

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste
Centro de Ciências Humanas e Sociais
Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia

FLÁVIA AUGUSTA VETTER FERRI

**PSICANÁLISE EXISTENCIAL SARTRIANA E A
CONSCIÊNCIA ALUCINADA**

TOLEDO
2013

FLÁVIA AUGUSTA VETTER FERRI

**PSICANÁLISE EXISTENCIAL SARTRIANA E A
CONSCIÊNCIA ALUCINADA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva.

TOLEDO
2013

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

F388p

Ferri, Flávia Augusta Vetter

Psicanálise existencial sartriana e a consciência alucinada /
Flávia Augusta Vetter Ferri. -- Toledo, PR : [s. n.], 2013.
113 f.

Orientador: Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do
Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e
Sociais.

1. Filosofia – Dissertações 2. Filosofia contemporânea - França
3. Imaginação (Filosofia) 4. Psicanálise 5. Fenomenologia 6.
Consciência 7. Psicologia fenomenológica 8. Psicologia existencial
9. Alucinações e ilusões 10. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980 - Crítica e
interpretação I. Silva, Claudinei Aparecido de Freitas da, Orient. II.
T.

CDD 20. ed.

194
142.7
150.192

FLÁVIA AUGUSTA VETTER FERRI

**PSICANÁLISE EXISTENCIAL SARTRIANA E A
CONSCIÊNCIA ALUCINADA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva - Orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Alberto Marcos Onate – Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Luciano Donizetti da Silva – Membro
Universidade Federal de Juiz de Fora

Toledo, 26 de julho de 2013.

DEDICATÓRIA

*Aos meus pais Érico e Maria,
por tudo.*

Perguntais-me como me tornei louco.

Aconteceu assim:

Um dia, muito tempo antes de muitos deuses terem nascido, despertei de um sono profundo e notei que todas as minhas máscaras tinham sido roubadas. As sete máscaras que eu havia fabricado meticulosamente e usado em sete vidas, tinham desaparecido. Sem nenhuma máscara, saí para a rua cheia de gente, gritando: “Ladrões! Malditos ladrões!” Homens e mulheres riram de mim, mas alguns fugiram e fecharam-se em casa com medo de mim. Quando cheguei à praça principal uma criança, que estava sobre o telhado de uma casa gritou: “Olhem, é um louco!” Olhei para cima, para o vê-lo. O sol beijou, pela primeira vez, minha face nua. Pela primeira vez, o sol beijava minha face nua, e minha alma inflamou-se de amor pelo sol, e não desejei mais minhas máscaras. E, como num transe, gritei: “Benditos! Benditos os ladrões que roubaram minhas máscaras!”.

Assim me tornei louco.

E encontrei tanto liberdade como segurança na minha loucura: a liberdade da solidão e a segurança de não ser compreendido, pois aquele que nos compreende, escraviza alguma coisa em nós.

Gibran, K. *O Louco.*

AGRADECIMENTOS

Ao professor Claudinei Aparecido de Freitas da Silva pelo constante acolhimento, pela generosidade nas orientações e, sobretudo, pela amizade.

Ao professor Cristiano Perius e, especialmente, aos professores Luciano Donizetti da Silva e Alberto Marcos Onate, pelas valiosas sugestões e observações no exame de qualificação.

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

À Maria Damke, pela disponibilidade e gentileza.

Aos amigos e colegas da turma de 2011, que, direta ou indiretamente, colaboraram na construção deste trabalho.

Aos meus pais, Érico e Maria, pelo grande apoio; à minha irmã Elídia, pelo incentivo e ao meu noivo, Evandro, pela compreensão e carinho.

Aos meus alunos e clientes, que me instigam a mergulhar cada vez mais no mundo da filosofia.

FERRI, Flávia Augusta Vetter. *Psicanálise Existencial Sartriana e a Consciência Alucinada*. 2013. 113 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2013.

RESUMO

Desde o início de seus escritos filosóficos, Jean-Paul Sartre (1905-1980) confere uma atenção crítica às diversas escolas ou tendências circunscritas no campo da psicologia e da psiquiatria, sobretudo, as dominantes no século XIX. O aspecto crucial que se encontra tanto nas escolas psicológicas de inspiração mecanicista quanto na própria psicanálise é o caráter determinista e substancialista que impregna a noção de consciência. O conceito de imaginação daí advindo torna-se, teoricamente, caudatário dessas pressuposições especulativas. Ora, Sartre propõe-se realizar um estudo aprofundado, em particular, sobre a consciência imaginária, com a pretensão de não recair justamente na ilusão da imanência. Assim, através de toda esta revisão crítica, Sartre passa a elaborar um novo projeto, especialmente, no contexto de sua grande obra *L'Être et le Néant*, qual seja, o programa de uma Psicanálise Existencial, enquanto um ensaio onto-fenomenológico acerca de uma nova compreensão do existir humano. O que este trabalho pretende apresentar é a concepção de Sartre sobre a consciência e o que está em jogo quando se trata de uma consciência alucinada, a partir desse contexto psicanalítico existencial aqui, sartrianamente, em pauta. Para tal, torna-se necessário recortar esta temática no horizonte de uma progressão argumentativa, presente em seus primeiros escritos filosóficos mais voltados, diretamente, às questões centrais da psicologia: *Transcendence de l'Ego*, *Esquisse d'une theorie des emotions*, *L'imagination*, *L'imaginaire* e o capítulo consagrado à Psicanálise existencial em *L'Être et le Néant*.

Palavras chave: Alucinação. Psicanálise Existencial. Imaginação.

FERRI, Flavia Augusta Vetter. *La psychanalyse existentielle de Sartre et la conscience hallucinée*. En 2013. 113 f. Dissertation (Master of Philosophy) - Université d'État de Paraná occidentale, Tolède, 2013.

RESUMÉ

Depuis le début de ses écrits philosophiques, Jean-Paul Sartre (1905-1980) accorde une attention critique aux différentes écoles et tendances circonscrites dans le domaine de la psychologie et de la psychiatrie, en particulier celles dominantes au XIX^{ème} siècle. Le point crucial qui se trouve aussi bien dans les écoles psychologiques d'inspiration mécaniciste que dans la psychanalyse elle-même est le caractère déterministe et substantialiste qui imprègne la notion de conscience. Le concept de l'imagination découlant il devient théoriquement caudataire des hypothèses spéculatives. Ainsi, Sartre se propose de mener une étude détaillée, en particulier sur la conscience imaginaire, avec l'intention de ne pas tomber dans l'illusion d'immanence. Ainsi, tout au long de cette critique, Sartre va développer un nouveau projet, en particulier dans le contexte de son grand ouvrage *L'Être et le Néant*, à savoir le programme d'une psychanalyse existentielle en tant qu'essai sur une nouvelle compréhension de l'existence humaine. Ce que ce travail vise à présenter c'est la conception de Sartre sur la conscience et ce qui est en jeu quand il s'agit de la conscience hallucinée à partir de ce contexte psychanalytique existentiel ici sartriennement en discussion. Pour ce faire, il devient nécessaire, de delimitar cette question en vue d'une progression argumentative présente dans ses premiers écrits philosophiques plus directement tournés vers les questions centrales en psychologie: *Transcendance de l'Ego*, *Esquisse d'une Théorie des émotions*, *L'imagination*, *l'imaginaire* et le chapitre consacré à la psychanalyse existentielle dans *l'Être et le Néant*.

Mots-clés: hallucination. La psychanalyse existentielle. Imagination.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA SARTRIANA: O CAMINHO PARA A PSICANÁLISE EXISTENCIAL	22
1.1 SARTRE E A PSICOLOGIA.....	22
1.1.1 Crítica à Presença Formal do Eu	23
1.1.2 Crítica à Presença Material do Eu	34
1.1.3 A CONSTITUIÇÃO DO EGO SARTRIANO.....	35
1.2 A TEORIA DAS EMOÇÕES	40
2. PSICANÁLISE EXISTENCIAL.....	47
2.1 O DESVELAR DO PROJETO ORIGINAL.....	47
2.2 LIBERDADE E PROJETO	59
3. A VIDA IMAGINÁRIA: ESBOÇO FENOMENOLÓGICO.....	73
3.1 A IMAGINAÇÃO.....	74
3.2 O IMAGINÁRIO.....	78
4. O FENÔMENO DA CONSCIÊNCIA ALUCINADA.....	94
4.1 A ALUCINAÇÃO: A CONSCIÊNCIA IMAGINANTE PATOLÓGICA.....	94
CONCLUSÃO	107
REFERÊNCIAS	111

INTRODUÇÃO

Em que medida é possível associar a psicologia e a fenomenologia, tornando esta primeira ciência calcada em pressupostos ontológicos? Quais as reais possibilidades de articulação entre ambas? Ora, a psicologia vem sendo objeto de reflexão filosófica há muito tempo. Os séculos XIX e XX, em especial, assistiram a inúmeras tentativas de imputar cientificidade à ciência psicológica, através do surgimento de diversas correntes que se diferenciavam, basicamente, no que diz respeito à demarcação do seu objeto de estudo. Neste contexto, a psicologia torna-se o foco das discussões filosóficas de diversos autores da época. No momento em que a psicologia estava repleta de teorias deterministas, Sartre lança suas críticas ao seu caráter científico, positivista, o qual, segundo ele, desemboca numa incontornável insuficiência teórica ao tentar explicar os fenômenos psíquicos. No primeiro capítulo, o principal objetivo será compreender as bases do pensamento sartriano rumo a uma psicologia fenomenológica, através da leitura de duas das primeiras obras de Sartre, que antecedem à publicação de *L'Être et le Néant* e são fundamentais para essa abordagem. É importante ressaltar que, por não ser possível abordar todas as obras do autor sobre esta temática, devido ao âmbito limitado desta dissertação, foram escolhidas apenas duas delas: *La Transcendance de l'Ego* e *Esquisse d'une Théorie des Émotions*, uma vez que se trata de produções filosóficas que trazem elementos essenciais para a compreensão desse primeiro momento do pensamento sartriano. *L'Imagination* e *L'Imaginaire* não são menos relevantes para a compreensão desta esfera e serão abordados em um terceiro momento deste trabalho.

Dentre os principais teóricos, é importante mencionar Franz Brentano, que, embora tenha contribuído, consideravelmente, para a origem de sistemas teóricos em psicologia, seu nome, raramente, recebe o devido reconhecimento na literatura psicológica, neste período histórico do pensamento. Sua obra mais emblemática quanto aos propósitos, aqui em pauta e, ao mesmo tempo, célebre, *Psicologia de um Ponto de Vista Empírico*, foi publicada em 1874, tendo como propósito norteador definir a natureza do objeto de estudo da psicologia. Neste significativo trabalho, no qual se encontra o núcleo temático de todo o pensamento brentaniano, está presente uma longa discussão teórica acerca do método e da natureza da psicologia. Brentano percorre esse caminho na contramão da concepção de Wilhelm Wundt¹,

¹ Neste mesmo ano [1874], Wundt publicou seus *Princípios de Psicologia Fisiológica*, cujo objetivo é o mesmo de Brentano: distinguir a psicologia da filosofia e da fisiologia. Motivados pela recente descoberta de métodos experimentais, o primeiro almejava para a psicologia o padrão de cientificidade fisiológica, no qual a

na medida em que todo o seu interesse é voltado à uma análise científica dos atos psíquicos, através do modo qualitativo. Para tanto, o autor propõe a formulação de uma nova concepção da psicologia, reivindicando um método científico absolutamente rigoroso.

A psicologia, para Brentano, serviria de base epistemológica para a filosofia com o intuito essencial de elaborar uma visão global da realidade humana, sem abdicar, no entanto, da observação empírica. Embora seja evidente perceber o privilégio atribuído por Brentano aos dados empíricos, sua pretensão era a de explicitar, fundamentalmente, o estatuto ontológico comportado pela ciência psicológica frente às demais ciências. A construção desta ciência torna-se, para ele, uma tarefa, metodologicamente, ontológica, uma vez que tende a elaborar discursos sobre o ser e suas propriedades. Deste modo, Brentano propõe erigir uma ciência psicológica sem desconectá-la dos aparatos filosóficos. Por meio dessa reelaboração, o filósofo passa a desenvolver uma distinção capital entre duas ordens de fenômenos: os fenômenos físicos e os fenômenos psíquicos (Cf. BRENTANO, 1995, p.77), que culminaria na teoria da intencionalidade, conceito este, herdado da escolástica². Ao propor tal distinção, o autor sugere que cabe às ciências naturais ocuparem-se de fenômenos físicos, ou seja, os objetos dados pela percepção de modo que à psicologia compete ocupar-se dos fenômenos psíquicos. A novidade é que, ao instituir outro objeto de estudo da psicologia, Brentano extrai o elemento metafísico advindo da concepção tradicional, substituindo o estudo da alma em voga até então, pelo estudo dos atos psíquicos. Segundo Brentano,

Todo fenômeno psíquico está caracterizado pelo que os escolásticos da Idade Média chamaram de inexistência intencional (ou mental) de um objeto, e que nós chamaremos, com expressões não inteiramente inequívocas, a referência a um conteúdo, a direção a um objeto (pelo qual não se deve entender aqui uma realidade), ou a objetividade imanente (BRENTANO, 1995, p 88).

A característica própria e inerente destes fenômenos é a intencionalidade. O psiquismo humano estrutura-se, dinamicamente, em atos, que tendem a objetos, impulsionado por seu próprio dinamismo. Logo, segue-se que os fenômenos psíquicos são sempre intencionais e, por isso, reportam-se, incessantemente, ao mundo. Equivale dizer que há uma característica

experiência seria o núcleo desta ciência. Brentano, por sua vez, requeria para a mesma o status de ciência empírica, da qual a experiência constituiria tão somente uma ferramenta.

² A noção de intenção encontrada nesta época traz consigo uma significação limitada ao âmbito da moralidade, no sentido que estava relacionado ao objeto no qual se tendia possuir, pois dizia respeito a algo que faltava e que direcionava para o aperfeiçoamento de si mesmo.

comum entre os fenômenos psíquicos, que consiste em uma atitude do sujeito, uma referência intencional a algo, a um objeto, seja ele real ou não. Nessa medida, não deixa de ser importante mencionar que esta reelaboração do conceito de intencionalidade fornece os fundamentos para criação da Psicologia do Ato, isto é, uma descrição na qual a consciência enquanto expressão dos atos psíquicos atribui significados aos objetos e dirige toda conduta humana.

Quiçá, a maior contribuição de Brentano para a psicologia tenha sido a proposição de que a consciência não é mais concebida enquanto conteúdo, mas, sim, como ato ou atividade intencionalmente dirigida para os objetos exteriores ou interiores. A intencionalidade, como atributo primordial da consciência, indica uma tensão em direção ao objeto, uma consciência que tende para algo que está *no mundo*. Ora, essa tese terminou por reorientar a filosofia, a partir de então, repercutindo, sobretudo, nos trabalhos de Husserl, sem deixar, ainda, de redimensionar outras ciências, como a psicologia e a própria psicanálise.

O conceito de intencionalidade da consciência torna-se o fio condutor da investigação fenomenológica husserliana. Fortemente influenciado pelas discussões acerca da psicologia, Husserl problematiza já nas *Investigações Lógicas* a psicologia de cunho experimental, na medida em que esta utiliza e aplica os métodos das ciências naturalistas, sem dar-se conta que seu objeto de estudo é, a bem da verdade, de outra natureza. Com isso, na tendência naturalista, Husserl identifica uma de suas mais sintomáticas expressões: o “psicologismo”. Husserl reconhece o mérito da contribuição realizada por Brentano no que diz respeito à delimitação do domínio investigativo da psicologia, conforme visto, mediante a distinção entre fenômenos físicos e fenômenos psíquicos. É assim que, na introdução de *Ideias I*, Husserl passa a contextualizar e justificar a importância de um novo método, o método fenomenológico, capaz de descrever, rigorosamente, as estruturas fundamentais da consciência sem nenhuma concessão, agora, a qualquer pressuposto naturalista. Trata-se, para além de Brentano, de reconfigurar mais radicalmente o conceito de intencionalidade.

O que Husserl quer mostrar é que o objeto de estudo da psicologia, não é um objeto físico, quer dizer, um conjunto de mecanismos nervosos e cerebrais, tal como nas ciências naturais, mas, antes, um fenômeno. Esta noção de consciência aqui, em nova perspectiva, não enuncia mais uma realidade psicológica, mas a possibilidade transcendental de todas as experiências. Para descrever a estrutura da consciência, Husserl retoma o conceito brentaniano de intencionalidade e o reapresenta reformulando-o. Como define o próprio

Husserl: “a intencionalidade é aquilo que caracteriza a *consciência* no sentido forte, e que justifica ao mesmo tempo designar todo o fluxo de vivido como fluxo de consciência e como unidade de uma única consciência” (Husserl, 2006, p. 190). A consciência, neste sentido, representa o direcionamento a um objeto, já que a sua essência é ser “consciência de algo” (Cf. Husserl, 2006, p. 191). Toda consciência visa algo, sendo impossível, portanto, concebê-la fora desta relação. Conforme Husserl ainda ilustra, o visar da consciência pode ser comparado com um ‘voltar os olhos’ para algo, na direção de um objeto. Como consequência, os objetos só fazem sentido para uma consciência, que os apreendem, seja através da percepção, da imaginação, da recordação, do pensamento, etc.

O projeto fenomenológico proposto por Husserl, abre, então, caminho para o surgimento de novas reflexões, vindo a exercer inspiração decisiva para o desenvolvimento da filosofia e da psicologia desde então. É nesse novo cenário aberto pelo debate fenomenológico, que a figura de Sartre entra em cena reavivando, num primeiro momento, a crítica fenomenológica de fundo husserliano às psicologias mecanicistas e, num segundo momento, demarcando também, criticamente, aquilo que, na obra de Husserl, ainda permanecera insatisfatório.

Nessa direção, desde o início de sua obra, Sartre reconhece o mérito do conhecimento psicológico, enquanto disciplina cientificamente emergente no século XIX, no contexto de um novo esforço antropológico. O ponto crucial é o de que este mesmo esforço é persuadido por uma perspectiva cientificista, que objetiva um conhecimento universal do homem, de maneira reducionista e particularizada. Com isso, entre os muitos aspectos considerados por Sartre como problemáticos nas teorias psicológicas, pode-se aludir à cisão entre o fisiológico e o psicológico, como dois polos, causalmente equidistantes. Alvo também desse tipo de crítica, aqui sartrianamente circunscrita, é a própria psicanálise freudiana, tendo como conceito limite a noção de inconsciente que mantinha, ainda, o déficit de um determinismo causal no que tange aos fenômenos psíquicos. Ora, a ideia de haver uma consciência cindida, que por sua vez desconhece os significados atribuídos por ela própria, parece impraticável para o filósofo. Dessa feita, as perspectivas de Sartre no que diz respeito à psicanálise freudiana, sobretudo ao postulado do inconsciente, implicam em uma incoerência inevitável. A questão levantada por Sartre orienta-se, agora, quanto à possibilidade de haver uma instância que determine a consciência, não sendo a própria consciência, de modo que seja possuidora de um mecanismo próprio e que aja como uma força propulsora. Tudo passa como se houvesse a presença de uma ‘entidade’ na consciência, mas que, paradoxalmente, permanecesse na consciência. Em

outros termos, a questão sartriana decisiva é: como é possível existir uma consciência inconsciente? Em oposição a Freud, fica evidente a grande influência exercida por Husserl e sua fenomenologia, cujo direcionamento Sartre encontrará, justamente, no caráter essencialmente intencional da consciência; caráter este que implica em refutar a concepção convencional ou vulgar da consciência como uma espécie de recipiente de ideias.

A elucidação do pano de fundo no qual se deu a tentativa de reelaboração da psicologia por parte de Sartre conduzirá ao segundo capítulo desta dissertação, cujo principal tema é a Psicanálise Existencial propriamente dita, o método sugerido pelo filósofo para a análise da realidade humana. Para tornar viável seu projeto de fundar uma nova psicanálise, Sartre estruturou sua ontologia, fundamentando a compreensão do homem através de outra perspectiva, concretizada em sua importante obra *L'Être et le Néant*. Nessa obra, o filósofo apresenta uma concepção de realidade humana, numa perspectiva radicalmente diferente da tradição filosófica, implicando em algumas modificações no contexto da ciência psicológica. Sartre polemiza um dos temas candentes do debate filosófico contemporâneo: a liberdade. Como se sabe, trata-se de um filósofo que repudiou todas as formas de determinismo. Dentro do contexto do pensamento sartriano, afirmar que o homem está determinado, significa acreditar que qualquer força obriga-o a agir de tal forma, quer dizer, que ele nada pode fazer por si mesmo e com liberdade, permanecendo prisioneiro de sua herança genética ou do seu contexto social. Atribuir plena liberdade ao homem, enquanto projeto em construção, designa também a ele, a responsabilidade e o mérito por aquilo que faz de si mesmo. Nesse caso, não se trata de uma relação de causalidade, conforme compreendiam as teorias clássicas psicológicas, mas de um complexo projeto, em contínua construção.

Segundo Sartre, afirmar-se que determinadas pessoas se comportam de certa maneira devido à influência do meio, hereditariedade ou mesmo de fatores orgânicos, sociais ou psicológicos, seria instaurar, no homem, uma forma de comodismo e resistência a mudanças e transformações. Ora, essa concepção colaboraria para a criação de mecanismos de justificação, conformismo e não responsabilização do indivíduo sobre suas escolhas e as implicações das mesmas em sua vida, contrariando os princípios de liberdade e responsabilidade propostos pelo existencialismo. Desta forma, mais do que considerar o inconsciente uma tese insustentável, Sartre tenta mostrar que esta tese é incompatível com o conceito de consciência tal como ele a apreende em termos ontológicos. Considerando o homem um ser livre, capaz de criar-se e escolher o que será no momento seguinte e considerando que seu comportamento é baseado na livre escolha, mesmo que esteja

condicionada a certos limites, pode-se supor, então, que o indivíduo é responsável também pela presença de comportamentos considerados desajustados. Sob este prisma, o ser humano possui um projeto que, por sua vez, ilumina todas as decisões realizadas em sua existência. Nesta medida, o homem escolhe e assume o seu próprio ser.

Na visão de Sartre, a consciência perdeu a característica, enquanto uma estrutura rígida, tal qual fora proposta por Freud, passando a ser, fenomenologicamente descrita como um movimento, ou seja, uma atividade intencional, projetando-se para aquilo que está fora, para as coisas do mundo. Assim é que nas obras que antecedem à publicação de *L'Être et le Néant*, Sartre apresenta importantes trabalhos como *La Transcendance de l'Ego*, *L'imagination*, *La Nausée*, *Esquisse d'une Theorie des Emotions* e *L'imaginaire*. Em todos estes, é possível perceber, veladas ou não, as críticas do filósofo em torno da psicologia e seu esforço para reelaborá-la, através do viés fenomenológico herdado de Husserl, valendo-se, principalmente, do conceito de intencionalidade. Em 1943, com a publicação de seu ensaio de uma ontologia fenomenológica *L'Être et le Néant*, as semelhanças e discrepâncias entre Sartre e Husserl tornam-se cada vez mais evidentes. Assim, logo na introdução, o autor francês menciona o mérito da filosofia representada especialmente por Hegel, Husserl e Heidegger quanto à tarefa de um desmonte do dualismo clássico da metafísica até aquele momento³. De Hegel a Heidegger, a filosofia contemporânea reduziu o existente a tudo aquilo que se manifesta, ou seja, o fenômeno é agora autosuficiente, já que não possui essência alguma oculta por detrás. Não há nada por detrás da série de aparições que o manifestam. A aparência, ao invés de ocultar uma essência, a revela. O fenômeno é, exatamente, aquilo que se mostra. Dito de outro modo, o ser do fenômeno e o fenômeno de ser são coextensivos, o que implica considerar que não é possível conceber ambos de maneira inteiramente distinta. Partindo da pura aparência chega-se ao pleno ser. Por mais que não seja evidente, Sartre não deixa, contudo, de considerar uma crítica, direcionada especialmente a Freud, enquanto figura que estigmatiza o mesmo dualismo de princípio entre o exterior e o interior. O déficit da psicanálise freudiana é o de postular a existência de uma 'interioridade' intransponível. Ora, reconhece Sartre, o homem não é mais pensado por vias de uma interioridade, mas compreendido por uma série de aparições que se efetivam, continuamente, e que remetem entre si. Este reconhecimento fenomenológico é o único critério capaz de superar o dualismo entre potência e ato. Não há

³ “O pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam. Visava-se com isso suprimir certo número de dualismos que embaraçavam a filosofia e substituí-los pelo monismo do fenômeno” (SARTRE, 1943, p. 11). Os dualismos a que Sartre se refere constituem o estigma de uma concepção corolariamente cartesiana como se observa nas noções antinômicas tais como interior e exterior, ser e aparecer, potência e ato, aparência e essência.

potencialidade, nem virtualidade alguma. Tudo é plena positividade. Conforme tal terminologia sartriana, o fenômeno é “relativo - absoluto”: absolutamente indicativo de si mesmo, por não se referir a nada além de si próprio, porém, comportando certa relatividade, uma vez que sempre mostra-se a alguém e com ele relaciona-se.

Embora os vários dualismos tenham sido destruídos, Sartre questiona o êxito deste projeto monista que, de acordo com ele, não redundou na unidade do fenômeno. Os dualismos foram substituídos por um dualismo entranhado, que Sartre, primeiramente, denuncia e tenta, em um segundo momento, superar. Trata-se do dualismo finito e infinito. Sartre advoga que o monismo do fenômeno depende da compreensão da transfenomenalidade do ser e esta foi, segundo ele, o maior equívoco teórico cometido por Hegel, Husserl e Heidegger. O novo dualismo remete ao “ser do fenômeno” e a grande questão que surge neste momento é: Qual o ser do aparecer, já que ele não se omite mais por detrás daquilo que aparece? Para entender a transfenomenalidade do ser e responder a esses questionamentos, Sartre, novamente, lança mão do conceito de *cogito* pré-reflexivo; conceito este, como se sabe, já enunciado em *La Transcendence de l'Ego*⁴ e que passa a tornar-se basilar para toda sua concepção acerca da consciência.

Conforme os termos de Sartre, a consciência possui a capacidade de ser consciência do objeto e também consciência de si de forma indissociável, ou seja, toda consciência é consciência posicional de algo e, ao mesmo tempo, consciência não posicional de si, ou também, consciência-si (*Para-si*). Uma vez que a consciência tenha sido esvaziada de seus conteúdos mentais, ela define-se como espontaneidade, visto que nada pode ser concebido anteriormente a ela. Sartre afirma que a consciência não é mais o princípio de constituição do objeto, de modo que a transcendência passa a constituir o movimento da estrutura mesma da consciência. Ora, toda consciência está relacionada a algo, quer dizer, a algo que não ela mesma. Nessa direção, escreve Sartre, a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto implica outro ser que não a si mesmo. O ser para o qual a consciência se lança é denominado, na terminologia sartriana, de Em-si. Os seres Em-si existem independentemente do homem, de modo que constituem a realidade objetiva. Ou seja, eles sempre se mostram e aparecem para alguém. Nas palavras de Sartre, o ser é o que é, ou seja, absolutamente idêntico a si e pleno de si. Neste sentido, o ser é opaco a si mesmo, sendo absolutamente maciço. “O ser-Em-si não possui um *dentro* que se oponha a um *fora* e seja

⁴ Este assunto será tratado no capítulo 1.

análogo a um juízo, uma lei, uma consciência de si” (SARTRE, 1943, p. 33). Desta forma, o ser exclui a atividade e a passividade e, por estar isolado em seu ser, não mantém relação alguma com o outro. Fechado, pleno e completo, recusa-se a alteridade. Esse é o aspecto fundamental que caracteriza o ser Em-si, a saber, a sua mais plena e absoluta identidade.

Para Sartre, a consciência não está presa a si nem mesmo confinada em seus próprios limites, mas possui, a rigor, a transcendência como característica fundamental. Ora, ela se projeta, antes de tudo, como um vazio; é pura transparência, vindo a se constituir enquanto presença a si. Desta forma, Sartre caracteriza a consciência como aquilo que *é o que não é e não é o que é*, no sentido de que a consciência sempre é consciência de algo que não ela e, ao mesmo tempo, ela não é coincidência com si própria. A consciência, portanto, não surge fechada em si mesma; ao contrário, ela é definida como um constante sair de si vindo a se esvair nesse movimento intencional. O que Sartre enfatiza, repetidamente, é que os objetos físicos são completos. A consciência, por outro lado, é, por princípio, incompleta, na medida em que exige um objeto qualquer para operar. Há sempre uma necessidade para a consciência de existir como consciência de algo além de si mesma.

Sartre reconhece que o caráter intencional da consciência é o que descreve a absoluta transcendência humana de modo a renunciar qualquer interioridade que possa definir e explicar o homem, tornando-o mera causalidade. Em *L'Être et le Néant*, ele reflete diretamente sobre a indeterminação da realidade humana, na qual o homem escapa a todas as determinações. Isso não significa negar o contexto ao qual, nas diversas esferas, afeta os homens, mas é exatamente inserindo esse contexto que a liberdade projeta algum sentido. Sartre advoga a tese de que a liberdade é sempre situada. Para ser realmente livre, é preciso que o homem reconheça sua situação. Noutras palavras, isso significa que, acima de tudo, ele caracteriza-se pela própria ultrapassagem de uma situação, isto é, pela capacidade de fazer, desfazer e refazer; enfim, de ir além, de transcender sua atual condição.

Ao propor uma consciência calcada na liberdade, Sartre afirma que o indivíduo não está feito e não pode existir sem construir-se. Essa construção, segundo ele, dá-se em um lançar para o futuro, no momento mesmo em que se torna consciente dessa projeção. Isso, porém, não significa que as ações humanas sejam realizadas de forma arbitrária. Pelo contrário: todas as ações humanas expressam o que Sartre caracteriza nos termos de um *Projeto Original*, isto é, a escolha de si mesmo, de sua posição no mundo. Cada ato humano expressa, a seu modo,

essa escolha original, que determina os valores e podem guiar suas ações podendo realizar-se a partir de um projeto original.

Nessa direção, a ontologia fenomenológica sartriana conduz para o fundamento real da existência humana, a saber, a liberdade. Considerando todas as obras de Sartre, desde os seus trabalhos relacionados à literatura ou à dramaturgia até os mais densos e complexos textos filosóficos, torna-se evidente o fato de que a liberdade exprime-se como o tema nuclear de seu existencialismo, sendo também redimensionada como uma questão recorrente no debate filosófico contemporâneo. Parece que, para Sartre, este era o projeto de toda sua ontologia: descrever as estruturas da liberdade humana, mesmo em face de todo determinismo e causalismo calcados, ainda, na herança clássica da metafísica. O equívoco presente no determinismo psicológico, para Sartre, foi o de procurar relacionar uma causa pré-existente para todos os atos humanos na medida em que destitui a consciência de sua propriedade intencional e, conseqüentemente, de sua liberdade. Este entendimento acarreta uma séria consequência que é a concepção de uma consciência inerte, característica de um ser em-si. É a partir deste contexto que Sartre projeta o desafio de lançar as bases de uma psicologia que seja, por princípio, calcada em pressupostos fenomenológicos.

No decorrer de sua produção intelectual, Sartre explora algumas biografias de escritores conhecidos, a fim de expor seus argumentos teórico-metodológicos e submetê-los à apreciação. Trata-se de estudos sobre Charles Baudelaire⁵, Jean Genet⁶ e Gustave Flaubert⁷, autores focados com o intuito de compreender-se, em cada um deles, as estruturas conceituais descritas, fenomenologicamente, através da filosofia e as narrativas de experiências descritas historicamente, pela literatura. A escolha de Sartre por escritores não parece ser aleatória. Pode-se sugerir que Sartre acredita encontrar, nesse gênero de reconstrução biográfica, um expediente instrutivo, no sentido de explicitar suas teses mais decisivamente filosóficas. A principal razão para Sartre, é a de que a literatura, seria privilegiada neste âmbito, justamente pela real possibilidade de uma maior autocompreensão do Projeto de sua Psicanálise Existencial, que, nenhuma outra atividade possui. O intuito de Sartre estava voltado a compreender como um homem torna-se alguém que escreve. Para compreender o projeto original do autor, é preciso extrair de suas obras os elementos necessários para elucidá-lo. Assim como as condutas e a personalidade, as obras do artista também devem ser

⁵ SARTRE, J-P. *Baudelaire*. Paris: Gallimard, 1946.

⁶ SARTRE, J-P. *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris: Gallimard, 1952.

⁷ SARTRE, J-P. *L'Idiot de la famille*. Paris. Gallimard, 1971/1972.

compreendidas como atos intencionais, interpretadas à luz de seu próprio projeto original. Ora, as obras de um autor e seu projeto estão, inevitavelmente, imbricadas. Conforme escreve Sartre, “se quisermos compreender o que ele é hoje e o que ele escreve, devemos remontar a essa escolha original e tentar descrevê-la fenomenologicamente” (SARTRE, 2002, p.63).

A partir deste contexto, Sartre desenvolve, em 1946, a obra *Baudelaire* no momento em que buscava contemplar, na prática, os princípios de sua teoria, por meio do viés de uma psicanálise existencial. Trata-se de um ensaio pautado nos diversos aspectos da existência humana e que se consubstanciam numa espécie de unificação que ele caracteriza como projeto. Eis o fundamental objetivo da psicanálise sugerida por Sartre: decodificar o nexo existente entre todas as condutas humanas e extrair delas o elemento que as unifica. Neste sentido, o filósofo francês descreve, criticamente, vários aspectos da vida e da obra de Baudelaire a fim de investigar sua biografia e desvelar seu projeto original. O problema central cogitado por Sartre, neste momento, é de que forma a investigação da vida de uma pessoa poderia ser suficiente para fornecer os elementos necessários a fim de revelar esse projeto? Quais os elementos que estão em jogo nesta compreensão? Este é o ponto de partida imprescindível para que Sartre inicie um trabalho minucioso, que vai além da simples coleta de dados acerca da biografia de Baudelaire, isto é, as condutas do poeta francês, os diversos contextos que abrangem a sua existência e as formas subjetivas escolhidas por ele para vivenciar tais determinações. Assim, vislumbra-se a escolha que o poeta fez de si mesmo nas dimensões temporais, históricas e sociais, encontrando seu projeto original.

Neste mesmo direcionamento, no início dos anos 50, Sartre escreve *Saint Genet, comédien et martyr*. Como se sabe, a proposta inicial partiu de um convite da editora Gallimard, que solicitara um prefácio para as obras completas de Genet, escritor em evidência naquela época. Sartre utilizou todos os escritos de tal autor com a intenção de ampliar sua compreensão sobre o mesmo. Além de tal material, Sartre ainda contou com conversas informais, visando esclarecer aspectos que, eventualmente, permaneciam obscuros. O ensaio de Sartre foi muito além de um prefácio. Ele realizou, detalhadamente, uma descrição existencial da vida de Jean Genet, que, ao lê-lo, sentiu “uma espécie de desgosto – porque me vi nu e desnudado por alguém que não era eu” (Cf. NAZÁRIO, 2002, p.11)⁸. Sartre estabeleceu claramente os objetivos deste trabalho. Segundo ele, sua pretensão era

⁸ Prefácio de *Saint Genet, autor e mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes, 2002.

Indicar os limites da interpretação psicanalítica e da explicação marxista, afirmar que só a liberdade pode tornar inteligível uma pessoa em sua totalidade, mostrar essa liberdade em luta com o destino – primeiro, esmagada por suas fatalidades, depois, voltando-se para elas, dirigindo-as pouco a pouco – provar que o gênio não é um dom, mas a saída que se inventa nos casos desesperados, descobrir a escolha que um escritor faz de si mesmo, da sua vida e do sentido do universo, até nas características formais do seu estilo e da sua composição, até na estrutura das imagens e na particularidade dos seus gostos, traçar detalhadamente a história de uma libertação: foi isso que desejei (SARTRE, 2002, p. 546).

No início dos anos 1970, Sartre publica mais um estudo psicanalítico existencial, de quase 3000 páginas sobre Gustave Flaubert, chamado *L'Idiot de la Famille*. Este é, todavia, uma personalidade frequente nos ensaios de Sartre e já havia aparecido em outros textos do autor. Em *Carnets d'une drôle de Guerre*, ele dedica um estudo à *Educação Sentimental*. Em *L'être et le Néant*, no capítulo destinado à Psicanálise Existencial, o caso Flaubert é novamente analisado, a fim de pôr em evidência várias críticas à psicologia, por não considerar o projeto individual do sujeito. Anos depois, em *Questions de Méthode*, Sartre cita novamente Flaubert, para instituir o momento regressivo e o momento progressivo do seu método então elaborado, além de redigir mais dois artigos sobre o escritor na Revista *Les Temps Modernes*⁹. Ora, como se sabe, a finalidade da psicanálise existencial é tentar vislumbrar o projeto original e, para tal, Sartre faz uso dos escritos de Flaubert e documentos da época no intuito explícito de desenvolver um estudo existencial minucioso sobre este escritor.

Ao mesmo tempo em que *L'Idiot de la Famille* estabelece uma tentativa de compreender um homem específico, Sartre também lança as bases para a concretização de um método, que torna possível essa apreensão. Desta forma, Sartre concretiza o seu estudo sobre Flaubert, a partir de uma interpretação de sua vida e de suas obras. Os dois primeiros volumes da obra comportam um estudo sobre o escritor, bem como o que é possível conhecer e descrever sobre ele, através das escolhas realizadas ao longo de sua vida. O terceiro volume e o que constituiria o quarto, colocam a questão das determinações do contexto histórico e da relação objetiva de Flaubert a respeito do mesmo.

Este método almejado por Sartre oferece uma possibilidade de estudo e compreensão acerca do homem, que escapem ao referencial psicanalítico determinista. A crítica que Sartre

⁹ SARTRE, J-P. “La conscience de classe chez Flaubert”. *Les Temps Modernes*, n° 240-241, 1966, p. 1921-2012; p. 2013-2153. SARTRE, J-P. “Flaubert: Du poète à l'artiste”. *Les Temps Modernes*, n° 243-245, 1966, p. 197-253; p. 423- 481; p. 598-674.

dirige à concepção freudiana, a qual perdura por toda sua obra, sustenta-se na oposição ao entendimento do homem enquanto um conjunto de tendências, o que conduz a uma ideia de essência dada previamente, que pudesse definir o ser do homem. Ora, na compreensão sartriana, esta estrutura engessada não permite a compreensão total do homem, pois somente remete a uma série de acontecimentos causais. Dentro deste contexto, Sartre proporciona um método capaz de aproximar-se do projeto fundamental do homem. Este projeto, compreendido enquanto movimento de livre unificação, não suprime a liberdade, uma vez que ele escapa da concepção tradicional de conjunto de tendências ao revelar o ser total do homem em cada uma das manifestações de seus atos. A alucinação, assim como qualquer outro ato humano, tem sua origem na liberdade. Trata-se de uma forma de consciência imaginante, propriedade que somente uma consciência livre é capaz de possuir. A alucinação não é, portanto, como a percepção de um objeto não existente, como a psicologia costumava definir, mas sim, pertencente ao mundo da imaginação. Resta-nos saber o que faz com que as pessoas que alucinam acreditem realmente perceber certo objeto enquanto real. O fato de atribuírem realidade ao objeto, eles estariam desconsiderando ou não reconhecendo sua própria atividade imaginativa enquanto tal? Ou, ao contrário, a realidade é suprimida e imputa-se a hegemonia do imaginário? A discussão destas questões é o objetivo desta dissertação.

1. PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA SARTRIANA: O CAMINHO PARA A PSICANÁLISE EXISTENCIAL

1.1 Sartre e a Psicologia

Desde o início dos trabalhos de Sartre, é possível perceber seu grande interesse no tocante à existência humana em todos os seus aspectos. Agora, as questões referentes ao psiquismo e à consciência humana parecem ocupar um âmbito primordial em seus escritos. Assim, tão logo toma conhecimento acerca da fenomenologia de Husserl, Sartre encontra nesta um projeto filosófico altamente profícuo quanto a um tratamento mais acurado acerca da problemática da consciência, na contramão das teorias psicológicas clássicas até então vigentes. O primeiro trabalho produzido por Sartre, contendo reflexões sobre as contribuições fenomenológicas, foi escrito em 1934 e publicado somente alguns anos mais tarde. Trata-se do texto intitulado *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: A Intencionalidade*, que, como o próprio título sugere, explora o núcleo conceitual decisivo do idealismo fenomenológico husserliano. Nesse opúsculo, Sartre já busca embasar suas críticas concernentes à concepção vigente da noção de consciência, seja na perspectiva do espiritualismo francês (Bergson, Brunschvicg, Lachiéze-Rey, etc.), seja nas psicologias do inconsciente (sobretudo a psicanálise freudiana), ou, ainda, na própria doutrina husserliana do idealismo fenomenológico transcendental.

Nesse contexto, a partir de uma releitura rigorosa da história da filosofia, Sartre passa a desenvolver uma interpretação crítica, sobretudo, em torno do caráter positivista hegemônico nas ciências psicológicas que, de acordo com ele, desemboca numa série de insuficiências teóricas acerca dos fenômenos psíquicos. É sob essa perspectiva que Sartre irá, até certo ponto, se apropriar dos conceitos fenomenológicos de Husserl, a fim de revisar a psicologia de cunho empirista para, então, num segundo momento, romper, inclusive, com os próprios pressupostos husserlianos, objetivando desenvolver sua própria teoria ontofenomenológica de uma Psicanálise Existencial. Não se pode perder de vista o contexto em que ganha impulso essa reelaboração sartriana, sobretudo, de Husserl em torno da problemática do Ego, cuja tese advogava a existência de um Eu interior, habitante da consciência. Apoiado na fenomenologia husserliana e, ao mesmo tempo, posicionando-se

criticamente em relação a ela, Sartre dedica-se, com veemência, a refutar aquela tese. Para tanto, passa a desenvolver uma nova ontologia do Ego com a finalidade de esclarecer como opera a relação entre esse último e a própria consciência, de modo a assegurar a transparência da mesma.

O primeiro capítulo dessa pesquisa busca reconstituir o caminho de Sartre em sua tentativa de reformulação da psicologia, através de duas obras fundamentais, acerca dessa temática, publicadas em meados da década de 1930, a saber, *La Transcendence de L'Ego* (1936) e *Esquisse d'une Théorie des Émotions* (1938), com a intenção de melhor compreender a sua elaboração de uma ontologia fenomenológica.

1.1.1 Crítica à presença formal do Eu

Quando, em 1936, Sartre publica o pequeno ensaio intitulado *La Transcendence de L'Ego: Esquisse d'une Description Phénoménologique*, o principal objetivo era o de lançar as bases de uma nova doutrina fenomenológica acerca da consciência. É nele que Sartre apresenta as reflexões iniciais de sua ontologia, com a qual pretende reconstituir a psicologia sob um novo prisma. Trata-se de seu primeiro escrito, no qual reflete sobre a possibilidade de uma psicologia fenomenológica. A tese central, que já é sustentada nesse texto, é a de que o campo da consciência deve ser purificado, sem a presença de um Eu, onde somente o Ego permaneceria como objeto transcendental. Em tal direção, demarcando uma postura bem distinta da referida ciência em curso, até então, Sartre reformula, criticamente, todo e qualquer ideal de consciência, fortemente espiritualizado. O que isto significa? Ora, Sartre dá início à sua obra argumentando que, para a maioria dos filósofos (e, particularmente, Husserl), o Ego é concebido como algo que habita na consciência. Não é por acaso que Sartre evoca, já desde o início de *La Transcendence de l'Ego*, a tese kantiana, segundo a qual, o “Eu penso *deve poder* acompanhar todas as nossas representações”¹⁰. Por intermédio dela, Sartre vê, claramente, uma herança especulativa, conduzida por Husserl quanto à tese da presença de um Eu formal na consciência. O ponto nevrálgico é o de que Sartre se contrapõe, justamente, a essa ideia, na verdade, antikantiana, afirmando que, a rigor, o ego não está na consciência,

¹⁰ “O eu penso tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada” (KANT, 2000, §16, p. 121).

mas fora dela. Ou seja, “[...] o Ego não está nem formal nem materialmente na consciência: ele está fora, no mundo; é um ser do mundo, tal como o Ego dos outros” (SARTRE, 1965, p.13).

Ao sustentar a tese de que inexiste um “*eu*” na consciência, Sartre põe em xeque o postulado de um Ego habitante da consciência que impulsiona e dirige o fluxo dos atos conscientes. A partir dessa análise, o filósofo se empenha em reelaborar uma teoria da consciência que fuja, consideravelmente, dos construtos lógicos e que demarque uma postura antagônica às concepções também mecanicistas, causalistas e/ou generalistas (conforme se verá no tópico seguinte, do qual a psicanálise é um caso exemplar), propondo, assim, uma nova compreensão de cunho fenomenológico, acerca da relação entre Ego e consciência. O próprio título da obra, alicerçado na ideia de uma transcendência egológica, revela a clara intenção de Sartre em desenvolver um trabalho que assegure a não existência de um Ego na consciência. Para alcançar tal intuito, o filósofo francês recorre, com rigor, à fenomenologia de inspiração husserliana, na medida em que acreditava que essa poderia, em certa medida, vir ao encontro desse seu projeto, uma vez que, por possuir um caráter essencialmente descritivo, visava descrever essências, ao invés de, simplesmente, explicar os fatos empíricos¹¹. Não há dúvida de que, na fenomenologia de Husserl, Sartre encontra ricos elementos para essa decisiva reelaboração inicial. A questão central trazida por Husserl, nesse momento, é a de que a consciência deixa de ser um recipiente de representações ou conteúdos, habitado por ideias, sensações e emoções, pois ter consciência é ter consciência *de* algo.

Retomando a importante teoria husserliana da intencionalidade, Sartre reitera que toda consciência é consciência *de* algo. Isso quer dizer que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente, ou, então, de que não haja conteúdo algum na consciência. Quando Sartre diz que a consciência humana é intencional, principalmente, no sentido de se referir a algo ou a um objeto, ele quer contrastar a consciência com os objetos físicos, que não são intencionais e que não se referem a nada. É este contraste que subjaz a algumas das terminologias-chave de Sartre. Isto ocorre, em parte, devido à falta de referência a algo fora de si, razão pela qual Sartre usa o termo “*en-soi*” ou “Em-si” a fim de indicar, precisamente, os objetos físicos, uma vez que os mesmos existem enquanto completude. A consciência, por outro lado, é incompleta, sem o seu objeto. Ela corresponde a uma “falta”,

¹¹ Em sentido fenomenológico, há uma diferença entre “explicar” e “descrever”. As ciências positivas *explicam*, isto é, estabelecem relações causais, naturalizam os fatos; no caso da ciência fenomenológica, trata-se de *descrever* o sentido do fenômeno tal qual aparece à consciência em sua pureza transcendental.

existindo apenas na forma de consciência *de* algum objeto/coisa. A questão é a de que, uma consciência, que fosse completa em si mesma, não passaria de uma abstração.

Ora, com a fenomenologia de Husserl, a consciência prescinde do conceito vigente, no qual é considerada como conjunto de condições lógicas, vindo a se revelar como fato absoluto e adquirindo o caráter de intencionalidade. Quer dizer: o mundo, os sentimentos, os pensamentos são objetos para uma consciência e esta é o puro ato de se lançar em direção aos objetos por ela intencionados¹². Assim, a consciência, conforme a acepção sartriana, não está presa a si nem mesmo confinada em seus próprios limites, mas, sim, projetada numa transcendência, enquanto característica fundamental. Perspectivando, a consciência não possui interioridade, na medida em que representa a impossibilidade de ser substancial. Ora, ela se projeta, antes de tudo, como um vazio, é pura transparência, vindo a se constituir enquanto presença a si. Nessa direção, o conceito de intencionalidade é o que cumpre assegurar que a consciência esteja liberada de todo e qualquer conteúdo, sendo exclusivamente um movimento ininterrupto para fora de si. Pelo fato de ser sempre consciência *de* algo, ela deve ser definida como transcendência e não como substância. É, portanto, precisamente através deste conceito que Sartre pretende superar a clássica concepção da consciência, enquanto portadora de uma “vida interior”.

Reorientado por esse viés, as posições defendidas por Sartre em *La Transcendence de l'Ego* serão aprofundadas, ao longo de outros estudos capitais de cunho filosófico e psicológico¹³; porém, é nesta obra que se pode perceber a mudança de perspectiva, na qual o autor apresenta a tentativa de purificação do campo da consciência, através de um novo gênero de reflexão: a concepção fenomenológica. A consciência, portanto, não aparece fechada em si mesma, mas, ao contrário, ela é definida como um constante sair de si, vindo a esvair-se nesse movimento intencional, despindo-se de tudo. Em uma pequena passagem do já aludido opúsculo, *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade*, Sartre já alude quanto à importância deste conceito husserliano, no qual considera a consciência

¹² “A palavra *intencionalidade* não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência *de* alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma.” (HUSSERL, 2001, p. 51).

¹³ Ao partir de uma concepção fenomenológica da consciência, Sartre aponta o que considera serem insuficiências da psicologia positivista no que se refere às explicações acerca dos fenômenos psíquicos, abordado em *Esquisse d'une Théorie des Émotions*, 1939, que analisaremos mais à frente e que caminha rumo a uma Psicanálise Existencial, que mais tarde apresentaria em sua mais importante obra intitulada *L'Être et le Néant: Essai d'Ontologie Phénoménologique*, 1943.

[...] clara como um vento forte, não há nada nela, mas um movimento de fuga de si, um deslizamento além de si mesma. Se, por milagre, você pudesse entrar “em” uma consciência, você seria tomado por um turbilhão e jogado de volta para fora [...], pois a consciência não tem “interior”. É exatamente o exterior dela própria, essa fuga absoluta e essa recusa de ser uma substância que a tornam uma consciência (SARTRE, 1947, p.30).

Evidentemente, Sartre reconhece todo o mérito da teoria husserliana e é nesse sentido que o conceito de intencionalidade passa a assumir um caráter central em seu pensamento, vindo a representar, conforme já reportado, a base para seu estudo crítico-sistemático da psicologia. O filósofo francês, porém, encontrou problemas na fenomenologia de Husserl e, para dar continuidade a seu projeto, preferiu reescrevê-la, através de outros moldes. Ora, em *La Transcendence de l'Ego*, ao discutir a questão da presença formal do Ego na consciência, Sartre critica duramente Husserl por recorrer à ideia do Eu transcendental. Essa recorrência teria levado Husserl a abrir mão, sobretudo, de todas as aquisições conquistadas pela fenomenologia, uma vez que reintroduziria, sintomaticamente, nesta, a opacidade típica de um objeto. Eis, em linhas gerais, o ponto crucial que leva Sartre à ruptura com Husserl: a tese idealista, como já visto, referente à presença de um eu transcendental como individualidade da consciência e, formalmente, presente nela. Trata-se de uma tese que Husserl retoma em *Ideias I*¹⁴. Para Sartre, o Eu puro, descrito por Husserl em *Ideias I*, personificaria a consciência, na medida em que tal Ego estaria ou residiria como que por detrás da mesma, enquanto seu princípio de individualidade e unidade. Conforme as palavras de Sartre,

[...] Husserl foi infiel ao seu princípio e a “redução fenomenológica” o conduziu ao idealismo. Se a consciência é transcendente, isso significa que ela nasce *voltada para* um ser que não é ela. Não se trata de mostrar que os fenômenos do sentido interno implicam a existência de fenômenos objetivos e espaciais, mas que a consciência implica no seu ser um ser não consciente e transfenomênico de que ela é consciência (SARTRE, 1994b, p.87).

¹⁴ De maneira sintética, através da redução fenomenológica, Husserl propõe que seja posta entre parênteses toda a existência do mundo dado pela atitude natural, uma vez que não é possível extrair desta nenhuma verdade apodítica. Como resultado da redução, surge o eu puro ou eu transcendental como resíduo.

Sartre compreende, no entanto, que o papel do eu transcendental proposto por Husserl já estaria assegurado pela própria consciência. Ora, julga Sartre, a própria estrutura da consciência já garante a individualidade da mesma e não é necessário um Eu para cumprir tal finalidade. Desta maneira, se é possível descartar o Eu da consciência é por que a própria consciência ocupa-se da sua unidade e individualidade. O eu, enquanto “totalidade sintética e individual”, não seria mais do que a “*expressão* (e não uma condição) desta incomunicabilidade e interioridade das consciências” (SARTRE, 1965, p. 23). Sob esse prisma, Sartre enfatiza que

[...] a concepção fenomenológica de consciência torna totalmente inútil o papel unificante e individualizante do Eu. É, ao contrário, a consciência que torna possível a unidade e a personalidade do meu Eu. O Eu transcendental não tem, portanto, razão de ser (SARTRE, 1965, p. 23).

O principal aspecto a considerar, nesta retomada, criticamente, fenomenológica, é o de que a intencionalidade assegura à própria consciência sua translucidez. Em tal contexto, introduzir um núcleo, um Eu transcendental serviria, unicamente, para retirar da consciência seu caráter absoluto e sua transparência, vindo, portanto, a alterar sua característica de intencionalidade. Ora, com esse recurso, se obscureceria a consciência, uma vez que “*o Eu é produtor de interioridade*” (SARTRE, 1965, p.21). Embora a existência de um Eu tenha sido até então, comumente, justificada pela necessidade de se garantir a unidade e a individualidade da consciência, haveria para Sartre, conforme comenta Moutinho (1995, p.27), duas noções que poderiam, facilmente, dar conta deste problema, sem ser preciso recorrer a um Eu unificante: a consciência em fluxo e a própria intencionalidade da consciência. Tratam-se, como se sabe, de duas noções que já foram desenvolvidas, anteriormente, por Husserl. De acordo com Sartre, a primeira noção referente a uma consciência em fluxo, foi descrita por Husserl no seu estudo sobre *A Consciência Interna do Tempo*, texto no qual Husserl defende a tese da “unificação subjetiva das consciências” sem recorrer ao “poder sintético de um eu” (SARTRE, 1965, p.22). A segunda noção, a tese da consciência intencional, permite a exclusão de todos os conteúdos da consciência, posicionando os objetos fora dela. Apoiado na fenomenologia husserliana, Sartre pretende mostrar que, por sua própria natureza, a consciência possui a capacidade de unificar-se. É a noção de intencionalidade que assegura o princípio de que a consciência é um movimento ininterrupto para fora de si, constituindo a sua unidade subjetiva, uma vez que esta

“transcende-se a si mesma, ela unifica-se escapando-se” (SARTRE, 1965, p. 21) e sua unidade real, dada pelo objeto transcendente. Com efeito, esta noção termina por dispensar a necessidade de um polo unificador, localizado como que por detrás dela. Sob a perspectiva sartriana, a presença de um Eu transcendental colocaria em risco a característica de translucidez presente na consciência. Ou, como Sartre professa, radicalmente: “o eu transcendental é a morte da consciência” (SARTRE, 1965, p. 23).

A defesa sartriana de não haver um Eu habitante na consciência conduz a uma concepção acerca da mesma, assentada na impessoalidade. Ora, uma vez que Sartre considera a consciência como um absoluto impessoal e, portanto, não substancial, então, ela se afirma a si mesma diante do objeto. Eis o que parece ser a solução encontrada por Sartre para a redefinição do Ego, de modo que a consciência não seja preenchida por nenhum conteúdo, garantindo sua transparência e espontaneidade. A individualidade da consciência seria atribuída por ela mesma, de modo que a sua unidade passaria a ser conferida pelo objeto transcendente. Nos termos de Sartre, “o objeto é transcendente às consciências que o apreendem e é nele que se encontra sua unidade” (SARTRE, 1965, p.22). Nenhuma razão, enfim, justificaria reintroduzir na própria consciência esse Eu, ocasião que poderia trazer à tona, novamente, o risco da substancialização da consciência, contradizendo, deste modo, os pressupostos fenomenológicos. Para Sartre, um princípio unificador é absolutamente dispensável e não há necessidade alguma que a fenomenologia, enfim, venha recorrer a essa ideia.

Sartre expõe alguns argumentos contra a existência do Ego transcendental husserliano, para apoiar sua concepção de consciência não-egológica. Desta maneira, para que seja possível compreender a importância desse não reconhecimento da presença de um Ego como habitante da consciência, é preciso considerar, em primeiro lugar, as características que definem a consciência, para que, por conseguinte, seja possível apreender como o próprio Ego se constitui. Como já foi dito, a característica primordial de toda consciência, fenomenologicamente manifesta, é ser consciência *de* algo, ou seja, estar em relação a um objeto transcendente. Ser consciência *de*, significa estar posicionada em face de algo diverso dela, e que, portanto, esteja fora dela. A consciência não posiciona a si mesma enquanto objeto. Dito de outro modo, toda consciência é consciência posicional de um objeto fora de si e consciência não-tética (ou não posicional) de si. Sartre advoga a existência da consciência enquanto um absoluto, uma vez que, para ele, “a consciência está consciente dela mesma” (SARTRE, 1965, p.23), mas, não de maneira posicional, ou seja, “a consciência não é para si

mesma o seu objeto” (SARTRE, 1965, p.24). Conforme o fenomenólogo francês, a consciência

[...] toma consciência de si *enquanto ela é consciência de um objeto transcendente*. Tudo é, portanto, claro e lúcido na consciência: o objeto está face a ela com sua opacidade característica, mas ela, ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto, é a lei da sua existência (SARTRE, 1965, p.24).

Chega-se, então, ao ponto que, parece ser central, na teoria sartriana, acerca da consciência. Com a retirada do Eu desse âmbito, tem-se o aparecimento de uma consciência impessoal, irrefletida, de cuja característica consiste em ser pura espontaneidade¹⁵. Com essa condição, o que Sartre pretende é muito mais do que somente apresentar a distinção entre dois níveis de consciência, mas, em defender o primado de um nível fundamental, o nível pré-reflexivo ou consciência de primeiro grau, em relação à consciência de segundo grau, positivamente, reflexiva. Nas palavras de Sartre, a consciência implica numa espécie de conhecimento imediato de si a si, na qual não é preciso haver uma consciência reflexiva para que ela se torne consciência de si mesma. Esta necessidade que a consciência apresenta de ser consciência de si, mesmo que de forma não tética, é o que Sartre passa a designar de “*cogito* pré-reflexivo”, condição primordial para a consciência reflexiva. A distinção operada por Sartre entre estes dois âmbitos pode ser descrita da seguinte maneira: a consciência de primeiro grau corresponderia à relação espontânea entre ela mesma e seu objeto intencionado, que, (necessariamente), encontra-se fora dela e é por ela apreendido, imediatamente, ao lançar-se. Ela é irrefletida devido ao fato de, nesse primeiro instante, não ser objeto para si mesma, já que, com efeito, o seu ser não está posto em questão. Dito de outra forma, o Eu só aparece na reflexão, uma vez que, no âmbito irreflexivo, a consciência não se dirige para si mesma.

A fim de demonstrar a inexistência do Eu, no âmbito irreflexivo, Sartre recorre à recordação de uma consciência irrefletida, na experiência da leitura¹⁶. Ele deixa claro que não

¹⁵ “Apenas o *cogito* pré-reflexivo fundamenta os direitos do *cogito* reflexivo e da reflexão. É a partir dele que se poderá formular o problema ontológico da aparição da consciência reflexiva e o problema lógico dos seus direitos a ser tida como apodítica” (SARTRE, 1994b, p. 87).

¹⁶ “Por exemplo, eu estava, mesmo agora, absorvido na minha leitura, a minha atitude, as linhas que eu lia. Vou assim ressuscitar não só estes detalhes exteriores, mas uma certa espessura da consciência irrefletida, já que os objetos não puderam ser percebidos senão por esta consciência e lhe permanecem relativos. Quanto a esta consciência, não se deve pô-la como objeto da minha reflexão; ao contrário, é preciso que eu dirija a minha atenção para os objetos ressurgidos, mas sem a perder de vista, mantendo com ela uma espécie de cumplicidade e inventariando o seu conteúdo de modo não-posicional” (SARTRE, 1965, p. 30).

se toma a consciência de ler como objeto, caso contrário, correr-se-ia o risco de recair justo no limite de uma consciência reflexiva. A conclusão que se segue é que, no momento da leitura, o Eu não aparece, já que, “enquanto eu lia, havia consciência *do* livro, *dos* heróis do romance, mas o *Eu* não habitava esta consciência, ela era somente consciência do objeto e consciência não-posicional dela mesma” (SARTRE, 1965, p. 30). Este é um argumento, especialmente ilustrativo, por meio do qual Sartre, que tem a convicção de não haver “lugar para mim neste nível e isto não provém de um acaso, de uma falta de atenção momentânea, mas da própria estrutura da consciência” (SARTRE, 1965, p. 32). Ora, a consciência de segundo grau, por sua vez, pressupõe o direcionamento para uma consciência, ou seja, é um ato de uma consciência dirigida sobre a própria consciência, que a toma como objeto. Nessa medida, ela é pessoal e, por conseguinte, é nessa atitude de voltar-se para si que sobrevém o aparecimento do Eu. É especificamente no nível reflexivo que a consciência é personificada, uma vez que, no nível irrefletido, ela possui tão somente a característica de fluidez, de modo que seria impossível considerar a possibilidade de personificação circunscrita nesse âmbito. A personificação sugere o aparecimento do Eu, o que, para Sartre, é o resultado da relação dos dois níveis da consciência, antes postos, quer dizer, a reflexiva e a irrefletida. Categoricalmente, Sartre enfatiza que, “o eu não deve ser procurado nem nos estados irrefletidos de consciência nem por detrás deles. O Eu aparece apenas com o ato reflexivo e como correlato noemático de uma intenção reflexiva” (SARTRE, 1965, p. 43).

Seguindo este raciocínio, Sartre estabelece uma relação de primazia de um nível de consciência sobre o outro. De acordo com ele, “o irrefletido tem prioridade ontológica sobre o refletido, porque ele não tem de nenhum modo necessidade de ser refletido para existir e por que a reflexão supõe a intervenção de uma consciência de segundo grau” (SARTRE, 1965, p. 41). A reflexão é um modo secundário de consciência e sua existência depende previamente da consciência pré-reflexiva. O Eu somente é apreendido através da consciência reflexiva e, portanto, ele não pertence a uma estrutura da consciência. Em suma, no momento em que Husserl postula a intencionalidade, presume-se a necessidade de a consciência ser sempre consciência *de* um objeto. Ora, a fim de que sejamos fiéis a tal exigência, tanto a consciência irrefletida quanto a consciência reflexiva devem voltar-se para algo distinto de si. No primeiro caso, ela é consciente de si, na medida em que é consciência de um objeto transcendente. No último, a consciência que reflete deve voltar-se para uma consciência tornando-a refletida, ou seja, faz-se da consciência o objeto de reflexão.

Esta posição sartriana, a respeito do nível pré-reflexivo da consciência, é questionada por Pedro Alves e alvo de várias críticas em seu texto intitulado “*Irrefletido e Reflexão: Observações sobre uma Tese de Sartre*”¹⁷, bem como a análise sartriana sobre o Eu transcendental de Husserl. Em tais comentários críticos, o autor denuncia o que considera ser um grande equívoco interpretativo por parte de Sartre, acerca do pensamento husserliano. De acordo com Alves (1994, p. 18), ao afirmar-se a existência de um Eu no âmbito irrefletido da consciência, essa presença, em hipótese alguma, poderia obscurecer a transparência da consciência, uma vez que não significaria afirmar uma estrutura subjacente da qual seriam derivados todos os estados. A presença do Eu é o que tenciona a consciência para a reflexão, logo, sem ele, o movimento reflexivo não teria razão de ser. Sob esse aspecto, o comentador assume a defesa husserliana contra Sartre afirmando que

[...] suprimir do irrefletido esta estrutura egológica é condenar-se a tornar incompreensível o movimento para a reflexão, é fazer da recuperação de si um acontecimento contingente e fortuito que não deriva de nenhuma necessidade interna à própria consciência. Ao contrário, pôr o Eu no seio do irrefletido não é pôr nele qualquer elemento semi ou inconsciente – é apenas afirmar que a reflexão não é um ato que se acrescenta do exterior à vivência irrefletida, mas sim, algo que está em necessária conexão com ela. O nome dessa tendência é precisamente “Eu”, porque “Eu” não é nem uma coisa nem um quase-objeto, mas sim a expressão da estrutura teleológica da consciência e do primado, que se deve já poder verificar no próprio seio da vivência irrefletida, da *consciência de si* sobre a simples consciência de objetos (ALVES, 1994, p. 20).

Neste momento, algumas questões começam a ser alocadas: É possível haver uma consciência, que não seja reflexiva? Há realmente uma primazia da consciência irrefletida sobre a reflexão? Evidentemente, a posição de Alves é totalmente contrária à proposta sartriana, uma vez que seu argumento se dirige em defesa do Eu transcendental husserliano. O argumento de Alves nos conduz à concepção de que, primeiramente, é preciso apreender-se a si próprio, para que a apreensão do mundo seja, *a posteriori*, efetivamente, concretizada. Seguindo o pensamento husserliano, a consciência é sempre posicional. Em outras palavras, para que seja possível reconhecer o outro, enquanto algo diferente de si mesmo, inicialmente, é necessário constituir-se, ontologicamente, a si próprio, caso contrário, não seria possível o aparecimento de nenhum objeto. A constituição de si mesmo é anterior ao aparecimento de qualquer outro objeto possível. Segundo Alves, há

¹⁷ Texto presente na Introdução de *A Transcendência do Ego*, 1994, tradução de Pedro Alves.

[...] no irrefletido uma *tendência* inexorável para a reflexão, de a presença da consciência irrefletida a si mesma não constituir um ponto estável de equilíbrio, um domínio absoluto e autônomo, por haver nela um constante movimento de autodescobrimento que não é outra coisa senão o próprio processo genérico da reflexão (ALVES, 1994, p. 19).

A tese da autonomia do âmbito irrefletido apresenta-se até certo grau de forma plausível para Alves, sob o único aspecto de resolver o problema da regressão ao infinito que envolve toda consciência de si. É através da distinção entre esses dois domínios (consciência *tética* e não-*tética* de si), que é possível compreender como se efetiva uma consciência de consciência. Conforme Alves,

Ela [a distinção] permite, nomeadamente, resolver o clássico problema da *regressão ao infinito* que está supostamente envolvida em toda e qualquer consciência de si. É que, se não operarmos a distinção entre consciência *atemática* ou não-*tética* de si e reflexão, ou consciência *tética* de si mesmo, torna-se então impossível compreender como é que alguma vez algo como uma consciência de si se pode efetivar. E isto porque, se consciência de si significasse já um estar em face de si como objeto de um ato de reflexão, então o próprio ato reflexivo, na exata medida em que é consciência de um objeto que lhe faz face, mas não ainda consciência reflexiva de si mesmo, seria novamente um ato irrefletido que exigiria uma outra reflexão dotada da mesma estrutura e assim sucessivamente, de tal modo que a completa consciência de si exigiria um número infinito de condições para se consumir (ALVES, 1994, p. 11).

Alves, porém, lança alguns questionamentos quanto à distinção estabelecida entre irrefletido e reflexão. Em um sentido mais amplo, ele problematiza a primazia do irrefletido sartrianamente advogada, ao afirmar que, “o irrefletido nunca é primeiro, mas sempre já é um momento da reflexão” (ALVES, 1994, p. 22), ou seja, ele encontra seu lugar no próprio movimento da reflexão. Deste modo, não é pertinente pensar como se houvessem dois momentos de consciência, primeiramente, um repleto de vivências irrefletidas para depois, num segundo momento, juntar-se a uma consciência reflexiva. Não há, para Alves, uma consciência irrefletida como pura espontaneidade impessoal, conforme defende Sartre. Sob este prisma, podemos retomar o exemplo citado por Sartre, mencionado e dizer que ao ter consciência de ler, o que ocorre é que se deixa de viver no âmbito da consciência puramente perceptiva, havendo, simplesmente, uma mudança da direção do olhar. Ora, o fato de se perceber lendo, não significa que há aí um novo objeto para a consciência, mas sim, que há

reflexão, ou então, que se recuperou uma vivência que já ocorreu e que fora, anteriormente, ignorada. É o que Alves exprime ao dizer que “ao refletir, tomo consciência daquilo que, em *mim mesmo*, antes decorria sob a forma de uma vida anônima, que ignorava a si própria como tal, que me ‘aproprio’ dessa vida, numa palavra, que ela é *minha*” (1994, p.27). Nesse sentido, a consciência reflexiva de ter lido é idêntica à consciência irrefletida quanto ao conteúdo, “havendo apenas entre elas uma modificação quanto à orientação do olhar” (ALVES, 1994, p. 27) o que denota a plena expressão da identidade entre a consciência irrefletida e a consciência refletida, reafirmando não haver o aparecimento de um novo objeto para a consciência reflexiva. Conforme comenta Alves,

Esse “eu” não é o eu-conceito, vazio, de *A Transcendência do Ego*, mas uma verdadeira consciência de mim próprio que contém já em si a unidade da minha ação presente com toda a minha história pessoal, a qual justamente me caracteriza como *este* que eu sou [...]. Se a consciência da mesa é irrefletida, porque, evidentemente, ainda não é consciência reflexiva da minha percepção da mesa, a consciência simultânea e com ela necessariamente imbricada de que é nesta mesa que acabei de escrever estas linhas e já, no entanto, consciência reflexiva de *ter escrito* e não pura consciência irrefletida de *escrever* (ALVES, 1994, p. 21).

Diante do exposto, fica evidente que o argumento de Alves nos conduz à concepção de que, primeiramente, é preciso apreender-se a si próprio, enquanto um Eu, para que a apreensão do mundo seja, *a posteriori*, concretizada. Ora, seria, realmente, necessária essa pressuposta presença de um Eu? Se pensarmos que ele seria apenas uma tendência da consciência, que teria por objetivo garantir ao irrefletido e à reflexão um caráter de unidade, Sartre não teria conferido à própria consciência esta função? Não se pode perder de vista o que está em jogo, neste momento. Deve-se considerar que Sartre está estruturando seu terreno para construir sua filosofia em contraposição à de Husserl e apresentar a maior expressão de seu projeto filosófico em *L'Être et le Néant*, e sua posição é interessante por si só, independentemente de sua precisão exegética em relação a Husserl, nesse debate mais específico.

1.1.2 Crítica à presença material do Eu

Além da crítica sartriana, referente à tese da presença formal do Ego, trata-se também de trazer à tona outra crítica, dessa vez dirigida às teorias psicológicas, uma vez que, para grande parte dos psicólogos, a natureza egóica não passa de uma presença material. Esta concepção apresenta semelhanças com relação à tese da presença formal, na medida em que o que a particulariza é, precisamente, a situação na qual há o aparecimento do Ego. Sartre pondera, pois, que, da mesma forma que a posição anterior, essa nova teoria atribuiria características que não condizem com a própria transparência natural da consciência.

A teoria psicológica, tradicionalmente, concebe a figura de um Eu, idealizado através de um inconsciente que atuaria como uma espécie de suporte, operando por detrás da consciência, tornando o Eu a fusão de todos os desejos, impulsos e representações, o que, de resto, acaba por abalar a característica intencional da consciência. Sartre diagnostica que, sob esse prisma, o Eu, simplesmente, visa alcançar o objeto para satisfazer tais desejos. Ao longo de seu texto, o fenomenólogo francês denuncia o que considera um equívoco que persiste na forma de entendimento da consciência e de seus modos de aparecer. Trata-se, sobretudo, de

[...] um erro muito frequente dos psicólogos: consiste ele em confundir a estrutura essencial dos atos reflexivos com a dos atos irrefletidos. Ignora-se que há sempre duas formas de existência possível para uma consciência; e, sempre que as consciências observadas se dão como irrefletidas, sobrepõe-se-lhes uma estrutura reflexiva que se alega impensadamente que ela permanece inconsciente (SARTRE, 1965, p. 39).

A fim de melhor esclarecer o alcance dessa crítica, Sartre apresenta um exemplo: “Tenho piedade de Pedro e socorro-o. Para a minha consciência, só existe uma coisa nesse momento: Pedro-que-deve-ser-socorrido. Esta qualidade de ‘dever-ser-socorrido’ encontra-se em Pedro. Ela age sobre mim como uma força” (SARTRE, 1965, p. 39). O que Sartre ilustra a partir desse exemplo não é, pois, uma ordem inconsciente, isto é, um plano situado abaixo ou atrás da consciência, mas, radicalmente, um nível irrefletido, no qual a consciência lança-se em direção a um objeto. Por isso, sua existência consiste em ser consciência deste objeto, uma vez que ela não está voltada para si, neste instante. Pois bem: para certos teóricos da psicologia (e, em especial, Freud), o que ocorre é que, ao se deparar com as dores de Pedro,

haveria sintomaticamente, um movimento natural, inconsciente, no qual o objetivo é cessar o mal-estar que as dores de Pedro causaram no próprio paciente que o percebe nessa condição. Ora, o que Sartre argumenta é que este estado desagradável jamais poderá ser conhecido ou, eventualmente, suprimido senão no segmento de um ato de reflexão. Não parece pertinente reduzir um estado desagradável à condição de uma mera causa profunda de um ato. Na medida em que a consciência do desagrado não retornar para si mesma, a fim de colocar-se enquanto estado desagradável, permanece-se, indefinidamente, no plano impessoal e irrefletido (SARTRE, 1965, p. 40). A questão é a de que o Eu não está na consciência, mas é posto junto a ela por obra e graça da reflexão, quer dizer, pelo fato de a consciência de desagrado voltar-se sobre si mesma.

As críticas de Sartre à psicologia vão muito além. Para Sartre, o principal limite dos psicólogos consiste, justamente, em não “aceitar a ideia de uma espontaneidade que se produzisse a si mesma” (SARTRE, 1965, p. 78). Ou seja, a tese da consciência enquanto espontaneidade que “a cada instante, determina-se à existência sem que se possa conceber nada *antes dela*” (SARTRE, 1965, p. 79) vindo a recorrer, deste modo, a um inconsciente, personificando a consciência. Ora, tendo clara a recusa sartriana a respeito da posição filosófica enquanto presença formal do Ego e psicológica enquanto presença material, enfatizada por ele, desde as primeiras passagens de *La Transcendence de l'Ego*, uma questão torna-se inevitável nesse instante: Afinal, qual o estatuto ontofenomenológico que Sartre conferirá à sua teoria concernente ao ego?

1.1.3 A constituição do Ego sartriano

Ao tomar o estado de questão acima levantado, fica evidente que, nos termos de Sartre, o Ego não poderia vir a caracterizar um objeto, pois, caso assim fosse, habitaria a consciência. Tampouco pode ser um objeto oculto (ou um subterfúgio) da consciência, uma vez que poderia transgredir, incoerentemente, o seu princípio de transparência e torná-la, portanto, opaca. Nesse sentido, a fim de preservar as características da consciência e buscar manter-se fiel aos princípios da fenomenologia, Sartre entende que o Ego só pode ser um objeto transcendente. Assim, escreve em *La Transcendence de l'Ego*:

A concepção do Ego que propomos parece-nos realizar a libertação do Campo transcendental e, ao mesmo tempo, a sua purificação. O Campo transcendental, purificado de qualquer estrutura egológica, readquire a sua limpidez primeira. Num sentido, é um *nada*, visto que todos os objetos físicos, psicofísicos e psíquicos, todas as verdades, todos os valores estão fora dele [...] este *nada* é tudo, visto que ele é consciência de todos esses objetos (SARTRE, 1965, p. 74).

Ao atribuir o caráter de transcendência ao Ego, Sartre afasta-se de qualquer princípio que considera uma natureza estrutural da consciência vindo a abrir espaço para sua espontaneidade absoluta. É importante esclarecer que consciência e Ego para Sartre não se confundem. Pelo contrário, são radicalmente distintos, embora não se estabeleça uma relação de dualidade entre ambos, mas, na verdade, um vínculo de identidade, como será elucidado mais adiante. Em um primeiro instante, é conveniente frisar que a consciência é condição para a existência do Ego, uma vez que ter consciência é sempre consciência *de* um objeto. O Ego, descreve Sartre, é composto pela “unidade dos estados e das ações – facultativamente das qualidades” (SARTRE, 1965, p. 44).

É a partir dos estados psíquicos que Sartre inicia sua argumentação referente ao Ego e sua constituição. Com relação a eles, Sartre argumenta que seu aparecimento só se efetiva para uma consciência reflexiva, ou seja, não é possível apreendê-los nos casos de consciência pré-reflexiva. Tomando essa direção, Sartre explora as características dos estados mentais a partir do exemplo de ódio¹⁸. Ao odiar alguém, este estado [de ódio] pode ser apreendido através da reflexão, ou seja, ele está diante da consciência sendo, portanto, real. O estado é transcendente; ele é uma consciência tética de si de tal modo que só pode ser apreendido pela consciência reflexiva. O estado, seja qual for sua manifestação, encontra-se no mundo, ou seja, trata-se de um objeto transcendente e é nele [no mundo] que deve ser apreendido por uma consciência reflexiva. Ora, o fato de tal estado psicológico ser real, não assegura, no entanto, a indubitabilidade da reflexão. Noutros termos, isso não significa que este estado seja inquestionável. Sartre indica que “não devemos fazer da reflexão um poder misterioso e infalível, nem acreditar que tudo o que a reflexão atinge é indubitável *porque* é atingido pela reflexão” (1965, p. 45). Enquanto a consciência é absoluta e espontânea, a reflexão, ao contrário, possui limites, uma vez que não há como obter o domínio total dos objetos do mundo e apreendê-los em sua totalidade. Segundo Sartre, a reflexão pode ser pura ou impura.

¹⁸ “Eu vejo Pedro, sinto uma profunda perturbação de repulsão e de cólera ao vê-lo (já estou no plano reflexivo): perturbação é consciência” (SARTRE, 1965, p. 45).

A primeira é descritiva, atém-se ao dado e a segunda constitui os objetos transcendentais, vindo a ultrapassar a instantaneidade da consciência irrefletida, operando, dessa forma, uma espécie de síntese ao infinito. Tudo se passa como se a reflexão pura fosse fidedigna ao dado manifesto a ela, mostrando-o como certo, enquanto a reflexão impura se sobrepusesse ao dado, afirmando algo que está para além dele (Cf. SARTRE, 1965, p. 48). Sobre este tema, Alves comenta que

A reflexão pura, na exata medida em que não altera o teor da vivência irrefletida, mas apenas a explicita (e a certeza desta não alteração pode ser dada consultando os dados da recordação não-tética que toda e qualquer consciência irrefletida deixa atrás de si), é uma percepção apodítica e adequada. A reflexão impura, porque é apreensão de um objeto transcendente, não é nem apodítica, porque a consciência do transcendente nunca o é por essência, nem adequada, porque um objeto individual como o Ego só pode dar-se por um número infinito de ‘perfis’, de adumbramentos sucessivos (ALVES, 1994, p. 31).

Ainda no que tange aos aspectos referentes à constituição do Ego sartriano, as ações, assim como os estados, são transcendências, mas, diferentemente destes, ocorrem no mundo dos objetos, já que é uma realização concreta e que demanda tempo em sua execução (SARTRE, 1965, p. 51-52). Sartre menciona alguns exemplos que ilustram, com maior evidência, certas ações, como dirigir, escrever, ou, ainda, as ações psíquicas, como duvidar e meditar (1966, p. 51). Por fim, Sartre apresenta as qualidades, que seriam como um intermediário entre os estados e as ações. Tais qualidades são unidades facultativas dos estados, ou seja, podem se realizar, efetivamente, ou não. Sartre as define como disposições psíquicas, isto é, potencialidades que podem muito bem vir a manifestar-se sob a influência de diversos fatores (SARTRE, 1966, p. 53), ou, então, permanecer noutro nível: o da latência. Dessa maneira, elas são consideradas, por Sartre, como a atualização dos estados.

Ora, o Ego tem por horizonte de constituição a fuga da consciência em face de sua absoluta espontaneidade. Ele só pode surgir em meio a esse movimento. O Ego “aparece à reflexão como um objeto transcendente, que realiza a síntese permanente do psíquico” (SARTRE, 1965, p. 54-55) e não tão somente o suporte dos fenômenos psíquicos, pois, caso assim fosse, o Ego seria indiferente aos estados, o que não acontece. Ele está comprometido com os mesmos. Ao referir-se aos estados e às ações, está-se, conseqüentemente, aludindo-se ao Ego, pois se trata, agora, do horizonte de surgimento dos mesmos. Nessa perspectiva, afirma Sartre:

O *Ego* nada é fora da totalidade concreta dos estados e das ações que ele suporta. Sem dúvida que ele é transcendente a todos os estados que unifica, mas não como um X abstrato cuja missão é apenas unificar: é antes a totalidade infinita dos estados e das ações que se não deixa jamais reduzir a *uma* ação ou a *um* estado (SARTRE, 1965, p. 57).

O que Sartre insiste é que cada estado ou ação efetivada só se torna possível na medida em que não podem ser separados do Ego. Essa totalidade transcendente participa do caráter dubitável do Ego. Como já descrito, a reflexão não pode apreender a totalidade de seu objeto, até porque pode equivocar-se. Este equívoco se dá, entretanto, em um nível mais interpretativo, não sendo jamais referente à sua existência de fato. Sartre avalia que se pode estar enganado acerca de um estado, mas jamais duvidar-se de que se possui um Ego. Nesse contexto, a presença do Ego não é hipotética. Se o Ego é apreendido pela reflexão como objeto, também não é possível conhecê-lo em sua plenitude, já que nunca será possível apreendê-lo por completo.

Sartre também menciona uma definição dúbia acerca da natureza egológica. Trata-se das características de espontaneidade e de passividade. Ora, tendo caráter espontâneo, não seria o Ego da mesma natureza que a consciência? E, por sua passividade, não seria simplesmente, um objeto? Sartre esclarece que o ego é espontaneidade. Por outro lado, esse caráter difere da espontaneidade da consciência sendo, ao mesmo tempo, também uma passividade que não se dá da mesma forma que os objetos do mundo. Para o filósofo, a espontaneidade do Ego é evidente, devido à variação e à intensidade das emoções. Não fosse devido a esse caráter espontâneo, seríamos estagnados emocionalmente, uma vez que estaríamos diante de uma pseudo-espontaneidade, já que ela não é da mesma ordem que a consciência, enquanto espontaneidade pura. Por outro lado, ainda, por ser objeto da consciência, apreendido pela reflexão, o Ego pode ser afetado, ou seja, não é causa de si. Seu modo de aparecimento, porém, não se dá da mesma forma que os objetos do mundo. Ele pode ser apreendido do mesmo modo que os objetos, mas não participa do mundo à maneira deles.

Ao final da obra, Sartre tece mais três importantes observações. Na primeira, ele enfatiza que a sua concepção de ego garante a libertação e a purificação do campo transcendental. Sem nenhuma estrutura egológica, a consciência readquire sua limpidez.

Enfaticamente, Sartre afirma que não há uma vida interior e, nesse sentido, os sentimentos, os estados e o próprio Ego não são mais propriedades exclusivas de um sujeito¹⁹.

O Ego não é proprietário da consciência, ele é o objeto [...] A consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal. A cada instante, ela determina-se à existência sem que possa conceber qualquer coisa *antes dela*. [...]. O Eu não tem nenhum domínio sobre esta espontaneidade (SARTRE 1965, p. 77-78).

Sartre também assegura que essa concepção de Ego parece ser a única refutação possível do solipsismo. Para ele, se permanecer uma estrutura do Eu na consciência,

[...] será sempre possível opor a consciência com seu Eu e a todos os outros existentes. No fundo, sou mesmo Eu que produzo o mundo. Pouco importa que certos estados desse mundo necessitem, devido a sua própria natureza, de uma relação com outrem. Esta relação pode ser uma simples qualidade do mundo que eu crio e me obriga de modo algum a aceitar a existência real de outros Eus (SARTRE, 1965, p. 85).

Por outro lado, se este Eu for transcendente, ele participa do mundo e, por não haver mais uma posição privilegiada do homem, o solipsismo torna-se impensável. Como afirma Sartre: “O meu Eu, com efeito, não é mais certo para a consciência do que o Eu dos outros homens. Ele é apenas mais íntimo” (SARTRE, 1965, p. 85). Por fim, Sartre rebate as críticas lançadas pelos teóricos de extrema-esquerda que acusam a fenomenologia de ser um idealismo. Para Sartre, essa acusação não parece fazer sentido, pois o homem é um ser contemporâneo ao mundo, de modo que possui as mesmas características essenciais deste último, logo, não podem ser compreendidos separadamente. Ao rejeitar o Ego transcendental, Sartre reposiciona o Eu noutro âmbito: não se trata mais de uma entidade de domínio subjacente, inacessível. Agora o Eu encontra-se no mundo. Como observa acuradamente Sartre:

¹⁹ O conceito de subjetividade a que Sartre se refere fornecia uma posição privilegiada do sujeito em relação aos seus estados, uma vez que somente ele poderia ter acesso aos mesmos; no entanto, não sendo mais uma estrutura interior, os estados podem ser apreendidos intuitivamente não apenas pela própria pessoa, mas também pelos outros, através de diferentes processos (CF. SARTRE, 1965, p. 75).

[...] há séculos não se fazia sentir na filosofia uma corrente tão realista. Eles voltaram a mergulhar o homem no mundo, deram todo o seu peso às suas angústias e aos seus sofrimentos, às suas revoltas também. Infelizmente, enquanto o Eu permanecer uma estrutura da consciência absoluta, poder-se-á acusar ainda a fenomenologia de ser uma “doutrina-refúgio”, de atirar ainda uma parcela do homem para fora do mundo e de afastar, com isso, a atenção dos verdadeiros problemas (SARTRE, 1965, p. 86).

Retomando sinteticamente, estão elucidados os elementos apresentados em *La Transcendence de l'Ego* que permitem a compreensão acerca da distinção radical estabelecida entre consciência e Ego. O primeiro, enquanto objeto para a fenomenologia, o segundo, para a psicologia. Com o objetivo de ampliar a compreensão dos objetos de estudo da Psicologia sob um viés fenomenológico, Sartre publica, três anos depois, uma nova obra, que virá não só corroborar as teses anteriores, mas lançar as bases de uma psicologia fenomenológica.

1.2 A Teoria das Emoções

Na obra *Esquisse d'une Théorie des Émotions*²⁰, vinda a público em 1939, Sartre empenha-se em desenvolver a proposta de uma psicologia fenomenológica, e para tal, o faz através do estudo do objeto primordial dessa ciência, qual seja, o das emoções. Esse texto, desde já, deixa transparecer, por parte do filósofo, um significativo amadurecimento de suas reflexões, especialmente no tocante à criação de novos conceitos e pela interlocução que ele passa a travar, mais uma vez, com Husserl, além, principalmente, com Heidegger. Sartre mantém sua postura crítica frente à psicologia tradicional e elabora um estudo sobre as teorias das emoções, dedicando-se, primeiramente, à análise das teorias clássicas e da teoria psicanalítica²¹ para, num terceiro momento, apresentar o esboço de uma teoria fenomenológica. Logo na Introdução o leitor pode deparar-se com o subtítulo *Psicologia, Fenomenologia e Psicologia Fenomenológica*²², expressão evidente de um movimento reflexivo, sugestivamente programático. A princípio, Sartre aborda o que considera como

²⁰ Utilizaremos a tradução *Esboço para uma Teoria das Emoções*, de Paulo Neves e a versão original, conforme necessário.

²¹ Neste momento, ao mencionar as ‘teorias clássicas’, Sartre se refere ao pragmatismo de William James, a fisiologia de Pierre Janet e a teoria da motricidade de Henri Wallon (SARTRE, 2009a, p. 31-47).

²² SARTRE, 2009a, p. 13

sendo as limitações ou prejuízos da psicologia, devido à sua maneira de conceber alguns aspectos do ser humano. Em seguida, Sartre apresenta as aquisições da fenomenologia para, enfim, estabelecer possíveis relações entre ambas.

A problemática trazida por Sartre, acerca da psicologia, nesse momento, é que tal ciência aspira ao status de ciência positivista, visando observar, tão somente, uma soma de fatos isolados, pois ela obtém seus recursos através, exclusivamente, da experiência, à maneira do físico que jamais prescinde da observação de seu objeto. Sartre entende que o psicólogo estuda a emoção como um acidente, vindo a analisá-la, isoladamente. Por isso, o filósofo francês retoma, criticamente, as teorias tradicionais psicológicas sobre as emoções, vindo a abrir um debate, no qual seu principal argumento é que nenhuma destas concepções se sustenta, uma vez que estão calcadas no princípio clássico da causalidade. Dessa maneira, a explicação da emoção é buscada nos processos dela mesma, tais como em relação às reações corporais. Para Sartre, os psicólogos não se deram conta de que um fato considerado isoladamente não permite compreender outra coisa senão ele mesmo. Na medida em que a ciência psicológica coloca-se empiricamente, diante de seu objeto, há uma perda da especificidade dos fatos humanos, uma vez que seria preciso partir do homem considerado em sua totalidade e não, simplesmente, fragmentado ou reduzido aos fatos. Em outras palavras, o que Sartre advoga é que ao pretender ser uma ciência positiva, a psicologia não pode oferecer mais do que a soma de fatos heterogêneos, dos quais a maioria não possui qualquer ligação entre si.

Retomando a ideia de homem, a teoria ontofenomenológica sartriana não confere a essa ideia uma significação apenas empírica, nem tampouco que a existência humana esteja separada de sua realidade ou do mundo, já que tais estruturas são completamente indissociáveis. Conforme caracteriza Sartre, “o homem é um ser do mesmo tipo que o mundo” (SARTRE, 2009a, p. 17). Eis o que parece ser a contribuição mais direta da fenomenologia nesse contexto, uma vez que “uma descrição fenomenológica da emoção trará à luz as estruturas essenciais da consciência, pois uma emoção é precisamente uma consciência” (SARTRE, 2009a, p. 24). Ela aparece como uma consequência das relações da consciência com o mundo, no qual todo fato humano é significativo, inclusive as emoções. Enquanto a psicologia considerar o estado psíquico como *fato*, não será possível estabelecer nenhuma significação do mesmo. Ora, não havendo significação, não há existência, mundo vivido, que encarna os fatos e os interpreta, uma vez que, como bem diz Sartre, “a emoção é na medida em que significa” (SARTRE, 2009a, p. 26). A partir dessa afirmação, o

fenomenólogo francês considera impossível conceber as emoções como desordens psicofisiológicas, conforme prescreviam as teorias psicológicas clássicas, mas, sim, possuidoras de essência, estruturas particulares, significações e formas de aparecimento. Sob este prisma, Sartre enfatiza que elas não estão fora da realidade humana. Ou seja:

A emoção significa à sua maneira o todo da consciência ou, se colocarmos no plano existencial, da realidade humana. Ela não é um acidente, porque a realidade humana não é a soma de fatos; ela exprime sob um aspecto definido a totalidade sintética humana em sua integridade. E por isto não se deve entender que ela é o *efeito* da realidade humana. Ela é essa realidade humana ela própria realizando-se sob a forma de ‘emoção’ (SARTRE, 2009a, p. 26-27).

Se houver o propósito de conceber a emoção, enquanto um fenômeno de consciência, num sentido descritivamente husserliano, deve-se assumir que a emoção expressa, à sua maneira, o todo da realidade humana e não um efeito desta. É o homem que assume sua emoção e, por efeito, ela é, como observa Sartre, uma “forma organizada da existência humana” (SARTRE, 2009a, p. 27). Desse modo, o homem não pode ser analisado, a partir de conceitos empíricos ou reducionistas, de modo que a psicologia, por sua vez, não pode ser o começo desta análise, já que os fatos psíquicos não estão separados ou isolados do mundo. É a partir do homem e de sua relação ao mundo que se chega ao psíquico, isto é, através da consciência, da realidade humana como maneira de existir, como totalidade sintética que é o sujeito em sua verdadeira essência.

Ao adotar essa perspectiva, Sartre passa a situar a psicologia e a fenomenologia em âmbitos, rigorosamente, distintos. A primeira operaria no campo natural, empírico e a segunda, no campo transcendental. A pretensão de Sartre não é a de constituir um estudo fenomenológico da emoção, mas, através dela, de verificar se a psicologia pode fazer algum emprego do método fenomenológico. Como ele bem explica:

A psicologia não coloca o homem em questão nem o mundo entre parênteses. Ela toma o homem no mundo [...]. De uma maneira geral, o que a interessa é o *homem em situação*. Enquanto tal, ela [a psicologia] está subordinada [...] à fenomenologia, já que o estudo verdadeiramente positivo do homem em situação deveria primeiro ter elucidado as noções de homem, de mundo, de ser-no-mundo, de situação. (SARTRE, 2009a, p. 27).

Após criticar as teorias clássicas psicológicas, fazendo uso dos pressupostos fenomenológicos, Sartre retoma o fundamento primordial da fenomenologia, da qual primeiramente, a consciência é sempre consciência *de* algo. Nessa perspectiva, a consciência emocional é consciência *do* mundo. Sartre ilustra esta máxima, argumentando que, obviamente, quando se tem medo, tem-se medo *de* algo, já que isso ocorre, mesmo quando o objeto desse medo não está, claramente, definido. Nessa medida, a emoção retorna, a todo instante, ao seu objeto e dele alimenta-se. Em suma, “o sujeito emocionado e o objeto emocionante estão unidos numa síntese indissolúvel. A emoção é uma certa maneira de apreender o mundo” (SARTRE, 2009a, p. 58).

Ora, é presumindo esse caráter fenomenológico da experiência das emoções que aparece, novamente, no pensamento de Sartre, o conceito de consciência irrefletida, a fim de descrevê-las. Para ele, primeiramente, a consciência emocional é irrefletida e, nesse âmbito, ela apenas pode ser consciência de si mesma de maneira não-tética. Ela se torna, em primeiro lugar, consciência do mundo. Não é preciso abandonar o nível pré-reflexivo para viver uma emoção. É importante enfatizar que, embora se permaneça no plano irrefletido, “uma conduta irrefletida não é de modo algum inconsciente, é uma estrutura atual de minha consciência. Só que não é consciente de si mesma” (SARTRE, 2009a, p. 59), ou melhor, consciente dela mesma não teticamente, onde o Eu não aparece de modo algum, pois não há necessidade de um retorno sobre si mesmo.

Partindo destas reflexões, Sartre descreve a emoção como “uma transformação do mundo” (SARTRE, 2009a, p. 63). Ele a considera como veículo, pelo qual o homem, diante de uma dificuldade externa, por meio de uma conduta irrefletida, atua no mundo e o transforma. Sob esse ângulo, a emoção é uma atitude do homem face ao mundo, na qual o indivíduo age sobre si mesmo e modifica-se, transformando então sua percepção de mundo e não o mundo propriamente dito. É fundamental salientar que, para tal transformação, o homem lança-se a uma nova atitude com todos os recursos de que dispõe. Ora, a emoção na vida do homem tem a funcionalidade de fazê-lo mover-se, transformar-se a fim de transformar o objeto. Nas palavras de Sartre, “na emoção é o corpo que, dirigido pela consciência, muda as relações com o mundo para que o mundo mude suas qualidades” (SARTRE, 2009a, p. 65). Ao vivenciar um estado emocional, não se atua, efetivamente, sobre o mundo ou sobre o objeto, mas a ação se dá à distância, como se ela alterasse o mundo. Dito de outra forma, diante de uma situação, a consciência decide, livremente, por determinada

conduta a fim de modificar, ficticiamente, o mundo. É através da emoção que a consciência transforma a realidade, elegendo uma maneira de lidar com ela.

Sartre destaca que, para compreender o processo emocional, é essencial admitir o duplo caráter do corpo, que se apresenta, tanto como objeto no mundo, quanto como a experiência vivida imediata da consciência. A emoção não é um fenômeno corporal, um produto do corpo, mas da experiência, uma vez que, por si só, o corpo não é produtor de emoção, embora, qualquer emoção se configure na expressão do corpo e a consciência emocionada expresse-se no corpo em forma de emoção. Como atesta Sartre: a consciência, na sua relação com o mundo, só pode alcançar a si mesma de modo que não pode transformar o objeto. Por meio do corpo, ela mesma altera suas relações com o mundo para que o mundo altere suas qualidades. Assim, a emoção aparece sempre por meio de um corpo alterado, perturbado, que constitui a forma e a significação da emoção. A emoção é uma experiência psicofísica, sendo que o corpo é o vivido imediato da consciência. Sob a ótica sartriana, para que haja emoção, é preciso haver uma perturbação do corpo que mantenha certa conduta: “A perturbação pode sobreviver à conduta, mas a conduta constitui a forma e a significação da perturbação. Por outro lado, sem essa perturbação, a conduta seria significação pura, esquema afetivo” (SARTRE, 2009a, p. 77). Seguindo Sartre,

[...] a origem da emoção é uma degradação espontânea e vivida da consciência diante do mundo. O que ela não pode suportar de certa maneira procura captar de outra maneira, adormecendo, aproximando-se das consciências de sono, do sonho e da histeria. E a perturbação do corpo não é senão a crença vivida da consciência, enquanto ela é vista do exterior. (SARTRE, 2009a, p. 79)

Sartre explica que “a consciência não se limita a projetar significações afetivas no mundo que a cerca: ela vive o mundo novo que acaba de constituir” (SARTRE, 2009a, p.77). Ele refere-se, aqui, ao mundo mágico da emoção²³. O que Sartre quer dizer é que a emoção é “uma queda brusca da consciência no mágico” (SARTRE, 2009a, p. 90). Magia, neste sentido, quer dizer *cogito* pré-reflexivo, embora não esteja explícito por Sartre. Sob este prisma, ele atesta que a consciência não possui teticamente consciência de si mesma, portanto, não é surpreendente que a finalidade da emoção não seja admitida por um ato de consciência no seio da mesma. Isso se deve ao fato de a consciência vir a se tornar vítima de sua própria

²³ “Deve-se falar de um mundo da emoção como se fala de um mundo do sonho ou dos mundos da loucura” (SARTRE, 2009a, p. 81).

armadilha, pois vive no mundo acreditando nele. Ela crê e não pode escapar desta condição. Ao viver neste mundo mágico, ao qual se lançou, tende a perpetuá-lo. Como Sartre ilustra, “a emoção é sofrida. Não se pode sair dela à vontade, ela se esgota, espontaneamente, mas não podemos interrompê-la” (SARTRE, 2009a, p. 76). A libertação de um estado emocional só poderá vir através de uma reflexão purificadora ou do desaparecimento total da situação causadora de tal emoção. (Cf. SARTRE, 2009a, p. 81). A compreensão do significado e da finalidade de cada emoção só é possível, todavia, de ser conhecidos através da análise de cada situação em particular.

Não restam dúvidas de que a teoria sartriana apresenta argumentos coerentes e expressivos, principalmente, no que diz respeito ao caráter significativo da consciência. Detmer oferece, contudo, algumas objeções que partem do pressuposto de que a posição sartriana se evidencia como parcial e um tanto exagerada, na medida em que ela ilumina, por um lado, alguns aspectos da vida emocional do homem e, por outro, termina por obscurecer outros tantos (Cf. Detmer, 2008). Ao afirmar que a emoção é uma transformação do mundo, Sartre sugere que ela surge como uma tentativa de transformar, magicamente, uma situação extremamente difícil. Conforme o comentador em pauta, esta colocação parece bastante plausível em alguns aspectos, porém, com algumas ressalvas, como nas emoções que surgem diante de situações que não são difíceis, mas agradáveis. Sartre também levanta essa questão e apresenta uma saída para este caso, ao considerar que a situação que evoca este tipo de emoção, a alegria, por exemplo, é agradável apenas aparentemente, já que, a bem da verdade, trata-se de uma situação, igualmente, difícil.

Para ilustrar, Sartre exemplifica, através da figura hipotética de um homem que está alegre, devido ao fato de que irá reunir-se com um ente querido que não encontra há muito tempo. Tamanha é sua alegria, que o tempo que antecede sua ocorrência lhe parece insuportável. Na posição de Sartre, a alegria é uma conduta mágica que tende a realizar por encantamento a posse do objeto desejado, como totalidade instantânea. Ao rever a figura querida, o prazer será breve e irá se atenuar. Jamais será possível possuir alguém como propriedade absoluta, de modo que para superar essa frustração, “o mundo instrumental é derrubado pela magia de uma emoção, alegria, neste caso” (SARTRE, 2009a, p. 40). Embora reconheça a solução apresentada por Sartre, o comentador não se convence e levanta um

contraexemplo²⁴, no qual a teoria sartriana não se encaixa. Trata-se da experiência da alegria de alívio, que, geralmente, surge pela remoção de uma experiência difícil e não pode ser descrita como uma resposta a uma situação difícil. Diante desse exemplo, pode-se pensar em certa limitação da teoria das emoções tal qual proposta por Sartre, mas ele mesmo aponta o caráter incipiente de seu trabalho nesta área e reconhece a necessidade de analisar cada situação em particular para compreender o significado de cada emoção (Cf. SARTRE, 2009a, p. 73).

Ora, é partindo dessas reflexões iniciais que Sartre esboça programaticamente alguns aspectos decisivos ao concluir essa obra. A emoção não é um acidente, tampouco uma imposição; ela é um modo de existência da consciência, isto é, uma das maneiras como ela compreende seu ser no mundo, sendo portadora, portanto, de um sentido, ou seja, significando algo e refletindo a totalidade das relações da realidade humana com o mundo. Com *Esquisse d'une Théorie des Émotions*, pode-se perceber que, precedendo a psicologia, a fenomenologia daria o fundamento para a psicologia, por ocupar-se, exclusivamente, das essências. Com essas ponderações, Sartre abre caminho para a sua Psicanálise Existencial, apresentada em sua grande obra *L'Être et le Néant: Essai d'Ontologie Phénoménologique*, e que será tratada, agora, no próximo capítulo.

²⁴ “Vamos supor que eu estou temendo o fim de semana inteiro pela tarefa horrível de colher vermes das árvores da minha avó. Eu sou, de repente, presenteado, no entanto, com a notícia surpreendente que eu não vou ter que executar o trabalho, afinal de contas, Joe se ofereceu para fazer a tarefa para mim. Estou instantaneamente cheio de alegria, uma alegria que não pode exatamente ser descrita como uma resposta a uma situação difícil. Pelo contrário, minha alegria é nada mais do que uma resposta pela remoção de uma experiência difícil” (DETMER, 2008, p. 41).

2. PSICANÁLISE EXISTENCIAL

2.1 O Desvelar do Projeto Original

Após elucidar os seus fundamentos ontológicos, na quarta parte de *L'Être et le Néant*, Sartre apresenta a sua proposta de uma Psicanálise Existencial. Ele inicia suas considerações retomando as incansáveis críticas dirigidas à psicologia empírica dominante, sobretudo, no século XIX, ao denunciar as graves consequências delas derivadas. Um dos grandes erros, para Sartre, é a definição utilizada pela psicologia acerca do homem, que o compreende a partir de seus desejos, o que recairia, novamente, na ilusão substancialista, uma vez que conduziria para uma compreensão dos desejos enquanto 'conteúdos' internos à consciência. Ora, esta é a grande crítica sartriana com relação à psicologia jamais abjurada: a presença de qualquer conteúdo na consciência faz com que ela perca sua característica de transcendência. É justamente a noção de intencionalidade que satisfaz o princípio da absoluta transparência e que leva Sartre a refutar qualquer interioridade de cunho substancialista ou realista, definidora do homem. Insistindo em defender a posição husserliana, ao redefinir o campo da consciência, libertando-a de uma interioridade e posicionando-se, contrariamente, à psicologia, Sartre compreende a existência humana enquanto totalidade, unidade pessoal e não uma soma ou uma coletânea de desejos ou inclinações.

Se a psicologia insiste em desconsiderar a consciência ao descartar o Ser-Para-si, é porque ela incorre num erro, teoricamente, presumido ao pretender tornar-se uma ciência basicamente positivista e cientificista, abdicando de qualquer característica que lhe possibilite uma visão, minimamente, humana. O outro equívoco que Sartre aponta é que a investigação psicológica tem seu fim ao se descobrir o conjunto de seus desejos empíricos. Essa abordagem conduz a uma compreensão do homem enquanto soma das tendências que a observação empírica proporciona. O homem estaria, deste modo, reduzido a alguns desejos básicos que o explicariam, assim como as propriedades presentes em um objeto qualquer. A consequência dessa decisão teórica, não poderia ser outra: o reducionismo naturalizante do homem. A partir de seu novo projeto, Sartre almeja que a compreensão do ser humano deve ir além da procura por esse feixe de tendências e argumenta que "o que exigimos no próprio

empenho para compreender o outro é, antes de tudo, não precisar recorrer jamais a esta ideia de substância, inumana por estar aquém do humano” (SARTRE, 1943, p. 620).

A terminologia adotada por Sartre não deixa de chamar atenção. Seria de imaginar que, devido ao seu posicionamento crítico, referente à psicologia, o filósofo não fizesse nenhuma menção à ciência psicanalítica. É nessa direção que ele caracteriza, entretanto, seu método mais, propriamente, de *Psicanálise* existencial. Vale observar que essa opção feita por Sartre não é por acaso. Devemos recordar que seu objetivo é formular uma nova concepção acerca da Psicologia. É dentro deste contexto que Sartre dá início à apresentação de sua proposta elucidando o estatuto desta ‘Psicanálise’, que compreende o homem, como uma totalidade e não uma coleção e que, por conseguinte, todos os seus comportamentos são expressões completas de seu ser. Eis, em linhas gerais, seu fundamento. Dito de outra forma, absolutamente tudo, todas as suas condutas, desde a mais trivial até a mais significativa revela o ser do homem por completo (Cf. SARTRE, 1943, p. 628). Como menciona Sartre,

O *princípio* desta psicanálise é que o homem é uma totalidade e não uma coleção: por consequência, ele se exprime inteiro na mais insignificante e na mais superficial de suas condutas – dito de outra maneira, não há um gosto, um tique, um ato humano que não seja *revelador* (SARTRE, 1943, p.628).

Ora, o que está em jogo aqui é a definição da unificação irreduzível que se deve buscar em cada existência humana, ou seja, o que Sartre determina de *Projeto Original*. Logo, não se deve tentar definir o homem por uma soma de inclinações. Disso, segue-se que ao renunciar a essa compreensão, torna-se possível alcançar o homem na unidade de seu projeto original constituinte.

Diante do exposto, Sartre esclarece que o objetivo de tal psicanálise trata-se de “*decifrar* os comportamentos empíricos do homem, ou seja, clarificar ao máximo as revelações que cada homem contém e determiná-las, conceitualmente” (SARTRE, 1943, p. 628). Neste sentido, Sartre aponta que não convém apenas vislumbrar as condutas e tendências humanas, mas ir além, decifrá-las e saber interrogá-las. De acordo com ele, “esta investigação somente pode ser conduzida segundo as regras de um método específico. Este método nós chamamos de psicanálise existencial” (SARTRE, 1943, p. 628).

Nesta perspectiva, Sartre toma como ponto de partida a experiência²⁵. Embora a sua preocupação inicial esteja voltada para o âmbito ontológico, ele considera impossível o homem abdicar de sua esfera empírica. Trata-se, sobretudo, de não desconsiderar a devida importância de tratamento sob esse âmbito, uma vez que é a partir dele que o homem está no mundo. Logo, o ponto de apoio desta psicanálise é a compreensão pré-ontológica e fundamental que o homem tem dele mesmo. E, finalmente, seu método se efetiva nas comparações das condutas, desde que a atuação do homem expresse sua escolha original, ao estabelecer relações entre elas. Segundo Sartre,

[...] cada conduta humana simboliza à sua maneira a escolha fundamental, que é necessário fazer aparecer, e que, ao mesmo tempo cada uma delas mascara essa escolha sob seus caracteres ocasionais e sua oportunidade histórica, é pela comparação dessas condutas que faremos surgir a revelação única que elas exprimem todas de maneira diferente (SARTRE, 1943, p. 629).

A psicanálise existencial busca interrogar cada objetivação do homem no mundo visando compreender a ligação intrínseca e fundamental entre esta e o projeto original. Logo, comparando as diferentes condutas encontra-se um projeto fundamental, especificado em cada situação da vida do homem. Assim,

É, sobretudo, por uma *comparação* entre as diversas tendências empíricas de um sujeito que iremos tentar descobrir e destacar o projeto fundamental comum a todas – e não por uma simples soma ou recomposição dessas tendências: em cada uma delas acha-se a pessoa na sua inteireza (SARTRE, 1943, p.623).

A atitude empírica é, neste caso, a expressão da escolha do caráter inteligível que, por sua vez, só poderia existir como a significação transcendente de cada escolha empírica. A relevância dessa maneira de proceder, comparativamente, está relacionada com o fato de as atitudes não serem claramente percebidas em vias deste projeto, mas se apresentam de muitas maneiras, em variados contextos, disfarçando o mesmo ou, no mínimo, tornando-o ofuscado,

²⁵ “Deve-se descrever o homem no mundo, no conjunto de suas relações, sempre em situação; buscar, assim, uma atitude fundamental que não se compreenda por definições lógicas, nem por explicações racionais, mas por experiências” (SCHNEIDER, 2002, p. 114).

seja por caracteres ocasionais ou também pela oportunidade histórica. Conforme o próprio Sartre explicita:

A questão coloca-se mais ou menos nos seguintes termos: se nós admitirmos que a pessoa é uma totalidade, não podemos esperar recompô-la por uma adição ou uma organização de diversas tendências que descobrimos empiricamente nela, mas, ao contrário, em cada inclinação, em cada tendência, ela se exprime inteira, ainda que sob um ângulo diferente. [...] ela se exprime inteira em cada um de seus atributos. Se for assim, nós devemos descobrir em cada tendência, em cada conduta do sujeito, uma significação que a transcende. [...] Dito de outro modo, essa atitude empírica é por ela mesma, a expressão da “escolha de um caráter inteligível” (SARTRE, 1943, p. 623).

Eis aí a primeira evidência de que há certa aproximação entre a psicanálise existencial e a psicanálise freudiana. Evidentemente há inúmeras distinções entre ambas as psicanálises. Para tanto, Sartre também aponta alguns aspectos nos quais a psicanálise propriamente dita lhe serviu de inspiração (Cf. SARTRE, 1943, p. 629). Basicamente, as duas psicanálises negam a existência de qualquer dado primordial que possa exercer influência na constituição humana, como, por exemplo, o caráter ou a hereditariedade, ou então qualquer outra forma de determinismo constituinte. Nenhuma delas reconhece os caracteres individuais como dados *a priori*. Na psicanálise existencial, não há nada que anteceda o surgimento da liberdade humana pela constatação de que a existência precede a essência. Sobre esta aproximação entre as psicanálises, Sartre discute que

Tanto uma como a outra consideram que não existem dados primeiros – inclinações herdadas, caráter, etc. a psicanálise existencial não conhece nada *antes* do surgimento original da liberdade humana; a psicanálise empírica coloca que a afetividade primeira do indivíduo é uma cera virgem *antes* à sua história. A libido não é nada fora de suas fixações concretas, senão uma possibilidade permanente de se fixar não importa como, sobre não importa o que (SARTRE, 1943, p. 629).

Tanto uma quanto a outra também compartilham o entendimento do homem enquanto ‘historialização perpétua’, que deve ser analisado sempre a partir de um contexto, da situação na qual se encontra (Cf. SARTRE, 1943, p. 629). Se o homem não fosse compreendido enquanto um ser engajado em uma história concreta, os conceitos

psicanalíticos seriam apenas abstrações que nada diriam acerca da realidade humana. Nesta perspectiva, tais conceitos “buscam, mais do que descobrir dados estatísticos e constantes, a descoberta do sentido, a orientação e as transformações desta história” (SARTRE, 1943, p. 629). Outra característica importante, em comum, entre ambas as psicanálises, é o fato de reconhecer que homem algum possui condição privilegiada para efetuar análises psicológicas com si mesmo, ou seja, não há qualquer posição vantajosa sobre si mesmo que lhe permita conhecer-se melhor do que os outros. De acordo com Sartre, a prática da autoanálise, desta forma, somente seria possível se o homem interrogasse a si mesmo como se fosse outra pessoa, adotando perante si mesmo a posição de outrem (Cf. SARTRE, 1943, p. 630).

Por fim, ambas consideram que alguns aspectos da vida psíquica são suportes para as características globais do homem. Os atos não se limitam a si mesmos, mas remetem a estruturas mais profundas. Tratam-se, todavia, certamente de estruturas distintas. Como demarca Sartre:

A psicanálise empírica e a psicanálise existencial buscam tanto uma como a outra uma atitude fundamental em situação que não saberia se exprimir por definições simples e lógicas, já que antecede a toda lógica, e que exige ser reconstruída segundo leis específicas. A psicanálise empírica procura determinar o *complexo*, cuja designação indica a polivalência de todas as significações conexas. A psicanálise existencial trata de determinar a *escolha original*. Essa escolha se opera face ao mundo e sendo escolha da posição no mundo, é totalitária como o complexo; ela é anterior à lógica, como o complexo; é ela que *escolhe* a atitude da pessoa em relação à lógica e aos princípios; não se trata, portanto, de interrogar essa escolha conforme a lógica (SARTRE, 1943, p.630) .

Ainda que seja possível estabelecer certa similaridade neste domínio, é justamente este âmbito que sinaliza uma das maiores divergências entre as psicanálises freudiana e sartriana. A primeira postula a existência de uma cristalização psíquica em torno de um acontecimento crucial e, geralmente, traumático, ocorrido na infância, que permanecerá inconsciente e determinará as condutas posteriores. Já, para o filósofo francês, em sua psicanálise existencial, há um projeto original que é revelado em todas as vivências do homem. É importante frisar que, conforme vimos, Sartre rejeita o postulado de um psiquismo inconsciente à maneira de um conteúdo da consciência, ensejando, antes, uma unificação que se revela como absoluto *não substancial* (Cf. SARTRE, 1943, p. 621). Eis, portanto, o ponto fundamental no qual ambas as psicanálises distanciam-se. Sartre aponta, categoricamente, que

O teórico da psicanálise estabelece laços transcendentais de causalidade rígida entre os fatos estudados (no sonho, uma pregadeira de alfinetes “significa” sempre seios de mulher e entrar numa carruagem “significa” praticar o ato sexual), enquanto o prático assegura os êxitos estudando os fatos de consciência em compreensão, isto é, procurando com flexibilidade a relação intraconsciente entre simbolização e símbolo. Pela nossa parte, não repelimos os resultados da psicanálise quando estes são obtidos através da compreensão. Limitamo-nos a negar todo o valor e toda a inteligibilidade à sua teoria subjacente da causalidade psíquica (SARTRE, 1938b, p. 65-66).

Ora, uma vez que a consciência é pura espontaneidade, os atos humanos não podem ser traduzidos através de leis que a governam, mas por meio de uma livre escolha que esta mesma consciência realiza de si. Se, como vimos, o homem não é o conjunto de várias inclinações, desejos e tendências, é por que há um irreduzível que opera em síntese, ou seja, cada gesto contém e expressa a totalidade humana. À psicanálise existencial cabe desvelar os significados implicados em um ato e partir para as mais ricas e profundas significações, na busca daquele impulso primordial, que não implica em nenhum outro sentido, mas que se refere apenas a si mesmo. Ou seja, demonstrar a existência de uma escolha original que suporta a totalidade das ações humanas, através de uma análise regressiva, a qual conduza até ela e que não pressuponha nenhuma essência geral e *a priori*²⁶. Em tal perspectiva, não há qualquer pressuposição além desta escolha mesma ou subjacente a ela. Assim, para se chegar ao projeto original de alguém, Sartre propõe que se extraiam significações, inicialmente, partindo de um ato para que, gradativamente, num segundo momento, acene-se a significações mais ricas e profundas. Segundo ele, “*a psicanálise existencial tem por objetivo encontrar, através desses projetos empíricos e concretos, a maneira original que cada um tem de escolher seu ser*” (SARTRE, 1943, p. 660). Ora, este projeto original só logrará algum êxito na medida em que enunciar a significação, que não remete a nenhuma outra, mas, apenas, a si mesma. Sartre argumenta que

Se admitirmos que a pessoa é uma totalidade, não podemos esperar reconstruí-la por uma adição ou uma organização das diversas tendências empiricamente nela descobertas. Ao contrário, em cada inclinação, em cada tendência, a pessoa se expressa integralmente, embora segundo uma perspectiva diferente [...]. Sendo

²⁶ Ou, como diria Merleau-Ponty, “a psicanálise existencial não deve servir de pretexto a uma restauração do espiritualismo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 187).

assim, devemos descobrir, em cada conduta do sujeito, uma significação que a transcenda (SARTRE, 1943, p. 623).

O projeto original é, assim, o suporte de todas as outras escolhas, valores, objetivos, ações, respostas emocionais, lembranças, pensamentos, preferências, etc. Parece que a questão central que norteia o pensamento sartriano, neste momento, é a seguinte: ‘Quem decide?’ Quem decide o significado das experiências? Quem decide atribuir um sentido doloroso para um evento ao invés da possibilidade em vislumbrar novas oportunidades a partir deste mesmo acontecimento? Pois bem, parece que a decisão só pode tornar-se exequível, fundamentalmente, a partir do horizonte do projeto. Este é o que funda o sentido do homem e do mundo. É através do projeto que se torna possível organizar pensamentos e ações, selecionar as lembranças, estabelecer relações; em suma, interpretar o próprio mundo, etc. É ele que oferece um padrão coerente às ações, permitindo a cada indivíduo criar seu sistema de relações para com o mundo de maneira conexa e única. Neste sentido, todos os atos podem ser compreendidos e até mesmo considerados com certa previsibilidade, uma vez que se conheça o projeto original. Sartre atribui igual identidade para os homens, na medida em que todos compartilham um projeto original, cujo princípio é ontológico. Por outro lado, é este mesmo projeto que funda a subjetividade, uma vez que as diferenças surgem na maneira particular em que cada um busca desenvolvê-lo. Ora, em meio a esse contexto, como uma escolha original pode tornar compreensíveis as condutas humanas?

Sartre pensa que a estrutura ontológica do projeto fundamental pode ser vislumbrada através da Psicanálise Existencial, diferenciando, radicalmente, da psicanálise freudiana, sobretudo em sua fundamentação última, que consiste em reconhecer a existência de uma escolha livre e não apenas de uma força instintiva atuante, de forma determinista. O que o filósofo observa é que por detrás de cada escolha imediata existe uma escolha original, que se configura num conjunto de objetivos, vindo a servir como base para todos os projetos secundários. Trata-se de uma escolha, essencialmente, contingente e injustificável, ou seja, um ponto subjacente que interliga todas as ações e que não remete a mais nada, apenas a si próprio. Sartre argumenta que o homem tem um padrão de atos, um sistema de relações conscientes com o mundo, unificados por este projeto. A escolha do projeto fundamental se torna, mais propriamente, uma decisão que vai determinar a posição do indivíduo frente ao mundo e a todos os acontecimentos provenientes dele. Isso significa, basicamente, que não há

seguir um comportamento humano que seja arbitrário, uma vez que todo ato deve ser interpretado à luz de um projeto original. Nessa medida, considera Sartre:

Cada resultado será, portanto, ao mesmo tempo, plenamente contingente e legitimamente irreduzível. Ele permanecerá, além do mais, sempre *singular*, quer dizer, nós não alcançamos como objetivo último da pesquisa e fundamento de todos os comportamentos um tema abstrato e geral, a libido, por exemplo, que seria diferenciada e concretizada em complexos, depois em condutas detalhadas sob a ação de fatos exteriores e da história do sujeito, mas, ao contrário, uma escolha que permanece única e que é desde a origem é a concretização absoluta; as condutas de detalhe podem exprimir ou *particularizar* essa escolha, mas ela não será mais concreta do que já é (SARTRE, 1943, p. 632).

Sob esse prisma, o projeto é indicado por todas as condutas do homem. Neste momento, torna-se imprescindível esclarecer que, embora cada ato esteja inserido em um projeto, não há nenhum valor que o justifique. Ao mesmo tempo, cabe observar que, todavia, é preciso tomar certo cuidado para não atribuir primazia ontológica em detrimento das escolhas empíricas, uma vez que se integra a elas. Trata-se de um projeto contemporâneo aos atos, existente neles, enquanto fundamento mesmo. Assim, todo ato é, na mesma medida, intencional, o que significa reconhecer que não há qualquer motivo para que ele seja realizado, já que se encontra vinculado à finalidade intencional, pela qual foi produzido. Nessa perspectiva, o projeto original não é compreendido como um conjunto de motivos²⁷, a partir dos quais tornar-se-ia possível uma escolha, mas, sim, está na origem e coincide com a consciência que cada homem tem de si. Portanto, segue-se que a única maneira de desvelar o projeto seria através da reconstrução dos padrões de comportamento manifestos pelo método psicanalítico-existencial²⁸.

O fato de que o termo último dessa investigação existencial deve ser uma *escolha*, diferencia melhor ainda a psicanálise daquela da qual nós esboçamos o método e os traços principais: ela renuncia ao mesmo tempo supor uma ação mecânica do meio sobre o sujeito considerado [...]. Renunciando a todas as causas mecânicas,

²⁷ Sartre apresenta uma distinção entre ‘motivos’ e ‘móveis’. Embora ambos estejam inter-relacionados, ele entende o primeiro como a razão que justifica um ato e o segundo como expressão de desejos, paixões e emoções. Para o filósofo, não pode haver motivo ou móvel em si, mas somente relacionado a um fim, ou seja, a um projeto. Disso, trataremos mais adiante.

²⁸ A respeito da revelação da escolha fundamental, Sartre enfatiza que, ao ser desvelado pela psicanálise existencial, “[...] as resistências do sujeito desmoronam de súbito e este reconhece logo a imagem que lhe apresentam de si mesmo, como se estivesse se vendo em um espelho” (SARTRE, 1943, p. 633).

renunciamos ao mesmo tempo às interpretações *genéricas* do simbolismo considerado (SARTRE, 1943, p. 632-633).

Neste sentido, torna-se evidente o pressuposto basilar da psicanálise sartriana, a saber, a constatação plena do homem, enquanto liberdade e a renúncia a toda compreensão mecanicista de sua realidade. Precisamente neste âmbito, torna-se novamente notável o distanciamento radical desta primeira em face aos pressupostos freudianos. Sartre considera que nenhum ato humano é passível de ser interpretado, a partir de uma significação dada *aprioristicamente*, à maneira, por exemplo, de Freud. O biologismo reducionista predominante no pensamento psicanalítico, segundo Sartre, tem a característica paradoxal de explicar tudo e, ao mesmo tempo, não explicar nada. Primeiramente, é capaz de explicar tudo no sentido de que, dentro de um arcabouço conceitual constituído por uma visão dualista entre psique e corpo, o discurso psicanalítico analisa detalhadamente a relação causa-efeito entre unidades de comportamento e impulsos psíquicos. E isso, conforme Sartre, na exata medida em que nada explica, uma vez que o indivíduo evaporou-se em um emaranhado de explicações causais. Fala-se de ninguém. Perde-se o pessoal. Ora, diversamente dessa perspectiva reducionista, a psicanálise existencial abdica, assim, à existência de um simbolismo universal vindo a abrir caminho para a compreensão humana a partir de sua própria condição de liberdade. Na opinião de Sartre,

Renunciando a todas as causalidades mecânicas, nós renunciamos da mesma maneira a todas as interpretações *gerais* do simbolismo considerado. Como nosso objetivo não seria estabelecer leis empíricas de sucessão, nós não constituiríamos um simbolismo universal. A psicanálise deverá, a cada vez, reinventar um simbolismo em função do caso particular que ela considera. Se o ser é uma totalidade, não é concebível, portanto, que pudesse existir relações elementares de simbologia (fezes = ouro; almofadas de alfinetes = seios, etc.) que guardam uma significação constante em cada caso, quer dizer, que permanecem inalterados quando se passa de um conjunto de significante a outro (SARTRE, 1943, p. 633).

A fim de ampliar a compreensão acerca do conceito de *projeto original* proposto por Sartre, é imprescindível observar que, para a psicanálise existencial, este projeto exprime o fato fundamental de que o homem é puramente desejo de ser. Ao mesmo tempo, no entanto, a concepção sartriana de desejo, difere, significativamente, da concepção psicanalítica freudiana. Uma das críticas mais contundentes por parte de Sartre, dirigidas à psicologia é, como citado, o esforço desta ciência em evitar tudo o que poderia aludir a uma ideia de

trancendência. Quando os psicanalistas afirmam que o homem é definido por seus desejos, permanecem vítimas da ilusão retrospectiva do substancialismo, uma vez que acreditam que o significado do desejo é inerente ao próprio desejo. Notoriamente, Sartre rejeita esta concepção ao sustentar que a consciência não é substância, nem recipiente, mas um movimento. É, portanto, um grande equívoco pensar que os desejos sejam pequenas entidades psíquicas habitantes da consciência. Eles são, de acordo com Sartre, a própria consciência em sua estrutura *projetiva*, original, transcendente, pois toda consciência é, em princípio, consciência *de* algo. Ora, o conhecimento é entendido enquanto “presença a”, condição privilegiada da consciência humana. Logo, o conhecimento se manifesta na presença da consciência a algo.

A realidade humana, portanto, só existe enquanto manifestação de uma falta constituinte. Segundo Sartre, esta realidade [humana] “não é algo que existe primeiro para só depois ser falta disso ou daquilo: existe primeiramente como falta e em vinculação sintética imediata com o que lhe falta” (SARTRE, 1943, p.128). Ela é, essencialmente, ausência de algo e, desde sua origem, encontra-se ligada com o que lhe falta. É esta qualidade humana que faz com que o para-si se projete para fora de si mesmo de modo a impedir qualquer tentativa de reduzi-lo a uma representação subjetiva ou imanente. Como salienta Sartre,

O homem é fundamentalmente *desejo de ser* e a existência desse desejo não deve ser estabelecida por uma indução empírica; ela resulta de uma descrição *a priori* do ser do para-si, posto que o desejo é falta, e o para-si o ser que é para si mesmo sua própria falta de ser. O projeto original que se exprime em cada uma de nossas tendências empiricamente observáveis consiste, portanto, no *projeto de ser*; ou, se preferirmos, cada tendência empírica existe com o projeto original de ser em uma relação de expressão e satisfação simbólica [...]. Não que, por outro lado, o desejo de ser *primeiro* seja para só *depois* expressar-se pelos desejos *a posteriori*, e sim que nada há à parte da expressão simbólica que encontra nos desejos concretos (SARTRE, 1943, p. 625).

Os apontamentos de Sartre parecem sugerir que o homem quer escapar do fardo, da responsabilidade e da angústia da liberdade, tornando-se algo acabado, completo, que é o que é, como uma coisa, mas, ao mesmo tempo, continuar a usufruir de sua liberdade. É uma busca de ter a impermeabilidade e a densidade infinita do em-si, e, ainda assim, manter a liberdade e a consciência translúcida do para-si. Isso significa, basicamente, que o para-si tem o desejo de conquistar a estabilidade do em-si, de ser uma totalidade acabada, denso, pleno, ser seu próprio fundamento, mas sem perder-se enquanto para-si, enquanto consciência. Deseja,

então, o estatuto ontológico do ser em-si-para-si. Eis a marca característica do projeto: “*a realidade humana é desejo de ser Em-si*” (SARTRE, 1943, p. 625). Ora, apesar de o Para-si não possuir essência pré-determinada, há uma tendência em incorporar o em-si em seu ser, através da recusa da liberdade e a busca por algo, que o defina categoricamente (Cf. SARTRE, 1943, p. 494). A psicologia tradicional, segundo Sartre, tende a oferecer essa possibilidade ao homem, ao demandar a existência de uma força psíquica, que justifique o sentido dos atos humanos, postulando uma causa interior na consciência que, além de substancializá-la, atribuindo característica de algo acabado e maciço, mascara a liberdade humana por conferir certo determinismo²⁹. Uma vez que o homem é pura indeterminação, não pode haver caráter e nenhum outro fundamento explicativo que possa definir o homem. O projeto abstrato de ser é o de preencher a falta constitutiva, através da tentativa de possuir o ser. Seguindo esta perspectiva, “*o ser que constitui o objeto de desejo do para-si é, portanto, um em-si que fosse para si mesmo seu próprio fundamento, ou seja, que fosse para sua facticidade aquilo que o para-si é para suas motivações*” (SARTRE, 1943, p. 625). De acordo com os comentários de Leopoldo e Silva,

O ser que projeto ser é aquele absolutamente escolhido, porque não resta nenhum valor maior ou mais universal do que o que institui. Isso acontece por que, em cada escolha e em cada projeto, está em questão o desejo de ser absoluto a partir do nada de meu ser. Em cada escolha concreta de ser, o desejo abstrato é de ser absoluto. [...] Por isso aspiro a ser fundamento do meu ser. De alguma maneira, meu projeto fundamental é criar-me como em-si e, dessa forma, revelar-me totalmente a mim mesmo (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p. 139-140).

Na esteira da argumentação sartriana, como expressão deste desejo, a consciência tende para um ser ideal, que seja, com a pura consciência de si mesma, o fundamento do seu próprio ser em-si. Ora, revela-se, neste sentido, o desejo de ser, de modo que, para Sartre, este ideal não é outra coisa senão Deus. Em última análise, o projeto fundamental do homem é ser Deus (Cf. SARTRE, 1943, p. 626). Sartre esclarece que, “assim, minha liberdade é a escolha de ser Deus, e todos os meus atos, todos os meus projetos, traduzem essa escolha e a refletem

²⁹ De acordo com Sartre, o inconsciente é uma expressão de pura má-fé, pois é através dela que o homem pode acreditar na possibilidade da fuga da angústia e da responsabilidade pela sua existência. A má-fé consiste no engano consciente de si mesmo, uma tentativa de fugir daquilo que não se pode fugir, ou seja, da condição humana da liberdade. Trata-se de uma conduta cuja finalidade é liberar a consciência de sua condição própria de liberdade. O inconsciente seria uma saída encontrada para minimizar o peso caudado pela escolha responsável. Freud, diz Sartre, ao recorrer ao postulado do inconsciente, termina por apresentar uma argumentação que substitui a noção de má-fé.

de mil e uma maneiras, pois há uma infinidade de maneiras de ser e de ter” (SARTRE, 1943, p. 660).

De fato, não há como escapar dessa condição de fuga em direção a algo ou mesmo de uma sintomática projeção. Consciência é sempre uma fuga do ser e também é sempre uma busca de ser. O desejo do homem é que esta busca de ser resulte na verdadeira coincidência com ele, ao invés de ser perpétua, alienada por causa das atividades nadificantes de consciência. A isto segue-se a conclusão de que este desejo fundamental de ser Deus, é insatisfatório de maneira que, por conta disto, está, automaticamente, fadado ao fracasso. Esta perpétua frustração traz à tona, simultaneamente, a indissolubilidade do em-si e do Para-si e a sua relativa independência. A passagem entre o Para-si e o em-si é de fato impossível, porém, o homem tende, incessantemente, a ela. Nesse contexto, Sartre não hesita em chegar a essa conclusão ao afirmar, categoricamente, que “a ideia de Deus é contraditória e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil” (SARTRE, 1943, p. 678).

Eis aí, portanto, o paradoxo e a inutilidade da paixão que anima o para-si: uma totalidade destotalizada que continuamente escolhe, sempre em vão, ser uma totalidade totalizada. Em cada projeto, o para si escolhe, a partir de seu nada, superar o seu nada, transcender-se para *ser*. O para-si é o ser em cujo ser o próprio ser está em questão, porque o para-si se faz ser ao perseguir o seu próprio ser: a contínua fuga de si é a constante perseguição de si. Assim, em toda situação concreta, há uma situação originária, na qual sou minha própria falta de ser. E a maneira pela qual cada um é, na sua história singular, aquilo que lhe falta ser, implica a escolha individual *de ser*: cada um escolhe o seu ser (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p. 143).

Como mencionado, a Psicanálise Existencial tem como principal desafio desvelar o projeto original, isto é, o de revelar a posição do homem em relação ao mundo. É por referência a ele, que é possível o homem organizar seus pensamentos e ações no mundo. O projeto original, neste sentido, é o elo unificador entre as experiências, na medida em que a pessoa é um sistema de relações conscientes com o mundo e com outras pessoas. Embora todos os atos humanos, desde o mais trivial e cotidiano, sejam totalmente livres, segundo Sartre, eles estão, inevitavelmente, inter-relacionados, uma vez que seus fins estão organizados em uma forma hierárquica, estabelecida, coerentemente, no qual as causas mais primárias, mais originárias fundam as demais. É o que o filósofo enuncia no sentido de que “[...] é por esta razão que a irreducibilidade do resultado obtido desvelar-se-á com evidência;

não por que seja o mais pobre e abstrato, mas por ser o mais rico: a intuição, aqui, será a captação de uma plenitude individual” (SARTRE, 1943, p. 623).

O homem é o seu projeto, define a si mesmo pelo seu projeto. Sendo a consciência definida por sua intencionalidade, todas as ações humanas são consideradas intencionais e, portanto, qualquer ação que não houvesse uma intenção, não seria compatível com a estrutura da consciência. Diante do exposto, o que resta, então, da liberdade humana? Se ela constitui o modo de ser do homem, seria uma forma de determinismo que Sartre tanto combatera?

2.2 Liberdade e Projeto

Ao formular sua crítica fenomenológica à psicanálise freudiana, Sartre não deixa de reconhecer os muitos méritos conquistados por Freud, tanto no que diz respeito aos aspectos teóricos quanto aos práticos. Como referido, Sartre compartilha e adere a algumas ideias do pai da psicanálise³⁰ para desenvolver um esboço daquilo que ele formularia posteriormente, de “psicanálise existencial”. De acordo com Sartre, Freud conservou uma concepção materialista ao instituir a noção de inconsciente, negando a natureza própria da consciência, o que redundou em uma teoria determinista e generalista, uma vez que a estrutura inconsciente e as forças que atuavam nele seriam universais e necessárias. Assim, o homem seria, absolutamente, condicionado por uma série de determinismos sendo, de certa forma, aprisionado em seu próprio passado. Em contrapartida, Sartre repensa os fenômenos psíquicos e restabelece o conceito de consciência enquanto liberdade e projeção. Com a definição de consciência ontologicamente livre e projetiva, o filósofo desconsidera a importância dos condicionamentos psíquicos.

Não deixa de ser notável de que a definição sartriana, acerca da liberdade humana, é extremamente complexa e representa o sustentáculo de toda a sua obra. Por conter vários elementos paradoxais, essa concepção, geralmente, não é interpretada de maneira fidedigna por alguns comentadores, que a entendem como uma liberdade ilimitada. Há, porém, um texto particularmente instrutivo de Sartre, que chama a devida atenção quanto a essa abordagem

³⁰ O conceito de que o homem não é um conjunto de fenômenos sem relação, mas uma totalidade; a compreensão e significação de cada gesto a partir desta totalidade e, enfim, a existência de uma vida pré-reflexiva são algumas das semelhanças entre as ideias de Freud e Sartre.

temática. Trata-se da conferência *L'Existentialisme est un Humanisme*, proferida em Paris, em 1945, considerado um dos mais populares trabalhos do filósofo. Nele, Sartre pretende defender o existencialismo de uma série de acusações, além, é claro, de apresentar as suas ideias de uma maneira amplamente acessível. Ora, no intuito de explicitar melhor o seu pensamento, Sartre, sequer menciona os conceitos densos e o vocabulário rebuscado presentes anteriormente em *L'Être et le Néant*. Abordados de maneira crítica e em conjunto com outras obras de Sartre, há muitos elementos importantes a serem encontrados nesta conferência, porém, se utilizados de maneira isolada, podem distorcer muitos dos seus principais argumentos reflexivos. É evidente que isso colabora, diretamente, para o fato de este texto ser empregado muitas vezes de forma equivocada por leitores que, por não recorrerem às definições presentes em *L'Être et le Néant*, simplificam ou distorcem o sentido da liberdade sartriana, tornando-a superficial.

Ora, estando a consciência ‘esvaziada’, isto é, desabitada por conteúdo algum, sem nenhum elemento subjetivo, segue que a mesma só pode ser pura transcendência. O movimento de transcendência contínuo da consciência é a própria realização da liberdade. A intencionalidade constitui sua estrutura e é, justamente, isso que a caracteriza como puro vazio que jamais poderá ser preenchido; o que perfaz uma contínua fuga de si mesma, um projeto. É precisamente por apresentar este estatuto ontológico, que seria um absurdo concebê-la enquanto substância. Neste sentido, a consciência não é uma coisa, uma essência, nem mesmo um depósito de sensações ou sentimentos, mas um nada absoluto, uma radical indeterminação, enquanto pura liberdade. Ao afirmar que a consciência é projeção, afirma-se também que ela é produtora dos atos humanos (que também são intencionais). Assim, a consciência reconhece, ao mesmo tempo, a finalidade destes atos, ou seja, o motivo que envolve cada um deles. Ora, a isso não equivale afirmar que os atos são determinados por uma causa, mas sim, que estão vinculados prontamente com a finalidade intencional pela qual são produzidos. O motivo, neste âmbito, não determina o ato, como uma relação causa-efeito, mas faz parte dele de maneira inseparável.

É, justamente, a impossibilidade de haver uma determinação que afasta Sartre de todas as explicações de cunho causal a respeito do homem, abrindo caminho, pois, para uma concepção de homem cuja característica primordial seja a liberdade. Esta liberdade não é, entretanto, uma propriedade do homem, no sentido de escolher possuí-la ou não. Para Sartre, não há como escapar da liberdade. Eis o eterno fardo, carregado pelo homem: uma vez condenado à liberdade, a única escolha impossível é abdicar-se dela. Não se trata aqui de um

acidente ou de um atributo, ao qual pertenceria o homem, mas de uma estrutura ontológica inscrita na própria existência humana. Percebe-se que a teoria sartriana não permite pensar em um ‘meio-termo’: Ou o homem é completamente determinado ou é inteiramente livre (Cf. SARTRE, 1943, p. 495). A primeira hipótese é logo denunciada como incompatível com o seu pensamento, especialmente por que uma consciência determinada deixa de ser consciência, já que, nessa suposição, a transcendência é, por princípio, excluída. O homem é livre e está condenado a sê-lo, o que significa que não há qualquer subterfúgio para tal condição. Nessa acepção, a própria ideia de homem implica a ideia de liberdade, isto é, ser homem significa ser livre. Na medida em que o homem é intrínseca e ontologicamente livre, não há, aí, qualquer arbítrio, mas a própria condição da existência humana em sua estrutura fundamental e última. O homem só é livre por que o nada no cerne de seu ser o obriga a fazer-se, a escolher-se. Sob esse critério, argumenta Sartre:

O ser que *é o que é* não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que por *ter sido* no âmago do homem pressiona a realidade humana a *fazer-se*, em vez de *ser*. Nós já vimos que para a realidade humana *ser é escolher-se* [...]. Ela está inteiramente abandonada, sem nenhuma ajuda de nenhuma espécie, entregue a sua insustentável necessidade de se fazer ser até os mínimos detalhes. Assim, a liberdade não é *um ser*: ela é o *ser do homem*, ou melhor, seu *nada de ser*. [...] O homem não poderia ser ora livre e ora escravo: ou ele é inteiro e sempre livre ou não o é (SARTRE, 1943, p.516).

Neste sentido, por romper com qualquer forma de determinismo, a liberdade é a estrutura própria da consciência humana. Por esta razão, para o homem, ser é, necessariamente, escolher-se: não se trata apenas de receber ou de aceitar, mas de fazer-se por uma escolha cujo caráter é, absolutamente, gratuito. Desde que é, enquanto é, ele é necessária e totalmente livre. Com isso, a liberdade é, propriamente, o ser do homem. A partir desta apreciação, Sartre pretende afastar qualquer ideia provinda do plano determinista. Leopoldo e Silva comenta que

[...] segregar o nada não é uma propriedade, embora seja a distinção fundamental do homem. Quando digo que a consciência humana deve sair de si, que o homem é o ser dos possíveis e assim é, continuamente, na forma do ser fora de si, estou falando de uma negação fundamental, a partir da qual o homem torna-se aquilo que irá encontrar fora de si. A precedência da existência é a precedência da negatividade porque é a precedência do vazio existencial. Poderíamos ver aí algo como uma indeterminação vivida, porque é um *nada* que, a princípio, é *tudo* que o

homem tem. Por isso, ele pode ser definido pela ausência de determinação positiva, isto é, pela liberdade (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p. 70).

Há, neste sentido, duas dimensões em que se encontra a liberdade. Uma diz respeito ao constituinte ontológico da consciência e outra, a dimensão na qual esta primeira precisa ser concretizada. Uma vez que a consciência é definida enquanto liberdade, esta última só se efetiva pela sua realização histórica, concreta, no mundo. É evidente que, para Sartre, todas as ações humanas são livres e, portanto não estão sujeitas às leis causais, de modo que uma explicação determinista não faria sentido algum nesse contexto existencial. Ao mesmo tempo, não se deve entender que a conduta humana fundamentada pela liberdade seja aleatória e sem sentido. Sartre não nega que haja coerência no sistema de relações. Ao contrário, para ele, os seres humanos estão, intencionalmente, relacionados ao projeto original. Embora seja comum mencionar Sartre como um filósofo que levou até as últimas consequências a questão da liberdade humana, ele não sustenta que esta seja extrema, no sentido de o homem ter o poder de tornar-se o que quiser ser. Ao contrário, a liberdade sartriana não é encarada como a capacidade, quase milagrosa, para fazer qualquer coisa que se deseja, mas é uma liberdade ontológica, inerente à escolha do próprio projeto e uma liberdade incondicionada que confere sentido às ações particulares. E ele explica:

O homem é, antes de mais nada, um projeto que se vive subjetivamente, [...] o homem será antes de mais o que tiver projetado a ser. Não o que ele quiser ser. Porque o que entendemos vulgarmente por querer é uma decisão consciente, e que, para a maior parte de nós, é posterior àquilo que ele próprio se fez (SARTRE, 1978b, p. 6).

O Para-si, de acordo com o pensamento sartriano “é um ser que está em questão em seu ser em forma de projeto de ser” (SARTRE, 1943, p. 624). E embora este projeto original não possa ser claramente conhecido, não significa de maneira alguma que ele deixa de ser escolhido, ou mesmo, que ele seja inconsciente. Deve notar-se, com efeito, que Sartre circunscreve dois níveis diferentes de escolha. Ao nível do projeto fundamental, há uma escolha sem deliberação, pois não existem razões que permitam decidir sobre o projeto fundamental; e uma escolha é tão necessária, que não pode não ser feita. Ora, uma vez que um projeto foi estabelecido, escolhas particulares podem ser justificadas pela referência a ele. Outro aspecto relevante é mencionar que por escolha consciente não se entende escolha

deliberada, por ser o fundamento de qualquer deliberação, que, por sua vez, requer uma interpretação, a partir de uma escolha originária. Nas palavras de Sartre, “quando eu delibero, os dados já estão lançados” (SARTRE, 1943, p. 506). Para ele,

[...] a vontade não é uma manifestação privilegiada da liberdade, mas um acontecimento psíquico de estrutura própria, que se constitui no mesmo plano dos demais e, nem mais nem menos do que estes, acha-se sustentado por uma liberdade originária e ontológica (SARTRE, 1943, p. 507).

A razão pela qual não se pode deliberar sobre os fins fundamentais é que as mesmas razões que se usariam na deliberação pressupõem a escolha do projeto original. Toda estrutura da escolha realizada por deliberação está sustentada pela liberdade originária e ontológica, a qual, por sua vez, coincide com a própria existência. A liberdade originária é intrínseca à escolha do projeto original e todas as ações humanas encontram sentido neste último. Deste modo, a escolha fundamental não está relacionada às forças anteriores, mas é a base de sustentação para todas as tendências consequentes. É por este motivo que a escolha original é considerada sem fundamento algum, uma vez que nenhuma razão pode ser atribuída para justificá-la. Todos os atos tornam-se compreensíveis pela noção de projeto, mas isso não quer dizer que existe um determinismo que invada esses atos. As ações, as decisões e as escolhas particulares representam ordenadamente a escolha originária, o projeto fundamental, que, por sua vez, dentro de certos limites, determina as opções, as volições e os atos particulares de cada ser humano. Assim, através do projeto, integra-se a si mesmo, sem a necessidade de recorrer a uma dimensão inconsciente, que pressuporia uma relação do tipo causa-efeito. Como escreve o filósofo:

Não basta ao psicólogo descrever este ou aquele sujeito enquanto realiza seu projeto ao modo da reflexão voluntária; é necessário também que nos apresente a *intenção profunda* que faz com que o sujeito realize seu projeto ao modo da volição em vez de fazê-lo de outra maneira qualquer, ficando bem entendido, além disso, que a mesma realização teria sido alcançada por não importa qual modo de consciência, uma vez colocados os fins por um projeto originário. Assim, chegamos a uma liberdade mais profunda que a vontade, simplesmente sendo mais *exigentes* do que os psicólogos, ou seja, expondo a questão do *por que*, onde eles se limitam a constatar o modo de consciência como volitivo (SARTRE, 1943, p.507).

Tudo que se refere ao homem reporta-se à liberdade e, conseqüentemente, à responsabilidade de sua escolha originária. A escolha original confunde-se com a consciência que o homem possui de si mesmo, pois, escolha e consciência são, sartrianamente consideradas, uma única e mesma coisa. Ao recusar qualquer determinismo na vida humana e defender a liberdade em todos os âmbitos de seu pensamento, Sartre não assume uma posição em que as escolhas estejam implicadas a um voluntarismo. Da mesma forma, a refutação da teoria freudiana do inconsciente não implica, necessariamente, que todas as experiências, as escolhas e as intenções sejam imediatas e transparentes, estando disponíveis para a consciência a qualquer momento. É preciso notar, então, que consciência não é, necessariamente, conhecimento. Ao invés de ser algo pré-concebido ou inato, o projeto é escolhido livremente, de maneira que não se deve entender como uma escolha deliberada, mas uma escolha originária e inexplicável. Na terminologia sartriana, a escolha original é uma escolha não-posicional (Cf. SARTRE, 1943, p. 517), ou seja, ela diz respeito a uma escolha que não é reflexiva. Assim, Sartre acredita e reafirma o iminente risco de recorrer a uma explicação que recaia na teoria do inconsciente. O filósofo francês argumenta que, “se nada há na consciência que não seja consciência de ser, seria possível objetar, com efeito, que tal escolha fundamental necessita ser escolha consciente” (SARTRE, 1946, p. 517).

E, precisamente por que o objetivo da investigação deve ser descobrir uma *escolha*, não um *estado*, essa investigação deverá ter presente em todas as ocasiões que seu objeto não é um dado escondido na ignorância do inconsciente, mas uma determinação livre e consciente – que não é tampouco um habitante da consciência, mas que se identifica à própria consciência (SARTRE, 1943, p. 633).

Mesmo que o projeto original não possa ser, explicitamente, conhecido, nem tampouco escolhido deliberadamente, Sartre afasta qualquer possibilidade de aproximá-lo do inconsciente, em sua acepção freudiana, afirmando que a escolha do projeto, assim como qualquer outra escolha, deve ser consciente, pois, em última instância, “é preciso ser consciente para escolher” (SARTRE, 1943, p. 517). Ora, ser consciente de algo não significa que este algo seja conhecido. É importante retomar que, para Sartre, a consciência é consciência posicional de um objeto e consciência não posicional de si, simultaneamente, de modo, ainda, que esta autoconsciência não é o mesmo que autoconhecimento. Descreve ele:

Não se trata de um enigma não decifrado, como supõem os freudianos: tudo está aí, luminoso; a reflexão desfruta de tudo, e tudo capta. Esse ‘mistério em plena luz’ provém, sobretudo, do fato de que este desfrutar carece dos meios que ordinariamente permitem a *análise* e a *conceituação* (SARTRE, 1943, p. 631).

Através da transparência da consciência, Sartre constata a impossibilidade de ser consciência de algo sem ser consciência de sê-lo. Segundo ele, entretanto, “se o projeto fundamental é plenamente vivido pelo sujeito e, como tal, totalmente consciente, isso não significa que ele deva ser, ao mesmo tempo, conhecido por ele, muito pelo contrário” (SARTRE, 1943, p. 630). Pela intencionalidade, a consciência é já, conforme Sartre, consciência de si, mas isto, de maneira não-posicional. Recordemos que a reflexão é possível apenas pelo *cogito* pré-reflexivo e que, é através deste que a consciência se reconhece como consciência de si, uma vez que toda consciência *de* algo revela-se, ao mesmo tempo, como consciência não posicional de si. A consciência não se reduz ao conhecimento, este último é apenas uma das formas possíveis de uma consciência de qualquer coisa. Neste sentido, seguindo o pensamento sartriano, a interpretação psicanalítica proposta por ele, não conduzirá um homem que se submete à análise, a tornar-se *consciente* do que ele é, mas sim, tomar *conhecimento* do que é (Cf. SARTRE, 1943, p. 631).

O mundo também reflete, para o homem, sua própria imagem projetada. O que Sartre quer dizer é que, ao escolher a si mesmo, o homem escolhe também o significado que atribuirá ao mundo. Assim, todos os utensílios e o valor das coisas revelam a imagem do homem, ou seja, a sua escolha. O homem escolhe o mundo, não em sua contextualização, mas em sua significação (Cf. SARTRE, 1943, p. 518). É possível perceber uma imagem transcendente da escolha que o homem fez de si e, neste caso, a consciência, segundo Sartre, é posicional (Cf. SARTRE, 1943, p. 519). Ainda assim, todavia, a reflexão não revela o projeto original em sua forma pura. A consciência reflexiva não possui condições para isolar, clarificar ou trazer à tona a totalidade da escolha do projeto original. Desta maneira, o homem tem apenas lampejos de seu projeto, que é simbolizado através de seu comportamento e da maneira de ser no mundo, diante das situações e que, por sua vez, a todo o momento, confirma e desvela essa escolha. A compreensão dos atos humanos está centrada na última e total possibilidade, na qual se revela a escolha feita de si mesma. Este ato não pode ser distinguido do ser, pois é, simultaneamente, escolha de si mesmo no mundo e descoberta do mundo. É, portanto, fundamento de todas as deliberações.

Embora tudo revele essa escolha primordial, a estrutura da consciência é tal que não é possível apropriar-se deste conhecimento subjetivamente, logo, ela remete a outros objetos que participam deste mundo circundante, dificultando a percepção de que o homem imprime decisiva e gradativamente sua imagem no mundo. Então, através destes objetos, tem-se a consciência da escolha de que se é (Cf. SARTRE, 1943, p. 519). O projeto original coincide com a consciência que o homem tem de si mesmo, uma vez que ele não se distingue de seu ser. O homem faz-se pela sua escolha original, logo, a consciência desta escolha é plena e não deriva de nenhuma realidade anterior, mas é fundamento de si mesma. A liberdade é absurda porque é escolha de seu ser sem ser o seu fundamento. Nessa direção, Sartre postula a absurdidade envolvida na liberdade. Ela não possui razão de ser, pois, institui toda razão de ser e todo fundamento.

As discrepâncias teóricas entre a psicanálise empírica e a existencial, apresentadas anteriormente, conduzem para outra diferença, considerada fundamental entre ambas as concepções. Enquanto a primeira, fundamentada nos pressupostos freudianos, atribui ênfase ao passado, enquanto fator decisivo para as condutas humanas, a segunda, balizada pelas conjecturas sartrianas, confere ao homem uma realidade cujas ações são iluminadas por um fim futuro. Já para a psicanálise empírica freudiana, o futuro não tem esta mesma valorização, uma vez que seu foco principal está voltado para o passado. Embora o homem seja um ser que se volta para o futuro, não significa que Sartre despreze as outras dimensões temporais, mas ele as perspectiva, enquanto uma totalidade sintética articulada. No momento, não se faz necessário explorar profundamente este tema, devido ao âmbito limitado desta dissertação e também pela complexidade que toca a questão da temporalidade em Sartre; todavia, torna-se imprescindível apresentar uma breve descrição a respeito desta temática a fim de elucidar a compreensão da realidade humana no que tange ao projeto original.

Uma falha bastante comum, para Sartre, é a de os psicólogos atribuírem grande importância a acontecimentos passados em detrimento do futuro, fato este que contribui para a ilusão de que existem motivos psicológicos inertes, acabados, causais. Existe uma tendência em procurar em ocorrências temporais de uma biografia, uma resposta, uma explicação que fundamente sua existência. Como comenta Leopoldo e Silva, “a liberdade, portanto, o ser da consciência, está aí, nesse vazio de determinação, e no ato livre a consciência *não é seu passado*, porque a liberdade surge a partir da negação, e não da reiteração do que já foi ou do que tem sido” (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p. 73). Aquilo que denuncia o ser homem, não pode estar no seu passado, como se houvesse uma essência pré-estabelecida que determinasse

a sua existência, mas se encontra temporalmente no futuro. A Psicanálise Existencial reconhece que a realidade humana anuncia-se e define-se pelos fins que persegue, ou seja, o projeto. Desde o seu surgimento, conforme descrito por Sartre, o homem define o seu ser pelos fins a serem alcançados e, portanto, deve ser considerado à luz do futuro. O Para-si é seu ser, na medida em que este é, fundamentalmente, “puro projeto rumo a um fim” (SARTRE, 1943, p. 504). É este posicionamento dos fins últimos que, segundo Sartre, caracteriza o ser do homem e desvela-se ao aparecer originário de sua liberdade.

As dimensões do tempo não são consideradas por Sartre como dimensões independentes, mas devem ser compreendidas como “momentos estruturados de uma síntese original” (SARTRE, 1943 p. 145). A recusa desta premissa significa atribuir ao passado, ao presente e ao futuro características do em-si ou mesmo, incorrendo, pois, numa falsificação do para-si. O tempo é a própria maneira de ser do para-si, expresso por uma das máximas sartrianas: “o ser é o que não é e não é o que é”. Para compreender as três dimensões temporais, é essencial, primeiramente, defini-los. O passado caracteriza-se por ser tudo aquilo que o homem é no presente, é sua parte integrante, mas sem qualquer possibilidade de modificá-lo. Ele encontra-se, de certa forma, como um em-si, petrificado, imutável, denso, compacto e contingente. Ao mesmo tempo, o passado existe somente na medida em que se encontra relacionado com o presente. Dessa forma, o homem é o seu passado e o vive sem pretensão de transformá-lo, uma vez que ele ‘já foi’ e está dotado de características não modificáveis. Já, no entanto, não é seu passado, da mesma forma que o ‘era’. Assim, pode-se afirmar que o para-si não é mais o ser que, paradoxalmente, ainda é. Ora, o homem é o seu passado, visto que já o viveu e ele o integra, embora não possa ser seu passado, porque a distância que a consciência mantém de si própria exige que o homem retome, constantemente, seu ser na imanência do presente. Não quer dizer que este tempo passado não exista mais, mas apenas que o homem coloca-se à distância deste, já que toda tentativa de reificação do passado é vã. Mesmo que se queira atribuir ao passado um peso determinista, alibi para justificar ações, conferindo-lhe uma essência, ainda assim não seria possível vivê-lo, uma vez que sua própria natureza implica numa negação. O para-si não pode viver no passado, a menos que, nos limites de seu projeto original, escolha viver no repouso absoluto de um ser em-si. O passado nunca está isolado, mas só existe e faz sentido com relação a um presente.

O presente, por sua vez, é, para Sartre, a linha tênue, um instante infinitesimal, que conecta passado e futuro e representa o absoluto para-si, ou seja, a absoluta presença ao ser. De um lado, portanto, o presente é presença ao ser; de outro lado, constitui-se como fuga

perpétua em face do ser. Desta forma, o presente representa uma eterna fuga, onde tudo se petrifica, imediatamente, transformando-se em passado ou em futuro.

Com relação ao futuro, este surge como prerrogativa do para-si. É revelado ao para-si como aquilo que ele ainda não é, e se faz ser na perspectiva de um projeto de si mesmo (Cf. SARTRE, 1943, p. 165). É ele que anuncia ao para-si aquilo que lhe falta. É projeto, antecipado no presente por meio de uma situação. É o arremesso ao futuro que anuncia ao para-si a possibilidade do preenchimento de sua falta originária para realizar-se a si mesmo no cenário esperançoso, no qual almeja a absoluta totalidade. Assim, o tempo não é algo que possa ser, simplesmente, definido. Ele caracteriza-se como um contínuo fluir, no qual o passado é aquilo que não é mais, o futuro é o que ainda não é e o presente a passagem entre ambos. Sartre ilustra essa dinâmica paradoxal na frase “o para-si não é o que é (passado) e é o que não é (futuro)”. Segundo Sartre,

O futuro é o ser determinante que o para-si deve ser para-além do ser. Existe um futuro porque o para-si tem-de-ser o seu ser, em vez de o ser simplesmente. Este ser que o para-si tem-de-ser não pode ser a maneira do em-si [...]. É aquilo que o para-si se faz ser si mesmo captando-se perpetuamente como inacabado [...]. O futuro revela-se ao para-si como aquilo que o para-si não é, na medida em que o para-si se constitui não teticamente para si como um ainda-não na perspectiva desta revelação e se faz ser como um projeto de si mesmo fora do presente rumo ao que não é ainda. [...] O futuro não é apenas presença do para-si perante um ser situado para além do ser. É algo que espera o para-si que eu sou. Este algo sou eu próprio [...] Assim, o futuro sou eu próprio do ponto de vista em que me espero como presença perante um ser, para além do ser. Projeto-me no futuro, para me juntar àquilo que me falta e que, sinteticamente acrescentado no meu presente, fará com que eu seja aquilo que sou (SARTRE, 1943, p. 164-166).

Assim, o para-si encontra-se em relação com um passado que não é mais, um presente que representa o instante efêmero de um ato e segue na direção de um futuro, que ainda não é. Desta forma, enquanto consciência temporal, o para-si mantém a conexão entre o passado, marca temporal daquilo que já foi realizado e que constitui seu ser, o presente e o futuro, que ainda será constituído. O homem escolhe os seus fins, e, justamente por que os escolhe, atribui-lhes uma existência transcendente, que é como o termo-limite do seu projeto. Ora, a existência precede e determina a essência, ou seja, o homem define o seu ser mediante os fins que a si próprio se confere. Eis a definição de liberdade. Se a intencionalidade da consciência apresenta uma tessitura ontológica, isto significa que o para-si, em seu ser mesmo, é

intencional, e, ao estudar a ação humana, parte-se da pressuposição de que, por princípio, os atos humanos são intencionais. A consciência, por estar liberada de conteúdos, repele o determinismo e funda toda ação humana justamente por ser indeterminação. A existência precede a essência, e a demarcação da liberdade torna-se paradoxal, uma vez que a liberdade se explica como fundamento de todas as essências. A liberdade não tem essência, não é propriedade de uma substância ou natureza *a priori*. Ao contrário, ela funda a natureza ou essência, isto é, ela é existência, aparecimento, imediatamente concreto que se identifica com a escolha, com o homem.

A consciência é um projeto que se lança para o futuro. Assim, ela só poderá ser compreendida a partir daquilo que ainda não é. Nesse sentido, o homem mantém distância de seu passado e de qualquer determinação ou causalidade vindo, pois, projetar-se para o futuro. É importante ressaltar que o projeto é movimento do futuro para o presente. Por esta liberdade original, não se deve entender como se ela fosse anterior a qualquer ato humano, mas, sim, enquanto um livre fundamento, rigorosamente contemporâneo a eles (Cf. SARTRE, 1943, p. 498 - 499). O homem como estruturalmente projeto realiza-se sempre no futuro, na exata medida em que este projeto é experimentado por ele, por seu ser mais próprio. Desta maneira, todos os atos manifestam igualmente a liberdade de seu ser, possibilitados pela escolha de um projeto, que lança as bases para a realização deste fim último. Diante desta apreciação, o comentador Leopoldo e Silva esclarece que

O ato é a ser realizado no futuro e enquanto tal é um fim; é ao mesmo tempo o motivo pelo qual pretendo realizá-lo e asso, a finalidade torna-se motivo que me impulsiona a partir do meu passado; e o presente é o momento de surgimento do ato. [...] *sou* meu projeto de futuro que o ato deve realizar; *sou* meu passado que, pela instantaneidade do presente, visa o futuro que serei. Ao mesmo tempo, *não sou ainda* esse futuro que está em vias de constituir-se no meu ato; e *já não sou* esse passado que, pela via do presente, se tornará o que deverei ser. Não pode haver causa *atuante* num passado que já não é e num futuro que ainda não é. [...] Ser projeto significa ter consciência de que meu futuro está fora de mim, então é nesse movimento para adiante de mim que constituo o motivo ao mesmo tempo em que efetuo a ação. [...] É por ser o para-si *projeto*, isto é, principalmente futuro, que esse futuro pode ser *motivo*, isto é, ocorrer como passado, mas nunca como causa do ato (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p.137).

A existência humana anuncia-se e define-se pelos fins perseguidos. O homem é projeto na exata medida em que, como mencionado, sua realidade é definida por Sartre como

falta de ser.³¹ É para preencher esta falta que o existir humano revela-se enquanto carência, uma vez que este projeta-se para adiante de si, visando ultrapassar-se. De acordo com Sartre, “o que nós queremos dizer é que o homem primeiro existe, ou seja, que o homem, antes de mais nada, é o que se lança para um futuro, e o que é consciente de se projetar no futuro” (SARTRE, 1978b, p. 6).

Para Sartre, o homem é um projeto livre e global de si mesmo, uma escolha plena, injustificável e mutável, o que garante a liberdade, pois, caso não pudesse modificá-lo, a liberdade não faria sentido algum estando, portanto, aniquilada. Testemunha desta possibilidade de modificação perpétua do projeto original é a angústia. Esta permite que o homem perceba que as ações projetadas estão impregnadas pela liberdade, e também apreende sua existência como injustificável, algo que não deriva de qualquer fato anterior que a justifique e sirva de fundamento para as significações as quais constituem a realidade humana (Cf. SARTRE, 1943, p. 520). Sartre anuncia que

[...] essa mudança absoluta que nos ameaça do nosso nascimento à nossa morte permanece perpetuamente imprevisível e incompreensível. Mesmo se encararmos outras atitudes fundamentais como possíveis, jamais as consideramos a não ser pelo lado de fora, como os comportamentos do Outro (SARTRE, 1943, p. 521).

O homem está, perpetuamente, comprometido com sua escolha, com seu projeto de ser, e, simultaneamente, consciente de que poderá abruptamente modificar esta escolha a qualquer momento (Cf. SARTRE, 1943, p. 520). Esta modificação torna-se possível na medida em que o homem modifica o seu projeto; daí decorre a necessidade de assumir, a todo o momento, a escolha originária; escolha que só tem sentido se for reassumida pelo ato de liberdade. É neste sentido, como diz Sartre, que

[...] estamos perpetuamente engajados em nossa escolha e perpetuamente conscientes de que nós mesmos podemos bruscamente inverter essa escolha e ‘virar a maré’, pois projetamos o porvir por nosso próprio ser e o corroemos perpetuamente por nossa liberdade existencial (SARTRE, 1943, p. 520).

³¹ “O Para-si escolhe porque é falta; a liberdade identifica-se com a falta, pois é o modo de ser concreto da falta de ser” (SARTRE, 1943, p. 624).

Este momento, no qual ocorre a modificação do projeto, Sartre chama de ‘instante’. Vislumbrar este instante de transformação é sempre possível, embora pressuponha certa dificuldade por requerer a realização de uma mudança radical, no sentido de transformação e rearticulação de mundo. Deve-se, entretanto, ter clareza de que a atual escolha é de tal ordem que não oferece qualquer motivo para preterificá-la por qualquer escolha ulterior, uma vez que, embora esta escolha seja absoluta, ela é, ao mesmo tempo, *frágil* (Cf. SARTRE, 1943, p. 520). Se Sartre estiver correto em afirmar que todas as escolhas dão-se a partir de uma escolha primária de si mesmo e que, ainda, há um projeto original que orienta os demais projetos secundários, então, mesmo a escolha de um novo projeto, remeteria a esta escolha originária. Sartre não deixa claro como uma nova escolha original poderia configurar-se sem estar diretamente relacionada à anterior. Seguindo essa linha de raciocínio, parece ser muito difícil para o homem desvencilhar-se de seu projeto original, pois, mesmo que ‘vire a maré’, parece que, inevitavelmente, haverá resquícios desta escolha originária, porque não é possível que uma nova escolha se estabeleça sem vinculação com a anterior. (Cf. SARTRE, 1943, p. 522). Sartre esclarece que o fim de um projeto coincide com o início de um novo projeto e, assim, surge uma realidade temporal ambígua e limitada por um nada anterior, precisamente “na medida em que é começo e por um nada posterior, na medida em que é fim” (SARTRE, 1943, p. 522). Neste sentido, a mudança radical do projeto original é o fim e o início ao mesmo tempo. E o próprio Sartre aponta que

É impossível que essa escolha não se determine *em conexão* com o passado que ela tem-de-ser. Inclusive, tal escolha é, por princípio, decisão de captar enquanto passado a escolha à qual substitui [...] Assim, a nova escolha se dá como começo na medida em que é um fim, e como fim na medida em que é começo (SARTRE, 1943, p. 522).

É pertinente reconsiderar que o filósofo francês assume todas essas posições teóricas pautadas numa perspectiva da liberdade em detrimento de qualquer alternativa que conduzisse a uma forma de determinismo. A psicanálise existencial demonstra que o projeto original fundamenta as condutas humanas e rejeita leis gerais deterministas ou forças as quais comandam a consciência, agindo por detrás desta. Ora, se a consciência é liberdade, a concepção a respeito da consciência que alucina ou delira também não poderia recair em uma explicação causalista e/ou deixar de considerar esta liberdade enquanto seu fundamento mesmo. Considerando o homem, um ser que se define pelo seu projeto e lança-se para um

fim, dentro deste viés argumentativo, como se efetiva a consciência alucinada, para Sartre e o que a faz acreditar de forma incontestável naquilo que lhe aparece? A crença no mundo imaginário pode ser considerada uma escolha e, portanto, estar vinculada a um projeto original?

3. A VIDA IMAGINÁRIA: ESBOÇO FENOMENOLÓGICO

A partir da exposição de alguns dos principais pressupostos sartrianos, discutidos até agora, fica evidente perceber o quanto a perspectiva existencialista distancia-se das pressuposições categóricas da psicologia tradicional. Obviamente, este afastamento elucidase, sobretudo, na constituição da consciência, na maneira ainda como esta estabelece suas relações e os sentidos atribuídos ao homem sobre si mesmo e também sobre o mundo. A psicanálise existencial, como descrita, está pautada no princípio do homem ontologicamente livre e responsável, logo, seu campo ontofenomenologicamente descritivo é, extremamente amplo, no sentido de compreender os mais diversos aspectos da realidade humana. Assim, as considerações estabelecidas por Sartre, acerca da consciência, não poderiam deixar de conter a consciência alucinada. Como mencionado no decorrer deste trabalho, Sartre esteve, diretamente, ligado à psicologia, o que lhe proporcionou condições de, ao longo de suas obras, elucidar críticas e apresentar proposições sobre esta ciência numa perspectiva de que fossem coerentes com o seu pensamento. Embora houvesse este envolvimento por parte de Sartre, ele não produziu nenhum trabalho particular acerca de temas relacionados à alucinação, especificamente. Por outro lado, esta temática pode ser encontrada em vários textos do filósofo, seja de cunho filosófico, seja de cunho romanesco³².

Dentre os assuntos de cunho psicológico abordados por Sartre, após seu estudo sobre a constituição do ego, o conceito de imagem foi um dos mais representativos dos quais o filósofo debruçou-se e iniciou debates a fim de propor uma revisão crítica da psicologia propriamente dita. Dessa maneira, como fora explicitado, Sartre elaborou a sua compreensão em torno da consciência e do psiquismo humanos sob um viés absolutamente contrário aos postulados pelas ciências psicológicas (e, em particular, pela psicanalítica), questionando suas definições subjetivistas e mentalistas. A partir destas, Sartre empenha-se em reelaborar a ciência psicológica, colocando em voga uma análise acerca do estudo da imagem. Interessado pelos sonhos, pela imaginação e pelas distorções perceptivas, Sartre escreve, então, as obras *L'Imagination* e *L'Imaginaire*. Na primeira, ele discute, fenomenologicamente, a estrutura da

³² Particularmente em suas obras literárias, Sartre deixa de lado a densidade filosófica e seduz com sua linguagem simples sem perder a profundidade dos temas abordados. No conto *La Chambre* presente na obra *Le mur* (1939), Sartre traz para o centro do romance o tema da loucura, escrevendo sobre o cotidiano do casal formado por Pierre e Éve, cuja condição é a própria situação da loucura. Já no conto *L'Enfance d'un Chef*, Sartre estrutura seu romance na vida imaginária, no qual Lucien é um 'sonhador', refugiando-se no sonho e na imaginação.

imagem e a função imaginária no segundo, trata do caráter psicológico, visando à psicologia fenomenológica, no qual discute as patologias da imaginação, a partir de casos clínicos descritos na literatura desta área. Neste momento, faz-se necessário percorrer ambos, mesmo que brevemente, a fim de explicar e compreender o que Sartre concebe por vida imaginária para, num segundo momento, situar, mais propriamente, o conceito sartriano de alucinação.

3.1 A imaginação

Sartre inicia o texto introdutório expondo um exemplo concreto sobre a percepção e a imagem de um mesmo objeto. Segundo ele, ao olhar uma folha em branco posta sobre a mesa, é possível perceber suas inúmeras características, tais como forma, cor e posição. Se, contudo, em algum momento o olhar for desviado e focado em outro lugar, como na parede, o papel deixaria de estar presente ao olhar. Sabe-se, no entanto, que a folha não se extinguiu, uma vez que ela se constitui como pura inércia, de modo que esta última “salvaguarda e conserva sua autonomia” (SARTRE, 1978, p. 35). A folha apenas não é mais *para aquele que a olhava*. Sem, entretanto, mesmo modificar o foco do olhar, mantendo-o na parede, a folha aparece novamente. Nada se modificou no ambiente, mas a forma, cor e posição surgem de novo e sabe-se que se trata, justamente, da mesma folha vista no momento anterior. A pergunta posta por Sartre é: trata-se da mesma folha, “verdadeiramente, *em pessoa?*” (SARTRE, 1978, p. 35). E é ele próprio que responde paradoxalmente:

Sim e não. Afirmo sem dúvida, que é a *mesma* folha, com as mesmas qualidades. Não ignoro, porém, que esta folha ficou lá no seu lugar; sei que não desfruto de sua presença; se quero vê-la *realmente* é preciso que me volte para minha escrivaninha, que concentre meus olhares sobre o mata-borrão em que a folha está colocada. A folha que me aparece neste momento tem uma identidade de essência com a folha que eu via há pouco. E, por essência, porém, não entendo somente a estrutura, mas, ainda, a individualidade mesma. Essa identidade de essência, porém, não está acompanhada por uma identidade de existência. É bem a mesma folha, a folha que está presentemente sobre minha escrivaninha, mas ela existe de outro modo. Eu a vejo, ela não se *impõe* como um limite à minha espontaneidade; tampouco é um inerte existindo em *si*. Em uma palavra, ela não existe *de fato*, existe em *imagem* (SARTRE, 1978, p. 35).

Assim, Sartre introduz as noções de identidade de essência e de existência a fim de revelar que a folha percebida iguala-se à folha imaginada do ponto de vista da *essência*, o que não ocorre no plano da *existência*. Trata-se da mesma folha, com as mesmas qualidades e mesmos elementos, entretanto, a folha imaginada existe em um plano diferenciado, ou seja, da existência mesma. Após o preâmbulo do estudo sobre a imaginação, Sartre traz para o centro do debate a interpretação clássica de “constituir todos os modos de existência segundo o tipo da existência física” (Sartre, 1978, p. 36), ou, então, a insistência que existe nos sistemas filosóficos e psicológicos em manter-se no âmbito da ilusão da imanência. Em outras palavras, é como considerar a imagem uma cópia do objeto, tomando ela mesma como um objeto, uma coisa exatamente igual ao objeto de que ela é imagem. Haveria apenas, neste sentido, certa “inferioridade metafísica com relação à coisa que representa” (SARTRE, 1978, p. 36-37). O erro dessa compreensão está em considerar duas coisas semelhantes em um plano de existência idêntico e a imagem seria apenas algo ‘menor’. Para Sartre, a ingenuidade desta análise explicativa foi perpetuada pelos psicólogos, que entraram em contato com o estudo da imagem e acabaram por sustentar certa obscuridade acerca da problemática que envolve a essência e a existência da coisa e da própria imagem, tornando estes conceitos vagos e implicando numa série de dificuldades na relação entre imagem e consciência. Os três primeiros capítulos contêm uma reelaboração crítica feita por Sartre a partir das concepções de Descartes, Leibniz, Hume e Bergson, nos quais ele assinala alguns problemas observados nos pensamentos de tais autores, no que diz respeito aos estudos sobre a imagem. Ele também dirige suas críticas a certas teorias psicológicas que herdaram deles a concepção da imagem como um objeto *na* consciência.

Desde *La Transcendence de L'Ego* Sartre já insistia na diferença fundamental existente entre os modos de ser da coisa e da consciência. Dentro desta perspectiva, “jamais minha consciência poderia ser uma coisa, porque seu modo de ser em si é, precisamente, um *ser para si*. Existir, para ela, é ter consciência de sua existência. Ela aparece como pura espontaneidade, em face do mundo das coisas que é pura inércia” (SARTRE, 1978, p. 35). Por volta da metade do século XIX, a psicologia recebia influências de teorias deterministas e mecanicistas e, ingenuamente, não tardou em “converter a complexidade psíquica em um mecanismo” (SARTRE, 1978, p. 46), uma vez que sua pretensão era, basicamente, tornar-se científica. A tentativa dos psicólogos de explicar o funcionamento psíquico foi permeada, também, pela influência direta das perspectivas empiristas, cujo resultado foi o associacionismo, que representa “uma doutrina ontológica que afirma a identidade radical do

modo de ser dos fatos psíquicos e do modo de ser das coisas ” (SARTRE, 1978, p. 43). Deste modo, não havendo discriminação entre ambos, a psicologia torna-se uma ciência dos fatos.

As tentativas dos sistemas metafísicos clássicos, em formular uma doutrina acerca da imagem, não obtiveram sucesso, uma vez que persistiam no comum equívoco de considerar a imagem idêntica à coisa, uma lembrança revivida apenas. O mesmo pode dizer-se dos psicólogos, que não se deram conta da verdadeira natureza da consciência, tomando a imagem como um falso juízo, uma mera fantasmagoria. Uma alternativa fecunda que poderia solucionar os vários problemas apontados por Sartre, consistiria, então, em reconhecer a herança de Husserl como ponto de partida, uma vez que a noção de intencionalidade da consciência estaria destinada a restaurar, mais, rigorosamente, o conceito de imagem (Cf. Sartre, 1978, p. 99). Ao reassumir o método fenomenológico husserliano, basilar para o estudo sobre a imaginação, Sartre lança-se num projeto que culminará em uma nova teoria sobre a imagem, distinta das já existentes e que, por sua vez, deve reformular, radicalmente, o estudo da psicologia. A mudança do estatuto da imagem representa, neste sentido, uma nova possibilidade de compreensão da estrutura da própria consciência imaginante.

De acordo com Sartre, na concepção de intencionalidade há uma distinção radical entre consciência e aquilo de que se tem consciência. O objeto de que se tem consciência está fora da mesma. Assim, Sartre visa combater toda forma de idealismo, que pretende instituir o mundo como conteúdos na consciência. Para ele,

Sem dúvida, há conteúdos de consciência, mas estes conteúdos não são o objeto da consciência: através deles a intencionalidade visa ao objeto que, este sim, é o correlativo da consciência, mas não é *da consciência*. O psicologismo, partindo da fórmula ambígua “o mundo é nossa representação”, faz com que se desvaneça a árvore que percebo em uma miríade de sensações, de impressões coloridas, táteis, térmicas, etc., que são “representações”. De sorte que, finalmente, a árvore aparece como uma soma de conteúdos subjetivos e é, ela própria, um fenômeno subjetivo. Ao contrário, Husserl começa por colocar a árvore fora de nós (SARTRE, 1978, p. 99).

Neste contexto, a intencionalidade devolve ao mundo sua real concretude. Ora, sendo a intencionalidade a estrutura da consciência e a imaginação uma atividade da mesma, ela também incorpora esta forma essencial. Ao contrário da representação, que dissolve as coisas em sensações e impressões na consciência, onde o objeto não é nada mais que um conteúdo

subjetivo, a intencionalidade começa por colocar as coisas fora da consciência, ou seja, no mundo. Além de assegurar a transparência da consciência, o estatuto intencional devolve ao mundo suas propriedades e não o reduz a conteúdos de consciência. Desta forma, as consequências imediatas para a teoria da imagem são significativas. Assim sendo,

A imagem é também imagem de alguma coisa. Achemo-nos, pois, diante de uma relação intencional de uma certa consciência a um certo objeto. Em uma palavra, a imagem deixa de ser um *conteúdo* psíquico; ela não se acha na consciência a título de elemento constituinte; mas, na consciência de uma coisa *em imagem* (SARTRE, 1978, p. 100).

Neste sentido, a imagem é uma maneira que a consciência apresenta de visar seus objetos. Ora, a imagem, sendo estrutura intencional, deixará de ser apenas conteúdo inerte da consciência para ser considerada uma consciência una e sintética em relação com um objeto transcendente. A imaginação não é a simples cópia do objeto na consciência, mas um modo particular de consciência. Sartre cita um exemplo, a fim de ilustrar as implicações da intencionalidade da consciência para o conceito de imagem e as consequências desta para a psicologia. Segundo ele, é manifesto perceber que

A imagem de meu amigo Pedro não é uma vaga fosforescência, um rastro deixado em minha consciência pela percepção de Pedro: é uma forma de consciência organizada que se relaciona, à sua maneira, a meu amigo Pedro. É uma das maneiras possíveis de visitar o ser real Pedro. Assim, no ato de imaginação, a consciência se relaciona diretamente a Pedro e não por intermediário de um simulacro, que estaria *nela*. De um só golpe, vão desaparecer com a metafísica imanente da imagem todas as dificuldades que evocávamos [...]. Este “Pedro em formato reduzido”, este homúnculo carregado pela consciência, nunca foi da *consciência*. Era um objeto do mundo material perdido no meio dos seres psíquicos. Empurrando-o para fora da consciência, afirmando que não há senão um só e mesmo Pedro, objeto das percepções e das imagens, Husserl libertou o mundo psíquico de um peso grande e suprimiu quase todas as dificuldades que obscureciam o problema clássico das relações da imagem com o pensamento (SARTRE, 1978, p. 100-101).

Fica evidente o legado deixado por Husserl para a psicologia, que, como bem diz Sartre, é *inapreciável* (Cf. Sartre, 1978, p. 101). É Husserl quem abre passagem para novas e significativas concepções sobre a imagem que nenhum outro estudo, nesta área, poderia ignorar. A partir da descrição husserliana da noção de imagem, Sartre assume o compromisso

de recomeçar uma teoria, realizado, a partir do desmonte dos conhecimentos pré-fenomenológicos. O filósofo prepara o terreno rumo a uma psicologia fenomenológica da imagem. Uma vez que seus estudos ainda estavam voltados para esta temática, Sartre escreve outra obra, visando aprofundar os conceitos lançados em *L'Imagination* cujo assunto tratado é a dinâmica da vida imaginária. Assim, em 1940, surge *L'Imaginaire*.

3.2 O imaginário

Enquanto o primeiro estudo sartriano sobre a imagem caracteriza-se, essencialmente, por um estudo crítico, o segundo, publicado anos mais tarde, está voltado, fundamentalmente, para um desdobramento científico, cujo principal objetivo é “descrever a grande função ‘irrealizante’ da consciência ou ‘imaginação’ e seu correlativo noemático, o imaginário” (SARTRE, 1996, p. 14). A questão posta, agora, por Sartre, é a função do método fenomenológico para o estudo da imagem, uma vez que também está em voga a relação desta para com a consciência. Neste momento, Sartre apresenta formulações filosóficas próprias, o que evidencia certa autonomia de seu pensamento em relação a Husserl e, ao mesmo tempo, reafirma maior proximidade com relação às ideias de Heidegger.

Primeiramente, Sartre esclarece que, para poder desfrutar de uma imagem em sua essência, é necessário que haja reflexão. Ao imaginar um objeto, a consciência imerge totalmente nele, e, sendo pura espontaneidade, ela se dá, neste primeiro momento, de maneira irreflexiva. O objeto é tudo o que ela percebe. É a consciência reflexiva que, todavia, possibilita, segundo ele, o acesso à imagem. Desta forma, ao referir-se à imagem, há uma referência direta à uma consciência posicional de si, uma consciência que se coloca a si mesma enquanto consciência. De acordo com as palavras de Sartre, “a imagem enquanto imagem só é descritível por um ato de segundo grau, com o que o olhar desvia-se do objeto para dirigir-se sobre a maneira como esse objeto é dado. É o ato reflexivo que permite o julgamento ‘eu tenho uma imagem’” (SARTRE, 1996, p.14), além de assegurar a indubitabilidade do ato descritivo. É que, segundo Sartre, o ato de reflexão oferece a essência da imagem, um conteúdo certo, um saber imediato, o qual apresenta-se de maneira similar a todo homem. A descrição da imagem conduz à exposição de suas quatro características, acabando por revelar as propriedades da própria consciência imaginante.

Ao longo de seus estudos, Sartre tece inúmeras críticas aos metafísicos, que postulavam, como se sabe, que a imagem está na consciência, assim como um objeto está num recipiente. Ora, não é novidade que esta posição teórica vai à contramão da tese da intencionalidade da consciência, uma vez que ofusca sua translucidez, a ponto de atribuir-lhe as mesmas propriedades de um objeto. Através do estudo minucioso destes apontamentos, Sartre detecta um duplo engano: o primeiro, considerar a imagem *na* consciência e, o segundo, considerar o objeto da imagem *na* imagem. Sartre aponta e explica tal equívoco nos termos de um gênero de ilusionismo. Trata-se da “ilusão da imanência” que obcecara a maioria dos psicólogos e muitos filósofos:

Pensávamos sem sequer nos darmos conta, que a imagem estava *na* consciência e que o objeto estava *na* imagem. Fazíamos da consciência um lugar povoado de pequenos simulacros, e esses simulacros eram as imagens. Sem dúvida alguma, a origem dessa ilusão deve ser procurada *em* nosso hábito de pensar no espaço e em termos de espaço. Nós a chamaremos *ilusão da imanência* (SARTRE, 1996, p. 16-17).

Eis a primeira característica da imagem: ela é uma consciência. Para Sartre, surpreendentemente, a ilusão da imanência permaneceu durante muito tempo em um estado implícito, não permitindo reconhecer a real e radical distinção entre a consciência e a imagem. Trata-se de uma ilusão devido à ideia de que a imagem de determinado objeto já está no interior da consciência, o que leva a concepção de uma consciência calcada no terreno imanente, abdicando de suas estruturas transcendentais. Uma vez libertados desta ilusão, torna-se, então, possível abdicar da construção de um mundo do espírito, cujos objetos seriam semelhantes ao do mundo exterior, coordenados por leis diferentes (Cf. SARTRE, 1996, p. 18). A questão que Sartre pretende discutir é que, ao perceber um objeto, não é coerente afirmar que este objeto está *em* minha percepção, uma vez que a percepção é uma consciência e o objeto percebido, é objeto desta mesma consciência. Ao fechar os olhos e produzir a imagem deste objeto, ele se dá, imediatamente, em imagem. Não poderia entrar *na* consciência:

A cadeira [exemplo citado por Sartre] não está jamais na consciência. Nem mesmo como imagem. Não se trata de um simulacro da cadeira que penetra imediatamente na consciência e não tem nenhuma relação *extrínseca* com a cadeira existente; trata-se de um certo tipo de consciência, isto é, de uma organização sintética que se

relaciona imediatamente com a cadeira existente e cuja essência íntima é precisamente relacionar-se de tal e tal maneira à cadeira existente (SARTRE, 1996, p.19).

Com isso, o pensamento de Sartre conduz ao que talvez seja o grande legado da reflexão: quer se perceba ou imagine algo, este objeto da percepção e da imaginação é idêntico. A consciência, no entanto, relaciona-se com este mesmo objeto de maneiras diversas. Em ambos os casos, o objeto é visado em sua corporeidade e individualidade concreta. Desta forma, a imagem está relacionada a uma relação que a consciência estabelece com o objeto e nada mais é do que uma maneira do objeto aparecer para a consciência (Cf. SARTRE, 1996, p. 19). Logo, “imagem não é mais do que uma relação” (SARTRE, 1996, p. 19). Há ainda, todavia, outro ponto discutido por Sartre: a imagem de um objeto não é e nunca poderá ser o objeto, pois este último permanece fora da consciência. Ou seja, “a existência do objeto imaginado, *na medida em que é uma imagem*, difere em natureza do tipo de existência do objeto apreendido como real” (SARTRE, 1996, p. 235). Ora, a imagem é uma consciência, mas não está *na* consciência, na mesma medida em que o objeto também não está na imagem. É evidente que a imagem não é o objeto, da mesma forma como o objeto da imagem não é, em si mesmo, a imagem. Assumir a imagem enquanto totalidade da consciência é o mesmo que garantir a relação entre consciência e objeto. Sartre ilustra:

[...] na trama dos atos sintéticos da Consciência aparecem por momentos certas estruturas que chamamos consciências imaginantes. Nascem, desenvolvem-se e desaparecem segundo leis que lhes são próprias [...]. E seria um erro grave confundir essa vida da consciência imaginante, que dura, se organiza e desagrega, com a do objeto dessa consciência, que, durante esse tempo, pode muito bem ficar imutável (SARTRE, 1996, p. 20).

Para apresentar a segunda característica, Sartre descreve que um mesmo objeto pode ser dado à consciência através de três modos distintos que não colocam em risco sua intencionalidade. Trata-se de perceber, conceber e imaginar. Pela percepção, coloca-se diante do objeto e é possível observá-lo e conhecê-lo, porém, não em sua totalidade, uma vez que, neste caso, o objeto é apreendido apenas por uma série de perfis, e, mesmo que ele seja percebido integralmente, exclui-se uma infinidade de outros pontos de vista. De acordo com Sartre, “devemos *apreender* os objetos, isto é, multiplicar sobre eles os pontos de vista

possíveis. O objeto em si mesmo é a síntese de todas as suas aparições. A percepção de um objeto é, pois, um fenômeno com uma infinidade de faces” (SARTRE, 1996, p. 21). Sartre vai ainda mais longe ao afirmar que

No mundo da percepção, nenhuma “coisa” pode aparecer sem que mantenha com as outras uma infinidade de relações. Mais ainda, é essa infinidade de relações – e, ao mesmo tempo, também a infinidade de relações que seus elementos sustentam entre si – que constitui a própria essência de uma coisa. Daí algo de *excessivo* no mundo das “coisas”: a cada instante, há sempre infinitamente *mais* do que o que podemos ver; para esgotar a riqueza de minha percepção atual, seria necessário um tempo infinito (SARTRE, 1996, p. 22).

A própria natureza dos objetos traz em si esta característica de “exceder”. Deste modo, para que a apreensão de um objeto seja viável, é necessário multiplicar os seus vários pontos de vista e, deste modo, constituir o saber, de forma gradual e lenta. O contrário acontece ao conceber um objeto. Neste momento, Sartre aborda outra forma possível de consciência, o pensamento. A concepção proporciona a apreensão do objeto por inteiro, em sua totalidade, uma vez que é possível “pensar as essências concretas num único ato de consciência” (SARTRE, 1996, p. 21). Não há nenhuma aprendizagem a ser realizada neste caso, uma vez que pensar um objeto significa apreciá-lo através de um conceito. Assim, ao pensar em algo, a consciência revela seu objeto, abstratamente, através de conceitos, sem realizar qualquer aprendizado. Nesta direção, Sartre descreve as peculiaridades da percepção e do pensamento, apontando que a distinção se dá no sentido de que o primeiro trata-se de uma aprendizagem, por dar-se em multiplicidade de aparências e o segundo, de um saber consciente, pois é dado em sua totalidade (Cf. SARTRE, 1996, p. 21).

Imaginar é ter consciência de um objeto em forma de imagem. Na imagem, por sua vez, o objeto dá-se, imediatamente, pelo que é, inteiro desde o seu aparecimento, constituindo o saber desta mesma maneira. Assim, ao contrário do que acontece na percepção, na imagem existe “uma espécie de pobreza essencial” (Cf. SARTRE, 1996, p. 22), pois ela apresenta somente aquilo que é colocado nela, com um número finito de determinações. Sob este prisma, os objetos só existem enquanto são pensados e não há qualquer relação que possa ser estabelecida entre eles e o resto do mundo. Através da comparação com objetos da percepção, Sartre define as características essenciais da imagem. Segundo ele,

[...] o objeto da percepção excede constantemente a consciência; o objeto da imagem é apenas a consciência que se tem dele; define-se por essa consciência: não se pode aprender nada de uma imagem que já não se saiba antes. [...] No próprio ato que me dá o objeto como imagem já se encontra incluído o conhecimento do que ele é (SARTRE, 1996, p. 23).

Sob esse prisma, a imagem não possui a propriedade de ensinar, uma vez que ela não traz consigo nada de novo e não revela nada sobre o objeto. Como Sartre observa: “Nenhum risco, nenhuma espera: uma certeza. Minha percepção pode enganar-me, mas não minha imagem” (SARTRE, 1996, p. 24). Ora, a imagem só existe na medida em que uma consciência o intenciona, conservando sua opacidade e independência com relação a ela. Essa atitude em relação ao objeto da imagem, referente a outra característica, Sartre denomina de quase-observação, justamente porque o ato imaginário coloca o homem em posição de observador. Uma vez que a consciência posiciona-se frente ao objeto-imagem e a imagem, por sua vez, é uma forma do objeto ser visado pela consciência, o objeto é, neste caso, correlativo deste próprio ato sintético existente entre um saber e uma intenção. Esta última, uma vez presente no centro da consciência, visa este objeto. Sartre afirma que é “a intenção que está no centro da consciência: é ela que visa o objeto, isto é, que o constitui pelo que ele é” (SARTRE, 1996, p. 24). Assim, o objeto enquanto imagem é contemporâneo da consciência que se tem dele. O que há na imagem é o que a própria consciência imaginante posiciona como objeto em um movimento único. Trata-se de uma observação que não ensina nada, um mundo onde não acontece nada, no qual o fator-surpresa não pode ser vislumbrado. Ao constituir uma consciência de objeto como imagem, implica, de uma só vez, constituir este objeto enquanto objeto de uma consciência imaginante. Em outras palavras, o objeto em imagem é contemporâneo à consciência que se tem dele, e ele é justamente determinado por essa consciência, ou seja, ele não possui, em si, nada mais do que aquilo de que se tem consciência, mas tudo o que constitui a consciência encontra o seu correlativo no objeto. Por conseguinte,

Eu posso, a bel prazer, fazer evoluir em imagem este ou aquele objeto [...]; não se produzirá jamais a menor defasagem entre o objeto e a consciência. Nenhum segundo de surpresa; o objeto que se move não é vivo, *não precede nunca a intenção*. Também, todavia, não é inerte, passivo, “agido” de fora, como uma marionete: *a consciência não precede jamais o objeto*, a intenção revela como tal, ao mesmo tempo, que se realiza, em e por sua realização (SARTRE, 1996, p. 24-25).

Sartre reitera o conceito de intencionalidade ao reafirmar que a consciência visa os objetos exteriores a ela (Cf. SARTRE, 1996, p. 25). Aqui, encontra-se a terceira característica: a consciência imaginante põe o seu objeto como um nada. Neste caso, a imagem também é um objeto da visada intencional da consciência, isto é, uma forma dela apreender algo. Disso resulta a distinção enfatizada, por Sartre, entre os vários tipos de visada da consciência em relação ao seu objeto, tal qual ocorre, especificamente, entre a consciência perceptiva e a consciência imaginante. Durante muito tempo, acreditou-se que a imagem, inicialmente, fosse constituída sobre o tipo da percepção e depois, algo procedesse no sentido de alterá-la em imagem, classificando-a neste nível. Assim, haveria a constituição do objeto como imagem primeiramente, no mundo perceptivo, para somente então, ser expulso dele.

Afirmar que a imagem é uma consciência, significa, ao mesmo tempo, assegurar o seu status de intencionalidade e, assim, tornar presente um objeto ausente, primeiramente, por dirigir-se a ele. Para Sartre, “toda consciência coloca seu objeto, mas cada um à sua maneira. A percepção, por exemplo, coloca seu objeto como existente. A imagem contém, do mesmo modo, um ato de crença ou um ato posicional” (SARTRE, 1996, p. 26). Este ato, segundo ele, envolve quatro possibilidades do objeto em imagem estar presente na consciência, a saber, ausente, inexistente, existente em outro lugar ou neutralizado. Estes atos posicionais constituem a consciência da imagem e qualquer outra formulação teórica estaria sujeita a recair justo na “ilusão da imanência”. A consciência imaginante pode, além de posicionar um objeto como ausente, posicionar um objeto como inexistente. É o caso de uma imagem produzida em imagem, quando não existe de fato na realidade. O fato de não existirem na realidade, não anula o fato de poderem existir em imagem produzida por alguém. A partir dessas considerações, Sartre define a imagem como “um ato que visa na sua corporeidade um objeto ausente ou inexistente através de um conteúdo físico ou psíquico, que não se dá propriamente, mas a título de ‘representante analógico’ do objeto visado” (SARTRE, 1996, p. 37). Para Sartre,

A imagem envolve um certo nada. Seu objeto não é um simples retrato, ele se afirma: mas ao se afirmar, se destrói. Por mais viva, por mais tocante, forte que uma imagem seja, ela dá seu objeto como não sendo. Isso não impede que possamos reagir em seguida a essa imagem como se seu objeto estivesse presente, estivesse diante de nós (SARTRE, 1996, p. 28).

Como mencionado, a imagem não é uma coisa, mas um dos modos possíveis da consciência intencionar o mundo. Partindo do princípio de que toda consciência é consciência de algo, a imagem preserva esta relação e, logo, também é imagem de algo, ao invés de ser um conteúdo psíquico ou uma realidade inferior existente na consciência. Na consciência imaginante, o objeto é dado de maneira direta e sem intermediários à intuição, das formas já mencionadas, ou seja, como ausente, inexistente, existente em outro lugar ou neutralizado. Por mais lúcida e clara que seja uma imagem, ela sempre dar-se-á como ‘não sendo’. Ora, então o ato imaginário é um ato negativo, uma vez que, para que este ato seja possível, é preciso ‘irrealizar’ um objeto. Este certo ‘nada’ que envolve a imagem, este ato negativo, é constituinte da própria imagem.

A questão a ser abordada, neste momento, diz respeito ao estatuto transcendental da consciência que imagina. Dito de outra forma, como a consciência imaginante posiciona a si mesma? Sartre permanece fiel à concepção originada por ele desde *La Transcendence*, na qual toda consciência é consciência de si. Sartre apresenta aqui o que vem a ser a quarta e última característica da imagem, a saber, a de ser espontânea. A espontaneidade está intimamente relacionada com a consciência irrefletida, cuja característica, como mencionado anteriormente, é ser pura presença a si. Como descreve Sartre:

Uma consciência imaginante se dá a si mesma como consciência imaginante, isto é, como uma espontaneidade que produz e conserva o objeto como imagem. [...] A consciência aparece para si mesma como criadora, mas sem colocar como objeto esse caráter criador (SARTRE, 1996, p. 28-29).

Embora seja consciência de si ao ser consciência do objeto, é, especificamente, a espontaneidade, uma das características que distinguem a consciência imaginante da percepção, uma vez que esta última é passiva, enquanto a primeira é criadora, decorrente de sua própria espontaneidade. Na percepção, o elemento representativo constitui certa passividade com relação à consciência. Na imaginação, por sua vez, este elemento é produto de uma atividade criadora consciente. Ao apresentar as características da imagem, é possível discernir a oposição entre a matéria (*hýle*) da imagem, que possui uma matéria puramente psíquica, e a da percepção. A primeira tem característica de transcendência, em virtude da atividade criadora. É constituída por uma infinita multiplicidade de determinações e inúmeras relações possíveis. Já a segunda, por sua vez, apresenta-se enquanto imanência, pura

passividade, possuindo um número finito de determinações e, sob essa condição, dotada de certa pobreza essencial. Não é possível a consciência agir sobre este objeto da percepção. Portanto, se na percepção é possível descobrir características novas sobre o objeto, na imagem ter-se-ia apenas a consciência que dele se tem, o que corresponde ao já visto fenômeno da quase-observação. Eis o paradoxo: simultaneamente, a imagem de um objeto contém apenas um número finito de determinações, porém, é justamente a característica imaginante da consciência, que garante a sua liberdade.

Para concluir esta primeira parte, Sartre aponta que a maioria dos psicólogos acredita que a imagem é um elemento apreendido numa síntese instantânea, acreditando poder reencontrá-la realizando um corte transversal na corrente da consciência (Cf. SARTRE, 1996, p. 29). Mantendo sua postura crítica diante deste postulado, Sartre lembra que

A imagem é uma consciência *sui generis* que não pode de modo algum *fazer parte* de uma consciência mais vasta. Não há imagem *numa* consciência que, além do pensamento, compreenderia signos, sentimentos, sensações. A consciência da imagem é uma forma sintética que aparece como um certo momento de uma síntese temporal e se organiza como outras formas de consciência, que a precedem e seguem, para formar uma unidade melódica (SARTRE, 1996, p. 29).

É importante mencionar que, a partir desta exposição, Sartre pretende desmontar a teoria clássica que definira a imagem como uma percepção menos viva, menos clara. Sob essa ótica, para formular uma teoria da imagem, Sartre também menciona uma classe de imagens, ou a família da imagem. É evidente que há inúmeros objetos do mundo exterior que igualmente, são denominados de imagem, tal qual o retrato, a caricatura, as imitações, os signos, as manchas, os desenhos, etc. Seria a atitude da consciência diante destes objetos, a mesma existente com relação à consciência imaginante? Para ilustrar, Sartre cita o exemplo de Pierre (Cf. SARTRE, 1996, p. 33). Com o intuito de lembrar-se de seu amigo, Sartre faz diversas tentativas. Primeiramente, tenta produzir certa consciência da imagem de Pierre, mas ela aparece de forma imperfeita, vaga, com carência de detalhes. Diante da ausência de simpatia e aprovação diante da imagem, em um segundo momento, ele lança mão de uma fotografia, com a qual consegue constatar pormenores do rosto de seu amigo. Apesar da riqueza de detalhes, a foto não consegue captar a expressão. Surge, então, a necessidade da caricatura de Pierre e, embora, deliberadamente falseada, a vida, a expressão manifesta-se: ele reencontra Pierre (Cf. SARTRE, 1996, p. 33-34). Tanto na representação mental, como na

fotografia e também na caricatura, o objetivo é o mesmo: tornar presente Pierre. Trata-se de uma intenção que visa o mesmo objeto, ou seja, o amigo Pierre³³. Não se trata de uma intenção vazia, por se dirigir a um objeto, que não está presente, mas ela dirige-se a um conteúdo específico. Como não é possível fazer o objeto aparecer, diretamente, seu rosto, no terreno da percepção, uma vez que ele está ausente, usa-se um equivalente, ou uma “matéria que age como um *analogon*” da percepção (SARTRE, 1996, p. 34). Tanto a fotografia como a caricatura podem ser percebidas diretamente, uma vez que são coisas, logo, matéria física. A representação mental, porém, é mais difícil de determinar e é conveniente questionar sua existência, fora da intenção que a anima. O exemplo apresenta três situações, na qual, a matéria varia, mas o postulado é válido em todos eles, como já citado: presentificar Pierre. Trata-se de uma intenção que, dirige-se a um objeto ausente de modo que “essa intenção não é vazia: dirige-se a um conteúdo, que não é qualquer um, mas que, em si mesmo, deve apresentar alguma analogia com o objeto em questão” (SARTRE, 1996, p. 36). Sinteticamente, tem-se que “a imagem é um ato que visa em sua corporeidade um objeto ausente ou inexistente, através de um conteúdo físico ou psíquico que não se dá em si mesmo, mas a título de representante analógico do objeto visado” (Sartre, 1996, p. 37). Logo, pode-se sugerir que não é possível estudar a imagem mental separada da percepção, uma vez que, não existem dois mundos onde um é real e o outro imaginário,

[...] mas todo objeto, quer se apresente à percepção, quer apareça ao sentido íntimo, é suscetível de funcionar como realidade presente ou como imagem, segundo o centro de referência escolhido. Os dois mundos, o imaginário e o real, são constituídos pelos mesmos objetos. O que define o mundo imaginário tanto quanto o universo real é uma atitude da consciência (SARTRE, 1996, p. 37).

Ora, o que Sartre quer dizer é que “não há um mundo das imagens e um mundo dos objetos. Todo objeto, quer se apresente à percepção, quer apareça ao sentido íntimo, é suscetível de funcionar como realidade presente ou como imagem, segundo o centro de referência escolhido” (SARTRE, 1996, p. 37). Logo, pode-se afirmar que, tanto o mundo real como o imaginário estão repletos dos mesmos objetos, cuja diferença se dá apenas no âmbito

³³ Sartre deixa claro e é importante mencionar neste momento, que não se pode confundir intenção com vontade. Dizer que é possível haver uma imagem sem que se tenha vontade, não implica no inverso, ou seja, que pode haver imagem sem intenção. Assim, Sartre ainda complementa que “não é somente a imagem mental que tem a necessidade de uma intenção para se constituir: um objeto exterior que funcione como imagem não pode exercer essa função sem uma intenção que a interprete como tal” (SARTRE, 1996, p. 35).

da atitude da consciência (Cf. SARTRE, 1996, p. 37). Portanto, “a imagem é definida por sua intenção” (SARTRE, 1996, p.83), que sugere certo saber deste objeto visado, ou seja, um conhecimento. Um objeto material com um equivalente físico pode ser objeto, tanto para a percepção quanto elemento para a formação de uma imagem mental, o que explica a diferença existente em nível de intenção. Na atitude imaginante, encontra-se a presença de um objeto que aparece como análogo aos que poderiam aparecer na percepção. Ora, a estrutura das imagens mentais é a mesma que aquela das imagens onde o *analogon* é externo, ou seja, a formação de uma consciência imaginante acompanha-se, tanto neste caso como no anterior, de um aniquilamento de uma consciência perceptiva. Neste sentido, embora toda imagem seja “um ato que visa em sua corporeidade um objeto ausente ou inexistente, através de um conteúdo físico ou psíquico, que não se dá em si mesmo, mas a título de representante análogo do objeto visado” (SARTRE, 1996, p. 79), há uma divergência fundamental entre imagem mental e imagem física: a imagem mental não tem exterioridade, não é como os objetos físicos, pois não se pode localizá-la no espaço entre outras coisas, “não vemos uma imagem mental” (SARTRE, 1996, p. 79). Para Sartre, “a imagem mental visa uma coisa real, que existe entre as outras, no mundo da percepção, mas visa esta coisa através de um conteúdo psíquico” (SARTRE, 1996, p. 79).

O conteúdo puramente psíquico, que constitui a imagem mental, deve seguir a mesma lei que está presente em qualquer outro objeto-em-imagem, isto é, necessita constituir-se como objeto para a consciência e assim afirmar sua transcendência. Por transcendência, não se entende qualquer exterioridade: o que se exterioriza é o que se representa, o seu próprio *analogon* mental. A matéria da imagem mental tem necessidade de “*ser já constituída em objeto pela consciência*” (SARTRE, 1996, p. 80), diferentemente da matéria de outras imagens. É o que Sartre caracteriza de “*transcendência do representante*”. O risco de recair na ilusão da imanência é, justamente, transferir para o conteúdo psíquico as características sensíveis dos objetos. Por possuir uma matéria sem exterioridade, a imagem mental revela o grau de espontaneidade da consciência imaginante, não restando nenhum resíduo a ser descrito por uma consciência de segundo grau. Sartre enfatiza que

[...] a descrição reflexiva não nos ensina nada sobre a matéria representativa da imagem mental. Pois, quando a consciência imaginante se dissipa, seu conteúdo transcendente se dissipa com ela; não resta nenhum resíduo que possa ser descrito, estamos diante de uma outra consciência sintética, que não tem nada em comum com a primeira [...]. É preciso escolher: ou formamos a imagem, e aí só

conhecemos o conteúdo através de sua função de *analogon* [...] e apreendemos nele as qualidades da coisa visada; ou então não formamos a imagem, e aí também não temos mais o conteúdo, e não sobra nada (SARTRE, 1996, p. 80).

Sinteticamente, como mencionado, a imagem define-se por sua intenção e relaciona-se a um saber, cuja característica principal é ser estrutura ativa da imagem. A intenção dirige-se a um objeto e o saber, por sua vez, fornece informações sobre o mesmo. Assim, este saber é a própria estrutura ativa da imagem, uma vez que, sua existência não se concretiza sem a presença do saber imaginante. O testemunho de que o saber constitui a consciência é o mesmo que confirmar a pobreza essencial presente na imagem. Ora, uma vez que o saber acompanha a intenção, não pode surgir nada novo sobre o objeto, já que não é possível aprender nada, pois tudo é previamente conhecido, uma vez que é a intenção e o saber que produz a imagem. Sartre explica que “a intenção só se define pelo saber, pois só representamos como imagem aquilo que já sabemos de algum modo e, reciprocamente, o saber aqui não é simplesmente um saber, é ato, é o que quero representar para mim” (SARTRE, 1996, p. 83). Deste modo, “é impossível encontrar na imagem algo mais do que aquilo que colocamos nela; dito de outra forma, a imagem não ensina nada” (SARTRE, 1996, p. 139).

Em meio a este contexto, quais seriam as condições de possibilidade da imaginação? O que é necessário para uma consciência poder formar uma imagem? A quarta parte da obra *L'imaginaire*, Sartre destina a expor suas apreciações sobre a vida imaginária propriamente dita, e inicia esboçando o objeto irreal. Retomando alguns conceitos apresentados anteriormente, o autor reitera que o ato imaginário, assim como as emoções, “é um ato mágico” (SARTRE, 1996, p. 165), um encantamento designado a fazer aparecer e possuir um objeto ausente desejado. O objeto enquanto imagem é, de acordo com Sartre, um irreal que está presente, embora ao mesmo tempo, esteja fora de alcance. Destarte, nas palavras de Sartre, “não posso tocá-lo, não posso mudá-lo de lugar – ou melhor, posso sim, mas com a condição de fazê-lo irrealmente, de renunciar a servir-me de minhas próprias mãos, para recorrer a mãos fantasmas que distribuirão sobre esse rosto golpes irreais” (SARTRE, 1996, p. 166). Logo, para que seja possível agir sobre esse objeto, é necessário se *tornar irreal* (Cf. SARTRE, 1996, p. 166). Para Sartre,

[...] esse objeto passivo, que é mantido em vida artificial, mas que, a qualquer momento, está prestes a dissipar-se, não poderia preencher os desejos. Não é inútil,

entretanto: constituir um objeto irreal é uma maneira de enganar por um instante os desejos para exasperá-los em seguida. [...] É uma maneira de *encenar* a satisfação. [...] Eu não dou nada ao desejo; mais ainda: é o desejo que constitui o objeto na maior parte dos casos; na medida em que ele projeta o objeto irreal diante de si, ganha precisão enquanto desejo. [...] Não passa de uma miragem, e o desejo, no ato imaginante, nutre-se de si mesmo. Ou melhor, o objeto enquanto imagem é uma *falta definida*; desenha-se no vazio (SARTRE, 1996, p. 167).

Ao desejar algo que está ausente em determinado momento, pode-se fazê-lo presente em imagem, no entanto, este objeto permanecerá à distância, onde não poderá nem ser visto, nem ser tocado. Esta irrealidade é a estrutura mesma da imagem. Estar ausente é a estrutura essencial da imagem, é o que caracteriza sua irrealidade (Cf. SARTRE, 1996, p. 167). Na exata medida em que são irrealis, inativos, esses objetos não requerem nenhuma ação. Para Sartre, esta pura passividade surge da própria espontaneidade da consciência e aniquila-se toda vez que dele se desvia. Não apenas a matéria do objeto é irreal, mas suas determinações de espaço e tempo também compartilham essa irrealidade.

Com relação ao espaço, não restam dúvidas de que o espaço referente à imagem é diferente do espaço da percepção. Sartre argumenta que, na maioria das vezes, as imagens aparecem sem lugar determinado, não por haver falta de determinação deste espaço, mas devido às determinações topográficas serem incompletas ou estarem, totalmente, ausentes (Cf. SARTRE, 1996, p. 168) e pelo fato de não poderem, a rigor, qualificar o objeto irreal. Ao produzir-se uma imagem, as referências das qualidades dos objetos são obtidas do mundo perceptivo. Diferentemente deste último, o objeto irreal não sustenta nenhuma relação com o sujeito, pois, caso contrário, haveria uma distância, o que caracteriza sua irrealidade mesma. Essa distância não pode ser ultrapassada, uma vez que ela constitui a própria imagem. Qualquer determinação espacial do objeto é repleta de características absolutas, mas nada impede que se possa variar o tamanho, a distância, a profundidade ou a altura dos mesmos. Pode-se afirmar que “o espaço do objeto irreal não tem partes” (SARTRE, 1996, p. 170), visto que, ele se dá como uma “totalidade concreta que envolve, entre outras qualidades, a extensão. Portanto, o espaço do objeto, como sua cor ou sua forma, é irreal” (SARTRE, 1996, p. 170).

A respeito do tempo, por sua vez, Sartre é enfático em afirmar que, se o objeto é diferente por natureza da consciência da qual ele é correlativo, então, “suas durações são radicalmente separadas” (SARTRE, 1996, p. 171). Quer dizer: pode-se afirmar que o tempo

da consciência é real e, em contrapartida, o tempo do objeto é irreal. Imaginar um objeto é presentificá-lo, ou trazer para a consciência um objeto inexistente. O objeto não se integra em tempo algum, mas é a consciência que tem duração. O objeto em si mesmo permanece inalterável. Assim, a consciência para a qual a imagem aparece, está no presente, enquanto que a imagem não. Ela não comporta, neste sentido, nenhuma determinação temporal. Nesta perspectiva, ocorre o que Sartre chama de fenômeno de crença, no qual é correlativa à duração dos objetos irrealis e acredita-se que, determinadas cenas permaneceram na consciência durante certo tempo (Cf. SARTRE, 1996, p. 172-173).³⁴ Logo, o tempo dos objetos irrealis é, da mesma forma, um irreal.

Outro fator essencial para a efetivação da imaginação é reconhecer a estrutura mesma da consciência, qual seja, a liberdade. Ora, Sartre afirma que, a fim de que a consciência possua a propriedade de imaginar, é necessário que ela estabeleça uma tese de irrealidade, ou seja, que ela possa, sem abdicar seu caráter intencional, pôr os objetos inexistentes. A consciência tendo uma propriedade imaginante, salvaguarda o entendimento de consciência enquanto liberdade. Uma vez que toda consciência está, necessariamente, dirigida à alguma coisa, a imagem não pode ser considerada um conteúdo psíquico ou uma realidade existente na consciência, mas é compreendida como imagem de alguma coisa. Não há dúvidas de que a consciência que imagina é igualmente intencional. Para imaginar, a consciência irrealiza o seu objeto. A condição de possibilidade da consciência imaginante é, deste modo, a liberdade. Segundo Sartre, “para que uma consciência possa imaginar, é preciso que ela escape do mundo pela sua própria natureza, é preciso que ela possa tirar dela mesma uma posição de recuo em relação ao mundo. Numa palavra, é preciso que ela seja livre” (SARTRE, 1996, p. 240). A questão é que, em vista da imaginação, a consciência irrealiza o objeto supondo o seu poder de nadificar o mundo. A consciência, cuja estrutura mesma é a liberdade, é, simultânea e paradoxalmente, posição e também negação do mundo.

Sartre afirma, categoricamente, que, “para que uma consciência possa imaginar, é preciso que por sua própria natureza possa escapar ao mundo, é preciso que possa extrair de si mesma uma posição de recuo em relação ao mundo. Numa palavra: ela precisa ser livre” (SARTRE, 1996, p. 240). Obviamente, nesta direção o determinismo psicológico não

³⁴ “Claro, eu imagino que essas cenas duram muito tempo. É preciso admitir aqui um fenômeno de *crença*; um ato posicional. A duração dos objetos irrealis é o correlativo estrito desse ato de crença: *creio* as cenas truncadas unem-se em um todo coerente, ou seja, que eu uno as cenas presentes às cenas passadas por intenções vazias acompanhadas de atos posicionais. Além disso, creio que as cenas assim unidas duram várias horas. Desse modo, a duração do objeto enquanto imagem é o correlativo transcendente de um ato posicional especial e, por consequência, participa da irrealidade do objeto” (SARTRE, 1996, p. 172-173).

conseguiu sequer compreender a verdadeira natureza da imagem, uma vez que o seu conceito de consciência estava impregnado de ideias substancialistas. Sartre reitera que “a imagem é tão real quanto qualquer outra existente” (SARTRE, 1996, p. 234). Neste momento, é indispensável lembrar que a consciência jamais abdica de seu caráter intencional. Ela nunca deixa de ser consciência *de* alguma coisa, uma vez que, este caráter intencional faz parte de sua própria natureza. A consciência imaginante, todavia, difere, radicalmente, de uma consciência realizante, na medida em que a existência dos objetos imaginados apresenta sua natureza divergente da existência de objetos apreendidos como reais. De acordo com Sartre,

[...] colocar uma imagem é constituir um objeto à margem do real, é manter o real a distância, libertar-se dele – numa palavra, negá-lo. Ou, se preferirmos, negar a um objeto que pertença à realidade é negar o real na medida em que colocamos o objeto; as duas negações são complementares, e essa é condição daquela. [...] A condição para que uma consciência possa imaginar é, portanto, dupla: é preciso ao mesmo tempo em que possa colocar o mundo em sua totalidade sintética e que possa colocar o objeto imaginado como fora de alcance em relação a esse conjunto sintético, ou seja, colocar o mundo como um nada em relação à imagem (SARTRE, 1996, p. 239).

Uma imagem, todavia, não exprime um mundo negado pura e simplesmente, mas caracteriza um mundo negado de certo ponto de vista, justamente aquele que permite colocar ausência ou inexistência de determinado objeto, que será presentificado enquanto imagem.

A imaginação não é um poder empírico e, acrescentado à consciência, é a consciência por inteiro na medida em que realiza sua liberdade; toda situação concreta e real da consciência no mundo está impregnada de imaginário na medida em que se apresenta sempre como ultrapassagem do real (SARTRE, 1996, p. 242-243).

Outro aspecto importante ensinado por Sartre no decorrer de *L'imaginaire* está relacionado com a conduta humana diante dos objetos irrealis. Durante algum tempo, chegou-se a acreditar que uma imagem poderia provocar comportamentos, tal como na percepção. Apenas uma sensação mais fraca que uma percepção, mas da mesma natureza, poderia provocar um movimento real. Ora, acreditar nisso é transformar a imagem em nada mais do que um objeto perceptivo. Logo, é impossível admitir esta relação causal entre o objeto e a

consciência (Cf. SARTRE, 1996, p. 180). O objeto é irreal e, portanto, não é possível agir sobre ele, a não ser irrealmente. Com isso, este objeto irreal pode apenas agir sobre algo e ser afetado por ações âmbito irreal.

Conforme Sartre, uma atitude imaginante, completa, possui duas camadas que precisam ser distintas. Tratam-se da camada primária ou constituinte e da camada secundária. A primeira diz respeito aos “elementos reais que, na consciência, correspondem, exatamente, ao objeto irreal” (SARTRE, 1996, p. 180). Há, então, presentes nesta categoria todos os elementos que correspondem este objeto. Tais elementos, justamente por estarem relacionados com a formação da imagem, não são livres, pois obedecem a uma intenção sendo, portanto, absorvidos na constituição do objeto irreal. Segundo Sartre, “eles não são visados neles mesmos, não existem em parte alguma, mas através deles a consciência visa o objeto em imagem” (SARTRE, 1996, p. 181). Já, a camada secundária ou “reação à imagem” (SARTRE, 1996, p. 180), exprime reações como mais ou menos espontâneas frente ao irreal. Ora, tais reações são independentes e se desenvolvem livremente (Cf. SARTRE, 1996, p. 181).

Se não há uma relação causal, como compreendê-las então? Primeiramente é preciso abdicar da ilusão da imanência e admitir, de uma vez por todas, que “a imagem não é um simples conteúdo da consciência entre outros, mas uma *forma* psíquica. O resultado é que o corpo inteiro colabora na constituição da imagem” (SARTRE, 1996, p. 181). Assim, um evento psíquico poderá desencadear um conjunto de fenômenos e reações corporais. Sartre afirma que “não há sentimentos sem um conjunto de fenômenos corporais” (SARTRE, 1996, p. 181) e esses fenômenos não seriam então, um efeito, mas a consequência do desenvolvimento livre do sentimento imaginante. Deste modo, “não é o objeto irreal que provoca essas manifestações: são as forças constituintes que se prolongam e se expandem além de sua função” (SARTRE, 1996, p. 182). Ora, incontestavelmente, o objeto irreal existe. Sua existência, porém, dá-se num nível de irrealidade, enquanto inativo, mas não se pode negar sua existência. Conforme Sartre, “o sentimento comporta-se diante do irreal tal como se comporta diante do real. Procura fundir-se a ele, esposar seus contornos, alimentar-se dele. Só que, esse irreal, tão bem precisado, tão bem definido, é o vazio; ou se quisermos, é o simples reflexo do sentimento” (SARTRE, 1996, p. 184).

Há, no entanto, uma diferença de natureza entre os sentimentos existentes em face do real e os existentes em face do irreal. Devido a essa discrepância, Sartre distingue duas classes

irredutíveis de sentimentos: os verdadeiros e os imaginários (Cf. SARTRE, 1996, p. 192). De acordo com o filósofo francês, sentimentos diante do real parecem ser mais intensos, ao contrário do que é possível verificar com sentimentos relacionados ao irreal. Como afirma Sartre, os sentimentos defronte do real possuem a característica de se exceder a todo instante, uma vez que estão cercados de uma ampla gama de possibilidades (Cf. SARTRE, 1996, p. 190). Sendo que, este objeto real torna-se ausente, ou seja, irreal, este leque de possibilidades desaparecem na mesma medida, o sentimento sofre uma modificação de natureza e passa a ser nada mais que uma profunda pobreza (Cf. SARTRE, 1996, p. 190). Ora, por tratar-se de objetos irreais, não quer dizer que os sentimentos sejam igualmente irreais. São sentimentos que surgem na medida em que o irreal apresenta-se e se dissipam tão logo a aparição do real. Por conseguinte, esses sentimentos existem, unicamente, relacionados ao irreal e há nele uma pobreza essencial. Seguindo o pensamento sartriano, pode-se afirmar que há um abismo separando o imaginário do real e não há qualquer caminho que permita a passagem de um para outro, uma vez que o aparecimento de um implica, consequentemente, no desvanecimento do outro, devido precisamente à desigualdade da ordem da natureza de cada um (Cf. SARTRE, 1996, p. 192). Neste sentido, o contato com a realidade faz com que o imaginário desapareça, concedendo espaço ao real, pois, de acordo com Sartre, é impossível que ambos coexistam (Cf. SARTRE, 1996, p.193). Como referido anteriormente, a imaginação é uma das maneiras possíveis da consciência visar seu objeto. Pode-se dizer, então, que cada indivíduo terá momentos de consciência imaginante e momentos de consciência perceptiva. Assim, pode-se pensar na classificação de duas grandes categorias, de acordo com a preferência demonstrada pelos indivíduos, em levar uma vida real ou imaginária. Diante da eventual preferência pela vida imaginária, como compreender o fenômeno de uma consciência alucinada, partindo do princípio de que a alucinação é uma possibilidade da imaginação? Ou então, o que difere uma consciência imaginante de uma consciência alucinada?

4. O FENÔMENO DA CONSCIÊNCIA ALUCINADA

4.1. Alucinação: a consciência imaginante patológica

Quais são as características necessárias para que uma imagem seja definida como alucinação? Não há dúvidas, de acordo com Sartre, de que as visões hipnagógicas³⁵ também são imagens (Cf. SARTRE, 1996, p. 59). Para abordar este aspecto, Sartre utiliza os argumentos de Leroy, presente em seu trabalho *Les Visions du Demi-Sommeil*, onde o autor define a atitude da consciência como passiva diante dessas imagens. Com isso, ele quer dizer que a consciência tem a impressão de realidade com relação às imagens que aparecem a ela. Ora, a questão levantada por Sartre é: se o objeto que aparece no campo visual não existe de fato, pelo menos não se pode negar a existência de sua imagem (Cf. SARTRE, 1996, p. 59), pois é possível ‘vê-la’ (Cf. SARTRE, 1996, p.60). A aparição desta imagem, todavia, não se dá no plano da percepção. Ora, Sartre esclarece que

[...] a imagem hipnagógica permanece no terreno da quase-observação. [...] Sem dúvida, seu objeto se dá com uma vivacidade tal que podemos, por um instante, acreditar que iremos apreender através de uma observação metódica suas diversas particularidades (SARTRE, 1996, p. 60)

Como mencionado, a imagem dá-se por inteiro e não possui a propriedade de ensinar nada. Assim, qualquer impressão que se possa ter com relação à riqueza ou abundância de detalhes, são ilusórias. São imagens cuja característica é ‘fantástica’, ou seja, não representam nada de preciso (Cf. SARTRE, 1996, p. 61), não estando passível, então, a uma análise precisa e tampouco sujeitas ao princípio de individuação e às outras leis da percepção. Logo, Sartre insiste em apresentar a característica que considera essencial às imagens hipnagógicas, a saber, de nunca serem anteriores ao saber. De repente, segundo o filósofo, ocorre uma invasão da certeza de estar vendo determinado objeto que até então não havia sido notado. Neste ponto, é necessário realizar uma distinção fundamental entre o modo de o objeto aparecer na percepção e o modo deste mesmo objeto surgir na visão hipnagógica. No primeiro

³⁵ Termo designado para aludir-se à alucinação.

caso, quando se trata de uma percepção, algo aparece e, logo em seguida, é identificado como ‘tal objeto’. Esta passagem entre o momento da percepção e a identificação do objeto, tendo em vista que se dá na percepção, é nítida e rápida, e este intervalo pode ser ainda menor, caso se trate de um objeto do qual se encontra no campo perceptivo habitual. Assim mesmo, a consciência precisa completar este objeto, pois ele está lá antes de ser completado (Cf. SARTRE, 1996, p. 62). Na visão hipnagógica, por sua vez, não há nenhuma ação para completar o objeto. Deste modo, “de repente, um saber surge, tão nítido quanto uma evidência sensível: toma-se consciência de que *se está prestes a ver*” determinado objeto (SARTRE, 1996, p. 63). Sartre esclarece, pois, que

[...] na consciência hipnagógica, o objeto não se coloca nem como o que aparece nem como o que já apareceu: de súbito, toma-se consciência de que se vê um rosto [exemplo utilizado por Sartre]. É essa característica posicional que deve dar à visão hipnagógica seu aspecto ‘fantástico’. Ela se dá como uma evidência brusca e desaparece do mesmo modo (SARTRE, 1996, p. 63).

Para explicar o aparecimento das imagens hipnagógicas, Sartre precisa novamente tomar cuidado para que sua teoria não reincida na ilusão da imanência e, com isso, possa evitar supor a existência de dois mundos complementares, um dos objetos e o outro das imagens, e cada vez que um se obscurecesse, o outro apareceria, atribuindo a ambos o mesmo plano de existência. Neste momento, a análise crítica de Sartre volta-se para as teorias de Van Bogaert e Lhermitte (Cf. SARTRE, 1996, p. 66), os quais afirmam que “essas imagens alucinatórias são devidas, na realidade, a um enfraquecimento do sentido real, da atenção à vida, graças ao qual as imagens e as representações adquirem brilho anormal” (LHERMITTE *apud* SARTRE, 1996, p. 67). Com efeito, Sartre aponta que este aparecimento não está concatenado apenas a uma atenuação da atenção ao real, mas sim a uma espécie de ausência dessa atenção. E esclarece: “os fenômenos hipnagógicos não são ‘contemplados pela consciência’: *são da consciência*. [...] Essa consciência desatenta, não está distraída: está *fascinada*” (SARTRE, 1996, p. 67). Por conseguinte, não é que a consciência não esteja absolutamente voltada para o seu objeto, ela se volta inteiramente a ele, mas não à maneira da atenção (Cf. SARTRE, 1996, p. 68). Sartre explica que, neste instante, está ausente o poder contemplador da consciência, que permite mantê-la à distância de suas imagens. Desta forma,

“não contemplamos a imagem hipnagógica, somos fascinados por ela” (SARTRE, 1996, p. 68).

Embora a consciência deixe-se fascinar pelas imagens, ainda é possível haver consciências de consciências, ou seja, o fenômeno da reflexão está salvaguardado. Para que a integridade da consciência de primeiro grau também esteja segura, é necessário, porém, que a consciência reflexiva, do mesmo modo, esteja fascinada e que não esteja diante da consciência irrefletida a fim de observá-la e descrevê-la. Ora, na medida em que houver este fascínio, as imagens hipnagógicas aparecerão. Assim, a consciência não é prisioneira dos objetos, mas de si mesma (Cf. SARTRE, 1996, p. 68) e ela carece, justamente, da faculdade de suspender o julgamento, uma vez que todo pensamento a cativa e a aprisiona (Cf. SARTRE, 1996, p. 72). Apesar disso, Sartre explana que, na consciência hipnagógica, permanece um sentimento vago de espontaneidade. Por outro lado, segundo ele,

[...] trata-se de uma consciência não-tética que, de algum modo, é contradita pela maneira de postular o objeto. Aliás, é porque a consciência aprisionada sente-se mal que ela coloca seu objeto como não existente. Ela se dispõe como vendo um gato [por exemplo]; mas como se sente, apesar de tudo, presente na origem dessa visão, ela não põe esse correlativo como existente. Daí este paradoxo: eu vejo realmente alguma coisa, mas o que vejo *não é nada* (SARTRE, 1996, p. 74).

Sartre afirma, categoricamente, que a pessoa esquizofrênica³⁶ reconhece, imediatamente, a irrealidade dos objetos que a cercam e também daqueles criados por ele e é, justamente por esta razão, que os faz aparecer (Cf. SARTRE, 1996, p. 195). A isto equivale diagnosticar que o alucinado percebe uma imagem como uma percepção? Tratar-se-ia de uma imagem não reconhecida como tal? Sartre afirma que conferir exterioridade à imagem, projetando-a no mundo perceptivo tal como compreendem alguns psicólogos, é absurdo (Cf. SARTRE, 1996, p. 196). É importante frisar que o objeto da imagem, distingue-se do objeto da percepção, uma vez que ele se revela justamente como irreal, circunscrevendo-se num espaço que lhe é próprio de modo que, neste quadro, não é possível tomar uma imagem como uma percepção. A questão apontada por Sartre, neste momento, diz respeito a um questionamento sobre a possibilidade de haver uma fusão entre ambos os âmbitos, quais

³⁶ Por esquizofrenia entende-se um conjunto de sintomas, composto geralmente por distorções fundamentais e características do pensamento e da percepção, e por afetos inapropriados ou embotados. Dentre estes sintomas, encontra-se a alucinação, cuja principal tendência é afastar-se da realidade (Cf. CID-10 - Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde).

sejam, a imagem e a percepção, no caso da alucinação, na qual sugere-se que o alucinado confira realidade aos objetos imaginários, os quais ele próprio criou e coloque-se em condição de passividade diante deles. Sartre impugna esta concepção, alegando que o objeto da imagem já se encontra exterior com relação à consciência. Afinal, este é o princípio da intencionalidade: toda consciência é consciência de algo. Além do mais, o objeto da imagem desvela-se, imediatamente, como irreal e “essa irrealidade do objeto imaginado é correlativa de uma intuição imediata de espontaneidade” (SARTRE, 1996, p. 196).

Perdigão expõe considerações significativas a este respeito. A seu ver, os psiquiatras supõem que, a pessoa alucinada confunde real e irreal, sem conseguir identificar imagens enquanto tais e deixa-se convencer por elas, vivenciando o imaginário tal como o real. Esta seria a explicação para as reações emocionais diante das imagens, como, por exemplo, sentir-se ameaçado, amedrontado. Ora, seguindo o pensamento sartriano, Perdigão argumenta que essas reações não acontecem por que o esquizofrênico compreende imagens como percepções ao contrário, a consciência alucinada representa a decisão mesma de desejar o mundo imaginário, justamente, por ser irreal (Cf. PERDIGÃO, 1995, p. 132).

O ato alucinatório revela-se, a rigor, como “um acontecimento puro que aparece bruscamente ao doente, enquanto suas percepções desaparecem. O doente, porém, ao contar suas alucinações sensoriais, vai localizá-lo no espaço da percepção” (SARTRE, 1996, p. 198). Há, neste sentido, um aniquilamento provisório do mundo perceptivo, que ressurgir após a passagem do momento alucinatório. Tudo se passa como se “a alucinação coincidissem com um brusco aniquilamento da realidade percebida. Ela não ocorre no mundo real: ela o exclui” (SARTRE, 1996, p. 197-198). Dito de outro modo, a imaginação se dá na mesma medida em que ocorre a exclusão do real. O fato é que o alucinado acredita na realidade da imagem irreal. Ora, como isso é possível?

Não se trata, simplesmente, de uma alteração de crença, como se poderia supor. Conforme observado no primeiro capítulo, a emoção no entendimento sartriano está relacionada com uma transformação fictícia do mundo. Para o esquizofrênico, este recurso possibilitado pela reação emocional não se faz suficiente e é preciso recorrer a um mecanismo diferenciado: ele se entrega ao imaginário e, como real e imaginário não podem co-existir, há, assim, uma imersão no irreal. Consciência imaginante e percepção se diferem e não há nenhuma prova concreta de que a patologia alucinatória realiza uma fusão entre ambos. Sartre é categórico ao afirmar que a tese que constitui a imagem não se encontra passível de ser

modificada: “é uma necessidade da essência que o objeto irreal seja constituído como irreal” (SARTRE, 1996, p. 199). Sob esse pano de fundo, nada seria capaz de aniquilar a irreabilidade deste objeto, enquanto imagem como correlativo imediato da consciência imaginante. Eis o ponto fundamental, o qual poderá esclarecer os vários aspectos da consciência que alucina. Neste momento, Sartre considera necessário rever sua teoria e reexamina algumas de suas exigências ao propor que

[...] talvez a alucinação não se caracterize por uma alteração da estrutura primária da imagem; talvez ela se dê mais como uma perturbação radical da atitude da consciência em face do irreal. Numa palavra: talvez se trate de uma alteração radical de toda consciência, e a mudança de atitude diante do irreal só poderia aparecer como contrapartida de um enfraquecimento do sentido do real (SARTRE, 1996, p. 200).

Como mencionado, há inúmeras formas de a consciência visar um objeto. Dentre elas, encontram-se a percepção e a imaginação. Trata-se de duas maneiras diferentes de consciência que, a rigor, não podem co-existir. Assim, a existência de uma insinua a ausência da outra. Para que todos os seus argumentos sejam coerentes, Sartre precisa explicitar, fenomenologicamente, uma teoria acerca da alucinação que não recaia em aspectos organicistas ou causalistas. Assim, parece haver, para Sartre, um interesse no sentido de apontar a dimensão da psicopatologia através de uma compreensão que leve em conta uma alteração significativa de consciência em sua relação com o mundo. A alucinação seria uma alteração perturbatória da consciência perante o real. Para ampliar a compreensão sobre esta questão, Sartre esboça um paralelo entre a alucinação e outro fenômeno, cuja estrutura é análoga, a obsessão. Não é difícil de observar, por exemplo, a prevalência de certo vocabulário, na presença de alucinações auditivas (como os insultos) e a repetição do aparecimento de certos personagens, no caso de alucinações visuais. Esta aproximação estaria no fato de que “a alucinação apresenta-se como a reaparição intermitente de certos objetos (sonoros ou visuais). Portanto, aproxima-se, nitidamente, da obsessão, caracterizável também como a aparição intermitente de cenas mais ou menos estereotipadas” (SARTRE, 1996, p. 202). A obsessão é, da mesma forma, uma consciência; todavia, lançou-se sobre ela uma proibição que lhe impõe uma espécie de vertigem. Embora possa haver esforços para não se pensar nela, é o próprio temor que a faz ressurgir e qualquer empenho para evitá-la transforma-se, espontaneamente em um pensamento obsessivo (Cf. SARTRE, 1996, p. 203).

Com isso, a consciência transfigura-se enquanto vítima de si mesma, encarcerada numa sequência que inicia e termina no mesmo âmbito. Ela parece tornar-se prisioneira de um círculo vicioso, no qual as tentativas de afastar a obsessão são, precisamente, as mais eficientes para reavivá-la e trazê-la à tona (Cf. SARTRE, 1996, p. 203). Pode-se fazer, então, um paralelo entre a alucinação e o princípio da quase-observação, na medida em que aquilo que aparece para a pessoa, nada mais contém do que aquilo que ele já conhece. É repetitivo, não há nada de novo. Logo, Sartre argumenta que

[...] há no doente uma *intenção* para a imagem que pode ser anterior à constituição do objeto captado como imagem, uma passagem do saber intencional à consciência imaginante. O doente não é surpreendido por sua alucinação, ele não a contempla: irá realizá-la. Sem dúvida, irá realizá-la, como o obsessivo, exatamente porque quer escapar dela (SARTRE, 1996, p. 204).

No caso da alucinação, reencontra-se “espasmos da consciência que, bruscamente, fazem aparecer uma consciência imaginante” (SARTRE, 1996, p. 203). A pessoa é invadida por um saber que altera sua atitude global. Assim, ela não se surpreende com sua alucinação: ela a realiza, tal qual o obsessivo, justamente por almejar esquivar-se dela. A aproximação entre ambas consubstancia-se na ideia de que a consciência deve reproduzir um objeto, enquanto que, na alucinação, sobrevém um processo de mudança relevante denominada por Sartre de desintegração (Cf. SARTRE, 1996, p. 204). A condição para o funcionamento do pensamento, seja normal ou patológico, é a unidade da consciência, ou então, “a ligação sintética dos momentos psíquicos sucessivos” (SARTRE, 1996, p. 204), mas no caso da alucinação,

[...] as formas superiores de integração psíquica desapareceram. Isso significa que não há mais desenvolvimento harmonioso e contínuo do pensamento, realizado pela síntese pessoal, durante o qual outros pensamentos poderiam ser colocados como possíveis, isto é, encarados um instante sem ser *realizados*. O curso do pensamento, todavia, ainda que aspire a um desenvolvimento coerente, é rompido a cada instante por pensamentos laterais, adventícios, que não podem ser suspensos no estado de possíveis, mas que se realizam na contracorrente (SARTRE, 1996, p. 204).

Embora a consciência do indivíduo alucinado mantenha seu caráter de espontaneidade incondicional, essas perturbações fazem desenvolver o que Sartre chamou de “síndrome de

influência”. Ora, o indivíduo acredita estar sendo submetido à influência de uma ou várias pessoas, de modo que estas governariam seus pensamentos. Há, neste momento, o reconhecimento de uma contra-espontaneidade: ao mesmo tempo em que a pessoa sente que é ela a produtora de seus pensamentos – enquanto espontaneidade viva – ela não os reconhece, não os quer (Cf. SARTRE, 1996, p. 205-206). Conforme Sartre, este é o pano de fundo no qual ocorrem as primeiras alucinações. Ao falar das verdadeiras alucinações (Cf. SARTRE, 1996, p. 206), o filósofo assegura que a unidade da consciência ainda continua intacta sem, no entanto, deixar de apresentar algumas condições para que as alucinações possam ocorrer. A primeira parece ser uma espécie de vacilação da consciência pessoal, que nada mais é do que o pensamento embaraçado, disperso, difuso. Simultaneamente, a percepção fica obscura e confusa. Assim,

[...] há uma brusca formação de um sistema psíquico parcial e absurdo. Esse sistema é necessariamente parcial porque não pode ser objeto de nenhuma concentração da consciência. Não há mais centro de consciência nem unidade temática, e é precisamente *por isso* que ele aparece (SARTRE, 1996, p. 207).

A segunda característica é o caráter absurdo, que reflete a forma como a consciência pensa seu estado atual (Cf. SARTRE, 1996, p. 208). Tal caráter não diz respeito a um pensamento sobre o objeto diante do sujeito, ou melhor, não é um pensamento sobre esse estado ‘crepuscular’. Neste sentido, Sartre lembra que

[...] em alguma parte nessa consciência incapaz de se concentrar, em suas margens, isolado e furtivo, aparece um sistema parcial que é o pensamento desse estado crepuscular, ou, se quiserem que é o próprio estado crepuscular. Trata-se de um sistema imaginante simbólico que tem como correlativo um objeto irreal (SARTRE, 1996, p. 208).

Eis o que Sartre chamou de *acontecimento puro* da alucinação (SARTRE, 1996, p. 208), que não incide juntamente com a experiência pura da alucinação. Ora, qualquer experiência requer uma consciência temática, com unidade pessoal, senão, essa consciência é negada pelo acontecimento alucinatório, produzido sempre na ausência do sujeito. Em suma: “a alucinação apresenta-se como um fenômeno cuja experiência só pode ser feita pela memória” (SARTRE, 1996, p. 208). Assim sendo, o alucinado encontra-se diante da

[...] aparição inesperada e absurda do objeto irreal, uma onda de surpresa ou de horror deve percorrer a consciência; há um despertar, um reagrupamento de forças, um pouco como quando um baque súbito desperta bruscamente quem dorme. A consciência pega as armas, orienta-se, está pronta para observar, mas, naturalmente, o objeto irreal desapareceu, ela encontra apenas *diante dela* uma lembrança (SARTRE, 1996, p. 208-209).

Ora, o objeto irreal tem como característica a imprevisibilidade, não sendo, pois, possível produzir-se por uma vontade deliberada. Não estando o objeto irreal presente fisicamente, diante da consciência, trata-se de uma lembrança imediata, tão forte e concreta que não deixa dúvida alguma da certeza de sua existência. A característica essencial cujo objeto irreal é liberado pela lembrança é, porém, a exterioridade relativa à atual consciência pessoal. Deste modo, o objeto se apresenta com características que se aproximam de um objeto do mundo real, como imprevisibilidade e independência, conservando, ao mesmo tempo, características de espontaneidade, como o capricho, o furtivo ou o misterioso. A grande questão é que tudo leva a crer que o objeto não aparece à lembrança como um objeto irreal. Como Sartre ilustra,

Não houve *posição* de realidade durante o acontecimento; simplesmente a produção do objeto irreal se fazia acompanhar pela consciência não-tética de irrealidade. Essa consciência não-tética não passa para a lembrança, pois [...] a lembrança do objeto percebido nos libera um irreal da mesma maneira que uma realidade e, para que se possa distinguir um do outro, na evocação, é preciso que tenham sido no momento de sua aparição o objeto de posições explícitas de realidade ou de irrealidade. Parece-nos, sobretudo, que o objeto alucinatório conservará na lembrança um caráter neutro. É o comportamento geral do doente, e não a lembrança imediata, que irá conferir uma realidade a essas aparições (SARTRE, 1996, p. 209).

Neste sentido, o comentador Perdigão aponta que não são incomuns casos nos quais o alucinado apresenta lampejos de reflexão. Diante dessas ocorrências, no momento em que surge a consciência reflexiva, ela não se depara mais com as imagens, mas apenas com a lembrança dessas mesmas imagens que apareceram em um passado imediato. Na memória, como se sabe, a imagem pode ser confundida com um objeto real. Segundo ele, “o alucinado, assim, está sujeito a iludir-se. O mesmo transcorre no sonho. Por vezes, quando sonhamos, pensamos que realmente ‘estamos sonhando’: houve então aquele lampejo de despertar que

possibilita uma reflexão, ainda que breve” (PERDIGÃO, 1995, p. 134). Ora, é o que Sartre quer dizer ao afirmar que: “a alucinação apresenta-se como um fenômeno, cuja experiência só pode ser feita pela memória” (SARTRE, 1996, p. 208). Nesta perspectiva, o filósofo posiciona-se frente ao fenômeno da alucinação, explicando que a mesma desempenha um papel funcional para o indivíduo esquizofrênico, pois este remaneja toda sua vida de acordo com as suas alucinações. Nas palavras de Sartre,

[...] parece que numa psicose constituída as alucinações têm um papel *funcional*: sem dúvida, *antes de tudo* o doente adapta-se a suas visões, mas as aparições e as visões deixam-se penetrar e dessa acomodação recíproca resulta claramente um comportamento geral do doente que poderíamos denominar comportamento alucinatório (SARTRE, 1996, p.210).

Sartre sugere classificar os indivíduos em duas categorias, considerando a preferência em levar uma vida real ou uma vida calcada no imaginário. Ao mesmo tempo, é necessário compreender qual o significado dessa preferência pelo caráter imaginário. Haveria, então, uma escolha originária pelo imaginário? Ora, para o filósofo, a questão vai muito além de preferir alguns objetos em detrimento de outros. Não é coerente acreditar que os esquizofrênicos tentam substituir o conteúdo real de suas vidas por um conteúdo irreal mais atraente, com mais brilho. Para Sartre,

[...] preferir o imaginário não é apenas preferir uma riqueza, uma beleza, um luxo enquanto imagem à mediocridade presente *apesar* de seu caráter irreal. É também adotar sentimentos e comportamentos “imaginários”, por *causa* de seu caráter imaginário. Não escolhemos apenas esta ou aquela imagem, escolhemos o *estado* imaginário com tudo quanto comporta. Não fugimos apenas do conteúdo do real (pobreza, decepções amorosas, fracassos de nossos empreendimentos, etc.), fugimos da própria forma do real, de seu caráter de *presença*, do gênero de reação que exige de nós, da subordinação de nossos comportamentos diante do objeto, da inesgotabilidade das percepções, de sua independência, da própria maneira como nossos sentimentos se desenvolvem. Essa vida factícia, cristalizada, diminuída, escolástica que, para a maior parte das pessoas é a pior possível, é exatamente a ela que o esquizofrênico deseja (SARTRE, 1996, p. 193).

Geralmente, a conduta do esquizofrênico parece ser a de vivenciar um mundo estático, onde tudo pode ser controlado, pois já lhe é conhecido e isso lhe traz segurança para atuar. Devido à pobreza essencial, as ações imaginárias são projetadas de acordo com as

consequências que se deseja obter (Cf. SARTRE, 1996, p.192). Na medida em que cria seus próprios objetos, a pessoa produz espécies de marionetes, porém, essa relação jamais poderá trazer em seu bojo qualquer referência ao real. O esquizofrênico deseja um mundo onde tudo dependa de sua intenção, o qual possa exercer controle sem que haja qualquer coeficiente de adversidade³⁷. Ao mesmo tempo, na maioria das vezes, um desejo que se forma no imaginário, raramente, é satisfeito, literalmente, em razão da distância que existe entre a realidade e o imaginário, justamente porque a satisfação dá-se em outro plano de existência. Sartre lembra que

Estariamos equivocados em tomar o mundo do esquizofrênico por uma torrente de imagens de uma riqueza e de um brilho que compensariam a monotonia do real: é um mundo pobre e meticuloso, em que as mesmas cenas se repetem incansavelmente, até o mínimo detalhe, acompanhadas pelo mesmo cerimonial em que tudo já está decidido, previsto; onde, sobretudo, nada pode escapar, resistir ou surpreender. Numa palavra: se o esquizofrênico imagina tantas cenas amorosas, não é apenas porque seu amor real foi frustrado; mas, antes de tudo, é porque não é mais capaz de amar (SARTRE, 1996, p. 194-195).

Ao contrário do que se costuma acreditar, a imaginação não possui um caráter mais ostensivo que o real. Sua essência é pobre e, devido ao fenômeno da quase-observação, eles não podem revelar nada além daquilo que já se conhece sobre eles. Ao contrário, os objetos reais possuem infinitas possibilidades de descobertas e relações. Neste sentido, o esquizofrênico permanece cativo, isto é, inteiramente refém de sua vida imaginária. Enquanto a vivência plenamente, acredita nela e dela não se distancia. A consciência permanece de certa forma, presa e fascinada por suas imagens. Assim, a pessoa vivencia as situações imaginárias em detrimento do real e, portanto, ele torna-se prisioneiro de sua própria imaginação. O aprisionamento no imaginário ocorre por que, primeiramente, a própria consciência se dá bruscamente como uma aparição inesperada e absurda do objeto irreal. E este processo de aprisionamento dá-se na medida em que a imaginação é caracterizada como um fenômeno de crença. Desse modo, ao imaginar, o esquizofrênico crê neste objeto irreal e deixa-se fascinar por ele (Cf. SARTRE, 1996, p.219).

³⁷ Perdigão cita um exemplo que pode esclarecer esta passagem: “Um louco que se imagina rei, não se contentaria com um reinado de verdade, porque este reinado, como tudo o que é real, contém possíveis que escapam ao seu controle, e, nele, tudo é imprevisível. O que o louco deseja é ser rei de fantasia, e desfrutar do conforto de um mundo cujas possibilidades se conservam sob o seu domínio e que não trazem outras consequências além daquelas que o louco pretende tirar” (PERDIGÃO, 1995, p.133).

Como mencionado, não é possível a coexistência das consciências imaginante e perceptiva. É impossível imaginar e perceber, concomitantemente. Assim, parece haver uma privação da capacidade de percepção do real. Como a pessoa reconhece a irrealidade dos objetos, produtos de sua alucinação, não é possível que ela capte essas imagens como percepções. É, contudo, a própria irrealidade do mundo imaginário que o fascina. Neste sentido, a consciência acredita nas imagens sem sequer questioná-las sobre sua veracidade. Assim como nas emoções, há uma queda brusca no mágico e essa crença tem a característica de ser não-reflexiva. Em outras palavras, a consciência permanece no plano irrefletido, no qual a consciência reconhece a alucinação enquanto tal, mas não se reconhece enquanto consciência desta alucinação. Ora, as considerações acerca de seu caráter de negação da realidade sugerem conduzir à ideia de que a consciência alucinada poderia significar uma forma de alienação. Com efeito, uma vez que o imaginário é tido como negação do real, daquilo que é percebido, é ele que permite a fuga do mundo, um refúgio para um mundo ‘irreal’. Assim, negando o que realmente existe, a própria condição humana de ser-no-mundo, pode-se criar outro mundo, conforme se deseja, onde não há qualquer adversidade acarretada pela contingência e onde se aliena de toda condição humana. Então, ao invés de um mundo imaginário, deve-se referir a um antimundo. Sartre aponta que os objetos imaginários

Dão-se sempre como totalidades indivisíveis, absolutas. Ambíguos, pobres e secos ao mesmo tempo, aparecendo e desaparecendo bruscamente, dão-se como perpétuo ‘em outra parte’, como uma evasão perpétua. A evasão, no entanto, para a qual nos convidam não é apenas a que nos faria fugir de nossa condição atual, de nossas preocupações, de nossos tédios; eles oferecem uma escapada a todo tipo de constrangimento do *mundo*, parecem apresentar-se como uma negação de *estar no mundo* como um antimundo (SARTRE, 1996, p. 179).

Sob este ponto de vista, Perdigão comenta que, para o esquizofrênico, “a realidade é a tal ponto insuportável que [...] dela foge completamente, entregando-se a um ‘outro mundo’, inteiramente imaginário” (PERDIGÃO, 1995, p. 131). Entre a imaginação e a negação, há uma relação recíproca. Tomando os argumentos sob esse ângulo, a negação da consciência imaginante traz consigo a ideia de escape, de alienação. A imaginação é responsável por permitir ao homem a fuga de sua situação e a irrealização de si e do seu mundo. É importante notar que, no mesmo momento em que Sartre descreve a pobreza essencial da imagem, por possuir um saber imediato de seu objeto e a impossibilidade de aprender algo novo sobre ele, paradoxalmente, ele também aponta sua riqueza, justamente por ser produto de um ato

criativo. O imaginário, neste caso, também representado pela alucinação, seria, então, a possibilidade de inventar um mundo almejado e, portanto, o exercício pleno e absoluto da liberdade. É esse ato que permite ao homem libertar-se do mundo, mesmo que apenas momentaneamente. Portanto, ao mesmo tempo em que a consciência imaginante se mostra como uma possibilidade de alienação, ambigualmente, ela também revela-se enquanto transcendência. Nessa perspectiva, é importante mencionar que a imaginação possibilita o afastamento do mundo, mas não seu esquecimento. Ora, mesmo que se negue o mundo real, ele ainda permanece como pano de fundo para a imagem. Admite-se, então, que a consciência imaginante, embora realize um afastamento do mundo pela negação, permanece situada no mesmo; em momento algum ela deixa de estar inserida no mundo. Como não deixa de observar Sartre:

A consciência está sempre ‘em situação’ porque é sempre livre, para ela há sempre e a cada instante uma possibilidade concreta de produzir o irreal. Estas são as diferentes motivações que decidem a cada instante se a consciência será apenas realizante ou se imaginará. O irreal é produzido fora do mundo por uma consciência que *permanece no mundo*, e é porque é transcendentalmente livre que o homem imagina (SARTRE, 1996, p. 243).

Não é possível abstrair o mundo negado. Ora, a consciência está sempre no mundo e é a apreensão da realidade concreta e individual da consciência que motiva a constituição do objeto irreal. A aparição da imagem exige que as percepções do mundo esvançam-se e que este mundo sofra um recuo. Logo, é, justamente, este recuo que constitui o fundo sobre o qual a imagem aparece. De acordo com Sartre,

Assim, se a consciência é livre, o correlativo noemático de sua liberdade deve ser o mundo que traz consigo a possibilidade da negação, a cada instante e de cada ponto de vista, por uma imagem, ainda que a imagem deva ser constituída logo em seguida por uma intuição particular da consciência (SARTRE, 1996, p.241).

Em suma, a consciência imaginante é aquela capaz de libertar-se das determinações do mundo real e só o consegue negá-las por ser livre. Disso sobrevém a importância fundamental da fenomenologia da imaginação para a questão da liberdade. Assim, toda imagem, seja ela advinda de um sonho, de um pensamento ou mesmo da alucinação, encontra sua origem na

própria liberdade. Sendo livre, a consciência exerce essa liberdade em determinada situação de realidade, podendo estabelecer uma vida calcada no real, ou mesmo fundar a edificação de uma vida inteiramente voltada ao âmbito imaginário. Ora, apenas uma consciência fundamentada na liberdade poderia ser capaz de fugir de um mundo pleno da opacidade dos objetos, das coisas, negando-o para refugiar-se em um antimundo, mais afável, irreal e, espontaneamente, criado.

CONCLUSÃO

Conforme descrito na introdução desta dissertação, o objetivo primeiro da mesma foi traçar a trajetória do pensamento sartriano em suas primeiras obras, nas quais seu interesse ainda estava voltado para questões referentes à ciência psicológica. Assim, desde *La Transcendance de l'Ego* até o capítulo sobre a Psicanálise Existencial, presente em *L'Être et le Néant*, foi possível perceber o esforço de Sartre em criar, ao menos, um esboço, do que ele idealizava ser uma psicologia que estivesse balizada em pressupostos fenomenológicos, de inspiração husserliana. Ao longo de toda sua obra filosófica, Sartre reafirma a tese da intencionalidade da consciência e descarta a presença de qualquer conteúdo repleto de opacidade. Trata-se, talvez, do ponto central da teoria sartriana. Com efeito, a consciência permanece esvaziada e todos os objetos encontram-se fora dela, inclusive as imagens desses objetos.

Foi o que Sartre apresentou em seus dois trabalhos envolvendo discussões sobre o imaginário, nos quais ele realiza uma revisão crítica, vindo a ultrapassar as explicações vigentes nos teóricos da psicologia daquele cenário, e, originalmente, oferecendo uma reflexão minuciosa acerca da imaginação, sem perder de vista a sua pretensão em relacioná-la à atitude fenomenológica. Estes estudos podem ser considerados como a complementação da teoria da consciência, proposta em *Transcendance de l'Ego*, pois traz novos aspectos não discutidos, anteriormente. Nas obras referentes à vida imaginária, Sartre tenta mostrar que uma imagem não é uma sensação desperta pelo intelecto, nem mesmo uma percepção alterada, mas sim algo totalmente diferente, considerada como uma realidade ausente. A imagem recebe, a partir de agora, um novo estatuto e não é mais analisada com certa inferioridade em relação à percepção. Ora, a imagem é um ato que envolve toda a consciência, o que corresponde a uma determinada organização ou estruturação que ele define, ressaltando sua atividade, de consciência imaginante. É importante esclarecer que, ao apontar a imagem enquanto consciência, Sartre liberta-se da tradição, a qual reproduzia, irrefletidamente, aquilo que chamou de 'metafísica ingênua da imagem', herança de filósofos que o precederam.

Aí estão, novamente evidentes, os ecos da teoria de Husserl, uma vez que a imaginação é, para Sartre, uma das formas da consciência relacionar-se, intencionalmente,

com objetos que estão ausentes ou mesmo inexistentes. A imaginação institui-se enquanto uma atividade universal da consciência e, portanto, revela-se como condição essencial da mesma. Assim, Sartre insiste que a consciência deva, necessariamente, ser capaz de imaginar, na medida em que as condições necessárias para alcançar uma consciência da imagem são idênticas às condições de possibilidade de uma consciência perceptiva.

Embora a percepção e a imaginação constituam a condição fundamental da consciência, elas diferem em diversos aspectos. Um deles é sua relação com o objeto visado. Enquanto a primeira permanece passiva e não pode exercer qualquer ação sobre o seu objeto, a segunda é puro ato criador. Com efeito, é o imaginário que possibilita o sujeito presentificar um amigo distante, criar figuras míticas, colocar-se em situações de extremo perigo, sem sequer correr riscos. É a experiência imaginária que torna possível o homem transcender sua própria situação atual em direção ao futuro, projetando-se para aquilo que ele ainda não é. Ainda é ele que permite a retomada do passado, daquilo que já se foi. Como se vê, a imaginação exerce fundamental importância para o psiquismo, de modo que, a vida criativa possa efetivamente ocorrer, instituir-se a partir dessa interação entre o imaginário e o mundo.

E o que dizer, então, sobre a alucinação? Durante muito tempo, a descrição mais comumente utilizada pela psicologia tradicional tratava a alucinação como uma percepção caracterizada a partir da ausência de um objeto. A isso equivale afirmar que a pessoa veria, ouviria, sentiria, enfim, perceberia um objeto qualquer sem a sua presença, realmente, efetiva. Sartre é categórico ao afirmar o equívoco desta definição, uma vez que é impossível estar em ambos os domínios, real e irreal, ao mesmo tempo. Assim, tão logo surja alguma visão ao alucinado, já se tem um indício suficiente para indicar um mergulho total no imaginário e o desaparecimento imediato de sua percepção.

Dentro do contexto da revisão crítica realizada por Sartre, em torno da teoria psicológica, dirigida, sobretudo, à psicanálise freudiana, o filósofo lança o conceito de projeto original. Ele refere-se a uma escolha fundamental que orienta toda a existência humana. Desta forma, pode-se afirmar que um gesto, por mais simples e desconexo que possa parecer, revela o projeto de uma consciência livre. Deste modo, a condição de possibilidade da compreensão dos atos define-se como uma unificação de todas as condutas em um projeto de si mesmo. Há, assim, uma diferença fundamental entre a escolha original e todas as outras escolhas secundárias: a primeira possui primazia ontológica e define a segunda. Ora, todos os comportamentos, sem exceção, manifestam a escolha original, sendo que esta funda o

homem. Uma vez que todas as condutas expressam o homem por inteiro e revelam este projeto, pode-se dizer que isto também ocorre quando nos referimos à conduta alucinatória.

A questão que se coloca, neste momento, é: o que leva uma pessoa a alucinar? Ora, o imaginário parece tornar-se uma possibilidade para o homem que apresenta uma dificuldade em lidar com as vicissitudes e as imprevisibilidades do mundo real. Trata-se de uma saída que livremente se inventa para poder escapar de uma situação apresentada como insuportável. Seu desejo é, unicamente, conseguir agir em um mundo, no qual se possa ter controle e segurança em suas ações. Ora, a preferência por uma vida voltada ao imaginário, no caso do esquizofrênico, está além da prioridade entre um aspecto em detrimento de outro. Não se trata apenas da substituição de um mundo real por um mais atraente, no caso, o irreal. Há, com relação à atitude da pessoa, uma rearticulação de todos os aspectos de sua vida em torno das imagens que lhe aparecem. É neste sentido que ocorre o aprisionamento no imaginário: todas as suas experiências seguem o fluxo da imaginação em detrimento da realidade concreta. Ao preferir a vida imaginária, deve-se assumir uma conduta, igualmente imaginária, imersa na irrealidade.

Ora, a alucinação, porém, não é a única maneira de tornar-se prisioneiro do imaginário. Os sonhos também são formas de aprisionamento, pois, de acordo com Sartre, trata-se de uma consciência incapaz de deixar a atitude imaginativa. Então, é, da mesma forma, uma consciência completamente privada da faculdade de perceber, isolada do mundo real e permanentemente presa no imaginário.

Pois bem, esta preferência pelo mundo irreal do esquizofrênico pode não assegurar a sua satisfação. O isolamento em um antimundo não é garantia de uma vida isenta de frustrações. Sartre comenta que o esquizofrênico permite a si mesmo tornar-se prisioneiro do imaginário, experimentando, assim, uma armadilha para a sua liberdade. Essa vida previsível, monótona e que esteja totalmente sob o seu controle é, justamente, a sua aspiração. Daí advém o sentimento de frustração e insatisfação do esquizofrênico: só é possível encontrar no imaginário aquilo que se colocou. Abdica-se, então, de qualquer descoberta que revele a riqueza presente no mundo real e o caráter surpreendente das coisas que o compõem. Para envolver-se de tal forma, nesta preferência, presume-se assumir certa atitude de má-fé, uma ênfase exagerada na transcendência. O esquizofrênico é o exemplo mais extremo, cuja tentativa é a de negar, inteiramente, o mundo real, provavelmente devido a uma situação intolerável e por não encontrar caminhos reais para a auto-realização.

Assim, a alucinação aponta para um âmbito da existência humana, uma possibilidade que o homem encontra de realizar seu projeto. Ora, é através dela que o homem afasta-se da absurdidade do real e, em pleno uso de sua liberdade, inventa um antimundo sendo, pois, capaz de possuir objetos que pertençam somente a ela e ao seu próprio mundo. Não seria ela a responsável por uma ação quase salvacionista dos aspectos estranhos e assustadores da realidade? Assim, a alucinação não, necessariamente, seja o inverso da percepção da realidade, mas sim, uma maneira possível de adaptar-se a ela. Para compreender a sua vivência e a origem de suas alucinações, de acordo com Sartre, deve-se buscar, através da psicanálise existencial, o núcleo intencional de cada existência, o projeto pelo qual cada pessoa define-se no mundo.

REFERÊNCIAS

- ALVES, P. “Irrefletido e reflexão: observações sobre uma tese de Sartre”. In *A Transcendência do Ego*. Lisboa: Colibri, 1994.
- BARATA, A. *Metáforas da consciência: da ontologia especular de Jean-Paul Sartre a uma metafísica da ressonância*. Porto – Portugal: Campo das Letras, 2000.
- BARBARAS, R. *Sartre, désir et liberté*. Paris: PUF, 2005.
- BORNHEIM, G. A. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BRENTANO, F. C. *Psychology from an empirical standpoint*. New York: Routledge, 1995.
- CANNON, B. *Sartre & psychoanalysis: an existentialist challenge to clinical metatheory*. Lawrence. University Press of Kansas. 1991.
- CID – 10. Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde. Disponível em: http://www.datasus.gov.br/cid10/V2008/WebHelp/f20_f29.htm. Acesso em 05 de maio de 2013.
- COHEN-SOLAL, A. *Sartre*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: LPM Pocket, 2005.
- DETMER, D. *Sartre explained: from bad faith to authenticity*. Illinois: Open Court, 2008.
- GAUDEAUX, J.-F. *Sartre, l’aventure de l’engagement*. Paris: l’Harmattan, 2006.
- HOWELLS, C. *Sartre: the necessity of freedom*. Paperback. Cambridge University, 2009.
- HUSSERL, E. *Investigaciones lógicas*. Tradução de M. Garcia Morente e J. Gaos. Madri: Revista de Occidente, 1967.
- _____. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Tradução, introdução e notas de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Casa da Moeda, 1994.
- _____. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- _____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Marcio Suzuki. São Paulo: Ideias & Letras, 2006 (Col. Subjetividade Contemporânea).
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5. ed. rev. Trad. V. Rohden e U. B. Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: Editora da UNESP, 2004.
- MARISTANY, J. *Sartre. Ontologia irreal de la imagen*. Barcelona: Anthropos, 1987.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. Em português: *Fenomenologia da percepção*. Trad. C. A. R. Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MORRIS, P. S. *Sartre's concept of a person: an analytic approach*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1976.

MOUTINHO, L. D. *Sartre: passagem da psicologia à fenomenologia*. Discurso. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, v. 23, p. 109-148, 1994.

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

_____. *Sartre: existencialismo e liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995b.

NOUDELMMANN, F. *Image et absence – essai sur le regard*. Paris: l'Harmattan, 2000.

_____. *Sartre – l'incarnation imaginaire*. Paris: l'Harmattan, 2000.

_____. *Dictionnaire Sartre*. Paris: Honore Champion, 2004.

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

SARTRE, J-P. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1938a.

_____. *La nausée*. Paris: Gallimard, 1938b.

_____. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

_____. *Situations I: essais critiques*. Paris: Gallimard, 1947.

_____. *The psychology of imagination*. New York: Philosophical Library, 1948.

_____. *Saint Genet: Comédien et Martyr*. Paris: Gallimard, 1952.

_____. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: J. Vrin, 1965.

_____. *As palavras*. Trad. J. Guinsburg. Rio de Janeiro/São Paulo: DIFEL, 1978a.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1978b (Coleção Os Pensadores).

_____. *A transcendência do ego*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994a.

_____. "Consciência de si e conhecimento de si". In *A transcendência do Ego*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: Colibri, 1994b.

_____. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

_____. *Saint Genet, autor e mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”. In: *Situações I: críticas literárias*, p. 55-57. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2009a (Coleção L&PM Pocket Plus).

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 18ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009b.

SCHNEIDER, D. R. *Novas perspectivas para a psicologia clínica – um estudo a partir da obra de ‘Saint Genet: comédien e martyr’ de Jean-Paul Sartre*. 2002. Tese de Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SP.

_____. *Sartre e a psicologia clínica*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.

SILVA, C. A. F. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo (RS): Nova Harmonia, 2009.

_____. “A estrutura do sentido: Goldstein e Merleau-Ponty”. In: *Trans/Form/Ação* UNESP/Marília, v. 35, 2012, p. 133-156.