é o conhecimento que a consciência tem de si mediada pelo Eu. Em função disso, a reflexão, enquanto intencionalidade da consciência, e Eu, enquanto refletido, fundem-se um no outro a tal ponto de não ser possível conhecê-los separadamente. Se o Eu é síntese de estados e emoções, é um

ser fechado em si mesmo, oposto à consciência, que sai de si em direção a algo. Nesse sentido, o Eu é a síntese de muitas consciências vividas que voltam para si mesmo. O caráter de voltar a si mesmo coloca-o na condição de opacidade do objeto, diferenciando-se da consciência como mera fluidez. É um objeto que se define e se cristaliza no contato com os acontecimentos. Trata-se de objeto que petrifica o fato e a si mesmo. Este ainda se dirige ao passado com múltiplas interpretações e volta-se ao futuro como pura potencialidade de ser.

Sartre ainda nota que a proximidade do Eu com a consciência reflexiva é tamanha que ela não pode conhecê-lo objetivamente. Esta não consegue efetuar os vividos em perfis diversos sobre ele, porque sua proximidade a impede de fazer isso. Fatalmente, não pode a consciência conhecê-lo bem, sem o ponto de vista de outrem, pois outra ótica, também constitutiva do Eu, não pode ser apreendida por só uma consciência. A percepção do outro sobre o Eu será desenvolvida no terceiro capítulo deste trabalho.

O Eu, portanto, é uma miragem falaz. Constitui-se por meio da consciência reflexiva, contudo não se doa por inteiro como os demais objetos se doam à consciência. Sua proximidade impede que ela o conheça. Pode-se afirmar que é a unidade sintética dos estados e das ações ou uma unidade *noemática* que tem como correlato *noético* o aparecimento do mundo. Isso pode ser afirmado porque, quando o Eu sai do plano reflexivo e se encontra no plano irrefletido, ele se degrada, perdendo sua intimidade e interioridade, mesclando-se no mundo e se fazendo mundo. Aqui deixou de ser Eu. Há um retorno ao nível irrefletido.

Após termos expulsado o Ego da consciência, incumbe-nos agora estudá-la e compreendê-la como realmente é, ou seja, plenamente esvaziada de tudo. Para bem situá-la, o caminho escolhido será o da fenomenologia, isto é, um estudo descritivo de suas aparições. Por meio da intuição, Sartre observa que a consciência se põe em presença da coisa, tornando possível o aparecimento de ambas.

Para nosso filósofo francês, o aparecimento da consciência é um ato de intencionalidade gratuita e espontânea, porque sai de si e se direciona livremente a um objeto fazendo-se existência e aparência. As sínteses dessas consciências vividas no passado e no presente se projetam fora de si, no mundo, o Ego. Nada, absolutamente nada, limita a consciência. Sua constituição intencional exclui por completo até a presença do Eu. Caso se cogitasse a possibilidade da permanência

do Eu na consciência, estaria em xeque o caráter livre dela, espontâneo e translúcido, pois teria em si a opacidade de algo que é objeto, coisa, ou seja, que se define.

1.4 Irrefletido ou inconsciente: um dilema à emoção?

A fenomenologia surge entre os séculos XIX e XX com o intento de pôr fim às dicotomias tradicionais da teoria do conhecimento, teoria essa que teve seu ápice no positivismo de Comte, entre outros, no século XIX. Ora, já a partir de Husserl, a tarefa fenomenológica não tem sido outra senão imprimir um avanço no sentido de conciliar termos opostos, como sujeito e objeto, finito e infinito, em-si e para-si. Esse será o caso de Sartre, por exemplo. Este, em especial, como vimos, dirige-se à psicologia empírica com o intento de questioná-la de modo enfático. Esse trabalho inicia já desde o *Esboço para uma Teoria das Emoções*, estabelecendo constantes diálogos ao longo de seus escritos.

Conforme a posição de Sartre, a psicologia positiva propõe a experiência como seu objeto e compreende-o como uma modalidade de percepção espaço-temporal. A experiência é constituída de fatos. Os fatos são encontrados no curso de uma pesquisa, vindo a se apresentar como algo novo e que se destaca em relação ao evento anterior. Na concepção sartriana, a psicologia deve estudar os fatos constitutivos da experiência e, após seu estudo, propor-lhes uma organização. Isso porque não espera que os fatos se organizem como partes de uma totalidade sintética que forneceria em si essa significação. A proposta sartriana se contrapõe a esse modo de psicologia porque o humano ou a consciência é quem significará os fatos e os organizará dentro de uma totalidade (SARTRE, 1938, p. 7-9; 2007, p. 13-15).

Isto posto, o que a psicologia empírica compreende por homem? Entende que o humano nada mais é que a soma dos fatos constatados que ele permite unir em sua significação. Sartre nos mostra que a proposta fenomenológica, ao contrário, exige que se compreenda o humano para além do fato que o constitui, uma vez que

[...] esperar o fato é, por definição, esperar o isolado, é preferir, por positivismo, o acidente ao essencial, o contingente ao necessário, a desordem à ordem; é transferir ao futuro, por princípio, o essencial: “é para mais tarde, quando tivermos reunido um grande número de fatos”. (SARTRE, 1938, p. 12; 2007, p. 16-17).

Concordar com a concepção de humano proposta pela psicologia positiva é admitir o humano enquanto uma totalidade possível dos fatos experimentados ao longo da sua existência e compreender o humano dessa forma implica assumir uma perspectiva reducionista, pois os fatos são apenas parte evidenciada da experiência fenomênica, do mesmo modo que o mundo não se resume à percepção que dele se tem. O Eu não pode se reduzir aos fatos que também, mas não só, sintetizou. Isso porque o mundo é a totalidade sintética dos objetos e o humano a totalidade sintética dos estados e das ações. Os objetos se tornam fatos ao se constituírem como experiência do humano. Assim, o humano e o mundano seriam, no que tange à sua estruturação, as mesmas coisas? Se assim for, a psicologia positiva não alcança e não compreende adequadamente a realidade humana. A superação de tal impasse implica compreender como Heidegger via o *Dasein*, a condição de ser-no-mundo. O humano é compreendido na totalidade dos objetos constitutivos do mundo ou um ente dentre os demais entes. Trata-se, portanto, de um ente, partícipe da estrutura mundo e que se distingue dos demais porque significa suas relações, indagando e simbolizando diferentemente os objetos que experimenta.

Cabe, então, observar que esse simbolismo do humano em suas relações com os objetos é designado por Sartre como emoção. Eis aqui a novidade irreduzível em relação aos fenômenos, pois a experiência que constitui os fatos é permeada pela atenção, pela intenção, pela memória e pela percepção. Por meio desses recursos, os fatos serão organizados. Dependem, assim, das relações que os humanos estabelecem com eles para que sejam postos ou não em evidência. Não há regra que organize as emoções diante do fato. Por isso, “[...] a emoção é, primeiramente e por princípio, um acidente” (SARTRE, 1938, p. 14; 2007, p. 18).

Já a psicologia prefere crer que os fatos se organizam por si mesmos, agrupando-se sob o olhar humano. Cabe a ele apenas descrever as regras do agrupamento que estão postas no fato. Os fatos são organizados não em si mesmos, mas por meio da emoção de quem os vivencia. Tais organizações emocionais apresentam reações corporais, condutas específicas e estados de consciência.

Sartre avalia que a emoção é um estado de consciência; ora, toda consciência passa a existir na medida em que é consciente desse existir. Nesse sentido, a fenomenologia estuda a emoção como uma consciência de emoção e esta, por sua vez, é um ato de consciência da realidade humana. Cabe, assim, à realidade humana assumir seu ser, já que sua emoção organizadora do mundo é de sua

responsabilidade – não vem de fora. Assumir seu ser é viver as suas possibilidades, escolher por si seu ser e compreender-se nessa condição é próprio do humano. Isso significa que “[...] sou um ser que compreende mais ou menos obscuramente a sua realidade de homem, o que significa que me faço homem ao compreender-me como tal” (SARTRE, 1938, p. 21; 2007, p. 23). O humano é um ser que, tal como o mundo, também é uma totalidade sintética. O que os diferencia é que, no mundo, a totalidade já está dada e, no humano, a totalidade é um vir a ser.

Ambos (consciência e mundo) aparecem amalgamados, denunciam-se e evidenciam-se mutuamente naquilo que a fenomenologia denomina como fenômeno. É uma realidade aparente. Eis tudo o que é: o humano no mundo aparece e faz aparecer. Juntos são apenas isso, ou seja, aparecimento. Isso é existir: compreender seu modo de aparecimento no mundo ao mesmo tempo em que aparece a si mesma. O aparecimento é absoluto e revelador. É aqui que se aplica a lei da consciência de que ser é aparecer. Nada existe para além dele.

Se o objetivo é compreender o humano, é mister que a compreensão se inicie interrogando o fenômeno, porque, ao fazer isso, o humano indaga o mundo e a si mesmo, concomitantemente. O aparecimento, tanto o do homem quanto o do mundo, ambos podem se tornar fatos dignos da atenção da psicologia, o que, porém, não explicará nem o mundo nem o homem. Essa incompetência de explicação é assim porque não considerará as estruturas do aparecimento e vislumbra esses dois polos separadamente, ao modelo positivista. O aparecimento se torna objeto de estudo da psicologia quando se constituir em um fato.

Já a fenomenologia, no caso de Sartre, busca descrever o que torna possível que o fenômeno possa vir a ser um fato e chamar a atenção humana especificamente sobre ele. E a resposta é singela: O fato decorre da significação que o humano atribui ao fenômeno. Assim, mais do que estudar um fato para compreender o humano, deve qualquer área do conhecimento se dignar a tal tarefa de estudar a significação da emoção. Ao assumir sua emoção, o homem organiza, por meio dela, seu mundo e sua existência, dando-lhes os sentidos que lhe convierem. Diante do exposto até aqui, cabe, então, perguntar: – O que é e como se dá o fenômeno "emoção"? É necessário que se torne um fato digno de atenção da fenomenologia e que venha à baila neste trabalho.

De acordo com as teorias clássicas, a emoção se constitui com as seguintes estruturas na composição de seu aparecimento, quais sejam: fenômenos fisiológicos

e fenômenos psicológicos que se agrupam e formam um estado de consciência. Se cada um desses componentes estruturais for analisado isoladamente, então se tem um estado de conduta automatizado no indivíduo e a ideia de fracasso ou de sucesso na emoção não poderá nunca ser expressa. O sucesso ou o fracasso de uma emoção não é algo fisiológico que possa ser mensurado objetivamente. É somente com a significação psíquica por meio de uma consciência resultante dos estados fisiológicos e dos psicológicos que se pode falar de fracasso ou de sucesso ou de emoção superior ou inferior. Uma conduta não pode ser julgada como inferior ou superior em si mesma, mas somente a partir das relações significativas que a consciência estabelece com ela.

Sartre afirma que essas significações emocionais da consciência sobre o fato se apresentam como meios de organização que intencionam uma finalidade. No que tange à concretização de um ato com determinado fim, duas coisas podem ser objetadas, a saber: uma de ordem material e outra de ordem moral. É de acordo com a intencionalidade espontânea da consciência que se decide qual das regras orientará, ou se ainda será necessário conciliar o conflito entre essas duas forças no campo de ação fenomênico. A conciliação da tensão entre o aspecto moral e o material do ato se finda com uma solução brusca de uma consciência emotiva. A cólera, por exemplo, põe fim à ambiguidade de algo que impedia materialmente a ação ou de algo que moralmente a inviabilizava. Essa transformação da tensão do ato pela consciência emotiva da cólera exige que, primeiro, se compreenda a consciência da cólera, pois (re)significa o ato tensional originário. Desse modo, a consciência emocional pode romper e reconstruir infinitas formas de significação do ato, bem como o sentido que a consciência lhe conferirá.

Já a psicanálise explica e justifica a emoção sem as relações que a consciência possa estabelecer ou modificar em seu fluxo. Sartre não deixa de notar que a defesa da compreensão psicanalítica da emoção colocaria o humano em uma constante e interminável condição de má-fé. Isso porque,

Na medida em que existe pela e na nossa consciência, ele é unicamente aquilo pelo qual se apresenta: emoção, desejo de sono, roubo, fobia de loureiros etc. Se fosse de outro modo e tivéssemos alguma consciência mesmo implícita de nosso verdadeiro desejo, seríamos de má-fé, e o psicanalista não entende assim. (SARTRE, 1938, p. 61; 2007, p. 51).

Segundo Sartre, para o psicanalista a consciência deixa de ser ela e se torna uma coisa dentre as demais coisas, opaca, pronta e acabada, sem qualquer possibilidade. Diferentemente, a concepção da fenomenologia entende-a como algo que aparece a si mesma e é toda em seu aparecimento. Sua aparição é uma derivação espontânea da intencionalidade. A consciência é, portanto, toda naquilo a que ela se dirigiu, fazendo aparecer e aparecendo simultaneamente. Toda a significação, valoração e emoção que possa advir dessa relação intencional deve, de antemão, se estruturar na consciência.

Exige-se, assim, que se interrogue a consciência, sua significação e emoção a partir dela mesma e não de fora, de modo que sentido, emoção e significação são estruturados a partir do próprio movimento de intencionalidade da consciência. É ela que deve ser problematizada para que se compreenda a emoção e a significação dos fatos, pois tanto eles quanto as significações que lhes são atribuídas competem à consciência em sua estrutura primeira.

Em função disso, Sartre inviabiliza qualquer possibilidade de haver na consciência algo que não seja fenomênico. Tudo dela aparece e seu ser é seu aparecimento. Nada fica obscuro ou escondido em algum recôndito no subterrâneo da mente ou da alma. Tudo vem à tona. Cabe apenas à consciência pôr em evidência ou não os fatos. Dessa maneira, todo caráter afetivo, emocional, simbólico e significativo do fato, bem como o próprio fato, se originou exclusivamente do movimento espontâneo da consciência em direção àquilo que ela desejou que aparecesse. Por isso, Sartre (1938, p. 66; 2007, p. 54) afirma que “[...] uma teoria da emoção que afirma o caráter significativo dos fatos emotivos deve buscar essa significação na consciência mesma. Em outras palavras, é a consciência que se faz ela mesma consciência, comovida pelas necessidades de uma significação interna”. Para tanto, na intenção de compreender uma emoção, a atitude compreensiva não se dirigirá aos fatos, nem mesmo a alguma coisa na consciência, visto ser plenamente vazia e nada há nela além de seu movimento de fluência para fora de si. Ora, para compreender teoricamente uma emoção, será necessária uma análise fenomenológica das manifestações da consciência emocional.

A crítica que Sartre apresenta acerca das teorias psicológicas no que tange à emoção é que os psicólogos comumente entendem a emoção a título de uma consciência reflexiva. Em outros termos: que a emoção não é primeiramente vivida, mas descoberta e conhecida na modalidade de objeto distinto do sujeito e passível de

domínio e de compreensão gnosiológica. O posicionamento sartriano destoa disso, pois “[...] a consciência emocional é primeiramente irrefletida e, nesse plano, ela só pode ser consciência dela mesma de modo não posicional. A consciência emocional é, em primeiro lugar, consciência do mundo” (SARTRE, 1938, p. 70; 2007, p. 56).

Afinal, em que consiste exatamente afirmar que a consciência emocional é consciência de mundo? Na prática ou concretude, a emoção está nas coisas. Tomemos o medo como exemplo: Ninguém sente medo da relação que se estabelece com um fato que ocorre no presente. Poderá, com grau elevado de probabilidades, passar pelo desmoronamento do prédio que habita e a morte se evidencia como uma possibilidade clara. Tem-se, inicialmente, medo de que o prédio sucumba e soterra a todos em seus escombros. Nesse caso, a consciência emocional, manifesta pelo sentimento do medo, está no mundo, desloca-se em direção ao prédio que poderá desabar a qualquer momento. Eis então que o modo de ser da consciência é apreendido fora dela, amarrado às coisas. Esse fato parece explicar, por exemplo, por que algumas teorias psicológicas a tratam como consciência reflexiva. Com a percepção do desabamento do prédio, sente-se medo. Destarte, a consciência perceptiva do prédio desabando, bem como o medo do desastre, aparecem como consciência reflexiva, ou seja, como externos.

Por consequência, a fenomenologia sartriana compreende a consciência emocional como irrefletida ou que não está no objeto intencionado, apesar de se alimentar dele. Essa aparente sustentação do medo pelo objeto consiste na ideia de que quem tem medo se amedronta diante de alguma coisa. A primeira ação diante de um objeto amedrontador é a fuga. A fuga, entretanto, não resolve a emoção do medo, pois, mesmo distante do objeto temeroso, o medo não se esvai, porque o “[...] sujeito emocionado e o objeto emocionante estão unidos numa síntese indissolúvel. A emoção é uma certa maneira de apreender o mundo” (SARTRE, 1938, p. 71; 2007, p. 57). Assim, o medo, o fracasso, o sucesso, as glórias e as inglorias são modos por meio dos quais a consciência estabelece uma relação de significado ou de simbolismo com o objeto intencionado. Todas essas emoções, entretanto, não são e não estão nos objetos intencionados. O sujeito fracassado não precisa sair de si, ir adiante para, aí, apreender o seu fracasso, porque está dado de antemão, juntamente com o sujeito que fracassa. Não precisa ir buscar tal sentimento emotivo fora de si, visto que já está presente no ato primeiro da intenção, irrefletidamente.

Sartre lembra que, após a consciência se lançar irrefletidamente em direção ao mundo, fazendo-o aparecer e aparecendo juntamente com ele, põe o objeto intencionado em questão, evidencia-o, e age sobre ele. Ao agir desse modo, apenas o objeto passou pelo crivo de reflexão da consciência. Ela, pelo menos por ora, ainda não foi posta em questão. A emoção oriunda da ação entre a consciência e o objeto aparece concomitantemente. Nem depois nem antes. Apareceu na irreflexão da consciência que se dirigiu até o objeto intencionado e galgado ao modo refletido, alimentou-se dele e volta à sua origem irrefletida de ser na consciência. Nessa perspectiva, todo esse vaivém da ação e a própria execução da ação sobre o objeto acontecem sem que a consciência tome ciência da situação posta. Veja-se a ilustração apresentada por Sartre (1938, p. 23; 2007, p. 59): “[...] o ato de escrever não é de modo algum inconsciente, é uma estrutura atual de minha consciência. Só que ele não é consciente de si mesmo”. Daí o questionamento: – O que Sartre quer mostrar? Que não há inconsciente. O ato mesmo de escrever não é posto em evidência quando se escreve. Na ação, escrever o que se tematiza é o conteúdo e os signos que estão sendo postos no papel de maneira que o ato mesmo de escrever não fica circunscrito a um inconsciente ou a um autômato, pois está ali, aparente e presente. Só precisa ser posto em evidência para que deixe o modo irrefletido para se tornar o modo refletido de ser.

Nesse tipo de ação não aparece nenhum “Eu” ou “sujeito agente”. Enquanto se escreve não há consciência da mão enquanto coisa escrevente. O modo de ser consciente da mão que escreve é no “[...] sentido de que a vivo diretamente como o instrumento pelo qual as palavras se realizam. É um objeto do mundo e, ao mesmo tempo, presente e vivido” (SARTRE, 1938, p. 76; 2007, p. 61). Cabe observar que Sartre visa tão somente corroborar a tese de que há níveis distintos de consciência, mas nunca um inconsciente. A escrita é percebida e a mão que escreve, não. A mão escrevente não é posta em um nível de não consciência da consciência, fato que até na construção da escrita deste texto parece estranho. É, para ser gentil com o termo, minimamente estranho pensar a não consciência da consciência. Se a mão que escreve não é percebida quanto à escrita resultante de sua ação, é posta em que nível de consciência? No nível vivido e presente da consciência, entretanto, não é posto em evidência por ela, porque o evidente na mão escrevente não é seu ato, mas seu resultado, isto é, a escrita propriamente dita. Assim, Sartre desconstrói a ideia de um inconsciente constituinte da consciência, deixando-a completamente em estado de

translucidez característico de ponta a ponta, mas, é claro, sem perder de vista, também, seu caráter originariamente irrefletido⁷. Afirma ainda que:

O que importa aqui é apenas mostrar que a ação como consciência espontânea irrefletida constitui uma certa camada existencial no mundo, e não há necessidade de ser consciente de si como agente para agir – muito pelo contrário. Em suma, uma conduta irrefletida não é uma conduta inconsciente, ela é consciência dela mesma não-teticamente, e sua maneira de ser teticamente consciente dela mesma e transcender-se e perceber-se no mundo como uma qualidade de coisas. (SARTRE, 1938, p. 76-77; 2007, p. 61-62).

Com isso, Sartre se desvencilha da noção de inconsciente e se aproxima ainda mais da concepção fenomenológica da consciência enquanto movimento de saída de si em direção a alguma coisa que não seja ela. A emoção, enquanto relação com o mundo, não foge à regra da irreflexividade sartriana. A emoção é o presente vivido e não tematizado da consciência que simboliza e significa os objetos com os quais intenciona. Nesse ínterim, afirma-se que a emoção é uma transformação do mundo. A metamorfose não acontece nas coisas em-si, e sim no modo por meio do qual a consciência as significa e as simboliza. Por meio da emoção (re)significa-se a ação sobre o mundo. Quando o mundo se apresentar como obstáculo intransponível à ação, recorre-se à emoção, pois, por meio dela, é possível mudar o mundo, não pelas regras da lógica e das ciências, mas pela disposição mágica da emoção. Se não for possível transpor o obstáculo posto, contorne-o e lhe atribua sentido novo, não mais de obstáculo, tampouco de constituinte da existência. Com a consciência emotiva, a consciência não transforma o objeto, mas a si mesma para restabelecer nova relação com o objeto. Quando uma consciência se transforma, “[...] através de uma mudança de intenção, como uma mudança de conduta, apreendemos um novo objeto ou um

⁷ Não deixa de ser oportuno, aqui, pontuar, de relance, que a problemática da pré-reflexividade é um tema que também ocupou o interesse de Merleau-Ponty, inclusive, via um franco e aberto diálogo crítico para com Sartre. A noção merleau-pontyana do *cogito* tácito, na *Fenomenologia da Percepção* (1945), num certo sentido, flerta com a própria noção sartriana do *cogito* pré-reflexivo, muito embora Merleau-Ponty, em sua obra tardia, abandone tal concepção, seja como autocrítica à sua obra inicial, seja como crítica a Sartre, como, por exemplo, atesta essa passagem em *Signes* (1960, p. 192-193): “Uma vez sobrevinda a reflexão, uma vez pronunciado o ‘eu penso’, o pensamento de ser tornou-se de tal modo o nosso ser que, se tentarmos exprimir o que o precedeu, todo o nosso esforço não conseguirá se não propor um *cogito* pré-reflexivo. Mas o que é esse contato de si consigo próprio antes de ser revelado? Será mais do que outro exemplo da ilusão retrospectiva? [...]. Tem-se dito que suprimir da subjetividade a consciência era retirar-lhe o ser, que um amor inconsciente não é nada, que amar é ver alguém, ações, gestos, um rosto, um corpo amáveis. Mas o *cogito* antes da reflexão, o sentimento de si sem conhecimento, apresenta a mesma dificuldade”.

objeto antigo de uma maneira nova” (SARTRE, 1938, p. 80; 2007, p. 64). Vê-se, com isso, que a emoção recai sobre a consciência mesma e não sobre os objetos. Sua efetividade consiste em agir sobre si mesma e, por meio do corpo, que também é consciência, transforma suas relações com o mundo para estabelecer novos predicativos com os objetos com os quais se relaciona.

Retome-se o exemplo sartriano do medo. Em um excesso de medo de algo externo, o corpo reage com um desmaio. A primeira conduta estabelecida é de negação. A consciência-corpo se nega por meio de conduta mágica, porque o desmaio não aniquila o medo, aniquila-se a si mesmo para evitar a relação com o objeto amedrontador. Um corpo desmaiado não estabelece nenhum tipo de relação com nenhum objeto. Do mesmo modo, a tristeza se vale do corpo para suprimir a busca de algo que não se pode alcançar e que se quer. O abandono do desejo, justificado pela tristeza, impede que nada se exija de agente. Nem ele nem o mundo cobram ação efetiva na realização de seus desejos. A tristeza transformou suas relações com o objeto desejado. Com a conduta emotiva da tristeza exagera-se magicamente nas dificuldades do mundo, abandona-se a responsabilidade da ação e decide-se por nada fazer. Já a conduta da alegria, obviamente, apresenta-se como oposto à tristeza, visto que, por meio da magia, o corpo está próximo de seu objeto desejado e pode apreendê-lo em sua totalidade instantânea. Revela-se, assim, que, por meio da alegria, os objetos desejados estão, magicamente, fáceis de serem possuídos e sanarem os desejos do corpo.

Seja por meio do medo, da tristeza ou da alegria, as emoções modificam a consciência para que esta estabeleça nova relação com o mundo. Tal relação ocorre de modo mágico e necessita do corpo para o seu encantamento e realização. Assume uma perspectiva parasitária de ser, não sendo uma coisa separada da consciência, alimentada pelo que a emociona e, magicamente, altera o modo de a consciência se relacionar com o objeto intencionado. Apresenta-se como o resultado sintético de uma ação fisiológica do corpo e de uma ação que visam negar o mundo friamente e atribuindo-lhe sentido simbólico. Nesse sentido, a emoção é o comportamento de um corpo que se encontra em determinado estado. Somente o estado (seja do medo, da tristeza, da alegria, etc.) não provocaria o comportamento. Somente o comportamento (desmaio diante do medo) seria ridículo e cômico. Aqui, na efetivação da emoção, o corpo apresenta um duplo caráter, qual seja: o de ser objeto do mundo que torna possível a apreensão do objeto que sustenta a emoção e o de ser a experiência

imediatamente vivida da consciência emotiva. A problemática do corpo será aprofundada oportunamente no terceiro capítulo deste trabalho. Observemos como Sartre é claro:

Para compreender o processo emocional a partir da consciência, convém lembrar o caráter duplo do corpo, que é por um lado um objeto no mundo e, por outro, a experiência vivida imediata da consciência. Assim podemos compreender o essencial: a emoção é um fenômeno de crença. A consciência não se limita a projetar significações afetivas no mundo que a cerca: ela vive o mundo novo que acaba de constituir. Vive-o diretamente, interessa-se por ele, admite as qualidades que as condutas esboçaram. Isto significa que, quando todos os caminhos estão barrados, a consciência precipita-se no mundo mágico da emoção, precipita-se por inteiro, degradando-se. [...] A consciência que se emociona assemelha-se muito à consciência que adormece. (SARTRE, 1938, p. 98-99; 2007, p. 77-78).

A consciência emotiva transforma e significa o mundo que a cerca de modo mágico e, ao fazer isso, crê em sua magia. Vive a sua magia imediata e espontaneamente em sua corporeidade. É uma consciência que degrada o mundo e se prende nela mesma. Crê e vive o modo como degrada o mundo que a cerca, absorvendo-se por inteiro em sua degradação. Como ela não se apreende senão no mundo, é impossível retirá-la do objeto apenas para a compreensão de sua emoção, ou seja, só é possível conhecer a emoção quando dirigida ao objeto. A consciência emotiva vive a magia que ela mesma criou, lança-a e a perpetua na existência, pois o que a alimenta não é a própria consciência, mas o objeto intencionado.

Os objetos se apoderam da consciência emocional e a libertação ou o desaparecimento dessa emotividade mágica na apreensão do mundo só se torna possível mediante a reflexão. Sartre, então, define a emoção com a queda brusca da consciência no mágico e, nessa queda, as coisas desaparecem de maneira que a magia ocupa seu lugar na relação com a consciência. No que tange à emoção, essa nada mais é que o modo irrefletido de a consciência ser no mundo, quer dizer, de não se apreender a si mesma, mas somente no objeto que simboliza. Postula-se, portanto, que o simbolismo está presente no objeto e não é uma construção inerente à própria consciência.

Segue, agora, a tarefa de descrever que essa consciência também aparece intencionando objetos irreais ou imaginários. Trata-se de um novo modo de ser da consciência que fenomenologicamente possui outra estrutura diversa.

1.5 A imaginação: o inconsciente superado

O que Sartre tem evidenciado, em sua crítica, em particular à psicologia da época, é que a magia vivida pela consciência irrefletida que há pouco se apresentou (emocional) torna o mundo que intenciona como um horizonte mágico. Ora, tal magia se origina da imaginação. Assim, a partir daqui, fixaremos atenção para a descrição e a descrição sobre como as imagens e a imaginação se realizam e se efetivam na consciência e no aparecimento de mundo.

O que, portanto, em termos sartrianos, é a imagem? Ao iniciar a resposta a essa indagação, cumpre destacar que é necessário que a consciência recorra a um novo fato ou modo de ser, qual seja: a reflexão. Tal qual a consciência irrefletida, a imagem só pode ser explicada pela consciência por meio da consciência reflexiva. Grosso modo, a intenção se desvia do objeto intencionado e se dirige para a consciência que intenciona. Nessa direção, na empreitada de responder à questão norteadora acima evocada, podemos postular que toda imagem é uma consciência. Isso não equivale a dizer, de modo algum, que as imagens povoam ou habitam a consciência como seus conteúdos ideais e correlatos aos objetos espaço-temporais. Tal concepção remeteria ao modelo humiano, em que ter uma ideia era trazer, idealmente, do mundo exterior, o objeto percebido para dentro da consciência. Sartre discorda, veementemente, dessa posição, afirmando que, “[...] quando percebo uma cadeira, seria *absurdo* dizer que a cadeira está em minha percepção. [...] a percepção é uma determinada consciência e a cadeira é o objeto dessa consciência” (SARTRE, 1940, p. 20; 2005, p. 15 – grifo nosso). Acresce-se, ainda, que a percepção da cadeira não pode ser uma cadeira. Para tanto, basta fechar os olhos e imaginar a cadeira percebida. Estará ali, ainda que só em imagem e sem a necessidade de intenção da consciência ao objeto, nesse caso, a cadeira. Seja por meio da imagem ou da percepção, o objeto visado é o mesmo, embora apareça de maneiras distintas. Observemos, pois, como Sartre descreve esse fenômeno:

Olho esta folha branca posta sobre a minha mesa; percebo sua forma, sua cor, sua posição. [...]. Mas eis que, agora, desvio a cabeça. Não vejo mais a folha de papel. Agora vejo o papel cinzento da parede. A folha não está mais presente, não está mais aí. [...]. A folha que me aparece neste momento tem uma identidade de essência com a folha que eu via há pouco. E, por essência, não entendo somente a estrutura, mas, ainda, a individualidade mesma. [...]. Se me examino a mim mesmo sem preceitos, observarei que opero espontaneamente

a discriminação entre a existência como coisa e a existência como imagem. (SARTRE, 1980, p. 5-6).

A passagem coloca a imagem existindo fora da consciência, tal qual todos os demais objetos, de modo que a consciência continua vazia, sendo, pois, um fluxo. A imagem se torna um objeto externo também intencionado pela consciência. A imagem intencionada não representa o objeto, como, no exemplo, a folha de papel em branco. A folha branca posta sobre a escrivaninha é apreendida por meio do processo intencional da consciência. Quando se desvia o olhar da escrivaninha, a consciência se intenciona a outra coisa e não mais à folha branca; no entanto, a folha branca continua no mesmo lugar. O que, de fato, aparece é a imagem da folha em branco e, como finda a citação acima, a espontaneidade discrimina a existência do objeto feito coisa e a existência da imagem. Não há necessidade de mediação ou representatividade da imagem em relação ao objeto, porque “[...] o reconhecimento da imagem como tal é um dado imediato do senso íntimo” (SARTRE, 1980, p. 6).

A imagem aparece com a consciência, mas também não a habita. A fluidez da consciência continua salvaguardada, sendo que a imagem requer um novo modo de ser da consciência que a faça aparecer. Esse modo, descreve Sartre, é chamado de consciência imaginante. A imagem se manifesta por meio de uma relação com a consciência que a faz aparecer, entretanto, estabelece novas regras de relação, um novo modo de ser e aparecer da consciência se desvela. Isso posto, a manifestação das imagens por meio da consciência imaginante é chamada de fenômeno de quase-observação, porque a imagem não é um elemento específico da consciência. Ao intencionar o objeto, pode a consciência manifestá-lo sob três vieses: por meio da consciência irrefletida percebe o objeto; pela consciência reflexiva concebe e conceitua o objeto; e, ainda, pela consciência imaginante, faz o objeto real assumir o aspecto de irrealidade, de ficção. Os modos relacionais de ser da consciência com o mundo estão alicerçados nessas três modalidades estruturadas na relação consciência e mundo: perceber, conceber e imaginar. Será que – problematiza Souza (2002, p. 207) – esses modos de ser se comunicam entre si?

A percepção faz o objeto aparecer imediatamente. Aparece somente o objeto visado e a consciência se manifesta com ele de modo não posicional. Nesse modo, a consciência não apreende o seu objeto por inteiro, senão por distintas facetas. A percepção nunca terá a concepção plena do objeto intencionado, pois sempre está limitada ao seu perfil de observação. Mesmo após uma série de percepções do

mesmo objeto sob perfis distintos, a consciência nunca o perceberá em sua totalidade, já que sempre estará limitada à sua espacialidade e temporalidade.

Conforme Sartre, para se ter uma noção completa do objeto, faz-se necessário multiplicar os pontos de vista o mais possível sobre ele, ampliando a série de projeções perceptivas ao infinito, pois o objeto não será mais que a síntese dessas percepções que constituirá o fenômeno em suas diversas faces. Essa proposição de multiplicar infindas formas de aparição do objeto para imaginá-lo em sua totalidade não incorre na reflexão impura da consciência, porque a própria imaginação também se dá por ângulos diversos – algo que exige de qualquer percepção objetiva tempo de construção. É preciso que a consciência o vise sob óticas novas e que ampliarão a sua percepção do objeto, bem como da realidade que constitui. A título de exemplo, pensemos na figura do cubo. Sua percepção nunca será uma totalidade, mas, por suas faces, arestas e ângulos. Somente o pensamento pode apreendê-lo em sua totalidade. Como bem nota Sartre (1940, p. 24; 2005, p. 18 – grifo nosso), “[...] tal é sem dúvida a diferença mais nítida entre o pensamento e a percepção. Por isso *nunca* poderemos perceber um pensamento nem pensar uma percepção”.

Observemos, contudo, que perceber e pensar são fenômenos radicalmente distintos. Perceber algo é um ato sintético de uma multiplicidade de aparências que faz sua apreensão lentamente, por diferentes perfis. Já o pensar é o saber consciente de si mesmo que se coloca, em um golpe, no centro do objeto. No pensar, a consciência se apreende como seu objeto ao mesmo tempo em que apreende o objeto ao qual se dirigiu. Pensar é um ato de problematizar a si mesmo e as coisas que estão em relação.

Com o esclarecimento sobre o pensar e o perceber enquanto modos de relação da consciência com as coisas, Sartre se questiona: É a imagem pensada ou percebida? Pois bem. A imagem não necessita de uma série de percepções para ser concebida como síntese operacional da consciência. Assim, enquanto que, na percepção, há um lento processo de apreensão, a imagem se apresenta imediatamente. A percepção exige relações essenciais com as demais coisas do mundo, como espacialidade e temporalidade. A imagem, por sua vez, é carente dessas relações, tendo pouca ou nenhuma relação com as demais coisas do mundo. A percepção é passiva e dependente do objeto intencionado em sua aparição. A imaginação é ativa, pois nela o objeto é produzido espontaneamente e não apenas feito aparência daquilo que já existia.

Na imagem, uma consciência determinada se relaciona com um determinado objeto. Tal objeto é correlativo de um ato sintético que já compreende determinado saber e intencionalidade. Na constituição do objeto imagético, a intencionalidade continua sendo a estrutura central da consciência, pois faz aparecer como objeto intencionado e presente a síntese das percepções passadas – traz à tona o inexistente. Sob esse prisma, a síntese perceptiva e o conhecimento que se tem do objeto antecedem, ontologicamente e não cronologicamente, a imagem que se constitui do objeto. Dito de outro modo: perceber, conhecer e imaginar são intenções distintas da consciência e que não podem ser separadas, senão a título de estudo e reflexão. Existencialmente, há somente o aparecimento fenomênico onde o objeto opaco e sem vida nunca precede a intencionalidade da consciência e a consciência nunca precede o objeto, isso perfazendo uma interdependência. É por meio da intencionalidade que ambos se revelam, se realizam e se fazem presentes concomitantemente. A imagem é, na concepção do filósofo francês, uma consciência intencional que propõe, faz aparecer e aparece.

Nessa medida, cada consciência, ao seu modo, propõe seu objeto, que é, por essência, externo a ela. Atendo-se à consciência imaginante, entender-se-á como ela propõe o objeto e em que se distingue das outras duas formas de ser da consciência. A consciência imaginante, de acordo com a concepção sartriana, ao propor seu objeto feito imagem na consciência, apresenta-o como ausente ou inexistente. Pode ou não existir, admite Sartre. Caso exista, situa-se distante do local intencionado, carente das relações espaço-temporais que a consciência irrefletida constitui. Ao ser ausente ou inexistente, exige uma suspensão de possíveis alterações perceptivas e novas facetas em sua série perceptiva, assumindo um caráter de neutralidade e de imutabilidade na relação consciência e objeto imagético. Se a consciência intenciona algo ausente ou inexistente, ela nega a atualidade do objeto. Como o objeto não está fisicamente ali, fora da consciência, para que ela o transcenda, abre-se a possibilidade de que o objeto feito imagem não exista mais. Desse modo, o ato posicional da imagem é privativo e negativo em relação às outras duas formas de ser da consciência, pois pode se dirigir a algo que não aconteceu e fazê-lo aparecer em imagem. Ter uma imagem implica dizer que não tenho a coisa. Eis a particularidade da consciência imaginante: o não estar e o não existir no instante de seu aparecimento. O que a consciência imaginante faz é trazer à tona a síntese dos movimentos intencionais passados da consciência ao presente. Efetivamente, o que veio a apresentar-se agora

em imagem? Absolutamente nada. A imagem pode ser vivaz, lúcida e transparente, mas nenhum desses atributos possibilita à consciência imaginante tornar seu objeto real e presente ou, melhor, a consciência o propõe como não sendo.

O que Sartre ainda observa é que a imaginação conserva a mesma espontaneidade, já que toda consciência imaginante do objeto é, ao mesmo tempo, consciência não posicional de si mesma. Ser consciência não posicional implica não propor o aparecimento de nenhum objeto, não emitir qualquer informação sobre ele. Apresenta-se como uma luz difusa que a consciência emite de si mesma ao fazer aparecer o objeto intencionado, mesmo que seja ele uma imagem apenas. O não posicionamento sobre si ao possibilitar o aparecimento do objeto intencionado é uma qualidade indefinível da consciência, que Sartre designará como irrefletida.

Assim, resumidamente, respondendo à questão sobre a imagem, Sartre nos afirma: ela é coisa, mas à medida que se distingue como uma identidade de essência com o objeto que fora intencionada antes pela consciência e por “[...] essência, não entendendo somente a estrutura, mas, ainda, a individualidade mesma. Essa identidade de essência não está acompanhada por uma identidade de existência” (SARTRE, 1940, p. 6). O que cabe observar é que a imagem da folha em branco e a folha em branco são objetos externos e intencionados pela consciência. O que as une são as propriedades estruturais, como a forma e a cor, por exemplo, visto serem as mesmas na folha propriamente dita e na imagem da folha. O que as diferencia é que um objeto existe de fato, ocupa espaço e existe em si mesmo, inerte; já “[...] a imagem não existe de fato, existe em imagem” (SARTRE, 1940, p. 6).

A imagem é uma consciência sintética que aparece como determinado momento de uma síntese temporal de percepções, congelando-as, e organizando-se com outras formas de ser da consciência. Enquanto que a consciência irrefletida busca seu objeto no mundo, possibilitando a percepção, a reflexiva busca de si mesma na percepção do objeto e a imaginante busca seu objeto na síntese perceptiva. O que diferencia a consciência perceptiva da imaginante é que a primeira é passiva e receptiva de tudo o que o objeto oferece na sua relação com ele; já a segunda é resultante de vontade criadora da imagem e, como é uma consciência sem correlato externo, sem objeto representativo, é considerada como fenômeno de quase observação.

Como operam esses dois modos de ser tão próximos? O exemplo aclarará tais agruras: Percebamos a lebre que corre nos descampados. É aquela lebre em

particular que a consciência faz aparecer nesse instante. Isso só é possível mediante a percepção da consciência irrefletida. A consciência imaginante, diferentemente, não se pensa nessa exata lebre que corre no descampado, mas, sim, em uma lebre qualquer, que simbolizaria toda e qualquer lebre em qualquer local indefinido. Nesse sentido, a percepção do objeto carrega em si uma multiplicidade de perfis que podem ou não manter relações com as demais coisas e espaços. A consciência imagética apresenta, em sua natureza, um quê de tropeço, uma pobreza de essência, uma natureza descontínua, condição que não a impede de ser uma coisa exatamente igual à coisa da qual é imagem. Mesmo sendo 'coisa exatamente igual', é distinta, porque uma existe de fato e a outra existe apenas em imagem, sendo, portanto, dois objetos distintos e que se relacionam externamente. A relação de exterioridade entre o objeto existente de fato e o objeto existente em imagem não se apresenta à consciência como representação, mas como dois objetos separados em existência e unidos em essência ou por sua própria estrutura. Essa relação corrobora o seguinte texto de Sartre (1980, p. 8):

[...] a imagem é uma coisa, exatamente igual à coisa de que ela é imagem. Mas, pelo fato mesmo de ser imagem, recebe uma espécie de inferioridade metafísica com relação à coisa que representa. Em uma palavra, a imagem é uma coisa inferior, que tem sua existência própria, que se dá à consciência como qualquer coisa e que mantém relações externas com a coisa da qual é imagem.

1.6 A construção de imagens: o retrato e a imitação

Onde começa a imagem? Sartre já mostrou que faltam detalhes na construção da consciência imagética e os de que dispomos não são, em absoluto, confiáveis. Observe-se como age a consciência na construção da imagem: diante de um retrato de alguém. O objeto que se percebe é o retrato. As formas, linhas e cores que se unem para formar a figura que constitui o retrato formam uma imagem de alguém ou algo que não está ali. Assim, ao olhar o retrato, vê-se a fotografia, uma caricatura desenhada e dela se faz uma representação mental. São três estados que constituem um mesmo ato. A consciência imaginante abandona o objeto primeiramente intencionado, o retrato, e busca trazer à presença o objeto representado. Esse é o desejo da consciência imaginante: trazer ao presente algo que aqui não está. O retrato

é o objeto real, tem matéria e aparece quando intencionado. Aquilo que é retratado não possui matéria e a representação mental do conteúdo do retrato também não.

Sartre não tarda em observar que as imagens são sempre fruto da intencionalidade da consciência imaginante, existindo de modo voluntário e involuntário, mas nunca não intencionadas. Pode-se, portanto, ter uma imagem sem vontade, nunca sem intenção. E é a intenção que confere sentido à imagem. O conteúdo do retrato só tem sentido e se transforma na imagem que a consciência deseja trazer ao presente se atribui àquelas formas a síntese das percepções vividas com algum objeto. Nessa acepção, a consciência imaginante, para Sartre, tem a sua atenção dirigida não ao retrato, mas a um ausente que, por alguma analogia, deseja se fazer presente. Eis, assim, a maior predicação da consciência imaginante: a ausência.

Com a emanção da consciência imaginante, uma nova categoria de objetos passa a aparecer: os ficcionais. Por meio da imagem se busca a corporeidade de algo ausente ou inexistente. Esses objetos fictícios também constituem o mundo juntamente com os objetos reais, pois “[...] ambos os mundos, o imaginário e o real, estão constituídos pelos mesmos objetos: só variam o agrupamento e a interpretação destes objetos” (SARTRE, 1940, p. 37; 2005, p. 36). A definição, portanto, do real e do imaginário, não está no objeto, mas na atitude de consciência em intencionar o retrato ou tentar vivificar o retratado. A imagem é uma negação do mundo, põe-se sobre ele, utilizando-o como um sustentáculo com o intento de negá-lo. Isso quer dizer que a imagem busca negar justamente aquilo que a sustenta e o põe como fundo de mundo (SOUZA, 2002, p. 208). Se realidade e imaginação dependem de um ato de consciência, qual é o sentido e a significação que ela (a consciência) pode dar aos objetos?

Pense-se no conteúdo retratado. O que está aí disponível à percepção é o retrato. Essa percepção do retrato, por sua vez, remete à consciência imaginante, que, então, atribui significação àquilo que é retratado. A percepção é, pois, fornecedora dos objetos da consciência imaginante. O retrato é um dado de percepção. O retratado é um quase-dado; quase porque só é objeto enquanto significado pela consciência. O conteúdo do retrato pode ser confundido com o rosto de alguém que se conhece, porém, em si mesmo é neutro e só tem a interpretação que a consciência lhe dê. A interpretação será medida e mediada de acordo com aquilo que a consciência deseja. Se se conhece o rosto contido no quadro, resgatar-se-á a síntese das percepções

vividas para tentar, inutilmente, trazer à tona aquele que não está presente. Caso não se conheça ou não se tenha qualquer percepção, será apenas um retrato que a percepção fez aparecer. É algo que ocorre entre as interpretações da consciência em fazer crer que o parecido possa fazer renascer o real, ainda que em imagem mental. A imaginação possui em si, pela sua estrutura negativa, a possibilidade de transformar o mundo. É o que bem esclarece Souza (2002, p. 208):

Afirmar o mundo é apenas aceitá-lo, estar nele: é preciso negar para superar, criticar e fornecer a possibilidade de transformar. A negatividade, própria do imaginário, supera a afirmação; e, na medida em que a literatura é um irreal, ela é negação e por isso essencialmente crítica, desvendando o mundo.

Assim, o retrato é o objeto da percepção passiva; o retratado, quando o retrato deixa de ser objeto, atua como matéria da imaginação. O retratado pretende promover uma síntese projetiva, isto é, em direção ao futuro e antecipar a presença do retratado no agora. Essa tentativa, porém, de fazer síntese projetiva é algo totalmente vazio, pois o objeto sintetizado não se faz presente de nenhum modo e é vazio igualmente. Em razão disso, no entender de Sartre, a consciência imaginante intenciona um nada, um vazio que ela significou de outro estado de consciência. É uma negativa do mundo real e uma projeção de um mundo distinto. Isso só ocorre porque o objeto da consciência imaginante está posto como ausente e a percepção do retrato que instigou a imaginação é presente. Quando a imaginação busca vivificar o vazio do retratado, a percepção do retrato presente se desvanece. Nesse sentido, “[...] a relação que propõe a consciência, na atitude imaginante, entre o retrato e o original, é realmente mágica. [...] está ao mesmo tempo antes e depois [...]. O original tem a primazia ontológica, mas se encarna e sustenta a imagem” (SARTRE, 1940, p. 53; 2005, p. 40).

Sartre propõe três modos de ser da consciência que operam diante do retrato: diante do quadro de alguém: a consciência perceptiva, que torna o quadro e a si mesma um aparecimento; a consciência reflexiva, que entende o quadro e pensa em seus constitutivos, bem como de como ela mesma o apreende; e a consciência imaginante, que, por sua vez, intenta dar vida ao conteúdo representado no quadro. A consciência irrefletida está presente e sem interrupção nos três modos de ser da consciência. Somente quando ela for posicionada deixa de ser ela e passa a ser reflexiva, entretanto, ainda assim a sua primazia e presença ontológica prevalecem.

A ação imaginante apresenta o ausente. O conteúdo do quadro é um signo de intenções vazias. Caso o conteúdo do quadro se faça presente, a imagem dele se desfaz e se torna percepção imediata. Nesse aspecto, não coexistem consciência perceptiva e imaginante e a imaginação pode clamar presença de objetos ausentes ou inexistentes. Se eles atenderem ao clamor da consciência imaginante, então se tornam objetos da consciência perceptiva. A estruturação da consciência sobre esses dois arranjos de objeto é a mesma, mudando apenas seu caráter posicional em relação a eles. Vejamos:

[...] a consciência imaginante que produzimos ante uma fotografia é um ato, e este ato encerra a consciência não tética do mesmo como espontaneidade. De certa forma, temos consciência de animar a foto, de emprestar-lhe sua vida para fazer uma imagem dela. (SARTRE, 1940, p. 55; 2005, p. 42).

Distintamente do retrato como mecanismo de produção de imagem, a imitação assume suas características próprias na relação com a consciência. Diante de um quadro de imitação, a consciência opera do mesmo modo que diante do quadro. Faz aparecer o imitador em sua representação artística e a si mesmo. O que diferencia o retrato da imitação, na filosofia sartriana, é que, nesta última, há o emprego de signos que são compreendidos pelo expectador e que o remetem ao objeto ou à figura imitada. O pantomimo é um fenômeno representador de signos que impelem, por meio do reconhecimento da consciência operante dessa relação perceptiva, ao resgate do imitado. Mesmo com qualidade inferior ao retrato, com a carência de fidedignidade ao representado, a consciência perceptiva reconhece os signos apresentados e se remete ao imitado imaginariamente. Essa remissão não é, de modo algum, um trazer à tona algo do passado ou inconsciente que, mediante a mímica do pantomimo, instigou o ressurgimento dela à consciência, permitindo uma gerência direta do passado sobre o presente.

Aqui se percebe, claramente, a relação dialética entre o produtor e o expectador da arte motivadora da imagem apresentada por Sartre em *Que é a Literatura?*. É preciso o reconhecimento mútuo das livres consciências de autor e de expectador e da aceitação ou não do mundo como o autor da mímica, do retrato ou da prosa literária descreve o mundo, para, a partir daí, agir como negação da arte ou como negação do mundo apresentado.

São duas consciências presentes: a de perceber os gestuais do mímico e a de imaginar o imitado. Mostrou-se, há pouco, que esses dois modos da consciência não coexistem, que não há qualquer conexão entre eles. Esse rompimento definitivo da consciência com o passado, no sentido de influência nas decisões, nas intenções e nos desejos é um abandono tácito da concepção de inconsciente defendida pela psicologia. Há consciência e ela é toda de ponta a ponta. Acatar a concepção de inconsciente na consciência é um erro tautológico e, ao mesmo tempo, de substancialização da consciência, ferindo todo o arcabouço fenomenológico da consciência enquanto movimento em direção a. Sartre é claro ao afirmar que:

Uma consciência não possui uma superfície opaca e inconsciente por onde se poderia apreender, unindo-se a outra consciência. Entre duas consciências não há relação de causa e efeito. Uma consciência é síntese por inteiro, é por inteiro íntima a si mesma: é no mais profundo dessa interioridade sintética de onde pode se unir, por um ato de retenção ou de protrusão, a uma consciência anterior ou posterior. Mais ainda, para que uma consciência possa atuar sobre a outra, é necessário que seja retida e recriada pela consciência sobre a qual se deve atuar. (SARTRE, 1940, p. 57; 2005, p. 43).

O trecho acima mostra como o filósofo francês é enfático, mais uma vez, ao abolir a possibilidade de um inconsciente na consciência. Não há nexos causais entre consciências porque uma consciência é síntese por inteiro, isto é, toda e única naquilo que intenciona e faz aparecer. Resgatar o passado por meio do inconsciente é atribuir justificações aos atos intencionais presentes, retirando da consciência atual a sua espontaneidade, seu movimento de preencher fendas e incompletudes e condicioná-la a reviver e a remoer o já vivido e petrificado no passado. A mímica e o retrato possibilitaram o reconhecimento de um modo de ser da consciência que permite resgatar o ausente no presente. Viu-se, entretanto, que esse resgate não é algo corpóreo, mas um vazio, um nada presente que, possivelmente e não necessariamente, tenha sido vivido em um passado. Por meio da imagem presente e da ideia do irrefletido, Sartre abandona, definitivamente, a concepção psicanalítica de inconsciente.

Segundo a sua posição, tal abandono se esclarecerá na análise mais minuciosa da imagem, seja pela imitação ou pelo retrato. Nos gestuais do pantomimo não se vê o imitado, mas o imitador. Somente por meio da significação e do deslocamento da intenção central da consciência que o imitado aparece. Terá essa consciência que ver e reconhecer os signos do imitado no imitador, perceber esse conteúdo sensível do

modo mais geral possível, porque não se tem um correlato equivalente da pessoa imitada e, por isso, deve a consciência realizar uma intuição que expresse a natureza expressiva do imitado. O olhar mais atento à apresentação do mímico faz desvanecer a consciência do imitado.

Como descreve Sartre, toda percepção está acompanhada de afeto, pois a consciência alcança seu objeto projetando sobre ele qualidades e querença que não são do objeto, mas da consciência mesma. A simpatia por algo não quer dizer que o objeto seja simpático, mas que a consciência lhe atribui simpatia. Isso assim é porque, “[...] na consciência de imitação, o saber intencionado desperta, a partir dos signos e dos começos de realização intuitiva, esta reação afetiva que se incorpora à síntese intencional” (SARTRE, 1940, p. 63; 2005, p. 47). A consciência de imitação é a união sintética de elementos isolados de uma percepção atual que, generalizados, e com afeições e significações atribuídas pela consciência, produzem a imagem. É esse o corpo da imagem: “[...] os signos reunidos por um sentido afetivo, quer dizer, a natureza expressiva” (SARTRE, 1940, p. 63; 2005, p. 47). Nesse sentido, a consciência do imitador possui um estado híbrido: nem toda percepção, nem toda imagem. Na imaginação diante da imitação, o pantomimo é possuído pelo imitado e tal posse é concedida afetivamente pela consciência imaginante.

O retrato e a imitação são matérias da percepção que alimentam a imagem. O retrato é um elemento neutro que funciona como suporte para a consciência perceptiva e imaginante. Dado o retrato como um elemento neutro e constitutivo da consciência, a consciência imaginante se dispõe sobre o retrato em relevo. Desse modo, o projeto da percepção se restringe ao retrato. Já o projeto da consciência imaginante vai muito além do retrato, pois deseja trazer à vida e à presença algo que não está ali. O trecho que segue, retrata, com clareza, esses dois modos de ser da consciência:

A matéria de minha imagem é um objeto estritamente individual: este quadro é único no tempo e no espaço. Há que acrescentar que traços do quase-retrato têm igualmente esta individualidade inalienável: este quase sorriso não é igual a nenhum outro. No entanto, esta individualidade não aparece senão na consciência perceptiva. Ao passar da imaginação à imagem, a matéria adquire certa generalidade. Dir-se-á: “Sim, é assim como sorri”, dando a entender que o sorriso representa por si só múltiplos sorrisos individuais de Pedro. (SARTRE, 1940, 105-106; 2005, p. 77).

Como nos mostra acima Sartre, percebe-se, assim, a projeção limitada da consciência perceptiva. Restringe-se a fazer aparecer somente o objeto. Na ilustração da citação, é um retrato único de Pedro. Todas as suas linhas, cores, formas são exclusivamente desse objeto. A consciência imaginante, por sua vez, projeta sobre a imagem um sentido de trazer à presença o retratado, neste caso, Pedro. Imagina Pedro, com seu sorriso, olhar, gestos, etc. Pedro, mesmo com todos esses predicativos, não está aí. É um conteúdo vazio, logo, imaginado. Enquanto a consciência perceptiva se ocupa dos dados particulares e individualizados do retrato, a consciência imaginante vai além da individualização e generaliza as percepções particulares. Diante dos predicativos individuais retratados de Pedro, a consciência imaginante sintetiza e unifica todos os atos demonstrados, trazendo, ainda que imaginariamente, Pedro à presença nesse instante.

Assim, em termos sartrianos, a imaginação oriunda do retrato ou da imitação é um fenômeno de quase-observação. Diz “quase”, porque, se o fenômeno for realmente observado, a imagem se desvanece. É preciso que a consciência vá além daquilo que vê e que signifique a percepção para além da percepção. No fenômeno de quase-observação, fundamento das imagens, a consciência não faz aparecer o que percebe no ato intencional, mas tornar aparecimento aquilo que põe no ato de perceber. Por isso, o pauperismo da consciência imaginante, ou seja, não se sustenta no objeto, mas naquilo que deposita no objeto. Enfim, a imagem “[...] é um ato que, em sua corporeidade, trata de apreender um objeto ausente ou inexistente por meio de um conteúdo físico ou psíquico que não se dá por si, senão a título de representante análogo do objeto que se trata de apreender” (SARTRE, 1940, p. 109; 2005, p. 80).

Esses elementos todos estão aqui circunscritos a partir de uma crítica mais geral sobre o caráter reflexivo da subjetividade perpassado tanto pela noção freudiana de inconsciente quanto pela concepção husserliana de ego transcendental. Essa circunscrição, junto com a categoria mesma de imagem, é que faz Sartre reconfigurar o debate fenomenológico existencial, ao apontar para a ideia de um *cogito* pré-reflexivo. Essa nova maneira de situar o *cogito* permite preparar o terreno que é próprio de nossa proposta de investigação aqui: a noção de uma pré-reflexividade do personagem, à luz, agora, da obra ficcional sartriana de cunho tanto dramatúrgico quanto literário.

2 PRÉ-REFLEXIVIDADE, ANGÚSTIA, MÁ-FÉ E LITERATURA ENGAJADA

2.1 Posição preliminar

No capítulo anterior buscamos descrever em que medida, nas obras de Sartre, o para-si é pura fluidez. Trata-se, conforme o filósofo, de compreender a consciência como intencionalidade vazia, que nada tem em si a não ser seu próprio movimento, além, é claro, de ter expulsado o Ego dela mesma (seja material/inconsciente, seja formal/eu puro husserliano), assumindo a concepção de uma primazia da irreflexão sobre a reflexão por meio da imaginação. Feito isso, cumpre agora, avançando mais na perspectiva fenomenológico-existencial sartriana, situar o devido alcance próprio desse caráter irrefletido. E isso, especialmente, no conjunto da obra ficcional do escritor-filósofo que é Sartre. Antes, porém, nossa investigação aqui carece precisar o sentido último dessa pré-reflexividade à luz do ensaio sartriano de uma ontologia fenomenológica.

Este capítulo já abordará os aspectos de transição da consciência irrefletida à consciência reflexiva, ainda tendo como escopo as obras filosóficas e, mais ao fim, uma discussão sobre o papel da literatura e seus diálogos com a filosofia sartriana. Logo no início, a análise é feita a partir da totalidade concreta homem-no-mundo, sem deixar, no entanto, de descrever as estruturas fenomenológicas desse aparecimento, quais sejam, em-si e para-si. Assim, uma vez descritos os dois polos estruturais do aparecimento do homem-no-mundo, inicia-se o processo de análise do para-si enquanto ser que vivencia a sua liberdade de modo irrefletido e manifesto por meio da angústia. Cabe, ainda, esclarecer o que é a angústia, além de melhor diferenciá-la do medo.

Um dos meios que a condição humana projeta para escapar da angústia, como se isso fosse possível, é a má-fé. O texto deixa claro que a má-fé não é mentira e distingue melhor as características de uma e de outra. No âmbito da má-fé, o ser humano nega ser o que é e afirma ser o que não é. Melhor dizendo, ele se define como sendo apenas uma de suas possibilidades, cristalizando-a como sendo seu ser. Com isso, esquece-se de que é liberdade. Por isso, mesmo tendo esquecido de que se é liberdade e crer ser algo fundado na má-fé, o homem continuará a ser livre para romper ou manter o projeto de má-fé que acredita ser. Na sequência, os exemplos de

má-fé trabalhados em *O Ser e o Nada*, serão analisados no texto de modo a problematizar e tornar claro o que é e como se efetiva esse modo de ser do homem-no-mundo.

A literatura e a filosofia sartriana estabelecem vínculos muito próximos sem, no entanto, estabelecer, com maior clareza, a área de abordagem de cada uma delas. Se a má-fé é exemplificada em *O Ser e o Nada* por meio de três personagens, a literatura sartriana se torna um solo fértil para expressão, exemplificação e, até mesmo, enraizamento dos conceitos filosóficos que, de longe, inscreve muito mais que somente filosofia, mas se vale da escrita como um meio de engajamento, escolhendo públicos distintos por conta de sua vasta produção. Por esse motivo, a análise de uma filosofia da literatura no âmbito existencial se fez necessária neste trabalho. E, como resultado dessa análise filosófico literária, dois conceitos alçaram um grau relevante na construção dessa tese, bem como no pensamento do próprio Sartre, quais sejam: a "situação" e o "engajamento". A situação se amplia ao longo de todo o pensamento do pensador francês, pois ela demarca os limites em que vive o ser humano e seu contexto histórico. É, pois, nessa perspectiva que, em termos sartrianos, o conceito não é fixo nem acabado. Por representar o dinamismo próprio da humanidade, o conceito de situação, no período inicial da produção de Sartre, momento entre guerras, apresentava situações metafóricas limitadoras, como o penhasco ou algum obstáculo; já nos textos de Sartre do momento de guerra e do pós-guerra, o conceito se torna muito mais repressor, exigindo maior resistência no que tange à liberdade. O engajamento, muitas vezes confundido com militância político-partidária, consiste na própria decisão de escrever, de manifestar a um determinado público um modo de ver e instigar seu leitor a olhar para essa realidade denunciada ou manifesta em seu escrito, esperando que seu leitor leve, ao término sua obra, a projetar um mundo futuro seja em concordância ou em discordância. Isso só se torna possível porque tanto o escritor quanto o leitor são livres – ambos devem se reconhecer mutuamente nesse senso inabdicável de liberdade.

2.2 A totalidade: em-si-para-si

A questão, então, pode ser enunciada do seguinte modo: Se o mundo aparece como *em-si* manifesto pelo *para-si*, o que os relaciona? Qual é o elo entre essas duas regiões estruturais da realidade? Ora, veremos que, no entendimento de Sartre, o elo

entre o *em-si* e o *para-si*, ou seja, o elo entre o mundo e a consciência é um vazio. Cumpre, assim, destacar de que modo esse hiato entre as duas estruturas do aparecimento do mundo se torna possível ao ponto de sintetizar a ambas em um único e mesmo aparecimento. Sartre justifica do seguinte modo:

[...] a consciência é abstrata, pois esconde uma origem ontológica no *Em-si* e, reciprocamente, o fenômeno é também abstrato, já que precisa aparecer à consciência. O concreto só pode ser a totalidade sintética da qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos. (1943, p. 37, 2009, p. 43).

A consciência e os objetos constituem a parte estrutural do aparecimento do mundo. Sendo consciência e objetos estruturas do fenômeno, aquilo que aparece não são duas estruturas distintas e distantes uma da outra. O aparecimento fenomênico se dá, mais efetivamente, na concretude do homem-no-mundo. A cisão entre consciência e objeto ou homem e mundo não acontece no âmbito da existência concreta ou do vivido. A separação entre os dois polos ocorre apenas no modo reflexivo, como um recorte existencial, mas o fenômeno concreto homem-no-mundo continua sendo um só e mesmo acontecimento. A reflexão promove a clivagem entre os polos estruturais do aparecimento e, por isso, numa forte inspiração hegeliana, o polo humano ou consciência é denominado, por Sartre, de “*para-si*”, razão pela qual ela (consciência) aparece a si mesma, ao mesmo tempo em que faz o mundo aparecer. A sua autoprisão se estabelece de modo tão peculiar e estrutural que não consegue se abandonar. Está presa em si mesma. A consciência ainda escapa de si por meio da intencionalidade, visto ser assim que ela experimenta o aparecimento do *em-si* e de si mesma, concomitantemente. Essa duplicidade do aparecimento precisa ser analisada, porque constitui a estrutura do aparecimento do mundo e da consciência. Nessa dualidade estrutural, o *para-si* se opõe ao *em-si* radicalmente, de modo que, se o *em-si* é sua oposição radical, o que cabe ao *para-si* é o não-ser ou nada. Eis aqui o fundamento ontológico do *para-si* segundo Bornheim (2005, p. 33-36).

Nesse sentido, o concreto, que é a totalidade sintética dos instantes que o humano situado no mundo interpela, se depara com o negativo. Esse enfrentamento do humano situado na concretude e, ao mesmo tempo, constituindo-a, nos revela algo? É levantando tal questionamento que Sartre se propõe a analisar algumas

condutas do humano com o objetivo de investigar se, de algum modo, elas constituem negativas.

A primeira delas é a ocorrência da interrogação. Por que o humano se indaga? O ser humano se indaga porque deseja se compreender e a estrutura da compreensão é um abrir-se ou mostrar-se. Noutros termos, a função da compreensão se encontra na abertura do existente para o mundo e vice-versa. A compreensão é uma forma imanente de saber de suas possibilidades e de sua situação presente no mundo, ou seja, de se conhecer enquanto projeto. As respostas resultantes da indagação indicam a compreensão de que ser projeto é existir na forma de movimento para fora de si em direção a algo a ser constituído e ainda e tal constituição é plenamente aberta. A compreensão é, portanto, uma abertura do existente ao mundo. Como bem comenta Leopoldo e Silva (2004, p. 58-61), trata-se de uma forma imanente às possibilidades do existir, é ser para algum possível; logo, é um ser não completo ainda e, então, as indagações o colocam na condição de consciente delas.

O que Sartre nota é que a indagação coloca o humano em uma atitude reveladora da totalidade, pois é com essa conduta que ambos – o ser e a totalidade – se manifestam reflexivamente à consciência. Por isso, ele se propõe a descrever essa conduta interrogante para elucidar, com mais atenção, os aspectos constitutivos da realidade humana e de seu aparecimento no e com o mundo. Trata-se de um aparecimento motivado pela ruptura do humano com o mundo. Essa cisão faz surgir o nada no mundo. Quando o humano interroga, ele libera o nada no mundo.

Com essa atitude, o não-ser surge como possibilidade advinda de uma ação humana que se deu no distanciamento do *para-si* em relação ao *em-si*. O que se revela é uma relação original da consciência com o ser. O que se projeta, nesse instante, é uma transcendência originária de ser para ser. Dessa transcendência sustentada por um fundo de ser emana o nada como uma fissura que apareceu daquele que se distanciou de seu seio e questiona o sentido das coisas e de si mesmo. Afinal, trata-se de uma relação ambígua, pois, de pronto, dois não seres se apresentam como possíveis ao interpelante: o não ser do saber do humano e o de não ser no transcendente ou ser indagado. Ainda que diante daquilo que o *em-si* indagado revela como sendo seu ser, isto é, das respostas positivas que possa dar, existe uma negação de todas as demais atribuições que não lhe são inerentes. O nada, portanto, é uma compreensão imediata do não-ser que se sustenta sobre um fundo de ser manifesto pela indagação, que, ao enunciá-la, se cerca de nada. Assim,

é no comportamento humano interpelador que um novo componente estruturante do real se manifesta: o não-ser.

Outra conduta ilustrada por Sartre, que expressa, pois, essa compreensão imediata do nada sustentado por um fundo de ser ocorre com o seguinte exemplo: Pedro deve estar nesse bar agora. Existe uma unidade sintética do aparecimento de mundo. O bar, com todos os seus objetos, se constitui como fundo de mundo porque foi posto nessa condição pelo sentido que a consciência que visa Pedro lhe atribuiu. Tudo está ali compondo o bar, menos aquilo a que a consciência se intenciona. Pedro não está. A consciência se fixa na ausência de Pedro. A intencionalidade da consciência é infestada pelo vazio ou ausência de algo que visava e não está aí. Por conta disso, o não-ser vem às coisas pelo juízo de negação feito pela consciência, que só o fez mediante o fundo de mundo que sustentou a não presença de Pedro naquele bar, bem como o intencionar da consciência em direção ao ser de Pedro que, contudo, encontrou o não-ser de sua presença.

Em que pese o exemplo sartriano, a tese que se sustenta é a de que o ser é sempre anterior, sustentador do nada. É mister reconhecer, entretanto, que o nada também estrutura o real juntamente com o ser. Cabe ao ser estar na origem do nada, pois tem precedência ontológica. Convém indagar se o nada origina o negativo ou se é o negativo que origina o nada!? É nesse ponto de reconhecimento que Sartre abandona a descrição fenomenológica e passa a buscar uma fundação do real em uma de suas estruturas, o nada. Eis que a fenomenologia cumpriu a sua tarefa de reveladora das estruturas da realidade. Assim, sem a negação não haveria sequer a possibilidade de indagar sobre qualquer coisa. Diz-nos Sartre que:

[...] o nada não é, só pode ter existência emprestada: é do ser que tira seu ser; seu nada de ser só se acha nos limites do ser, e a total desaparecimento do ser não constituiria o advento do reino do não-ser, mas, ao oposto, o concomitante desvanecimento do nada: não há não-ser salvo na superfície do ser. (1943, p. 51, 2009, p. 58).

Cabe destacar que essa separação entre *para-si* e *em-si* promoveu uma fenda no cerne do ser. Esse buraco permanece aberto e possibilita o surgimento do não-ser. Desse modo, o nada não tem independência existencial. Depende sempre do ser como um fundo que o sustenta, mas que, ao mesmo tempo, é negado, fazendo que o nada apareça, mas que não se sustente e dependa do ser para se manifestar. Se o *em-si* é a plena positividade e identidade, dele o nada não pode advir.

Também não se pode conferir ao nada a possibilidade de existir fora do ser, pois nos obrigaria a afirmar que o nada se autossustenta. Tal posicionamento exigiria que houvesse uma explicação positiva que definiria o ser do nada. Em outras palavras, seríamos obrigados a dizer o que é o nada. Logo, o nada não existe isoladamente em relação ao ser. Ao contrário, o nada é dado no coração do ser; o nada é nadificado e nunca terá o poder de nadificar. No que tange à origem ou ao fundamento do nada, enquanto componente do real, é que deve existir um ser que tenha em seu ser abertura para a sua indefinição, da não positividade das coisas. Desse ser de possíveis aberturas é que advém o nada. O *em-si* não teria, em sua estrutura, a menor condição de emanar o nada em seu ser. Em virtude disso, o nada só pode vir de um ser que já traga o nada dentro de si. Qual é esse ser? Responde-nos Bornheim (2005, p. 43):

A conclusão salta aos olhos: o nada se manifesta no mundo através daquele ser que pergunta sobre o nada de seu próprio ser, ou que deve ser o seu próprio nada. Esse ser bizarro é o homem: “O homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo”. (EN, p. 60).

Isso posto, o nada não pode ser dado antes, nem depois, nem, muito menos, fora do ser. A sua manifestação emerge do ser como um verme consumidor localizado no miolo do ser e que se vale da positividade do ser para sustentar seu aparecimento. É o homem o elemento possibilitador dessa aparição do nada no seio do ser, uma secreção do ser promovida pelo distanciamento da consciência. É justamente essa separação do homem no e com o mundo que impele Sartre a iniciar uma investigação sobre o ser do homem, reafirmando, aqui, que a separação da qual estamos falando só é possível no modo reflexivo de ser da consciência. O fenômeno homem-no-mundo continua o mesmo, indiviso e manifesto pela consciência. Essa relação homem-mundo se apresenta como algo paradoxalmente constitutivo da realidade, pois o homem une, de modo singular, o ser e o nada.

O que é o homem para que dele possa surgir o nada? A opção em iniciar a análise pelo humano se justifica porque o humano é o ser que busca se compreender, que se questiona sobre o nada de seu ser. Compreensão e questionamento são ações imediatamente humanas. Tal imediaticidade é manifesta na própria ação de compreender a totalidade concreta homem-mundo. Trata-se de uma ação pertencente ao humano e não ao mundano. Somente o homem busca compreender e, para tanto, questiona. Essa atitude mostra uma correlação entre ser e consciência: de um frente ao outro. E, frente a frente, o que acontece? Um interroga e o outro é interrogado.

Esse face a face os define em constante oposição. Quem indaga? É o humano. Por que faz isso? Esclarece-nos Sartre (1943, p. 58, 2009, p. 66, grifo nosso):

Assim, com a interrogação, certa dose de negatividade é introduzida no mundo: vemos o Nada irisar o mundo, cintilar sobre as coisas. Mas, ao mesmo tempo, a interrogação emana de um interrogador que se motiva em seu ser como aquele que pergunta, desgarrando-se do ser. *A interrogação é, portanto, por definição, um processo humano.* Logo, o homem apresenta-se, ao menos neste caso, um processo humano. Logo, o homem apresenta-se, ao menos neste caso, como um ser que faz surgir o Nada no mundo, na medida em que, com esse fim, afeta-se a si mesmo de não-ser.

O que Sartre nos mostra com esse argumento? É que, ao perguntar, o *para-si* se separa e se distancia do *em-si*. O *para-si* é o humano que se lança em direção a algum objeto constitutivo do mundo fazendo-o aparecer. Esse movimento é autoconstituente. Não existe nada que motive⁸ o movimento do *para-si* em direção a qualquer coisa que seja, isso porque o nada não tem nenhum poder para ser motivador. É somente com a separação do *para-si* e de seu movimento constitutivo de voltar a ser *em-si* que o mundo se torna um aparecimento absoluto. A saída do *para-si* do ser promove um distanciamento entre o *para-si* e o *em-si*. É uma descompressão da totalidade que se decompõe em partes. Essa descompressão possibilita que ambos fiquem frente a frente e aquele que se distanciou (o *para-si*) pretenda preencher o liame provocado pelo seu afastamento. Ora, esse movimento do *para-si* em direção ao *em-si* é constitutivo do mundo, de seu aparecimento, bem como a estrutura de sua aparição.

⁸ A motivação atua como um impulso da vida humana e é um princípio de força que impulsiona os seres a alcançar seus objetivos. Por meio da motivação o indivíduo pode se propor a uma alteração do comportamento presente e tal alteração varia de acordo com a percepção do objeto ao qual se projeta ou que direção os desejos tomam. O desejo é vital na concretização dos objetivos e quando esse impulso motivacional e, ademais, o desejo não são dominantes, a intencionalidade da consciência se perde com facilidade nos estímulos variáveis. Quando a motivação domina a intencionalidade, a ação se concentra com excessiva força no presente e se tornando realidade. A motivação fortalece o desejo que dita a intencionalidade do cumprimento de seu objetivo. Esse fortalecimento que a motivação exerce sobre o desejo potencializa-os com informações do objeto desejado, inserindo um grau elevado de vitalidade na conduta humana motivada. Distingue-se do conceito de causalidade, pois esta determinaria, de antemão, a intencionalidade da consciência, enquanto a motivação a alimenta com as necessárias informações. O motivo é um antecedente que age por seu sentido e está vinculado diretamente à decisão que se manifesta sempre situação. O que situa a consciência é seu ser corporal e isso acarreta o fato de que todas as mudanças importantes da conduta humana estão no nível motivacional. A motivação existe no presente e está situada corporalmente. Confira, por exemplo, BUYTENDIJK, F. J. J. "Le corps comme situation motivante". In: *La motivation*. Paris: PUF, 1959. p. 9-34, 84-87.

Assim, é o humano ou a consciência interpeladora que é a revelação-revelada dos existentes. O que isso quer dizer? Isso quer dizer que a consciência tem uma dupla função, qual seja: a primeira é a de revelar o mundo a partir de seu movimento intencional em direção aos objetos; a segunda é o fato de que, ao revelar o objeto intencionado, revela também a si mesma. Eis aqui o problema central da introdução de *O Ser e o Nada*: como se relacionam o em-si e a consciência? Ora, Sartre postula que a relação se dá por meio de cisão e/ou fissura que separa aquilo que a consciência é daquilo a que ela intenciona. Essa fissura entre a consciência e o objeto revela uma fenda estrutural. Existe, portanto, um vazio que separa a consciência daquilo que intenciona, permitindo o movimento revelador do mundo.

A realidade humana não nadifica aquilo que está à sua frente, ou seja, o em-si. Pode modificar, entretanto, a sua relação com ele. O humano tanto pode significar, (re)significar ou nem se relacionar com as coisas. Seu relacionamento com o mundo é algo efêmero, visto que o humano é finito, sem qualquer segurança de ser. Opõe-se radicalmente ao ser do qual se descomprimiu e encontra, nessa oposição, o nada de seu ser. O reconhecimento desse nada que o constitui estruturalmente é possível porque o humano é plena liberdade. Ele (humano) não é obrigado a estabelecer nenhuma relação predeterminada com o mundo. Pode, porém, estabelecer qualquer modo ou nível de relação. Se as relações homem-mundo não são preestabelecidas, se pode ou não se relacionar com o mundo elencando quais coisas deseja, bem como qual o modo de vínculo relacional estabelecerá, qual é o ser da realidade humana por meio do qual o nada aparece no mundo e se estabelece livremente em suas relações?

O que Sartre observa é que o ser da realidade humana faz o nada aparecer na medida em que é livre, pois a liberdade não é uma propriedade ou um atributo da essência humana, visto ser o homem, em seu ser, liberdade. A liberdade tem precedência ontológica no humano e torna-o possível. Para que se possa afirmar o que é o homem, terá ele de se fazer, ao longo de sua história, realizando escolhas e tomando decisões. Enquanto vive e se constitui como um ser histórico e situado, ele se está fazendo a si mesmo e, portanto, não está pronto e acabado para que se possa dizer o que ele é. Com a liberdade, o humano está determinado pela indeterminação, ou seja, absolutamente nada o determina. Essa constante de não estar pronto e de ser possível escolher ser novamente e sempre, é isso que desprende o homem de seu passado e o lança em direção ao futuro.

A liberdade que o impulsiona a agir ao longo de sua existência precede e, ao mesmo tempo, possibilita que ele possa ser. Nessa perspectiva, a liberdade não é uma pertença do humano, mas sua própria estruturação ontológica para ser. É por meio da liberdade e das relações do humano com o mundo que o nada aparece sustentado por um fundo de ser. Há que se indagar: Não é a liberdade a essência humana? Essência é uma definição ou conceituação precisa daquilo que se é. O fato é que só as coisas têm essência, porque elas são opacas e fechadas, ou seja, prontas. A liberdade não é a essência humana porque é de sua condição a indeterminação, a não conceituação ou mesmo a possibilidade de se atribuir novos significados e novos sentidos aos já existentes.

Essa liberdade estrutural do humano é o que lhe possibilita negar as coisas do mundo ou mesmo estabelecer relações com objetos ausentes ou estabelecer conexões vazias tal qual a consciência da ausência de Pedro no bar, como ilustrado anteriormente. Esse mesmo processo de nadição separa o anterior do posterior ou o passado do presente, visto que nada, absolutamente nada, separa o ontem do hoje e é, justamente, porque nada os separa, nada precisa ser transposto. É, portanto, “[...] a condição para a realidade humana negar o mundo, no todo ou em parte, é que carregue em si o nada como o que separa o seu presente de todo o seu passado” (SARTRE, 1943, p. 63; 2009, p. 71).

Sendo a liberdade vazio entre passado e futuro, o liame existente entre os dois se torna intransponível, pois nada existe a transpor. Ora, tal fissura é o que possibilita ao humano se constituir de onde se encontra para o futuro, pois seu passado em absolutamente nada interfere naquilo que virá a ser ou se projetará a ser. Cabe ao humano a consciência de que seu presente é o vazio que se posiciona entre o passado e o futuro. Esse posicionamento é, antes de tudo, a possibilidade de ruptura ou não com o passado. Tanto a continuidade do passado no presente, bem como sua projeção ao futuro não são condicionamentos, mas constructos livres do humano presente, que se posiciona frente ao seu passado e se lança em direção ao seu futuro. Ilustra Sartre (1943, p. 63; 2009, p. 72) que “[...] a liberdade é o ser humano colocando seu passado fora de circuito e segregando seu próprio nada”. É, pois, necessário que o ser consciente se constitua com relação ao seu passado separado dele por um nada; que seja consciente dessa ruptura de ser, não como fenômeno padecido, e sim como estrutura da consciência que é.

Aos olhos de Sartre, a consciência é, enquanto existe, consciência de liberdade. Ser consciência de liberdade é ter noção de seu nada estrutural que se apresenta no presente, sendo o liame entre o passado e o futuro. Em relação ao passado, a consciência nega-o, negando-o ou não. Com o futuro, ela (a consciência) se projeta na intenção de construí-lo. Ser consciência de liberdade é ser o liame entre a negação ou a perpetuação do passado e a projeção ao futuro. Assim, ela (consciência) já não é seu passado e ainda não é seu futuro. Ser consciência da liberdade presente é ser consciência do vazio que se é, da necessidade de decidir reproduzir ou de romper com o passado e de tornar prático um projeto de ser em direção ao futuro. Tanto em relação ao passado quanto em relação ao futuro, a liberdade se apresenta como um hiato que tende perpetuamente a se fazer. Esse buraco é apreendido pela consciência imediata do seguinte modo: “[...] é na angústia” – descreve Sartre (1943, p. 64; 2009, p. 72) – que o homem toma consciência de sua liberdade ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão”. É a angústia o nada que se põe entre os motivos e os atos e o reconhecimento de que nada o fez agir desse ou daquele modo como raiz fundadora da liberdade. Nesse sentido, o enfrentamento do próprio nada coincide com a radical humanidade do homem. Esse enfrentamento de si com o nada o angustia.

2.3 A angústia como experiência pré-reflexiva

O que, no entanto, vem a ser a angústia? Como a consciência se autoapreende em um presente, vazio, livre e, nesse contexto, manifesta a angústia? Para esclarecer essa questão da manifestação da angústia é cabal esclarecer o que ela não é. Isso porque a sua ausência de conteúdo pode provocar confusões conceituais.

Sartre então avalia que a angústia não é medo. Vejamos: Em uma situação de risco eminente, o que brota no humano é o medo ou a angústia? A análise sartriana elucida que o medo é sempre de algo externo ao humano, transcendente. Assim, tem-se medo das coisas bem como de que modo e em quais circunstâncias elas [as coisas] podem atingir o humano amedrontado. O exemplo esclarecedor é o medo do precipício e do soldado em guerra. Em ambos os casos, o medo de a morte solapar a vida sem que se possa fazer nada se manifesta. De algum modo, a ocorrência de uma queda no precipício com um escorregão ou com qualquer outro incidente amedronta,

pois se imagina o resultado claro disso. Já um combatente em um bombardeio também se vê acuado e o medo aparece como algo externo que ele não terá qualquer condição de controlar ou aparece como apreensão irrefletida do transcendente. Em função disso, com o surgimento do medo, o humano se apreende como coisa dentre coisas, transcendente a si mesmo, situado e destrutível como qualquer outro objeto, sem que tenha em sua origem qualquer forma de evitar sua morte ou desaparecimento. Como retrata Sartre (1943, p. 63-65; 2009, p. 71-76), o medo é motivado por uma situação objetivamente perigosa e que ameaça o humano exteriormente.

A outra parte da questão a ser analisada é a angústia. Valendo-se dos mesmos exemplos supracitados, indagamos, com Sartre, se há condições para a aparição da angústia ou apenas o medo é o grande motivador ou limitador das ações humanas!? Na situação do precipício, só é possível a manifestação da angústia quando a relação estabelecida entre o humano e o vácuo onde se localiza e o solo firme não forem estabelecidas adequadamente. A angústia aparece mediante o desejo de se jogar no precipício – o medo, de cair no precipício. Como se deseja continuar vivendo, a angústia se manifesta não mais em relação ao precipício, mas a partir das decisões que terá de tomar para que a sua queda não aconteça. O combatente de guerra tem medo de morrer. Sua angústia, entretanto, emana da elaboração da estratégia certa para se defender, conservando a vida, e, ao mesmo tempo, atacar seu adversário. Questões como 'Quais seriam as melhores estratégias?' ou 'Como inimigo reagiria a elas?' são projeções futuras que não existem, porém definirão a continuidade de seu aparecimento no mundo ou o seu eterno sumiço.

Nesse contexto, como bem descreve Sartre, para o soldado continuar existindo ou deixar de existir num futuro próximo, isso está plenamente dependente de sua estratégia de combate. A sua existência está em suas mãos, em suas escolhas, em sua liberdade. É, justamente, essa apreensão reflexiva de si, com extrema e total responsabilidade sobre a existência, que angustia o humano na guerra ou no limite entre o solo firme e o precipício. Essa apreensão reflexiva de si é um trazer o futuro ao presente sem nada de efetivo saber dele. Nada no passado é suficiente que possa ser amparo no presente de sua projeção futura.

Desse modo, respondendo à questão inicial, em termos sartrianos, se, em uma situação de risco, o que aparece é medo ou angústia, temos uma dupla resposta, qual seja: se o humano permite que a situação exerça poder sobre ele ou motive suas decisões, há o aparecimento do medo e a consciência vivida aqui é a irrefletida, pois

não existe apreensão de si, enquanto si, mas como coisa dentre as coisas. Já quando o homem age sobre a situação, a sua consciência é reflexiva e sabe que todo o porvir está nas escolhas dos possíveis que fará. Tal conhecimento é promotor da angústia vivida na consciência de sua liberdade, de seu nada de ser presente. Nesse cenário, com a destruição do medo, surge a angústia. E tanto uma quanto a outra emanam de uma situação limite mais acentuadamente, mas que são vividas a cada instante de toda a existência humana com maior ou menor intensidade.

Cabe, agora, indagar: O que é a angústia? Para bem apresentar a análise, fiemo-nos novamente no exemplo limite do precipício. Com a destruição do medo da queda ou com a consciência de que não é algo externo ao indivíduo que intenciona sua ação, o que faz o humano na tentativa de não cair no precipício e continuar existindo? Fará o óbvio frente à sua consciência de superação do medo: a projeção de condutas futuras que afastem por completo o precipício enquanto ameaça à existência ou de sua aparição no mundo. Essas condutas humanas, como diz Sartre, substituem as probabilidades pelas possibilidades. Nas primeiras, existe o medo da queda e as probabilidades de isso ocorrer não dependem do humano, mas das coisas. Pode, contudo, com a projeção de adequadas ações, evitar que essas possibilidades se concretizem e, portanto, não lhe promovam a morte. Dentre tantas possibilidades de manter a existência humana estão as contraditórias e as contrárias. As contraditórias implicam as possibilidades de acidente, pois, mesmo que o objeto externo não interfira na constituição da conduta humana, mesmo assim se apresenta como algo possível de acontecer. As contrárias implicam a decisão intencional do suicídio, onde a possibilidade de pôr fim à existência é considerada, desejada e motivadora do fim de toda e qualquer angústia.

Com uma infinidade de possibilidades estruturais da ação futura, uma é evidenciada pela consciência e tem seu ser sustentado por ela. As demais possibilidades se estabelecem como fundo dos possíveis que poderiam ter sido elencados e, por não terem sido intencionados, não virão-a-ser, não virão a aparecer. Sartre esclarece do seguinte modo:

O possível que converto em meu possível concreto só pode surgir destacando-se sobre o fundo do conjunto de possíveis lógicos que a situação comporta. Mas estes possíveis recusados, por sua vez, não têm outro ser além de seu “ser-mantido”; sou eu quem os mantém no ser e, inversamente, seu não-ser presente é um “não-dever-ser-mantido”. Nenhuma causa exterior os separará. Somente eu sou a

fonte permanente de seu não-ser e neles me comprometo: para fazer surgir meu possível, posiciono os demais possíveis a fim de nadificá-los. (1943, p. 65-66; 2009, p. 74).

Eis aí, claramente, o motivo da angústia. Como Sartre descreve, é o humano quem evidencia e faz aparecer um dos possíveis dentre todos os demais. Se não houvesse a reflexão da consciência como liberdade, essa reflexão dos possíveis não aconteceria, a angústia pela escolha de um dentre tantos não apareceria e a decisão não seria tratada apenas como deliberação, mas como necessidade. Se houvesse necessidade não haveria porvir possível, mas necessário. Tal necessidade isentaria o humano da angústia e da responsabilidade para consigo e com o mundo. Não é assim, todavia, que a existência humana se apreende no mundo. A angústia se faz presente quando “[...] me angustio precisamente porque minhas condutas não passam de possíveis, e isso significa exatamente o seguinte: Embora constituindo um conjunto de motivos para repelir a situação, ao mesmo tempo capto esses motivos como insuficientemente eficazes” (SARTRE, 1943, p. 66; 2009, p. 75). A angústia se manifesta na perpétua obrigação que o Eu tem de fazer e na sua designação como ser livre. O possível constitui o humano, mesmo sem sê-lo ainda. Essa antecipação do vivido é a reveladora da angústia.

Por mais que o horror ou o medo da queda no precipício apelem ou impilam uma conduta humana de repulsa a fim de evitar a queda no precipício, tal horror não determina a ação. Sartre entende que o princípio originário da ação não é externo ao humano, mas se origina no humano como desejo a ser preenchido. Assim, a superação do medo é possível por meio da conduta reflexiva que coloca a ação humana frente a um devir indeterminado. Essa indeterminação, apreendida pela via da reflexão, põe a condição humana na origem da constituição de qualquer ação, pois todas são possíveis. Tudo se passa como se todas fossem possíveis e nada, absolutamente nada, obrigasse a manter essa ou aquela decisão (SARTRE, 1943, p. 57-58; 2009, p. 75).

Nessa direção, quando se evidencia um possível dentre um fundo de possíveis que só virão à existência sustentadas pelo humano, este se encontra no instante presente, porém em um movimento em direção ao futuro. Estar no presente, em um reino de possíveis, é viver em direção àquilo que será daqui a pouco. Existe uma relação direta e próxima entre o presente e o futuro. Essa relação é permeada por nada. O nada desliza entre o presente e o futuro colocando o humano em uma

condição de 'não sou agora aquilo que serei depois'. E, como o presente é repleto de possíveis, esse presente não fundamenta o humano do futuro. Assim, no presente, o humano já é um projeto do que será no futuro, mesmo sem sê-lo ainda. Viver essa condição no modo refletido de ser da consciência torna possível o aparecimento da angústia. A consciência da liberdade remete à consciência da angústia. Esta é a consciência do próprio devir à maneira de sê-lo ainda. Trata-se de viver o presente consciente e saber que as suas possibilidades estão todas aí ou se trata, ainda, de olhar nos olhos frente ao espelho e admitir o humano naquilo que ele é, em seu fundamento, que é não ter fundamento algum. O vivente sustenta o ser de apenas uma dentre tantas possibilidades e se lança em direção ao futuro ao tentar fazer da possibilidade uma realidade. É nesse aspecto que a liberdade estrutura o humano, pois ele é o que escolhe ser e, como a consciência é um constante fluir, as vivências estão em constantes construções. As suas escolhas presentes não o farão ser nesse instante, mas em uma projeção futura. Desse modo, no instante presente, o humano é apenas o movimento possível de ser algo elencado por si mesmo no futuro. Isso é angustiante: saber-se apenas possível, um não-ser e viver em busca de ter de ser algo que nesse instante não se é ainda.

A angústia, portanto, é algo estruturalmente humano, ou seja, a angústia é o presente vivido de modo conscientemente refletido. O que isso implica? Implica saber as infinitas possibilidades que constituem o presente e elencar apenas uma por vez. Todas as demais possibilidades que não foram escolhidas não virão a existir. O possível escolhido que se tornará realidade é oriundo única e exclusivamente da intencionalidade e da liberdade do humano. Com isso, toda a realidade existente, tanto quanto a que virá a ser, ambas são de total responsabilidade do humano, pois derivaram de sua livre decisão. Tal situação põe o humano ciente de que seu presente é um total vazio e que qualquer escolha que faça será de sua inteira responsabilidade. Afinal, é sob esse prisma que a angústia se manifesta vividamente no presente humano.

Já o medo se diferencia originariamente da angústia. Ora, compreende Sartre, o medo é o sentimento vivido pelo humano de algo externo, transcendente, que o possa atingir. Acata-se o resultado mesmo sem saber qual é. É propriamente essa passividade do humano frente a essa exterioridade que o amedronta. Desse modo, o humano se angustia porque a gênese do ato está nele e ele se amedronta quando

pode sofrer a ação do algo externo, visto não ter qualquer tipo de controle que a possa evitar.

2.4 Brincando de ser: a má-fé, a mentira e a sinceridade

Outra parte constitutiva do humano, conforme o retrato de Sartre, é a má-fé. Esta consiste na capacidade que o indivíduo tem de agir negativamente em relação a si mesmo. Essa possibilidade de negação é estrutural do existir humano e a má-fé passa a ser a conduta de autonegação de si. Ora, essa conduta humana é possível somente no âmbito pré-reflexivo da consciência, pois visa camuflar a angústia ou a consciência do nada e da liberdade, aparentando um grau de normalidade e de conexão da existência humana. Na má-fé, a consciência se vale da ironia para consigo porque afirma para negar e nega para afirmar.

No comportamento analisado, a consciência, quando manifestada irrefletidamente, afirma ser algo, ao nível de ser do *em-si*, como este celular é um celular e nega ser o que é, ou seja, constante abertura e possibilidade. No que tange à conduta da má-fé, a perspectiva negativa da realidade humana está salvaguardada, visto ser a má-fé, em sua origem, a negação da negação. Apesar dos aparentes jogos de palavras, é exatamente esse o processo da má-fé: se a consciência, em sua estrutura primeira, é possibilidade de negação e de constituição, a má-fé aparece como negando todas essas possibilidades e solidificando à consciência apenas uma.

Confunde-se, normalmente, a conduta da má-fé com a mentira. Analisemos a posição sartriana a esse respeito. Sass (2011, p. 56-59) comenta que a mentira é uma negação da transcendência, ou seja, nega algo a ser intencionado ou que está fora da consciência. O mentiroso é cínico, pois nega a coisa intencionada, conservando, enfim, a fluidez da consciência. O mentiroso não tenta preencher o vazio com sua mentira, fazendo da consciência algo opaco e pronto. O cinismo do mentiroso é tamanho que nega a transcendência que a consciência fez aparecer. É uma atitude negativa que recai sobre o externo, uma vez que, na conduta mentirosa, a estrutura intencional da consciência é mantida. O mentiroso, entretanto, precisa estar a par da verdade, pois mentir é uma ação intencional de ocultar a verdade. Quando se ignoram ou se desconhecem as nuances do objeto intencionado, a conduta esboçada pela consciência não é a da mentira, e sim, do equívoco.

Assim, mentir é um ato que exige estruturação própria da intencionalidade da consciência. O mentiroso, em seu cinismo, nega uma verdade que ele conhece efetivamente, ou seja, nega essa verdade em suas palavras, mesmo estando convencido do contrário. Com essa conduta, o mentiroso nega, por meio de palavras, a verdade da transcendência e nega novamente a si a não veracidade de suas palavras e sua não correspondência do signo com o objeto. Nesse sentido, o mentiroso comete uma dupla negação: a primeira recai sobre o transcendente, visto que o fato enunciado não existe; a segunda, não põe em xeque a estrutura da consciência presente, pois a consciência mentirosa não carece de fundamento ontológico próprio. Seu fundamento é a mentira sobre a coisa transcendida. Para mentir é necessário um projeto de mentir. O que Sartre explicita é que se constitui nas etapas desse projeto a inteira compreensão da verdade que se quer ocultar. Trata-se de um pleno domínio daquilo que irá ocupar o *locus* da transcendência ou, melhor, o que e como irá ocupar a verdade, qual modo de mentira ocultará a verdade e, ainda, outra consciência à qual a mentira será dirigida. Dessa maneira, no ato de mentir torna-se necessário conhecer a verdade sonogada. Ou ainda dominar o falso discurso que ocupará essa verdade camuflada ou alguém a quem direcionar o discurso que camufla a verdade.

A má-fé é um projeto humano semelhante ao da mentira porque busca mascarar uma verdade desagradável e apresentar um erro agradável com aspectos de veracidade. De antemão, parece ser tal qual a mentira, pois há claramente a intenção de ocultar algo. O que diferencia o projeto da mentira do projeto da má-fé é a não existência da dualidade enganador-enganado bem como da transcendência, visto que visa esconder a verdade de mim mesmo e não de outro. Desse modo, não há uma transcendência da consciência em direção à coisa *em-si*. No projeto de má-fé há uma unidade de consciência. Em tal unidade, o que se vislumbra é um congelamento dos possíveis, que todos os possíveis estão consolidados e estáveis, isto é, deixaram de ser possíveis e se tornaram necessários. Assim, a conduta da má-fé é um processo de autonegação. No caso: – Autonegação de quê?

No que tange à má-fé, nada há de externo à consciência. Todo o seu projeto não consiste mais em um vir a ser, mas em um ser consolidado, sem possíveis, sem liberdade. Na má-fé apenas um dos possíveis é elencado e posto em um *status* de imutabilidade. Tal conduta da consciência permite, ainda que temporariamente, que supere a angústia ou não a tematize. Vive-se a má-fé irrefletidamente, pois “[...] eu

sou aquele a quem devo enganar, tentando mascarar de mim a verdade” (SASS, 2011, p. 48). Essa vivência da má-fé impede que ela venha de fora do humano e o atinja, pondo-o em uma condição de passividade. Não se sofre de má-fé, pois é uma conduta humana, projetada e em relação consigo mesmo, de forma que basta tematizar o projeto humano de má-fé para que ele se desfaça. Sartre (1943, p. 83-84; 2009, p. 95) afirma que “[...] devo saber muito precisamente essa verdade, para poder ocultá-la de mim com o maior cuidado; e isso se dá não em dois momentos diferentes da temporalidade podendo restabelecer um semblante de dualidade – mas na estrutura unitária de um só projeto”.

A fuga da angústia manifesta pela má-fé não a inviabiliza, pois, como já se falou anteriormente, viver na má-fé é, originariamente, elencar um possível e petrificá-lo em relação aos demais, é estacionar em apenas uma de suas possibilidades na tentativa de superação da angústia. Essa conduta faz transparecer, de modo instantâneo e imediato, a consciência a si mesma, só que de modo pré-reflexivo, ou seja, anterior a toda e qualquer reflexão. A má-fé existe na consciência como um projeto que visa a negação de seu próprio ser. Por outra parte, a consciência, em qualquer um de seus modos de manifestação, é transparência, fluidez e intencionalidade. Mesmo que o projeto da consciência seja o de ser algo pronto, suas possibilidades de negação desse prévio projeto estarão sempre presentes e imediatas a si. Viver na má-fé consiste na insistente necessidade de renovar o projeto de fuga da angústia. Esse projeto pode fracassar e o humano enfrentar a angústia ou outro projeto pode ser iniciado a qualquer momento.

Eis porque a fuga da angústia está condenada ao fracasso. Ignorar a angústia é também uma forma de a manifestar, visto que a conduta de ignorar se constitui um possível. Não tematizar a angústia fará com que fique à espreita, esperando o momento decisório para que venha a aparecer. Em tal perspectiva, o humano é sua angústia, mesmo que sua conduta seja a constante fuga dela (BARATA, 2000, p. 117). Conforme Sartre, viver na má-fé consiste em assumir um quê de ambiguidade na consciência, precisamente porque é próprio do projeto de má-fé a afirmação positivada da consciência como coisa transcendente, ou seja, a consciência quer ser um objeto.

Viver a angústia sem a perspectiva de camuflá-la por meio da má-fé é um projeto da sinceridade humana? Vejamos. Na sinceridade é necessário que o homem tenha em si o princípio de identidade, ou seja, é aquilo que é e não pode ser outra

coisa. Ser sincero é assumir como constitutivo da realidade humana o princípio de identidade, isto é, de ela ser o que é. A realidade humana, entretanto, não obedece a qualquer princípio de identidade e assumir essa perspectiva implica destoar diretamente da compreensão sartriana de humano enquanto um vir-a-ser. Para Sartre, a consciência não é o que é e é o que não é. A partir dessa concepção, inviabiliza-se qualquer possibilidade de sinceridade na constituição humana, pois ela (a sinceridade) não permite as possibilidades vindouras, visto que impele o humano ao compromisso assumido sinceramente com aquilo que decidiu ser, não lhe permitindo, pois, alterações de sua escolha passada. Eis, assim, o princípio da sinceridade. De acordo com Sass (2011, p. 59), “[...] a má-fé procura evitar que a consciência seja consciência de liberdade e, dessa forma, tenta fugir do que jamais pode fugir, isto é, tenta escapar de sua condição”. Desse modo, o ideal de sinceridade é irrealizável por conta da exigência de seu princípio de identidade. Tal princípio é desejado constantemente pela consciência, mas a sua realização não o determina nem o fideliza àquilo a que se intencionou dantes. A sinceridade é o mais puro e completo fenômeno de má-fé, vivido e reconhecido da consciência no passado.

Sendo a sinceridade um projeto de má-fé, então é um projeto fracassado, porque a má-fé é uma conduta e, como tal, é um projeto realizado. Se é, inicialmente, projeto, é possibilidade dentre outras possibilidades e, sendo um possível, foi ação livre da consciência deliberar e constituir uma ação sincera ou de má-fé. A ação sincera ou a de má-fé não isenta a consciência de sua liberdade e angústia instantânea a que é acometido o humano.

Para o humano ser tal como Sartre o descreve é necessário que ele se faça perpetuamente. Esse é o dever maior do humano: fazer-se livremente e, ao fazer-se, fazer também a existência do mundo. Se a sinceridade ou a má-fé fossem viáveis, precisaríamos abandonar aqui a concepção sartriana de humano. Há que se ressaltar, porém, que, no âmbito do irrefletido, elas (sinceridade e má-fé) se manifestam. Isso só revela que, por meio da descrição fenomenológica, descobre-se o nada como seu substituto e fundamento da angústia vivida no âmbito refletido da existência.

2.5 A conduta da má-fé

A má-fé é ilustrada a partir de três personagens na obra de 1943, *O Ser e o Nada*, quais sejam: o encontro romântico da mulher, o garçom e o homossexual. Vejamos a má-fé em cada um deles.

Iniciemos pelo encontro amoroso. O fato descrito por Sartre se passa em um encontro romântico entre um homem e uma mulher. As intenções do homem são claras no desejo que destina sobre a mulher. A mulher, entretanto, engana-se sobre o desejo do outro sobre si. Nada decide. Mantém-se presa em um presente no desejo de ser desejada. Está em seu poder ceder ou não aos desejos do homem, pois também ela pode estar desejosa dele. Ela se coloca, porém, em uma atitude de passividade. Não assume sua condição presente de muitas possibilidades em relação à sua intenção e de seu possível futuro amante e, para tanto, distancia-se do próprio corpo como se não o fosse.

Nessa situação, a mulher se limita no presente, pois assume a condição de coisa desejada e não de uma consciência desejosa. Por que sua conduta não assume sua real condição de também desejar o homem que a galanteia? Porque assumir seu desejo e decidir, deliberadamente, vivê-lo não promoveria o prazer do desejo realizado. Trata-se de algo que parece, de imediato, contraditório. Refletimos, então, por que a mulher precisa se pôr na condição de coisa desejada passivamente e não assume seu desejo pelo parceiro? Por conta da situação que impede a mulher de assumir aquilo que ela realmente deseja. Caso decida romper com a situação e manifestar seu interesse sexual pelo parceiro, pode ser interpretada, por ele e ou pelos demais, como uma mulher de conduta e moral duvidosas. O fato crucial é essa dúvida pairando sobre sua moralidade na vida sexual, ou seja, se a manifestação de seu desejo pelo parceiro poderia expô-la a uma situação humilhante, a algo que não seria adequado a uma mulher, mas somente ao homem. Por esses motivos, precisa ser sutil na manifestação de seu desejo, para não demonstrar desinteresse nem interesse excessivo. Assim, os sinais que manifestam o seu desejo pelo homem que a acompanha são sinais tidos como desinteressados, sem manifestação intencional da consciência. A mulher assume a condição de coisa. Sua mão está abandonada entre às mãos de seu parceiro. Por outra parte, nada assentiu, nada desejou. Há apenas uma mão ou um pedaço de corpo entre as mãos daquele que assume seu desejo pela companheira.

Essa mulher age de má-fé porque se permite desfrutar do desejo não na sua condição humana desejosa, mas em uma perspectiva que nega sua condição ativa

na relação. Em sua autopercepção, ela vê seu corpo e a sua consciência se desgarrarem um do outro. Assim, do alto vê seu corpo inerte e passivo como coisa desestabilizadora e intencional dos desejos do outro sobre aquele objeto, seu corpo. Aqui, a mulher age de má-fé porque nega ser quem é de fato, isso a colocando em uma condição de ser coisa, uma transcendência a ser intencionada pela consciência de outrem. Nessa medida, o engano a mim mesmo é a má-fé. A mentira necessita da dualidade enganado-enganador e a má-fé prevê um estado único de consciência. Como bem comenta Barata (2000, p. 265), “[...] a ambiguidade necessária à má-fé vem da circunstância de se afirmar aqui que eu sou minha transcendência segundo o modo de ser da coisa”. Com a má-fé, ferimos nosso dever maior que é o de dever ser, pois ela nos solidifica, não nos permitindo mais ser, já que teríamos realizado por completo a tarefa de ser.

Outra conduta célebre que ilustra a má-fé é a do garçom. Conforme Sartre, o garçom parece brincar. Não é o que realmente é. Esse personagem, ao desempenhar o seu papel perante os seus clientes, ele o faz mediante um teatro de movimentos, de falas e de atenções excessivamente afáveis. Se tal afabilidade não fosse desempenhada pelo garçom, não seria um garçom por muito tempo. Existe uma expectativa no cumprimento do papel que o personagem deve representar ao seu público. Do mesmo modo ocorre com o comerciante, com o alfaiate, com o vendedor, entre tantos outros. Essa brincadeira que impinge um determinado humano de ser o aprisiona em uma fuga que camufla a sua real estruturação. Daí advém a questão essencial, que pode ser formulada pela interrogação ‘O que é você?’. Dirigida a um garçom ou a qualquer outro humano, a resposta não será verdadeira, pois a resposta é apressada antecipando, enfim, o projeto maior de identidade consigo mesmo, qual seja: ser para-si-em-si. Ao indagar o garçom com a pergunta ‘Quem é você?’, a resposta parece óbvia. Essa obviedade, no entanto, não é tão simples assim, visto ser uma negação daquilo que realmente é o ser humano. Fundado na má-fé, o humano busca um princípio de identidade consigo de ser o que se é. Trata-se de algo que Sartre (2009, p. 105; 1943, p. 93) rechaça, pois, como escreve: “[...] é preciso que o princípio de identidade não represente um princípio constitutivo da realidade humana – e que a realidade humana não seja necessariamente o que é, e possa ser o que não é”. Se o princípio de identidade fosse constitutivo da realidade humana, a má-fé seria impossível de se efetivar, visto que não seria má-fé, mas sim a própria conceituação da realidade humana. A resposta efetiva para a questão ‘Quem é você?’, aqui

representada na figura do garçom, não pode ser de ordem afirmativa e de identidade, porque a má-fé, em sua origem, já é um projeto de ser fundado em um princípio, se assim podemos nomear, de não identidade. Não deixa de ser interessante notar que a má-fé busca ser um princípio de identidade, todavia, a sua gênese mostra que sua existência se torna uma possibilidade porque a consciência não é identidade consigo mesma. Essa interpretação corrobora o que está afirmado no trecho que segue: “[...] a consciência de possibilidade da má-fé é que a realidade humana, em seu ser mais imediato, na intra-estrutura do *cogito* pré-reflexivo, seja o que não é e não seja o que é” (SARTRE, 2009, p. 115; 1943, p. 102). Nesse sentido, a má-fé é um projeto de ser que esconde seu real ser. Sua função de garçom é a representação fáctica do papel que precisa desempenhar na situação em que se encontra. O garçom, porém, é mais que só garçom.

De modo mais imediato e paralelamente ao ser garçom, o personagem sartriano é uma representação para os outros e para mim. Isso implica que só posso ser garçom via uma representação. Se o modo de ser é uma representação, isso significa, necessariamente, que não é, assim existindo uma separação entre o que se é e aquilo que se representa e brinca de ser em dada situação. Essa brincadeira de ser algo é o objetivo último da consciência de preencher o vazio existente entre ela e o ser. Se a consciência tivesse plenas condições de ser apenas garçom, sua intencionalidade maior teria sido concretizada, pois seria *para-si-em-si* ou uma consciência plena e realizada. Ao mesmo tempo, o que se é escapa de ser apenas garçom. O humano é aberto demais para se fechar em única possibilidade. É brincar com o trocadilho de ser-no-mundo com meu-ser-no-meio-do-mundo.

Definir o humano como apenas uma de suas possibilidades ou a partir de um papel representado em determinada situação é desconsiderar o que ele realmente é. Define-se que “[...] a minha essência não é mais do que a apreensão sintética das condutas que fui [...]”, como volta a observar Barata (2000, p. 269). Isso tudo assim é, de modo que o ser do humano ou sua essência só estarão aptos a serem respondidos quando nossas condutas não tiverem mais presente nem futuro, ou seja, quando formos plenamente presos no tempo passado, sem a menor possibilidade de se fazer diferente ou na atuação de outros papéis. Aquilo para o que Sartre chama a atenção é que é constitutiva da estrutura da consciência essa impossibilidade de coincidir consigo mesma, pois que ela pode sempre se fazer distintamente no presente e naquilo que intenciona de futuro.

A última conduta de má-fé ilustrada por Sartre é a do homossexual. De antemão, essa rotulação ou princípio de identidade que se atribui ao humano com desejo sexual pelo outro do mesmo sexo não pode, em hipótese alguma, ser comparada ao ser *em-si*. O homossexual não é homossexual como esse celular é celular. A negação da homossexualidade não implica uma negação daquilo que é, mas a plena possibilidade de se fazer diferente no futuro. Não se pode negar o caráter singular e irreduzível da realidade humana de se fazer. Poder constituir-se implica a verdadeira compreensão daquilo que é o humano, necessitando renascer continuamente assim se evadindo de seu passado e lançando-se no futuro. Dessa feita, a realidade humana escapa de toda e qualquer definição a partir de suas condutas. Não se é garçom ou homossexual ou coisa desejada – como no caso da mulher –, tal como objetos transcendentais e isolados. Já o homossexual, quando nega a sua identidade pederasta, tem ele a devida compreensão?

Sartre afirma que o homossexual age de má-fé porque nega a sua condição desejosa se afirmando como coisa. Sua negação não consiste em uma negação estrutural e originária. Não se autodesigna como um homossexual do mesmo modo como não se denomina mesa.

Por fim, o objetivo da sinceridade e o da má-fé não são tão díspares assim. Sartre entende que a sinceridade se refere ao passado, isto é, naquilo que já está consolidado e constitui o homem como coisa *em-si*. Já a má-fé também solidifica o homem, impedindo-o de suas possibilidades, mas a sua ação é de congelamento das possibilidades futuras. A sinceridade e a má-fé agem com o mesmo caráter de findar o movimento da consciência, uma em direção ao passado e a outra em direção ao futuro.

O que tais condutas, por exemplo, atestam é, a nosso ver, certo vínculo intrínseco entre filosofia e literatura na reflexão sartriana. Dada a explanação dos conceitos filosóficos abordados por Sartre, vê-se, cada vez mais, a sua eventual aplicabilidade quanto às análises interpretativas das suas obras literárias. A ideia consiste em evidenciar que a distinção entre um campo e outro de saber existe, em primeiro momento, por meio da linguagem e dos recursos utilizados para o diálogo com o leitor. Ora, depois de reconhecer que a literatura está mais próxima da vivência das pessoas, ela parece promover acessos às formas de conhecimento que a filosofia não galgue com a mesma facilidade. Isso é natural, pois, talvez, essa dificuldade esteja na sua linguagem e naquilo que espera de seu leitor, exigindo-lhe reflexão e

domínio de linguagem de modo sistemático. A literatura, por sua vez, dá conta de expor e enfrentar os mesmos problemas e conceitos existenciais de modo mais sensível. Ela parece exigir mais sensibilidade e parece promover maiores processos de compreensão da existência. Sartre entende e pratica isso com muita frequência e, dada a importância desses dois modos de escrita, cabe-nos analisá-los com mais profundidade.

2.6 Ficção⁹ literária e Filosofia

Se é função, pois, da literatura a promoção do processo de irreflexão à reflexão, é de extrema relevância apresentar e discutir alguns aspectos por meio dos quais a literatura encara o problema do fenômeno humano, bem como ela dialoga com igualdade de direitos com a filosofia, tendo aqui, entretanto, a clareza das peculiaridades de cada uma delas.

A literatura não pode ser restrita apenas ao âmbito ficcional, com enredos que simulam a realidade, tendo em vista que é também sua função, ainda que se valendo da ficção, denunciar e expor problemas reais e existentes que assolam o humano, bem como sua relação com o mundo. A literatura olha o humano de modo mais concreto, pois está mais perto dele e de suas relações e tal proximidade lhe possibilita apreender a existência humana em seu movimento constitutivo de modo a expressar a existência existindo.

A relação que a literatura e a filosofia estabelecem, reciprocamente, colabora naquilo que ambas almejam: expressar a existência e a constituição humana no mundo. Assim, quando o humano é lançado no mundo, deixa o plano do não-ser, passa a ser, e tende a não ser novamente. A filosofia problematiza, interpreta e compreende esse processo via razão e sistemas; a literatura estará sensivelmente próxima do humano nessa travessia que perpassa do não-ser inicial ao não-ser final ou, se preferirmos, do nascimento à morte do humano ou de seu aparecimento ao seu desaparecimento. Esse movimento humano manifesto pela literatura apresenta seus

⁹ Husserl, inclusive, já teria atribuído ao conceito de “ficção” um significado peculiar do ponto de vista fenomenológico. É nessa perspectiva que ele encerra o §70 das *Ideias I*: “Assim, para quem gosta de expressões paradoxais e entende a plurivocidade do sentido, pode-se realmente dizer, com estrita verdade, que a ‘ficção’ constitui o elemento vital da fenomenologia, bem como de todas as ciências eidéticas, que a ficção é a fonte da qual o conhecimento das ‘verdades eternas’ tira seu alimento” (HUSSERL, 2006, p. 154).

fracassos, sua niilização, a projeção e execução de seus projetos e a inesperada ruptura da existência em meio a muitos projetos que deixarão de ser realizados porque a morte solapará impiedosamente todos, sem exceção. Nessa direção, tanto a literatura quanto à filosofia se movem conjuntamente no sentido de explicar e de revelar o sentido da existência concreta do homem contemporâneo.

O movimento filosófico e literário de que aqui aceitaremos a designação de "existencialismo", por mais que pensadores como Heidegger e Sartre se negassem a assumir tais rótulos, visa, seja na filosofia, seja na literatura, pensar a concretude da existência humana, seu ser-no-mundo. No movimento da construção do ser e do mundo, os valores que norteiam a vida se fazem por meio dos sistemas filosóficos e das escolas literárias. O que se enfrenta em meados do século XX, logo após duas guerras mundiais com consequências avassaladoras para toda a humanidade, é uma crise dos valores abstratos defendidos pela filosofia antiga, pela filosofia medieval e pela filosofia moderna e também dos valores adotados em discursos e doutrinas religiosas. Essa crise axiológica de meados do século XX ocorreu, justamente, porque tais valores não coadunavam mais a teoria racional com a vida concreta, razão por que tais valores se esfacelaram.

Frente a tal dismantelamento axiológico, os valores possíveis de serem vividos, retratados, refletidos no modo de existir presente, no agora, passaram a viger e a ser aceitos. Qual é o agora, qual é o presente? Em qual situação e momento histórico essa discordância entre vida concreta e valores aproximam a filosofia e a literatura? Sob essa ótica, a literatura assume papel preponderante no sentido de revelar ao humano as suas mazelas e agruras, as suas angústias e melancolias, os seus projetos e a sua responsabilidade sobre o seu ser e o mundo que habita e constitui. Uma literatura e uma filosofia que se dizem ou se caracterizam sob o rótulo existencialista devem promover a interrogação do humano sobre si mesmo, sobre o seu ser, sobre o mundo, sobre a sua finitude, bem como promover a busca de sentido para uma existência que, em si, não tem sentido prévio.

A interrogação é a atitude humana que mais revela o nada que separa a consciência das coisas que ela intenciona. É por meio da consciência interrogante que o nada aparece no mundo e ser consciência desse nada é assumir o conhecimento da angústia vivida. A vida só tem o valor que atribuímos a ela. Nessa contingencialidade da vida, o sujeito deixou de ser o protagonista a passou a ser o seu objeto e o maior problema a ser resolvido. A sua existência não tem valor de

antemão, não tem essência que a defina. Tudo está em aberto e só terá sentido e valor se o próprio humano atribuir a si mesmo sentido e valor, e a dimensão, a profundidade desse valor, bem como o sentido sobre a própria existência humana, eles (sentido e valor) não advêm de outro, senão do próprio humano (FERNANDES, 1986). É nessa árdua função que filosofia e literatura se darão as mãos para expressar e promover momentos reflexivos e de compreensão da existência humana no mundo.

Por mais pessimista que possa parecer essa compreensão, ela tem o seu quê de realismo, porque “[...] existir é encontrar-se, desamparado, em um oceano de incertezas e de risco com a possibilidade do naufrágio ou da salvação” (FERNANDES, 1986, p. 25). O desamparo e as incertezas que o humano da segunda metade do século XX enfrentava sobre o seu próprio modo de ser estão relacionados diretamente com o abandono dos valores passados que se perfaziam na quimera da vida futura, nos sistemas filosóficos irrealizáveis, nas utopias da vida e da felicidade plenas. O humano dessa época precisava se humanizar tendo esse escopo de inexatidão, de falta de esperança e de fé. Seu único ponto seguro é ele mesmo, que, justamente por sua constituição de ser humano, não é algo fixo e engessado. O humano concretiza a sua humanidade na realização de seu projeto, do que se conclui, portanto, que o único ponto seguro não é seguro.

E, lado a lado, filosofia e literatura aclaram ao humano essa sua condição de ser-no-mundo. Mesmo muito próximas, cada uma delas tem seu papel bem definido na tarefa de compreensão do humano no mundo. A filosofia busca o ser do homem na sua totalidade. Não se fala, em filosofia, desse ou daquele sujeito em particular, e sim da condição estrutural de ser de todo e qualquer humano e isso se torna possível mediante o método fenomenológico e análise ontológica das estruturas do ser. Já a literatura aplica esse conceito amplo e totalitário da filosofia ao personagem particular, situado e vivente da realidade concreta. A literatura pensa o ser em situação, sem a necessidade e a obrigação de universalizar as vivências de seus personagens. As suas situações existenciais são somente dele, de modo que o homem filosófico é universal e válido para a totalidade das contingências do existir e o homem literato é a expressão do engajamento do ser em situações existenciais (FERNANDES, 1986, p. 25). Cabe, então, à literatura redimensionar o homem, repensá-lo em suas bases e instigar-lhe o desejo de continuar vivendo ou de estabelecer projetos.

Assim, seja uma literatura ou uma filosofia existencial, apresenta-se de modo opositor por não aceitar um sistema fechado e cíclico. A existência humana não admite

a rigidez dos sistemas filosóficos de até então, visto que partem de pressupostos abstratos. Não é possível pensar o existencialismo como um sistema filosófico porque ele pensa a existência em seu desenvolvimento e abertura para se projetar. Se é que seja possível falar em essência humana, seria, talvez, um possível feito, uma escolha concretizada. O que não muda absolutamente em nada a estruturação livre que antecedeu a escolha desse possível.

2.7 O ato de escrever

Uma vez discutida a importância da prosa literária, cabe agora discorrer sobre a sua constituição. Na visão sartriana, uma obra literária se constitui por livre ação do autor de se pôr a escrever. O engajamento do autor é manifesto nessa ação de escrever, criando por meio da imaginação e registrando a sua criação no ato da escrita. Uma obra literária, na perspectiva do autor, é um dado acabado e pronto. É o que Sartre denomina de "em-si-para-si", ou seja, é uma totalidade. A obra literária se torna aquilo que o humano mais deseja ser. Destaca-se, contudo, que essa perspectiva de totalidade acabada só é possível na visão do autor, pois que, entretanto, todo autor só escreve tendo por intenção que alguém leia o seu escrito. O escritor se torna um leitor incapaz de seu texto, porque não projeta nem cria expectativas sobre o escrito, pois dele já tem ciência como um todo. Necessita, por isso, do leitor. Eis as duas faces da prosa literária: o leitor é algo necessário para que a obra se torna, enfim, acabada. O fim da obra ou os projetos que dela resultaram na existência do leitor ainda não podem sequer ser previstos. É algo totalmente aberto e pleno de possibilidades. O encontro do livre escrito do autor transformado em prosa com a livre leitura do leitor é que conduzirão as possibilidades e os projetos.

A leitura, nesse caso, também se torna um ato de livre criação. Há um apelo do autor à liberdade do leitor para que este coopere na concretização de sua obra, de seu escrito literário. O livro composto por uma prosa literária é o resultado de uma ação livre e se tornou um objeto, um em-si. Nas mãos e nos olhos do leitor, o livro se torna um instrumento por meio do qual a sua liberdade é, no mínimo, instigada. Souza (2008, p. 123) afirma que, no entender de Sartre, "[...] a obra de arte só existe quando é vista e lida, quando leitor e expectador contribuem para a criação da obra. [...] o apelo que o autor faz ao leitor para que este exerça sua liberdade é um apelo que se destina à própria criação da obra de arte".

O autor engajado busca desvelar uma perspectiva da realidade ao seu leitor, mas reconhecendo neste também a sua liberdade criadora. Quando se confunde o engajamento sartriano e se espera que o autor conduza e transforme a mentalidade do leitor e tendo isso como finalidade de sua obra, há, de antemão, um cerceamento da liberdade do leitor e, ao mesmo tempo, a sua alienação. O autor apela ao seu leitor e não o condiciona e tampouco o determina.

A prosa literária fascina por meio de seus personagens e torna o leitor um fornecedor de vida e emoção a eles. São as emoções do leitor que tornam válida a ação do personagem da obra literária. Assim, é a partir de um pacto de generosidade entre autor e leitor que nasce a obra de arte, pois no mútuo reconhecimento das liberdades nasce uma obra concreta feita por homens livres, situados e responsáveis por esse desvendamento da realidade. A finalidade da literatura ou da arte é o reconhecimento da liberdade do autor no ato de criação, mas é também o reconhecimento da liberdade do leitor ou expectador. A arte promove a liberdade e isso independe da perspectiva do autor ou do leitor. Afirmar uma finalidade da arte não é, em nenhuma hipótese, pensá-la como determinista. O que distancia o finalismo do determinismo é o ponto de partida. No primeiro, o futuro, que ainda não existe, indica as possibilidades de opção no presente; no segundo, as possibilidades presentes determinarão o futuro. Por isso a obra literária atua como uma antecipação do tempo, permitindo ao leitor e escritor antever e escolher com mais ciência, assumindo para si a responsabilidade da construção de si e do mundo, que, agregados um ao outro, designar-se-ão de história. A literatura não determina a ação presente, mas apresenta motivos para a construção e a execução de um projeto. Esse entendimento do papel da literatura é corroborado pelo trecho que segue:

Pela arte, o escritor tenta desvendar o mundo e propõe ao leitor que este faça o mesmo, transformando sua visão de mundo, de dado e de fato, para imperativo e valor. O mundo, visto na e pela arte, deixa de ser um conjunto indiferenciado de utensílios e obstáculos para ser um imperativo, para ser tarefa de cada leitor e escritor e, mais precisamente, para ser a tarefa da liberdade de ambos. [...] A finalidade da arte é recuperar o mundo em sua totalidade como se ele tivesse origem na liberdade humana – se o homem constrói esse mundo livremente, então ele é responsável pelo mundo que cria. (SOUZA, 2008, p. 135).

Quando autor e leitor criam uma obra de arte, então eles, juntos, desvendam o mundo. O escritor apela ao seu leitor que este crie o mundo por ele desvendado. A

obra pronta, fruto das duas liberdades, exige engajamento, exige ação livre e responsável frente ao mundo desvendado e ao que será construído. Essa construção ou elaboração de projeto implicam do autor e do leitor, primeiro, que estejam situados, em seguida, engajados com a forma de revelação do mundo e, a partir daí, sejam responsáveis pelas ações de forma refletida. Ambos, autor e leitor, se posicionaram no e diante do mundo. Esse posicionamento do autor comunica e retrata a realidade àquele que lê a sua obra e a expectativa é que, após a leitura, o leitor compreenda o mundo e se saiba livre e responsável por si e pelo mundo que o autor revelou. Acresce-se que, no seu exercício da liberdade, o leitor pode se posicionar aceitando a revelação do mundo do modo como o autor lhe revelou ou não. Compartilhando da mesma forma de perceber, o clamor do autor é que seu leitor projete e concretize o mundo posto pelo autor de forma imaginária. Nesse sentido, “[...] a literatura o lança na batalha, escrever é uma certa maneira de desejar a liberdade [...] o ato de escrever e o de ler jogam o escritor e o leitor na historicidade, no posicionamento frente às questões morais” (SOUZA, 2008, p. 139-40).

A liberdade vivida na filosofia sartriana, em especial na ação de escrever, não implica fazer o que se quer, e sim em se determinar a querer. Isso é o mesmo que dizer que a fonte de seu querer é você mesmo, a única coisa que se torna impossível que o humano seja o fundamento de seu não querer ou de deixar de ser livre. A liberdade só pode ser vivida em situação, ou seja, no mundo. As coisas do mundo são iluminadas pela liberdade, de modo que um obstáculo só o é e se torna um limite à liberdade se esta assim o determinar. Somente a liberdade pode significar algo como obstáculo e dimensioná-lo em graus, porque, em-si mesmo, é só um objeto opaco e fechado. A liberdade só se realiza em situação e em seu próprio movimento de ser. Ela é, pois, uma conquista de ser na história, na significação do mundo. Cabe ao escritor revelar, por meio de seu engajamento, o homem a si mesmo, ou seja, revela ao homem que ele é liberdade, fazendo-o passar da condição espontânea do vivido ao plano refletido e responsável do movimento próprio da liberdade.

Por isso que escrever é perpetuar o presente ou fazer-lhe resistência em direção da construção de um novo futuro. Para que a escrita desempenhe essa função social, o autor deve estar totalmente convencido daquilo que escreve, comprometido com o seu momento presente, com a sua situação. Comprometer-se com e no presente é saber-se livre com a utilização dos signos e com os modos como planeja

revelar o mundo, reconhecendo que o seu leitor, livremente, vivificará a sua obra, transformando-a em um ato social (SARTRE, 1957).

Esse caráter social da obra literária, especificamente a prosa, tem por função nominar a conduta do indivíduo, fazendo-o enxergar-se diante de si, como um espelho refletidor da existência. O autor revela o mundo ao leitor, bem como lhe revela a sua conduta no mundo, impelindo-o a se inserir no mundo e, ao mesmo tempo, instigando-o a superá-lo rumo a um porvir. Sartre afirma que “[...] o romance é um espelho. Mas o que é ler um romance? Creio que é atravessar o espelho” (SARTRE, 1968, p. 14). O conteúdo do espelho é o reflexo daquilo que o escritor deseja revelar e o leitor apreende esse aquilo a seu modo, porque o leitor é livre na apreensão dos reflexos descritos pelo escritor. Resta à ação de escrever a intencionalidade sobre um objeto, a saber: o desvelamento do mundo (SARTRE, 1957). É por meio da prosa literária que o pensador francês vislumbra a possibilidade da existência de pessoas mais sensíveis e responsáveis pelo mundo. A metáfora do espelho demonstra, com nitidez, o desejo de que a obra literária instigue o processo reflexivo, que promova a consciência de si ou, noutros termos, a consciência da liberdade que se é e todas as responsabilidades que dela emanam para consigo, com a humanidade e com o mundo que se habita e, ao mesmo tempo, se constitui.

A exigência dessa responsabilidade para consigo, com os outros e com o mundo oriundas da liberdade já se iniciaram na própria criação da ficção. A construção do enredo, a escolha dos personagens e o papel e função de cada qual na composição do enredo, o tempo e o espaço que sustentam a história, bem como um possível público-alvo já anteviram a primeira ação da prosa, que é o ato de escrever do autor. Em sendo desse modo, com esses personagens, nesse espaço e tempo, ainda que sejam todos fictícios ou resultados da consciência imaginante, qual é a intencionalidade de escrever?

Escreve-se, então, com a intenção de revelar o mundo de modo dialético. O autor projeta um mundo enquanto o leitor o conjectura. Relata-nos Sartre:

Assim, o escritor não faz mais do que voltar a encontrar em todas as partes seu saber, sua vontade, seus projetos; quer dizer, volta a encontrar-se consigo mesmo; não tem contato nenhum com sua subjetividade e o objeto que cria está fora de alcance; não o cria para ele. (SARTRE, 1957, p. 69).

Um projeto literário não visa atender a uma subjetividade; é um objeto resultante da consciência imaginante do autor posto à disposição da consciência imaginante do leitor. Como a consciência imaginante é ativa no processo de intencionalidade e na postulação do objeto ausente, a criação do autor desvela ao outro o mundo tal qual é visto por ele e imaginado em sua produção literária. O desvelar ao outro também lhe exige conjecturas futuras sobre aquilo que lê e enquanto desempenha tal ação, imagina o enredo projetado pelo autor, não mais tal qual o autor projetou, e sim como ele, o leitor, imagina.

Nesse processo se evidencia a aparição simultânea dos três modos de ser da consciência. No que tange ao leitor da obra: a parte da consciência irrefletida ou vivida é seu próprio ato de ler, pois este não está tematizado ou posto em questão à própria consciência. A consciência imaginante se revela a partir da construção imagética do tempo, espaço e personagens que não se fazem presentes no instante da leitura, ou seja, são ausentes trazidos ao presente por meio da intencionalidade imaginante. A consciência reflexiva aparece no comprometimento do leitor com a revelação daquilo que lê no momento. Terá de se posicionar reflexivamente sobre sua concordância ou não com o modo pelo qual o autor lhe revela o mundo por meio daquela ficção. Análise de igual teor em relação aos três modos de ser da consciência poderia ser feita em relação ao autor.

É por isso que a relação mediada pela obra literária exige, de ambas as subjetividades, autor e leitor, um pacto fundado na confiança, na generosidade e na reciprocidade (FIGURELLI, 1987). A confiança do leitor no autor se faz necessária porque as conjecturas do leitor são dirigidas. As emoções desveladas nos personagens adquirem maior ou menor intensidade, dependendo do modo como o leitor reflete as suas próprias emoções. Ilustra-nos Sartre: “[...] nós estávamos com ele [personagem], nele, vivemos com a sua vacilante consciência individual, e, de repente, essa consciência fraqueja, debilita-se, dilui-se na consciência coletiva. Seguimo-la e logo nos encontraremos fora desprevenidamente” (SARTRE, 1968, p. 23). Como já dito anteriormente, a consciência imaginante intenciona seu objeto, que, como todo e qualquer objeto, está fora da consciência. O leitor se vê absorvido na leitura, diluído nos personagens, torce pelo insucesso do vilão, regozija-se nas vitórias do protagonista, espera o momento de clímax da obra como se fosse algo presente e real. O que prepondera aqui é a consciência imaginante, pois é seu objeto que é tematizado, a irreflexão se faz presente incessantemente de modo não temático e a

reflexão espera o seu momento de aparecimento, que, segundo a nossa hipótese, se dará mediante o espelhamento entre leitor e personagens.

O leitor torna possível a existência daquilo que o autor revela por meio da linguagem, do enredo que situa os personagens, bem como da construção da subjetividade de cada elemento da ficção que constitui a trama literária, isto é, da totalidade da prosa narrada. O ato de ler principia uma criação dirigida que se realiza por meio da liberdade do leitor. Na ação de ler, o encontro entre duas liberdades situadas em momentos distintos se dá concomitantemente. Entre o escritor e o leitor existe um processo colaborativo, pois requer de ambos o reconhecimento da liberdade. Para tanto, é necessário que o autor clame e confie na liberdade de seu leitor, que a admita de antemão tal qual admite a própria e que, por meio de sua obra, a instigue. O reconhecimento mútuo da liberdade evita, a todo custo, que a má-fé seja escolhida e elevada ao posto de única possibilidade de existência pelo leitor. Destarte, o projeto maior de uma obra literária consiste na promoção da libertação de seu leitor e este, por sua vez, constitua ou até mesmo reconstitua, signifique e ressignifique o seu próprio projeto. Não será o projeto que o autor idealizou ao escrever a obra ao seu leitor e não o será porque a constatação da liberdade naquele que escreve e naquele que lê o escrito é de caráter estrutural, não sendo nenhuma das duas previsíveis antes de se tornarem efetivamente escolha e projeto realizado.

A ficção, metaforicamente falando, tornar-se-á um espelho. Esse espelho, à luz da trama, dos dilemas vividos pelos personagens, incitará o leitor a pensar e a refletir em sua própria situação e em sua própria história. Eis o papel da arte: imitar ou espelhar a realidade por meio da ficção a fim de que o espectador da arte se torne o protagonista da existência. O autor e sua obra revelam o leitor a si mesmo, põem-no frente a frente consigo mesmo e lhe desvelam, caso ele decida ver, a sua condição no mundo, a que suas escolhas o conduziram e que sempre terá, no presente, as possibilidades de afirmar uma vez mais a escolha já realizada outrora ou de romper com o projeto anterior e de iniciar um novo. Seja qual for a decisão, será, mais uma vez, a revelação e o aparecimento da angústia, do nada, da liberdade da realização ou não do desejo que estará atrelado aos motivos de se o realizar ou não. Enfim, a literatura é um espelho da realidade concreta porque mostra ao seu leitor o que ele mesmo é nas suas situações concretas. Trata-se de uma transposição do vivido ao imaginado e, deste, ao conhecimento, tendo claro que esses modos da existência humana se dão todos simultaneamente, sendo apenas tematizados em apreensões

distintas. Ler é enxergar o mundo tal como o autor engajado enxerga, livre dos enganos, dos preceitos ou dos juízos morais. O mundo refletido na obra está despido, completamente revelado. Cabe ao leitor se posicionar, acatar ou não o modo por meio do qual o autor da obra que é lida lhe revela o mundo. Por isso que a relação entre autor e leitor é paradoxal e dialética, pois, quanto mais o leitor vive a sua liberdade, mais reconhece também a liberdade do autor que projetou todos esses reflexos, pois quanto mais a obra exige do leitor, mais ainda exigiu do autor (SARTRE, 1957).

Mesmo paradoxal, a relação entre leitor e autor se apresenta do seguinte modo:

[...] transformou suas emoções em emoções livres, como eu faço com as minhas ao lê-lo. Quer dizer, que assumiu a atitude de generosidade. Deste modo, a leitura é um pacto de generosidade entre o autor e o leitor; um confia no outro, conta com ele e lhe exige como exige de si mesmo. Porque esta confiança é também generosidade: ninguém pode obrigar o autor a crer que seu leitor fará uso da própria liberdade e ninguém pode obrigar o leitor a crer que o autor fez outro tanto. Os dois tomam uma decisão livre. Estabelece-se um vai e vem dialético. Quando leio, exijo; o que assim leio, se minhas exigências ficam satisfeitas, induzem-me a exigir mais do autor, o que equivale a exigir do autor que me exija mais. E, reciprocamente, a exigência do autor consiste em levar minhas exigências ao mais alto grau. Assim, minha liberdade, ao se manifestar, revela a liberdade do outro. (SARTRE, 1957, p. 78-79).

Com a constatação da liberdade, a literatura promove o processo de reflexão, pois revela, como em um espelho, o humano a si mesmo. A concepção da primazia do irrefletido é mantida no plano existencial, mas a literatura é o instrumento de tomada de consciência conhecedora, isto é, de saber de sua condição e situação no mundo, de transpor do vivido ao conhecido tendo o imaginário como elo. Por meio do reflexo da situação apresentado pela obra literária, a consciência se tematiza porque se apreendeu por meio da imaginação produzida pela ficção e passa a ser objeto de si mesma.

Desempenhar essa função faz da literatura uma recuperadora do mundo, mostrando-o tal qual é na visão do escritor. Perceber o mundo a partir da visão de uma subjetividade, nesse caso a subjetividade do autor, implica ao leitor o reconhecimento de que o aparecimento do mundo tem sua fonte na liberdade humana, pois o autor, nesse caso, não é detentor único da revelação do mundo, isto porque muitos outros podem escrever e retratar a mesma concretude sob outras perspectivas. Nessa esteira, a revelação do mundo passa a ser tarefa da liberdade

humana. Do outro lado da obra literária está seu leitor. Este é um criador generoso na medida em que, ao ler a obra, ele, leitor, se projeta a si mesmo. A sua ação também é reveladora, isso porque, no instante em que reconhece, nas palavras do autor, o desvelar do presente, posiciona o mundo manifesto pelo autor à sua frente, ainda que seja de modo imaginante, pois o que está à sua frente é o texto que é lido e o mundo posto é um ausente feito presente.

Dessa via dupla de liberdades historicamente situadas de autor e leitor, dela se exige de ambos o compromisso e a responsabilidade pelo universo. É interessante notar que, na ação livre de escrever e de ler, se assume uma perspectiva aparentemente individual, de modo que o leitor e o autor escolhem, isoladamente, o modo de revelação feito pelo autor e o modo de posicionamento do leitor diante daquilo que se revela aos olhos. Resgata-se, aqui, a ideia presente na conferência "O Existencialismo é um Humanismo", de 1945, e em *O Ser e o Nada*, de 1943, de que toda opção individual é também uma escolha universal ou da humanidade. Assim, é tarefa mútua o compromisso e a responsabilidade das liberdades que se entrelaçam por meio da obra escrita por um e lida por outro. Por isso que a liberdade do autor é reveladora e a liberdade do leitor é criadora. Quando o autor revela o mundo ao leitor por meio dos reflexos ou das imagens de mundo que são constituídas, impele o leitor para o futuro do universo. Percebem-se no mundo de modo responsável pelo que virá a ser. É o engajamento da liberdade na história, é o ser humano situado.

A situação não é privilégio exclusivo do leitor. O autor é também uma consciência historicamente inserida e situada. Sua obra, o livro, é o contato entre duas consciências histórica e geograficamente situadas. Esse contato torna possível a existência de um mundo comum entre leitor e autor e conjectura duas faces de um mesmo feito de história e liberdade. A dupla via do contato da leitura mostra a perspectiva do autor e do leitor. São duas faces da realidade que coexistem, resultam de liberdades que conjecturam e projetam o mesmo mundo fazendo do possível algo real.

Essa realidade em que escritor e leitor estão inseridos no presente produz um leitor e um escritor real. O leitor, também chamado de público, apresenta problemas ao escritor para depois ficar à espreita. Essa espera do leitor é também um vazio que permite que a estrutura dos possíveis possa ser preenchida por qualquer coisa. A leitura colabora no exercício da liberdade quanto à constituição desses possíveis. Nisso tem cabal importância o escritor, pois, com seu escrito, ele se compromete a

mediar a espontaneidade imediata da consciência a uma consciência reflexiva e posicional de si mesma. Sartre relata que “[...] um escritor está comprometido quando se esforça por embarcar na consciência mais lúcida e completa, quer dizer, tanto para ele quanto para os outros, faz passar do compromisso da espontaneidade imediata ao refletido” (SARTRE, 1957, p. 93).

Não há um escrever nem um ler neutro. Qualquer uma das atividades exigirá posicionamento. O leitor é intimado a aceitar o mundo presente tal como é revelado ou não o aceitar. Frente à negativa, é instigado a projetar um mundo distinto, constituindo novos valores. O posicionamento é sempre uma decisão individual e subjetiva. Quando o autor escreve, deseja que seus leitores superem esse caráter subjetivo e individual do projeto para que se comprometam enquanto classe e esse é um momento em que o indivíduo deixa de existir e adere a uma decisão livremente coletiva formando grupos. O escritor concebe a literatura como uma admoestação à própria liberdade no modo como revela o mundo. Certifica também a liberdade dos outros enquanto os impele a fazer de suas revelações as conjecturas de futuro. Enfim, a literatura é fruto da liberdade situada na história e meio para que a consciência supere a sua condição não posicional de si, de existência irrefletida e passe a ser consciência (de) consciência, isto é, existir e saber-se existindo de modo engajado e responsável. Ilustra-nos Sartre:

O autor está em situação, como os demais homens. Mas seus escritos, como todo projeto humano, encerram, precisam e deixam atrás a situação, explicam-na e a fundamentam inclusive do mesmo modo que a ideia do círculo explica e fundamenta à rotação de um segmento. Um caráter essencial da liberdade é estar situada. Descrever a situação não seria atentar contra a liberdade. (SARTRE, 1957, p. 145).

Está aí claramente a função do escritor, a de descrever a situação, revelando-a ao seu leitor. É livre a decisão do autor de revelar o modo como vê a situação descrita. É livre a decisão do leitor em concordar ou não com o modo como lhe revelam a situação. Independentemente de concordâncias ou de discordâncias, a descrição da situação é o reflexo da realidade, ainda que o seja na perspectiva do escritor.

Escrever e ler exigem, além do engajamento, responsabilidade, pois escolher falar de um tema e se calar de outro apresenta, no ato de revelar, que se espera que algo mude, que algum projeto a partir daquilo aconteça; quando o autor se cala sobre determinado tema, insiste na continuidade dele. Por isso, mesmo não escrevendo, o autor comunica ao seu leitor. A partir disso, o leitor é tirado do plano da

espontaneidade do vivido e é exigido dele posicionamento consciente a partir da sociedade apresentada pelo autor. Frente ao desvendamento, o leitor assume ou transforma, pois não é mais possível alegar ignorância. Por meio da prosa literária, o leitor pode sair da ignorância e é por isso que o livro e a arte são nocivos, pois impedem as desculpas da ignorância frente à sociedade que se revelou por meio da literatura. O trecho que segue elaborou claramente essa perspectiva:

O escritor convida o leitor a exercer a liberdade concreta em determinada situação, dá-lhe uma imagem crítica e uma consciência infeliz perante as quais ele é obrigado a assumir ou mudar seus atos. O autor, através de seu livro, tira a desculpa da ignorância e força a sociedade a se responsabilizar por suas ações e desvendamentos [...] a sociedade se vê vista. (SOUZA, 2008, p. 148).

Ora, o exercício ou a práxis propriamente dita de tal “liberdade concreta” se revela, em termos da produção ficcional sartriana, como uma tomada de consciência radical, isto é, engajada.

Em contrapartida, a arte poética não seria mesmo engajada e reconhecedora mútua das liberdades de autor e de leitor? Isso parece ter ficado claro na obra *Teoria da Literatura*, porque o poeta não busca revelar o mundo ao leitor e esperar dele a "construção" de um projeto. Perius (2018, p. 398) afirma que “[...] o poeta visa unir substâncias, isto é, o complexo formado por palavras/coisas”. É possível concordar que as coisas sejam substâncias, porém, querer fazer dos signos ou palavras que as nomeiam também substâncias implica desconsiderar que elas sejam oriundas de ações humanas, de pessoas que, livremente, decidiram por estes signos e não por outros. Seria, então, o poeta e a poesia uma arte não engajada? Perius (2018, p. 400) ainda considera “[...] que o poeta é, antes de tudo, um descobridor, isto é, desvelador de possibilidades do mundo, pois não se trata de algo dito, mas inscrito em filigrana na percepção do invisível”. Se, de fato, o poeta é um desvelador de possibilidades e um descobridor, o poeta se torna um humano engajado e comprometido no mundo, no sentido enunciado pela interpretação de Souza (2008), conforme apresentamos anteriormente.

Como pensar o engajamento do poeta se o seu poder é transformar tudo em pedra? Mesmo que seja metaforizando com o termo pedra, a linguagem poética aproxima o ser das coisas, entretanto, o emissor da linguagem é o promotor da cisão do ser. Assim, a linguagem poética assume o papel de “[...] sonho poético da forma absoluta, cujo grau de distância é zero entre real e o possível... Eis a pedra. Eis o ser

que não fala, não pensa, não existe. Apenas é” (PERIUS, 2018, p. 403). Nessa direção, o que desvela a pedra? Que coisa constituinte do mundo a pedra revela? E Perius, citando Sartre (2005, p. 246), observa: “[...] a ideia se torna coisa, e faz sua entrada no espírito objetivo. Pois não se trata apenas de nomear, mas de fazer o poema” (PERIUS, 2018, p. 403). Eis aqui a distinção central entre a prosa e a poesia: a primeira nomina as coisas e espera do leitor posicionamento; a segunda se torna coisa. O poeta deixa de ser um desvelador de coisas e de mundo para se tornar um arquiteto ou criador de coisas, brincando de ser Deus.

O desejo de ser Deus ou de ser idêntico consigo mesmo não coaduna com aquilo que o humano realmente é. Mesmo sendo algo impossível de realização, o para-si deseja ser em-si sem deixar de ser para-si, ou seja, almeja a completude e a totalidade. E o poeta, por meio de sua poesia, deseja deixar de ser somente humano querendo ser coisa dentre as coisas, mas com isso não prescindindo de sua condição primordial que é a de continuar sendo humano. Perius (2018, p. 404) esclarece que “[...] o poeta é este símio indiferente igual Medusa que, ao olhar o homem, paralisa-o, sem tomar partido. A imobilidade pétrea, que lhe paralisou os membros, representa o processo de conversão do para si em ser em si”. Esse desejo humano de ser completo sem deixar de ser humano é expresso por meio da poesia, elaboração linguística com a qual o poeta deixa de ser revelador de mundo para ser criador de mundo.

Nesse sentido, Souza (2008) afirma que o engajamento é o modo por meio do qual o autor, livremente, decide revelar o mundo ao leitor, esperando que este, também livremente, decida acatar ou não o modo por meio do qual o autor lhe revela tal mundo – isso assim é porque cabe ao leitor a condição de também verificar as coisas nominadas pelo escritor uma vez que tem acesso a elas. Se o engajamento também pressupõe essa dialética de liberdades situadas, como pensar um poeta engajado tendo em vista que ele não revela mundo, mas cria coisas? Por exemplo, a coisa pedra é um em-si, inerte, opaco e acabado. Quando o termo "pedra" é escrito pelo poeta não implica, necessariamente, que se denote o objeto pedra. A "pedra", nas mãos do poeta, vai muito além do objeto em-si, porque a pedra por ele metaforizada assume, por ela mesma, o sentido de em-si e não de revelação do objeto pedra.

2.8 Situação e Engajamento¹⁰

O fato fundamental a não se perder de vista, sobretudo quando se trata de um autor como Sartre, é o de que tanto a obra literária quanto a obra filosófica estão amalgamadas a seu tempo e história. Por isso, o escritor não escreve de uma época inexistente; ele, antes, está profundamente imerso em seu tempo, em sua história, isto é, está situado. O modo como descreve sua situação ou como opta por revelar o mundo resulta da liberdade do prosador frente à sua situação fática e contingente. Essa descrição sobre o mundo apresenta o engajamento e a responsabilidade pelo momento histórico em que está inserido, bem como seu desejo de reconhecer a liberdade do leitor, revelando-lhe o mundo presente e instigando-o a projetar-se no futuro, constituindo-o (SARTRE, 1957).

Ao voltar a atenção para a obra de 1943, *O Ser e o Nada*, vê-se um Sartre que escreve sobre o conceito de situação sem deixar ele mesmo de estar situado. Assim, ao expressar a situação, enquanto problema filosófico, ele se vale de exemplos do "rochedo" que se põe à frente do sujeito agente e que a significação dada a tal rochedo concerne à liberdade do sujeito que ali está posto. A liberdade, como dimensão pré-reflexiva, exige comprometimento humano para com o mundo e do

¹⁰ O termo "engajamento" se torna uma categoria central para alguns pensadores do século XX, dentre eles Sartre, Marcel e Merleau-Ponty. De modo imediato, pode-se considerar, aliás, que o engajamento consiste na inserção do sujeito na realidade. Tal inserção deve provocar no filósofo algum incômodo, ou aquilo que Souza (2008) observa como consciência infeliz. Esse incômodo ou infelicidade deve impelir o filósofo a agir ou pensar sua realidade, pois de que valeria um desenvolvimento filosófico que estivesse desvinculado da realidade? Nesse sentido, a situação francesa de meados do século XX exigiu, desses pensadores, ao analisar o humano, compreender a situação que viviam. Nesse contexto, a situação se torna a premissa básica de todo engajamento, já que "engajar-se é situar-se" (SILVA, 2017, p. 131). Sartre tem por perspectiva entender o engajamento como algo inerente à liberdade, não compreendendo, necessariamente, a militância partidária, e, por vezes, até crítica essa postura. Marcel, por sua vez, compreende o engajamento com duas nuances, quais sejam: o fundamental e o contingente. Na primeira forma de ser do engajamento, o fundamental, há uma aproximação com o entendimento sartriano. O segundo caso, o contingente, implica o engajamento partidário que Sartre não só não aceita como sendo engajamento, como diz ser um impedimento para a sua efetivação, visto, como vimos, diferenciar o "engajamento" da "militância". Tanto para Marcel quanto para Sartre, o "[...] engajamento é o ponto de honra da liberdade: é por meio dele que ela se exerce, efetivamente, pondo a toda prova a eficácia da práxis. Ora, não é isso que está em questão! O ponto crucial é o engajamento movido por paixões momentâneas, sobretudo, de cariz político-ideológica, que terminam por desvirtuar, em sua raiz, a dimensão mais profunda e fundamental do engajamento" (SILVA, 2017, p. 147). Nessa primeira análise, parece que o engajamento sartriano exclui o viés da situação concreta, pois os conceitos de "engajamento" e de "situação", por mais que se reflita sobre eles, tornam-se conceitos filosóficos, referindo-se ao concreto, ao existente. Conclui Silva (2017, p. 147): "[...] é nesse sentido que o autêntico engajamento não se abstém de demandas porque aí já estará atendida a demanda primeira e fundamental".

sujeito com a situação, isso respectivamente nos âmbitos da universalidade e da concretude. Não é possível pensar um sem o outro, já que ambos se revelam mutuamente. Em qualquer um dos modelos – o universal ou o concreto –, a "resistência" e a "liberdade" têm sentido quando confrontadas com o determinismo e a necessidade que, aparentemente, é posta pela situação. Só se é absolutamente livre e, ao mesmo tempo, responsável pela situação e só se pode falar em liberdade quando posta em situação a fim de que essa liberdade possa enfrentar as resistências da situação posta (SARTRE, 1943).

As obras literárias que antecederam a *O Ser e o Nada* também apontam para uma perspectiva de liberdade absoluta e de uma situação diminuta ou, pelo menos, sem a relevância histórica que, em obras posteriores, como se sabe, passaram a ter. A obra *As Moscas*, por exemplo, apresenta um personagem que nega o heroísmo e se escolhe como um sujeito historicamente situado, que se engaja e, ao fazer a história, também se faz. A liberdade absoluta que descobrimos nas primeiras obras literárias, como *A Náusea* e *O Ser e o Nada*, por exemplo, são enraizadas na história. Por isso, a história vivida do período não exigia maiores resistências e tal situação permitiu que Sartre se valesse de exemplos que demarcavam o enfrentamento entre resistência e liberdade, implicavam decidir continuar ou não a escrever o romance sobre o Marquês Rollebom, no caso de Roquentin, ou de um obstáculo a ser transposto em uma caminhada. Em momento posterior, vivendo a guerra, a liberdade precisa ser mais claramente expressa, porque a situação implica maior resistência, em especial no campo político e social. A temática central de Sartre, isto é, a liberdade, exige um sujeito situado e não um herói mítico. Por esse motivo, a filosofia e a literatura sartriana fincaram raízes na história e não se fundaram mais apenas em discursos teóricos e conceituais, ainda que não os tenha abandonado (DONIZETE SILVA, 2010, p. 65).

Por que essa ampliação do conceito de situação no pensamento sartriano? Porque a situação que Sartre vivia antes da guerra é distinta da situação durante a guerra. A situação posta, o lugar do sujeito, aquilo que confronta, limita e comprova sua liberdade não é mais o "rochedo" que, de acordo com a significação do sujeito, se torna uma paisagem ou um precipício. Aquilo que agora se opõe e prova a liberdade é a guerra. Os personagens sartrianos agora precisam enfrentar situações históricas em âmbitos maiores que os de outrora. Não é uma crise existencial e singular, única e de apenas um sujeito como Roquentin, em *A Náusea*. A situação que confronta a

liberdade assume características com a macroestrutura da história. Esta, a história, exige mais da liberdade que nos anos anteriores.

A situação presente não é mais a mesma, porém o homem continua sendo liberdade e a sua existência está condicionada à escolha que faz de si mesmo, excluindo qualquer perspectiva de determinismo, por mais que a situação histórica se imponha como guerra. A própria guerra, a inserção no partido ou a luta em defesa pela libertação da França denotam a expressão da liberdade em face da história. Essa França que sofre o domínio nazista é a situação posta que exige do humano a escolha e essas escolhas fazem a história e os sujeitos franceses desse período. Essa é a situação de Sartre. E é nesse contexto sociopolítico que está existindo e se fazendo e é nesse cenário, portanto, que deverá mostrar que a liberdade se faz em meio à história, ainda que tal história seja a guerra. Com Sartre, é possível pensar com tranquilidade que a guerra, sendo um feito histórico, é, como toda a história, feita por homens e, justamente por ser resultado da ação humana, é fruto da liberdade e, ao mesmo tempo, responsabilidade humana tanto daqueles que promoveram a guerra, tanto daqueles, que vendo a promoção, não se opuseram a ela.

É tarefa da literatura revelar o ser humano a ele mesmo, ou seja, cabe ao autor revelar a contingência humana a ela mesma bem como sua responsabilidade pelo mundo e pelo que cada homem se torna individualmente. Se todos os homens são livres e, por isso, responsáveis por si e pelo mundo, mesmo que ainda não o saibam, todo e qualquer homem é um ser engajado e responsável pelo mundo – isso porque é livre. Aquele que se dedica à literatura, na criação da prosa, a sua ação de narrar revela o mundo, nomeando-o. Na realização dessa tarefa, o autor impele o leitor a sair do plano vivido ao plano conhecido da existência por meio da obra literária promotora da reflexão, onde o leitor vê o mundo descrito na prosa, no livro. Esse mundo descrito no livro é, porém, também o mundo vivido pelos dois lados da obra, aquele que escreveu e aquele que lê o texto. Assim, o autor nomeia o fato, atribui-lhe signos que denotam uma realidade e isso é uma expressão de engajamento do autor com o mundo. E esse engajamento consiste na “[...] comunicação entre um autor e um leitor, de utilizar a linguagem como signo, que se pode dizer que ela é engajada” (SOUZA, 2008, p. 47).

É comum pensar o engajamento sartriano como um modelo de militância política, porém a filiação partidária ou a adoção prévia de pertencimento a determinado grupo cerceia a liberdade do autor de escrever sobre qualquer coisa. O

entendimento de engajamento como filiação a qualquer movimento que seja exige do autor uma abdicação de sua liberdade sobre o ato de escrever, ato que é uma ação livre, e exige determinado comportamento e maneira de ser, porquanto o grupo que defende se torna expoente. Frente a isso, a escrita do autor deixa de ser literatura e passa a ser propaganda. Ao invés de o autor revelar ao leitor o mundo sob a sua nuance, estará intencionando condicionar a percepção de mundo do leitor, adequando-a à sua. Isso demonstraria o reconhecimento da não liberdade de ambos. O autor que se vê obrigado e determinado a escrever mediante expectativas que o meio espera dele, ao fazer isso, também ele não reconhecerá a liberdade do leitor, impondo-lhe uma determinada e, por vezes, direcionada visão de mundo.

Nesse sentido, aquilo que Sartre entende por engajamento está diretamente ligado ao modo como o autor designa as coisas do mundo, os fatos e as ações humanas por meio de signos. Ao fazer isso, o autor se vale das palavras como instrumentos de designação e de significação de mundo. Por meio da prosa, as palavras são organizadas em frases, estas em orações, parágrafos e capítulos de livro que têm a intenção de comunicar uma mensagem ao leitor, de o instigar a ver algo maior e distinto do que apenas aquilo que o termo linguístico expresso. Sendo a prosa um discurso, as palavras só têm a função de comunicar algo ao leitor e, se há uma prosa escrita, é porque o autor tem algo a dizer ao seu leitor. A comunicação entre o autor e o leitor implica o reconhecimento mútuo das liberdades. O diálogo entre autor e leitor, mas, mais especificamente, o modo por meio do qual o autor se dirige ao leitor, é isso que Sartre irá entender como engajamento, porque, mesmo que por meio da escrita, o autor fala com o seu leitor e essa fala nomeia fatos e condutas que o autor deseja revelar ao seu leitor. Esclarece Souza (2008, p. 50):

Nomear uma coisa é transformá-la, é fazer com que o autor desse ato não possa mais ignorar o que fez e se coloque face às suas responsabilidades. [...] ela revela a conduta de cada um e faz com que não possamos mais ignorá-la. Desse modo, a prosa revela o homem ao próprio homem e por isso tem sua importância fundamental para a realidade humana e seu autor precisa responsabilizar-se por essa mediação. E é esse desvendamento do mundo, mostrando o homem como livre e angustiado diante da contingência, perante a qual ele deve se responsabilizar, em que consiste o engajamento da prosa.

A passagem expõe, com clareza, a concepção de engajamento sartriano: cabe ao autor revelar o homem ao homem. Retomando a metáfora do espelho e o problema da reflexão no pensamento sartriano, a prosa literária é o espelho e o leitor diante

dela, lendo-a, vê-se refletido naquilo que o autor deseja comunicar. Não é possível mais alegar ignorância, pois, antes da leitura, do ver-se frente ao espelho, o leitor apenas existia sem qualquer conhecimento de seu ser no mundo. Disso decorre que todas as responsabilidades que tinha e tem para consigo e com mundo que ajuda a construir são de seu conhecimento. Assim, mediante o enredo discursado na prosa, o leitor não apenas existe, mas sabe-se existindo. Houve uma degradação em seu ser e ele se viu, ainda que por imaginação da obra literária, diante de si e pode se entender como um objeto ou, melhor, como seu próprio objeto de conhecimento. É esse comprometimento com o mundo, do autor e do leitor, de um mostrar o espelho e o outro ter condições de se ver, de entender sua liberdade, e a responsabilidade que suas escolhas agregadas às escolhas de todos os demais sujeitos também livres constituem o mundo e aos próprios sujeitos e, conseqüentemente, a história. Nessa medida, “[...] o engajamento sartriano está presente em cada ato, em cada palavra dita, em cada silêncio: e a prosa é engajada por mostrar a responsabilidade de todos, por fazer com que leitores não possam mais fingir que ignoram o que fazem” (SOUZA, 2008, p. 51).

A prosa engajada tem, então, a função de revelar o humano a ele mesmo, mostrando a si mesmo quem ele é. E o que é esse humano? É liberdade, inicialmente, absoluta, porém manifesta concretamente nas possibilidades e nas escolhas realizadas por ele. Para que a menor possibilidade aconteça é necessário que o humano esteja em algum lugar e em alguma época, a situação, e que saiba que poderia estar ou não ali, o que constitui a "facticidade" e a "contingência". Estar nesse ou naquele lugar se fazendo presente já é mais que suficiente para se pensar a liberdade humana. O que faz a prosa literária engajada? Por meio de um autor, um sujeito presente e que preenche todos esses requisitos, ou seja, está naquele tempo, espaço e fazendo escolhas, portanto, livre. Frente a todas as possibilidades, ele decide escrever. Escolhe determinados aspectos ou determinadas condutas e os/as nomina, revelando-os/as ao seu leitor. O leitor, por sua vez, é outro sujeito, também situado, presente e livre, que decide, por algum motivo, ler e imaginar, por meio dos signos, as condutas e os fatos que foram nomeadas/os pelo autor. Após essa leitura, aquilo que era irrefletido ao leitor, aquilo alçará o plano refletido, pondo o leitor na condição de responsável pelos seus atos e pelas suas escolhas, não que antes já não o fosse, mas poderia alegar ignorância do fato de sua responsabilidade. Cabe, então, ao “[...] escritor dar à sociedade uma consciência infeliz” (SOUZA, 2008, p. 51). Por

que consciência infeliz? Porque promove a consciência da liberdade, isto é, da possibilidade, do nada, do fazer escolhas e da plena responsabilidade sobre o que se tornará o sujeito agente e do mundo, da história como construção ou resultado das liberdades todas que agiram ou aceitaram sofrer a ação de outrem que não traz felicidade. Promove, sim, a angústia ante o futuro aberto a ser construído e não apenas vivido. Com isso, agora cabe também ao leitor assumir ou não o projeto de transformar a realidade. O projeto está posto e se ele, leitor, não assumir a perspectiva de mudança, estará assumindo o projeto de manutenção, não se isentando, em nenhuma das formas, da responsabilidade pelo futuro que virá-a-ser. É, então, por meio da conversação que o autor revela o mundo ao leitor e espera que este, ao se deparar com aquilo que foi revelado, se posicione e decida, livremente, manter tal qual está ou tencionar e transformar a realidade posta e descrita.

Essa decisão que o leitor se vê impelido a tomar e dela não pode escapar, por seu próprio ser, permite e promove a passagem do campo irrefletido ao campo refletido e, ao mesmo tempo, faz do homem alguém ciente da sua responsabilidade consigo e com o mundo. Nessa relação dialógica entre o autor e o leitor, ambos, necessariamente, são engajados. O primeiro porque expõe uma visão crítica, reveladora e concreta da sociedade e do homem, isto é, mostra ao homem quem é ele e o que fez da sociedade que construiu. O segundo, porque precisa se posicionar diante da revelação. Essa relação exige o engajamento e uma visão crítica da situação em que estão inseridos e, conseqüentemente, responsáveis pela história, pelo que são e ainda serão concretamente no mundo.

O escritor, ao decidir falar e desvendar um aspecto da realidade concreta, está situado e engajado com a história e exige que seu leitor também se engaje e se responsabilize pelo que vier a decidir. Percebe-se que o engajamento sartriano até pode se tratar de engajamento político, contudo, não se restringe a ele. E também há que se destacar que, mesmo sendo político, o engajamento corre sérios riscos de virar militância e questões político-partidárias apenas e isso é algo que, ao invés de promover e revelar a liberdade, aliena e determina as ações dos sujeitos. Assim, o autor está sempre engajado, porque fala daquilo que deseja mudar e se cala diante daquilo que deseja manter. Por isso a prosa engajada consiste na revelação do homem ao homem por meio do espelhamento promovido pelo enredo literário. Nesse desvendamento ocorre o “[...] passar da irreflexão para o pensado [...] é nessa passagem do plano irrefletido para o refletido que a prosa, engajada, opera; e por isso

podemos dizer que ela desvenda ambiguidades humanas, os desejos e as frustrações dos homens" (SOUZA, 2008, p. 58).

A prosa literária explora todas as possibilidades do humano, evidencia as contingências da vida e se torna o instrumento de acesso ao real de modo que, por meio da ficção, o humano tem ciência de si e de sua realidade. Tanto a prosa literária quanto a fenomenologia, ambas têm como sua preocupação o homem concreto. A prosa retrata o indivíduo singular e situado e a fenomenologia visa abordar esse homem, ainda que concreto, de modo universal. Há, então, um entrelaçamento entre filosofia e literatura: ambas apresentam o caráter de ambiguidade que não se faz presente na linguagem científica. A ambiguidade filosófica se apresenta no conjunto da obra acabada; já na prosa cada frase pode e, normalmente apresenta, múltiplos sentidos. Essa multiplicidade de sentidos que a prosa pode manifestar também é uma aproximação do vivido, pois qualquer palavra que se use para expressá-lo ou exprimi-lo não será suficiente para dar conta da sua totalidade. No vivido sempre há algo para além daquilo que as palavras expressaram, o não dito, o não visto e o não posto pela consciência de alguma forma. É dessas múltiplas ambiguidades que a literatura se vale no âmbito do vivido. A ambiguidade da prosa ainda se estende ao seu sentido imaginário, bem como a suas relações com a realidade, usando da ficção para mostrar a realidade e usando a realidade para construir a ficção. Assim, tanto a filosofia quanto a prosa desvendam ao homem as suas ambiguidades e as seus paradoxos. A primeira, por sua vez, faz isso de modo reflexivo e consciente; a segunda, a literatura, revela por meio da ficção.

A literatura exprime o vivido em sua concretude, isto é, no próprio movimento do vir-a-ser; já a filosofia transforma esse vivido manifesto em noção ou conceito. Nessa função conceitual, a filosofia usa de uma espécie de petrificação ou de congelamento do instante vivido, porque, quando da produção conceitual, o momento vivido conceituado não mais existe, já foi com o fluir da existência. Souza (2008, p. 65-66) esclarece que, "[...] enquanto uma retrata o vivido com todo o seu movimento e vivacidade, a outra torna esse movimento consciente, torna-o conceitualizável, mas com isso perde a capacidade de retratá-lo: "A literatura necessita da filosofia para conceitualizar seu retrato, a filosofia necessita da prosa para retratar seus conceitos".

A literatura está, portanto, mais próxima da realidade humana. Enquanto a filosofia descreve o conceito do humano como liberdade ou como consciência de angústia, a literatura é o humano livre e angustiado. Isso é possível porque a literatura

está imediatamente vivenciando a experiência humana enquanto é vivida. É uma manifestação de pré-compreensão do humano com ele mesmo e com o mundo. A filosofia tematiza e traz essa experiência do vivido ao plano do refletido. Ao fazer isso, entretanto, realizou uma espécie de recorte da existência retirando a própria fluidez do existir no afã de conceituá-lo. Tem clareza, contudo, que, ao realizar essa cisão explicativa, a fluidez do vivido não cessou, coexistindo com a reflexão.

Literatura e filosofia fenomenológica convergem no intento de reviver ou de compreender o humano. Separando-as, faltará algo da realidade humana que uma ou outra jamais expressariam. Por isso, bem observa Souza (2008, p. 73):

Portanto, a relação entre a fenomenologia e a literatura é de interdependência: enquanto a literatura descreve e retrata o homem de modo imediato, a filosofia o descreve tornando-o conceitualizável. É como se uma chamasse pela outra. A filosofia (no sentido fenomenológico) e a literatura (entendida como romance metafísico) se apresentam como dois momentos necessários da compreensão da realidade humana, e por isso se complementam.

3 A FICÇÃO COMO MOVIMENTO PRÉ-REFLEXIVO

3.1 Posição preliminar

Os dois capítulos que sucederão em nossa pesquisa se debruçarão em três obras literárias de Sartre, quais sejam: *A Náusea*, de 1938, *A Idade da Razão* – que integra uma das obras *Caminhos de Liberdade* de 1945 – e *As Moscas*, de 1943. O terceiro capítulo se ocupará de passagens e de momentos das três obras em que, por meio da alguma situação vivida pelo personagem ou mesmo de suas falas, a descoberta ou a passagem do vivido ao refletido acontece na obra ficcional e, ao mesmo tempo, impulsiona o leitor para que também aconteça com ele, situando-se na literatura, como se discutiu no capítulo precedente, como um espelho, crítico, da realidade.

A primeira obra analisada, *A Náusea*, apresenta, no início de seu enredo, a situação vivida por Roquentin, um historiador que fora a Bouville realizar uma pesquisa sobre a vida do Marquês Rollebon. O cotidiano do personagem é registrado em uma espécie de diário ou algum caderno de anotações que denotam uma sequência temporal. Nessa fase, o fenômeno concreto e uno do homem-no-mundo se mesclam inextrincavelmente. Os registros realizados pelo personagem instigam-no a refletir sobre a sua condição de ser-no-mundo. O personagem, na verdade, inicia um processo de mudança, transpassando do vivido ao conhecido. Esse movimento de um modo ao outro de ser, o conhecimento dessa condição de apenas vivido até então é o que promove a náusea ou, como o próprio personagem diz, a sujeira. Ao reconhecer, por conta dessa ciência do vivido e da necessidade do conhecido, Roquentin confessa que as coisas não vão bem a ponto de indagar-se se as mudanças ocorrem no mundo ou nele. Ao se dar conta de que as coisas permanecem sempre inertes e que as transformações ocorreram nele, ele próprio descobre a angústia como momento vivido da liberdade na existência concreta.

Já a peça *As Moscas* apresenta o tema da liberdade de modo muito mais atento. Enquanto a novela *A Náusea* tematizava a angústia como expressão do vivido da liberdade, a peça apresenta Orestes, o personagem principal, como alguém ciente de sua condição livre, posto em uma situação na qual não vivera na sua totalidade, pois, com o assassinato de seu pai, foi mandado para longe de Argos. Orestes chega na cidade no dia dos mortos, conhece sua irmã Electra, sua mãe Clitemnestra e

Egisto, amante de sua mãe, atual rei e assassino de seu pai. A princípio, Orestes se nega a se comprometer ou a se engajar em Argos, mas, diante das condições de vida da irmã, decide tirar do trono o assassino, matando-o. O que há mais de incisivo da peça são os diálogos travados entre Júpiter e Egisto, além de Júpiter e Orestes, pois são esclarecedores no que tange à liberdade. Veja uma das falas de Egisto a Júpiter para instigá-lo a ler com atenção esse trecho do trabalho: “[...] um homem livre numa cidade é como uma ovelha tihosa no rebanho. Vai contaminar todo o meu reino e arruinar minha obra” (SARTRE, 1962, p. 167).

Sob outra perspectiva, *A Idade da Razão* é a nossa última obra analisada. O romance apresenta, por meio do seu personagem principal, um equívoco no conceito de liberdade sartriana. O que esse trabalho descortina é um dilema vivido por Mathieu Delarue e por Marcelle, com quem mantém um relacionamento não oficial há sete anos. Ela está grávida. De pronto, a decisão é pelo aborto, porque a paternidade e a maternidade, uma vez assumidas por ambos, os limitaria e os impediria de serem livres. Todo o enredo se passa com tentativas de realização da escolha feita: o aborto. A sua realização, no entanto, demandava uma certa quantia em dinheiro de que nenhum dos dois dispunha para o momento. O personagem se equivoca em seu conceito de liberdade por não considerar que a gravidez já era fruto de sua ação livre ao vir a se relacionar sexualmente com uma mulher. A liberdade é sempre um movimento ao futuro, isso é certo, mas o presente resulta de escolhas livres realizadas no passado. Parece ser justamente isso que Delarue ignora naquilo que entende por liberdade. Vários foram os encontros nos quais o personagem se vê diante de um entendimento e prática da liberdade equivocados: o encontro com o irmão Jacques, com o amigo e membro do Partido Comunista Brunet, Daniel, o amigo clandestino de Marcelle, dentre outros. Dentre os poucos momentos em que se reflete, de fato, sobre a liberdade enquanto projeto é a ocasião da “morte” de Lola. A obra termina sem Delarue conseguir o feito do aborto, muito embora não assuma a criança. Assim, no último momento do romance, ele reconhece que não era livre ou pelo menos aquilo que pensara ser a liberdade até então, isso não passava de um sonho pueril e inconsequente. Mesmo não tendo o conhecimento da liberdade, Delarue a vivenciou em cada uma de suas escolhas. As suas constantes fugas da necessidade e da responsabilidade de escolher e, conseqüentemente, de se vincular, não o impediram, portanto, de ser livre e de ter, obrigatoriamente, de realizar as suas escolhas. O medo de vinculação a alguém ou a alguma situação específica o motivou a realizar ações

que pareciam sugerir que a sua utópica liberdade estivesse assegurada. Naquele momento da sua vida ele já se deparava com mais de trinta anos e, refletia, para quê?

3.2 A Náusea

No enredo de *A Náusea*, Sartre relata o diário de um historiador, Antoine Roquentin, que dedica a sua vida atual à construção da biografia de um célebre personagem da história de Bouville: o Marquês de Rollebom. No curso de seu trabalho, algo incomoda constantemente o personagem, embora ainda não seja sabido por ele o que o importuna.

O objetivo inicial da pesquisa do historiador é abandonado logo no início da obra e o texto assume um caráter de autoanálise da condição humana vivida pelo personagem. Este, por sua vez, é uma pessoa de pouca ou nenhuma socialização. O personagem vive solitário. Ele se concentra, apenas, em suas pesquisas, seja na biblioteca ou nos bares de Bouville. Mesmo nos bares movimentados, ele vive só. Tal solidão é provocadora de reflexões que não são muito habituais nas pessoas, passando a observar os fatos da realidade com mais atenção.

A realidade se torna um problema porque os problemas existem onde estão as coisas. E as coisas aparecem quando problematizadas pelo olhar de alguém que as vê e as tematiza. É justamente isso que se passa com Roquentin. Ele se descobre, com seus olhos, diante da própria existência, e passa a olhar as coisas e a se questionar sobre elas. O personagem, entretanto, não reflete apenas sobre seus objetos visados, pois, ao se apreender o objeto para conhecê-lo, apreende-se a si mesmo amalgamado nas coisas. Eis o fenômeno do aparecimento do mundo vindo à tona por meio da consciência. Essa é uma primeira maneira de conhecimento de si. Esse é o modo de ser refletido da consciência em que se vê vivendo uma condição de má-fé. E, agora sabedor dessa condição, Roquentin, que acreditava ser um historiador, vê-se impelido a enfrentar a sua condição humana de ser e de ter de admitir que não é um historiador, mas creu que o era até então.

O protagonista do romance se distancia do objeto de pesquisa quando percebe que está aprisionado por ele e, ao mesmo tempo, dista-se de sua condição de ser historiador. Pensa que as suas decisões estão atreladas e justificadas ao seu trabalho, isto é, a vida de quem não mais existe, a um objeto. Consolida apenas um dos seus possíveis como o único possível. Nesse modo da condição humana em que viveu

Roquentin até então, ele é pleno de ser. É um historiador. Crê ser apenas isso e condiciona todas as suas ações a partir dessa situação. Confunde o que é com aquilo que desempenha e nisso empresta existência ao objeto ao mesmo tempo em que existe. É um todo. Unificado. Aquilo que Sartre designa como em-si. Roquentin não passa de uma realidade presente em Bouville que estuda um marquês. Não passa disso. É essa a sua plenitude de ser. Vive sua má-fé.

Viver n(a) má-fé implica não se questionar sobre essa condição, pois Roquentin, o marquês, Bouville e tudo o que a constitui são constructos da realidade que se apresenta. É a situação posta. É a facticidade do ser-aí. Esse aí do ser-aí é o modo de seu ser no mundo, da forma tal qual aparece, no sentido de Heidegger (2013, p. 13). O aí de Roquentin era estar em Bouville, delimitado em uma situação – situação presente, mas desnecessária, fática. A situação dada em que o historiador se encontra em Bouville estudando um marquês tinha a mesma necessidade que o próprio marquês, que não mais existia, qual seja: nenhuma. Intuitivamente, Roquentin descobre que o mundo que construíra ou que lhe construíram, bem como ele mesmo, são contingentes e fáticos.

A solidão vivida pelo personagem provoca intuições que passam a incomodá-lo e a absorvê-lo por inteiro, ocupando-lhe a sua temporalidade presente. Fixar-se no hoje e vivê-lo é também uma forma de apropriação de sua história, de seu ser no mundo e de sua condição de vivido existente (HEIDEGGER, 2013, p. 38). Heidegger, de modo elucidativo, apresenta em qual condição existencial o personagem sartriano vive quando apenas se dedica a estudar o marquês, seu objeto. Observemos essa curiosa passagem:

Nesse falar “de” si mesmo está e reside o modo mediano e público pelo qual o ser-aí se toma e se conserva a si mesmo. Na falação está e reside uma compreensão prévia determinada, que o ser aí possui de si mesmo: o “como isto ou aquilo” segundo o qual o ser-aí fala de “si”. Portanto, essa falação é o como em que uma determinada interpretação de si mesmo está à disposição do próprio ser-aí. Esta interpretação mesma não é algo que se acrescenta do ser-aí, algo que se lhe adere ou dependura de fora, mas algo a que o próprio ser-aí chega por si mesmo, do qual vive, pelo qual é vivido (um como de seu ser) (HEIDEGGER, 2013, p. 39).

O ser-aí heideggeriano assume um caráter público, é visto e vê, isto é, não existe isolado. Está aí no mundo como coisa dentre as coisas. Move-se, fala, designa o mundo. Quando, portanto, fala das coisas publicamente, é porque as viu,

tematizando-as. Ele não fala exclusivamente das coisas do mundo, pois no ajuizamento do mundo está implícito e presente o modo como se compreende. Não é uma compreensão de si que agregue novos conhecimentos que já não existissem. É mais do que só conhecimento, é também reconhecimento. É o reconhecimento de que interpreta e compreende o mundo a partir de si, do modo pelo qual também se situa no mundo fazendo-o aparecer deste ou daquele modo. Esse é o modo de ser de Roquentin apenas como historiador. O personagem reconhece a sua existência ao fazer aparecer as coisas do mundo. E esta relação se apresenta com um duplo caráter de revelação: mundo e consciência se manifestam.

Nessa modalidade de existir, o ser-aí heideggeriano não se conhece, mas se reconhece. O reconhecimento exige que nada externo seja atribuído ao ser-aí, pois tudo o que se é vem de si mesmo, nada vindo do exterior lhe acrescenta atributos ou conceitos. Tudo o que nele reconhecemos é de sua própria constituição. Se ainda não apareceu é porque não foi intencionado pelo ser-aí e não se tornou um acontecimento. Essa temática será melhor explorada no próximo capítulo deste trabalho.

Mesmo que de modo não posicional, o ser-aí ou *cogito* pré-reflexivo fala de si mesmo, vê-se naquilo de modo concomitante ao que enuncia. O aí ou *cogito* pré-reflexivo é tão acontecimento quanto as coisas que aparecem com ele. É fato apenas de consciência espontânea, visto que a consciência perceptiva ainda não aconteceu. Segundo Heidegger (2013), esse modo de ser é uma máscara de que o ser-aí se vale para se prevenir da angústia ou afugentá-la. As máscaras da interpretação que o ser-aí faz do mundo lhe escondem seu próprio ser e apresentam as coisas do mundo com maior vivacidade. É com o intuito de evitar a angústia que o ser-aí se prende nas coisas, mas sem conseguir se ausentar do hoje, do presente situado. Não se tematiza, entretanto, está aí.

É o que ocorre com Roquentin até o presente. Aparece apenas n(o) marquês. Mas, e ele? Onde está Roquentin? Será essa a primeira vez que assumirá que sempre se fez presente no mundo? Trata-se de uma presença constitutiva, pois tanto mundo quanto consciência que dele se tem se constroem interligados. Assim, não há mais centralidade humana no universo. A realidade humana deixa de ser o centro e passa a ser um dos polos estruturais da realidade. Isso significa assumir a fragilidade e a contingência da vida, como bem comenta Leopoldo e Silva (2004, p. 15). Trata-se de se responsabilizar pelo processo de elaboração da existência, constituindo a si e, ao mesmo tempo, o mundo por meio de projetos deliberados.

3.3 Roquentin: do vivido ao conhecido

É nesse momento que inicia o abandono do objeto ou que o personagem central da novela *A Náusea* se separa de seu objeto. É que, em termos sartrianos, a consciência espontânea se eleva ao grau de consciência perceptiva. Como isso acontece? No instante em que Roquentin abandonará Rollebom, nesse instante a cisão entre os constituintes de uma mesma realidade conduz ao abandono daquele que é pleno e nada lhe falta, isto é, objeto. Roquentin só existia no objeto enquanto aparecimento absoluto. É do seio desse aparecimento que o personagem se encontra. É do cerne da realidade que há pouco explicitávamos que se autointerroga sobre a sua condição, o seu ser e aparecimento: ‘Que é a existência humana ou a minha própria existência?’, refletirá Roquentin. São as primeiras indagações elaboradas sobre a sua própria existência porque se reconhece em uma dada situação. Há aqui um vislumbre da consciência de si ou saber-se liberdade no que tange ao personagem da novela. Até então vivia e emprestava sua vida ao objeto de sua pesquisa, que sequer existia. A separação entre Roquentin e o marquês é de fundamental importância para que o historiador se coloque como uma questão a si mesmo e passe a pensar em si, reflexivamente, e não apenas no objeto a que emprestara existência.

A situação exige sempre posicionamento daquele que delibera a partir de projetos – situação que comungará liberdades historicamente inseridas que exigirão que se invente tanto o homem quanto o mundo. É aqui que se decide livremente perpetuar a ordem existente ou resistir e construir nova realidade. Insere-se também a função primordial da literatura sartriana de promover rupturas, de reconhecer liberdades historicamente situadas e de ser estruturalmente liberdade, como apresentado no capítulo anterior.

Com Roquentin, esse conhecimento incita à constatação de que houve mudanças. Tal conhecimento encontra, contudo, dificuldade em discernir o que se transformou. É fato que aconteceram transformações, “Mas... onde?” – se pergunta o personagem – “Fui eu que mudei? Se não fui eu, então foi esse quarto, essa cidade, essa natureza; é preciso decidir” (SARTRE, 2015, p. 14). Na gênese da ação, Roquentin se põe reflexivamente na realidade. E, ao se pôr como objeto de conhecimento – ‘Será que mudei?’ – separa-se do mundo do qual fazia parte, descomprimindo uma totalidade, até então, plena. Indaga, primeiramente, sobre as

coisas do mundo, em especial, sobre o marquês. De pronto, nada havia de distinto no aparecimento dele, do quarto ou da cidade. Unidos (Roquentin e o marquês), formavam um acontecimento. É somente com a indagação sobre a possibilidade de mudança de seu ser que aparece uma cisão entre as coisas que mudam e as que não podem mudar.

É dessa plena realidade que a consciência aparece. Aparece como? Indagando sobre seu próprio ser e, ao se perguntar sobre si mesma, descomprime-se da estrutura absoluta do acontecimento, lançando-se para além de si buscando respostas. Quiles define esse questionamento do ser da consciência feito por ela mesma do seguinte modo: “[...] a consciência é um ser para o qual existe em seu ser a pergunta de seu ser, enquanto esse ser implica outro ser distinto dele” (QUILES, 1967, p. 74). Frente a essa constatação, Roquentin se vê obrigado a decidir. O que mudou? Eu ou mundo? Responder a tais questões coloca o personagem diante da difícil tarefa de assumir e de se responsabilizar pelas mudanças que acontecem ou novamente se esquivar delas, atribuindo aos objetos as causas e as justificativas das suas ações.

Com decisão rápida e certa, Roquentin afirma: “Fui eu que mudei: é a solução mais simples. A mais desagradável também [...] o que acontece é que penso muito raramente; então, uma infinidade de pequenas metamorfoses se acumula em mim [...] e ocorre uma verdadeira revolução” (SARTRE, 2015, p. 14). A descoberta avassaladora sobre a condição de constantes metamorfoses o aterroriza e o amedronta. É aquilo que apontamos antes como máscaras em Heidegger. Quando não se percebem as mudanças ocorridas apenas se vive, entretanto não se sabe como se vive. A descoberta dessas pequenas e constantes metamorfoses que nos metaforizam, segundo Sartre, é o desmascaramento do ser-aí de Heidegger. Roquentin foi desmascarado e ele mesmo é seu algoz desmascarador.

Eis a náusea vivida por nosso personagem. Trata-se, para ele, de descobrir-se como contingente, isto é, como alguém que sofre modificações, uma vez que tais mudanças implicam a relação dele com ele mesmo e dele com as coisas. Os objetos, todavia, não mudam. O que muda é o modo como a consciência os apreende. Esses instantes não têm qualquer estabilidade, do mesmo modo que a vida não é estável. É a permanência das coisas no tempo que proporciona a ilusão de que elas permanecem sempre. Segundo Leopoldo e Silva (2004, p. 44-45), a almejada estabilidade só aparece nos romances e nas aventuras, pois a conexão temporal une,

necessariamente, o passado ao presente, e este, por sua vez, ao futuro. Essa conexão temporal só é possível na ficção. É que, nas aventuras, existe um fio condutor ou um nexo causal que une e justifica os fatos passados como causa dos presentes e esses ao futuro.

Já a existência humana não tem a necessidade do nexo da permanência temporal. É que a existência humana vive apenas o excesso de presente; ora, nesse presente vivido, ela se encontra desvinculada do passado e do futuro. Com o humano, o porvir ainda está em aberto e pensar a existência é pensar um futuro sem chão, pois o único solo em que a existência se apoiará será construído por ela mesma.

Sartre ensina que saber-se existindo é saber-se, a duras penas, contingente. Se houvesse nexo causal, precisaríamos cumprir as predições postuladas no passado como uma forma de execução mecânica da existência humana no mundo. A vida é instável, sem uma teleologia que a guie. Não existem critérios absolutos que orientem as decisões e os projetos humanos. Todos os critérios que possam ser estabelecidos já são deliberações humanas decorrentes da liberdade. A ausência da necessidade faz do mundo algo ameaçador e aberto.

Essa instabilidade existencial ameaça o Eu, pois ele se perdeu como coisa dentre as coisas. O Eu era o unificador das consciências espontâneas, atribuía-lhes uma conexão causal. Sem o Eu, o caráter de narratividade da existência humana se perde. O que, porém, é esse eu unificador ou sintetizador? Algo abstrato, produzido originariamente externo à consciência e posto na consciência com essa função unificadora dos instantes. Agora, o Eu ruiu com o mundo. O fundamento subjetivo do mundo deixou de ser. Sem fundamento, o mundo e a consciência aparecem concomitantemente e nada mais os estrutura senão eles mesmos.

O desejo de Roquentin era que a sua vida lhe aparecesse como um objeto que ele pudesse conhecer com uma distância segura para ele mesmo. Trata-se de uma distância que lhe permitisse operar sintetizando os seus diversos instantes, atribuindo-lhes relação causal e necessária. Não obstante, a segurança que sempre manteve o sujeito em relação aos objetos se esvaiu com a contingência. Há uma indeterminação própria do mundo e do sujeito.

Agora só resta partir para o enfrentamento. É preciso superar o temor e o medo. Projetar-se e impulsionar-se para além, principalmente para além de si, fazer-se humano e fazer o mundo. É mister constituir um novo projeto, porque,

Se não estou equivocado, se todos os indícios que se acumulam são precursores de uma nova reviravolta em minha vida, então tenho medo. Não que minha vida seja rica, nem preciosa. Mas sinto medo do que vai nascer, se apoderar de mim – e me arrastar para onde? Terei que partir novamente ou abandonar minhas pesquisas, meu livro? Despertarei, dentro de alguns meses, dentro de alguns anos, alquebrado, decepcionado, em meio a novas ruínas? Gostaria de me entender com exatidão antes que seja tarde demais. (SARTRE, 2015, p. 15).

Esse desejo de se compreender, saber quem se é, o que provoca mudanças em si mesmo e não no mundo, esse é o destino das análises do nosso personagem. Quem e o que é Roquentin? Um historiador? Um frequentador assíduo da biblioteca de Bouville e dos cafés? Nesse confuso emaranhado entre o que se é, o que é o mundo, quem ou o que muda, devaneia, retrata Sartre (2015, p. 18), “[...] agora, em toda parte, há coisas como este copo de cerveja aqui em cima da mesa. Quando o vejo, tenho vontade de dizer: ‘Alto lá, estou fora do jogo’. Sei perfeitamente que fui longe demais. Creio que não se pode ‘dar um espaço’ para a solidão”. Era tarde demais. O “espaço da solidão” já tinha sido ocupado em Roquentin. Para todos os demais frequentadores dos bares, o copo de cerveja seria apenas um copo dentre inúmeros outros, exceto para Roquentin. A relação entre eles (o copo e Roquentin) superava o mero aparecimento. A consciência indagava sobre o ser desse aparecimento. Questionava de um modo tão eficiente que não possibilitava uma fuga. Enfrenta-se ou enfrenta-se. E, pela primeira vez, Roquentin teve medo da solidão, pois por meio dela entrou em contato com aquilo que é. Mesmo sem saber o que é, fugiu para a biblioteca, para o café, para casa. E, em casa, se deparou com o espelho. Por que querer brincar de vida interior? É possível escapar agora? Roquentin não se deseja assim como se encontrou, contingente, gratuito, indefinido, sem razão, sem passado, sem nenhum fundamento. Deseja Roquentin que haja uma integração entre passado, presente e futuro e forme um ser, algo necessário. Isso, no entanto, não será possível.

O mundo passa a entediá-lo. Não que o mundo seja tedioso, mas tem o sentido e a valoração que se dá nele. Não existe sentido ou valor mundano, apenas humano. O humano também não o entediaria? Frente ao espelho, o que vê? Não compreende o próprio rosto, por quê? Talvez fosse por conta de sua solidão, pois os homens se enxergam no espelho tal qual aparecem aos amigos, mas, como não tenho amigos, minha carne aparece nua (SARTRE, 2015, p. 28). O desespero acomete Roquentin.

Não há refúgio. Viu-se acometido pela náusea em um bar. A solidão é vivida em meio à multidão. Foge ainda. Para escapar da rabugenta náusea, busca sexo com a dona do café. Não a encontra. Nauseia-se e prostra-se em um banco com o mundo girando ao seu redor. Incita-se ao vômito. Para todos os locais, objetos e pessoas que encontra, tudo o náuseia.

Não há local seguro para Roquentin. Em casa fogia do espelho, pois era autorrevelador. Na fuga, deparou-se com a janela. Ao olhar pela janela, o que vê? “Vejo o futuro. Está ali, pousado na rua, um nadinha mais pálido do que o presente. Que necessidade tem de se realizar? Que vantagem lhe trará isso?” (SARTRE, 2015, p. 42). Saber-se e viver nessa condição do presente que se intenciona projetivamente ao futuro é angustiante. A existência do personagem se torna efêmera. Não há qualquer necessidade de continuar emprestando seu presente ou seu futuro a algo que está petrificado no passado. Continuar sendo um historiador ou não em Bouville é uma decisão deliberada dentre muitos possíveis de Roquentin.

A náusea é a consciência presente do presente, sem dimensões secretas. Estar presente é estar todo agora situado corporalmente. O personagem historiador busca reconstruir lembranças. Ele, porém, tem plena consciência de que está abandonado no agora. A busca do passado, ainda que de modo rememorado, não o trará de volta. É impossível fugir do presente. Viver o e no presente é assumir a ciência dessa condição vazia do agora. O passado não condiciona o presente, não o influencia, não o conecta de qualquer forma que se possa pensar. Sobre essa constatação, o personagem destaca que “[...] acaba de descobrir, com brusquidão e sem razão aparente, que mentiu a si mesmo durante dez anos. As aventuras estão nos livros” (SARTRE, 2015, p. 48). Fica claro que a ideia de uma existência contínua, com passado presente e futuro, com seus ápices, clímax, dentre outros eventos, só é possível nas novelas e nos enredos literários. A existência humana é um presente sem rompantes que, a cada instante, precisa escolher. Sua fluidez é do presente ao futuro e não do passado ao presente.

Isso é viver. Na vida não existem acontecimentos maiores ou menores. Existir é um fazer-se presente e constante. Trata-se de ter ciência de que as situações e as coisas mudam estabelecendo novas relações. Nada, contudo, nada do ontem fundamenta o hoje. Quando se deixa de viver e se passa a enfrentar a existência como uma narrativa, as ações são organizadas com o necessário e devido encadeamento lógico dos fatos para que se justifique o ápice do enredo. A vida, porém, não se

constitui de nenhum encadeamento lógico, pois tudo do passado que possa influenciar o presente só se torna algo efetivo se a consciência presente assim desejar e intencionar.

3.4 As Moscas: Orestes e a liberdade situada

As Moscas, de 1943, é uma peça teatral em que Sartre faz uma releitura da obra grega *O Mito de Édipo*, de Sófocles. No clássico grego está inscrito o determinismo oriundo de um oráculo. Assim, por mais que os personagens agissem para romper com essa ordem divina, de um modo ou outro acabaram todos tragicamente cumprindo aquilo que fora professado pela divindade, excluindo da condição humana a sua liberdade e impondo-se a realização do destino. A obra sartrina retoma o enredo do clássico grego, porém, enquanto Édipo cumpriria seu destino, Orestes, o personagem de *As Moscas*, romperia com o esperado dele e das profecias. Tal qual a peça originária, Egisto tem um caso com a rainha Clitemnestra e mata o rei Agamenon, toma seu trono, casando-se com a rainha. Então escraviza a filha Electra e expulsa o sucessor do trono, Orestes, do reino, quando ainda criança. No caso da obra grega, quem desposa a mãe e mata o rei é o próprio filho, Édipo, tornando-se seu usurpador.

Na peça sartriana, Orestes é expulso do reino após a morte de seu pai, e a irmã, Electra, é escravizada. Herdeiro legítimo do trono de Argos, Orestes retorna quando adulto, não com o objetivo de cumprir seu destino, pois a obra não apresenta essa condição pregressa do personagem, nem dá ênfase a isso. O foco é daquele ponto em que Orestes chega a Argos como um visitante e dialoga com o pedagogo, tomando ciência da condição e situação de Argos naquele instante. Não há o condicionamento do passado ao presente como consta na perspectiva da obra grega. Orestes, situado em Argos, em diálogo com sua irmã, livremente decide se vingar dos algozes de seu pai, matando-os. Júpiter tenta, por todos os caminhos, instigar em Orestes o arrependimento, colocando-o em uma condição de submissão divina e que este, ao matar, cometera um homicídio e um matricídio, e que, por tal feito, o remorso e a culpa, representados pelas moscas, assolariam sua existência. Trata-se de algo que Orestes enfrenta, vivendo a sua liberdade e, ao mesmo tempo, não assume o trono de Argos, justificando-se com o discurso de que todos são livres e, por isso, podem construir a sua vida do modo como pensarem ser o melhor.

Ora, dada essa contextualização geral da obra, analisemos Orestes. Ele é essa consciência presente de plena possibilidade e de superação da má-fé que o personagem do teatro *As Moscas* ilustra. Orestes é o personagem que tem consciência de sua condição presente. Não se remonta ao passado nem permite que este conspire no seu presente. Qual a situação de Orestes?

Eis-vos agora jovem, rico, e belo, sensato como um ancião, liberto de todas as servidões e crenças, sem família, nem pátria, ou profissão, livre para todos os compromissos, mas sabendo que nunca vos deveis comprometer; enfim, um homem superior e capaz de, além disso, ensinar filosofia ou arquitetura numa grande cidade universitária. E queixai-vos vós! (...) Há homens que nascem comprometidos: não têm outra alternativa, pois os impeliram para certo caminho, mas no fim desse caminho há um acto que os espera, o seu acto. (SARTRE, 1962, p. 33-34).

No presente vivido por Orestes há um vazio. É absolutamente livre porque, até então, nada escolhera. É uma situação em que se pensa a liberdade em caráter absoluto e também desconsidera a vida pregressa do personagem principal, como se a existência de Orestes se iniciasse ali em Argos, já sendo um jovem, rico, belo e maduro ou sensato como se já tivesse vivido muitos anos. Até aquele momento não precisara assumir compromissos e, portanto, era totalmente livre para assumir qualquer um. Essa falta de comprometimento até o momento vivida por Orestes é causa de sua queixa, pois, há pessoas que já nascem comprometidas e acabam sem alternativa. Isso quer dizer que a liberdade absoluta apresentada no personagem principal é questionada por ele mesmo, pois qual humano nasceria, de fato, sem comprometimento e já situado? As peripécias da vida de Orestes que o conduziram até aquele momento em Argos devem ser ignoradas e sua escolha compreendida a partir daquele momento de sua juventude heróica? Absolutamente livre como Orestes é apresentado ou comprometido em alguma situação, o caminho do homem é algo trilhado por ele, a partir de suas escolhas e de seu próprio comprometimento, se muito ou pouco, já é resultado de sua livre ação manifestado em suas escolhas. Assim, o humano é aquele que sabe o que é. E o que é o humano? Orestes esclarece: "Mas eu [...] Eu sou livre, graças a Deus. Ah! E que esplêndido vazio trago na alma" (SARTRE, 1962, p. 34).

O encontro de Electra com seu irmão Orestes põe-no a par das circunstâncias de como é tratada, de sua condição de escravização. Em seu relato coloca todas as esperanças de sua libertação no aparecimento do irmão, o herdeiro do trono, que

retornaria para vingar a morte do pai. Na narrativa, ela expõe os fatos passados da morte do pai, da usurpação do trono por Egisto e da esperança da vinda do irmão, ainda sem saber quem de fato era Orestes. Frente aos fatos, agora pertencentes à realidade de Orestes, este precisa se posicionar e aquela liberdade absoluta que há pouco descrevíamos terá de se enraizar e se decidir sobre qual ação realizar.

O fato é que tanto Egisto, assassino de Agamenon e amante de Clitemnestra, quanto Júpiter, ambos sabiam das consequências da liberdade de Orestes. Júpiter é a alienação da liberdade e sua função é manter as pessoas presas em seus remorsos, fixando seu olhar presente sempre em direção ao passado e instigando-as ruminá-lo, isto é, trazer o passado novamente ao presente. E como isso é feito e refeito constantemente? Por meio do medo. Egisto, o rei usurpador do trono, amedronta seus súditos. Instaure o dia dos mortos e nesse dia todos os mortos retornam às suas casas em vida, com suas esposas, filhos e amigos. Esse retorno traz consigo uma novidade – agora eles sabem de tudo aquilo que os vivos verdadeiramente fazem, ou seja, os mortos guardam incorruptivelmente os crimes. Seu retorno à presença dos vivos é uma invasão do passado no presente, algo que promove o remorso e a culpa e a impossibilidade de se libertar dessa condição, pois o passado sombrio, reativado na figura do morto, estará ali se fazendo presente, ainda que só uma vez por ano.

No discurso político do rei aos seus súditos, Egisto informa sobre a impiedade dos mortos e sobre a sua cobrança aos vivos que lhes deviam. A “[...] alma é um meio dia escaldante, sem sopro de vento, onde nada se agita, nada muda e nada vive. Um enorme sol descarnado e imóvel a atormenta eternamente. Os mortos já não existem [...] e é por isso que se tornam guardadores incorruptíveis dos vossos crimes” (SARTRE, 1962, p. 77). Os mortos representam aqui o olhar do outro, que, de algum modo, julga. Esse outro não é qualquer outro com igualdade, é um morto e seu olhar é invisível, não se devolve o olhar apenas se é visto. É um olhar inalterável que se prendeu no passado e sempre que aparece no presente traz consigo as vivências do momento de quando o morto era vivo, por isso que é um resgate do passado que se faz presente. O ritual fúnebre de resgate dos mortos é um ato político de Egisto promotor do medo, do remorso e do arrependimento. Aprisiona as pessoas no passado. Egisto é o fiel cumpridor da missão dada por Júpiter.

Eis, portanto, a missão de Júpiter: fazer o passado reaparecer no presente, fazendo com que as pessoas se sintam constantemente responsáveis e culpadas por seu passado. Como o faz? Ele procede assim: “É preciso que me olhem; enquanto

tiverem os olhos pregados em mim esquecer-se-ão de olhar para si próprios. Se eu me descuidar um momento que seja, se deixar que os seus olhos se afastem...” (SARTRE, 1962, p. 125). Assim, é função dos deuses impedirem que os humanos tenham consciência de seu presente, de sua liberdade. Prendê-los na própria história, amarrá-los no seu passado impingindo-lhes a culpa e o remorso esconde do humano sua real condição. Por qual motivo é necessário alienar o humano de sua condição prendendo-o no passado? Quem auxilia na resposta é Egisto: “[...] um homem livre numa cidade é como uma ovelha tihosa no rebanho. Vai contaminar todo o meu reino e arruinar minha obra” (SARTRE, 1962, p. 126). Nesse sentido, quando os homens olham para os deuses, eles se esquecem de si mesmos. Noutras palavras, não vivem seu presente ou, melhor, não problematizam seu presente e acatam o passado como imposição. Enquanto os olhos humanos se voltam para a divindade, eles são dóceis e domesticáveis ovelhas de um rebanho, sem qualquer consciência do presente. A consciência que o humano tem de si é sua libertação, pois, “[...] quando a liberdade explode na alma dum homem, os deuses perdem todo o poder sobre ele” (SARTRE, 1962, p. 127).

Essa explosão da consciência da liberdade que é Orestes é o que o coloca com plenas condições de enfrentar Júpiter, de não aceitar a culpa nem o arrependimento das suas ações. Quando a divindade busca impelir-lhe o sentimento de injustiça, rebate-o com veemência, afirmando que a justiça não é coisa dos deuses, e sim dos homens, e a maior justiça a se restabelecer em Argos é a da dignidade de seus súditos.

O saber da liberdade, o viver assumidamente a angústia de Roquentin e discutido anteriormente nesse capítulo, é encarnado por Orestes. O personagem não rende devoção a nenhum deus. Nada o domina e o detém. Seu presente é plenamente possível e será o que ele projetar e desejar. Eis o medo dos deuses: que o humano deixe de olhar a divindade e passe a olhar a si mesmo e isso se torna possível quando o humano tem diante de si um espelho que, em nossa hipótese, é a prosa literária. Quando se olha, no presente, descobrirá sua liberdade e, “[...] quando a liberdade explode na alma dum homem, os deuses perdem todo o poder sobre ele. Passa então a ser uma coisa puramente humana e só os outros homens podem matá-lo ou deixá-lo viver” (SARTRE, 1962, p. 127).

O projeto de Orestes é matar a mãe e o assassino do pai que lhe usurpou o trono. Assim o faz. Júpiter tenta nele irromper o remorso do ato. Impinge-lhe a culpa.

Sartre rompe com a perspectiva da narrativa original de Édipo, que cumpre o seu destino propagado pela divindade de assassinar o pai e se casar com a mãe. Orestes não assassina o pai e se vinga do assassino e de sua cúmplice. O duplo homicídio, sendo um deles o matricídio, que deveria promover uma culpa arrebatadora, um sentimento de miséria moral, foi a tentativa de Júpiter com Orestes, porém o fracasso de Júpiter se evidencia com a ação de Orestes e isso porque tem plena consciência de sua condição humana, isto é, de sua liberdade. Não é senhor nem escavo de Júpiter ou de qualquer outro deus. Reconhece, porém, o ato divino do criador no teatro, mas rompe com sua origem. Orestes não é culpa do passado, nem vítima de uma orfandade. É sua liberdade. Ele assim é não sem dificuldades, pois ser livre traz consigo as suas consequências. No diálogo com Júpiter, Orestes esclarece sua condição:

Ontem, estava junto de Electra; toda a natureza, essa sereia, se agitava a minha volta, a cantar o Bem e a prodigalizar-me conselhos. Para me incitar à brandura, o dia escaldante suaviza-se como um olhar velado; para me pregar o perdão das ofensas, o céu estava tão calmo como uma absolvição. A minha juventude, obedecendo às tuas ordens, tinha se erguido e aí estava ela diante dos meus olhos, suplicante como uma noiva que se vai abandonar, pois era a última vez que eu a olhava. (SARTRE, 1962, p. 166).

Júpiter busca demover Orestes da consciência de sua liberdade, designando-a como um peso ou condenação. Desestimula-o e desencoraja-o enfatizando a sua condição angustiante e pálida diante da existência. Orestes, porém, assume responsabilmente a sua condição ao romper com a divindade. Vê-se sozinho e pequeno no mundo, pois nada há para além de si que o justifique ou que o oriente em qualquer coisa que seja. O humano, na figura de Orestes, está “[...] condenado a não ter outra lei além da minha [...] porque sou homem, Júpiter, e cada homem deve descobrir o seu próprio caminho” (SARTRE, 1962, p. 167). Desse modo, Orestes rompe com a predestinação divina. Assume-se enquanto homem. Ser humano implica a condição de ter de se fazer, com total liberdade, sem qualquer orientação do outro, ainda que esse outro seja um deus.

Em contrapartida, Electra não tem a mesma consciência de Orestes e deixa-se abater em demasia pelo remorso. Diante do discurso da liberdade proferido pelo irmão, assumindo a responsabilidade de seu ato em projetando-se ao futuro, Electra olha, de seu presente, em direção ao passado. Ela simplesmente nega sua condição de liberdade no que tange aos assassinatos a ponto de refletir: ‘Já não temos a

liberdade de desfazer'. Electra tem um olhar determinista, um olhar segundo o qual o passado deles firma o seu futuro. O embate entre Orestes e Júpiter entre libertar e manter Electra presa em seu remorso e se determinando para sempre no presente a partir de um feito do passado acaba pelo aprisionamento de Electra na má-fé e no remorso, enquanto Orestes conclui:

Não sou senhor nem escravo, Júpiter. *Sou a minha liberdade!* Mal me criastes, deixei de te pertencer. E é com dificuldade que compreendo a mim próprio. [...] Mas, de repente, sobre mim abateu-se a liberdade que me paralisou. [...] E nada mais há no céu, nem o Bem nem o Mal, nem ninguém para me dar ordens. [...]. Eu sei que é estranho a mim próprio. Não é natural, é mesmo antinatural e sem justificação, sem outro refúgio além de mim. Mas não voltarei a viver sob tua lei; estou condenado a não ter outra lei além da minha. Não regressarei à tua natureza; todos os caminhos que nela se encontram a ti conduzem e eu não possa já seguir outro caminho que não seja o meu. *Porque sou homem, Júpiter, e cada homem deve descobrir o seu próprio caminho.* A natureza tem horror aos homens, e tu, rei dos deuses, também os odeias. (SARTRE, 1962, p. 165-167, grifo nosso).

O trecho citado apresenta o enfrentamento entre Orestes, aquele que se reconhece pura liberdade enquanto seu próprio ser, e Júpiter, a divindade que, de algum modo, predestina os humanos a cumprir as profecias ou a realizar aquilo que uma força superior lhes tenha designado no início de sua existência. A origem divina aqui continua sendo reconhecida pelo personagem principal, contudo, a afirmação de ser liberdade o coloca em condição de romper com seu criador. Essa ruptura exige do humano que decida seu lugar, seu projeto e que ninguém lhe dê ordens. A consequência dessa condição é que não é mais possível terceirizar as responsabilidades de suas escolhas. Tudo o que decidir fazer tem sua origem em si mesmo: mesmo que se decida por seguir uma divindade ou doutrina religiosa que apresente o Bem e o Mal, é uma decisão livre e, portanto, de responsabilidade do humano que assim delibera. E o mesmo vale para uma decisão contrária de seguir ou não uma determinada doutrina ou divindade. Não cabe aos humanos, por seu ser, esperar de outro ser, ainda que seja considerado algo superior, a condução de suas escolhas. Ser humano é ser capaz de descobrir e trilhar seu próprio caminho, assumindo o que poderia ter sido outro, mas por livre decisão esse foi o escolhido e por ele se é responsável. Eis as reflexões que a peça *As Moscas*, de 1943, pode

suscitar em sua leitura no processo dialético com o autor desta tese e, ao mesmo tempo, com o leitor da peça sartriana.

3.5 Caminhos da Liberdade: Delarue e "A Idade da Razão"

Da trilogia *Caminhos da Liberdade*, a primeira obra foi *A Idade da Razão*. Trata-se de romance que retrata o drama da liberdade do personagem Mathieu Delarue, professor de filosofia, servidor público, filho de burgueses e com vida estável na cidade de Paris. Delarue é solteiro por opção e tem um romance secreto com Marcelle. Algo que Sartre faz questão de deixar claro é que esse relacionamento não passa, aos olhos de Delarue, de cumplicidade carnal e de afeto de amigos. Marcelle, por sua vez, não vê essa relação do mesmo modo. Sente-se impotente e quase que submissa diante do olhar do amigo amante. Estão juntos há quase sete anos, mas se veem uma ou duas vezes por semana. Ainda faz parte da rotina do professor uma vida boêmia com Boris, uma espécie de orientando de Delarue, e sua irmã Ivich, por quem Delarue acaba se apaixonando. Marcelle tem uma vida reclusa, mora com a mãe, a senhora Duffet, e as visitas de seu amante só acontecem após a senhora estar dormindo. Participa da vida social de Marcelle apenas Daniel, um amigo que a encontra escondido de Delarue. Tudo se encaminha perfeitamente. Ninguém tem compromisso com ninguém e se gabam da liberdade uns dos outros. Um fato marca uma reviravolta na trama e exige, de todos, mais especialmente de Marcelle e de Delarue, uma decisão, ou seja, aquela liberdade absoluta defendida pelo personagem principal precisa ser vivida ao extremo. O fato súbito é que Marcelle descobre que está grávida. O contexto da época apresenta duas possibilidades: casamento ou aborto. Uma implicaria abrir mão da liberdade e deliberadamente assumir a ideia de que até para não ser livre foi necessário um ato de liberdade, isto é, o casamento. A decisão pelo aborto manteria a vida de todos tal qual, com exceção apenas de Marcelle, pois qualquer uma das decisões afetaria de modo mais exclusivo a sua vida.

Feito essa apresentação sintética do enredo, vejamos como o aspecto reflexivo – de consciência (da) liberdade que se é – é desenvolvido por Sartre na construção da trama e dos personagens.

A trama se inicia com Mathieu indo ao encontro de Marcelle. No caminho é abordado por um mendigo ou andarilho. Convida-o para uma bebida e não aceita o convite. Ao narrar o episódio a Marcelle, ela indaga ao companheiro sobre o porquê

de não ter aceitado. Diante das evasivas dele às respostas, ela afirma: “Ora a famosa lucidez. Você é engraçado, meu caro, tem um medo tão louco de iludir a si mesmo que recusaria a mais bela aventura do mundo para não se arriscar a uma mentira” (SARTRE, 2011, p. 20). Marcelle aqui apresenta claramente aquilo que Mathieu Delarue compreende sobre liberdade e o quão ela vai se expressando por meio de suas escolhas ao longo do todo o enredo. Nesse início de obra, o personagem principal entende a liberdade como total e irrestrito desapego, tanto que afirma “Eu gostaria de não dever nada senão a mim mesmo”, ao que Marcelle retribui: “Sim. Ser livre. Totalmente livre. É seu vício”. Mathieu retruca afirmando que a liberdade não é um vício, mas seu ser. Alguns sabem que são livres, outros não. Mathieu se julga sabedor dessa condição estrutural do humano do qual ele também participa.

Apesar de poucas falas entre os personagens, estas são reveladoras. Mathieu aparenta ser consciente de sua condição livre no mundo. Evita, contudo, fazer escolhas que o comprometam com outras pessoas além de si. O que não consegue perceber é que o não escolher a fim de não se vincular a ninguém ou a qualquer coisa, esse não escolher já é uma escolha que o coloca em um nível relacional de não estabelecimento de vínculos que lhe exigem responsabilidade, tema indissociável da liberdade, como já se discutiu neste trabalho. Mathieu é o exemplo da liberdade absoluta, porém ele pensa poder se desvincular da situação, da responsabilidade e dos valores que estruturam a liberdade. Apresenta uma concepção pueril de liberdade, uma concepção que não se sustenta ao longo do fazer-se da própria existência humana. É esse o problema central desse enredo, qual seja: mostrar que a liberdade não se faz do todo para as partes. Dito de outro modo, concebe-se, de antemão, a totalidade do projeto, um homem livre e já realizado que nada precisa para se fazer no mundo e que, para manter tal *status*, não escolhe. A trama nos mostra os equívocos e os dramas que essa concepção de liberdade acarretam na vida de Mathieu que, como veremos, depositará em outro personagem, e não nele mesmo, o ser livre.

Observemos ainda, desde já, que a fala inicial entre os personagens propõe uma reflexão sobre o tema central do pensamento de Sartre presente em todas as suas obras: a liberdade. O dilema da trama se inicia quando Marcelle conta a Mathieu que está grávida e entende o fato como uma responsabilidade exclusivamente dela e, ambos, cogitam o aborto. Diante dessa possibilidade, afirmam: “Não podemos escolher!” (SARTRE, 2011, p. 27). Ter o aborto como única possibilidade de

salvaguardar a liberdade de ambos é o primeiro imbróglio de que Delarue terá que dar conta. A quase totalidade da obra apresenta as suas ações e façanhas a fim de angariar o recurso para a efetivação dessa escolha. Nesse momento, todavia, nenhum dos dois vislumbra outra possibilidade. O personagem que se intitula ícone representativo da liberdade, ao não admitir um sem número de possibilidades diante de uma situação dada, isso chega a ser intrigante ao leitor.

Dada a clareza da situação presente entre os dois personagens, Marcelle assume seu posto de mulher como única responsável do fato de sua gravidez. A sua conduta, entretanto, não está naquilo que podemos considerar responsabilidade diante de um ato livremente construído e estruturado. Assume o viés da culpabilidade, como se a ação de engravidar fosse um erro moral que feriu o contrato estabelecido entre os dois e que quem quebrara tal regra fosse apenas ela, eximindo Mathieu da responsabilidade de um ato que fora livremente praticado pelos dois. Delarue, por sua vez, coloca-se no lado oposto da situação, sem o devido diálogo com a sua interlocutora, também se culpando e se martirizando pela situação. De pronto, diz a si mesmo: “Como é que fui fazer isso? ... Um filho. Eu pensava dar-lhe prazer e fiz-lhe um filho” (SARTRE, 2011, p. 33-34). O que se vislumbra nesse começo de obra é que a liberdade pensada e vivida por Mathieu Delarue e, na esteira dele, por Marcelle, não assumem efetivamente aquilo que as obras filosóficas de Sartre esclarecem por liberdade.

Aqui o objetivo é justamente este: problematizar onticamente como um conceito ontológico deva ser vivido. O início da obra marca uma liberdade iludida e desvinculada da realidade. A fala de ambos – ‘Não temos escolha’ – denota essa inadequação do conceito sartriano de liberdade com a conduta dos dois personagens. O mais interessante e, ao mesmo tempo, intrigante, é que a análise da falta de escolha resulta de um medo, principalmente de Delarue, de perder a liberdade. Não vê aqui que ‘não ter escolha’ significa escolher a interrupção da gravidez de Marcelle.

Em tal cenário, a situação presente coloca Delarue em atitude reflexiva. Via-se agora diante de um espelho e no reflexo via a sua própria existência. Afirma-nos o narrador, invadindo os pensamentos do personagem: “Mathieu parou de repente. Ele se via a pensar, tinha horror a si próprio. [...] eu sou meu próprio gosto, eu existo. Existir é isto: beber-se a si próprio sem sede” (SARTRE, 2011, p. 77). Estava metido em uma situação limite em que não se há de protelar uma decisão, pois era imperativo escolher. A bem da verdade, a sua escolha já havia sido realizada dantes, qual seja:

Viver um relacionamento às escondidas com Marcelle. Dessa escolha, outras possibilidades emergem e uma delas é uma gravidez. Isso é algo natural e biológico que independe de escolhas. O fato é que tal consequência lhe exigia decisão imediata. Em seus devaneios, Delarue se convence de que a manutenção da gravidez lhe cercearia a liberdade, obrigando-se a casar e tendo que assumir os compromissos de um homem casado, o que o colocaria na condição de livremente renunciar à vida boêmia que tinha diariamente, inclusive com a própria Marcelle.

Ocorre a Mathieu que a liberdade da qual ele e os seus alunos pensam serem exemplos talvez não exista? Que é impossível que esse modo de existência completa e inteiramente desvinculado não seja possível. Essa dúvida ocorre porque uma decisão que se toma individualmente atinge, necessariamente, os demais e nos torna responsáveis pelos demais humanos. Tais problemas começam a pulular nos pensamentos de Delarue, como mostra o trecho que segue:

É assim que eles me veem [...] o homem que quer ser livre. Come, bebe, como qualquer outro, é funcionário, não faz política, lê *L'Œuvre* e *Le Populaire* e está em dificuldades financeiras. Mas quer ser livre, como os outros desejam uma coleção de selos. A liberdade é seu jardim secreto. Sua pequena convivência consigo mesmo. Um sujeito preguiçoso e frio, algo quimérico, razoável no fundo, que malandramente construiu para si próprio uma felicidade medíocre e sólida, feita de inércia, e que ele justifica de quando em vez mediante reflexões elevadas. Não é isso que sou? (SARTRE, 2011, p. 78).

Nesse trecho das elucubrações de Delarue, Sartre dialoga com seu leitor de modo claro. Ao descrever a cena do personagem no parque, nominando a sua conduta e fazendo-o ver a si mesmo, superando a sua condição de apenas existir e alçando a de existir se conhecendo, Delarue sai de si. Apreende-se a quem de si mesmo e não apenas vive a sua conduta situada. Conhece-a e, ao conhecê-la, não pode mais ser neutro. O autor revela, por meio do exemplo do personagem e da palavra, a descrição da situação em que sujeitos estão imbrincados. Nesse trecho, Sartre opta por revelar, por meio de Delarue, uma situação em que a liberdade se faz presente e situada exigindo responsabilidade. Marcelle está inerte no processo e se põe submissa à decisão dele. Não deixa de exercer a sua liberdade, porém, de modo não refletido. Apenas vive e sofre em sua vida a ação de outrem. Esse é o modo que escolheu para ser, assim se situa e se faz no mundo. Já Mathieu é sabedor dessa condição e sua ação não é apenas sua, visto também abranger aspectos importantes da vida de Marcelle. Nominar as coisas e os fatos fazem o humano enxergar com mais

clareza a situação em que se encontra. Eis o engajamento de um escritor, pois trabalha com palavras e estas revelam as coisas bem como a conduta humana, conforme já expressamos no capítulo anterior (SARTRE, 2015, p. 28).

O resgate desse modelo de liberdade, em que o personagem principal busca viver e, a todo momento da obra, é posto em questão, resulta de um projeto primeiro, feito ainda na adolescência, de que seria livre. Reafirma isso academicamente já no início da maturidade. E agora, aos 35 anos de idade, vê-se livre ainda? Como se julga agora, mediante o próprio olhar, nosso personagem? Vejamos: "[...] e, a seus próprios olhos, Mathieu não era um sujeito pesado que ensinava filosofia a rapazes num ginásio, nem o irmão de Jacques Delarue, o advogado, nem o amante de Marcelle, nem o amigo de Daniel e de Brunet. Era unicamente aquela aposta" (SARTRE, 2011, p. 80).

Sua fidelidade a uma compreensão de liberdade formada ainda na mocidade impelia-o a tomar decisões de modo que não se vinculasse às pessoas. Trata-se de um projeto de ser livre que o limitava nos relacionamentos e impedia valores afetivos como a fraternidade com seu irmão, de amizade sincera com Brunet ou a conjugal com Marcelle. Sua pueril concepção de liberdade alienou a condição que a própria liberdade exige. Afinal, seria somente essa a liberdade nos moldes sartrianos? Somente uma irrestrita e absoluta desvinculação de coisas e pessoas que fariam de Mathieu realmente um sujeito livre? Eis o caráter reflexivo das obras literárias de Sartre. Diante de situações, os sujeitos precisam exercer a liberdade e o dilema de Delarue, como o de Roquentin e o de Orestes, bem como das demais obras literárias e dramáticas de Sartre que invocam seu leitor a refletir, tendo a trama como um espelho de vida. O trecho que segue continua com a descrição do narrador sobre as ideias de Mathieu. Observe-se:

Ser livre. Ser a causa de si próprio, poder dizer: sou porque quero; ser o próprio começo. Eram palavras vazias e pomposas, palavras irritantes de intelectual. Levantou-se. Levantava um funcionário, um funcionário em dificuldades financeiras e que ia encontrar-se com a irmã de um de seus ex-alunos. Pensou: "Estará tudo acabado? Serei apenas um funcionário?" (SARTRE, 2011, p. 81).

A conclusão a que chega diante da situação problemática da gravidez de Marcelle promove um turbilhão de pensamentos em Delarue. Ser livre é, de fato, ser causa de si próprio, porém essa causalidade se encaminha a partir de escolhas e de valores humanos e, para ser redundante, livremente construídas. O que nosso

personagem – que é, aparentemente, um ícone da liberdade – começa a observar é que não é livre, pelo menos não é do modo como pensara ser até então. A sua situação, por ele anteriormente também escolhida, o define. É funcionário público. Poderia se objetar, nos moldes de alguma interpretação sartriana, que só é funcionário público nesse momento, podendo deixar de sê-lo a qualquer momento. De fato, objetar-se-ia com sucesso, todavia, Delarue tem oportunidade de ser um militante do Partido Comunista, juntamente com Brunet, e decide ficar. Sua decisão implica dizer que ele escolhe ser funcionário público e não militante do partido. Ser funcionário público, viver na boemia e em crise financeira e se relacionar socialmente com seus alunos, bem mais novos que ele, eram, sim, todas decisões fundadas na liberdade e causa própria daquilo que Delarue estava se constituindo.

Seu desejo era se constituir de modo sempre disponível e isso significava, na prática, não realizar nenhuma escolha que lhe exigisse vínculo, seja com o filho, o casamento ou o partido. A liberdade de Mathieu era um vento sem parada e que, em seus devaneios, não encontraria obstáculos. Tinha agora 34 anos e o que era? De que lhe valeria tanta disponibilidade, tanta vacuidade de existência? Parece que a disponibilidade de Mathieu requeria um instante grandioso que o ligasse a uma situação presente. Sua dúvida é: a gravidez de Marcelle era um acontecimento merecedor de tal decisão de fixação ou ainda de se manter disponível sem restrições?

3.5.1 A liberdade de Mathieu: condenação e situação

Delarue é visto por seus alunos como o ícone da vivência da liberdade. Boris é uma espécie de orientando que Mathieu tutoria. Tem uma irmã, Ivich, por quem Delarue nutre sentimentos de ordem carnal. E, por conta desse desejo, Delarue, o exemplo da liberdade, não se dá conta de que, de um modo ou outro, acaba realizando todas as vontades da jovem cobiçada, sem qualquer indisposição; contempla-a em suas intempestividades da mocidade e, quando há exageros, ao invés de orientar ou mesmo coibir, acaba participando. A propósito disso, como exemplo, lembramos da automutilação que ambos fizeram em um estabelecimento com o canivete que Boris que havia deixado sobre a mesa, provocando comoção e, ao mesmo tempo, revolta moral nos demais sujeitos que viram a cena.

Os dois irmãos convivem rotineiramente com Mathieu, tendo visões distintas de nosso personagem central. Pela fala que segue se percebe o grau de

encantamento que Boris nutre por seu professor “Delarue tem paixões – disse, continuando seu pensamento em voz alta. Mas isso não o impede de não se amarrar a nada. Ele é livre” (SARTRE, 2011, p. 49). Essa imagem apenas retrata que a liberdade é a plena desvinculação de tudo que encarna o personagem. E, pela fala de Boris – personagem secundário – sua conduta atinge os seus objetivos. Noutro momento esse caráter absoluto e, até irresponsável, da liberdade é mais uma vez posto como predicativo da liberdade de Delarue. Observe-se essa constatação nas falas de Boris: “Sim, ele está ligando para o apartamento? Vive lá como viveria noutro lugar qualquer. E acho que também não liga para mulherzinha. Fica com ela porque afinal a gente precisa dormir com alguém. A liberdade dele não aparece, está dentro dele” (SARTRE, 2011, p. 50-51). O aluno, em sua análise, desvincula o professor de todas as coisas que o enredo mostra que poderiam se vincular a ele. A ideia da casa como porto seguro, o local que acolhe e reconforta nos momentos de cansaço não teria qualquer valor que o prendesse. Marcelle, com que tem um relacionamento praticamente estável e que já dura sete anos, assume a alcunha de ‘mulherzinha’ e só é ela porque não há outra. Desconsidera por completo qualquer vinculação. É isso que, tanto Boris, quanto Mathieu, entendem por liberdade. Uma liberdade de juventude, quimérica e irrealizável.

Essa liberdade ilusória proposta na existência do personagem principal entende que uma residência fixa aprisiona o sujeito. Delira que a vida livre seria viver sem um local fixo, de hotel em hotel, sem se prender a nada mesmo. Perceba que não se passa em nenhum momento a possibilidade de a casa fixa ser fruto da liberdade, do desejo de um ponto seguro a voltar no final de uma jornada de trabalho ou mesmo de se curar das consequências de uma bebedeira. No trecho que segue, a influência do professor sobre seu aluno é, mais uma vez, notória. Observemos:

Na faculdade de filosofia sentira-se atraído pelo comunismo, mas Mathieu o desviara, ensinando-lhe o que era a liberdade. Boris compreendera imediatamente: é um dever fazer o que se quer, pensar o que bem se entende, ser responsável perante si próprio apenas, analisar permanentemente o que se pensa de todo mundo. [...]. Quanto à liberdade, também não era recomendável analisá-la demasiado, porque a gente então deixava de ser livre. (SARTRE, 2011, p. 217).

No trecho acima, Boris destaca o imediatismo de sua compreensão de liberdade, qual seja: fazer o que se quer e entende tal ação como um dever. O primeiro

equivoco de tal compreensão reside precisamente no entendimento de que a liberdade permite fazer o que se quer e não tem que fazer o que não se quer. Ter o direito e a possibilidade de fazê-lo não implica uma necessidade de realizar a ação e é claro que a liberdade em acepção sartriana também está vinculada ao projeto originário de ser e todas as escolhas vindouras deverão, mas não necessariamente, estar vinculadas a tal projeto. Também é claro, no entender de Sartre, que o projeto originário possa ser revisto em função de inúmeras contingências ao longo da vida, mas não é possível existir iniciando um projeto novo a cada dia, pois, se assim fosse, a existência, bem como nossa liberdade, não teria valor nem sentido. Seria uma vida solta, sem a devida motivação para que o amanhã se torne uma possibilidade projetada e escolhida.

Outro trecho bastante questionável da fala de Boris sobre a liberdade é 'ser responsável perante si próprio', ideia que destoa, aliás, por inteiro, do pensamento de Sartre no que tange à liberdade. Ser responsável por si é a primeira consequência do humano na compreensão existencial sartriana, pois este é responsável total por sua existência. Não é possível, porém, que esse homem livre viva isolado e tenha responsabilidades apenas por si. Todas as vezes que se escolhe por isto ou por aquilo, define-se o valor da coisa escolhida em detrimento da outra e é por essa razão que Sartre afirma que nunca se escolheria o mal porque "[...] o que escolhermos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem sê-lo para todos. [...]. Assim, nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela envolve a humanidade como um todo" (SARTRE, 2010, p. 27). O fato é que a liberdade é, antes de qualquer coisa, vivida e só pode ser explicada porque já existiu e existe. Eis porque o filósofo é levado a afirmar que "[...] quem trabalha com a cabeça deve ter um ofício manual também, para se manter em contato com a realidade" (SARTRE, 2011, p. 219).

Daniel é um sujeito financeiramente abastado, vive sozinho e é o único amigo de Marcelle, além de Mathieu. É homossexual e vive com imensas dificuldades de autoaceitação. Perambula pelas ruas e bares em que os frequentadores são pederastas e que, elegantemente, se prostituem. A sua condição afetiva é um segredo para todos, exceto àqueles que também frequentam os mesmos ambientes. Sobre os olhares dos outros sobre si, conclui: "[...] que fossem se foder com aquela mania de catalogar os indivíduos como guarda-chuvas ou máquinas de costura. Eu não sou... nunca se é nada" (SARTRE, 2011, p. 136). Esse nada ao qual se refere Daniel será

de fato uma compreensão do que é o humano ou apenas uma negação ao estilo da má-fé do homossexual já exemplificada em *O Ser e o Nada*? A condição social em que viviam e até hoje vivem os homossexuais impede-os de serem quem sejam, isto é, de assumir e de tornar públicos os seus desejos afetivos. Todos os humanos, de um modo ou de outro, recebemos rótulos que podem nos prestigiar socialmente ou nos denegrir. Ser predicado de pederasta na França de meados do século XX não era um elogio tão desejado por qualquer indivíduo uma vez que tal problema fora vivido com um grau maior de visibilidade.

Por sua condição financeira, Delarue foi lhe pedir o dinheiro emprestado a fim de resolver o seu dilema. Mesmo tendo o dinheiro solicitado na carteira, Daniel nega por desejar primeiro conversar com sua amiga sobre seu desejo de ser ou não mãe. Se fosse da vontade dela a realização do aborto, ele, é claro, emprestaria o dinheiro. Daniel, no entanto, arquiteta um plano contra Mathieu, simplesmente porque não lhe tinha afeição. Queria apenas contrariá-lo. Se ele desejava a interrupção da gravidez, o objetivo de Daniel seria convencer Marcelle a mantê-la, pois isso exigiria de Delarue uma postura: “Acabo de pensar: você que quer tanto ser livre, está aí uma oportunidade maravilhosa para um ato de liberdade. [...]. Sim, casar com Marcelle” (SARTRE, 2011, p. 151). O desfecho da história mostrará se o plano de Daniel de obrigar Mathieu a se casar com Marcelle dará certo.

Delarue tem um irmão, de pouco contato, chamado Jacques Delarue. Trata-se de um burguês bem-sucedido, com a clareza e o orgulho de ser burguês. Mathieu é direto com o irmão e lhe pede o dinheiro emprestado. Curioso, Jacques não informa ao irmão sobre a possibilidade de ter ou não o dinheiro. Especula-o querendo saber qual a necessidade. Quando Mathieu abre ao irmão por que precisa do dinheiro, ocorre a seguinte reflexão: “Essa criança que vai nascer é resultado lógico de uma situação em que você se meteu voluntariamente, e quer suprimi-la porque não deseja arcar com todas as consequências de seus atos” (SARTRE, 2011, p. 166-167). Mathieu agora é posto realmente contra a parede pelo irmão. Ele se encoleriza e não quer ver a situação. A liberdade absoluta que, por vezes, parece apresentar o pensamento filosófico sartriano exige, por meio de suas obras literárias, a sua efetivação concreta e situada na história. O encontro com o outro, nesse caso o encontro dos irmãos Delarue, representa como o olhar do outro revela um aspecto do humano que ele mesmo não consegue enxergar.

A liberdade apresentada na existência de Mathieu Delarue e tão apreciada por seus alunos, aproxima-se de um caso de má-fé. A sua liberdade se torna semelhante ao que se apresentou antes com a personagem Electra. O que desde o começo tanto Marcelle quanto Mathieu se negam a ver é a gravidez como resultado de uma ação livre e desejosa, tal qual o desejo de se vingar de Electra faria dela cúmplice do duplo homicídio praticado pelo irmão. Se o desejo era a vingança, quando realizado, traria as respectivas responsabilidades. O mesmo acontece no dilema dos personagens amantes. Ambos mantinham relacionamento e, ao se relacionarem sexualmente, com ou sem prevenção, a possibilidade de uma gravidez era e é uma constante em todas as relações. A manutenção da gravidez não é uma privação da liberdade, mas a responsabilidade de dois adultos que sexualmente se relacionaram.

O irmão é, no caso, o algoz de Mathieu, pois que lhe torna essa contradição escancarado como um espelho que lhe mostra os próprios atos, pondo-os frente a frente com o seu agente e afirma: "São seus, responsabilize-se por eles". Jacques ainda continua: "Tem todas as vantagens do casamento e se aproveita dos teus princípios para recusar os inconvenientes. Recusa regularizar a situação, o que é muito fácil e cômodo, pois, se alguém sofre, não é você" (SARTRE, 2011, p. 168). Nessa passagem, mais uma vez ou o engano de Mathieu sobre a liberdade é posto em questão ou sua hipocrisia. Ainda, de certo modo, põe em questão a condição de Marcelle, pois, se realiza ou não o aborto, sofrerá as consequências, sejam elas psíquicas ou físicas. E, por fim, conclui: "Eu imaginava que a liberdade consistia em olhar de frente as situações em que a gente se meteu voluntariamente e aceitar todas as responsabilidades" (SARTRE, 2011, p. 169).

As considerações fraternais soavam, inicialmente, como uma avalanche de preceitos morais de uma sociedade burguesa e cristã que soterravam Mathieu. Este, por sua vez, buscava subterfúgios e intentava se sobrepor ou escapar da necessidade que se lhe impunha, fugia da necessidade de ser livre com o discurso de que a ação do aborto lhe tiraria a liberdade. Ao sair do escritório do irmão e falar ao telefone com Marcelle, disse que a amava. Com isso, algo de novo se inicia em seus pensamentos. Mais uma vez, em seus devaneios, pondo a si próprio como objeto de sua análise, divaga: "... poderia escolher outro mundo? Ainda sou livre? Posso ir aonde eu quero, não encontro resistências, mas é pior: estou numa gaiola sem grades, separado da Espanha por... por nada" (SARTRE, 2011, p. 178). Com essas ideias inicia um processo reflexivo de si como liberdade. O que até então parecia ser seu grande

predicativo, qual seja, ser livre, isso agora assume, tal qual em Roquentin e em Orestes, a aceitação de que se é liberdade e não se a tem. Delarue começa a entender que ser liberdade é ser consciente do nada. Nada o impede de ir ou vir, pois não encontra resistências. Pode ou não se casar com Marcelle, pode ou não abandonar toda a vida que tem em Paris e se integrar ao Partido Comunista e militar na Espanha. Nada, absolutamente nada, o limita a fazer ou deixar de fazer. A liberdade, conclui Mathieu, é uma prisão sem grades.

E, mais uma vez, Mathieu é posto à prova. Está em seu apartamento com Boris e recebe a visita de Brunet, antigo amigo e agora militante do Partido Comunista. A conversa foi conduzida por Brunet, que exalta a liberdade vivida pelo amigo. Afirma que ele se libertou dos laços familiares da burguesia e que se tornara livre. Aos trinta e cinco anos, porém, não sabe o que fazer da liberdade. Hoje “[...] vives no ar, cortastes os laços burgueses e não te ligaste ao proletariado, flutuas, és um abstrato, um ausente” (SARTRE, 2011, p. 186). Diante da constatação, interroga Brunet: 'De que vale tanta liberdade senão para se posicionar e outra vez se vincular a alguma coisa?'. Renunciar a tudo em busca da liberdade colocou Delarue no auge da fluidez e da não fixação a qualquer situação. Qual o valor da liberdade se não se situa nem se insere na história? A liberdade exige isso: escolha e renúncia. Ao ser livre, sabendo-se livre, sabe também que, ao viver a liberdade, vive-se também a renúncia.

Acuado, Delarue, retruca elogiando o amigo, afirmando: 'És um homem porque fizeste as tuas escolhas e as assume'. Você é o que escolheu e escolhe ser e renuncia a tudo aquilo que poderia ser em nome da decisão passada ou melhor, a cada dia reafirma a escolha feita anteriormente, pois a cada presente se tem a possibilidade de mudar, de decidir porque se é livre. Escolher e fazer-se homem nas situações que aparecem gratuitamente ou daquelas que resultam de ações anteriores também realizados por outros homens. Não é possível constituir-se como homem em uma vida entre parênteses, escolhendo sempre não escolher ou não se vincular a nada. O comprometimento se faz necessário, pois, se assim não for, transferimos ao outro a constituição do mundo. Não é possível, entretanto, atribuir ao outro a responsabilidade pelo mundo por conta da isenção da escolha, porque a isenção é também uma escolha que exige responsabilidade.

Brunet apela para a concepção de projeto e para a consciência de finitude. Hipotetiza a morte de Delarue e indaga: De que teria valido a sua existência de trinta e cinco anos? Quais foram seus feitos? Qual foi o sentido que você atribuiu à sua vida

ou seu desejo é deixá-la sem sentido? Se assim for, de que vale esperar o amanhã para acordar e viver? Assumir um projeto, fazer uma escolha de ser é um risco assumido e não coisa do acaso. É atribuir um sentido à existência; pode até parecer um destino, porém foi resultado de uma ação livre que se estabeleceu como realização de um projeto ao longo da história.

Brunet conduzia o discurso com a sagacidade de encruzilhar Mathieu. Este tenta se defender dizendo que o amigo teve a sorte de realizar a sua escolha, insinuando que ele não teria tido a mesma oportunidade. Brunet, porém, o põe contra a parede: “Isso quer dizer que não terás a mesma sorte?” (SARTRE, 2011, p. 190). Agora Delarue estava acuado. Precisava se posicionar entre um sim ou um não. A sorte que atribuía ao amigo batia-lhe à porta. Era necessário decidir em aderir ou não ao Partido Comunista. Não foi possível mais se esquivar. E, mais uma vez, desesperado, recusa-se a aderir a qualquer coisa que lhe exija compromisso. E completa:

Não tenho nada a defender; não me envaideço de minha vida e não tenho um níquel. Minha liberdade? Ela me pesa. Há anos que sou livre à toa. Morro de vontade de trocá-la por uma convicção. De bom grado trabalharia com vocês, isso me afastaria de mim mesmo e tenho necessidade de me esquecer um pouco. E depois, penso como você, que não se é homem enquanto não se encontra alguma coisa pela qual se está disposto a morrer (SARTRE, 2011, p. 191-192).

Delarue sabe que é livre, entretanto ainda não compreendeu que escolher e se posicionar é inerente à liberdade. A fala ‘Sou livre à toa’ é um claro exemplo dessa condição. É necessária motivação para que essa liberdade se transforme em história e urge, na vida humana, algo por que se esteja disposto a morrer. E nada por que se esteja disposto a morrer tem valor por si mesmo, pois sempre é o humano quem atribui sentido e valor às coisas. Logo, o Partido Comunista não é algo que valha a Delarue entregar a sua liberdade e está em dúvida se a gravidez de Marcelle vale tamanho empenho. A renúncia é constitutiva da liberdade, pois, no instante em que opta pela liberdade, valendo-se dela, recusa o partido. Recusa o partido porque quer ser livre e só pode recusá-lo porque já é livre. Este é o engodo de ser humano na perspectiva sartriana.

3.5.2 A “morte” de Lola: a consciência de um projeto interrompido

Lola teria o dinheiro de que Delarue precisava para seu intento e Boris resolveu intermediar e fazer o pedido a ela como se fosse sua necessidade, porém não é atendido. O conflito entre os dois emerge. Enquanto isso, Delarue, absorto em seus pensamentos, observava o *barman* e pensava na liberdade. O *barman* representava um papel, do mesmo modo que Brunet no partido. Seria isso a liberdade? Escolher o papel que representará socialmente? Se não escolher nenhum papel a desempenhar, passará pela vida em branco, sem atuação, tal como se vive a liberdade sem o comprometimento, uma tênue flutuação em direção a lugar nenhum. Se isso fosse possível, poderia isso ser chamado de liberdade? Esse modo de ser não é possível ao humano, tanto que Delarue conclui: “[...] eu sabia que cada um tinha uma vida. Só não sabia que eu também tinha. Eu pensava: ‘Não fazendo nada, escapo. Pois me enganava’” (SARTRE, 2011, p. 292).

Enganava-se porque, ao não escolher, escolhia. Não é possível ser humano e se eximir da escolha. Delarue, não escolhendo, escolheu-se do seguinte modo: é amante de Marcelle e, mais recentemente, ex-amante, porque conta com a possibilidade de se casar, e é um professor do sistema público de ensino e se recusou a aderir ao Partido Comunista. O que era a vida de Delarue? Ele mesmo responde:

Minha vida. Ela o envolvia. Era uma estranha coisa sem começo e nem fim e que, no entanto, não parecia infinita. [...] uma consciência sem eu, um pouco de ar quente apenas. Planava lá em cima, era um olhar, contemplava o falso boêmio, o pequeno-burguês preso às comodidades, o intelectual malgrado, “não revolucionário, revoltado”, o sonhador abstraído, cercado de sua vida mole. [...] Mathieu encontrou-se a sós consigo mesmo, no fundo de sua vida, seco e duro. (SARTRE, 2011, p. 294-296).

Esse acima constitui um momento da trama importante, porque o personagem inicia o processo de reconhecimento e de conhecimento do que é ser livre e existir nessa condição. É um sair de si da própria consciência e se apreende de longe, aquém de si e põe-se como objeto de seu conhecimento. Essa consciência é límpida e transparente e se apreende fora de si sintetizando as ações e emoções, ou seja, apreende o Ego. O Eu constituído por Delarue é visto de fora. Pensara, em toda a sua vida, não escolher com o intento de manter a sua liberdade, porém, como não é possível não escolher, as decisões solidificaram as suas ações e emoções na

constituição de uma história situada que, mesmo contra a sua decisão inicial, cristalizou-se e fê-lo um Eu. Sua esperança não era sobre o que tinha já escolhido e se tornado, senão naquilo que poderá vir a ser.

Na manhã seguinte, Ivich se encontrava com Mathieu quando Boris apareceu atordoado. Narra-lhes que Lola estaria morta em seu quarto de hotel devido às drogas. No quarto poderia haver algumas cartas trocadas entre os dois e que poderiam levar ao fornecedor das drogas. Assim, Delarue sugere que Boris retorne e pegue as cartas ou se dispõe a ir, caso ele não vá. No caminho, de táxi, as reflexões de nosso personagem principal o fazem refletir sobre o projeto e a finitude humana.

A morte pusera fim a um projeto humano sem qualquer aviso. Uma consciência e uma vida acabadas. Restava dela apenas um corpo, um corpo que se decomporia como qualquer outra coisa que se decompõe, sem sentimentos. Não havia mais futuro a Lola, pois estava já presa na preteridade. O seu futuro se coagulara, fato esse que fez Delarue pensar em seu projeto e em sua vida. Retoma na memória o dia em que prometera a si mesmo que seria livre e que a liberdade seria o seu futuro grandioso. Era um adulto no presente que sonhava com uma liberdade grandiosa de um menino. O futuro esperado, de sua época de menino, chegara. Era ele, tal qual naquele momento, nada grandioso, estava cansado e amadurecido. Esse era o futuro de seu velho passado. Seria esse o seu projeto de liberdade? Seu projeto pueril de liberdade dependia diariamente daquele homem, agora adulto, para permanecer. Todos os dias presentes retocavam ou exigiam de Delarue uma postura, uma decisão. E, de decisão em decisão, de espera em espera, a sua vida fluía livremente em direção a quê? Conclui ele mesmo: “Em direção a nada” (SARTRE, 2011, p. 328). E, em dado momento inesperado e sem aviso qualquer, a morte aparece e sucumbe todas as esperas, suspende o projeto e impede-o de realizar-se porque a morte dizima o futuro, congela o presente e eterniza o passado.

Já no quarto de Lola, Delarue contempla seu corpo, procura as cartas trocadas entre ela e Boris. Pega-as. Sabe do dinheiro e pensa em pegá-lo, pois a ela não fará mais falta. Mais um momento decisivo na vida de Mathieu: roubá-la ou se casar. Sai do quarto sem pegar o dinheiro, segundo ele, por estar apegado demais aos princípios morais burgueses e que deles não estava liberto ainda. E afirma: “Eu casarei com ela, só sirvo para isso” (SARTRE, 2011, p. 331). Sai do quarto e se arrepende. Volta para roubar o dinheiro, quando Lola acorda e o vê. Pede a ele apenas que avise Boris para ir vê-la.

De volta, encontra novamente com Ivich e Boris e dá a notícia aos dois. Após isso, ele os observa e os analisa:

Agarram-se à juventude como um moribundo à vida. [...]. Vivem a ruminar sua juventude, só fazem projetos a curto prazo, como se só tivessem diante de si cinco ou seis anos. [...] mas eu me pergunto se o único meio de salvar a juventude não será esquecê-la. [...]. Não pude pegar o dinheiro, minha liberdade é um mito [...] A vida fundada sobre o mito da liberdade: “o sonho orgulhoso e sinistro de não ser nada, de ser sempre alguma coisa diferente do que sou. É para não ser da minha idade que há um ano venho brincando com esses dois fedelhos. Em vão. (SARTRE, 2011, p. 340-341).

Observar os dois irmãos, ainda bem jovens, em como projetam as suas vidas e efetivam as suas escolhas, isso faz Delarue pensar em si mesmo e como realiza as suas. Sendo adulto, insiste em continuar escolhendo e mantendo o mesmo projeto pueril da liberdade – o seu sonho de ser grandioso. E, para negar a sua condição de vida atual, se apegua a esses dois jovens, algo que não funciona, pois a responsabilidade que estrutura a liberdade tem as suas exigências. Nesse instante percebe que, por não ter o dinheiro de realizar o aborto em Marcelle, a responsabilidade pela ação de ambos que resultou na gravidez lhe exige posicionamento. Os vários momentos reflexivos exigiam que o personagem enfrentasse a sua liberdade, não a que ele pensava já viver, e sim a que torna os humanos aquilo que eles são, isto é, seres de possibilidades e de responsabilidades. Eis que Delarue entende a liberdade:

Estava fora de alcance, cruel, jovem e caprichosa como a graça. Ela lhe ordenava simplesmente que largasse Marcelle. Foi um instante apenas. Essa inexplicável liberdade, que assumia as aparências do crime, ele a entreviu apenas. Ela o amedrontava. E estava tão longe. Encostou-se obstinadamente à sua vontade demasiado humana, e estas palavras demasiado humanas: “Casarei com ela!” (SARTRE, 2011, p. 341-342).

Delarue sabe que pode ou não se casar com Marcelle. Sabe que pode ou não encontrar o dinheiro do aborto. Pode ser um covarde e deixá-la sozinha nessa condição ou não. Não é possível terceirizar as responsabilidades e as consequências da decisão e só é possível falar em decisão e responsabilidade nas ações tendo a liberdade como estrutura fundante. Deixar Marcelle à mercê nesse momento parecia o mais plausível, porém isso também definiria quem seria Mathieu Delarue daqui em diante. Já era filho de burgueses, funcionário público e, por sua livre decisão, seria o

salafrário que abandonou Marcelle após lhe fazer um filho. Qual Mathieu Delarue se solidificaria na história? Como o ego é síntese de emoções e ações, que ações e emoções sintetizariam o seu ser-no-mundo? A idade avançava e as situações vividas até o momento fazem-no olhar em direção ao passado e não apenas ao futuro. Essa postura o coloca em uma situação de pensar os dois modos temporais juntos.

A saga da manutenção de seu projeto de liberdade absoluta segue. É a última tentativa de Delarue conseguir o dinheiro. Vai ao banco. Toma o ônibus. No caminho via as coisas passarem pela janela do ônibus, mas não era isso que absorvia os seus pensamentos. Pensava nos últimos acontecimentos que tinha vivido. Era um turbilhão de fatos que o assoberbavam. Perdera o sentimento da liberdade pueril, entendia agora a sua decisão como um destino, de repente “[...] toda a sua liberdade acabava de refluir sobre ele. Pensou: não é cara ou coroa. O que quer que aconteça, é por mim que há de acontecer” (SARTRE, 2011, p. 385). Qualquer que sejam as circunstâncias, seria dele a responsabilidade da escolha. Depois de tanto evitar, Delarue conclui:

Era livre, livre, inteiramente, como a liberdade de ser um animal ou uma máquina, de aceitar, de recusar, de tergiversar, casar, dar o fora, arrastar-se durante anos com aquela cadeia aos pés. Podia fazer o que quisesse, ninguém tinha o direito de aconselhá-lo. Só haveria para ele Bem e Mal se os inventasse. Em torno dele as coisas se haviam agrupado, aguardavam sem um sinal, sem a menor sugestão. Estava só em meio a um silêncio monstruoso, só e livre, sem auxílio nem desculpa, condenado a decidir-se sem apelo possível, condenado a ser livre para sempre. (SARTRE, 2011, p. 386).

Na fala reflexiva, o personagem agora reconhece e conhece a sua condição de ser livre. É uma decisão solitária, porém, que resvala em outras pessoas. Por isso, a liberdade é um comprometimento também para com os demais. Qualquer coisa que faça, é de sua mais inteira responsabilidade, inclusive em relação àqueles que sofrerão as consequências de suas ações, nesse caso específico, Marcelle e, possivelmente, a criança que nasceria. No banco, Delarue descobre que conseguiria o empréstimo solicitado, entretanto em prazos muito superior ao que precisaria. Levariam quinze dias. Eis que a decisão é, inicialmente, tomada: Roubaria Lola e devolveria o dinheiro tão logo que pudesse e assim o fez. Esperou que seu quarto estivesse vazio e roubou o dinheiro, indo direto ao encontro de Marcelle.

3.5.3 O desfecho do dilema: liberdade ou fuga?

Daniel reaparece no final da trama a fim de efetivar seu projeto: exigir de Delarue um posicionamento. Ele dispunha do dinheiro e Marcelle sabia que, se fosse de seu desejo, realizaria aborto; entretanto, se desejasse a criança, deveria se casar com Delarue. O fato é que, quando Delarue chega ao quarto de Marcelle, ambos discutem calorosamente, pondo fim ao relacionamento. Delarue, então, deixa o dinheiro que roubou de Lola e vai embora.

Já, em seu apartamento, Delarue recebe Lola enraivecida por pensar que Boris a tinha roubado e que Mathieu o escondia. Diante do descontrole de Lola, Delarue diz a verdade a ela, que não acredita. Diz que vai à delegacia se ele não devolver o dinheiro. Acuada, Delarue não sabe o que fazer. Eis que aparece Daniel com o dinheiro e devolve a Lola, pondo fim à discussão e à histeria dela. Ela vai embora e ficam os dois no apartamento de Mathieu. Nesse instante Daniel informa que Marcelle não fará o aborto, que se casarão e que ele é homossexual. Daniel se envergonhava de ser homossexual e é indagado, por Mathieu, sobre se não seria melhor assumir a sua condição. A resposta é bem objetiva: “Falaremos disso quando você concordar em ser um safado” (SARTRE, 2011, p. 470).

Daniel é o algoz de Delarue. Provocou nele o reconhecimento de sua estupidez ou covardia diante dos momentos de lucidez do que era ser livre. Daniel, sim, agira livremente naquele momento. Ambos sabiam o que estavam fazendo. Daniel, por sua vez, agiu com comprometimento e responsabilidade, enquanto Delarue fugia das suas em nome de uma liberdade que não se vive. Por fim, reconhece,

[...] mas a verdade é que abandonei Marcelle à toa, por nada [...]. Sentia-se fascinado por Daniel. Pensava: “Será isso a liberdade? Ele agiu, agora não pode mais voltar atrás; deve parecer estranho sentir atrás de si um ato desconhecido, que ele já não compreende e que vai transformar-lhe a vida. Eu, tudo o que faço, faço por nada; dir-se-ia que me roubam as consequências de meus atos, tudo se passa como se eu pudesse sempre voltar atrás. Não sei o que não daria para cometer um ato irremediável. (SARTRE, 2011, p. 472).

A fala acima mostra como, no último momento do enredo, o personagem repensa o conceito de liberdade e, mais do que repensar, reconhece que aquilo que pensou ser uma vida livre, aquilo era uma vida incosequente e irresponsável. Durante seus trinta e cinco anos agira como se todo presente pudesse ser recomeçado do

nada, sem vinculação ou elo com passado. Esse modo de compreender a liberdade fere e promove mais uma falta de compreensão, iludindo os mais apressados e afoitos leitores de Sartre. As obras sartrianas analisam e explicitam, nos conceitos filosóficos em suas obras literárias e dramatúrgicas, por meio de seus personagens, aquilo que é o humano, isto é, a liberdade, tema central do pensamento do filósofo. A liberdade, em sua acepção mais radicalmente sartriana, implica responsabilidade e não algo irresponsável, e desvinculado, pois, da realidade como vivia e pensava Mathieu Delarue. Esse sentido é também corroborado por Silva (2018, p. 365): “[...] é legítimo afirmar que condenar-se a ser livre é também condenar-se a ser responsável. E, isso, a despeito de qualquer pretexto ou desculpas”. Pois bem: tal afirmação parece não se vincular à postura de Delarue no curso da trama. Por outro lado, continua Silva (2018, p. 365), “[...] de nada adianta se vitimar, se acovardar, uma vez que a liberdade exige responsabilidade pelo outro”. Ora, é precisamente aqui que podemos interpretar os personagens de Electra e de Orestes. São, a bem da verdade, irmãos em ações opostas, visto ela ter um discurso de vitimização e covardia, pondo a sua transformação de vida na figura do próprio irmão. Orestes assume livremente as suas ações, ainda que, de algum modo, reconhecendo a influência da irmã sobre as suas decisões, mas não transfere a ela seus atos, assumindo-os e se responsabilizando por eles.

Ao leitor cabe o papel, também livre, de entender a trama como um reflexo da sua realidade e, sendo também livre como o escritor e os personagens da ficção sartriana, possa reconhecer a sua condição estrutural de liberdade e todas as nuances que dela derivam. E, partindo do reconhecimento da sua situação, assumir com responsabilidade a construção do humano que se deseja e se projeta e, conseqüentemente, do que abriga e acolhe esse mesmo ser. Eis a liberdade situada e presente na construção do humano no mundo. Não há como fugir da liberdade e, portanto, daquilo que ela exige: decisão, escolha e responsabilidade por quem se é e pelo mundo que se faz.

Os personagens principais – Orestes, Roquentin e Mathieu Delarue, respectivamente –, das obras *As Moscas*, *A Náusea* e *Caminhos da Liberdade* iniciam os seus enredos mascarando a sua estrutural condição humana. Narram fatos com início, meio e fim, constituindo ápices. Roquentin revela o meio em que a náusea é descoberta. A solidão promove reflexões que irão fazê-lo pensar em si mesmo e em sua condição humana e de historiador, rompendo com essa última. Já Orestes ilustra

a vivência responsável da liberdade, da aceitação verdadeira de sua liberdade, das responsabilidades que as escolhas acarretam. Delarue encarna o equívoco que se pode ter do conceito de liberdade, bem como de sua desvinculação com a história, com a situação.

De qualquer modo, as três obras aqui analisadas apresentam a descoberta da liberdade como consequência de um processo reflexivo. Qualquer um dos três personagens, a seu modo e contexto, descobre a sua existência enquanto liberdade. Da descoberta, exige-se que cada um assuma a condição humana de ser liberdade – algo que cada trama aborda de forma distinta. Esse momento reflexivo do se reconhecer livre é precedido, ontologicamente, por uma vivência não tematizada ou irrefletida da consciência. E é sobre essa problemática que o quarto capítulo deste trabalho se debruçará, tendo como norte as mesmas obras e cenas já recortadas, a fim de se estabelecer a correlação entre o vivido e o conhecido.

4 O IRREFLETIDO: FLAGRANTES DO VIVIDO FICCIONAL

4.1 Posição preliminar

A parte final desta tese consiste, agora, em retomar e, ao mesmo tempo, aprofundar esse processo que antecede o momento angustiante ou nauseante de descoberta da liberdade ou da consciência de si. Em outros termos, consiste em analisar o humano enquanto este ainda não se põe como análise de si, no instante mesmo em que vive ou existe de maneira que tal vivência e existência não é um problema apofanticamente posto. Cabe-nos indagar e analisar como a consciência, em seu fluxo espontâneo de intencionalidade, se faz ou, melhor, se manifesta no plano *ôntico*. Para tanto, as obras literárias que foram analisadas no capítulo anterior serão novamente aqui retomadas e, na medida do possível, as falas dos personagens, de viés reflexivo, serão apresentadas em seu aspecto vivido, quer dizer, de sua dimensão tácita, não tematizada pelo processo de reflexividade do personagem agente, do narrador ou mesmo do autor.

Essa perspectiva reflexiva, que trouxe à tona a liberdade, é precedida ontologicamente pela vivência da realidade. Se a consciência é intencionalidade, tudo aquilo que é por ela visado se torna aparecimento. Nesse movimento de aparecimento de mundo visado pela consciência, que chamamos aqui de realidade, ela, a consciência, também se faz presente. Ela se encontra ali tal qual as coisas que faz aparecer. Isso porque, como bem observa Alves (1994, p. 10), “[...] a consciência é sempre, em cada uma de suas vivências, consciência do objeto que por ela é intencionalmente visado e, simultaneamente, consciência de si própria”. Essa afirmação pode conduzir a uma ideia de uma consciência bifronte, isto é, de uma consciência que se intenciona ao objeto transcendente e se apreende apreendendo o objeto, simultaneamente. Ora, nos capítulos anteriores desenvolvemos que esse processo de apreensão reflexiva da consciência se dá por meio de um recorte do vivido, de retirada da vivência da fluidez do tempo. A proposta deste capítulo é buscar explorar mais ainda a análise da consciência em processo de fluidez, do momento mesmo da vivência. Esta,

A vivência é, ao contrário, um acto que se esgota completamente na consciência do objeto intencional que se lhe depara como não sendo ela. O que acontece aqui é que a consciência se põe nesse ato como consciência do objeto, isto é, como aquele absoluto face ao qual o

objecto é relativo. A consciência põe-se como centro e o objeto só é algo visado pela consciência porque é ao mesmo tempo algo para e por a consciência. (ALVES, 1994, p. 10).

O trecho acima ilustra que não há cisão entre consciência e objeto. A perspectiva reflexiva que analisa somente a consciência enquanto liberdade só ocorre no modo de ser reflexivo da consciência. O vivido, porém, não cessa nunca enquanto o reflexivo aparece. A consciência sempre estará aí, sabendo ou não de sua presença. A bem da verdade, a consciência só pode conhecer a si, explicitar-se gnosiologicamente como liberdade tendo como fundo a vivência não tematizada por ela. Isso é um todo indissociável. O modo reflexivo da consciência aparece a ela mesma e vimos que esse processo humano se fenomeniza por meio da náusea ou angústia. Não se pode negar, por sua vez, que, mesmo em pleno estado reflexivo da angústia e conhecedor de sua liberdade, ou seja, uma consciência voltada toda a si mesma ou atenta ao seu reflexo, o estado vivido permanece existindo. A fluidez do tempo, as escolhas e o mundo em que essa consciência se problematiza continuam ali, aparecendo. O que destoia é que, no instante da reflexão, a consciência intenciona seu aparecimento e não o aparecimento do mundo.

Frente a essa afirmação, parece que o problema que motivou toda esta pesquisa soa em vão. Todo e qualquer projeto de pesquisa objetiva, seja qual for o objetivo, pensar um problema por meio da racionalidade, ou seja, de um processo reflexivo. Torna-se vão porque, se Sartre apresenta a consciência e o mundo como um todo indiviso e interdependente, ela, a consciência, como se apresentou no primeiro capítulo deste trabalho, aparece, simultaneamente, por três modos de ser, quais sejam: irrefletido ou vivido, reflexivo ou conhecido e o imaginante. Como propor um projeto de pesquisa, de caráter reflexivo sobre o vivido? Como pensar a existência em sua fluidez sem retirá-la da própria fluidez? A resposta, parece-nos ser dada no final do segundo capítulo, quando trata da dialética entre o escritor e o leitor. Do mesmo modo que o escritor, Sartre, autor das obras *A Náusea*, *As Moscas* e *A Idade da Razão*, apresentou as suas perspectivas e os seus projetos a este leitor, que registra, neste trabalho, por meio da escrita, a sua análise. Os escritos de Sartre instigam o leitor, congelam um instante ficcional da temporalidade para desafiar o leitor e assumir a fluidez da própria consciência, da temporalidade em seu presente, não apenas recluso na obra lida.

E, mais uma vez, Sartre coloca o humano em uma condição paradoxal da existência. Se o fenômeno é um todo indissociável, por que o dissociamos? Rodrigues (2010, p. 55) afirma que “[...] a relação entre as regiões do ser nasce de uma forma primitiva, parte da própria estrutura dos seres [...]. Basta abrir os olhos e interrogar com toda ingenuidade a totalidade homem-no-mundo”. Assim, para perceber a cisão basta abrir os olhos e indagar. E se o humano não abrisse os olhos e não indagasse? Com Sartre, é possível afirmar que existir nessa condição de olhos cerrados e sem questões a si e ao mundo é passar pela existência sem saber o que se é. É a essa condição do humano no mundo, a de olhos cerrados e indiferentes à própria existência, que Sartre chamará de *cogito pré-reflexivo*, que nada mais é que uma consciência que não formou nenhuma reflexão e nem por isso deixa de ser consciência. O fato de não se saber o que é não implica que não o seja. De modo que, quando a consciência não sabe o que é ainda e quando já sabe o que se é, em ambos os estados não deixa de ser consciência, porém, de modo irrefletido.

O paradoxo no que tange à apreensão da irreflexão ocorre porque somente a reflexão poderá fazer isso, pois a reflexão só flagra o irrefletido desprevenidamente. O irrefletido é o modo de ser da consciência enquanto apenas consciência de mundo e não de si. Nesse modo, a consciência se projeta no transcendente e é toda nele. Desse modo, ao se perceber o objeto visado, percebe-se também a si mesma, por mais que não seja de modo gnosiológico. Eis a razão da indivisibilidade do fenômeno ou, nos termos sartrianos, o monismo do fenômeno. E assim podemos considerar o irrefletido como o absoluto ou a totalidade do aparecimento do mundo. A consciência aparece, todavia ela não constata o seu próprio aparecimento porque se dá em concomitância com e no objeto transcendente por ela intencionado. O aparecimento não constatado da consciência por ela mesma é o que torna esse caráter absoluto do presente irrefletido. Ao flagrar o próprio aparecimento, isto é, ao detectá-lo, a consciência se põe como objeto de si mesma e dilui essa totalidade absoluta do aparecimento irrefletido, pois se separa do objeto por ela intencionado. Essa ação da consciência, entretanto, não põe fim à continuidade e fluidez da existência, pois o mundo continua aparecendo e o aspecto absoluto do fenômeno continua presente e mais uma vez sendo pressuposto ontológico da consciência cindida que se pôs como objeto reflexivo.

Na leitura das obras literárias que este trabalho se propôs a analisar, seria nela possível flagrar esse irrefletido ou absoluto de que nos fala Sartre? E mais, sendo a

proposta analisar, pela própria etimologia do termo, já não estaria implícito haver dissociação, divisão ou quebra de uma totalidade que se tem por absoluta, ainda que de modo irrefletido? O intento deste último capítulo é, então, buscar os flagrantes do irrefletido presentes nas três obras literárias de Sartre que já foram analisadas anteriormente e responder onde foi possível o flagrante daquilo que não fora visado pela consciência.

4.2 A *Náusea*: o vivido de Roquentin

A *Náusea* inicia o relato, ainda que de modo breve, sobre o objeto de pesquisa de um historiador. Aqui não existe um Roquentin posto. O personagem aparece junto com o marquês, personagem que é o objeto de sua pesquisa, empresta-lhe a vida fazendo-o vir à tona. Nesse momento inicial da ficção romanesca, Roquentin não se põe em questão, pois ainda não foi acometido pela náusea. Ele se ilude quando pensa que um historiador é um humano que não tem o conhecimento de si, mas apenas do objeto que pesquisa.

Na concepção sartriana, a condição irrefletida de si, ou seja, o humano aparece no mundo fazendo-o aparecer concomitantemente. E, nos dilemas vividos pelo personagem de *A Náusea*, vive a se confundir como coisa dentre coisas até reconhecer que a náusea se apossou dele. São fugas para a biblioteca, para o café, para o sexo, para casa, para a rua. Não há, todavia, local seguro que o proteja da náusea, pois ela está em todos os lugares. Persegue-o em todos os instantes do dia, até ele admitir que a sujeira, a náusea não está nas coisas e, portanto, fora dele, mas nele mesmo. Ele é a sujeira, a náusea. É o reconhecimento de si não mais como coisa, mas como abertura para o mundo. É saber-se nessa condição e não mais engessado por uma única possibilidade, qual seja: a de ser historiador.

Ora, é esse reconhecimento que Sartre conceitua de *cogito* pré-reflexivo. É a existência de Roquentin somente como historiador, ou seja, a situação apresentava apenas os modos passados de existir do marquês. Roquentin se fazia presente, mas implícito, não tematizado. Seu aparecimento se dava apenas na modalidade existencial, pois

[...] a consciência imediata de perceber não me permite julgar, querer ou envergonhar-me. Ela não conhece minha percepção, não a posiciona: tudo o que há de intenção na minha consciência atual acha-se voltado para fora, para o mundo. Em troca, esta consciência

espontânea de minha percepção é constitutiva de minha consciência perceptiva. Em outros termos, toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional de si. (SARTRE, 1943, p. 19; 2009, p. 24).

Essa consciência imediata será analisada a partir da perspectiva do personagem Roquentin. É uma tarefa que se apresenta com grau de dificuldade maior, pois, desde o início da obra, a náusea já o toma e o faz pensar em si. Não é possível, porém, desconsiderar que, mesmo com a consciência pondo-se a si mesma reflexivamente, do início ao fim da obra, o modo irrefletido também está presente e sendo estrutura ontológica prévia e, ao mesmo tempo, constante de toda reflexão.

Já no início da obra, quando afirma “Acho que mudei [...] o que acontece é que penso muito raramente” (SARTRE, 2015, p. 14), está iniciando aqui um processo reflexivo e pouco além afirma que a sua partida da França e seu retorno posterior também fora considerada por muitos uma ação irrefletida. O termo “irreflexão”, a que o personagem se refere sobre a sua saída da e retorno à França, nesse momento em que pensa, não é mais irrefletida. É um evento do passado trazido ao presente por meio da consciência imaginante, conforme tratamos no primeiro capítulo deste trabalho, descreve todo o fato passado recorrendo à sua imaginação, absorto. Dessa maneira, por meio de um processo de início de reflexão, a imaginação apareceu trazendo um ausente ao presente. De certo modo, isso está claro na escrita da novela sartriana, mas se os três modos de ser da consciência aparecem concomitantemente, qual seria e, se pudéssemos pensar em um lugar, qual seria esse espaço de existência do irrefletido? Está no não escrito pelo autor. Aqui, nesse ponto analisado, nada do presente vivido por Roquentin é descrito. O autor opta pela revelação de sua náusea ou angústia inicial e o resgate de um passado vivido em outro espaço e tempo. A parte do momento vivido do personagem é posta à livre imaginação do leitor para criá-la. Como é uma obra de ficção, qualquer cenário ao fundo que se pensasse por Roquentin a imaginar a sua saída da França e o seu retorno, ou mesmo as suas reflexões sobre a sua condição presente, cabe ao leitor da obra criar esse cenário de fundo sustentador da cena posta em evidência. Assim, quando Roquentin reflete que ‘gostaria de me entender com exatidão antes que seja tarde demais’, isso é, sem nenhuma dúvida, o aparecimento da consciência reflexiva ou seu anúncio. A escrita, no entanto, não traz ao leitor, onde, quando e o que fazia o personagem para que chegasse a tal reflexão. Seria possível pensar nesse personagem desvinculado

dessas condições? Mesmo não escritas, estão presentes na construção do enredo e sustentam a narrativa.

Noutra cena, Roquentin está em um café. Prefere o momento de menor movimento, pois assim consegue viver os seus momentos reflexivos com mais intensidade e, metaforicamente, Sartre diz que assim 'ele mergulha na inconsciência'. Descreve os fregueses do bar, a necessidade de estarem em grupos, do barulho, da bebida. Sobre si mesmo, avalia que vive sozinho e isolado e, nesse momento, o fundo de mundo descrito ao personagem é posto de lado e ele passa a pensar nas pessoas com as quais ele, de algum modo, se relaciona. Em seus pensamentos, novamente o que emana é a consciência imaginante. Resgata, em sua memória, os detalhes dos encontros sexuais. Em sua divagação, como um recorte do presente, as coisas aparecem. O mundo que fora descrito há pouco, do barulho, das conversas, das pessoas bebendo, agora descritas, não estão mais postas pela consciência de Roquentin. A sua intencionalidade se dirige a um objeto ausente. O fato, porém, de ele não estar atento ao bar, às conversas, às pessoas que entram e saem, isso não significa que não estejam ali, como um pano de fundo ou cenário de uma cena em que outra coisa é evidenciada. Esse estar ali de modo não evidenciado é a consciência imediata ou irrefletida. Está aparecendo, mas sem a devida intenção, como aquilo que a imaginação de Roquentin resgata.

Frente ao espelho, Roquentin experimenta o início da angústia propriamente dita. Logo nos primeiros olhares, os modos de ser da consciência irrefletida e reflexiva se mesclam. A descrição da cena por ele vivida começa nos aspectos físicos, sua cor e o formato de seu rosto, por exemplo. No curso da cena, o olhar desce lentamente como se o tédio ou a náusea que está metaforicamente representando a angústia o apreendesse frente ao espelho e, mais uma vez, divaga em suas ideias sobre o seu ser, resgatando a sua história. Diante do espelho, o que vê? Roquentin responde: "Se você olhar demais no espelho, vai acabar vendo um macaco. Devo ter olhado ainda mais tempo: o que vejo está muito abaixo do macaco, na fronteira do mundo vegetal, no nível dos pólipos" (SARTRE, 2015, p. 27). Esse novo olhar sobre a mesma coisa faz aparecer o modo de ser da consciência reflexiva, tanto ao personagem como também instiga o leitor ao mesmo processo. Destaca-se, entretanto, que o aparecimento do processo reflexivo e do se enxergar no espelho como algo 'abaixo do macaco, na fronteira do mundo vegetal' coloca o personagem a refletir sobre a condição humana. Por outro lado, a consciência irrefletida, do homem ruivo, de

cabelos avermelhados, está ainda no reflexo do espelho. O fato de baixar os olhos e desviar a sua intenção de seu reflexo no espelho e refletir sobre a condição da sua existência não suprimiu o aparecimento do espelho, bem como dele mesmo postado à frente. Ambos os modos de ser aparecem, mais uma vez, na narrativa da cena.

Como o acontecimento é algo absoluto e não cabe cisão no âmbito de irrefletido, o fenômeno da leitura dessa cena também promove os mesmos processos. O leitor transita entre o irrefletido, que é seu lugar, e o tempo em lê a descrição da cena acima. Em seguida, imagina o personagem diante do espelho e, demoradamente, baixando a tez e iniciando seu processo de reflexão. Na perspectiva do personagem, esse é o aparecimento da reflexão, aquilo que ele lembra dos diálogos passados, sua imaginação, enquanto que o cenário sustentador da cena descrita, a irreflexão. Ao leitor, as perspectivas mudam. Todo o enredo descrito em que os três modos de ser da consciência se apresentam se torna ou pode se tornar consciência imaginante. Ainda, pode ou não, o leitor pensar e refletir sobre a sua própria vida, se de fato já fez isso em algum momento ou se, a partir da leitura, o faria. E o irrefletido seria o leitor, por exemplo, sentado em uma poltrona, em um sábado à tarde, tomando um café e lendo a novela sartriana. Pelo viés do leitor, a consciência imaginante da cena descrita, bem como o aceitar ou não a proposta do autor de refletir sobre a própria existência, aparece e se faz conhecida. Toda a descrição da cena do espaço onde possivelmente está o leitor lendo não é por ele posto em questão, fato este que não exclui, a rigor, a sua existência.

A novela sartriana tem esse objetivo de exemplificar a descoberta da angústia, de mostrar como ocorre esse processo e, depois, de mostrar a sua vivência. Roquentin prefere a fuga, tenta se esconder e fugir desse encontro consigo mesmo. Ainda não tem clareza se a náusea ou angústia que vivencia está nele ou nas coisas com as quais se relaciona. Por isso planeja fugas para ambientes movimentados, evita ficar sozinho em seu quarto e se ver no espelho. Até que, em um ambiente público, com músicas e bebidas, conclui:

As coisas não vão bem! Não vão bem de modo algum: estou com ela, com a sujeira, com a Náusea. E dessa vez é diferente: me veio num café [...]. Então fui acometido pela Náusea, me deixei cair no banco, já nem sabia onde estava; via as cores girando lentamente em torno de mim, sentia vontade de vomitar. E é isso: a partir daí a Náusea não me deixou, se apossou de mim. (SARTRE, 2015, p. 28-29).

De que adiantou fugir constantemente da náusea? Não sabe ainda a sua origem e o que vem a ser o sentimento de enjoo que sente. No trecho descrito, agora totalmente apossado da náusea, Roquentin desaba. E mais uma vez a unidade do absoluto acontecimento se faz, como uma base ontológica, irrefletida e não conhecida e sustentadora do aparecimento da reflexão e da náusea. Esse fundo de mundo existente e não posto em evidência ou questão pela consciência reflexiva continua sempre ali ou o vivido que é estrutura ontológica do aparecimento absoluto. Sartre afirma que “[...] quando se vive, nada acontece. Os cenários mudam, as pessoas entram e saem, eis tudo. Nunca há começos. Os dias se sucedem aos dias, sem rima nem razão: é uma soma monótona e interminável” (SARTRE, 2015, p. 51). No que tange à vida, as coisas não têm início, meio e fim porque que estão aí, sempre a acontecer e, em seu acontecimento, não há o momento mais importante ou marcante de uma trama chamada existência. Tudo o que se passa e acontece constitui a vida ou o vivido. Por outro lado, quando se narra apenas um fato da existência, dela se faz um recorte, a sucessão perde a sua espontaneidade e se estabelece um vínculo causal entre um momento e outro. Isso cabe às aventuras. Nelas se faz um recorte temporal, estabelecendo uma ordem cronológica. Passado o período narrado, a história se finda com direito a um clímax que justificaria o início e o término de uma sequência fatural previamente estabelecida. Afirma Sartre (2015, p. 51) que, “[...] quando se narra vida, tudo muda; simplesmente é uma mudança que ninguém nota: a prova é que se fala de histórias verdadeiras [...]” e quando se apenas vive ou a narrativa se acaba, “[...] o desfile recomeça, voltamos a fazer as contas das horas e dos dias”.

Em outro trecho, Sartre fala muito da passagem do tempo, porém não a vemos. Vemos o tempo aplicado às coisas, pois hoje nos vemos no espelho com determinados traços e feições. Daqui a alguns anos, essa mesma pessoa diante do espelho verá que o tempo agiu sobre ela, alterando os seus traços e as suas feições, envelhecendo-nos. O dia a dia do processo de envelhecimento ou o passar do tempo e sua ação sobre nós e as coisas, efetivamente, não se percebeu. A sua reflexão sobre o tempo se deu porque, nas anotações de seu diário, escrevera: ‘Era o fim do domingo’. Por meio da literatura, da narrativa, da aventura, nós interrompemos o curso do tempo. Conferimos um início e um término a ele. Qual foi o início, o ápice e o término do domingo? Por isso conclui: “Há que se ter cuidado com a literatura. É

preciso escrever ao correr da pena; sem escolher as palavras” (SARTRE, 2015, p. 69).

Entre as idas e vindas de Roquentin, mesmo sem sair de Bouville, e a escrever sobre o marquês, nosso personagem vai ao café jantar. A sua relação com a proprietária é de pagar comida com sexo. Observemos o trecho que narra propriamente o episódio:

Como a patroa estava lá, tive que transar com ela, mas foi só por delicadeza. Ela me repugna um pouco: é muito branca e também cheira um pouco a recém-nascido. Num arroubo de paixão, me apertava a cabeça contra seu peito: acha que é isso que se deve fazer. Quanto a mim, manuseava distraidamente seu sexo sob as cobertas; depois meu braço ficou dormente. Estava pensando no marquês de Rollebom. (SARTRE, 2015, p. 72).

Aqui, mais uma vez, as consciências se mesclam na construção da narrativa. A reflexão já se constitui pelo próprio ato de narrar. Nesse sentido, já existe um distanciamento entre o fato acontecendo e seu relato, pois aquele que protagoniza o fato, separa-se dele fazendo-o um objeto de sua narrativa, dando-nos a oportunidade de que, mesmo não estando presente no momento da constituição da vivência do fato, pudéssemos apreendê-lo. A consciência imaginante surge com a perspectiva do trazer àquele presente um objeto ausente ou inexistente, que é figura do marquês. E quanto ao vivido, ele fica no instante mesmo em que a cena narrada acontecera. É o encontro sexual e nada romântico entre a proprietária do estabelecimento e Roquentin. Não se pode afirmar, na perspectiva sartriana, que nosso personagem não tinha consciência do que fazia. Seu ato é consciente e constituinte do momento, do vivido. Houve existência antes, haverá depois. A narrativa, contudo, mais uma vez se afirma: ela isola o momento retirando-o da temporalidade a fim de manifestá-lo reflexivamente.

A reflexão ou compreensão de alguma coisa implica, necessariamente, o seu distanciamento. Assim, aquele que deseja compreender se põe frente àquilo que almeja, mantendo uma distância segura a fim de informar algo. Antes, porém, que esse ato se efetive em conhecimento não há separação entre o conhecedor e o conhecido – ambos são um só e estruturam ontologicamente o fenômeno absoluto. Esse antes, indicativo de temporalidade, na análise constitutiva do fenômeno, não implica uma sequência temporal, mas apenas em precedência ontológica. O fenômeno vivido continua indiviso e somente por meio da reflexão podemos pensar

em dois polos separados de sujeito conhecedor e de fato conhecido. Essa separação não entra no âmbito da realidade, no entanto a partir do distanciamento se permite julgar, comparar e refletir. A fala “[...] minha existência começava a me espantar seriamente. Não seria eu uma simples aparência?” (SARTRE, 2015, p. 101) expressa o início da descoberta de Roquentin sobre o seu ser. O fato de se questionar e apresentar o distanciamento de si sobre o seu ser não dirime o fato de que a aparência continua sendo só e somente aparência.

O fato marcante em que o personagem assume de vez a perspectiva da consciência reflexiva acontece, segundo o diário, em uma segunda feira. Roquentin percebe que o marquês não tinha vida, a sua existência se perdera no passado e era ele quem nesse momento emprestava vida ao marquês e este, por sua vez, é quem dava sentido à existência e escolhas do personagem. Emprestava-lhe a vida, trazendo-o do passado ao presente. A sua questão era: se no presente é um sujeito inexistente que atribui sentido à sua existência, quem e o que era Roquentin, então? As suas divagações a respeito ilustram o fato, observe:

Lancei um olhar ansioso ao meu redor: só o presente, nada além do presente. Móveis leves e sólidos, incrustados em seu presente, uma mesa, uma cama, um armário de espelho – e eu próprio. Revelava-se a verdadeira natureza do presente: era o que existe e tudo o que não era presente não existia. O passado não existia. De modo algum. Nem as coisas, nem mesmo em meu pensamento. Por certo fazia muito tempo que eu compreendia que o meu me escapara. Mas até então pensava que simplesmente se retirara do meu alcance. Para o mim, o passado era apenas uma aposentadoria: era uma outra maneira de existir, um estado de férias e de inação; cada acontecimento, quando seu papel findava, se arrumava sensatamente, por si próprio, numa caixa e se tornava acontecimento honorário: é tão difícil imaginar o nada! Agora eu sabia: as coisas são inteiramente o que parecem – e por trás delas... não existe nada. (SARTRE, 2015, p. 111).

Mesmo que o objetivo dessa parte do trabalho seja analisar o aspecto do irrefletido nas obras literárias, *A Náusea*, em particular, em todos os seus momentos, apresenta o processo de transição do vivido ao conhecido. O trecho é emblemático, pois a apreensão do Eu como coisa, dentre os móveis, isto é, fora e distante da consciência, reforça, aqui na literatura, a tese da expulsão do Ego apresentada no primeiro capítulo deste trabalho e por Sartre na *Transcendência do Ego*. A consciência do presente e entender todo o seu passado como parte do agora, bem como entender o futuro como responsabilidade ou consequência da liberdade presente, é compreender a temporalidade sartriana em seu âmbito ontológico. Todo esse

encontro com a reflexividade, entretanto, não exclui ou rejeita a perspectiva do vivido. Na narrativa há um recorte existencial e esse recorte representa o momento analítico do personagem. A sua vida, no entanto, continua em seu fluxo. Os lugares frequentados, a cidade, os cafés, dentre outros, continuam ali no espaço estrutural do enredo.

Mesmo no auge da aceitação e da descoberta da náusea, o vivido se faz presente. Quando Roquentin reflete:

[...] o sr. Rollebon era meu sócio: precisava de mim para ser, e eu precisava dele para não sentir meu ser. Eu fornecia a matéria bruta, essa matéria que eu tinha para dar e vender, da qual não sabia o que fazer: a existência, minha existência. A parte dele consistia em representar. Ficava em frente a mim e se apoderara de minha vida para me representar a dele. Eu já não me apercebia de que existia, já não existia em mim, mas nele; já não via minha mão que traçava as letras no papel, nem sequer a frase que escrevera – mas por trás, para além do papel, via o marquês, que solicitara esse gesto e cuja existência esse gesto prolongava, consolidava. Eu era um meio de fazê-lo viver, ele era minha razão de ser, e libertara de mim mesmo. Que farei agora. (SARTRE, 2015, p. 113).

Em claro processo de reflexão, o personagem admite que havia uma amálgama fazendo do historiador e do objeto de pesquisa um acontecimento absoluto. Por mais que essa reflexão se faça no tempo presente da narrativa, o reconhecimento da unidade existente entre Roquentin e Rollebon é claro. Havia uma relação existencial entre os dois e a reflexão promove a cisão do acontecimento. O reconhecimento de que o objeto se apoderara da própria existência sem que houvesse percepção e distinção entre o ser de Roquentin e o de Rollebon era o meio de um vir-a-ser e de o outro negar o seu ser. O distanciamento entre o personagem da história e o seu objeto, o marquês, promove, sem dúvida, a ascensão do modo reflexivo de ser da consciência. Esse modo reflexivo, contudo, leva à conclusão de que 'existo, penso que existo' e, mesmo em caráter puramente reflexivo, a existência continua sendo a estrutura do próprio pensar sendo, ainda, em caráter ontológico, prévio à reflexão.

Fundamentados nas análises dos trechos citados neste tópico do trabalho, bem como em todo o enredo da obra, os três modos de consciência se fazem presentes tanto na construção da história quanto na dialética com o leitor. O objetivo da novela é claro no que tange a demonstrar justamente o processo reflexivo, mas não deixa de evidenciar os modos vividos e imaginantes da consciência. E, mesmo com olhares opostos, é possível pensar o irrefletido ou flagrá-lo, ainda que aquilo que é posto em

questão seja a reflexão. Essa perspectiva se torna efetiva porque não há três consciências, mas apenas uma que se manifesta em seus modos de ser.

Orestes, personagem de *As Moscas*, será também um expoente desses modos distintos de ser da consciência como fora Roquentin e é o que mostraremos nas páginas que seguem.

4.3 *As Moscas*: os flagrantes da existência

O teatro *As Moscas* narra a tragédia do assassinato de Agamenon cometido por Clitemnestra e Egisto, seu amante, e que, posteriormente ao crime, herdaram o trono. Electra, filha de Agamenon e Clitemnestra, é feita escrava no reino, enquanto Orestes, o irmão mais velho de Electra e filho primogênito – e, portanto, herdeiro de direito do trono de Argos – foi criado em outras terras. O início da peça é marcado pela ênfase no remorso, na culpa e no medo de todos por seus atos passados. Toda a cidade, a partir da figura de Egisto, volta-se no presente em direção ao passado. Todas as pessoas da cidade precisam reconhecer e se redimir publicamente pelos feitos passados no chamado "Dia dos Mortos".

As Moscas é obra que constitui a metáfora do remorso e da culpa pelos feitos passados. De acordo com a peça, as moscas se fixaram na cidade após a morte de Agamenon, lembrando ao assassino o seu feito, provocando o arrependimento constante de Egisto. O algoz do antigo rei era um personagem “[...] debochado que já nessa época tinha propensão para a melancolia” (SARTRE, 1962, p. 20). Com essas características, após o assassinio de Agamenon, abateu-se sobre Egisto a interminável culpa, o medo e o remorso do ato cometido. O medo vinha exclusivamente da figura de Orestes, que, a qualquer momento, poderia reclamar o trono que lhe era de direito e se vingar da morte do pai. O remorso era do constante resgate do passado ao presente. Egisto não projetava a sua vida ao futuro, visto que, no presente, o instante exato de se projetar e de se fazer, ele retomava seu crime realizado no passado e o remoía constantemente, nunca se libertando e, ao mesmo tempo, revivendo o feito do passado. Como era o então rei de Argos, essa postura era transmitida, assimilada e vivida por seus súditos.

Em regra, não se sente orgulho no sentimento do remorso e da culpa. Quem a vivencia opta por escondê-la dos outros, por ser propriamente um ato moralmente reprovável e vexatório. Em Argos, a conduta difere, pois a vergonha e a imoralidade

são expostas e se cultiva o medo, a culpa e o arrependimento. Essa postura era reforçada por meio da educação moral das pessoas, que as prendia cada vez mais na culpa e no medo. Desde pequeninos, os habitantes de Argos já eram formados para tal conduta e postura, de modo que os referidos sentimentos surgiriam sem causa real, mas por ensinamentos. Em diálogo com Júpiter, uma personagem expressa incitação ao desejo do perdão dos céus, por meio do arrependimento, com os dizeres:

Ah! Mas eu estou arrependida, meu senhor! Ah! Se vós soubésseis como estou arrependida! E também minha filha está arrependida, o meu genro sacrifica uma vaca todos os anos e ao meu neto que vai para os sete anos, já o educamos no arrependimento: é manso como um cordeiro, muito loiro e já penetrado pelo sentimento do seu pecado original. (SARTRE, 1962, p. 25).

Sob esse prisma, Sartre reforça a ideia de que, no presente, as pessoas se decidem a rememorar o passado. Recordar é próprio dos homens não livres. Somente os homens libertos, capazes de se impelirem por si mesmos por certos caminhos, e não por outros, rompem com a recordação e o medo que o passado lhes impinja. A passagem é clara e mostra o orgulho social de uma formação voltada ao aprisionamento, ao sentimento da culpabilidade e da necessidade do arrependimento.

Diferentemente, Orestes é a figuração de um humano que assume a sua condição de liberdade. No uso de sua liberdade, recua da predestinação de matar Egisto e Clitemnestra. Não reclama o poder usurpado, não se sente traído pela morte do pai. Nada tem a ver com o povo para que faça deles seus súditos. Não vive a vida do povo, não sente o sentimento do povo, não tem as mesmas recordações, pois não tivera o mesmo passado, pois a sua existência e história se fizeram distintamente de uma pessoa de Argos. Por que Orestes cumpriria uma profecia ao modelo de Édipo? Orestes é livre, diferentemente de Édipo, condicionado pelo seu passado e predestinado pelos deuses. Assumir a perspectiva edipiana é a rejeição à liberdade. Não havia escolha em Édipo; ele cumpriria, a todo custo, a sua missão de vingar a morte do pai e de esposar a mãe. Orestes é a personificação de um outro homem, um que se faz autor e senhor de seu próprio destino, rompendo com os deuses e, se necessário, enfrentando-os.

Electra, a irmã de Orestes, feita escrava por Egisto e por sua mãe, Clitemnestra, aparenta, ainda que inicialmente, ser livre. Ocorre, no entanto, que deposita todas as suas esperanças de cisão com a situação imposta a ela no irmão, que, quiçá, algum dia apareça com o sentimento de justiça e vingança. Nem passa por sua mente a

possibilidade de o irmão não agir de acordo com as suas esperanças e, alimentada pela esperança no irmão, enfrenta o padrasto assassino e troca dos mortos. Ela não rompe com a situação, pois olha para o passado e vive das lembranças do mesmo modo que os demais súditos. O que muda de Electra para os demais habitantes é a relação estabelecida com o passado. Presa no passado, espera Orestes, que, segundo ela, “[...] virá com sua espada enorme” (SARTRE, 1962, p. 38). A preteridade se torna o reforço do sentimento de arrependimento, do remorso e da culpa a Egisto e aos súditos de Argos. Electra nutre o sentimento de um passado em que fora injustiçada e que não é responsável pela situação na qual se encontra. Note-se que, mesmo sendo sentimentos distintos dos súditos, do rei farsante e Electra se fundam e se alimentam do passado. Não há perspectiva de estabelecimento de projeto em direção ao futuro. Os dois grupos de pessoas representados aqui na figura de Electra e dos súditos não são, em nenhum momento, sabedores da sua condição de ser liberdade.

Após a celebração dos mortos, data em que se cultua o medo e o remorso, o rei Egisto se vale desse temor dos mortos para controlar a ação dos seus súditos, alienando-os da sua real condição humana, que é a liberdade. Os súditos não podem saber que os falecidos não existem. Para eles, os mortos não só existem, como fazem parte da constituição do seu dia a dia. A alienação e o controle são possíveis porque se tem pavor dos entes que já se foram. É o desconhecido que tudo sabe e tudo conhece e, com todo esse poder, ameaça os vivos naquilo que de mais oculto possuem. Diante disso tudo, o reconhecimento público dos erros passados em relação aos mortos evitaria uma cobrança desse total desconhecido. Associado ao reconhecimento público do erro, da assunção da culpabilidade perante os demais, o arrependimento evitaria uma cobrança do mundo do além em relação aos vivos. Electra tenta, em vão, alertar o povo de que os mortos não existem e de que o império do medo é construído sobre os ossos de seres que não mais estão ali e, portanto, inexistem. Após o término da cerimônia amedrontadora e fúnebre de "receber" os mortos no reino dos vivos, cada pessoa deve regressar à sua casa, hospedando, naquele dia, um morto, devendo, enquanto anfitrião, pô-lo à mesa e providenciar-lhe o pouso.

Após essa trágica comédia do Dia dos Mortos, ocorre a revelação entre Orestes e Electra sobre o seu vínculo fraternal. A irmã conta ao primogênito o modo como é tratada e o quão ela depositara as suas esperanças de rompimento com a situação

posta. Orestes está frente a um ato decisório: ficar em Argos ou regressar a Corinto? Orestes rompe com Zeus e define o próprio caminho, faz-se livre afirmando: “[...] sei que há outro caminho... o meu caminho” (SARTRE, 1962, p. 102). O caminho escolhido de Orestes foi o de ficar ao lado da irmã e pôr fim ao seu sofrimento e, concomitantemente, libertar o povo do medo dos mortos para que possam viver a sua liberdade. O personagem central, Orestes, é o ícone da ruptura da predestinação divina, aquele cujos atos mostram ao humano a total e irrestrita liberdade em suas escolhas e toda a responsabilidade que cada decisão proporciona ao longo da existência.

Assumindo a sua decisão e sendo o único fundamento dela, Orestes decide se vingar e permanecer em Argos. Os irmãos planejam a vingança arquitetando o assassinato de Egisto e Clitemnestra. Divaga Electra enquanto o irmão se põe a caminho da execução: “Fui eu que assim o quis! E quero-o, é preciso que o queira ainda (Olha Egisto). Este está morto. É então isto que eu queria. Não o imaginava assim [...] Desejei e desejo ainda este momento” (SARTRE, 1962, p. 131). Plano executado com sucesso. Escondem-se para não serem pegos. Orestes regozija-se pela sua liberdade. Faz-se do presente ao futuro. Não permite que o passado o condicione ou o direcione para onde quer que seja.

Electra, contudo, opõe-se às intenções de Orestes. A irmã se lança do presente ao passado e vive a culpa e o remorso de ter executado, ainda que como cúmplice do irmão, a mãe e o padrasto assassinos. Entende-se como igual aos novos defuntos. Eram assassinos de seu pai. O remorso e o medo os corroía. Fez-se igual. Sente-se presa e ruminante de seu passado. Ao discordar da auspiciosa liberdade que Orestes clama, rebate:

Livre? Eu não me sinto livre. Podes conseguir que tudo isso não tenha acontecido? Sucedeu qualquer coisa que já não temos a liberdade de desfazer. Podes impedir que sejamos para sempre os assassinos da nossa mãe? (SARTRE, 1962, p. 134).

Nesse cenário, Electra é a encarnação da culpa e do medo e sente remorso por ter participado da construção do assassinato da mãe. Vive a má-fé. Não tem consciência de si enquanto liberdade que se projeta no presente para ser no futuro. Está presa a um de seus possíveis passados. Culpa-se pela ação que desempenhou. Arrepende-se. Não se julga livre por não poder alterar o fato ocorrido. Orestes, por sua vez, é o modelo de liberdade e assume o que faz com responsabilidade. Afirma: “[...] pratiquei o meu acto, Electra, e esse ato era bom. Levá-lo-ei aos ombros; [...] E

quanto mais difícil for de levar, mais contente ficarei, pois é ele minha liberdade. [...]. Mas hoje já não há senão um, que é o meu caminho” (SARTRE, 1962, p. 135).

Nota-se, ainda, nessa peça teatral, que as cenas descritivas do irrefletido raramente vão ser encontradas em falas do personagem, diferentemente do que ocorre na novela *A Náusea*. A primeira, a segunda e a terceira cenas se passam sob o mesmo cenário e nelas acontecem a entrada de Orestes e do pedagogo em Argos, que, como transeuntes perdidos, foram buscar informações com algumas idosas que fogem com a aproximação deles; na sequência aparece Júpiter, explicando aos dois forasteiros o perfil do rei Egisto e dos acontecimentos do passado. Na segunda cena, permanecem somente Orestes e o pedagogo e um diálogo reflexivo sobre o humano e a liberdade são travados entre os dois personagens. Na terceira cena aparece Electra e relata a Orestes como ela é tratada no palácio, ainda sem saber que são irmãos. Todo o foco e atenção das cenas desconsidera ou não põe em questão o ambiente, que é descrito do seguinte modo: “Uma praça em Argos. Uma estátua de Júpiter, deus das moscas e da morte, com olhos revirados e o rosto manchado de sangue. Algumas velhas vestidas de preto entram em procissão e fazem libações em frente da estátua. Ao fundo está o idiota, sentado no chão (SARTRE, 1962, p. 13). A descrição do cenário pode ser analisada sob dois pontos de vista. O primeiro, sob a perspectiva do leitor da peça, pois toda essa descrição instigará o aparecimento da consciência imaginante, bem como o diálogo que os personagens travam entre si no desenvolvimento da peça. Outro olhar é o de quem assiste a peça em um palco ou teatro. O cenário passa a ser algo de sustentação daquilo que será apresentado. A intencionalidade se dirigirá à ação dos personagens como falas, movimentos e expressões. O cenário é o fundo de sustentação para que haja o acontecimento e, sob o olhar do expectador, não será objeto primeiro de sua intenção.

A quarta cena da peça é um diálogo travado entre os irmãos Orestes e Electra. A moça ainda não sabe que se trata do irmão e pensa estar falando com Filebo. Na conversação, ela expõe as suas condições de vida e a sua esperança de mudança no retorno do irmão, pois este apareceria com o ímpeto de vingança. Na quinta cena aparece Clitemnestra, que transmite a ordem do rei para ela, a princesa, se organize para a cerimônia fúnebre. As duas travam um diálogo e Orestes, ainda não revelado, presencia. Aqui, quanto aos diálogos, sejam entre Orestes e Electra ou entre Clitemnestra e Electra, a consciência reflexiva não aparece em nenhum momento. Por mais que não se fale ou não pense no cenário ou no fundo de mundo que possa

sustentar o aparecimento dos três personagens em conversação, há um pleno e totalizante acontecimento do vivido. Observem-se os diálogos entre ambas:

Electra – Sim, se me deixar infectar pelos vossos remorsos e implorar o perdão de Deus para um crime que não cometi. Sim, se beijar as mãos de Egisto e lhe chamar de pai. Puf! Tem sangue seco debaixo das unhas.

Clitemnestra: Faz como quiseres. Há já muito tempo que renunciei a dar-te ordens em meu nome. Apenas te comuniquei as que foram dadas pelo rei.

Electra: Que tenho eu a ver com as ordens de Egisto? É o vosso marido, minha mãe, o vosso querido marido e não o meu. (SARTRE, 1962, p. 51).

No diálogo travado entre mãe e filha não há um processo de aparecimento da consciência reflexiva de nenhuma delas. Pode-se destacar uma relação conturbada e com sentimentos mais aflorados. As emoções se exaltam nas expressões da personagem Electra, como o ódio e a revolta. A explícita renúncia da mãe sobre as ordens e condução do processo educativo apresentam o sentimento de arrependimento por seu ato criminoso no passado. Sejam os sentimentos de Electra ou os de Clitemnestra, eles apresentam o aparecimento como um todo, indiviso e complexo. Não há aqui o aparecimento da consciência reflexiva e, portanto, só se sobressai o aspecto do vivido. É possível ainda falar do aparecimento da consciência imaginante, mas a partir da realidade do leitor e de outro cenário de consciência irrefletida e imaginante emanariam da análise.

O diálogo entre as duas personagens segue de forma a manter aquilo que a mitologia grega anunciara, a saber: a predestinação. Clitemnestra afirma que a filha age para que ambas percam e se arruinem e que nada poderia fazer no momento, pois teria feito a mesma coisa no passado, fazendo alusão à morte marido. E completa: “Odeias-me, minha filha, mas ainda o que mais me inquieta é que te pareces comigo: também tive esse rosto afilado, esse sangue inquieto, esse olhar falso – e daí não veio nada de bem” (SARTRE, 1962, p. 51). A fala soará, no curso da peça, como uma promessa ruim a ser cumprida.

Segue Electra explicando ao irmão, ainda sem saber da informação, como acontecia a cerimônia dos mortos: “Aqui cada um grita seus pecados em frente de todos os outros [...] Todas as pessoas te vão implorar que as condenes. Mas toma cuidado e julga-as só pelos seus erros que te confessarem, pois os outros a ninguém dizem respeito e ficarão todos muito pouco satisfeitos contigo se os descobrires”

(SARTRE, 1962, p. 55). O foco continua sendo no acontecimento e não nos personagens, que não param para refletir sobre a sua condição. Clitemnestra sugere que Orestes vá embora e Júpiter aborda Orestes e os dois saem conversando. O cenário agora se desfaz e o segundo ato da peça se inicia.

O segundo ato é o momento em que acontece a cerimônia fúnebre. O cenário, que acompanhará todas as fases das próximas cenas, é assim descrito: “[...] uma plataforma na montanha. À direita, a caverna cuja entrada está tapada por uma pedra negra. À esquerda, alguns degraus conduzem a um templo: “[...] uma mulher, que se ajoelha diante dum filho” (SARTRE, 1962, p. 65). Nesse instante da peça, o cenário é posto em questão, contudo, todas as cenas que acontecerão nesse espaço a partir desse momento terão esse cenário como fundo e estrutura do ato. Essa mulher que se põe de joelhos diante do filho é o primeiro exemplo. Observe-se o que diz ela: “Olha a gravata. Com esta, já são três vezes que te faço o nó (escova-o com a mão). Pronto. Assim já estás limpo. Tem juízo e chora como os outros, quando te mandarem” (SARTRE, 1962, p. 65). A presença dos personagens, bem como sua ação, tira a atenção do público espectador do cenário nos próprios personagens. O cenário passa sem ser notado, mas está ali, aparecendo e presente, mas como um fundo estrutural para que a cena aconteça. Imagine-se a ação da mulher com a criança sem o cenário. Existirá, sem dúvida, mas sem a composição de conduzir a imaginação do expectador a uma vivência mais próxima daquilo que o escritor deseja promover no seu público.

Em outro discurso, o Grande Sacerdote profere:

Vós, ó olvidados, ó abandonados, ó desenganados, vós que vos arrastais no escuro ao nível do chão, como os gases das entranhas da terra, e que nada mais tendes de vosso, além do vosso despeito, vós ó mortos! De pé, que é vosso dia! Vinde, vinde como um enorme vapor de enxofre empurrado pelo vento; vinde lá das entranhas da terra, ó mortos, cem vezes mortos! Vós, que morreis de novo a cada uma das nossas pulsações! É em nome da ira, da amargura e do espírito de vingança que vos invoco! Vinde saciar o vosso ódio sobre os vivos! Vinde e espalhai-vos pelas nossas ruas como um nevoeiro espesso! Introduzi as vossas legiões cerradas por entre a mãe e o filho e por entre os amantes! Fazei-nos ter pena de não estarmos mortos. (SARTRE, 1962, p. 75).

A questão que se coloca é, diante da leitura desse trecho, onde está a montanha? A caverna tapada com a pedra negra? A intencionalidade de todos se dirige ao discurso do sacerdote, na promoção do medo com a receptividade dos mortos, na promoção da ira e da amargura. A montanha e a caverna descritas no

início do ato estão ali presentes e constituintes do aparecimento apresentado, no entanto não são postas em questão e sequer mencionadas na composição da cena e das falas do personagem. Na sequência, Egisto, usurpador do trono e assassino do antigo rei, profere seu discurso, enfatizando o medo que se tem de ter dos mortos pelo fato de eles guardarem os crimes cometidos por todos de modo incorruptível e sem a possibilidade de ocultar-lhes nada. Electra aparece de branco e faz discursos de enfrentamento ao sacerdote e ao rei Egisto.

Com o término da cerimônia fúnebre e os truques utilizados por Júpiter para descreditar os enfrentamentos de Electra perante a multidão presente, Orestes revela-lhe que é seu irmão e lhe propõe fugir, algo que não é aceito por Electra. A atenção do público e ou leitor se volta inteiramente para o diálogo dos dois irmãos. A construção da cena, a partir do cenário, não é posta em evidência. Onde a cena acontece? Em que espaço? Perceba que a construção da cena por inteiro demanda que haja um fundo estruturante e, justamente por esta característica, não está evidenciado. Seu aparecimento, no entanto, é necessário, pois Sartre afirma que esse fundo não evidenciado é necessário ao aparecimento de mundo: "Electra, nos degraus do templo, e Orestes" (SARTRE, 1962, p. 88). Após um intenso diálogo, Orestes desiste de fugir de Argos com a irmã e decide ajudá-la a construir um plano de vingança.

Arquitetados e prontos à execução de seu objetivo, dirigem-se ao palácio. Electra entra e, ao verificar que está tudo em ordem, chama Orestes. Passam os soldados que dialogam. Chegam Egisto e Clitemnestra e o rei demonstra preocupação com a conduta de Electra, porque quase conseguiu libertar a todos do remorso e da culpa. Júpiter aparece em cena e instiga que Egisto agora mate Orestes, pois, se não o matar, será morto por ele. Electra e Orestes estão escondidos. Não aparecem e, por isso, ouvem todos os diálogos. Estão onde? Responde a caracterização do quadro: "[...] no palácio; a sala do trono. Uma estátua de Júpiter, terrível e ensanguentado. É dia" (SARTRE, 1962, p. 107).

Há ainda, nas falas de Júpiter, um grau de insatisfação com Orestes, porque este sabe o segredo dos homens e por isso não sentiria remorso ou culpa por qualquer um de seus atos, ainda que fosse um assassinato. O segredo dos humanos é que são livres e somente os reis e os deuses sabem disso. E como Júpiter lida com esse segredo?

E quem julgas tu que eu seja? (Apontando a estátua.) Também eu tenho minha imagem. Julgas que não me faz vertigens? Há cem mil anos que danço diante dos homens. Uma dança lenta e tenebrosa. É preciso que me olhem; enquanto tiverem os olhos pregados em mim esquecer-se-ão de olhar para si próprios. Se eu me descuidar um momento que seja, se deixar que os seus olhares se afastem... (SARTRE, 1962, p. 125).

Observa-se, nas falas de Júpiter, o desejo de manter os homens desconhecedores de sua condição no mundo, isto é, esconder deles mesmos acerca do que é a liberdade. Quando os homens vivem e não refletem sobre a sua vivência, nem sobre o que são, então se tornam seres de fácil manejo e condução por parte das lideranças. O povo de Argos é o exemplo, visto vivenciarem o remorso e a culpa de Egisto por ter assassinado Agamenon. Júpiter é enfático ao afirmar: “[...] quando a liberdade explode na alma dum homem, os deuses perdem o poder sobre ele. Passa então a ser uma coisa puramente humana e só os outros homens podem matá-lo ou deixa-lo viver” (SARTRE, 1962, p. 127). Júpiter sai de cena deixando apenas Egisto e os dois irmãos que estavam escondidos. Orestes assassina Egisto e, em seguida, vai ao quarto e assassina a sua mãe enquanto Electra permanece na sala do palácio e aguarda o retorno do irmão que cumpriria o objetivo de ambos: Egisto e Clitemnestra estavam mortos.

Orestes vê-se livre e pronto para fugir com Electra. A peça se encaminha para o seu desfecho e o dilema vivido pelos irmãos aparece. Orestes, ciente de seu ser no mundo como liberdade, afirma “Sou livre, Electra; a liberdade abateu-se sobre mim como um raio” (SARTRE, 1962, p. 134). Atentemos para o fato de que, na fala de Orestes, há um regozijo pela descoberta da própria liberdade. A comparação com o raio conduz a diversos caminhos interpretativos, porque o raio é um clarão que, em meio à escuridão, torna tudo claro e visível. Mais: a liberdade, conscientemente vivida por Orestes, tem esse efeito. Esse clarão resultante do raio é também uma descarga elétrica capaz de matar impiedosamente quem a recebe. Orestes não morre com o raio, mas é a partir desse raio, como elemento comparativo à liberdade, que executou Egisto e Clitemnestra. A resposta de Electra ao comentário do irmão assume viés oposto. O que se pergunta é: “Podes me impedir que sejamos para sempre os assassinos de nossa mãe?” (SARTRE, 1962, p. 134). A percepção de Electra sobre o mesmo fato é reversa à do irmão. O sentimento de culpa e de arrependimento, bem como o desejo de voltar no tempo, ir ao passado e não cometer o duplo assassinato, se apossam dos pensamentos dela, que não se vê efetivamente livre, mas realmente

presa ao ato cometido. Aqui, as duas personagens se distanciam no que tange à liberdade. Orestes assume a ação por ele livremente praticada, assumindo para a si toda a responsabilidade que dele derivou e ainda afirma que o tal ato é a sua liberdade e dele não tem remorso ou vergonha. Ele assume a perspectiva sabedora de seu ser livre. Ora, isso é expresso pelas seguintes palavras:

E julgais que me interessa impedi-lo? Pratiquei o meu acto, Electra, e esse acto era bom. Levá-lo-ei aos ombros; como um barqueiro leva os viandantes, fá-lo-ei passar para a outra margem e prestarei contas dele. E quanto mais difícil for de levar, mais contente ficarei, pois ele é a minha liberdade. Ainda ontem eu andava ao acaso sobre a terra, com milhares de caminhos a fugirem-me sob os passos por pertencerem a outros. Todos eles eu os palmilhei, tanto o dos sirgadores, ao longo dos rios, como o atalho do almocreve e a estrada calçadada dos condutores de carros; nenhum, porém, me pertencia. Mas hoje já não há senão um, que é meu caminho. (SARTRE, 1962, p. 135).

A partir dessa fala, tudo aquilo que envolver o personagem Orestes no curso que resta da peça terá a preponderância do aparecimento da consciência reflexiva. Quando os irmãos fogem do palácio e se abrigam durante a noite no templo de Apolo e são acordados pelas Eríneas, não as ouve. Elas não o atingem porque sabem que seu canto de dor só ecoa onde a culpa e o arrependimento se enraízam. Mesmo assim, a descrição da cena do templo como um fundo estrutural da cena entre os irmãos reais e as Eríneas é o não posto ou visto na cena pelo expectador. A penumbra, a estátua de Apolo no centro da cena e os irmãos dormindo enquanto as Eríneas cantam e falam os horrores do ato cometido pelos irmãos. Dessa cena, a relevância é das Eríneas e dos irmãos que dormem. A descrição do cenário dos irmãos dormindo fica como um fundo de cena.

As cenas que Orestes protagoniza até o final da peça agora versam exclusivamente sobre a consciência reflexiva de si, seja nas tentativas de convencimento de que Electra também é livre e, justamente por isso, não pode ajudá-la de se livrar do sofrimento. Observe: “Amo-a mais que a mim mesmo. Mas o seu sofrimento, é nela própria que tem origem e só ela pode se livrar dele, pois é livre” (SARTRE, 1962, p. 155). Também no enfrentamento com Júpiter diz: “Não sou nem senhor nem escravo, Júpiter. Sou a minha liberdade! Mal me criaste, deixei de te pertencer” (SARTRE, 1962, p. 165). E, por fim, no discurso em que faz aos súditos que esperam nele um novo rei, ou seja, nele esperam um novo guia, proclama: “Quero

ser um rei sem súditos. Adeus, meu povo, tentai viver; agora tudo é novo por aqui, tudo vai começar. Até também para mim a vida vai recomeçar” (SARTRE, 1962, p. 179).

Electra, contudo, opõe-se às intenções de Orestes. O irmão se lança do presente ao futuro. A irmã se lança do presente ao passado. Vive a culpa e o remorso de ter executado, ainda que como cúmplice do irmão, a mãe e o padrasto assassinos. Entende-se como igual aos defuntos novos. Eram assassínios de seu pai. O remorso e o medo os corroía. Fez-se igual. Sente-se presa e ruminante de seu passado. Ao discordar da auspiciosa liberdade que Orestes clama, rebate:

Livre? Eu não me sinto livre. Podes conseguir que tudo isso não tenha acontecido? Sucedeu qualquer coisa que já não temos a liberdade de desfazer. Podes impedir que sejamos para sempre os assassinos da nossa mãe? (SARTRE, 1962, p. 134).

Assim, Electra é a encarnação da culpa e do medo. Sente remorso por ter participado da construção do assassinato da mãe. Vive a má-fé e define a si mesma como assassina. Ao se pensar aqui na questão 'O que é Orestes ou o que é Electra?', a resposta de Orestes será 'Sou minha liberdade', enquanto que a resposta de Electra será 'Sou cúmplice do assassinato de minha mãe'. Ela não tem consciência de si enquanto liberdade que se projeta no presente para ser no futuro, pois está presa a um de seus possíveis passados. Culpa-se pela ação que desempenhou. Arrepende-se. Não se julga livre por não poder alterar o fato ocorrido.

Electra não vive a angústia existencial de vir-a-ser, pois apenas vivencia os seus medos. Está presa ao seu passado. Uma coisa transcendente a condiciona. Não agiu livre e deliberadamente na mentalização e execução do assassinato da mãe e do padrasto. Agiu por vingança, por culpa, pela honra.

Por fim, intentaremos flagrar esses momentos vividos da existência do personagem também com o personagem Mathieu Delarue, da obra *A Idade da Razão*.

4.4 Idade da Razão: uma falsa ideia de liberdade?

A obra *Idade da Razão*, uma das componentes da trilogia *Caminhos da Liberdade*, retrata o momento da vida de Mathieu Delarue em que este terá de tomar uma decisão. Toda a trama se desenvolve a partir da "construção" do momento em que tomará uma das possíveis decisões. Marcele, uma mulher reclusa, com quem

Delarue mantém um relacionamento amoroso que dura já por volta dos sete anos, engravida. Logo que sabe da notícia, os dois estão decididos ao aborto, tendo em vista que o acordo entre os dois não passaria de sexo. Sabendo disso, Mathieu percorrerá toda a obra buscando meios financeiros a fim de realizar o aborto.

Entre as suas idas e vindas na tentativa de efetivação de várias de suas possibilidades em busca do recurso, ele se depara com vários personagens que compõem a trama e que logo serão apresentados, conforme a necessidade. Somente nas últimas páginas da obra, com o desfecho, é que entenderemos se a obra aqui analisada retratará a liberdade sartriana como pensa vivê-la o personagem Delarue.

O início da trama narra o caminho percorrido por Delarue indo ao encontro de Marcelle. Ao caminhar se depara com um mendigo que lhe dá um selo de Madrid e continua sua caminhada. Enquanto caminha, "Mathieu olhou para o selo, por sua vez, sem parar de andar, depois repôs o pedaço de papelão no bolso. Um trem apitou e Mathieu pensou: 'Estou velho'" (SARTRE, 2011, p. 11-12). O irrefletido e o refletido aparecem conjuntamente nessa descrição. O irrefletido está no não tematizado expresso na descrição do narrador, "sem parar de andar". Delarue anda sem pensar no próprio andar. É uma ação da consciência expressa no movimento corporal como um vivido, um acontecimento puro que não é posto em questão pelo próprio personagem. Acresce-se ainda o guardar do selo no bolso e o apito de trem. Todas essas descrições da cena realizadas pelo narrador da trama constituem o vivido da cena sendo realizado involuntariamente pelo personagem. O refletido, por sua vez, expressa-se em todos os pensamentos postos pelo personagem, em especial, na afirmação "Estou velho".

Delarue e Marcelle se encontram. Ela cuida de sua mãe e ele precisa esperar a senhora dormir para ter acesso ao quarto de Marcelle. Sobe as escadas que dão acesso ao quarto sem os calçados e de meias, isso para não fazer barulho, como se andasse às escondidas. Já no quarto, ambos de pouca conversa, reclama da falta de dinheiro e encontra uma fotografia de Marcelle mais jovem. O tempo promovera muitas mudanças em seu corpo e a ciência disso instigava uma certa nostalgia em relação ao seu passado. O momento vivido entre os dois nessa cena instiga um princípio de amargura sobre a condição presente, entretanto não é angústia, pois não se dirige ao futuro. Aqui, observando a fotografia, o narrador descreve Marcelle do seguinte modo: "A jovem mantinha-se rígida, apoiada à grade de um jardim. Abria a boca e devia estar dizendo também: 'é engraçado', com a mesma desenvoltura

atarantada, a mesma ousadia insegura. Só que era jovem e magra" (SARTRE, 2011, p. 14). A descrição do modo e do lugar onde Marcelle estava, o que estava dizendo sobre ela mesma no passado, as roupas que usava, tudo isso faz parte da estruturação da cena, que não é posta em questão pelos personagens ou mesmo pelo leitor. A própria construção do enredo separa esses momentos de fala entre personagens e narrador.

Os dois permanecem no quarto conversando sobre o passado de Marcelle, assunto que a foto incitou, e sobre os posicionamentos de Mathieu. A nostalgia que imperava sobre Marcelle se revela na afirmação de que sua vida se constitui de oportunidades perdidas. Há um senso de arrependimento no presente pelas escolhas feitas no passado. Tornou-se agora aquilo que escolheu antes, porém o que ela é nesse momento não lhe agrada e conclui seu raciocínio: "[...] sua vida está cheia de oportunidades perdidas" (SARTRE, 2011, p. 19). Atente-se ao diálogo:

- Ora, a famosa lucidez. Você é engraçado, meu caro, tem um medo tão louco de iludir a si mesmo que recusaria a mais bela aventura do mundo para não se arriscar a uma mentira. [...]. Você está se esterilizando aos poucos.
- Eu gostaria de não dever nada senão a mim mesmo.
- Sim. Ser livre. Totalmente livre. É seu vício.
- Não é um vício; é que sou assim.
- Por que os outros não são assim, se não é um vício?
- São assim, mas não percebem. (SARTRE, 2011, p. 20-23).

O diálogo apresenta duas vertentes: a primeira implica a visão de Marcelle no que tange à lucidez e o seu apego à liberdade e, em nome disso, recusa-se a escolher com medo de se arriscar a perder seu mais precioso dom, a liberdade. A segunda é a percepção de Mathieu sobre si e sua concordância com a visão de Marcelle. Delarue é livre e sabe dessa sua condição, pelo menos a princípio. Continua ele que todos os homens são livres e o que diferencia uns dos outros é que uns percebem e outros, não. Essa não percepção de alguns é o reconhecimento do modo irrefletido de ser da consciência ou o puro vivido. Note-se ainda que esse diálogo acontece no quarto de Marcelle, descrito há poucas linhas atrás. Quem, ao ler o diálogo travado entre os dois, pensou no ambiente ou na roupa que os personagens vestiam? O leitor, acompanhando o enredo da obra, vê-se diante da cena protagonizada pelo casal e se prende naquilo que as palavras proferidas por ambos promovem. O ambiente, no entanto, continua ali, presente e não posto em questão. Não o pôr em questão ou não tematizar o seu aparecimento não implica o seu desaparecimento ou a sua

inexistência. Está presente e estruturando o momento em que a consciência tematiza, isto é, o diálogo entre os dois.

E, após esse diálogo, Marcelle revela a Mathieu a sua gravidez. Eis aqui a situação posta e construída pelas escolhas de ambos os personagens. Diante da situação presente, a gravidez, uma decisão é exigida de ambos: Manter ou não a gravidez!? O fato é que ambos afirmam um ao outro: 'Não podemos escolher'. Não poder escolher é uma escolha: decidem-se, de imediato, pela interrupção da gravidez. Outras inúmeras possibilidades poderiam ter sido projetadas naquele instante pelos dois, entretanto, o medo de escolher e de restringir o que entendiam por liberdade conduz ao equívoco de que não havia escolha a não ser o aborto com o fim de salvaguardar a liberdade de ambos, mais especialmente, a de Delarue.

Após a notícia, Delarue deixa Marcelle e sai a esmo pelas ruas. Entra em um café que já estava fechando as portas e cumprimenta a todos. Reflete: "Ela está grávida. Incrível. Não parece verdade. Parecia chocante, grotesco" (SARTRE, 2011, p. 32). Delarue simplesmente se perde em seus pensamentos. Cabe então interrogar: – Onde está a consciência irrefletida aqui? Em resposta se pode dizer que, de modo especial nessa obra, ela insiste em aparecer nas falas do narrador. O personagem está no bar e, desde a sua entrada, a cena é descrita do seguinte modo: "O patrão olhou-o. Havia também o condutor bebendo *pernod*, o boné sobre os olhos. Eram consciências. Consciências afáveis e discretas. O condutor jogou o boné para trás com um peteleco e fixou Mathieu. A consciência de Marcelle abandonou a presa e dilui-se no escuro" (SARTRE, 2011, p. 31). A afirmação do narrador, ao descrever o fundo da cena, dos demais frequentadores do bar, do olhar do patrão como consciência afáveis e discretas, expõem mais uma vez a constância do modo irrefletido de ser da consciência aparecendo concomitantemente e sem justaposição com o modo reflexivo de ser da consciência expresso nos devaneios de Delarue. Esses mesmos pensamentos promovem a consciência imaginante quando ele vislumbra uma cena que ainda não acontecera, mas que os dois projetavam. Observe-se o que imagina Delarue: "Ela vai ver a velha, vai para o açougue. Sentia-se venenoso. Chega. Sacudiu-se em pensamentos lívidos. Pagou e saiu" (SARTRE, 2011, p. 33). Nessa fala aparecem os três modos de ser da consciência, modos expressos assim: 'Ela vai ver a velha, vai para o açougue'. A ênfase nesse trecho está na consciência imaginante, pois Mathieu nunca foi à clínica clandestina de aborto, não sabe a realidade de suas condições, porém, por ser clandestina e praticar o aborto

sem maiores critérios, imagina ser um açougue. Na sequência da fala, intervém o narrador, 'sentia-se venenoso' e evidencia o aparecimento da consciência irrefletida. O sentido figurado atribuído ao termo "venenoso" está amalgamado em uma consciência emotiva e, tal como já se expressou antes neste trabalho, a consciência emotiva é também consciência irrefletida. O 'chega' expressa o momento de decisão, momento em que, diante das imagens produzidas pelo ambiente da clínica, sentir-se venenoso, cabia a ele uma decisão. Por fim, paga a conta e vai embora.

Em outro momento, Delarue se encontra em um bar com Ivich, irmã de Boris, que é seu aluno, e Lola, cantora com quem o jovem rapaz mantém um relacionamento. Ivich é geniosa e intempestiva, apresenta um comportamento bem de acordo com a sua idade. Estuda com o intento de ingressar no curso de medicina. Sempre muito distante e evasiva no relacionamento com Delarue, observa o ambiente e pensa, em seu íntimo, quando vê alguns homossexuais: 'Eles têm, pelo menos, a coragem de não ser como todo mundo'. Alguns músicos amigos de Mathieu se preparam para apresentar e algo se apresenta como característica marcante dessa trama: todas as falas do narrador descrevendo o ambiente são o fundo estrutural do vivido pelo personagem. Na própria construção da cena e nas falas dos personagens, as falas descritivas do narrador sobre o espaço vão se constituindo, ao longo da obra, como o local de expressão do vivido ou da consciência irrefletida. Esse espaço da trama se constitui por personagens que se envolvem entre si do seguinte modo: Boris nutre admiração (talvez atração) por Delarue, que envereda seus olhares em direção a Ivich. Lola, apaixonada por Boris, tem ciúmes dele com Delarue. Lola é bem mais velha que Boris – algo que envergonha ela, porém, agrada a ele. Diante desse contexto, enquanto dança com Boris, Lola o questiona sobre o que ele via de tão especial em Mathieu e Boris nada lhe responde. Nesse momento, mais uma vez a fala dos personagens é interrompida e o narrador entra em cena descrevendo ao leitor o espaço estruturante da cena. Observe:

Ela era assim, não sabia parar quando começava. Boris tinha certeza de que ela bulia na própria ferida, mas no fundo devia gostar disso. Contemplava-a: o ar estava azul em torno dela e seu rosto era de um branco azulado. Mas os olhos permaneciam febris e duros. (SARTRE, 2011, p. 48).

A descrição do narrador se atenta às expressões de Lola e à maneira como Boris a observava. O que Lola dizia e indagava sobre Mathieu que não é propriamente

expresso na cena? O que Lola gostaria de saber e que Boris não dizia e, por isso, continuava a existir? É o não expresso na escrita por meio de palavras nesse instante, bem como aquele bar, com os amigos tocando e onde mais tarde a própria Lola iria se apresentar que estão de fundo dessa cena. Perceba que nada disso foi expresso nesse momento ou sequer suscitado na imaginação do leitor enquanto lia a obra literária ou a sua citação aqui na tese. Somente com a análise realizada é que o vivido do instante narrado foi flagrado pelo leitor e, nesse flagrante, deixou de ser vivido e passou a ser também pensado.

A obra assim se desenvolve entre cenas boêmias de Delarue com Ivich e Boris, extremamente mais jovens que ele e a saga de conseguir o recurso financeiro para a realização do aborto. Encontra vários conhecidos a quem recorre, como seu irmão, Sara, Daniel e todos vão indagando e pondo a liberdade que Mathieu tanto teorizou à prova. De tal modo que ele passa a pensar em si mesmo e se vê com horror e em como as suas escolhas foram conduzidas e realizadas até então. Reflete ele mesmo: “[...] estou aqui, saboreio-me, sinto um gosto velho de sangue e água ferruginosa, meu gosto, eu sou meu próprio gosto, eu existo. Existir é isto: beber-se a si próprio sem sede” (SARTRE, 2011, p. 77). Não há nada de irrefletido expresso nessas palavras. É a pura constatação reflexiva da existência e, sendo puramente reflexão, não haveria espaço para o irrefletido? Como já afirmamos anteriormente, a consciência é uma só e seus modos de ser aparecem concomitantemente. Onde está, então, o irrefletido nessa reflexão? Mais uma vez na fala do narrador. Diante das suas reflexões, será mesmo que Delarue se atentou para

O Luxemburgo, quente e branco. Estátuas, pombos, crianças. As crianças correm, os pombos levantam voo. Correrias, relâmpagos brancos, ínfimas debandadas. Sentou-se numa cadeira de ferro. [...] A grama tremia a seus pés. [...]. Uma estátua mostrava-lhe a bunda de pedra, os pombos arrulhavam, pássaros de pedra. (SARTRE, 2011, p. 77).

Não há, entre a reflexão de Delarue e a descrição do espaço realizada pelo narrador, sucessão temporal. As falas coexistem e em nenhum momento se desvinculam. Pelo contrário, o momento reflexivo do personagem pressupõe o espaço descrito pelo narrador. Por mais que a narrativa exija do autor uma sequência e escolhas de qual intencionalidade aparecerá primeiro ao leitor, se é a percepção do espaço ou das reflexões do personagem atribuindo uma sequência temporal de um instante a outro, como se Delarue tivesse nesse local, observado todos esses detalhes

e somente após, como se o local se evadisse de sua consciência, começasse a pensar sobre a existência. Tudo se passa e acontece ao mesmo tempo. O acontecimento é absoluto, separando-se apenas para fins da construção literária.

Em mais uma de suas tentativas de conseguir o recurso para a realização do aborto, Mathieu recorre a seu irmão Jacques – um burguês bem-sucedido, vivendo tanto das condições financeiras e da moral burguesa de então. Após solicitar o dinheiro e dizer o motivo ao irmão, Jacques expõe assim: “Essa criança que vai nascer é resultado lógico de uma situação em que você se meteu voluntariamente, e quer suprimi-la porque não deseja arcar com todas as consequências de seus atos” (SARTRE, 2011, p. 166-7). Parece, a princípio, um julgamento moral fundado em costumes da sociedade, na qual se espera de todo indivíduo humano que se case com alguém do sexo oposto e, em seguida, tenham filhos. O discurso, entretanto, faz Mathieu refletir sobre a situação que escolheu para se relacionar com Marcelle. Dura um bom tempo, se veem e fazem amor com frequência e regularidade, não mantendo da institucionalização da relação somente o residir sob o mesmo teto e as despesas domésticas diárias. Esse fato faz Jacques atacar ainda mais o irmão e fazê-lo pensar: “[...] tem todas as vantagens do casamento e se aproveita dos teus princípios para recusar os inconvenientes. Recusa regularizar a situação, o que é muito fácil e cômodo, pois, se alguém sofre, não é você” (SARTRE, 2011, p. 168). Nessa fala, o aspecto da liberdade situada e como as liberdades individuais se afetam e se correlacionam fica evidente. Não será possível viver essa liberdade que Mathieu pensava viver, porque, pela própria liberdade, exige-se dele responsabilidade pelo que, tanto ele quanto Marcelle, farão. A liberdade não está em ser mantida ou em ser deteriorada, pois ela segue apenas o seu fluxo situado, exigindo dos humanos agentes que assumam as responsabilidades das escolhas que fizeram. E, mesmo sendo o burguês, é Jacques quem ensina ao professor de filosofia e seu irmão o sentido e o valor da liberdade: “Eu imaginava que a liberdade consistia em olhar de frente as situações em que a gente se meteu voluntariamente e aceitar todas as responsabilidades” (SARTRE, 2011, p. 169). Frente a tantos questionamentos realizados pelo irmão, Mathieu reflete: “Poderia escolher outro mundo? Ainda sou livre? Posso ir aonde eu quero, não encontro resistências, mas é pior: estou numa gaiola sem grades, separado da Espanha por... por nada” (SARTRE, 2011, p. 178). Com essa fala, Mathieu passa a repensar o seu conceito abstrato e irrealizável de liberdade.

O objetivo, contudo, desta última parte do trabalho, é a busca pelo irrefletido no intuito de trazê-lo à tona. Nesse diálogo entre os irmãos Delarue, onde está o vivido ou o não tematizado? O escritório de Jacques Delarue fica em um prédio em um segundo andar, com portas envidraçadas em que as portas não impediam a visão de um cômodo ao outro. Antes de conversar com o irmão, dialoga um pouco com sua cunhada, Odete, antes de ter com seu irmão. Nessa parte da obra, o irrefletido não está escrito, tampouco aparece na descrição da cena, que, via de regra, tem sido feita pelo narrador. A questão que se coloca é: – Por não estar expresso em palavras, do narrador em especial, não haveria esse modo de ser da consciência, pois os diálogos travados entre os irmãos são promotores da consciência reflexiva? Se a resposta a essa questão for afirmativa, a consciência deixaria de ser irrefletida, assumindo apenas o modo reflexivo de ser. Pois bem, aqui o vivido não foi flagrado em nenhum momento, nem mesmo pelo narrador. Esse fato, entretanto, não nega e também não diminui a sua importância se nos mantivermos orientados pela perspectiva sartriana de não hegemonização do conhecimento. Cabe, portanto, esperar do leitor do romance o modo de ser da consciência imaginante a fim de flagrar o modo irrefletido, tendo em vista que a ênfase da cena se fixou no processo reflexivo. Cabe ao leitor pensar em detalhes componentes do escritório de Jacques e em como estaria ele vestido. Teria, talvez, uma prateleira com livros apenas de enfeite paralela ao encosto de sua cadeira. Nada disso está descrito na cena, nem pelos personagens, nem pelo narrador. Poderia ser totalmente, parcialmente ou não ter nada disso na composição do ambiente e da cena. A única coisa que não nos é permitido afirmar é que, na construção da cena, as palavras dispostas na trama abarcam e contemplam todos os aspectos possíveis de serem tematizados pela consciência. Há a presença do não revelado, do não escrito, do não dito, porém, comunicado ao leitor.

Já no quarto de Mathieu estão Brunet, um companheiro e militante do Partido Comunista, Boris e o próprio Mathieu. Brunet solicita que Boris os deixe a sós porque precisa ter uma conversa em particular com Delarue. Após estarem sozinhos, a conversa inicia com Delarue, confrontando-o: “Mas para que serve a liberdade, senão para tomar posição?” Delarue o escuta e quando pronuncia algo não foi em defesa, e sim um quase elogio a Brunet: “És um homem”. Brunet devolve, indagando-o: “Que quer dizer com isso?” e Mathieu conclui, teórica e evasivamente: “Nada, a não ser que escolheste ser um homem” (SARTRE, 2011, p. 186-187). O diálogo entre os dois permanece entre o aspecto teórico invocado por Delarue e a necessidade de se fazer

uma escolha, isto é, viver a liberdade e, dessa forma, definir um sentido para a própria existência. A proposta de Brunet é que Mathieu faça como ele, que, sendo livre, escolheu se inserir em um partido político e por ele milita. Por decisão livre e escolhida, em contrapartida à liberdade exposta por Delarue, afirma Brunet: “Não é a mesma coisa. É um risco assumido. Agora nada mais pode tirar o sentido de minha vida, nada pode impedi-la de ser um destino” (SARTRE, 2011, p. 189). E, na sequência da conversa, o convite para que Mathieu escolha ingressar no Partido Comunista é feito e era preciso decidir. A liberdade, mais uma vez, o oprimia. E, para não assumir o risco de definir o seu destino ingressando no Partido, não escolhia. Era o que pensava. Entretanto, dizer “não” ao convite de Brunet, dizer “não” à continuidade da gravidez de Marcelle com o intento de permanecer livre e o sim de resposta, pelo menos em seu raciocínio, cercearia a sua liberdade. O que Delarue não considera é que os seus constantes não para evitar renúncias ao que estava apegado, conduziam-no a renunciar a um modelo de vida e a escolher outro. Era um homem que passava dos trinta anos e os seus amigos eram dois jovens, sendo um seu aluno e sua irmã mais nova. Todos os vínculos passados foram livremente desprezados por Mathieu por medo de se vincular.

Nessa cena, bastante importante, da trama, o irrefletido é expresso na fala do narrador nos seguintes termos:

Estava ali, pesado e maciço, sentado numa cadeira de Mathieu, inclinava a cabeça obstinadamente para a chama de um fósforo, o quarto se enchia de fumaça com sua presença, com a fumaça de seu cigarro, com seus gestos lentos. Mathieu olhava as grandes mãos de camponês do amigo. (SARTRE, 2011, p. 181).

A descrição acima se fez presente em todas as falas da cena, desde a presença de Boris e o pedido para que se retirasse, bem como, todas as falas de Brunet com Delarue. Será que Brunet ficou sentado na cadeira o tempo todo da conversa? Será que, enquanto fumava, não perambulava pelo quarto? Suas ações irrefletidas não são descritas, no entanto o quarto que os abrigava estava o tempo todo ali presente e sendo fundo estrutural do acontecimento que se intencionava para o teor reflexivo da conversa sobre a liberdade. Sendo a fala entre os dois a intencionalidade do autor, o leitor da trama acompanha o enredo atento às conversas e nem se dá conta de que todo esse ambiente fora descrito pelo narrador pouco antes. Mais uma vez, quando posto em questão, volta a ser tematizada pela intencionalidade do autor e do leitor deste trabalho. Essa tematização realizada é o flagrante realizado sobre o irrefletido.

Há, aqui, a presença da consciência em seus três modos de ser: a irreflexão, a reflexão e a imaginação. O terceiro modo, a imaginação, coube ao leitor da cena, que também constitui parte estrutural da completude da obra literária.

O equívoco quanto ao conceito e a vivência da liberdade são claros quando se passa a analisar os personagens dessa obra. Veja o que Boris, tendo aprendido com Mathieu em suas aulas, afirma ser a liberdade:

Na faculdade de filosofia sentira-se atraído pelo comunismo, mas Mathieu o desviara ensinando-lhe o que era a liberdade. Boris compreendera imediatamente: é um dever fazer o que se quer, pensar o que se bem entende, ser responsável perante si próprio apenas, analisar permanentemente o que se pensa de todo mundo. Boris construía uma vida sobre esses alicerces. Era escrupulosamente livre. [...]. Quanto à liberdade, também não era recomendável analisá-la demasiado, porque então a gente deixava de ser livre, (SARTRE, 2011, p. 217).

A noção de Boris sobre o que é liberdade é o que muitos dos leitores menos desavisados acreditam ser. É um olhar apressado e até juvenil do conceito, que, pensando no personagem Boris, aceitável, apesar de equivocado. A sua compreensão, de modo imediato, não o impede de viver a liberdade, pois todo e qualquer humano, sabendo-se livre ou não, viverá a sua liberdade não por tê-la, e sim por sê-la. Algo em sua análise chama a atenção quando diz que não é recomendável analisar a liberdade, pois, se assim o fizer, deixará de ser livre. Boris se equivoca aqui, confundindo que o conhecimento reflexivo adquirido sobre o próprio ser exija que sua liberdade se efetive com mais clareza e comprometimento diante das circunstâncias e a responsabilidade que atribui somente a si se amplia, uma vez que a liberdade vivida e exercida em conjunto exige ampla e total responsabilidade sobre si, sobre os outros e sobre o mundo.

Dado o avançado do tempo, Mathieu não conseguia o dinheiro para interromper a gravidez de Marcelle com nenhum de seus contatos. Ele decide então roubar o dinheiro de Lola, amásia de Boris e, assim que fosse possível, devolver. Ainda ele planeja como entrará em seu quarto no hotel e como pegará o dinheiro. Daniel, o homossexual que planeja exigir de Delarue que se case, sem saber do plano de roubar Lola, tem o dinheiro para emprestar, porém exige que Marcelle expresse seu desejo. Se, de fato, Marcelle quer o aborto, basta um sim e terá o dinheiro para realizá-lo. Se, porém, não é seu desejo, instiga-a que deva dizer isso a Delarue.

Com Marcelle e sua mãe, Daniel aguarda a senhora ir dormir para iniciar o seu plano. O diálogo entre os dois é tenso e longo. E, nessa cena, o plano do irrefletido se prende, mais uma vez, à voz do narrador. Enquanto Daniel diz a Marcelle que Mathieu o procurara pedindo o dinheiro e ele mentiu dizendo não ter, descreve o narrador as ações vividas dos dois personagens em questão: “Ele levantou-se, veio sentar-se perto dela, tomou-lhe a mão. Uma mão mole e febril como uma confiança. Ele a conservou nas dele sem falar. Marcelle parecia lutar contra as lágrimas; olhava para os joelhos” (SARTRE, 2011, p. 245). Enquanto o diálogo se destaca e Daniel intenciona convencer Marcelle a não realizar o aborto e, talvez, casar-se com Mathieu, continua o narrador a falar do não posto em cena:

[...] ela olhava o vazio com ar de boa-fé que a rejuvenescia. Daniel pensou na jovem estudante que vira na fotografia. [...] Mas naquele rosto ingrato os próprios reflexos da mocidade não eram comoventes. Largou bruscamente a mão e se afastou dela. [...] Daniel acedeu silenciosamente. Era o ritual. ‘Ganhei, pensou quando a porta se fechou. Limpou as mãos no lenço, ergueu-se rapidamente e abriu a gaveta da mesa de cabeceira. Havia por vezes cartas divertidas, bilhetes de Mathieu, bem conjugais, ou intermináveis lamentações de Andrée, que não era feliz. (SARTRE, 2011, p. 246)

Observe-se que, tanto no primeiro trecho, que descreve a aproximação e as características físicas de Marcelle e denotando também o seu estado psíquico de prostração e, no segundo trecho, em que Daniel observa Marcelle e a compara à sua foto da juventude e a sua reação instantânea de deixar a foto diante das mudanças sofridas no rosto de Marcelle, limpa as suas mãos no lenço, abre a gaveta e vê algumas cartas, que fazem parte do vivido dos personagens. Nenhuma das ações apresenta o caráter reflexivo, sequer ainda imaginário. Somente a fala de Daniel dirigida à Marcelle com o intento de demovê-la da interrupção da gravidez é algo pensado e intencionado. Mesmo assim, contudo, enquanto aparecimento absoluto do acontecimento, tanto o vivido quanto o conhecido se coadunam em uma mesma aparição. Daniel usa de sua consciência reflexiva e sabe bem como utilizar as palavras para que seu projeto de convencê-la dê certo.

O intento de Daniel é alcançado, pois, quando indaga “Mas você quer a criança?” e ela responde “Sim, quero!” (SARTRE, 2011, p. 248), a pergunta seguida da resposta não dão conta da totalidade do acontecimento. A consciência se intenciona nessa fala, as reações de Marcelle recaem novamente para a fala do narrador com os dizeres: “Marcelle apoiou-se com uma das mãos ao travesseiro, a

outra, ela a largara sobre a coxa. Ergueu-se e levou essa mão ao ventre, como se estivesse com dor de barriga. Era grotesco e fascinante” (SARTRE, 2011, p. 248). A fala de Marcelle, na cena, se resume a duas palavras – “Sim, quero!” –, o que fora uma resposta pensada ou, no mínimo, induzida ou provocada por Daniel. Toda a descrição gestual de Marcelle realizada pelo narrador constitui o vivido por ela realizado, estruturante do instante e não tematizado pela consciência, seja de Daniel, seja dela mesma, Marcelle.

No outro lado dos fatos está Mathieu, angustiado por não conseguir os recursos para realizar um aborto em segurança. Vai ao banco, mas demandaria tempo para disponibilizarem a quantia solicitada. Eis que então tem a ideia e põe em prática o roubo a Lola. Várias cenas se passaram entre Ivich, Boris e Lola até esse momento, mas que tiram a atenção do objetivo deste trabalho. Claro que todas as cenas vividas no curso da obra seriam passíveis de descrever certa dimensão do vivido e do refletido. De todo modo, até por manter o foco no tema central da narrativa, não nos ocuparemos delas aqui.

Eis que chega ao desfecho da trama e Mathieu, de posse do dinheiro usurpado de Lola, conta a sua saga à Marcelle, de todas as suas tentativas frustradas de viabilizar o recurso e lhe relata inclusive que o dinheiro foi roubado. Ele é, de pronto, censurado por Marcelle. Os seus gestos bem como o ambiente de fundo do quarto onde acontece o diálogo são as manifestações do vivido. Vejamos:

Marcelle fez um gesto brusco e os apetrechos de farmácia se espalharam pelo assoalho. Olharam ambos e Mathieu os empurrou com o pé. Marcelle virou lentamente a cabeça para ele, parecia espantada. [...]. O rosto endurecera. Continuava com a boca aberta como se tivesse vontade de falar, mas as palavras não saíam. Parecia amedrontada com o que ia dizer. Mathieu tomou-lhe a mão, mas ela retirou e disse sem olhar para ele (SARTRE, 2011, p. 436-437).

Por fim, os dois discutem e Delarue vai embora, deixando com Marcelle o dinheiro de Lola. Esta chega em seu quarto de hotel acusando Boris de tê-la roubado. Daniel aparece e devolve o dinheiro de Lola, que deixa o quarto enfurecida. Mathieu, por sua vez, é informado de que Marcelle terá o filho e mais: de que Daniel se casará com ela, mesmo esse assumindo que é homossexual. Quando questionado por Delarue sobre a sua decisão, retruca: “Falaremos disso quando você concordar que é um safado” (SARTRE, 2011, p. 470). A postura de Daniel promove inveja e, ao mesmo tempo, fê-lo refletir sobre o que até então compreendia vivamente como

liberdade. Fê-lo refletir seriamente também o que Daniel lhe revelara com a sua escolha – um sentido mais situado e consciente dessa mesma liberdade.

CONCLUSÃO

Eis que iniciamos a derradeira parte desta longa, mas instigante, empreitada de proposição, pesquisa e construção da tese. A proposta do trabalho visou analisar as obras literárias de Sartre a fim de investigar se elas cumpriam aquilo que ele mesmo disse ser o papel da literatura, qual seja, promover, na consciência, o modo reflexivo de ser. Tratou-se, sem dúvida, de uma tarefa árdua, mas, ao mesmo tempo, libertadora no sentido de valorizar a importância das artes literárias e de compreender melhor a sua proximidade com a realidade humana. Sartre é um escritor que desconstrói a postura soberba e até arrogante da filosofia em relação à literatura ao a filosofia menosprezar o seu papel de proximidade com o vivido e pretender se elevar a um *status* superior por se prender ao aspecto reflexivo do humano.

Nessa perspectiva, o trabalho aqui se lançou no desafio de relacionar ambas as abordagens com igualdade de condições e de direitos. Assim, tanto os argumentos expostos pelo próprio Sartre em *Que é Literatura?* quanto à afirmação de Franklin Leopoldo e Silva de que elas são vizinhas comunicantes, orientaram, consideravelmente, certo trabalho de articulação da tese ao problematizar seu mote central, que é examinar o estatuto do elemento pré-reflexivo não só como pressuposto da liberdade como projeto, mas como inerente mesmo à construção do personagem no trabalho ficcional sartriano. Como a hipótese fora a de que a literatura seria a passagem do modo vivido ao reflexivo de ser da consciência e que a filosofia se vale dos aspectos reflexivos, criou-se a imagem metafórica de vizinhas que ladeiam e não são separadas por muros. Por esse motivo, o diálogo, as aproximações, os exemplos e os conceitos se misturam inextricavelmente a partir dessa interlocução mais dinâmica entre a obra essencialmente filosófica e dramatúrgica (ou literária).

Nessa direção, na busca de respostas à nossa hipótese, buscamos na filosofia aquilo que Sartre entende como vivido ou *cogito* pré-reflexivo, sendo este a condição estrutural para a existência do *cogito* reflexivo. A primeira confrontação teórica na postulação da consciência como pura fluidez foi o embate com o inconsciente freudiano. A argumentação sartriana consiste no fato quanto à incoerência de pensar que, na esfera da consciência, possa haver algo de inconsciência. E, mais ainda, de que, na perspectiva freudiana, esse inconsciente seria a causa das ações realizadas no presente. Dito de outro modo, algum trauma ou situação mal resolvida vivida no

passado condicionaria as escolhas presentes. Ora, como pensar a liberdade humana, tão cara no pensamento sartriano, mediante a postulação do inconsciente? Não há possibilidade de conciliação entre as duas vertentes teóricas. O inconsciente estabelece nexos causais entre uma ação e outra, fundando a estrutura do agir humano em algo presente na consciência e que, nem ela (enquanto consciência), ainda saiba, ou seja, uma consciência não consciente.

Outro enfrentamento teórico necessário foi com Husserl. A perspectiva da fenomenologia, da *epoché*, e da intencionalidade da consciência – todos conceitos postulados pelo filósofo alemão – são mantidas por Sartre. A discordância maior se opera na postulação do Eu Puro, pois que, segundo o pensador francês, a sua manutenção na consciência impediria a sua efetivação enquanto pura fluidez e intencionalidade. Por isso, em *A Transcendência do Ego*, a tese desenvolvida por Sartre é a da expulsão do Ego e a do completo esvaziamento da consciência para que seja, de fato, pura fluidez e movimento para fora, em direção às coisas.

A proposta de solução ao problema husserliano do Eu puro e do inconsciente freudiano dada por Sartre reside, radicalmente, na postulação do irrefletido, do vivido. O Eu foi completamente expulso da consciência e apreendido fora, no mundo, como síntese de estados e ações. Com o inconsciente superado, não será mais possível justificar ações que seriam por ele condicionadas ou, se se quiser, nem ainda estabelecer uma relação causal entre um fato presente e um passado. Sem o inconsciente, a ação presente se torna pura fluidez e liberdade. A emoção foi utilizada pela psicologia freudiana para justificar a existência desse inconsciente de maneira que Sartre apresenta toda uma argumentação que descreve a emoção como uma consciência ainda em modo irrefletido, mas sem deixar de ser consciência. A emoção é uma queda da consciência para o âmbito da magia, de apreender o objeto sem se perceber.

Com a queda da consciência de emoção no campo da magia, coube-nos melhor nos acercarmos sobre o que exatamente Sartre entende por imaginação e como esta também é consciência que, ao nosso ver, supera, de vez, a perspectiva do inconsciente freudiano. A imagem é um objeto externo à consciência e por ela apreendido. Não se pode falar, no entendimento de Sartre, de uma imagem que resida na consciência ou seja a sua constituinte. A consciência continua sendo fiel ao conceito fenomenológico husserliano, ou seja, pura intencionalidade e completamente vazia, translúcida. A imagem se torna um objeto ausente, mas continua fora e sendo

apreendido pela consciência. Assim, o objetivo do primeiro capítulo deste estudo buscou focar mais na tese emblematicamente sartriana de um completo esvaziamento da consciência, sem Eu Puro ou inconsciente. Só assim foi possível fazer um enfrentamento daquilo que Sartre denomina de pré-reflexivo.

Com a consciência completamente esvaziada, a análise sartriana se inicia da totalidade concreta homem-no-mundo, análise que, a partir da descrição fenomenológica, conclui os dois polos estruturais dessa totalidade, o em-si e o para-si. O para-si é o humano que se desgarrar dessa totalidade, indagando-a radicalmente. É com essa conduta humana que Sartre descreve como a consciência de vazio ou de distanciamento se manifesta como angústia. A angústia constitui, no fundo, o vivido da liberdade. Os momentos vivenciados de angústia são nuances daquilo que será reflexivamente conhecido como liberdade. Ora, o movimento humano que se observa não é o de aceitação ou de vivência da angústia, mas de negação dela por meio de um projeto de ser chamado por Sartre de má-fé. A má-fé é o projeto humano que nega que ela (a própria má-fé) possa ser projeto e, por isso mesmo, enquanto projeto de má-fé é um fracasso, porque, mesmo sendo má-fé, resulta do projeto de ser má-fé, que, em última instância, é liberdade. Os exemplos ilustrados da mulher enamorada, do garçom e do homossexual presentes em *O Ser e o Nada* examinam, com muita clareza, a perspectiva da má-fé.

E, ao pensarmos em exemplos de concretização dos conceitos filosóficos sartrianos, encontramos um vasto e rico material em todas as suas obras literárias. Sua ficção se vale do recurso da imaginação ao mesmo tempo em que lança mão da literatura como meio de expressão de seus conceitos filosóficos. Podemos dizer que a filosofia faz pensar o conceito de liberdade e de má-fé e a literatura promove sentimentos e a própria vivência da liberdade e da má-fé em situações fictícias. Essas, no entanto, são, evidentemente, ficções que espelham e refletem a realidade concreta; realidade tal que fora escolhida para ser manifesta por meio da escrita por um autor. Assim, ação de um autor como Sartre em escrever desse modo sobre essa determinada situação ou para um determinado público retrata a efetivação concreta da liberdade humana vivida por um escritor que, livremente, realizou todas essas escolhas. O mesmo se diz do leitor que, tendo a obra escrita em suas mãos para lê-la, também se constitui livre já na aceitação ou não da leitura, depois na concordância ou não com o modo por meio do qual o autor manifestou a realidade descrita e a elaboração de projetos daquele momento em diante. Pode, inclusive, optar pela

manutenção dos projetos já existentes ou modificá-los. Essa postura do autor e do leitor revelam justamente aquilo que Sartre denomina de engajamento e estar engajado é pôr os pés no chão, quer dizer, olhar a realidade estando nela imerso, encarnado. Com essa atitude, o autor desvela o mundo por meio de sua perspectiva, valendo-se da escrita. Ocorre que isso não é o suficiente, porque ninguém escreve um texto para si ou para pô-lo em uma gaveta. Toda escrita implica um modo *sui generis* de interlocução, enfim, exige a presença do leitor, alguém que complete a obra e o autor conclama o leitor a realizar esse término. Trata-se de um encontro e de um reconhecimento mútuo de liberdades.

Por isso, nossa proposta consistiu em verificar essa dialética de liberdades no que tange à escrita e à leitura de obras ficcionais do próprio Sartre – a leitura e análise dos processos reflexivos das obras *A Náusea*, *As Moscas* e *A Idade da Razão*. A novela apresenta os momentos em que o historiador Roquentin descobre a angústia por meio de seus diários, que o fazem ver suas próprias escolhas. Ao ler a novela, o leitor, por meio do enredo e das inúmeras cenas descritas, também acaba vendo sua história ou, pelo menos, parte dela, refletindo sobre sua condição no mundo.

Já Orestes rompe com a ideia de predestinação ou de vocação divina. Era filho do legítimo rei de Argos assassinado pela esposa e seu amante, Egisto, que usurpara o trono escravizando a sua irmã e expulsando a ele, Orestes, para uma terra distante. O destino exigiria que Orestes retornasse, vingasse a morte do pai e retomasse o trono, que era seu por direito. A peça nos mostra que o personagem mata, sim, os algozes de seu pai, não por um sentimento de vingança e desejo de reaver o trono de Argos, mas porque assim o quis. Orestes, ao matar Clitemnestra e Egisto, abdica do trono e diz aos súditos de Argos que agora são todos livres e que, portanto, têm total liberdade para conduzirem a sua vida do modo como considerarem por bem fazê-lo.

Mathieu Delarue é o protagonista de *A Idade da Razão*. A narrativa promove o processo de reflexão sobre os equívocos que se possam ter em relação à liberdade. Todo o enredo retrata, por meio dos personagens secundários, como Delarue pensa viver uma liberdade que, na prática, se torna irrealizável. Somente com o desfecho do problema, com o não assumir o seu ato de engravidar Marcelle e ver o amigo Daniel, homossexual, escolher assumir esse lugar de ser o pai do seu filho e desposar a sua amante, que reflete que livre mesmo era Daniel e não ele.

Por fim, com a certeza de que a consciência é uma e que tem três modos de ser, conforme fora desenvolvido ao longo desse trabalho, a literatura instigou o leitor,

por meio dos enredos e dos personagens, no intuito de fazê-lo refletir ilustrando como os próprios personagens efetivaram esse processo de expressar o *cogito* pré-reflexivo como condição do *cogito* reflexivo.

Uma vez posta essa perspectiva, nossa pesquisa buscou compreender em que medida o vivido ou não tematizado pela consciência nas três obras assume características distintas. Em *A Náusea*, as expressões ficam sempre por conta dos cenários descritos, normalmente, antes do foco central da cena. Quando a narrativa apresenta a construção da imagem do personagem ao leitor, aquele ambiente descrito linhas antes fica esvanecido na imaginação do leitor, que se atenta às suas elucubrações reflexivas. Ainda, em alguns momentos isso cabe mesmo ao leitor imaginar, se é que é necessário, esse fundo ou vivido estrutural daquilo que é posto em evidência ao leitor. Já a peça *As Moscas* tem outra característica de expressão desse vivido estrutural das cenas. Por ser tratar de uma peça teatral, é a parte escrita do texto que não será expressa pelos personagens. A intencionalidade do escrito, mais uma vez, consiste na promoção da reflexão. Esta, por sua vez, não se dissocia da irreflexão que se faz constante e presente. A obra *A Idade da Razão* repete, em muitas cenas, a mesma estratégia da novela *A Náusea*. O que as distingue, no entanto, é a perspectiva de que, na trama de Mathieu Delarue, a quase totalidade de flagrantes possíveis ao irrefletido são falas exclusivas do narrador.

Por fim, concluímos este trabalho de tese não só concordando com Sartre em sua afirmação de que a literatura é promotora da passagem do vivido ao reflexivo, conforme analisado no terceiro capítulo, bem como que o vivido não se dissocia em nenhum momento do reflexivo. A consciência irrefletida, a consciência reflexiva e a consciência imaginante são uma só estrutura. Elas manifestam as coisas que intencionam, cada qual em sua perspectiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 Referências Primárias

- SARTRE, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Herman, 1938.
- _____. *L'imaginaire*. Paris: Gallimard, 1940.
- _____. *Les mouches*. Paris: Gallimard, 1943.
- _____. *L'être et le néant*. Essai d'ontologie phenomenologique. Paris: Gallimard, 1943.
- _____. *L'âge de raison*. Paris: Gallimard, 1945.
- _____. *Situations*. Paris: Gallimard, 1947.
- _____. *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard, 1948.
- _____. *Qu'est-ce que la subjectivité?* Paris: Gallimard, 1948.
- _____. *Situations II*. Paris: Gallimard, 1948.
- _____. *Situations III*. Paris: Gallimard, 1949.
- _____. *Saint-Genet, comédien et martyr*. Paris: Gallimard, 1952.
- _____. *¿Qué es la literatura?* Trad. Aurora Bernárdes. 2. ed. Buenos Aires: Losada, 1957.
- _____. *Critique de la raison dialectique precede par Questions de méthode*. T. 1. Paris: Gallimard, 1960.
- _____. *As moscas*. Trad. Nuno Valadas. Lisboa: Editorial Presença, 1962.
- _____. *La nausée*. Paris: Gallimard, 1963.
- _____. *Les mots*. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. *Situations IV*. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. *As palavras*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1964.
- _____. *L'imagination*. Paris: Gallimard, 1965.
- _____. *La transcendance de l'égo*. Esquisse d'une description phenomenologique. Introdução, notas e apêndices de Sylvie Le Bon. Paris: J. Vrin, 1966.
- _____. *Situations IX*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *Un théâtre de situations*. Paris: Gallimard, 1973.
- _____. *Situations X*. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. *Critique de la raison dialectique*. T. 2. Paris: Gallimard, 1985.
- _____. *Verite et existence*. Texte établi et annoté par Arlette Elkaim-Sartre. Paris: Gallimard, 1989.
- _____. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996.

_____. *Théâtre Complet*. Dir. Michel Contat. Bibliothèque de la Pleiade. Paris: Gallimard, 2005.

_____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre, RS: L&PM, 2007.

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. *A náusea*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

_____. *Que é a literatura?* Trad. Carlos Felipe Moisés. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. *O que é subjetividade?* Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

2 Referências Secundárias

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. *Sartre: direito e política: ontologia, liberdade e revolução*. São Paulo: Boitempo, 2016.

ALOI, Luca. *Ontologia e dramma: Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre a confronto*. Prefácio de Franco Riva. Milano: Albo Versorio, 2014.

ALVES, Igor Silva. *O teatro das situações de Jean-Paul Sartre*. 2006. 120 fl. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP – São Paulo/SP.

BARATA, André. *Metáforas da consciência: da ontologia especular de Jean-Paul Sartre a uma metafísica da ressonância*. Porto: Campo das Letras, 2000.

BARBARAS, Renaud (Org.). *Sartre: désir et liberté*. Paris: PUF, 2005.

_____. *Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba, PR: Editora da UFPR, 2011.

BORNHEIM, Gerd Alberto. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CASTRO, Fábio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*. São Paulo: Loyola, 2016.

FIGURELLI, Roberto. *Jean-Paul Sartre: do ateísmo ao anti-teísmo*. Porto Alegre, RS: UFRGS, 2000.

FLAUBERT, Gustave. *Madame Bovary*. Trad. Araújo Nabuco. São Paulo: Abril Cultural, 1970 (Col. Os Imortais da Literatura Universal).

GOUHIER, Henri. "Théâtre et engagement". In: _____. *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: A La Baconnière, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Trad. Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

HILGERT, Luíza Helena. *Ontologia e moral na obra ficcional de Sartre*. 2017. 340 fl. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas – Unicamp. Campinas/SP.

HUSSERL, Edmund. *Ideias (I) Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. M. Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. A transcendência do ego: subjetividade e narrabilidade em Sartre. *Síntese*, vol. 27, nº 88, p. 165-182, 2000.

_____. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004.

_____. Literatura e experiência histórica em Sartre: o engajamento. *Dois pontos*. Curitiba-PR/São Carlos-SP, v. 3, p. 69-81, 2006.

MARCEL, Gabriel. “As condições de uma renovação da arte”. In: VVAA. *Debate sobre a arte contemporânea*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1963.

_____. *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: A La Baconnière, 1976.

_____. *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard, 1999.

MARISTANY, Joaquín. *Sartre: el círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*. Barcelona: Anthropos, 1987.

MELO, João. *Imitação de Sartre & Simone de Beauvoir*. 2. ed. Lisboa: Caminho, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

MILLER, Jacques-Alain. *Un comienzo en la vida: de Sartre a Lacan*. Trad. Antonio Milán. Madrid: Síntesis, 2003.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. A lógica do engajamento: literatura e metafísica em Sartre. *Discurso*, São Paulo, n. 39, p. 291-320, dez. 2009.

_____. Negação e finitude na fenomenologia de Sartre. *Discurso*, São Paulo, n. 33, p. 105-152, dez. 2003.

_____. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

MÜLLER, Marcos Lutz. Sartre e a crise do fundamento. *Dois Pontos*, Curitiba-PR/São Carlos-SP, vol. 3, nº 2, p. 11-28, out. 2006.

PAULA, Yuri Amaral de; GOTO, Tommy Akira. A fenomenologia do asco de Aurel Kolnai: contribuições para o esclarecimento fenomenológico dos afetos. *Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia/GO, vol. 23, nº 2, p. 231-244, ago. 2017.

PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre, RS: L&PM, 1995.

PERIUS, Cristiano. "O ser em si e a poesia: Sartre leitor de Francis Ponge". In: *GRIOT*, v. 18, p. 397-407, 2018.

POLITZER, Georges. *Crítica dos fundamentos da psicologia*. Prefácio de Osmyr Faria Gabbi Jr e tradução de Marcos Marcionilo e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 3. ed. Piracicaba, SP: Unimep, 1994.

_____. *La crise de la psychologie contemporaine*. Paris: Sociales, 1947.

RODRIGUES, Malcom Guimarães. *Consciência e má-fé no jovem Sartre: a trajetória dos conceitos*. São Paulo: UNESP, 2010.

_____. Sartre, Freud e a oposição entre má-fé e inconsciente. *Revista Natureza Humana*, vol. 18, n. 2, p. 70-95, jul./dez. 2016.

SASS, Simeão Donizeti. A concepção sartriana de ego transcendental. *Educação e Filosofia*, vol. 13, nº 26, p. 263-274, jul./dez. 1999.

_____. A noção de compreensão na filosofia de Sartre. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, vol. 5, nº 10, p. 223-240, 2º sem. 2014.

_____. A noção de projeto na psicanálise existencial de Sartre. *Limiar*, vol. 2, nº 4, p. 105-125, 2º sem. 2016.

_____. *O problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre*. Uberlândia, MG: Editora da UFU, 2011.

_____. Os primórdios da psicanálise existencial de Sartre. In: CASTRO, F. C. L.; NORBERTO, M. (Orgs.). *Sartre hoje*. vol. 2 [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Fi, 2017.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas da. A militância do concreto: Gabriel Marcel, acerca do engajamento. *Revista Ética e Filosofia Política* [Dossiê Herança Fenomenológica], UFJF, vol. 1, p. 128-149, 2017.

_____. O 'páthos' da linguagem: Merleau-Ponty e Clarice Lispector. In: SILVA, C. A. F. da; MÜLLER, M. J. (Org.). *Merleau-Ponty em Florianópolis*. Porto Alegre, RS: FI, 2015.

SILVA, Luciano Donizetti da. *A filosofia de Sartre: entre a liberdade e a história*. São Carlos, SP: Claraluz, 2010.

_____. Liberdade e destino: ensaio sobre o "Les Jeux sont Faits", de Sartre. *Sísifo*, vol. 1, nº 3, p. 41-62, maio 2016.

SOUZA, Thana Mara de. A arte na filosofia de Sartre: tensão entre imaginação e engajamento. *Kínesis*, vol. VIII, nº 18, p. 272-276, dez. 2016.

_____. O caráter crítico da imaginação em Sartre. *Primeiros Escritos*, nº 5, p. 205-211, 2002.

_____. Tensão na ontologia fenomenológica de Sartre – ou o equilíbrio instável entre o primado da existência do mundo e o primado do sentido da consciência. *É: Revista Ética e Filosofia Política*, vol. I, nº XX, p. 150-167, jun. 2017.

TOMÈS, Arnaud. Sartre et la critique des fondements de la psychologie: quelques pistes sur les rapports de Sartre et de Politzer. *Bulletin d'Analyse Phénoménologique VIII 1*, (Actes 5), p. 223-244, 2012.