

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

THIAGO SITONI GONÇALVES

**A MORTE VIVIDA: O PARADOXO DA FINITUDE EM JEAN-PAUL
SARTRE**

TOLEDO-PR
2023

THIAGO SITONI GONÇALVES

A MORTE VIVIDA: O PARADOXO DA FINITUDE EM JEAN-PAUL
SARTRE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento.

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

Coorientador(a): Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Gonçalves, Thiago Sitoni

A morte vivida: o paradoxo da finitude em Jean-Paul Sartre / Thiago Sitoni Gonçalves; orientador Claudinei Aparecido de Freitas da Silva; coorientador Libanio Cardoso Neto. -- Toledo, 2023.

235 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.

1. Sartre. 2. Morte. 3. Facticidade. 4. Psicanálise Existencial. I. Aparecido de Freitas da Silva, Claudinei , orient. II. Cardoso Neto, Libanio , coorient. III. Título.

THIAGO SITONI GONÇALVES

A MORTE VIVIDA: O PARADOXO DA FINITUDE EM JEAN-PAUL SARTRE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



Libanio Cardoso Neto

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)


Fabio Caprio Leite de Castro

Fabio Caprio Leite de Castro

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Documento assinado digitalmente
gov.br TIAGO SOARES DOS SANTOS
Data: 06/03/2023 22:59:40-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Tiago Soares dos Santos

Instituto Federal do Paraná

(IFPR)

Toledo, 14 de março de 2023

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

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

Toledo, PR, 14 de março de 2023

Thiago Sitoni Gonçalves

Assinatura

Dedico este trabalho de pesquisa a todos/as/es que perderam seus/suas entrelaçamentos afetivos pela barbárie da COVID-19 e que vivem livremente suas formas de (en)lutar-se.

AGRADECIMENTOS

O mundo é salvo todos os dias por pequenos gestos. Diminutos, invisíveis.
O mundo é salvo pelo avesso da importância. Pelo antônimo da evidência.
O mundo é salvo por um olhar. Que envolve, afaga. Abarca. Resgata.
Reconhece. Salva. Inclui (Eliane Brum, *A vida que ninguém vê*, 2006, p. 22).

Registro aqui meus singelos agradecimentos às existências que me salvaram do aniquilamento, do lugar inóspito e da exaustão durante esse período em que escolhi bancar o ofício de ser estudante e de ser psicólogo durante 60 horas semanais. Agradeço a vocês que compuseram a antessala da escrita-vivência dessa pesquisa.

Agradeço ao meu querido orientador e amigo Claudinei Aparecido de Freitas da Silva por ter olhado para mim em uma videochamada e ter enxergado meus sonhos e principalmente, por se interessar tanto em minhas leituras e projetos na filosofia fenomenológico-existencial de Jean-Paul Sartre. Na realidade, não só se interessou como ampliou meus horizontes para outros/as autores/as da referida tradição filosófica. Claudinei, você enriqueceu minha travessia no mundo da escrita desde cada pontuação gentil, cada sugestão de obras, cada ensinamento sobre paciência e sobre o mundo-da-vida. Obrigado por partilhar essa travessia comigo.

Agradeço a banca composta pelo amigo Tiago Soares dos Santos, o xará que não soltou minha mão a contar pelo apoio na escrita do pré-projeto desta pesquisa, nem mesmo quando duvidei se poderia entrar em um Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Tiago, você não só me lembrou que tenho asas; lembrou-me, sobretudo, de me entregar ao vazio para conseguir alçar voos. Agradeço ao Libanio Cardoso Neto pela sua generosidade e suas críticas cirúrgicas que abrilhantam o presente (e os futuros) texto(s) desde as suas aulas sobre Heidegger e agora, na condição de coorientador. Agradeço ao Fábio Caprio Leite de Castro pela generosidade já compartilhada no primeiro contato na ANPOF de 2022. Seu olhar cuidadoso e sensível ao meu tema de pesquisa, desde quando nos conhecemos, foi fundamental para guiar os meus passos enquanto psicólogo orientado por um arcabouço filosófico. Aos olhares de vocês, meu sincero e exagerado agradecimento.

Em especial, agradeço aos pareceristas que compõem o meu horizonte como profissional psi. Agradeço a você, Daniela Ribeiro Schneider, por ter lido o texto e tecido contribuições incríveis em sua estrutura. Agradeço a você, Luciano Donizetti da Silva, pela bela aula em formato de parecer detalhado, tão inquietante e – sobretudo – rico de possibilidades. Agradeço a você, André Barata do Nascimento, pela leitura e pela crença nessa pesquisa para voos abundantes no futuro. As palavras de vocês marcaram significativamente meu projeto de ser.

Agradeço aos meus pais, Cristiane e Junior, por um dia terem cruzado seus destinos e fortificado uma aliança amorosa e espiritual responsável pela minha existência. Agradeço a você, minha mãe, por me ensinar a ler o mundo, a ler minhas inquietações sobre a nossa miséria (e fascinação) humana. Agradeço a você, meu pai, por me ensinar a ser um fiel cuidador e a ler com o coração a face “invisível” do amor. Quero agradecer à minha avó Francisca, a primeira a me pegar no colo e a primeira pessoa que tive a honra de pegar no colo durante seus adoecimentos e renascimentos. Agradeço ao meu avô Fausto, quem me ensinou a língua dos pássaros à maneira de Manoel de Barros: “da invencionática”. Obrigado por me ensinar o assovio e o riso. Agradeço aos meus ausentes-presentes, avó Maria (*In Memoriam*) e avô Jurandir (*In Memoriam*) por deixarem um rastro sobre a brevidade da vida e sobre a importância de viver com quem verdadeiramente amamos.

Agradeço ao amor da minha vida, Paulo Henrique, quem não poupa esforços para compartilhar esse mundo comigo. O verbo conjugado com você, esse “nós” que tanto nos orgulhamos, tem sentido a cada dia. Escrever essa vida ao teu lado é um dos mistérios mais saborosos de desvendar. Te amo, *ad infinitum*.

Agradeço aos pesquisadores da graduação com quem desde lá (re)aprendi a ler e a escrever, meus/minhas orientadores/as de iniciação científica. São eles/elas: o artístico Gilberto Alves, a impecável Sônia Maria Moro do Nascimento e o “sartriano” Jorge Antônio Vieira. Esses agradecimentos se estendem aos/às professores/as que acreditaram em mim enquanto aluno, como a intensa e potente Danielle Jardim Barreto, o “homem dos devires” Altair Carneiro e a brilhante Bárbara Brunini.

Agradeço a esses meus confidentes: à Daiany Lara Massias Lopes Sgrinholi pela presença nessa travessia, suas reflexões e seus afetos. Agradeço ao Caio Cezar Pontim Scholz por ensinar ao adolescente que fui, aos 15 anos, a ler um texto de filosofia e agora por nunca poupar esforços em mostrar novos caminhos nesse

meu finito devir. Obrigado pelo seu convite à filosofia. Agradeço à Cinthia Matusaiki, pela arte, pela humanidade e por todo impulso que colocou em suas palavras e em seus gestos para eu estar aqui.

Agradeço aos/às meus/minhas amigos/as, especialmente, pelo afeto ter resistido às minhas ausências. O mundo do trabalho tentou incessantemente roubar meu direito de estudar e nesse confronto, sacrifiquei nossos instantes prazerosos juntos/as. À Andréia Sgarioni, agradeço a nossa enigmática sintonia que foi capaz de ampliar minha voz e meus projetos. À Fernanda Zonta, agradeço por manter a minha vida mais abundante e repleta de devires. À minha irmã de Iemanjá, Marcela Scarassati, obrigado por manter vivo o carinho, a simplicidade e o espírito crítico mesmo em situações opressoras. Ao Lucas Alencar, agradeço por sempre ser assim, *irreplaceable* e nunca deixar que o mundo *break my soul*. Ao meu casal, Viviane e Thiago, obrigado por vocês serem a espontaneidade e o acolhimento avassalador de todos os dias (especialmente, aos finais de semana). Amo exageradamente cada um de vocês.

Agradeço aos olhares que me acolheram durante a minha travessia de psicólogo no Sistema Único de Saúde (SUS). Travessia essa só de ida, sem retorno. Meus agradecimentos melosos e de bem-querência aos olhares de Adriane Custódio, de Célia Rocha, de Eduardo Rossi, de Janaina Pezzotti, de Fernanda Pires, de Fernanda Felício, de Paula Lopes, de Janiani, de Patrícia, das Agentes Comunitárias de Saúde, de Rafael Leão, de Douglas Albuquerque, de Dani Marques, de Debora Marques, de Alice, de Vanessa Campana, de Danilo, de Grizieli, de Sandra Mara Prado e de todas/os/es as/os/es pacientes que compartilharam seus sofrimentos existenciais. Jamais esquecerei o reconhecimento de meu ser nos olhares de vocês.

Agradeço à minha psicoterapeuta Jéssica Golfetta pelo árduo ofício de me decifrar e ao mesmo tempo, de me acolher. Obrigado pela caminhada ao meu lado, nos fundos de poço, nos choros catárticos e pelas beiras das estradas. Sem o seu olhar, seu cuidado e amorosidade, eu, certamente, não estaria aqui hoje.

Quero agradecer aos/às meus/minhas “compras” do Mestrado. Ao meu confidente e irmão Aramis, quem me ensinou todos os dias o valor do riso e da resiliência em meio às nossas reflexões fenomenológicas. Ao meu querido Gustavo, que tão diferente de mim, se tornou a pessoa ideal para discutir vivências até então novas da filosofia. À Rafaela Ortiz por ter sido resistência e o caos mais divertido de

estar ao lado. À Caroline Bueno, irmã sartriana, que até então lia seus artigos e que de repente me vi conversando tête-à-tête na mesa de um bar. Ao Leonan Ferrari Felipin, por disponibilizar a obra de Régis Jolivet. Ao Gerson Brea pelo compartilhamento dos textos providenciais da edição de *Études sartriennes*. A vocês, meus sinceros e espalhafatosos agradecimentos.

Por fim, agradeço ao corpo docente do PPGFil da UNIOESTE por proporcionar um Programa de Pós-graduação sério, sólido e acolhedor. Obrigado pela abertura para receber o livre projeto de um psicólogo, leitor e admirador de Jean-Paul Sartre. Que essa dissertação seja semente frutífera nos solos da inquietude, do antifascismo e da revolução.

[...] Atirava, e as leis voavam para o ar, amarás o teu próximo como a ti mesmo, pam! nesse salafrário, não matarás, pam! nesse hipócrita aí da frente. Atirava no homem, na Virtude, no Mundo: a Liberdade é o Terror; o incêndio destruía a prefeitura, destruía-lhe a cabeça: as balas assobiavam, livres como o ar, o mundo explodirá, e eu com ele [...]

(*Com a morte na alma*, Jean-Paul Sartre, 1961, p. 203).

“É preciso estar atento e forte, não temos tempo de temer a morte”.
(*Divino Maravilhoso*, Caetano Veloso e Gilberto Gil)

RESUMO

GONÇALVES, Thiago Sitoni. *A morte vivida: o paradoxo da finitude em Jean-Paul Sartre*. 2023. 235p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, PR, 2023.

Jean-Paul Sartre (1905-1980) mantém vivo interesse pela Psicologia em seus escritos filosóficos desde as obras de 1930. Desde a sua imersão na fenomenologia de Husserl, o autor redesenha criticamente essa relação epistemológica, a qual circunscreve os fenômenos humanos longe dos aparatos positivistas da ciência psicológica clássica, partindo da experiência concreta no mundo. Com isso no horizonte, esta pesquisa se constrói pelo seguinte enigma: como descrever o fenômeno da morte enquanto uma experiência paradoxal revelada pela finitude e esboçar uma clínica diante da finitude? O problema da pesquisa divide-se em dois momentos na obra sartriana, seja, inicialmente, a de sua psicologia fenomenológica, seja, em segundo lugar, sob o viés de sua psicanálise existencial. Em um posicionamento contrário à filosofia “digestiva”, própria do espiritualismo francês, ao idealismo e às teorias clássicas que explicam as ações humanas pela fisiologia, o movimento do jovem Sartre é de evocar, à primeira vista, o retorno às coisas mesmas via o *cogito* pré-reflexivo. Para este primeiro momento da obra sartriana, busca-se compreender seu diálogo com a fenomenologia, a fim de descrever a estrutura última da consciência. A emoção, a imagem, o sonho e a alucinação ganham sentido encarnado no mundo, por meio de um vínculo inextricável consciência-mundo, capazes de uma descrição fenomênica sem fazer uso de um eu transcendental puro (sentido husserliano), ou um inconsciente (sentido psicanalítico). Em um segundo momento, o trabalho se volta para uma descrição das condutas no território da liberdade, na intersubjetividade, na má-fé, na angústia e na responsabilidade descritas em *O Ser e o Nada* por uma nova abordagem psicanalítica de fundo existencial e por uma literatura engajada, discutida em *Que é a Literatura?*. Trata-se de um duplo percurso de análise acerca da realidade humana, a partir de uma vizinhança comunicante entre a filosofia e a literatura, para decifrar o projeto originário do existente humano em sua dimensão mais radical: a finitude. No terceiro capítulo, descrever-se-á a maneira como a temática da morte apresentou-se ao filósofo em meio a situação-limite contornada pelo período entreguerras. Tratar-se-á de desembaraçar compreensões a partir da fenomenologia existencial sobre o fenômeno da morte, da finitude e em que medida elas podem ser descritas como uma experiência vivida, acompanhada pelo dinamismo da consciência. A partir da experiência mediada pela prosa, no conto *O Muro*, acompanhar-se-á a narrativa da personagem Pablo Ibbieta e de seus companheiros de cela nas vésperas de seu fuzilamento. O paradoxo da finitude acontecerá por uma realidade humana que se coloca em questão em seu próprio ser e que mesmo na situação-limite, em que a morte desmorona qualquer sentido positivo da sua existência, nela, haverá o apelo à sua liberdade em inventariar um outro sentido de existir. Neste sentido inventivo e de inspiração, buscar-se-á nos aportes sartrianos a enunciação de uma práxis psicológica diante da finitude, contemplando a união entre a filosofia e a literatura sartriana.

Palavras-Chave: Sartre; Morte; Facticidade; Psicanálise existencial.

ABSTRACT

GONÇALVES, Thiago Sitoni. *The living death: the paradox of finitude in Jean-Paul-Sartre*. 2023. 235p. Thesis (Master in Philosophy) – Western Paraná State University, Toledo, PR, 2023

Since 1930, Jean-Paul Sartre (1905-1980) has been keeping a lively interest in Psychology due to his philosophical writings. Since his immersion in Husserl's phenomenology, the author critically redraws this epistemological relationship which circumscribes the human phenomena away from the positivist perspective and classic psychological science, starting from a concrete experience in the world. Thus, this research is based on the following enigma: how to describe the death phenomenon as a paradoxical experience revealed by finitude and comprehend a clinic in face of finitude? The research problem divides itself into two moments in Sartrean work, whether, initially, in his phenomenological psychology, or, secondly, his existential psychoanalysis. In opposing position to the "digestive" philosophy of French spiritualism, idealism and the classic theory that explains human actions by physiology, the young Sartre's movement is to evoke, in the beginning, the return to the things themselves through the pre-reflective *cogito*. For this first moment of Sartrean work, we seek to comprehend his dialogue with phenomenology to describe the ultimate essence of consciousness. The emotion, image, dream and hallucination become an incarnational meaning in the world by an inextricable bond between consciousness-world, capable of a phenomenonic description without using a transcendental Self (Husserlian sense) or an unconscious (psychoanalytic sense). In a second order, the research describes the conduct in the territory of freedom, intersubjectivity, bad-faith, anguish and responsibility written in *Being and Nothingness* from a new psychoanalytic approach, of an existential inspiration and engaged literature, described in *What Is Literature?* This is a double course of human reality analysis in its most radical dimension: the finitude. In the third chapter, we describe how the death theme presents itself to the philosopher in a limited situation, contextualized by the interwar period. We will untangle comprehension by phenomenology-existential philosophy about death and finitude and how we can describe them as a lived experience accompanied by the dynamism of consciousness. From the experience guided by prose, in the short story *The Wall*, we will follow the narrative of Pablo Ibbieta and his cellmates on the eve of his execution. The finitude's paradox will happen by a human reality that questions its being and, even in a hard situation, in which death crumbles any positive sense of existence, there will be the appeal to freedom in inventing another way of existing. In this inventive and inspiring sense, we search in Sartrean contribution an enunciation of a psychological praxis in face of the finitude including the union between Sartrean philosophy and literature.

Keywords: Sartre; Death; Facticity; Existential Psychoanalysis

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
1 SARTRE E A FENOMENOLOGIA.....	26
1.1. A psicologia pura pode obter um método da fenomenologia?.....	26
1.2. A(s) consciência(s) em Sartre e suas críticas à Psicologia Clássica.....	32
1.2.1. <i>A consciência emocional e a sua descrição fenomenológica.....</i>	<i>42</i>
1.2.1.1. <i>Algumas críticas às teorias clássicas e à psicanálise empírica.....</i>	<i>46</i>
1.2.1.2. <i>A emoção nas lentes fenomenológicas: uma transformação mágica do mundo.....</i>	<i>49</i>
1.2.2. <i>A consciência imaginante como face integrante da vida psíquica.....</i>	<i>58</i>
1.2.2.1. <i>Crítica à ilusão da imanência para a criação da estrutura de uma consciência imaginante.....</i>	<i>59</i>
1.2.2.2. <i>O analogon como um aspecto material da imagem.....</i>	<i>64</i>
1.2.2.3. <i>A compreensão imaginada e a atmosfera do mundo.....</i>	<i>70</i>
1.3. A relação Em-si e Para-si.....	79
2 SARTRE E A ONTOFENOMENOLOGIA DA LIBERDADE:.....	88
2.1. A origem do nada e a angústia existencial.....	88
2.2. A liberdade situada e a intersubjetividade.....	96
2.2.1. <i>Eu e Outrem: o conflito originário.....</i>	<i>103</i>
2.3. A má-fé ou o jogo de conceitos contraditórios.....	112
2.4. A psicanálise existencial.....	117
2.4.1. <i>O pano de fundo histórico do método psicanalítico no interior de uma ontofenomenologia.....</i>	<i>117</i>
2.4.2. <i>Os alcances e os limites da psicanálise existencial.....</i>	<i>122</i>
2.4.3. <i>Dialogue Psychanalytique de 1972.....</i>	<i>129</i>
2.5. A literatura engajada.....	133
3 A FACTICIDADE DO FENÔMENO DA MORTE.....	150
3.1. Marcas do fenômeno da morte.....	155
3.1.1. <i>Breves diferenças entre o ser-para-a-morte e a morte como absurdo..</i>	<i>156</i>
3.1.2. <i>A minha morte e a morte de outrem.....</i>	<i>159</i>
3.1.3. <i>O mistério do amor supera o mistério da morte?.....</i>	<i>162</i>

3.2. A finitude existencial.....	171
3.2.1. A constituição da finitude pela dinâmica da temporalidade viva.....	172
3.2.2. A finitude na dinâmica das relações concretas com outrem: o sadomasoquismo, a linguagem, o ódio e a indiferença.....	186
3.3. <i>La mort vécue</i>: a emoção, o imaginário e a reflexão em <i>Le Mur</i>.....	198
3.4. O que pode uma clínica diante da finitude?.....	210
CONCLUSÃO.....	222
REFERÊNCIAS.....	227

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa objetiva descrever o enigma da morte vivida no âmbito da produção fenomenológico-existencial de Sartre. O trabalho se debruçará em meio a vasta obra do autor, mais notadamente nos escritos que marcam suas primeiras imersões pela fenomenologia, com o intuito de rearticular a psicologia na década de 1930, tudo isso a fim de percorrer sobre a obra magna de Sartre que é *O Ser e o Nada (L'Être et le Néant)* de 1943. Como o empreendimento de nosso filósofo é o de compreender o humano em sua contingência e liberdade à luz das resistências e das possibilidades que se revelam no existir, será realizado, na sequência, uso da sua obra de 1947 intitulada *Que é a Literatura? (Qu'est ce que la Litterature?)*. Nela, Sartre trata da união da filosofia e da literatura como parte integrante do seu engajamento.

Primeiramente, o enigma que leva Sartre à fenomenologia funda-se no intento de descrever o sujeito em situação, isto é, este que está na guerra, nos cafés, na família, e, principalmente, de contrapor-se em base crítica frente aos moldes epistemológicos de sua época (BOCCA, 2021). Simone de Beauvoir (2018, p. 40) relata em seu livro de memórias, *A Força da Idade (La Force de l'Âge)*, as oposições de Sartre à explicação causal como também sua recusa “à psicologia analítica e empoeirada que ensinavam na Sorbonne”.

Em certo sentido, Sartre e Beauvoir acolhiam as teorizações da psicanálise sobre as neuroses, as psicoses e as interconexões com a infância via as obras *A Interpretação dos Sonhos (1899) (Die Traumdeutung)* e *A Psicopatologia da Vida Cotidiana (1901) (Zur Psychopathologie des Alltagslebens)*. Havia, no entanto, uma limitação fundamental neste contato: o inconsciente e as suas explicações deterministas dos conteúdos psicosexuais. O casal de intelectuais tinha contato com a obra de Jaspers e sobretudo com o termo compreensão, utilizado como uma forma privilegiada de acessar sinteticamente os sujeitos em sua singularidade. É nesta cena a seguir, descrita por Beauvoir (2018, p. 115-116) que a atenção de Sartre se dirige à fenomenologia propriamente, no Bec de Gaz:

Passamos uma noite juntos no Bec de Gaz, na rua Montparnasse; pedimos a especialidade da casa: coquetéis de abricó. Aron apontou seu copo: “Estás vendo, meu camaradinho, se tu és fenomenologista, podes falar

deste coquetel, e é filosofia”. Sartre empalideceu de emoção, ou quase; era exatamente o que ambicionava havia anos: falar das coisas tais como as tocava, e que fosse filosofia.

Sua imersão na fenomenologia alemã refletirá diretamente à maneira como Sartre irá pensar a consciência a partir dos primeiros escritos de Husserl e de Heidegger. Há uma leitura original realizada por Sartre sobre a própria intencionalidade como movimento centrífugo em direção ao mundo no qual repercutirá na consciência em toda sua translucidez e vazio e, em seguida, a sua designação enquanto ser-no-mundo. Esse contato de Sartre com a fenomenologia faz-se em um movimento de aliança e em seguida, de professa discordância com seus autores (FARINA, 2022; BOCCA, 2021). Em 1930, Sartre escreve suas principais obras sobre o dinamismo na consciência demarcando um ponto de partida para uma psicologia fenomenológica. Essas obras fazem parte do empreendimento sartriano de distinguir a consciência e o ego, a consciência irrefletida, consciência emocional e consciência imaginante.

Adiante, no próprio percurso filosófico, seu ensaio ontofenomenológico demarca um aspecto crítico à psicologia, como mencionam Bocca (2021) e Schneider (2011) para reformular a ciência psicológica a partir de uma psicanálise existencial, dissociando-se das propostas de um inconsciente de Sigmund Freud e das abordagens psicológicas que dialogam com o determinismo biológico, causalista e idealista. Sob essa perspectiva, o trabalho de *O Ser e o Nada* nada mais é que a sintetização do pensamento sartriano, cuja densidade e complexidade da obra propõe diversas discussões sobre a experiência humana no mundo em seu contraponto à teoria do conhecimento clássica.

Sua publicação em 1943 é providencial para este estudo, principalmente para a formulação dos conceitos mencionados anteriormente, além de suas intenções para esta pesquisa, mas sobretudo, também foi fundamental para a compreensão da crítica ali presente voltada à tradição metafísica na modernidade. Nas palavras de Schneider (2011), o *Zeitgeist* (o tempo do espírito) da modernidade consiste na era da ciência, das verdades cristalizadas, idealistas e neste eixo, Sartre vem a questionar os rumos da Filosofia aliada à própria psicologia.

Ora, o objetivo questionador do filósofo não se apoiará em essências *a priori*, seu projeto de compreender a consciência intencional desde a década de 1930, quando teve contato com os escritos de Husserl e Heidegger, irá reverberar de

maneira crítica no seu tratado de ontofenomenologia (FREITAS, 2018). Em termos conceituais, Sartre descreve a realidade humana em ser contingente e livre. Isso significa que as coisas nas quais fazem parte do mundo existem sem qualquer determinismo, incluindo o próprio existir do Para-si, aquilo que adiante será designado como indicativo de consciência (SARTRE, 1943; 2015a). A experiência da contingência é esboçada em sua obra literária *A Náusea* (*La Nausée*) de (1938), cujo título inicial era *La Mélancolie*¹. Nela, o leitor será cúmplice da vida cotidiana de Antoine Roquentin, historiador do Marquês de Rollebon, situado em Bouville, sujeito que vaga por cafés, por casas de *rendez-vous* e por bibliotecas em uma atmosfera de uma França pós-guerra.

A contingência revela a existência do homem solitário em um mundo de utensílios, no qual vivencia suas emoções na superfície de sua solidão – e foge quando deseja pela multidão. Nesse sentido, a contingência revela a existência sem qualquer brilho ou qualidade própria. Essa atmosfera da contingência envolve a referida obra literária desde seu título, por manifestar preliminarmente este sentimento diante do existir, não sendo nem uniforme nem universal.

Cabe indagar: por qual estilo de escrita Sartre evoca a experiência da náusea? No que tange à forma em que a palavra ganha sentido, a prosa se dará pelo fluxo da experiência vivida e “quando se vive, nada acontece. Os cenários mudam, as pessoas entram e saem, eis tudo. Nunca há começos, [...] é uma soma monótona e interminável” (SARTRE, 1938, p. 64-65; 2020, p. 56). A redação de *A Náusea* foge do escopo romanesco reminiscente da época de Sartre, tratando na contramão de uma tradição clássica, a história de um anti-herói, de um homem entre os homens no meio do mundo. Cabe, nesse momento, as oportunas palavras de Silva (2004, p. 82) sobre a dissonância entre o fluxo da existência e da narrativa literária:

A vida não é um romance de aventuras – descobrirá Roquentin – porque ela não depende de um narrador que articule os eventos e faça que a história se produza a partir dessa articulação, o que significaria que se poderia contar com o fio da narração como suporte dos acontecimentos e como sustentáculo temporal. A vida possui uma forma de acontecer que não

¹ O que chama a atenção é que o título partiu de uma sugestão de Gabriel Marcel, segundo o testemunho de Denis Huisman (1981, p. 27): “Que *La Nausée* (*La Mélancolie* conforme seu primeiro título) tenha sido sugerido por Gabriel Marcel, eis aí uma revelação capital sob o olhar da história das ideias”.

comporta a estabilidade de uma continuidade narrativa; ela se constitui de fatos e nada assegura que haja entre eles conexão e teleologia.

Nesse diário, o leitor está em contato tanto com essa experiência psicofísica e, ao mesmo tempo, com a ação imaginante pelo exercício da escrita dos passos cotidianos da personagem, pois (SARTRE, 1938, p. 13; 2020, p.15) “exagera-se tudo, vive-se à espreita, força-se constantemente a verdade”. Tais leitores são partícipes das crises de loucura sem rastro aparente sob a crítica de serem “[...] sentimentos inteiros, aos quais damos nomes genéricos”² (SARTRE, 1938, p. 17; 2020, p. 19), dos acontecimentos que escapam à situação, o olhar de outrem, o inesperado, o absurdo. Fato é que a trajetória de Roquentin é circunscrita na percepção do mundo contingente e no fracasso em esperar que os outros também o compreendam da mesma forma. O mundo se revela contingente, pois poderia surgir em outras condições e bem como a própria existência da realidade humana (CAXITO, 2018).

Ao advogar o existir sem qualquer fundamento, seja ele o Em-si³ ou o Para-si, Sartre (1943; 2015a) anuncia o conceito de liberdade. Este termo perpassa toda a extensão de sua obra designando o pano de fundo das ações e dos contornos de sentido que o existente dá ao mundo sem uma essência anterior ao seu surgimento. Como menciona Silva (2018a) seu brotar originário é o ponto de partida para que a realidade humana verse seu existir. Sartre (1943; 2015a) é veemente neste ponto: a liberdade não vem antes, nem depois da existência, ela é originária ao ser. Por suas vias, a liberdade consiste em fazer, ou seja, nadificar o que está dado a fim de agir frente à situação em que se está imerso, como bem escreveu o filósofo: “[...] não diremos que um prisioneiro é sempre livre para sair da prisão [...] nem tampouco que

² Nota-se, a partir deste fragmento textual anterior ao *O Ser e o Nada*, que Sartre faz menção a postura positivista do cientista na sua trama. Mais adiante, em 1945, Merleau-Ponty em seu célebre *Prefácio da Fenomenologia da Percepção*, revela com veemência, por intermédio de Husserl, a premissa da fenomenologia sobre a atitude das ciências. O filósofo escreve da seguinte maneira (2006, p. 3): “Trata-se de descrever, não de explicar nem de analisar. Essa primeira ordem que Husserl dava à fenomenologia iniciante de ser uma ‘psicologia descritiva’ ou de retornar ‘às coisas mesmas’ é, antes de tudo, a desaprovação da ciência”. Como revelado por Roquentin, a ciência forçosamente tenta balizar, explicar, definir quais são os aspectos das emoções, suas características, sob o rótulo de definir uma experiência, definir um sentimento inteiro. O que Merleau-Ponty (2006) contrapõe diante disso, é o fato de a experiência escapar às definições quando sou o ser que faz ser para mim no mundo, ou seja, nas suas lentes fenomenológicas, é inviável a ciência capturar a experiência, a percepção do mundo. O retorno às coisas mesmas está aí, para justamente, retornar àquilo que tanto o movimento científico busca, por princípio, definir ou caracterizar.

³ Os termos Em-si e Para-si serão descritos adiante, no último subtópico do primeiro capítulo.

é sempre livre para desejar sua libertação [...], mas sim que é sempre livre para tentar escapar (ou fazer-se libertar)” (SARTRE, 1943, p. 529; 2015a, p. 595).

Se a liberdade consiste em fazer, estaria Sartre considerando o homem dono de sua própria casa? Estaria ele recorrendo ao racionalismo ou ao idealismo? Sartre (1945; 2014) traz preciosas distinções entre fazer e agir. O que vem a ser a genuína ação? Aquela que é intencional, quer dizer, uma atividade da consciência que está dirigida a um objeto transcendente, do qual ela não é, seja a partir de uma reflexão pura ou não-tética. Isso significa que a realidade humana é livre, está em uma condição inalienável como ser-no-mundo⁴, tese que em linhas sartrianas se condensa na célebre frase “o homem está condenado a ser livre” (SARTRE, 1945, p. 11; 2014, p. 24):

É o que exprimerei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque ele não se criou a si mesmo, e, por outro lado, contudo, é livre, já que, uma vez lançado no mundo, é responsável pelo que faz (SARTRE, 1945, p. 11; 2014, p. 24).

A liberdade é o que possibilita o existente a fazer-se no mundo desamparado de toda verdade, substância ou fundamento que dê subsídios à sua ação. Ela não é uma parte integrante da realidade humana; ela é a realidade humana! Justamente devido ao humano não poder se livrar dela, a liberdade possui um caráter de absurdidade, caráter que ressoa no seguinte questionamento (SILVA, 2018 p. 224): “onde se viu, uma liberdade ‘sem ponto de apoio’, sem trampolim, e que, portanto, é senhor de seu destino vindo a ditar a si mesmo seus motivos?”

Maiores desdobramentos sobre o tema do absurdo encontram-se no ensaio *O Mito de Sísifo (Le Mythe Sisyphé)* de Camus (2021; 1942)⁵ cujas descrições são

⁴ Este termo designa a relação sintética entre homem e mundo, influenciado por Martin Heidegger. Em *Ser e Tempo*, ele caracteriza o ser-no-mundo como um modo de ser do *Dasein* (ou presença, de acordo com a tradução utilizada) (HEIDEGGER, 2015). Ser-no-mundo é a condição primeira do *Dasein*, caracterizado por ser um fenômeno de unidade. Isso significa que, o ser-aí é, em uma relação indissociável com o mundo. Heidegger (2015) teoriza este conceito na contramão de dualidades, para posicionar o lançamento do ser em um mundo enquanto uma facticidade, um fato inalienável em um campo de articulações. Ao questionar o “ser” deste termo, Roehe e Dultra (2015) comentam que este revela-se em primeiro momento pela cotidianidade, em outras palavras, como bem descrevem os autores, como uma pessoa entre outras, que vive de certa ou aquela maneira, imerso no mundo com utensílios e outros próximos.

⁵ Braz (2006) sublinha uma informação primorosa em não confundir as obras de Albert Camus com a tradição fenomenológica ou existencialista. Em 1945, na *Les Nouvelles Littéraires*, Camus declara a seguinte frase: “não, eu não sou existencialista” (*non, je ne suis pas existentialiste*) por dois motivos: 1. Por não se considerar um filósofo, por isso, não escrever suas obras baseado em um sistema de

pertinentes. O existente, o qual descreve-se existe em uma relação irrefletida com o seu futuro, ou melhor, em uma temporalidade. Nas palavras de Camus (1942, p. 20; 2021, p. 34):

[...] Vivemos no futuro: 'amanhã', 'mais tarde', 'quando você conseguir uma posição', 'com o tempo vai entender'. Estas inconseqüências são admiráveis, porque afinal trata-se de morrer. Chega o dia em que o homem constata ou diz que tem trinta anos. Afirma assim a sua juventude. Mas, no mesmo movimento, situa-se em relação ao tempo. Ocupa nele o seu lugar. Reconhece que está num certo momento de uma curva que, admite, precisa percorrer. Pertence ao tempo e reconhece seu pior inimigo nesse horror que o invade. O amanhã, ele ansiava o amanhã, quando tudo em si deveria rejeitá-lo. Essa revolta da carne é o absurdo.

O caráter absurdo do existente, à primeira vista, é o desmoronamento da eternidade e assunção da finitude sem uma moral estabelecida de como viver. Camus (2021; 1942) enuncia por exemplo, o Don Juan ou a ideia de Deus como um substrato fornecido pela moral a fim de justificar o modo de ser como é neste momento. Qualquer justificativa, em retorno aos olhos de Sartre, é o que assenta um subterfúgio às agruras da facticidade, embora a ação só faça sentido pelas intenções de seu autor.

Sob tal prisma, Freitas (2018) menciona a inexistência de Deus para o pensamento de Sartre, pois ele não contará com um artífice ou criador para o modo de projetar-se no existir, uma essência anterior que lhe atribuiria o caminho pelo qual percorrer. Nessa direção, logo Sartre comungará de uma filosofia existencial ateia, tal como a de Heidegger, mas sem perder de vista o existencialismo de uma vertente cristã, qual seja a de Karl Jaspers e de Gabriel Marcel, pelo qual Sartre nutriu admiração e reconhecimento em seus escritos filosóficos. Cabe mesmo destacar a carta endereçada a Marcel, em 1943, na qual Sartre reconhece a dívida para com a leitura de sua obra à redação de *O Ser e o Nada*:

pensamento e 2. Pelo existencialismo trazer uma nova matriz de compreensão da realidade pela história enunciando verdades suportáveis, contudo, Camus não verá a história (ou a religiosidade, se pensarmos no existencialismo cristão) como um absoluto, mas partirá do absurdo que envolve a relação de um mundo irracional e de um homem revoltado cujo confronto é apaziguado pelo existencialismo dado ao curso do progresso da história e da moral do engajamento. Fato é que Camus não se vinculará fielmente aos autores da tradição fenomenológica e existencial de sua época. Contudo, irá enunciar uma outra face de um existencialismo que partirá da consciência absurda, podendo algumas ideias se cruzarem com alguns aspectos da filosofia existencial de Sartre.

Diria eu, em particular, que a sua contribuição ao meu pensamento não é tanto em relação a esta ou aquela perspectiva sobre o corpo ou sobre o ter, mas à própria ideia de “situação”. A expressão se encontra também em Heidegger, mas designa o que eu chamaria de uma situação muito particular (aquela do ser que se lança em direção à morte reconhecida em um projeto autêntico). Ela também é encontrada em Jaspers, mas o pensamento de Jaspers me parece simples, confuso e desagradável. Foi ao ler as suas *Investigações* que eu compreendi, pela primeira vez, que ser, para o homem, é ser em situação e foi isso que me permitiu perceber, enfim, o que é a liberdade. Gostaria de fazê-lo acreditar, caro senhor, que não ignoro a importância dessa dívida. Acredito também que a frase (que cito de memória depois de passado algum tempo): “seria interessante procurar realizar uma descrição fenomenológica do viscoso” não é estranha à escolha que fiz deste exemplo para ilustrar o método psicanalítico que proponho, ainda que, no momento próprio da escolha, eu não tivesse me dado conta (SARTRE, 2019a, p. 198).

Fato é que a noção de realidade humana descrita por Sartre é aquela que está lançada em um mundo irreduzível, assim como sua própria existência, radicalmente situada em uma temporalidade e vinculada na e pela intersubjetividade. Em vista dessa descrição panorâmica sobre o caminho teórico sartreano e suas incursões fenomenológicas, enunciar-se-á o problema da pesquisa, os objetivos dela, a hipótese e a divisão dos capítulos da dissertação.

Desta feita, o problema da pesquisa segue por tais perguntas: a) como descrever o fenômeno da morte como uma experiência paradoxal revelada pela finitude e b) de que maneira pode-se conceber uma clínica⁶ diante da finitude? Pois bem: a atitude de empreender possíveis respostas a esses problemas é de debruçar-se em uma dupla dimensão sintética da obra sartriana, tanto no interior de sua psicanálise existencial para a tarefa descritiva e compreensiva diante deste fenômeno psicofísico, quanto em sua literatura como um modo essencial de revelação do mundo (consciência imaginante). Isso será feito a partir dos objetivos específicos: 1. Compreender o diálogo de Sartre com a fenomenologia para pensar a(s) consciência(s). 2. Descrever as condutas humanas no território da liberdade como: a angústia, a responsabilidade, a situação, a má-fé e outrem. 3. Descrever sobre a psicanálise existencial 4. Compreender o fenômeno da morte e da finitude à luz da(s) consciência(s) e pela literatura e 5. Articular possíveis aportes filosóficos e

⁶ A clínica apontada nessa pesquisa é a práxis psicológica cujo aporte se encontra em Jean-Paul Sartre. Não se objetiva, conforme resgata Schneider (2010), retornar a um modelo hospitalocêntrico de um paciente deitado sobre o leito, passivo aos cuidados de um profissional detentor de um saber instituído. Trata-se de um vínculo coexistencial, horizontal, de um apelo *sui generis* à liberdade de outrem conforme será colocado no subcapítulo 3.5.

literários para uma clínica da finitude. Esses objetivos enumerados norteiam os capítulos.

O primeiro capítulo versa em partir do jovem Sartre, sua imersão na fenomenologia de Husserl e nas suas primeiras leituras em Heidegger. Esse primeiro contato acontecerá de maneira crítica aos modelos epistemológicos clássicos de compreender a experiência humana. Nele, serão percorridos termos elementares como o ego, a consciência irrefletida, a emocional, a imaginante e a reflexiva, cujo elo relacional acontecerá posteriormente referenciado pelo Em-si (objeto) e o Para-si (consciência), indispensáveis para pensar uma consciência que se faz a todo instante em seu vínculo com o mundo.

Fujiwara (2020) disserta que todas as investigações de uma psicologia fenomenológica sartriana estão em estreita ligação com seu ensaio publicado em *Situações I (Situations I)*, ou seja, *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade* (2005; 1947) (*Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*). O primeiro passo virá a partir deste ensaio, sendo ponte para os seguintes textos que se objetiva comentar: *A Transcendência do Ego* (1936) (*La Transcendance de l'Ego*), *Esboço para uma Teoria das Emoções* (1938) (*Esquisse d'une Théorie des Émotions*) e *O Imaginário: Psicologia Fenomenológica da Imaginação* (1940)⁷ (*Imaginaire: Psychologie Phénoménologique de l'Imagination*). Evidente que o percurso acompanha o amadurecimento inicial das teses proferidas por Sartre. Portanto, o processo da pesquisa seguirá o seu movimento de aproximação e de distanciamento com a fenomenologia de Husserl que, ao esgotar seus estudos sobre o autor, Sartre afirma ter desembocado em um idealismo.

O segundo capítulo discute as condutas humanas insurgentes em suas investigações ontofenomenológicas descritas na sequência em *O Ser e o Nada (L'Être et le Néant)* pelo território da angústia, da má-fé, da liberdade, de outrem e da finitude. O dilema ético revela-se a partir de toda conduta e todo conflito

⁷ Nas palavras de Sylvie Le Bon (2015, p. 7) *A Transcendência do Ego* é uma investigação que se torna ponte à complexa discussão desenvolvida na obra de *O Ser e o Nada*. A obra que antecede seu tratado ontofenomenológico, é descrito em 1934, em Berlin enquanto o jovem Sartre estudava Husserl, “em 1935-1936, ele escreveu ao mesmo tempo *A Imaginação (L'Imagination)* e *O Imaginário (L'Imaginaire)* publicados respectivamente em 1936 e 1940, e depois, em 1937-1938, *A Psique (La Psyché)* que já havia idealizado, em 1934, com o título *Da Psique*, ele separou o que se tornaria o *Esboço de uma Teoria das Emoções (Esquisse d'une théorie des émotions)* e, então, foi publicado em 1939”.

intersubjetivo e por meio dele versar-se-á ações humanas em um solo metafísico (da relação em-si e para-si), sendo descritos por uma ontologia que buscará como projeto último uma psicanálise existencial, seu método (de cariz hermenêutico e heurístico em oposição declaradamente crítica à psicanálise clássica) de decifrar a experiência concreta no mundo. Sartre (1943, p. 620; 2015a p. 703) pontua que esse método pode encontrar “prenúncios em certas biografias particularmente bem-sucedidas” e, em seguida, cita Flaubert e Dostoiévski. Como bem Freitas (2018) escreve, desde a infância, Sartre relaciona-se pela literatura como uma maneira privilegiada de experienciar o mundo, ora fazendo dos autores seus amigos, ora vendo no próprio romance um projeto literário-filosófico diante da vida e mais tarde, projetando por esse meio um modo de revelar a existência contingente e totalmente gratuita por uma dialética da generosidade em *Que é a literatura?*

Eis porque, até o final de sua vida, Sartre trava um íntimo contato da literatura em aliança com a filosofia, ambas como vizinhança comunicante (LEOPOLDO E SILVA, 2010) para o seu projeto de repensar a experiência concreta. Simone de Beauvoir, em *A Cerimônia do Adeus (La Cérémonie des Adieux)*, pergunta à Sartre como ele percebe sua relação com a literatura e indaga se ele prefere que o público goste mais de sua literatura ou, filosofia. A seguir, a resposta de Sartre:

J.-PS. – Certamente responderei: que gostem das duas. Mas há uma hierarquia, e a hierarquia é a filosofia em segundo lugar e a literatura em primeiro. Desejo obter a imortalidade pela literatura, a filosofia é um meio de alcançar isso. Mas, aos meus olhos, ela não tem em si um valor absoluto, porque as circunstâncias mudarão e trarão mudanças filosóficas, [...] ela especula realidades intemporais; será forçosamente ultrapassada por outras, [...] a literatura, ao contrário, faz o inventário do mundo presente, o mundo que se descobre através de leituras, de conversas, de paixões, de viagens (BEAUVOIR, 2016, p. 207).

Em vista disso, é no segundo capítulo que será discorrido sobre a relação de Sartre com a literatura e a filosofia por uma síntese dialética compreensiva, a qual culminará em um modo de fazer literatura que foge dos moldes romanescos ou dos interesses de uma classe em detrimento de outra. Tratar-se-á brevemente sobre a literatura engajada. A seguir, no terceiro capítulo, enunciar-se-á uma descrição pré-teorética sobre a morte, situando como o fenômeno da morte aparece para Sartre no período entreguerras. Por último, então irá descrevê-lo a fim de compreender até

que ponto pode-se enunciá-lo como experiência redesenhada pela fluidez da consciência.

Neste sentido, o segundo capítulo faz ponte com o terceiro. Uma vez descrito o fenômeno da morte conforme proposto em *O Ser e o Nada*, travar-se-á breves dissociações com as correntes realistas, as idealistas e algumas interpretações da tradição fenomenológica como a de Heidegger (ser-para-a-morte), de Gabriel Marcel (a morte do ser amado) e a de Merleau-Ponty (temporalidade). Este terceiro capítulo marcará a originalidade no pensamento sartriano em descrever a morte a título de uma facticidade na qual a liberdade não encontrará limites, e mesmo assim, fará nela o apelo para sua reinvenção. Trata-se de descrever tal fenômeno colocando em relevo o sentido de um professo paradoxo: a finitude como anunciação da liberdade em situações de agudas incertezas.

No terceiro capítulo, haverá o encontro dos aspectos vividos (emocional, imaginário e reflexivo) com a morte pelo jogo de olhares do sobrevivente (o outrem que permaneceu). Ora, essa experiência ganhará corpo pela história conto *O Muro* (*Le Mur*), em que Sartre esboçará a situação aguda de personagens sob a ambiência da tortura e da perseguição política. No último subtítulo, tendo como horizonte a relação entre a literatura e a filosofia como aliadas para repensar a ordem humana no mundo, e de descrever a morte enquanto uma experiência paradoxal, buscar-se-á a possibilidade de aportes sartrianos para uma clínica diante da finitude. A articulação da clínica, conforme Schneider (2011) escreve: não é a maneira exclusiva de como a práxis psicológica se revela, nem se desejam suplantar um retorno ao modelo médico ao qual o termo designa. A clínica da qual se questiona é aquela que se redesenha em uma historicidade, processualmente realizada na sua situação paradoxal vivida com a própria finitude.

1. SARTRE E A FENOMENOLOGIA

1.1. A psicologia pura pode obter um método da fenomenologia?

Eis que, duma só vez, as famosas reações “subjetivas”, ódio, amor, temor, simpatia, que flutuam na salmoura mal aromática do Espírito, delas se arrancam; elas não são senão maneiras de descobrir o mundo (Sartre, Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl, p. 107).

A apropriação de Sartre da fenomenologia husserliana é central para a pensar o *corpus* de sua psicologia fenomenológica⁸ sobre a qual ergue-se em oposição à ciência psicológica do século XIX e início do século XX. A partir da influência de Husserl que se intitula nesse primeiro subtítulo, faz-se o uso de um enigma levantado por Sartre, declarado em *Esboço para uma Teoria das Emoções*, publicado em 1939, mas que comporá a espinha dorsal das suas obras da década de 1930. Essas obras são capitais para o delineamento de uma psicologia que busca apreender o vivido intencional, como será exposto adiante. Assim, desde o título de sua dissertação para conseguir seu diploma em Filosofia, sua tradução da *Psicopatologia Geral* de Jaspers e o emblemático coquetel de abricó vivido com Raymond Aron e descrito por Simone de Beauvoir, Sartre estava convicto do seu interesse por estudar a fenomenologia (BEAUVOIR, 2018; FUJIWARA, 2020).

Após à lendária cena memorada por Beauvoir (2018), Sartre entra em contato com a obra *Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl* de Levinas. Em 1933, de acordo com Fujiwara (2020), o jovem Sartre parte para Berlim, como bolsista, para estudar no Instituto Francês. Lá, sua permanência de um ano servirá para a redação de *A Náusea*⁹, além, é claro, de leituras em torno de Husserl, Heidegger,

⁸ Cabe sublinhar a união feita, neste parágrafo, de dois matizes que Sartre estabelecerá ao longo do seu percurso bibliográfico. Sem dúvida, é um caminho crítico das ciências psicológicas pelo território de conceitos da fenomenologia. Angela Ales Bello (2006), em seu clássico *Introdução à Fenomenologia*, indica que Edmund Husserl parte de duas palavras gregas. A primeira noção é *fenômeno*, referindo-se àquilo que se mostra e *logos*, o que se dirige ao ato reflexivo, ao pensamento. A fenomenologia, em termos introdutórios, é uma reflexão sobre aquilo que se mostra e se pode, diante disso, interrogar sobre como se mostra e onde se mostra. Não se trata de mostrar-se em um vácuo espacial, mas aos existentes humanos que dão sentido às coisas. Sejam eles objetos, como uma situação, uma organização, ou até mesmo uma sociedade. Sartre fará menção dos aportes fenomenológicos para reconfigurar uma psicologia que busque, hermeneuticamente, a essência das coisas no mundo.

⁹Freitas (2018) contextualiza a redação da *Náusea* como um projeto sartriano voltado a uma descrição psicológica do personagem Antoine Roquentin, a fim de colocar em foco a maneira como o mundo revelava-se totalmente contingente. Isto é, enfadonho, sem qualquer qualidade ou

Max Scheler e Karl Jaspers. Freitas (2018) acrescenta que o contexto da década de 1930 era de Hitler enquanto *chanceler*, com as suásticas nazistas que estavam a balançar pelos prédios do governo. Nessa mesma década, no mês de maio, haveria uma nova queimada dos livros considerados comunistas ou judeus. Não obstante, o jovem Sartre, mesmo apavorado por este contexto, não apreendia tal acontecimento como seu principal foco. O foco era o mistério da consciência intencional e como se pode avistar pela redação de *A Transcendência do Ego* e seu ensaio intitulado *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, escrito em janeiro de 1939, vindo a ser publicado pela editora Gallimard em 1947.

O trabalho, então, focará neste ensaio. Nele, Sartre escreve em um tom belicoso sobre o estatuto da filosofia na França no século XX. A frase que abre seu ensaio marca a presença do território de uma filosofia alcunhada por ele de digestiva que, à maneira de uma aranha, “atirava as coisas em sua teia, as cobria de uma baba branca e lentamente as deglutia” (SARTRE, 1947, p. 29; 2005, p. 105). Nesse contexto, o que ele menciona como Espírito Aranha imprime forma a uma filosofia que entende o conhecimento como uma interiorização das coisas às ideias. Em termos precisos, uma filosofia digestiva é cultivada por filósofos alimentadores, que entendem as coisas como dissolvidas na consciência, ou seja, como substância. É, por exemplo, o espiritualismo francês de transição de século.

Sartre (1947, p. 29; 2005, p. 105), em um primeiro momento, coloca em voga esse psicologismo posto que “as poderosas arestas do mundo são roídas por essas diligentes diástases: assimilação, unificação, identificação”. Tratam-se de atributos providos da produção científica da época por Brunshvicq, Lalande e Meyerson. Bocca (2020) também se atenta para a influência de Henri Bergson na trajetória epistemológica de Sartre, contudo o filósofo não irá plantar sua filosofia às sombras do realismo.

Fujiwara (2020) elucida o termo realismo como um modo de desconsiderar a verdade, caso ela não passe de forma exterior, psicofísica às nossas sensações. Em outras palavras, pelo realismo, o mundo só existe na medida em que o homem está

essência estabelecida. Assim, qualquer ação ou fratura humana partirá de sua inventividade enquanto liberdade. Essa percepção veio desde o pequeno Sartre quando conheceu o cinema mudo e nele, assistia cenas de uma vida gloriosa, encenada e tão desejada pelos outros como um absoluto, temporalizado em uma trilha sonora permeada por certa sucessão dos acontecimentos. A arte como espaço para o imaginário fez com que Sartre propusesse outra maneira de fazer literatura, manifestando na contramão da comédia, uma literatura que manifesta a existência em sua pura contingência ou negatividade.

em contato sensorial, ou seja, pelo afeto do exterior, com o espírito por intermédio do corpo.

Bocca (2020) dedica-se a mapear alguns aspectos de Bergson e seu realismo pela mesma forma como ele compreende o tempo. Em sua filosofia, o tempo não é descrito aos moldes de duração, delimitados por um ponteiro ou pelo cientificismo positivista que está mais interessado em mensurar, tornar cognoscível todo o conhecimento. O tempo é um constante fluxo que acontece na experiência. Bergson, à maneira de Husserl, compreenderá esse tempo como tempo vivido. Como então ele pode ser percebido? Pelo estado afetivo (emoções), pelo corpo e pela memória.

Coloca-se, então, em voga, o exemplo do luto: quando se perde um sujeito de extrema significância neste mundo, o sofrimento é de todo corpo e espírito, psicofisicamente, experienciam-se fortes emoções e o tempo (presente, passado e futuro) se interpela, pois nem sempre é possível vivenciar o aqui e agora. Mesmo que estejam aqui, podem estar mobilizados pelo acontecimento de minutos, dias e anos passados. Ora, como ressoa a afirmativa de Bocca (2020, p. 47): “Sim, parece que estamos falando de Husserl!”; contudo, há distanciamentos teóricos entre Bergson e Husserl especialmente, quando se equipara aos escritos de Sartre.

Além disso, há um posicionamento contrário escancarado no ensaio aos moldes idealistas que empregam a dúvida diante da percepção do mundo e só validam a verdade a partir de provas (FUJIWARA, 2020). Com isso, como é possível mensurar a verdade? Haveria uma possibilidade de apreender o conhecimento a partir de um contato originário com o mundo?

Ao questionar este contato, pode-se avizinhar do surgimento da consciência e do mundo no mesmo instante (SARTRE, 1947; 2005). De forma didática, Sartre descreve a consciência como exterior ao objeto, que o visa. Pois bem, este objeto visado é exterior a ela simultaneamente, e esse é o ponto de partida para o conhecimento. Conhecer como escreve Sartre (1947, p. 30; 2005, p. 106) é “se manifestar rumo à”, ou seja, não implicará em fazer dos fenômenos meros residentes gástricos, mas o de reconhecê-los pelo movimento mesmo da consciência que é fuga de si para encontrar-se em um objeto e escapar-se dele.

O filósofo circunscreve uma consciência que é totalmente pura como uma ventania e nela, não cabe moradores. Se pudessem residir nela seriam “[...] agarrado[s] por um turbilhão e rejeitado[s] para fora” (SARTRE, 1947, p. 30; 2005, p. 106). Observa-se que ela visa o objeto, contudo recusa-se a ser uma substância. A

influência de Husserl será inscrita sobre a tese de que toda consciência é consciência de alguma coisa. Nela, tem-se reconfigurações sobre o movimento dessa consciência, que se apoia em uma filosofia da transcendência.

Farina (2022) menciona que a leitura de Husserl feita por Sartre se dará conjuntamente a de Heidegger, lançando a consciência no mundo, fazendo-a manifestar para fora. Em sua interpretação, há um entendimento inédito ao de Husserl sobre a intencionalidade, pois a consciência seria consciência de alguma coisa sendo ela própria, ou seja, nada. Essa relação se dá em correlato ao mundo, não meramente a um aparato mental.

Neste singelo ensaio, Sartre (1947; 2005) fará uso do termo ser-no-mundo cunhado por Heidegger, que ganhará cada vez mais uma aparição ao longo de suas obras. Por uma leitura original proposta por Heidegger do próprio *Dasein* (ser-aí), Sartre equipara ao ser-aí como consciência, evidenciando a realidade humana como ser-no-mundo. É necessário recorrer para algumas descrições enunciadas por Heidegger (2015) como um recorte para o propósito da presente pesquisa. Em sua obra capital, ele descreverá o ser-aí mediante um tríplice visualização, pois, de forma radical, Heidegger (2015) ao menos cunha termos como sujeito, indivíduo, pessoa, corpo orgânico (à maneira como as ciências naturais explicam), nem ainda conforme o uso feito pela tradição metafísica clássica a título de subjetividade, alma, razão ou substância.

Essas concepções, pelas lentes heideggerianas partem de recortes do ser-aí e com isso perdem de vista seu modo de ser, todo o seu enlace e totalidade. O ser-aí é o ente que vigora na existência, ao contrário dos entes intramundanos (WEYH, 2019). O ser desta descrição está lançado para fora, o qual existe em uma abertura de sentido. Cabe aos outros fazerem uma distinção: o que Heidegger escreve sobre a essência do ser-aí estar na existência não é o mesmo entendimento que a tese da existência precede a essência de Sartre. Essa diferenciação será declarada em *Sobre o Humanismo*. Nessa carta, há a noção de que não se trata de uma inversão entre essência (*essentia*) e existência (*existentia*) devido a essa primeira descrição ser preliminar à discussão do ser-aí. O que Heidegger evoca é que a essência ecstática (o que sustenta o *aí*) do humano reside em sua ec-sistência (estar em face da verdade daquilo que o homem é, seu caráter de pessoa. O que Sartre empreende em sua filosofia existencial é inverso ao proposto por Heidegger:

Sartre, ao contrário, assim exprime o princípio do existencialismo: A existência precede a essência. Ele toma, ao dizer isto, *existentia* e *essentia* no sentido da Metafísica que, desde Platão, diz: a *essentia* precede a *existentia*. Sartre inverte essa frase. Mas a inversão de uma frase metafísica permanece uma frase metafísica (HEIDEGGER, 1979, p. 355).

A discussão heideggeriana acima não comungaria com a filosofia existencial cunhada por Sartre. À maneira como o filósofo da liberdade apropria-se de uma leitura de Heidegger é sublinhando a consciência como ser-no-mundo, o que faz de Sartre, um leitor original do pensador alemão, e não necessariamente um comentador fiel às suas descrições fenomenológicas. Diante disso, é no parágrafo 12 em que Heidegger (2015) descreve este modo de ser do ser-aí, por intermédio de uma visualização tríplice.

Em-um-mundo no qual está intencionando a relação do mundo como onde está e quem testemunha originariamente o mundo, ou seja, sua mundanidade. Em segundo momento, o *ente*, o modo como o ser-aí revela-se no existir, ente entre outros entes na cotidianidade mediana. Na terceira parte desta constituição, ser-em, enfatiza o ser-aí como um fenômeno de unidade, sendo inviável percebê-lo cindido de sua relação com mundo e os outros. Este *em*, segundo Heidegger (2015, p. 100) deriva de “*innan*, morar, habitar, deter-se” e isso descreve o ser-aí como lançado à existência na qual já está habituado.

Ao referir ao ser-aí como lançado no mundo entre outros entes, Heidegger (2015) não sintetiza o fenômeno humano como objeto. É em uma abertura para o mundo. Nas palavras dele “não há nenhuma espécie de ‘justaposição’ de um ente chamado ‘presença’ [ser-aí] a um outro ente chamado ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2015, p. 101). Pelo contrário, é por meio do contato com outros entes simplesmente dados, fora de um campo de conjunturas que se atribui sentido. Pode-se compreender então que a realidade humana é ser-no-mundo e ela, inexoravelmente, visa algo que não seja ela mesma e que a escapa. Em termos husserlianos, este é o movimento mais próprio da intencionalidade.

Este é o ponto de partida para descrever a relação da realidade humana e, em um sentido sartriano, uma consciência-no-mundo, sendo múltipla em possibilidades, podendo ser amada, odiada, temerosa etc. Sartre realizará uma nova forma, mesmo que sintética, de pensar as emoções fora do escopo do subjetivismo. Haverá um alinhamento por parte de Sartre, conforme menciona Farina (2022), entre o *páthos* e o *logos*, uma vez que o pensamento contemporâneo colocou como

primazia a lógica racional deixando, nas suas margens, a afetividade como uma substância do temperamento, ou melhor, como um puro estado mental desvinculado do mundo. O amor, o ódio, o temor são revelações do mundo e por outro lado, amar, odiar e temer, são maneiras de manifestar-se junto a ele. Tais fenômenos emocionais não emanam exclusivamente de uma interioridade, como, por exemplo, em Marcel Proust¹⁰. De forma radical, Sartre (1947 p. 32; 2005, p. 107) afirma: “finalmente tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros”.

Pois, conforme seu inaugura seu ensaio: toda consciência é consciência de alguma coisa. Trata-se, essencialmente, da intencionalidade, mais uma vez, como um traço de toda teoria fenomenológica no sentido de mostrar, diferentemente das doutrinas psicológicas anteriores, que a relação com o mundo não se opera mais a partir da tradicional dicotomia entre sujeito e o objeto, como na teoria clássica do conhecimento.

Trata-se de uma teoria que tem início, sobretudo, com Descartes e perpassa todo o empirismo e o idealismo alemão. Vindo desaguar, nos termos de Sartre (1947; 2005), no espiritualismo que ele critica como expressão do Espírito-Aranha. A intencionalidade rompe com o princípio da absoluta exterioridade entre consciência e mundo, uma vez que toda consciência visa algo, ou seja, é sempre consciência já de alguma coisa.

Esse lançar-se ao mundo, frase que revela a recusa ao psicologismo, ao idealismo e realismo, desembocam nas páginas de *A Transcendência do Ego*. Sylvie Le Bon (SARTRE, 1966, p. 8; 2015, p. 8), em suas considerações introdutórias à obra, menciona ser o principal problema de Sartre, “a teoria da estrutura consciência em si, assim como a ideia fundamental do Ego como objeto psíquico transcendente”. Pois, a seguir, Sartre (1966; 2015b) exporá, de forma sucinta, o problema que

¹⁰ Conforme Coelho (2002), Marcel Proust (1871-1922) nasceu em Paris, em um contexto em que as teorias utópicas estavam em evidência na Europa, especialmente as de Fourier. Além disso, a luta de classes era discutida pelo socialismo científico em combate a um sistema capitalista que deveria estar em ruína. Discussão que ferveu nas barricadas dos proletariados a favor de sua classe social provocando o terror da classe burguesa. Esse espanto se desdobrará nas reivindicações individuais bem como nas inquietações em torno da sexualidade. É neste solo fervilhante que a arte do jovem Proust florescerá. Não correspondendo ao projeto de seu pai, Dr. Adrien Proust, para cursar Direito ou Ciências Sociais na Sorbonne, lança em comunhão com Fernand Gregh, Robert Dreyfus, Henri Barbusse e outros, a revista *Le Banquet*. Seu primeiro conto publicado é *Melancólica Férias de Madame de Breyves (Mélancolique Villégiature de Mme. de Breyves)* que já dará o tom da sua clássica série de livros *Em busca do Tempo Perdido (À La Recherche Du Temps Perdu)*. Nesta obra específica, Proust irá tracejar na temporalidade, a existência de Swann, descrevendo não somente a sociedade francesa em que vive, mas também a “vida interior” de seus personagens.

tomará nossa atenção. Em seu contexto, o Ego era tido ora como residente na consciência, ora como presença nas vivências (*Erlebnisse*), ora, ainda, nos desejos e atos inconscientes. Eis que então, Sartre (1966, p. 12; 2015, p. 14) enuncia a tarefa principal, a de “[...] mostrar aqui que o Ego não está nem formalmente nem materialmente *na* consciência: ele está fora *no* mundo; é um ser do mundo, como o Ego do outro”. Nessa direção, adentrar-se-á nas reflexões de *Transcendência do Ego* e das obras que seguem o fio condutor fenomenológico, o qual poderá aclarar o enigma de uma psicologia fenomenológica.

1.2. A(s) consciência(s) em Sartre e suas críticas à psicologia clássica

Em seu primeiro capítulo (*O Eu e o Moí*), Sartre (1966; 2015b) escreve sobre a aparição do Eu Penso enunciado por Kant; aparição essa como uma prerrogativa que pode acompanhar todas as nossas representações. Diante disso, Sartre (1996, p. 13-14; 2015b, p. 15) lança sua primeira pergunta: “um Eu, de fato, habita todos os nossos estados de consciência e opera realmente a síntese suprema de nossa experiência?”.

Pode-se antever o distanciamento que Sartre deseja iniciar. O filósofo aponta que o Eu, pelas lentes de Kant, pode determinar as condições em que ocorrem a experiência, quer dizer, o Eu corresponde à experiência individual, à percepção, ao pensamento. Vale observar, contudo que Sartre (1996; 2015b) atenta ao termo *pode acompanhar*, sugerindo uma outra abertura de possibilidade: a existência de representações da consciência sem um Eu. Aqui ele trata do exórdio de uma consciência não-tética.

Não poderia articular essa crítica sem fazê-la pela consciência na qual os autores que partem do idealismo definem ser uma consciência transcendental. Ela seria um conjunto condicional para a existência de uma consciência empírica. Por essas instâncias, o Eu Penso faz parte dessas consciências, sendo, pois, a unidade responsável pela síntese das representações, ou melhor, do vivido.

Sartre (1966, p. 16; 2015a, p. 17) retorna a questionar: “o Eu que encontramos em nossa consciência é possibilitado pela unidade sintética de nossas representações ou será ele que unifica, de fato, as representações entre si?”. Em outras palavras: o Eu é constituído ou constituinte pelas representações? De que serve o Eu para a apreensão da experiência humana? Como Soares (2019, p. 27)

questiona: “Estabelece-se o Eu com atividade ou com passividade na estruturação da realidade?”

Ora, Sartre, enfim, lança a tese de que a consciência é vazia, pura intencionalidade, movimentação para fora, no mundo. Como nada pode residir nela, o Eu lá não está. Ele seria uma síntese passiva que acontece em contato com o mundo. Sendo a fenomenologia, “uma ciência de *fato*” (SARTRE, 1966, p. 17; 2015a, p. 18). Isto é, das essências, cabe partir de um método descritivo pelo qual compreende a consciência como um fato absoluto, acessível e no mundo por um Eu psíquico e psicofísico. O problema do Eu, torna-se então, existencial.

Ao percorrer o problema pelas teses husserlianas, o Eu seria objeto transcendente da consciência devendo ser submetido à redução fenomenológica, quer dizer a “colocação entre parêntesis da atitude natural, sempre marcada por um realismo espontâneo” (SARTRE, 1966, p. 18; 2015a, p. 18). Ora, porém, um Eu psicofísico e psíquico é necessário, uma vez que a consciência é absoluta?

Antes de circunscrever qualquer resposta, é preciso recorrer a Husserl (2006), em seu célebre *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* a fim de compreender, do contexto filosófico, que a referida questão se encontra. Nessa obra, Husserl escreve o homem no cerne da vida natural, na qual todas as ações acontecem nela, na presença de objetos disponíveis e indisponíveis ao campo intuitivo. Em termos husserlianos, descreve-se o discurso em primeira pessoa, na mesma medida em que outrem também o faz. Essa ação corresponde a um saber guiado pela mudança do nosso olhar clarificador a partir de uma mudança de atenção, sem chegar, contudo, a uma intuição totalmente clara.

Husserl escreve que não há como esgotar o conhecimento intuitivo, por ele se prolongar ao infinito. Isso se desdobra da seguinte forma: aquilo que se percebe, mesmo com toda reflexão que possa ter diante de um objeto, ainda é impregnado “[...] envolto por um *horizonte de realidade indeterminada, de que se tem obscuramente consciência*” (HUSSERL, 2006, p. 74). A realidade que Husserl está se referindo é a do mundo natural a que estão imersos no espaço e no tempo.

Ora, o mundo se revela¹¹ pelos valores, bens, propriedades naturais, leis, números, objetos de uso (sejam objetos ou homens). O mundo natural é pano de

¹¹ Husserl contrapõe-se a toda causalidade, especificamente, ao realismo habitual que descreve as aparições sensíveis como uma mera subjetividade. Em sua perspectiva fenomenológica, há um elo entre o ser físico e a consciência absoluta, o qual marca o puro vivido na experiência. Nesse mesmo

fundo para todo ato efetivado pelo *cogito*; no entanto, Husserl vê a discrepância entre o mundo natural e o mundo aritmético. Para o filósofo, é necessário que esses mundos, sejam submetidos por um Eu¹² capaz de fazer o movimento reflexivo do olhar para mim e a outrem.

Mesmo implicados numa intersubjetividade, estando posicionados no mundo, isto é, percebe-se de diversas formas. Com o intuito de uma descrição pura, predicativa de qualquer teorização (no sentido de preconceções, verdades ou concepções morais), Husserl menciona o princípio de pôr entre parêntesis para fazer emergir a experiência originária, a percepção, seja ela clarificada ou obscura, da unidade do objeto, de suas relações consigo e com o mundo. Será no parágrafo 32 que ele enunciará o termo desse princípio, a saber, a *epoché* fenomenológica.

O termo cunhado por Husserl consiste em um modo da consciência que vem a se juntar com o objeto transcendente por uma tese originária, anterior a qualquer pensamento. Husserl menciona a *epoché* como um tirar fora de circuito pelo exercício da dúvida, inspirado em Descartes. Husserl, porém, não o faz exaustivamente como na tradição cartesiana, mas elege sua *epoché* como universal, podendo ser posta em todos os atos, juízos e, especificamente, na ciência. Neste sentido, o tirar fora de circuito de Husserl significa não fazer uso da estética, da moral, dos costumes, das religiões, do Estado, implicando ainda em uma interferência nas ciências naturais e do espírito.

O filósofo não enuncia sua *epoché* no fundo de uma tradição positivista por claramente recusar qualquer teorização anterior ao aspecto ôntico, ao mundo que está ao dispor, às coisas que estão aí. Também não se avizinha dos sofistas que duvidam da própria existência. O tirar fora do circuito implica não enunciar qualquer juízo sobre aquilo que se manifesta no tempo e no espaço; isso, contudo, não faz de Husserl um autor contrário às teorias científicas. Tirar fora do circuito é um princípio que desprende a apropriação de teorias que não tenham sido colocadas entre parêntesis. Conforme as considerações de Husserl (2006, p. 81-82):

sentido, o mundo não é somente físico, pois o mundo sem consciência seria somente um objeto sem intenção. Será pela consciência que o mundo ganha sentido e a consciência se torna consciência humana por ser encarnada, ou seja, fazendo-se corpo no tempo e no mundo (mundo psicofísico).

¹² Em Husserl o eu é escrito com a letra inicial minúscula, contudo, seguiremos a escrita de Sartre (1966; 2015b), que escreve o Eu, em seguida, por uma letra maiúscula.

Não se trata agora de tirar de circuito todos os preconceitos que turvam a pura objetividade da investigação, não se trata da constituição de uma ciência “livre de teoria”, “livre de metafísica”, pela redução de toda fundação àquilo que se encontra de imediato, nem tampouco de meios de atingir fins cujo valor não está em questão. Aquilo que *exigimos* está em outro plano. O mundo inteiro posto na orientação natural, encontrado realmente na experiência e tomado inteiramente “sem nenhuma teoria”, tal como é efetivamente experimentado e claramente comprovado no nexos das experiências.

Trata-se radicalmente de retirar as teses causalistas, essencialistas, positivas fora de ação para dirigir o olhar da consciência pura ao objeto no mundo natural por uma redução fenomenológica. Onde estará situado este Eu? Ela está em vínculo com a unidade intencional, um Eu como ser imanente na transcendência. Ele figura como o princípio fundante responsável pelos nexos da experiência e do pensamento no fluxo do vivido (consciência)

No capítulo IV, intitulado *Reduções Fenomenológicas*, Husserl enunciará que este Eu puro se torna um suporte necessário para a sínteses das mudanças do *cogito*, sendo assim, tal Eu possibilita que cada vivido escorra, para cada olhar que se dirige ao objeto. Não é à toa que Sartre (1966; 2015b) trava uma crítica ao Eu puro husserliano e à redução fenomenológica. Se a consciência é absoluta, o que faz um Eu em seu centro? Se ela é movimento, para fora, no mundo, para que a sua imanência? Qual é a serventia de um Eu? Se chegar na premissa que não se precisa de um Eu tal qual Sartre (1966; 2015b) descreve, pode-se descrever que o Eu não está ou reside *na* consciência.

Com um Eu no mundo, pode-se compreender quatro características do campo transcendental¹³: 1. Ele é sem Eu (isto é, impessoal ou pré-pessoal) 2. Acontece em sua passividade 3. Aparece pela unidade consciência-mundo 4. Pode ser que a personalidade advenha da consciência ou mesmo da existência de outras consciências impessoais. O Eu transcendental, contudo, corresponderia a uma consciência rigorosamente pessoal, então Sartre (1966; 2015b) novamente questiona: será essa característica compatível à consciência?

¹³ Nessa obra, Sartre (1966, p. 21; 2015a, p. 21) não emprega a mesma acepção do termo *transcendental* aos moldes de Kant, mas em um sentido husserliano a partir de *Meditações Cartesianas*, as quais “é transcendental o campo constituído pelas consciências originárias fornecedoras de sentido”. Já em *O Ser e o Nada*, este termo cairá em desuso, muito embora permaneçam ainda os conceitos fenomenológicos corolários como, por exemplo, intencionalidade, facticidade, com o acento originário pelo qual Sartre articula a consciência.

Pois bem, Sartre (1966; 2015b) descarta essa possibilidade. Pela intencionalidade, a consciência se transcende a si, unifica-se em um movimento de evasão. Para que a consciência defina seu objeto transcendente, é preciso ter em vista um princípio, qual seja, a unidade de duração. A consciência só visa um objeto em uma temporalidade, retendo consciências passadas, consciências presentes em uma totalidade. Pode-se articular a compreensão de que a consciência se sintetiza com o tempo a existência de um Eu, responsável por sustentar as representações como uma expressão de sua interiorização.

A tese que desconsidera a intencionalidade, a espontaneidade da consciência vem a seguir. Husserl menciona ser o *Moi* uma produção sintética da consciência, contudo, em um pano de fundo de um Eu transcendental. Ora, ao proceder dessa forma, Husserl retira toda a leveza da consciência, ou melhor, “é a morte da consciência”, (SARTRE, 1966, p. 23; 2015b, p. 23) justamente por colocar uma mônada em seu centro. O Eu transcendental, por ser responsável pelas sínteses das representações humanas na consciência, nela faz morada e isso é incompatível com a leveza da consciência.

O princípio da existência da consciência é ser consciente de si enquanto é consciente de um objeto transcendente. Eis a compreensão de que ela é absoluta e para essa tese, Sartre (1966; 2015b) enunciará a consciência de primeiro grau ou irrefletida. Isso significa que a consciência não se coloca como um objeto a ser visado originariamente; ela não é posicional de si uma vez que o seu objeto está lá fora, no mundo.

Por descartar qualquer indício que sintetiza a consciência como substância, Sartre admite com Husserl que ela também é, sem dúvida, um fenômeno pois revela-se por uma síntese entre ser e parecer. Tem-se em mãos o grave erro de pensar o Eu como no interior da consciência, logo sua única origem a ser considerada é no mundo. Sartre (1966, p. 26; 2015b, p. 25) partirá, então pelo *cogito*. A egologia será sempre o ponto de partida.

Soares (2015) menciona que muitos autores partem da reflexão ao fazer uso do *cogito*. Sartre está de acordo com a máxima cartesiana *penso, logo existo*, pois, este *penso* parte de uma consciência que se coloca como objeto, uma consciência refletida. A sua existência, contudo, é dependente de uma consciência que não se coloca como objeto transcendente, não-tética, ou seja, a irrefletida.

Sartre (1966; 2015b) aponta que esse erro de interpretação recai aos psicólogos de sua época que partiam de estruturas essenciais de atos reflexivos em detrimentos aos irrefletidos, ignorando assim, a consciência como absoluta, translúcida. Com isso, deixaram a consciência na penumbra da incompreensão de sua totalidade, ou mesmo designando ao inconsciente o qual distorceria a significação da própria consciência.

Observa-se que é pela primazia do irrefletido que se parte para a compreensão do refletido, fazendo valer a tese de que toda consciência é consciência de alguma coisa. A consciência irrefletida tem sua autonomia no mundo. É possível reconhecer, então, que: não existe Eu no plano irrefletido, pois de acordo com Sartre (1966, p. 32; 2015b, p. 29) estão “mergulhados no mundo dos objetos” por uma consciência pura, espontânea, vazia e intencional, mas, pela qual encontra-se o Eu?

Como resposta provisória, Sartre encontra, por meio de uma consciência de segundo grau, a qual, carece da consciência irrefletida, o dinamismo da consciência, que se revela seu caráter de ipseidade de uma consciência estando interligada a outra. Encontra também o ato reflexivo capta a consciência em sua totalidade, inteiramente em sua duração, ou seja, na temporalidade em que ela está intencionada com o objeto transcendente. O Eu não vem da mesma gênese que a consciência. O Eu é transitório, é um objeto transcendente.

Sartre (1966; 2015b) enunciará, por exemplo a teoria dos moralistas do amor-próprio que tem como ponto de partida, homens idólatras de si mesmo e uma consciência que se dissimula em um inconsciente. Nas palavras de Sartre (1966, p. 38; 2015b, p. 33):

[...] se o amor por si – e conseqüentemente o *Moi* – seria dissimulado em todos os sentimentos sob mil formas diferentes. De uma maneira muito geral, o *Moi*, em função desse amor que ele se outorga, desejaria *para ele mesmo* todos os objetos que ele deseja.

A tese do *Moi*, que deseja todos os objetos para si, parte não só de uma consciência, mas de um inconsciente. A bem da verdade, Sartre esforça-se para descrever o *Moi* fora, bem fora de esconderijos. Pode-se reconhecer que o *Moi* busca o objeto para satisfazer seu desejo, sua falta; contudo, este movimento já é considerado refletido.

Observa-se o exemplo de ouvir alguém em sofrimento. Quando alguém está tête-à-tête, narrando seus sofrimentos a alguém, pressupõe-se um vínculo por um narrador e um ouvinte. O segundo está ali, ouvindo o outro. Pode ser que o narrador fale de suas histórias amorosas, projetos encerrados e uma generosa parcela de sua vida. Ali, a única ação é a escuta-do-outro-narrando-seu-sofrimento. Não há um Eu ali em questão.

Como pontua Sartre (1966, p. 42; 2015b, p. 36) “a reflexão ‘envenena’ o desejo”. Ao passo em que se dirige o olhar para a atitude de ouvir alguém, em que se percebe o semblante, a posição das mãos e a inclinação de postura do sujeito. Desse modo já não é mais a escuta que está à frente, mas a consciência de ser ouvinte de alguém.

É possível compreender que *Moi* (estado e qualidade) e o Eu (ações) são facetas refletidas do Ego, que por sua vez, é um objeto transcendente visado pela consciência. Será na segunda parte, *A Constituição do Ego*, que Sartre (1966; 2015b) esmiuçar as duas facetas. Nota-se a primeira.

O *Moi* refere-se aos estados e qualidades que emanam pela relação noemática. Este termo é descrito por Husserl como um componente correlato do vivido intencional que se apresenta sempre como algo da ordem de um desejo, uma vontade, uma recordação, sendo múltiplos os dados mostrados pela intuição por um “conteúdo noemático” (HUSSERL, 2006, p. 203) ou noema. Isso significa haver uma interrogação com o objeto interrogado mesmo com aquilo que é visado. Essa descrição, ampara ao termo sentido, sinônimo de correlato noemático, que está sendo posto pelo filósofo. Segue um singelo exemplo.

Pode-se perceber uma fogueira com satisfação por aquecer o indivíduo em um rigoroso inverno, visá-la com prazer. Ocorre, no entanto, que tais qualidades não estariam submetidos à redução fenomenológica, nem mesmo evidenciando o correlato noemático. Nossa satisfação percebida na fogueira deve ser colocada entre parêntesis. Percebê-la, fenomenologicamente, significa, ater-se puramente a ela, por isso a pergunta: o que é percebido como tal?

Ao mesmo tempo, o percebido não é o mesmo que o objeto em si, que está no mundo da natureza. A fogueira pode incendiar, diminuir o fogo até ter poucas labaredas em pedaços de lenha carbonizado; todavia, a fogueira da percepção não possui os mesmos elementos, as mesmas qualidades. A percepção não pode ser unicamente descrita, não é uma relação de conhecimento com o objeto, mas um

vivido. Desta forma, Husserl menciona que, no interior da relação noemática, é preciso dividir camadas que diz respeito ao sentido subjetivo (noesis), sendo aquilo que se atribui ao real e ao vivido concreto (noema).

É pela relação entre o sentido e o vivido concreto que emana as qualidades, da face passiva do Ego cuja constituição acontece no mundo. Além disso, o termo estado aparece como uma intuição concreta. Pode-se perceber isso, por exemplo, no fenômeno do ódio. Imagine, em um exercício fenomenológico, odiar alguém e esse ódio surge em todas as vezes que se avista este outro na rua. Isso seria o bastante para definir uma consciência de ódio? Sartre (1966; 2015b) nega tal possibilidade. O estado é aquilo que se mantém por uma temporalidade, ou seja, numa soma de consciências instantâneas.

Em outras palavras, o ódio se dá pela síntese de cada instante e ao mesmo tempo, não o é, pensando na síntese entre ser e parecer. O ódio está em cada gesto, no mais singelo detalhe e sutil movimento que este outro manifesta-se no mundo. Nas palavras de Sartre (1966, p. 47; 2015b, p. 41):

O ódio é um crédito para uma infinidade de consciências coléricas ou repugnadas, no passado e no futuro. É a unidade transcendente dessa infinidade de consciências. Assim, dizer “eu odeio” ou “eu amo” por ocasião de uma consciência singular de atração ou de repulsa, equivale a operar uma verdadeira passagem ao infinito bastante análoga àquela que operamos quando percebemos *um* tinteiro ou o *azul* do bulevar.

O estado acontece pela relação com um objeto transcendente, que se apreende por meio da experiência vivida como se destaca acima. Sartre (1966; 2015b), neste sentido, fornece distinções sobre a reflexão dessa relação noemática: a reflexão impura e a cúmplice. A primeira, é aquela que não se coloca em um futuro. Pode verificá-la como na clássica frase de uma discussão enérgica: - Eu te odeio! A segunda é a que escancara a consciência irrefletida, como bem pode supor pela continuação da frase em uma tentativa de reconciliação: - não, desculpe, não te odeio, eu estava com raiva. As duas fazem parte da consciência refletida, ambas visam um objeto que está no mundo.

Sartre (1966, p. 48; 2015b, p. 42) atenta a necessidade de não confundir o sentido da vivência com sua face transcendente pela imanente. É o que retrata ao considerar que

Essa confusão leva o psicólogo a dois tipos de erros: em um deles, eu concluo que a introspecção é enganosa, pelo fato de, muitas vezes, enganar-me em meus sentimentos, chegando a crer, por exemplo, que amo quando odeio; nesse caso, separo definitivamente meu *estado* de suas aparições; estimo que é necessária uma interpretação simbólica de todas as aparições (consideradas como símbolos) para determinar o sentimento e suponho uma relação de causalidade entre o sentimento e suas aparições: eis aqui o inconsciente que reaparece.

Pode-se desembaraçar essa compreensão, na medida em que o ódio (e como referido, seu verso, o amor) é um estado e que não é passível de dúvidas em sua concretude. É a face passiva do Ego, que apreende este objeto transcendente em um espaço-temporal, sem recorrer a uma introspecção. Sim, é possível dizer que o ódio, como estado, é inerte à consciência reflexiva, sem, com isso, supor ser residente dela. Como face imanente, ele emana, interligando-se aos estados psíquicos na consciência espontânea.

A ação, por outra via, revela a face da atividade da consciência, não somente como tocar piano, dirigir, escrever, como também raciocinar, pensar, duvidar. São objetos transcendentais que modificam concretamente o mundo. Sendo assim, a sua característica não está mais no fluxo da consciência diante do vivido, mas especialmente na mudança concreta até mesmo na dúvida metódica de Descartes.

É na intersecção entre a ação e o estado em que se pode notar a qualidade. Ela acontece tal como declara Sartre (1966, p. 53; 2015b, p. 45):

[...] é dada como uma potencialidade, uma virtude que, sobre a influência de fatores diversos, pode passar à atualidade. [...] Ao contrário, na ausência de todo sentimento de rancor, a qualidade correspondente permanece uma potencialidade. A potencialidade não é simples possibilidade: ela se apresenta como alguma coisa que existe realmente, mas cujo modo de existência é ser em potência.

Pode-se pensar novamente no exemplo do ódio. O outro pode não estar ali, na rua em evidência, porém isso não descarta a aparição na ausência de um sujeito odioso. Essas diferenciações norteiam aquilo que Sartre nomeou de psíquico, um movimento avesso à natureza da consciência, sendo um objeto transcendente e um objeto da ciência da psicologia. O Ego que se descreve também é psíquico.

Ora, o psíquico existe em estado livre, em toda espontaneidade enquanto o psicofísico, enriquece sinteticamente o Ego que está imerso nas qualidades, estados e ações. Pode-se compreendê-lo, como foi mencionado, em uma relação com o

mundo pelo qual o existente humano está imbrincado. Sartre (1966, p. 58; 2015b, p. 48-49) sintetiza essa teorização com um exemplo pontual:

[...] podemos apreender o Mundo para além de nosso ambiente circundante imediato como uma vasta existência concreta. Nesse caso as coisas que nos rodeiam aparecem apenas como a extrema ponta desse Mundo que as transcende e as engloba. O Ego é para os objetos psíquicos o que o Mundo é para as coisas. [...] Cada estado, cada ação se dá como incapaz de ser separada do Ego, sem abstração.

Isso não isenta às incompreensões e as falsas assertivas. Seria contraditório à afirmativa que não saberia o que o sujeito está sentindo? Evidentemente não. Se tudo é visado pelas intuições do Ego, pode-se rebater, contradizer com outras intuições, podendo enganar-se sobre aquilo que está sendo intencionado, não sendo uma questão de juízo, mas de uma “evidência prejudgada” (SARTRE, 1966, p. 58; 2015b, p. 49).

Ao passo em que Sartre (1966; 2015b) descreve a relação do Ego com suas faces, o *Je* e o *Moi*, ele irá enunciar, via sua síntese, uma produção poética ou criativa pois toda alteração da consciência brota de um nada, posto que não há algo por detrás ou dentro do Ego. Toda atividade do Ego, quer seja um estado, uma ação ou qualidade, acontecerá por um verdadeiro movimento de criação contínua ou mágica, termo especialmente vislumbrado em o *Esboço para uma Teoria das Emoções*.

Sartre (1966; 2015b) retratará diversas consciências dignas de descrição como as consciências infantis, pré-lógicas e esquizofrênicas. O Ego, por ser síntese, afeta e é afetado pelo mundo deixando impressões por essa relação com os eventos externos. Como ele é síntese de passividade e atividade, também é síntese de interioridade e transcendência. Parece que ao fazer uso do termo interioridade, Sartre estaria colocando, em risco, a própria crítica à introspecção e a objeção de haver uma mônada no interior da consciência. Pois bem: é preciso ser cauteloso em descrever que a interioridade se revela como aquilo que acontece dentro da consciência reflexiva, quer dizer, esse movimento reflexivo diante da consciência refletida.

O método do qual Sartre avizinha-se é o da observação do *Moi* e em vista da interiorização da consciência reflexiva, seria uma dificuldade posto que “se nos retiramos para tomar distância, ele nos acompanha nesse recuo. Ele é infinitamente

próximo e não o rodear” (SARTRE, 1966, p. 68; 2015b, p. 56). Ora, não se conhece bem o *Moi*, haja visto que em termos de conhecimento só pode tomar sobre si o ponto de vista do outro. O que se tem, pelos escritos de Sartre, é um conhecimento de canto de olho. Então, o que impede de um conhecimento absoluto?

[...] é a maneira toda especial como ele se dá à consciência reflexiva. Com efeito, o Ego sempre aparece quando não olhamos para ele. É preciso que o olhar reflexivo se fixe sobre a “*Erlebnis*”, na medida em que ela emana do estado. Então, por trás do estado, no horizonte, o Ego aparece. (SARTRE, 1966, p. 69; 2015b, p. 57).

Teses como a do Ego no mundo, constituído por uma síntese (Eu e o *Moi*) entre passividade e atividade, imanência e transcendência, a partir de uma consciência refletida. Tal fato pode ter uma reflexão impura ou cúmplice, o que se tornam operações chaves para a compreensão das descrições das consciências enunciadas por Sartre, cujo acento fenomenológico acontece, cirurgicamente, em meio a toda a sua extensão.

Verifica-se aqui também os interesses e as críticas de Sartre diante dos fenômenos que a psicologia tanto teoriza. Pois bem, essa acirrada discussão irá prolongar-se em um livro no qual o filósofo articula uma perspectiva diante das emoções em solo fenomenológico, sob a crítica às ciências psicológicas da década de 1930, pela publicação de *Esboço para uma Teoria das Emoções*.

1.2.1. A consciência emocional e a sua descrição fenomenológica

Nas suas primeiras páginas, o leitor depara-se com subtítulo da introdução *Psicologia, Fenomenologia e Psicologia Fenomenológica*. Nele, já está sublinhado o tom reflexivo e metódico que norteará as críticas de Sartre. Esse texto traz seu amadurecimento reflexivo travado a partir de Husserl e Heidegger como se vê nas linhas a seguir. Ora, Ferri (2010) menciona o movimento de Sartre como um processo de rearticulação conceitual, avizinhandose dos empreendimentos da psicologia, da psicanálise e assim contrapondo com a fenomenologia. Trata-se, para o filósofo francês, de esboçar uma possível psicologia capaz de fazer uso dos aportes da própria fenomenologia.

A obra abre com um panorama crítico às três matrizes do conhecimento e, em seguida, sugere uma possível interface entre elas. É por este caminho esboçado por

Sartre que é viável apreender uma descrição crítica e um singelo esboço teórico sobre as emoções. Assim, nas páginas introdutórias da obra, o autor descreve a psicologia clássica como aquela que pretende acessar o objeto (a emoção) via a experiência por duas maneiras: a primeira pela percepção do contexto e a segunda pela intuição, “o conhecimento intuitivo de nós mesmos” (SARTRE, 1939a, p. 5; 2019b, p. 13). Avista-se, então, que a experiência, neste pano de fundo epistemológico, é vista por meio de uma cisão entre o concreto e a introspecção.

Sartre enuncia que essa psicologia estabelece sua forma de construir conhecimento a partir de fatos, como aquilo que deve encontrar-se no percurso da investigação e ser acrescentado aos fatos anteriores como fragmentos deste sujeito¹⁴ cujo principal intento é explicá-lo. A psicologia clássica funda uma ciência não comprometida com uma noção de homem em sua totalidade, mas de grupos desconexos, de conjuntos imparciais de pessoas. Essa característica sinaliza para a desconsideração de uma antropologia¹⁵, pois a ciência nem mesmo considera os homens em situação ou que cercam o psicólogo como existentes semelhantes a ele.

Por conseguinte, a ciência psicológica clássica fornece nada além do que a soma de fatos desconexos entre si ou melhor, nas palavras do jovem Sartre (1939a, p. 8; 2019b, p. 17), assimilam-se a “trabalhos de colecionador” com intenções de descobrir a essência das emoções. Sartre (1939a; 2019b) sinalizar-se-á que por este caminho estabelecido como ciência não há uma verdadeira pretensão em conhecer o mundo, mas de conhecer as condições de alguns fenômenos gerais como estuda as ciências da natureza. Sartre menciona, a título de exposição, as leis de Newton no qual não se questiona o sentido da atração dos corpos, pois eles já estão previamente dados como eventos causais.

Da mesma maneira, a emoção se define sob essa ótica científica como um fato puro e simples. Ela é descrita como um acidente sendo inútil estudar suas condições de possibilidades. Se a emoção está dada, caberia ao psicólogo demarcar, pela sua experiência, os limites do que é emoção e do que não é. Além de estudar as emoções de uma forma isolada, há outras formas de explicá-la como,

¹⁴Cabe sublinhar que, na escritura sartriana usada, o termo sujeito, pessoa, indivíduo, manifesta-se quando se trata das críticas à psicologia clássica e à psicanálise, de forma que, Sartre não faz uso do termo como uma identidade.

¹⁵ O termo designa ênfase a relação homem-mundo.

por exemplo, pelo viés do controle dos contextos como as teorias intelectualistas debruçam-se e pela patologização (SARTRE, 1939a; 2019b).

Com isso, nas palavras de Sartre (1939a; 2019b), a psicologia clássica tem a conduta de: 1. isolar as reações corporais (rubor, abertura de lábios, tensão muscular etc.). 2. definir comportamentos e 3. definir estados de consciência. Por meio destes parâmetros, ela irá propor explicações, leis, capazes de interligar os fatos para fundamentar a emoção. Nota-se, em suas linhas preliminares, que a psicologia clássica visa à emoção, retirando toda a sua significação, pois a emoção é aquilo que se desvincula de todo o seu contexto, indicada, puro e simples, como uma desordem psicofisiológica.

Avesso ao pano fundo clássico acerca das emoções, Sartre escreve sua crítica via os instrumentos conceituais aportados da fenomenologia. Seu primeiro passo não consiste em explicar ou definir o fenômeno. Diferentemente de um mero fato causal, a emoção implica um movimento consciente intencional; portanto, trata-se de um fenômeno a ser descrito e compreendido. A ciência psicológica sim explica, analisa até por dever de ofício. Cabe notar, no entanto que, do ponto de vista fenomenológico, há uma insuficiência do contexto epistemológico vigente em dar conta dos conflitos humanos em razão, sobremaneira, do seu psicologismo, de princípio.

Amparado em primeiro momento por Husserl, Sartre menciona que a fenomenologia ater-se-á sobre o vivido, ou seja, não perdendo de vista a experiência em sua totalidade radical como um fenômeno fundamental. A experiência é o retorno às coisas mesmas, sem com isso mensurar entre essência e fato, ser e parecer, como já se avistou. O brotar do fenômeno é todo manifestado e para Husserl, é acessível pela redução eidética e pela consciência transcendental.

Estes dois termos são usados por Husserl justamente para não compactuar com fundamentações, contextualizações ou fatores 'psíquicos' que balizam a emoção. É nesta consciência vazia, limpa de interferências, nela "reencontraríamos no plano transcendental a desordem da psicologia" (SARTRE, 1939a, p. 11; 2019b, p. 21), ou seja, aquilo que a ciência psicológica forçosamente tenta explicar. Pela fenomenologia é possível compreender a emoção como uma forma da consciência. Para Husserl, cabe então uma descrição fenomenológica da emoção. Haverá por tanto um outro modo de ser da consciência? Não seria toda consciência uma consciência emocional? Deve-se reencontrar nela uma estrutura?

A bem da verdade, a realidade humana compreendida pelo autor não está dividida entre o concreto e a introspecção, muito menos está neutra enquanto existe. A consciência é relação irrevogável com o mundo e para apreender sua totalidade¹⁶, Sartre (1939a; 2019b) retorna a Heidegger pela compreensão de unidade, cujo impulso faz interrogar para além da aparência de uma emoção. De toda maneira, trata-se de reencontrar sua totalidade, este ser-aí que é na existência. Existir, tal como enfatiza Sartre ao fazer uso de Heidegger, é assumir seu ser e assim, ser responsável por ele (SARTRE, 1939a; 2019b).

Como pode se descrever o fenômeno da emoção via a realidade humana? Pode-se descrevê-lo por todo ato significativo que surge da consciência e do objeto transcendente, quer dizer, de um ato que indica outra coisa a qual não se reduz a uma mera desordem psicofisiológica. Em suas palavras:

[...] a emoção significa à *sua maneira* o todo da consciência [...] ela não é um acidente porque a realidade-humana não é uma soma de fatos; ela exprime sob um aspecto definido a totalidade sintética humana em sua integridade. [...] Ela é essa realidade-humana ela própria realizando-se sob a forma “emoção” (SARTRE, 1939a, p.14-15; 2019b, p. 26).

Este pano de fundo crítico em que a fenomenologia surge como um empreendimento de Sartre em rearticular o modo de acessar o conhecimento pela experiência, termo este *modus operandi*, do retorno às coisas mesmas. Sartre (1939a; 2019b) estabelece, nesta obra, a seguinte questão-enigma: pode a psicologia obter os ensinamentos e o método fenomenológico diante do fenômeno da emoção? É por este enigma de Sartre que esta pesquisa se guia a seguir, sem perder de vista o contexto de sua articulação teórica crítica.

¹⁶ Sass (2011) menciona que a totalidade concreta não existe por si mesma. Ao tratar-se da totalidade em Sartre, enunciar-se-á uma totalidade sintética, quer dizer, aquela que se faz no instante entre consciência e o ser, podendo ser apreendida de forma imediata. Por isso Sartre menciona a tríplice dimensão “ser-no-mundo”, uma vez que se coloca em evidência essa relação, se observa uma forma de interrogar a totalidade do homem no mundo pelas suas condutas. Isso aparecerá em *Ser e o Nada* pela interrogação como uma ação que necessita de um ser que está interrogando e outro pelo qual se interroga. O problema da totalidade será melhor desenvolvido adiante, no subtópico sobre a relação Em-si e Para-si.

1.2.1.1. *Algumas críticas às teorias clássicas e à psicanálise empírica*

No capítulo sobre *As teorias clássicas (Les théories classiques)*, Sartre escreve sobre a teoria de William James. Nele, James sintetiza as emoções como grupos de fenômenos fisiológicos e fenômenos psíquicos que podem ser chamados de estados da consciência. Nesse caso, emoções como alegria, raiva ou tristeza constituem a consciência de uma manifestação fisiológica. Seus estudiosos mencionam que essa consciência é possível, por exemplo, quando se experiencia o terror. Outra crítica feita por Sartre, contudo antecipando o acento fenomenológico nas próximas páginas, é que a emoção mesmo quando revelada por uma ‘desordem fisiológica’ ela tem um sentido em uma estrutura organizada e descritível (SARTRE, 1939a; 2019b)

Em crítica a James, Sartre indica a teoria de Janet. Sua teoria nasce diante da crítica em James por haver um esquecimento do psíquico em seu desenvolvimento teórico. Essa consideração é louvável por Sartre, todavia, o filósofo enfatiza que mesmo o próprio Janet considera as emoções pelos seus fatores externos. Janet concebe a emoção como uma conduta adaptável de fracasso. Para tanto, Sartre (1939a; 2019b) lança alguns exemplos, bem como o caso da filha da filha que não dá conta de ser enfermeira do pai quando ele padece de um quadro de adoecimento grave e sua conduta emocional é de padecer tal como seu pai. O segundo exemplo são os engasgos e crises nervosas de pacientes na tentativa de enunciar seus sofrimentos ao terapeuta, porém não conseguem. Essas condutas partem da mesma premissa: o fracasso diante de situações difíceis, inadaptáveis no momento e que nos exigem uma conduta menor.

Para Sartre (1939a; 2019b), há uma lacuna nessa concepção, uma vez que seu pressuposto é biológico. Ao enunciar o termo fracasso, enuncia-se uma experiência que encarna um certo sentido, o qual ultrapassa os pressupostos meramente fisiológicos. Tal insuficiência aparece na teoria da emoção-conduta esboçada nos escritos de Lewin, Dembo e Guillaume, pesquisadores da Psicologia da Forma (*Gestalttheorie*). Para esses autores, a emoção é uma unidade orgânica que interliga todas as manifestações emotivas. Sartre (1939a, p. 26-27; 2019b, p. 40-41) cita o exemplo da cólera manifestada especialmente nos escritos de Guillaume:

Tomemos o exemplo mais simples: propõe-se ao sujeito atingir um objeto colocado sobre uma cadeira, mas sem pôr o pé fora de um círculo traçado no chão; as distâncias são calculadas para que a coisa seja muito difícil ou impossível diretamente, mas pode-se resolver o problema por meios indiretos...[...]. Por outro lado, há nesses problemas um obstáculo à execução direta do ato; o obstáculo pode ser material ou moral. [...] Às vezes o sujeito facilita o ato ao desembaraçar-se de algumas das condições impostas de quantidade, qualidade, velocidade, duração, e mesmo modificando a natureza de sua tarefa; noutros casos, trata-se de atos irrealis, simbólicos. [...] Dissemos, com efeito, que o sujeito se acha submetido à atração positiva do alvo e à ação repulsiva, negativa da barreira; além disso, o fato de ter aceito submeter-se à prova conferiu a todos os outros objetos do campo um valor negativo, no sentido de que todos os desvios alheios à tarefa são, *ipso facto*, *impossíveis*.

Para a Psicologia da Forma, a emoção é uma ação brusca frente a um árduo conflito imposto por vários obstáculos. Existe, nessa cosmovisão, uma concepção funcional de uma emoção, neste caso, da própria cólera. É uma evasão parecida com a de um homem amarrado que se contorce para sair de suas limitações. Para Sartre (1939a; 2019b), o papel funcional é inegável, porém incompreensível, uma vez que não leva em consideração a própria consciência, recorrendo, de maneira unilateral, aos fatores psíquicos ou fundamentos imputados ao sujeito.

Como observa-se, toda consciência é consciência de alguma coisa. A emoção só fará sentido uma vez encarnada na medida em que colocar-se sob a relação noemática uma emoção manifesta corporalmente¹⁷. É a partir daí, porém que se avista outra teoria que se preocupa em conceber a emoção em sua significação no horizonte do século XX: a psicanálise empírica.

De acordo com Sartre (1939a, p. 32; 2019b, p. 48), “a psicanálise é a primeira teoria a pôr acento na significação dos fatos psíquicos”, significação esta que não recorre aos fatores orgânicos ou intuitivos aos moldes da psicologia clássica. Sem perder de vista a emoção e a sua significação, Sartre (1939a; 2019b) descreve que a emoção tem uma função de apreender sobre um exame da ação emocional. A emoção, para a psicanálise, está inerente a uma estrutura, todavia não da mesma forma e da mesma interpretação de uma interpsicologia ou de um psiquismo - termo usado na década de 1930 para descrever a sensibilidade cerebral. A estrutura e, por conseguinte, a sua significação estaria em um inelutável inconsciente. Veja, parece

¹⁷ A esse propósito, por exemplo, ver os instrutivos trabalhos: BUENO, C. P. O fenômeno das emoções no jovem Sartre. Toledo, PR: PPGFil/UNIOESTE, 2022 [Dissertação de mestrado] e SOUZA, T. M. “Um corpo constituinte no pensamento sartriano? Esboços sobre a relação entre corpo e consciência na teoria das emoções”. In: Veritas, Porto Alegre, v. 67, n. 1, p. 1-16, jan. dez. 2022.

que se retorna ao conflito do Eu penso kantiano, ao perceber algo que turva a consciência enquanto absoluta, fluida e translúcida.

A significação está para psicanálise como o que se reporta a uma outra coisa com um vínculo primário; neste caso, a infância. A emoção exprime uma fuga frente à revelação a ser feita ou uma satisfação simbólica, entretanto, ela diferencia-se dos pressupostos fenomenológicos? Eis uma questão-chave descrita por Sartre. Na psicanálise, o significado (a ação) é inteiramente separado do significante (o simbólico, ao que ele remete, o inconsciente). Sartre não critica o fundo biográfico¹⁸ da emoção; todavia, destaca o inconsciente como uma forma *sui generis* de má-fé¹⁹, pois, uma vez que foge da responsabilidade da ação e da intencionalidade da consciência em visar algo em todo o seu parecer.

Para as lentes de Sartre (1939a; 2019b), mesmo na psicanálise, há novamente uma explicação causal, contudo, por uma via psíquica. Como bem assinala Ferri (2010), sem significação, não há existência, não há mundo vivido que encarna esses fatos e doa sentido. Então, preliminarmente, Sartre ainda revisita uma psicologia clássica tratando as emoções como fatos inspirados pela lógica da ciência natural e a fenomenologia, por outro lado, como que tratando, em rigor, do campo transcendental. Como unir duas matizes, dois pilares com métodos díspares? Qual é a tese rearticulada por Sartre?

Eis então o ponto crítico central para Sartre repensar as emoções: negar qualquer explicação, teorização e fundamentação cujo alicerce é a causalidade. Se, por um lado, o psicanalista também se serve do termo compreensão para apreender a emoção e coloca em evidência o inconsciente, para Sartre, o psicanalista deve-se ater à consciência ela mesma. Retorna-se a questão deixada por Sartre nas páginas introdutórias da obra: pode-se descrever uma psicologia fenomenológica das

¹⁸ Isso ficará mais evidente em *O Ser e o Nada: um ensaio de ontologia fenomenológica*, em que Sartre versará sobre o seu método psicanálise existencial, cujo fio condutor é o projeto original, tracejado na e pela biografia. Vale tomar nota das diversas biografias que Sartre dedicou-se empregando o método como em Saint Genet e Gustave Flaubert. Schneider (2008) escreve que, diferentemente dos biógrafos que pactuam com um modo clássico da historiografia que descreve inúmeros fatos organizados e causais de uma biografia. Sartre reconhecerá, de forma compreensiva, o sujeito em carne e osso. Trata-se, portanto, de explorar as dimensões históricas, sociais, antropológicas e econômicas que situam o ser-no-mundo para chegar, enfim, à dimensão psicológica.

¹⁹ A má-fé é um tema central na filosofia fenomenológico-existencial de Sartre que se encorpa em *Ser e o Nada* e que já encontra certos ecos reflexivos no *Esboço para uma teoria das emoções*. No segundo capítulo, há um subtópico dedicado ao tratamento dessa questão-chave.

emoções? Pode-se esboçar uma teoria das emoções que levem em conta seu significado a partir da consciência por sua “significação interna”? (SARTRE, 1939a, p. 35; 2019b, p. 53).

1.2.1.2. *A emoção pelas lentes fenomenológicas: uma transformação mágica do mundo*

Evidentemente, se for por um inconsciente ou pelos aportes fisiológicos, não. Movido por este questionamento, o terceiro capítulo, *O Esboço de uma Teoria das Emoções* abre um primeiro ponto norteador para esboçar sobre as emoções que é desvincular seu surgimento à uma consciência reflexiva da mesma maneira como à psicologia clássica adere, como se fosse uma modificação do psíquico. De fato, pode-se responder a genérica pergunta: - como você está? quando contrariados, tristes, melancólicos etc. É por essa resposta, porém, que Sartre pontua: a consciência emocional é irrefletida, não há um Eu em evidência, é não posicional, pré-pessoal, ou melhor é consciência de mundo e mesmo não sendo refletida, isso não a impede de agir. (SARTRE, 1939a; 2019b)

Sartre (1939a; 2019b) está enunciando que quando se sente raiva, medo, tristeza é sempre *de* alguma coisa e esse objeto transcendente não se desvincula da emoção como se ela, por si só, fosse capaz de se emocionar. A emoção só existe pelo vínculo entre objeto emocionante, e sujeito emocionado, sendo a emoção a primeira forma de apreender o mundo. Os conflitos ganham contornos de sentido no mundo e a realidade humana está nele agindo e se porventura, fracassa, o fracasso mesmo é a forma como o mundo lhe aparece. Observa-se em Antoine Roquentin.

A Náusea (1938; 2020) abre com a escolha de Roquentin em escrever um diário com a duração de três anos em Bouville após o primeiro aparecimento de um episódio de loucura. Seus diários irão nortear o leitor aos passos da personagem que se avizinha da biblioteca municipal, das casas de *rendez-vous*, dos cafés, das conversas prosaicas com o autodidata e suas amantes sob um olhar atento aos seus arredores. Essa personagem é um observador assíduo da existência de outrem. Em uma cena, às cinco e meia (data de seu diário), em um café, ele traz a emoção de náusea.

As coisas não vão bem! Não vão bem de modo algum: estou com ela, com a sujeira, com a Náusea. E dessa vez é diferente: me veio num café. Até agora os cafés eram meu único refúgio, [...] já não haverá nem isso. [...] A Náusea não está em mim: sinto-a ali na parede, nos suspensórios, por todo lado ao redor de mim. Ela forma um todo com o café: sou eu que estou nela (SARTRE, 1938, p. 36-37; 2020, p. 34-35).

Ora, quando o narrador-personagem enuncia que a náusea não *está em mim*, ele enfatiza que não faz parte de seu corpo como um aparato biológico, uma reação fisiológica, um habitante de sua consciência. Quando intenciona que *sou eu que estou nela*, traz a síntese antropológica proposta em Sartre. A náusea só faz sentido em um fundo intencional com o objeto emocionante.

Sartre atenta o leitor para a conduta irrefletida. O termo designa que nem todo ato é refletido, pois, há um fluxo entre a ação (mundo-agido) e a cólera (mundo-odioso). Como bem Franklin Silva (2018a) enfatiza: nem todo ato é uma ação. Há a crença de que ao agir, primeiro percebe-se o problema (consciência do mundo), depois percebe-se a si próprio como quem possui um problema (reflexão) e depois age-se visando enfrentar a esse problema, considerando apenas o objeto (ação irrefletida).

A ação, entretanto, surge em meio ao plano irrefletido. Nota-se, a título ilustrativo, o ato de escrever. A escrita não é um hábito inconsciente ou mecânico no qual se sustenta pela consequência reforçadora de escrever. Escreve-se, porém não se tem consciência plena das palavras que surgem, na maneira como estão interligadas ao texto e das suas (in)coerências cravadas nele. Não há uma atenção plena em cada traço da palavra. Nas linhas traçadas por Sartre (1939a, p. 38; 2019b, p. 58), “estou num plano especial de espera, a espera criadora, espero que a palavra – que sei de antemão – sirva-se da mão que escreve e das pernas de letras que ela traça para se realizar”.

Para Sartre (1939a; 2019b), as palavras que estão sendo escritas são exigências; aliás, são atos que estão prestes a se realizar e clamam por esta realização, não necessariamente pela realização do próprio indivíduo. A exigência, para Sartre é passiva, pois está sendo manipulada a partir da consciência que se tem sobre a mão enquanto um instrumento. Este exemplo manifesta ao leitor a seguinte premissa: a consciência irrefletida é uma camada existencial do mundo e por ela nota-se não ser necessário estar consciente de si para agir.

Retoma-se, então, Roquentin e sua náusea das cinco e meia. A personagem vai ao café para se encontrar com uma de suas amantes. Madeleine (a empregada) menciona de prontidão que ela não está. Nesse instante, a personagem vivencia a náusea: um mal-estar que irrompe em seu corpo com a sensação de flutuar “atordoado pelas brumas luminosas que lhe penetravam de todos os lados ao mesmo tempo” (SARTRE, 1938, p. 36; 2020, p. 34). Então, Madeleine enuncia uma pergunta: - o que irá tomar, senhor? Roquentin acometido pela náusea, sem saber onde estava simplesmente paga. Não questionou qual bebida, nem ouviu suas possibilidades ou nem mesmo saiu do recinto. Eis, pois, na cena, uma conduta irrefletida.

Sua conduta é não-tética, sua forma de enfrentar o mundo é agir e percebê-lo como uma “qualidade das coisas” (SARTRE, 1939a, p. 40; 2019b, p. 60). Farina (2022) chega a supor, devido ao modo como a consciência emocional é evocada, uma inspiração aproximada com a disposição da tonalidade afetiva cunhada em Heidegger. Nesse sentido, cabe comentar o parágrafo 29 de *Ser e Tempo*. Nele, Heidegger (2015) escreve o *aí* do ser-aí em afinação com algum humor, marcado por alguma afecção no mundo com os outros.

Sendo assim, o desânimo, a alegria, o tédio seriam um modo em que a realidade humana conduz o mundo. Heidegger (2015) não mencionará o termo emoção e o sujeito emocionado conforme Sartre. Em termos heideggerianos, o ser-aí se encontra em uma disposição originária de afinação em um humor no mundo por nele estar lançado e ao mesmo tempo esquivar-se.

Em segundo momento, essa afinação não seria algo *psíquico*, ou seja, um estado interior ou aquilo que atribui cor ao mundo. Nas palavras de Heidegger (2015, p. 196): “ela é um modo existencial básico da *abertura igualmente originária* de mundo, de copresença e existência, pois também este modo é, em si mesmo, ser-no-mundo”. Trata-se de compreender um modo de revelação do ser-no-mundo que é anterior à razão, ao refletido, decadência²⁰. Desta feita, só se pode enunciar

²⁰ A decadência é um modo de ser-no-mundo que pela cotidianidade mediana, isto é, o cotidiano em que o *Dasein* está junto aos outros entes intramundanos e considera-se da mesma maneira, perdendo de vista seu poder-ser. Esse modo de ser do *Dasein* não é nem positivo ou negativo, tampouco uma determinação que o exime de suas possibilidades. A decadência é constitutiva do *Dasein* como um modo de fuga ou de desviar-se de si, contudo, o *Dasein* não é obstruído de suas possibilidades (WEYH, 2019).

que se está sensível a algo ou alguém se houver certa intersubjetividade, certo vínculo com um ente que se encontra no mundo. Sob tal prisma:

A disposição não apenas abre a presença em seu estar-lançado e dependência do mundo já descoberto em seu ser, mas ela própria é o modo de ser existencial em que a presença permanentemente se abandona ao “mundo” e por ele se deixa tocar de maneira a se esquivar de si mesma. A constituição existencial desse esquivar-se será evidenciada no fenômeno da decadência (HEIDEGGER, 2015, p. 199).

Em retrospecto a Sartre, o mundo como está colocado em questão é apreendido pela realidade humana sem um modo de ser originário, como a decadência, contudo, essa realidade humana pode chegar a inúmeras possibilidades para atingir um objetivo no qual Sartre (1939a, p. 40; 2019a, p. 61) declara como “intuição pragmatista do determinismo do mundo”²¹.

A emoção, para Sartre, inspira-se por ser o caráter fundamental, afecção da realidade humana em situação. Nessa perspectiva, os desejos, as necessidades e as ações estão imersas em uma determinação estreita que conduzem a realidade humana a um objetivo determinado. Neste contexto, trata-se da náusea e a ação exigida por outrem a Roquentin. O mundo e todo seu caráter árduo, difícil, é apreendido pela percepção. Nela é que se concebe uma emoção. Nas palavras de Sartre (1939a, p. 41; 2019b, p. 62):

É uma transformação do mundo. Quando os caminhos traçados se tornam muito difíceis ou quando não vemos caminho algum, não podemos mais permanecer num mundo tão urgente e tão difícil. Todos os caminhos estão barrados, no entanto, é preciso agir. Então tentemos mudar o mundo, isto é, vivê-lo como se as relações das coisas com suas potencialidades não estivessem reguladas por processos deterministas, mas pela magia.

Quando Sartre (1939a; 2019b) refere-se aos termos: *transformação* e *magia*, ele caracteriza a ação primária do existente imerso nas determinações. Ele não emprega um sentido transcendental religioso. Sartre está dando uma ênfase que, não se trata, aqui, de um jogo: quando a realidade humana se encontra encurralada,

²¹ Tal como exemplifica Souza (2022, p. 5): “preciso ir ao trabalho às 7h, e levanto quando o despertador toca às 6h. Nessa intuição pragmática, o mundo mostra os meios possíveis para que eu realize o que considero necessário. Preciso ler livros em um tal prazo, preciso publicar artigos em revistas se quero me manter como docente em um programa de pós-graduação no Brasil. Tudo isso aparece a mim como exigências do mundo. E quando consigo lidar com essas exigências, adaptando-me aos meios possíveis que surgem, permaneço na intuição pragmática, que Sartre, seguindo a psicologia periférica, chamará às vezes de conduta adaptada”.

ela age com toda a sua força em um sentido irrefletido imersa em uma tensão, na intenção de transformar-se como consciência para transformar o objeto. Logo, Sartre retrata a percepção de rostos em uma gravura-charada.

O que, todavia, Sartre quer dizer com magia? Ferri (2010) ampara esta interpretação evidenciando que o autor se refere ao *cogito* pré-reflexivo, apesar de não o descrever explicitamente em contrapartida às teorias que valorizam a razão e o homem neste eixo de mundo previsível, controlável, mensurável. Para Sartre (1939a; 2019b), o mundo revela-se bruscamente mágico e, como a consciência emocional é não-tética, ela vive em sua própria armadilha, acreditando no mundo. Segundo as palavras de Ferri (2010, p. 44): “ela (a consciência pré-reflexiva) crê e não pode escapar dessa condição. Ao viver neste mundo mágico, ao qual se lançou, tende a perpetuá-lo”.

O que muda diante da consciência emocional? O que se modifica é a sua intenção, na qual não está em jogo a consciência de si, tido como um movimento reflexivo. O que se visa aqui é o objeto emocionante, o qual irá caracterizar uma conduta. Neste ponto, há outra singularidade quanto a tal modo de ser. Diferente de uma conduta reflexiva capaz de modificar o mundo, a conduta emocional não modifica o objeto. Ela objetiva mudar suas relações para que o mundo mude suas qualidades. Nas palavras de Sartre (1939a, p. 42; 2019b, p. 64): “a emoção é um jogo, é um jogo no qual acreditamos”. Ora, se é um jogo, a qual se acena um fim, bem como pondera-se nessa pesquisa, para quê acreditar em um jogo emocional?

Chega-se a uma questão semelhante vivida por Roquentin: “- e tudo isso me levava *aonde?*” (SARTRE, 1938, p. 43; 2020, p. 39). Para onde um jogo emocional levará tal realidade? Ora, para o relato de sua existência aos moldes de uma aventura. Assim como Roquentin se anuncia como viajante, cultivador de amantes, brigas e um historiador do Marquês de Rollebon, a realidade humana se anuncia por esses subterfúgios, até mesmo, outros. Crer em um jogo emocional pode ser, em outras palavras, um modo de evocar uma espécie de magia a uma existência contingente, em que os cenários se repetem em uma monotonia que parece interminável.

Um bom exemplo é o medo passivo. Em uma atitude imaginativa, suponha-se que uma cobra está rastejando-se à vista. As pernas tremem, a sudorese começa a deslizar pelos semblantes, alguns calafrios se instalam. A ação que surge, naquele momento, como uma maneira de evasão, é o desmaio. Desmaiar não modifica o

trajeto e as intenções da cobra rastejante. A ação, no entanto, surgiu como uma conduta mágica de aniquilar a cobra. Não há uma consciência de si para pedir ajuda ou ligar para alguém.

Pode-se até emergir outra questão: e a fuga ativa? Não seria ela, por outro lado, uma consciência reflexiva? Para Sartre (1939a, p. 44; 2019b, p. 66), a fuga ativa tem as mesmas intenções que o desmaio, pois trata-se de “[...] negar o objeto perigoso com todo o nosso corpo, invertendo a estrutura vetorial do espaço onde vivemos ao criar bruscamente uma direção potencial, *do outro lado*”. Pode-se fugir, é claro; entretanto, não parar de tremer, de suar, de sentir a fuga.

Sartre (1939a; 2019b) descreve sobre outras modalidades de emoções. Observa-se, a propósito, a tristeza passiva, tão conhecida como o abatimento. Via os recursos da fenomenologia, ela é descrita como a expressão de desmoronamento de uma das condições ordinárias de nossa ação e que invariavelmente o mundo exige que haja a ação sem esta condição, como quando um carro funde o motor durante uma viagem e tem-se que seguir o trajeto, ligar para o guincho, mecânico etc. Ora, será preciso, diante disso, dispor de outros utensílios, novos meios dos quais não se planejou com antecedência ou desejou. Eis, então, a tristeza passiva, nas palavras de Sartre (1939a, p. 45; 2019b, p. 67): ela “[...] visa a suprimir a obrigação de buscar esses novos meios, de transformar a estrutura do mundo substituindo sua constituição presente por uma estrutura totalmente diferenciada”, ou seja, precisamente por não poder agir conforme as possibilidades ou o próprio desejo, a realidade humana fica na penumbra visando o mundo como aquilo que não exige nada além de si própria.

Se, por um lado, a tristeza passiva contorna o mundo como aquilo que nada exige da realidade humana, a tristeza ativa, mais conhecida como a crise emocional, é o abandono da responsabilidade caracterizado pela exacerbação das dificuldades do mundo. Como Sartre (1939a, p. 46; 2019b, p. 69) escreve “é uma comédia mágica de impotência”, em que a realidade humana enfatiza sua impossibilidade em agir, pois o mundo, os outros, os arredores, tornam-se demasiadamente hostis.

Nota-se pelas descrições acima mencionadas que a crise, a tristeza, a cólera, são especialmente teorizadas e compreendidas fenomenologicamente, mas e a alegria? Poderia ser uma emoção capaz de ser descrita? Sartre (1939a; 2019b) descreve um traço singular entre a alegria-sentimento e a alegria-emoção. Nota-se essa última. Ela é semelhante à impaciência, se manifestando quando a realidade

humana planeja inúmeros acontecimentos, esboça várias condutas e não as realiza. A alegria-emoção surge pelo aparecimento iminente do objeto desejado mesmo que ele ainda não esteja aí junto ao seu lado.

Pela descrição de Sartre (1939a, p. 47; 2019b, p. 71):

A alegria é uma conduta mágica que tende a realizar, por encantamento, a posse do objeto desejado como totalidade espontânea. Essa conduta é acompanhada da certeza de que a posse será realizada cedo ou tarde, mas ela busca antecipar essa posse.

A emoção acima mencionada manifesta-se comumente em uma relação amorosa. Em um jantar romântico, por exemplo, cujas luzes, os enfeites de mesa, as pessoas compartilhando risos, as velas, a música, todos esses objetos encarnam a situação amorosa. Em uma dança, o amante enuncia ao amado a célere frase: - eu te amo, e então segue-se a dançar e cantarolar. Esse exemplo manifesta a árdua tarefa de ter posse do amado, em tê-lo sob seu controle, na conquista e em seu nó intersubjetivo²². Dado ao tamanho esforço, o sujeito amante desvia-se. A dança e o canto fazem parte de sua posse, porém de outra forma, isto é, por uma ação mágica.

Sartre (1939a; 2019b) assinala que não existem apenas quatro grandes emoções. Há uma infinidade de emoções cuja complexidade é fecunda para maiores descrições; descrições estas que a orientação fenomenológica preconiza em realizar levando em conta cada situação particular. Até este ponto o autor enfatiza que a emoção constitui uma camada originária existencial de suma importância à fenomenologia, constituída por um mundo mágico que faz uso do corpo pelo seu encantamento, isto é, por sua conduta emocional.

Eis, então, outro termo que deve ser clarificado: nem toda conduta é verdadeiramente emocional. Uma conduta emocional é aquela que conduz a emoção, não a que imita como um ator. O ator é capaz de imitar a tristeza, falsear a felicidade e até mesmo a cólera sob o fundo da ficção. Ao contrário da realidade humana que pode até mesmo falsear uma emoção, contudo sua situação é verdadeira. (SARTRE, 1939a; 2019b)

Não dá para emocionar-se e depois interromper a emoção por vontade própria. Ela se esgota espontaneamente, não havendo um controle sobre o seu fim.

²² Tal relação entre amado e amante é mais bem explorada no tópico sobre *A finitude existencial*, enfocando as relações sadomasoquistas.

Relembra-se a premissa anterior: a qualidade emocional do objeto confere sentido à conduta emocional. A emoção não capta o ponto exato que desvela o horror a um objeto específico, a uma cena específica, a uma pessoa específica (relação noemática). O mundo da emoção excede infinitamente a hostilidade, a dificuldade, a tristeza, o horror fazendo parecer este mundo concreto, nu e cru, como tal.

Quando Sartre (1939a; 2019b) refere-se ao mundo das emoções, ele se refere ao conjunto de impressões que compõem qualidades, às quais, na medida em que são conferidas ao objeto, passam ao infinito. Isso não quer dizer que a emoção é perpétua; a emoção contagia a forma como o objeto se desvela no futuro. Isso está muito presente na experiência do luto. Quando uma realidade humana morre, o outro sobrevivente está à mercê de inúmeras emoções que podem ser sofridas tanto no momento da morte, quanto posterior ao seu falecimento. O mundo se revela de uma maneira diferente como quando se revelava no passado: esse será testemunha da bruta ausência do outro. Essa impressão de ausência embora seja vivida no futuro sem um tempo cronológico, será experienciada em seu corpo como aquilo que lhe escapa.

Surge, então, a concepção sintética do aspecto fisiológico da emoção que encorpa a descrição de Sartre. O erro dos autores clássicos foi de explorá-la separadamente. Sartre (1939a, p. 50; 2019b, p. 75) adensa sua descrição da emoção como uma ação irrefletida em um mundo mágico e como um “[...] comportamento de um corpo que se acha num certo estado: [...] A perturbação pode sobreviver à conduta, mas a conduta constitui a forma e a significação da perturbação”. Assim, portanto, o próprio comportamento corporal encerra uma forma sintética de descrever a emoção por uma realidade humana que sofre psicofisicamente.

Quando Sartre posiciona a emoção de forma sintética, há uma dupla percepção do corpo. Em primeiro momento, o corpo está no mundo e, por isso, é um objeto, instrumento para mim e para o outro e, em segundo momento, é experiência encarnada da consciência. Com isso, a realidade vive a emoção psicofisicamente, com todo corpo, toda consciência. Ela realiza “um obscurecimento do ponto de vista da consciência sobre as coisas *enquanto* a consciência realiza e *vive espontaneamente* esse obscurecimento” (SARTRE, 1939a, p. 52; 2019b, p. 77).

A emoção não é o mero produto de um corpo tomado em sentido puramente orgânico e causal. Ela é uma experiência capaz de configurar e expressar-se no e

pelo corpo. Como Ferri (2010) aponta, a consciência emocional, em seu vínculo com o mundo, só pode alterar a si mesma desejando alterar o mundo, de modo que este corpo sintomaticamente apareça perturbado, alterado, enfim, emocionado.

O que a consciência emocional não suporta, ela viabiliza de outra maneira, aproximando-se de outros modos de ser como a consciência do sono, do sonho ou da histeria. O fenômeno da emoção, em sua gênese, é, neste aspecto, a degradação espontânea da consciência. Em conjunto com a emoção, na conclusão do *Esboço*, Sartre acrescenta a consciência reflexiva. Neste caso, reflexivamente, a consciência aparece como uma estrutura. Ele irá chamar de reflexão cúmplice, pois há o reconhecimento da consciência como tal e consciência a partir de um objeto emocionante.

E a náusea? Como Sartre descreve tal emoção, em seu projeto filosófico-literário? A náusea surge no instante em que Roquentin vive a desilusão de estar em uma aventura, encarnando um existir sem sentido explícito ou dado, bem como ele próprio evoca esse diagnóstico: “o essencial é a contingência” (SARTRE, 1938, p. 187; 2020, p. 151). A náusea em que Roquentin está inserido (sujeito emocionado) tem vínculo com seu contexto (objeto emocionante) que o obriga a agir (ação mágica) mesmo quando percebe que o existir não é a aventura que os outros pensam estar vivendo, nem mesmo acontece como o fluxo de sua própria narrativa (reflexão cúmplice).

Ferreira (2018) evoca a tese da intencionalidade na consciência emocional, uma vez que ela se emociona diante de alguma coisa, recorrendo ao todo do fenômeno bem como a toda translucidez da consciência. A seguir, Sartre (1940a; 2019c) empreende sua psicologia fenomenológica no enigma da imagem. Em *O Imaginário*, ver-se-á alguns de seus apontamentos críticos acerca do estatuto da imaginação, o qual é responsável por um plano de fundo inteligível sobre a imagem, o sonho e a alucinação. Lançado em 1940, poucos anos anteriores ao seu tratado de ontologia fenomenológica. Sartre discorre sobre teorias que enunciam o problema da imagem à luz das teorias associacionistas e racionalistas. Neste momento, adentrar-se-á no território da consciência imaginante.

1.2.2. A consciência imaginante como face integrante da vida psíquica

A antessala da escrita de *O Imaginário* é a época em que Sartre atua como professor no Liceu de Le Havre em 1934. Lá, ele preparava seus alunos para uma qualificação acadêmica pontual para fins de ingresso na educação superior ao final do liceu. Nessa formação, o tema da imaginação fazia parte de temas clássicos da psicologia como, por exemplo, a memória, a atenção e a associação de ideias. Mesmo com o contexto positivista pairando nos manuais de ensino, Sartre compreende o imaginário fora desse escopo normativo, por meio de críticas ao sensualismo de Condillac, em que as faculdades humanas são descritas como um conjunto de sensações. Sartre ainda compreende o imaginário de forma crítica à teoria do associacionismo, a qual separa a impressão sensorial e os estados da consciência e pontualmente, o racionalismo.

Sartre (2017²³, p. 5; 2019c, p. 12) partirá de uma “filosofia concreta” dos “pontos de apoio que permitirão que os dados da experiência adquiram sentido”. Essa noção de uma filosofia concreta é um mote que toma impulso, sobretudo, a partir de Gabriel Marcel (1989). Por assim dizer, cria uma atmosfera no cenário filosófico (fenomenológico-existencial) e até mesmo da Psicologia na França com Politzer (1947), na primeira metade de século. Nesse ínterim, Sartre escreve sua tese a luz do *cogito*, sem demarcar a imagem como fruto de uma atividade cognitiva ou uma preocupação enfraquecida. Ela estará vinculada pela questão metafísica do ser da consciência como uma consciência imaginante.

Ao mesmo tempo, Sartre (2017, p. 5; 2019c, p. 11) também é influenciado pela obra *Matéria e Memória (Matière et Mémoire)* de Henri Bergson, responsável por influenciar sua crítica à noção de imagem:

[...] a imagem mental não é uma percepção enfraquecida, uma revivescência mais ou menos automática, mas que, por sua própria natureza, ela difere da percepção e, mais geralmente, que a questão metafísica da liberdade e a do ser da consciência estão intimamente ligadas.

²³ Fez-se uso da edição francesa relançada pela editora Gallimard em 2017 pela apresentação de Arlette Elkaïm-Sartre ter sido adensada em 2005. Essa apresentação foi cortejada, de maneira introdutória, para tatear o estatuto do imaginário nessa obra de Sartre.

A referida passagem remete a uma consciência refletida. Então, será a partir de uma consciência, a qual é considerada consciente de si e de sua imagem, que será viável explorar tudo o que ela revelar. O subtítulo da obra faz jus à aliança de Sartre com os pressupostos da fenomenologia na compreensão dos modos de intencionar a consciência diante do objeto transcendente, de tratar do sensível e do conhecimento apreendido. Após Sartre esgotar Husserl durante quatro anos de estudo intensivo, ele observa haver uma verdade da aparência, a qual via o *cogito* pode-se compreender a situação da consciência no mundo entre as coisas. Por conseguinte, Sartre (1940a; 2019c) trata na presente obra da irrealidade e do tempo da vida imaginária, a qual será denominada como atmosfera do mundo, aquilo que escapa (e ao mesmo tempo, é correlato noemático) do âmbito do real. O *Imaginário* torna-se, como bem pontua Souza (2015), uma tarefa preliminar ao empreendimento de sua psicanálise existencial por tratar-se de decifrar, circunscrever, compreender a consciência imaginante.

O filósofo se debruçará detidamente sobre os sonhos, as alucinações, as patologias e chega a fazer uso de mescalina, colocando-se enquanto experiência viva de suas reflexões em torno do imaginário, sob o crivo da descrição fenomenológica. Sylvia Freitas (2018) descreve que o uso de mescalina acontece em um hospital por recomendação de um amigo, contudo, os efeitos em Sartre foram nocivos, expressando por alucinações e episódios depressivos. Durante dois anos, entre 1935 e 1937, Sartre ficou completamente transtornado.

1.2.2.1. *Crítica à ilusão da imanência e a criação da estrutura da consciência imaginante*

Retornando à obra. Sartre (1940a; 2019c) a abre com a *Estrutura intencional da imagem (Structure intentionnelle de l'image)* partindo de uma consciência nomeadora de estruturas psíquicas em sua concretude. Como visto em trabalhos anteriores, ele inicia sua descrição por um ato refletido. Partindo pela reflexão, seja qual for a diversidade de doutrinas que dissertam sobre a natureza da imagem, qualquer prerrogativa que insira a imagem como uma mera percepção fraca é descartado. Assim sendo, Sartre descreve aquilo que é apreendido de imediato, discernindo uma consciência imaginante de outras consciências.

A primeira diferenciação consiste em enunciar a tese da imagem como uma consciência despistando a imagem *na* consciência, à maneira de uma ilusão da imanência como nas ideias de Hume que concebe a imagem como um fenômeno inferior à percepção. Para Sartre (1940a; 2019c), a imagem e a ideia são as mesmas coisas. A ideia de cadeira está estreitamente relacionada a uma cadeira existente. Já, para Hume, a cadeira está *na* consciência e, para Sartre (1940a; 2019c), ela está no mundo.

Sartre (1940a; 2019c) usa de exemplo o seu amigo Pierre pelo mesmo argumento de Hume. Sua imagem poderia ser concebida idêntica a um retrato fiel de sua pessoa em situação, contudo, imagem e percepção são equiparáveis? Não haveria mudanças? Como sair da imanência para articular uma forma capaz de descrever a imagem no mundo?

Ao retornar ao exemplo da cadeira, pela reflexão, avista-se uma cadeira de outra forma. Vê-se ela em toda sua materialidade, ali na frente. Se, por um segundo, fecha-se os olhos, ela brota novamente sem estar lá, sem necessariamente ser imanente na consciência. Articula-se um tipo de organização sintética cuja característica está em seu modo de se relacionar (SARTRE, 1940a; 2019c). De forma paradoxal, o objeto da imagem não é a imagem.

A imagem é uma relação entre a consciência e o objeto. Se, pela relação, quer-se dizer intencionalidade, por essa prerrogativa nasce o que Sartre (1940a; 2019c) nomeia de consciência imaginante. Por ela, descreve-se a percepção como uma observação que apreende o objeto desde um lado por vez como, por exemplo, um cubo. Pode-se manuseá-lo, girá-lo, mudar suas cores, apreender suas inúmeras facetas como experiência da percepção. Ela irá diferir-se do pensamento. Quando na percepção se dirige ao objeto para apreender suas variadas facetas; no pensamento, esse objeto está no epicentro da ideia, vislumbrando esse cubo em sua totalidade com seus seis lados. Essa diferenciação norteia uma outra característica da imagem: além de ser uma relação entre a consciência e o objeto transcendente, a imagem é um saber imediato, sintético, unificado por representações concretas sendo aquilo que se coloca nela.

Sartre (1940a, p. 25-26; 2019c, p. 31), a propósito, enuncia algumas distinções:

No mundo da percepção, não pode aparecer nenhuma “coisa” sem que ela mantenha uma infinidade de relações com outras coisas. Mais ainda, é essa infinidade de relações – ao mesmo tempo em que a infinidade de relações que seus elementos mantêm entre eles – que constitui a própria essência de uma coisa. Daí algo *excedente* no mundo das “coisas”: a cada instante, há sempre infinitamente mais do que podemos ver; para esgotar as riquezas de minha percepção atual, seria necessário um tempo infinito. Não nos iludamos: essa maneira de “exceder” é constitutiva da própria natureza dos objetos. É isso que se entende quando se diz que um objeto não pode existir sem uma individualidade definida; compreenda-se “sem manter uma infinidade de relações determinadas com a infinidade dos outros objetos”.

A experiência perceptiva se apreende lenta e inesgotavelmente, perfil por perfil, a partir de um objeto transcendente em relação com o seu manuseio e no mundo com outros objetos como, por exemplo, esta obra como livro, caracterizando-se objeto material, o qual se folheia, a grifar ou sublinhar. O contato estabelecido com o livro, agora não esgota suas possibilidades. Prova é que em um futuro manuseio e releitura, haverá infinitas percepções não captadas da primeira leitura, o que seria um empreendimento ingênuo tentar esgotá-lo devido a sua relação com os outros contextos e outros objetos no mundo.²⁴

A imagem, nessa contextura, pode ter duas relações com o mundo. A primeira relação é a da constatação e a segunda é aquela que pode se manter no instante. O objeto da imagem nada mais é aquilo que se tem consciência, ou seja, “no próprio ato que me dá o objeto em imagem encontra-se incluído o conhecimento do que ele é” (SARTRE, 1940a, p. 27; 2015c, p. 32). A atitude em relação à imagem é concebida como uma quase-observação. Em outras palavras, observa-se sem a intenção de informar, e não se perde de vista o objeto na relação inextrincável com a consciência.

Como é possível descrever este conhecimento que diz respeito ao objeto? Por fora, pela sua observação e, por dentro, pela sua significação, por aquilo que é. Isso revela que uma imagem simples, trivial em sua materialidade, aos olhos de um homem pode ser profundo em afetações. No mundo da imagem, todavia, não há surpresas: tudo ali acontece conforme a intenção sendo, pois, a imagem é essa pura relação diante do objeto (SARTRE, 1940a; 2019c).

²⁴ A palavra, nesse sentido, ganharia outros contornos que extrapola ela mesma. Essa discussão será desenvolvida de modo mais apropriado no capítulo em que se tratará da literatura engajada como a forma em que a consciência imaginante se faz presente. Por ora, retomar-se-á as diferenciações e delimitações desse modo de ser da consciência.

Para Sartre (1940a; 2019c), toda consciência coloca seu objeto a sua maneira e a si mesma como visando um objeto. Não seria diferente com a consciência imaginante. Será, então, por “uma investigação reflexiva” (SARTRE, 1940a, p. 31; 2019c, p. 36) que o leitor consegue encontrar a maneira como uma consciência imaginante coloca o seu objeto. Sartre (1940a; 2019c) põe à prova suas teses fenomenológicas para a descrição da imagem em tensão com outras formas de apreensão, a começar pela percepção que percebe o objeto como aquilo que se mostra no mundo. Em oposição à percepção, a imagem é uma crença do objeto em sua ausência ou presente em outro lugar, evidenciando-o como existente em uma suspensão ou neutralização. Segue alguns exemplos.

No primeiro caso, a imagem como ausência é vislumbrada no plano da quase-observação, exclusivamente da consciência que se tem dele. É o caso de pensar em Pierre sem ele estar presente, em carne e osso à vista. Como coloca Sartre (1940a, p. 33; 2019c, p. 37): “é apenas no terreno da intuição sensível que as expressões ‘ausentes’, ‘longe de mim’, podem ter um sentido, no terreno de uma intuição sensível que se dá como não podendo ocorrer”.

Observa-se isso quando um cliente menciona lembrar da imagem de uma pessoa falecida recentemente ao circular pelos cômodos de sua residência, os mesmos cômodos compartilhados por aquela que findou. Ali, não há presença encarnada, há uma ausência que se impregna por toda parte e da qual ele enuncia sentir falta por uma imagem “como um nada de ser” (SARTRE, 1940a, p. 33; 2019c, p. 37). Outro exemplo, neste caso, no território da poesia brasileira, é o de Peixoto (2017, p. 10) quando retrata a memória da impermanência dos integrantes de sua família na temporalidade, marcada pela hora de sentar-se à mesa:

Na hora de pôr a mesa, éramos cinco:
o meu pai, a minha mãe, as minhas irmãs
e eu. depois, a minha irmã mais velha
casou-se. depois, a minha irmã mais nova
casou-se. depois meu pai morreu. hoje,
na hora de pôr a mesa, somos cinco,
menos a minha irmã mais velha que está
na casa dela, menos a minha irmã mais
nova que está na casa dela, menos o meu
pai, menos a minha mãe viúva. cada um
deles é um lugar vazio nesta mesa onde
como sozinho. mas irão estar sempre aqui.
na hora de pôr a mesa, seremos sempre cinco.
enquanto um de nós estiver vivo, seremos sempre cinco.

Nessa conjuntura, a consciência imaginante é composta por várias sínteses de momentos passados que formam uma identidade. Trata-se de um ser em sua corporeidade da qual se pode ver, tocar, sentir, um corpo “[...] que está necessariamente à determinada distância do meu, que tem necessariamente uma determinada posição no tocante a mim” (SARTRE, 1940a, p. 34; 2019c, p. 38). Pela imagem, existe uma experiência concreta de Pierre? Pela imagem há uma espécie de experiência vivida com aqueles que estão em ausência? Essas incursões vislumbram a consciência imaginante atrelada à intuição, o que torna a relação com a ausência aquilo que se pode tocar e ao mesmo tempo não o toca-se. Como bem ilustra Sartre: “na imagem, a crença coloca a intuição, mas não coloca Pierre” (1940a, p. 34; 2019c, p. 38).

A imagem é, neste sentido, semelhante a representação da realidade como um retrato. Na mesma medida em que a imagem surge, ela desemboca no nada. Nas palavras de Sartre (1940a, p. 35; 2019c, p. 38):

Em vão buscamos por nossa *conduta* para com o objeto fazer em nós a crença de que ele existe realmente; podemos mascarar por um instante, mas não podemos destruir a consciência imediata de seu nada.

O filósofo vislumbra, de forma preliminar, a tese de que a imagem depende da crença (diferente da percepção que depende daquilo que está ali). É como perseguir uma miragem que foge do campo da visão a todo instante em que se tenta aproximar. Essa tese descarta a verossimilhança entre imagem e percepção neutra. Sartre realiza essa diferença ao exemplificar o ato de ver um homem na rua e suspeitar que ele seja Pierre. Trata-se de uma percepção por ver um perfil de outrem em sua direção, contudo, soma-se uma crença duvidosa. Ora, pode-se não ver concretamente nem o desconhecido, nem o Pierre. Esse corriqueiro engano é radicalmente diferente de uma imagem. Ao mencionar o nome de Pierre, ao modo de um surgimento instantâneo, há a quase-observação.

Pode-se alegar que essa consciência não afirma ou traz conhecimento de nada. Trata-se, antes, de “uma luz difusa que a consciência emana por si mesma” (SARTRE, 1940a, p. 35; 2019c, p. 38-39), totalmente espontânea, não-tética de si mesma²⁵ e apreendendo o objeto como imagem. Além do mais, essa consciência

²⁵ Consciência não é conhecimento de si. Isso implica dizer que seu brotar originário não é reflexivo, não coloca a si mesma como objeto de intenção. A sua primeira instância revelada no mundo é ser

imaginante aparece em uma temporalidade e depende de outras consciências para formar-se. Sartre (1940a; 2019c) enuncia a possibilidade de a consciência orientar-se pela percepção em um dado momento e, ao mesmo tempo, sem deixar de ser criativa e espontânea. O filósofo evoca, neste aspecto, *analogon* que indica a imagem.

1.2.2.2. O *analogon* como um aspecto material da imagem

O que diferencia a imagem de outras representações é o seu aspecto material, em outros termos, o seu *analogon*. Didaticamente, Sartre realiza algumas distinções que aproximam o entendimento do leitor para a estrutura da imagem. Sartre (1940a, p. 40-41; 2019c, p. 42-43) diferencia a imagem da fotografia, da caricatura e da representação mental. Em suas palavras:

Quero me lembrar do rosto do meu amigo Pierre. Faço um esforço e produzo uma determinada consciência imaginada de Pierre. O objeto é alcançado muito imperfeitamente: faltam determinados detalhes, outros são suspeitos, o todo é muito fluido. Há um certo sentimento de simpatia e de concordância que eu queria ressuscitar diante daquele rosto e que não ressurgiu. Não renuncio a meu projeto, me levanto e pego uma fotografia numa gaveta. É um retrato excelente de Pierre, reencontro nele todos os detalhes de seu rosto, alguns que até me tinham escapado. Mas falta vida à fotografia: ela dá, perfeitamente, as características exteriores do rosto de Pierre; ela não reproduz sua expressão. Felizmente tenho uma caricatura que um hábil desenhista fez dele. Nela a relação entre as partes do rosto é deliberadamente falseada, o nariz é excessivamente comprido, os pômulos são salientes demais etc.

Com o mesmo objeto transcendente (Pierre) Sartre (1940a; 2019c) assinala a imagem por diversas intenções que correspondem ao desejo de fazer o objeto ausente, presente por vários *analogons* (objeto análogo)²⁶, os quais estão

consciência de alguma coisa. Ora, neste sentido, a consciência é, primeiramente, posicional do mundo ou não-tética de si (SASS, 2011).

²⁶ Lopes (2019) descreve o *analogon* como um componente material da imagem. O saber imaginante, a afetividade e os movimentos fazem parte de sua constituição. Sartre versará sobre o *analogon* na primeira parte do *Imaginário* a partir do título *O Certo* em vista da consciência imaginante depender de um *analogon* exterior. No segundo capítulo, porém, Sartre acentuará a intencionalidade em sua espontaneidade e muda-se a abordagem. Se antes, o filósofo adotou um viés descritivo, agora, ele se verte a uma psicologia experimental. Isso porque, a imagem mental não tem uma exterioridade. Nesse aspecto, o *analogon* dependerá de uma intenção. Ela, por outro lado, é concebida por um certo saber que se degrada, um saber que mostra sua continuidade em uma consciência plena. Como a passagem do saber puro para um saber imaginante se dá por uma passagem ao sensível, tem-se como constituinte, a afetividade. Nas palavras de Lopes (2019, p. 44): “portanto, pensar a

intimamente vinculados à vontade e à espontaneidade da consciência. Certamente, cabe tomar nota que vontade e intencionalidade são termos distintos. De um lado, a intencionalidade é a relação indissolúvel entre consciência e objeto transcendente. Ela é o que anima as aparições do objeto conferindo-lhe sentido. Isso não escapa a imagem mental; porém, ainda que não se deseje, a imagem mental é pura intenção. Sartre (1940a; 2019c) chega, pois, a mencionar que a foto inicia como um objeto primeiramente; já a imagem mental é dada como imagem assim como a caricatura.

Isso significa que desejar lembrar da imagem de outrem é recorrer a um objeto em questão que não se encontra lá. Os *analogons*, portanto, “servem como *representantes* do objeto ausente, sem chegar, no entanto, a suspender a característica dos objetos de uma consciência imaginante: a ausência” (SARTRE, 1940a, p. 45; 2019c, p. 46). Ademais, pode-se colocar o objeto em sua inexistência, como por exemplo, ao imaginar um cavaleiro, uma personagem ou uma ficção.

Sartre (1940a, p. 47; 2019c, p. 47) descreve esse esforço de fazer presente o objeto ausente na representação análoga sob o fundo da realidade, pois o mundo da imagem e o mundo das coisas não andam separadamente: “Os dois mundos, o imaginário e o real, são constituídos pelos mesmos objetos”. Retorna-se, por essa frase, a constatar que é a intenção o corolário da ação da consciência. Assim, Sartre (1940a; 2019c) coloca à prova as intenções da consciência por uma descrição minuciosa de um retrato, de um desenho esquemático, de uma imitação, de um rosto em chamas, de uma imagem hipnagógica e da imagem mental. Cabe descrever, mesmo brevemente, sobre essas considerações para alcançar mais à frente, o entendimento sobre a vida imaginária, como um estatuto essencial para a psicologia fenomenológica.

Essas descrições colocam em xeque a diferença do signo e da imagem. Ver um retrato é ver uma matéria que constitui sua imagem. Ora, o signo trata-se de um aspecto material que indica algo, comumente reconhecido no fundo do pragmatismo do mundo, como por exemplo, na placa de pare que indica uma ação ao motorista. Qual é a diferença de ter a imagem de um retrato e de um signo?

Para Sartre (1940a; 2019c), o signo (palavra *pare!*) e o objeto não possuem semelhanças, a não ser a ligação de uma convenção; neste caso, a linguagem e o hábito, as regras de trânsito. A palavra não alcança a si mesma, mas, refere-se a

“degradação” do saber não é colocar um saber livre de conceitos, mas sim tomar a passagem da reflexão por uma atitude que nada ensina”.

uma outra coisa como significante. O modo de apreender o signo é contrário, por princípio, à atitude de olhar para uma fotografia. Nessa atitude, observa-se uma quase-pessoa, um quase-rostos e mesmo Sartre (1940a; 2019c) se surpreende ao ver um quadro realista no museu chegando a suspeitar estar vendo homens em carne e osso. Por uma espécie de consciência perceptiva²⁷, o quadro age sobre a realidade humana obrigando-a a realizar uma síntese perceptiva, pois “o quadro, feito à semelhança de uma pessoa humana, age em mim como o faria um homem, seja qual for, por outro lado, a atitude de consciência que eu tenha tomado diante dele” (SARTRE, 1940a, p. 49-50; 2019c, p. 49). Sendo assim, o quadro já não é mais objeto. Ele é inteiramente significado como imagem.

A relação entre a imagem e o objeto real não deixa de ser mágica, acenando ao debate da obra de 1939. Retomando a tese do primado ontológico, frente a um quadro não há uma experiência refletida; tem-se, tão somente, um vínculo estreito que emana uma significação desprendida de uma lógica racional. Essa experiência da consciência pré-reflexiva se dá similarmente no luto em concordância com a leitura fenomenológica de Joanneliese Freitas (2018), ao escrever a presença-ausência do sujeito que faleceu. Trata-se de um sujeito que faleceu nos objetos, nas fotografias, nos quadros como resíduo de seu caráter de ser-com, por ter sido cúmplice de vivências em um mundo partilhado e repleto de historicidade. Ora, o luto, nessa síntese emocional e imagética, tem por princípio esse esforço de evocar o nada no mundo, essa ausência-presente no horizonte, onde se faz a existência.

A intenção ganha maior evidência pela consciência de imitação por transcorrer por uma temporalidade viva. Na imitação, não há um pintor que despeja as características observáveis por ele; no ato de imitar há um apelo a outrem para realizar sínteses. O modo como ela se revela é pelo corpo e pelas significações que ele consegue transmitir, sem contar com o amparo dos seus signos em guiar a consciência (SARTRE, 1940a; 2019c). Sartre (1940a; 2019c) dá o exemplo de uma mulher que imita Maurice Chevalier. Certamente, seu corpo enquanto facticidade

²⁷ A consciência perceptiva aparece como uma contraposição à consciência imaginante. Conforme Fujiwara (2020) atesta, a sua diferença surge pela sua necessidade do objeto transcendente. A consciência perceptiva não apreende nenhuma qualidade, estado ou movimento que não esteja ali, a sua frente. Ela apreende o objeto transcendental da maneira mesma como ele se revela, em sua exterioridade. Ela apreende um saber puro, enquanto a consciência imaginante apreende um saber que se degrada. Sartre (1940a, p. 38; 2019c, p. 41) afirma: “o objeto da percepção é constituído por uma multiplicidade infinita de determinações e de relações possíveis. Ao contrário, a imagem mais bem determinada não possui em si, aqueles precisamente nos quais nós temos consciência”.

não se assemelha ao personagem imitado; sua imitação chega a ser aproximada, “segue-se um estado híbrido, nem inteiramente percepção nem inteiramente imagem” (SARTRE, 1940a, p. 63; 2019c, p. 60). Ao mencionar, porém, o nome do sujeito imitado, o signo guia a interpretação da imitação como se fosse capaz de animar a consciência imaginante. A origem da imitação tem como tensão a seguinte proposta: “é preciso determinar o objeto X de acordo com os signos que o imitador nos fornecerá; é preciso realizar o objeto em imagem através daquele que o está imitando” (SARTRE, 1940a, p. 59; 2019c, p. 56).

Por essa perspectiva, cada gesto, cada característica, cada movimento, cada jargão, cada veste da artista são atos que essa consciência decifra. Em termos sartrianos “a consciência imaginante, trata-se de realizar meu saber na matéria intuitiva que me é fornecida” (SARTRE, 1940a, p. 59; 2019c, p. 57).

Certamente, há um vínculo entre a imitação e a afetividade que confere o sentido para a consciência imaginante. Sartre (1940a; 2019c) descreve essa relação a partir de duas teses: a primeira é que toda percepção está interligada com a afetividade e, a segunda, sem perder de vista a intencionalidade, todo sentimento é sentimento de alguma coisa. Em vista disso, ter um sentimento por um objeto é significar nele uma determinada qualidade. Em outras palavras, a imitação de Chevalier se mantém por afetar a síntese intencional existindo um sentido afetivo diante daquilo que está sendo imitado.

Nos desenhos esquemáticos, Sartre (1940a; 2019c) situa-os entre a imagem e o signo, uma vez que a sua particularidade implica necessidade em ser decifrado, podendo ser um desenho mais ou menos complexo, parecido com figuras intuitivamente semelhantes ou não. É o desenho que se faz em poucos traços guiados por uma ideia de imagem a ser formada, ou seja, “molda-se no esquema e toma forma de intuição” (SARTRE, 1940a, p. 65; 2019c, p. 61).

O filósofo propõe um exercício esclarecedor do que vem a ser um desenho esquemático:

Desenhe um homem que esteja de joelhos dobrados e braços erguidos: você projetará em seu rosto a estupefação indignada. Mas você não a verá: ela está nele em estado latente, como uma carga elétrica. [...] A interpretação de uma figura esquemática depende do saber, e o saber varia de um indivíduo para outro. [...] Em todos os casos, de fato, encontramos um fenômeno muito particular: um saber que se representa numa pantomima que é hipostasiada, projetada no objeto (SARTRE, 1940a, p. 66-69; 2019c, p. 62-64).

O saber circunscrito por Sartre (1940a; 2019c) é disposto na ordem dos traços do desenho esquemático, não sendo, pois, estáticos, mas, sim, puro movimento. Diante disso, desvela-se inúmeros saberes possíveis a serem captados espontaneamente pelos olhares. Por semelhante movimento simbólico, Sartre (1940a; 2019c) descreve a consciência diante dos rostos nas chamas, nas manchas e nos rochedos em formas humanas. Em suma, elas dependem de um saber para fazer a síntese de suas representações, assim como a imagem hipnagógica, a borra de chá e a bola de cristal.

Por esse panorama, o que chama a atenção, contudo, é a forma como ele descreve a imagem mental. Ela é um ato que visa um conteúdo sem corporeidade, não sendo, pois, um retrato, nem uma mancha. A imagem mental visa algo real, vindo a existir em uma forma psíquica. O objeto voltado para a consciência é, portanto, nomeado por transcendência do representante.

Sartre (1940a; 2019c) cunha o termo transcendência para mencionar que o objeto representado está no mundo, sustentando sua crítica endereçada à ilusão da imanência, tão latente no domínio do *provável* (*Le probable*), termo que intitula a segunda parte da obra. Tratar-se de um capítulo com inúmeras críticas às teorias de Bühler, de Bergson, de Scwiete, de Burloud e outros inúmeros teóricos da psicologia clássica. O esforço de Sartre (1940a; 2019c) é o de enunciar a imagem mental não como um conteúdo psíquico; e sim, ao modo de uma síntese perceptiva insurgente por um *analogon* afetivo. Vale, em regra, delimitar o afeto como uma prerrogativa para o surgimento da imagem. O afeto é o sentido do objeto, sentido este que é isolado de significação nas teorias clássicas, conforme mencionou-se anteriormente.

Ao discorrer sobre o afeto, o filósofo adensa o caráter emocional da imagem mental e dimensiona o afeto como uma estrutura que se estende a todo o objeto. Pode-se até questionar: existe consciência afetiva até na ausência do objeto? Sim! Um sentimento pode gerar outro sentimento, ou melhor, sentimento não é uma consciência vazia; é uma espécie de posse, pois, ao mesmo tempo, a afecção se impregna na maneira como a realidade humana a coloca na imagem. Sartre (1940a, p. 141-142; 2019c, p. 122) escreve adiante, o exemplo do desejo:

Num certo sentido, por conseguinte, o desejo já é posse; para que ele deseje *essas mãos*, é preciso que as coloque sob sua forma afetiva, e é para esse equivalente afetivo que ele se dirige. [...] Em suma, o *desejo* é um

esforço cego para possuir no plano representativo o que já me é dado no plano afetivo: através da síntese afetiva visa um *além* que ele presente sem poder conhecê-lo; dirige-se para o “alguma coisa” afetivo que lhe é dado agora e o apreende como representante da coisa desejada.

Sartre (1940a; 2019c) compara o desejo com a consciência imaginante. Ambos visam um objeto que não está ali, em carne e osso, por uma síntese representativa ausente. Este é o ponto elementar da consciência imaginante: ela visa um objeto em imagem tendo como característica a crença na existência da imagem. De acordo com Souza (2015, p. 131), ao afirmar que “todo imaginário aparece como delimitação e exasperação do desejo”. Um exemplo disso é quando se solicita, via uma intervenção psicológica, que o cliente lembre-se detalhadamente como foi o seu último encontro com a pessoa que ele perdeu. Trata-se, por excelência, em uma tentativa de remontar uma experiência vivida de sua biografia. O cliente pode enunciar que lembra do sorriso, dos olhos, das rugas no rosto, das expressões mais sutis, da forma como ele manuseava os cabelos ao conversar. Pois bem: apesar de todas essas características, a existência de outrem está encerrada. O que há, como matéria-prima do ofício do psicológico, é pura ausência indicada pelo *analogon* (palavra) e o desejo de retornar, de ter presente esse outrem mesmo que no plano da imaginação.

A imagem, descrita por Sartre, é parecida com a miragem. Se a solicitação endereçada ao cliente fosse para descrever fidedignamente o horário do seu último encontro, a marca da roupa que estava usando, a ordem da conversa, o instante em que o cliente abraçou seu ente querido, seria em vão. A consciência imaginante é derivada de uma síntese de qualidades sensíveis reais, porém, não exteriorizadas.

Como a imagem mental resulta de uma síntese, logo, ela deriva de uma duração. Ela transcorre em uma temporalidade viva, repercutindo no caráter emocional de certas imagens, que ao longo do tempo, enfraquecem ou intensificam sua condição de se emocionar. Se o saber visa certo objeto (como o signo ou a palavra visa uma outra coisa com um objeto exterior), a afetividade visa *analogons* para outros objetos. Vale dizer então que as coisas têm um sentido afetivo diverso e inesperado, especialmente protagonizado no sonho em que a afetividade predomina ao saber (contrário aos momentos de vigília). Assim, sonha-se, por exemplo, que uma pessoa assume várias feições simultaneamente e, no estado de vigília, Sartre

(1940a; 2019c) menciona o fenômeno similar como o da contaminação: perceber dois rostos na feição de um outro sujeito.

1.2.2.3. *A compreensão imaginada e a atmosfera de mundo*

Ao tratar-se dos objetos imaginados, Sartre (1940a; 2019c) ilustra as suas formas de compreensão. Antes de tudo, a compreensão para o filósofo consiste na construção de esquemas realizados pela união entre o *analogon* cinestésico e o *analogon* afetivo. A compreensão é o ato que presentifica um objeto. Dito isso, há duas formas de compreensão: a pura e a imaginada. A pura é a compreensão que se apoia em signos, palavras, naquilo que é dito. A compreensão imaginada é, por outro lado, aquela que pode fazer uso de palavras ou não. Com isso, escreve-se que, pela imagem, não há um conhecimento além do que a imagem é, embora a consciência compreensiva possa fazer uso da estrutura imaginante. Isso significa que a compreensão se faz por imagens, estando o saber sempre vinculado à consciência de certa maneira.

Nesse sentido, “a ‘extensão plana e escura’ com o ‘mar rolando obscuramente’ não é nem signo nem símbolo do proletariado. Ela é o proletariado em pessoa” (SARTRE, 1940a, p. 202; 2019c, p. 169). Sartre (1940a; 2019c) nomeia, no parágrafo seguinte, o aspecto da consciência imaginante como integrante da vida psíquica. Nele, o filósofo afirma a consciência pré-reflexiva como aquela que traz ao sujeito informações sobre suas capacidades por um saber imaginante. A reflexão pura, por outro lado, coloca-se em um plano refletido onde o raciocínio aparece pelas associações de pensamentos, em que “a consciência é separada do objeto enquanto raciocina” (SARTRE, 1940a, p. 203-204; 2019c, p. 170) e ao trazer o pensamento em afirmação, em ação, torna-se uma reflexão cúmplice (não refletida). A ideação pode ocorrer no plano irrefletido quando uma reflexão pura se degrada a um saber imaginante. A compreensão deixa de estar atrelada a uma consciência das coisas ou dos conceitos.

Sendo assim, compreender uma palavra não será compreender sua sintaxe, sua etimologia ou sua gramática, assim como “compreender o ‘proletariado’ consiste em constituir o proletariado, em fazê-lo aparecer para a consciência” (SARTRE, 1940a, p. 204; 2019c, p. 170). A atitude imaginante tem uma função na vida psíquica do sujeito, especialmente quando se trata do nosso enigma central: a finitude. Se o

que é visado na imagem é uma quase-observação, o amor, o ódio, a vontade, a finitude, serão o quase-amor, o quase-ódio, a quase-vontade, a quase-finitude que indicarão que este objeto transcendente está ausente, como se a imagem indicasse o aspecto visível da coisa invisível. O olhar que percorre o objeto análogo ao da percepção (a imagem) é espontâneo, intencional e emocional.

A imaginação, neste sentido, é uma ação mágica que faz aparecer o objeto pensado, amado, odiado ou que se perde sob um fundo de temporalidade, de mundo, do qual se toma posse. Trata-se de um flagrante paradoxo. A imagem que se presentifica é irreal (na realidade), colocando o nada no mundo. O desejo, por exemplo, é a falta definida como saciada provisoriamente quando se imagina a presença do sujeito amado (e que não pode estar aqui) e que se esvai pela ausência. Compreende-se que “à medida que projeta o objeto irreal à sua frente, ele se define como desejo” (SARTRE, 1940a, p. 241; 2019c, p. 199).

Existem objetos que fluem conforme a temporalidade do real (conforme a afetividade) e outros, mais brevemente, semelhante ao sonho. Na consciência onírica²⁸, o drama de um dia inteiro pode fluir em algumas horas durante o sono. Isso não significa que no sonho há uma sucessão de inúmeras imagens que desfilam no tempo da consciência. A crença é aquilo que estabelece o tempo de duração dos objetos irrealis no sonho. Em outras palavras, o tempo que tanto é discutido no sonho ou na imaginação, é um tempo irreal. Ora, para adentrar no mundo imaginário é preciso não se realizar.

O objeto irreal possui, por essa perspectiva, uma ambiguidade por não haver a certeza de sua individualidade, fato que nos leva ao medo da imaginação. Um medo é, certamente, uma condução irrefletida a uma situação concreta; mas e o medo do escuro? do silêncio? da solidão? Os objetos imaginários são duvidosos já que nunca são eles mesmos. As mudanças nos objetos irrealis acontecem voluntariamente (quando se deseja e se sabe) e afetivamente alterando radicalmente sua aparência. É como Sartre escreve (1940a, p. 256; 2019c, p. 210), “[...] lei de tudo ou nada”.

Tal mudança do objeto irreal ocorre psicofisicamente devido ao monismo comungado por Sartre entre corpo e alma. Prova disso são os vômitos, as náuseas, as dilatações das pupilas e os gestos. Essas reações não provocam nenhuma

²⁸Onírico refere-se a natureza dos sonhos.

mudança no objeto irreal, elas perturbam mudanças em um corpo real interligado à consciência imaginante como consequência do sentimento imaginante que escapa.

Há, por certo, uma distinção entre o objeto irreal e o real. O objeto irreal é aquele que recebe a significação. Ao tratar da consciência imaginante, ela modifica o desejo ou inversamente, o objeto irreal (a imagem) nasce de um sentimento. O objeto real devolve a significação, impregnando-se de qualidades percebidas e atribuídas afetivamente como odioso, amável, prazeroso etc. No objeto irreal, há uma outra vinculação: o sentimento está no cerne da sua existência do objeto. É nele que a imagem se constrói em pleno vazio por uma “dialética afetiva” (SARTRE, 1940a, p. 269; 2019c, p. 219).

Reconhece-se o quão penoso é emocionar-se sistematicamente, agir magicamente diante uma imagem repugnante ou uma imagem que lhe traga dor. Sartre (1940a; 2019c) nomeia essa ação pela espontaneidade, a qual escapa ao controle ou determinismo frente ao nada que se está quase-observando em razão de estar diante de uma ação frente ao irreal.

Exemplos enunciados são o do amor (no texto, Sartre lança a personagem Annie) ou a indignação (retorna-se a Pierre). A bem da verdade, a finitude se esboça primeiramente em exemplos na psicologia fenomenológica de Sartre. Nesse primeiro exemplo, a vinculação entre o objeto irreal e o sentimento acontece por um saber, um reconhecimento do fato ocorrido que faz surgir uma imagem, um rosto irreal. Todo esse processo não acontece refletidamente. É um processo livre, irrefletido.

Evidentemente, pode-se criar imagens que não tenham a mesma carga emocional e que tragam à tona gestos de indignação, de amor ou de ternura a maneira como um ator evoca em seu palco. A realidade humana é livre para forjar essa síntese entre imagem e emoção, contudo “é mais encenado do que sentido” (SARTRE, 1940a, p. 274; 2019c, p. 223). Observa-se o sentimento-paixão (*sentiment-passion*).

O sentimento-paixão é a experiência imaginante de sofrer diante de uma dor reconhecida pelo sujeito. Nesse ínterim, “ele sabe que não está padecendo de dor; e toda sua energia [...] é empregada em padecer mais” (SARTRE, 1940a, p. 276; 2019c, p. 224). A dor está ali como imagem, ou melhor, como uma quase-dor, diferentemente de um sentimento-ação, em que a dor está diante do sujeito concretamente. Sublinha-se a existência de uma diferença entre emocionar-se frente ao real e ao imaginário.

Para exemplificar o sentimento real e o imaginário, Sartre (1940a; 2019c) lança mão de uma cena: o amor por Annie em sua ausência. Quando Annie vai embora, os sentimentos nutridos por ela permanecem, visto que a sua presença era o fator relacional que nutria certos sentimentos. O filósofo revela alguns detalhes. Ele confia a ela sua lealdade, escreve-lhe cartas e mesmo chega a experienciar a existência de sentimentos-paixão como a tristeza, a melancolia e o desespero diante do vazio deixado por Annie. Sua ausência faz com que determinados gestos caiam na inutilidade, ela não está aí e sua manifestação não trará Annie de volta. Antes, diante de Annie encarnada, cada movimento realizado era surpreendido por outro movimento dela, necessitando adaptar-se diante da presença de Annie.

Com a sua ausência, Sartre (1940a; 2019c) retrata a experiência negativa do amor. A imagem da pessoa amada sofre a mudança da irrealidade, degradando o sentimento na medida em que a fonte inesgotável de amar residia em Annie como realidade individual. Em consequência disso, o sentimento se empobrece ao longo de uma temporalidade viva, concreta. Assim, o sujeito tem de fazer um esforço para renascer Annie em imagem novamente. É nesse movimento que o sentimento se cristaliza e as imagens de Annie são banalizadas. Parece que Sartre (1940a; 2019c) está colocando em outros termos, o luto como estatuto da consciência imaginante!

Essa afirmação ressoa pelo exemplo da experiência negativa do amor ser um vazio absoluto, isto é, “já não me sinto perto de você, perdi a sua imagem, estou mais separado de você do que nunca” (SARTRE, 1940a, p. 278-279; 2019c, p. 227). Uma forma de resgatar o afeto, de substituir o *analogon* afetivo enfraquecido, eram as cartas que atualizam Annie em carne e osso. Em virtude disso, pela perda radical da presença de outrem o *analogon* afetivo sofre fraturas. Quando se dedica o amor a alguém, essa fonte inesgotável brota do vínculo que o ultrapassa exigindo, com isso, uma aproximação responsável pela adaptação do sentimento. Nota-se o que Sartre (1940a, p. 279-280; 2019c, p. 227) escreve:

Depois de um período de readaptação, que pode ser mais longo ou menos longo, o sentimento degradado vai dar lugar ao sentimento real. Talvez possamos sentir falta, por um momento, da complacência e da simplicidade de Annie em imagem. Mas é porque teremos perdido a lembrança do empobrecimento afetivo que era seu correlato indispensável.

Com a ausência, o sentimento não é minado. Ele se reconfigura tornando-se imaginário, ao vincular-se com um objeto irreal. Com isso, Sartre (1940a; 2019c)

quer dizer que os sentimentos e as ações imaginárias só têm as consequências que o indivíduo estabelece. Cabe, nesse período, aproximar o seguinte entendimento: há, além de um Eu real e um Eu imaginário, existem também distinções entre a vida real e a vida imaginária. A questão (de empobrecimento afetivo) é que não se trata de uma simples escolha entre uma e outra, até porque, preferir o imaginário significa adotar um estado imaginário com tudo o que ele confere. O empobrecimento afetivo acontece pela perda da imagem, sendo de difícil acesso recuperá-la por não existir Anne para, de certa maneira, atualizá-la. Não é sem motivo o embate entre o imaginário e o real ser um dos grandes conflitos existenciais que assolam as relações intersubjetivas, pelo real ser novo, imprevisível e (quase sempre) incompatível com os desejos humanos e o imaginário, em um movimento contrário, é correlato ao desejo.

Sartre (1940a; 2019c) aprofunda o embate entre o real e o imaginário no âmbito da patologia da imaginação, aproximando suas reflexões à experiência da esquizofrenia. Ao tratar da patologia da imaginação, o filósofo circunscreve essa condição mental como fundamental para o estatuto do imaginário a partir de um *cogito*, preservando toda tese do imaginário como relação com o objeto transcendente por uma consciência não-tética, criativa e emocional. Nesse capítulo, esbarra-se na seguinte questão: em que medida é possível unir a imagem e a percepção quando se está diante de uma alucinação?

Sartre (1940a; 2019c) desvela algumas estratégias operadas por pacientes esquizofrênicos no enfrentamento das alucinações. Uma delas é concentrar-se nas palavras que profere com o objetivo de retardar as vozes que o insultam ou de dispersar os delírios da guerra. Tudo isso remonta ao fato de que a alucinação aparece no real e simultaneamente, o anula, tanto nas alucinações motoras, verbais e visuais. Sendo assim, como acreditar em uma imagem irreal?

Este enigma remonta-se a Descartes e o princípio do pensamento. Pode-se falar sem ter como objeto transcendente o ato de falar bem como o ato de respirar e de andar; contudo, não se pode pensar que se está falando sem saber que se está pensando (atitude refletida). Essa reflexão não acontece na alucinação. Nada destrói a irrealidade do objeto em imagem pela sua crença nele devido à espontaneidade da consciência. A alucinação é uma alteração radical da consciência diante do enfraquecimento do real. Ela é caracterizada por uma aparição constante de sons e de imagens estereotipadas. Diferente da obsessão que é subjetiva; a alucinação é

exteriorizada. Nesse sentido, a consciência é vítima de si mesma estando em um círculo vicioso, em que as pessoas em sofrimento psicofísico são tanto “vítimas e carrascos” (SARTRE, 1940a, p. 297; 2019c, p. 241).

Em sua constituição, há a degradação da *moiité* (identidade) devido ao conflito entre o Eu (real) e o não-Eu (imaginário). Isso se revela quando a pessoa, em sofrimento psicofísico, ouve vozes que a insultam, vozes que geram medo a ponto de torná-la capaz de reconhecer esses pensamentos, de não desejar ouvi-los e mesmo assim, enunciarem a espontaneidade, o caráter de não ter controle sobre essas vozes (síndrome de influência).

Nesse mesmo pano fundo, há um caráter de absurdo na alucinação pelos insultos, pelos jogos de palavras, pelos trocadilhos repentinos que remontam o pensamento da consciência. Trata-se de um sistema imaginante simbólico avesso às teorizações de Freud, emergente por uma espontaneidade impessoal. Em um mundo que não é nem real ou imaginante; há um outro mundo que escapam as palavras. Eis um acontecimento puro de alucinação: a sua experiência só pode ser descrita pela memória imediata.²⁹

Na quarta parte de *O Imaginário*, Sartre (1940a; 2019c) debruça-se sobre o estatuto do sonho via uma consciência onírica. Semelhante a dificuldade de descrever a alucinação, o sonho encontra certos impasses. A consciência em vigília tem como ponto de partida o sujeito que percebe e que é consciente de que percebe, ponto esse que é inviável no sonho. A consciência reflexiva aparece no sonho como aqueles instantes efêmeros de um pesadelo, no qual se tem a breve noção de estar sonhando, contudo, é um despertar momentâneo e, por assim dizer, ambos não são equivalentes. Um aniquila o outro.

A bem da verdade, realidade humana é seduzida pelo sonho, sedução essa que não permite uma descrição via percepção. Esse objeto irreal e sedutor, apela a uma crença e por sua natureza, “acreditar é ter confiança” (SARTRE, 1940a, p. 313; 2019c, p. 254). Esse é o seu ponto de apoio. Seus *analogons* são representados por outras realidades, as quais se denominarão de atmosfera do sonho. (SARTRE, 1940a; 2019c). No sonho, a consciência não percebe em razão de estar imersa em uma atitude imaginante, na qual não pode sair; ora, a sua atmosfera de mundo está

²⁹ Para fins de explorar com mais afinco esse debate, consultar o brilhante trabalho de FERRI, F. A. V. **Psicanálise existencial sartriana e a consciência alucinada**. Toledo, PR: Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2013, 113 f. (Dissertação de Mestrado em Filosofia).

fora dos parâmetros da realidade. Nela, existe um Eu irreal, podendo aparecer nos sonhos mais profundos ou não. Expressamente, existem sonhos sem um Eu, diferenciando-se das imagens hipnagógicas, por exemplo. (SARTRE, 1940a; 2019c).

Souza (2015) faz uma diferenciação entre o sonho da leitura de um romance e o sonho do aprisionamento da consciência onírica. Na leitura, há uma certa sedução pela trama descrita, pelas cenas, pelos conflitos ali versados. Pode-se ainda acreditar estar em tamanha estreiteza com a narrativa da personagem que, por um momento, crê-se não ser-mais-no-mundo, ainda que não haja essa possibilidade na filosofia existencial pela facticidade³⁰ de ser-no-mundo.

O mundo onírico, por outro lado, não é o mesmo da ficção romântica; o sonho se constitui por uma série de aparências que moldam um determinado mundo irreal. Nesse ínterim, Sartre escreve que

O mundo imaginário, o correlato de uma crença: o adormecido *acredita* que a cena se desenrola num mundo; isso quer dizer que esse mundo é objeto de intenções vazias que se dirigem para ele a partir da imagem central (1940a, p. 322; 2019c, p. 260).

Este mundo descrito é um mundo de crenças. Não se trata de uma mundanidade com infinitas relações com outras imagens; é uma propriedade da imagem onírica. Quando a consciência não consegue realizar os seus desejos, salvo quando realiza por meio de símbolos, ela se torna incapaz de apreender o real. Ela, então, apreende de uma forma imaginada (simbolismo onírico). Sartre (1940a; 2019c) é cuidadoso quanto à arqueologia dos termos da descrição de uma consciência onírica. Ora “uma consciência que sonha é sempre consciência não-tética de si mesma fascinada pelo sonho, mas” – reitera - “que perdeu seu estar-no-mundo e só o reencontrará ao despertar” (SARTRE, 1940a, p. 329; 2019c, p. 265-266). Souza (2015) intervém a uma possível interpretação incompleta dessa passagem: Sartre (1940a; 2019c) não afirma, com isso que, por sonhar, o sujeito se desvincula do mundo e perde este vínculo já que está fascinado e aprisionado no

³⁰ Facticidade é uma indicação que se atribui a nós mesmos em situação, como um conceito-limite, que remete ao Para-si que está aí, em circunstâncias que não escolheu, como por exemplo, onde nasceu, sua genética, núcleo familiar, a sociedade, as instituições (SARTRE, 1943; 2015a). Este termo ganhará força ao longo da filosofia de Sartre, à medida em que é a facticidade o pano de fundo da liberdade, uma vez que ser livre não implica em uma liberdade fictícia, mas, aquela que acontece na realidade fática.

sonho. O mundo não deixa de ser correlato noemático com o sonhador; aliás, o Eu real é essencial para a repercussão do sonho no corpo.

O mundo é o pano de fundo onde acontece o sonho e é pelo corpo que se é capaz (na maior parte das vezes) de despertar, de movimentar e ter reações. Souza (2015) destaca que a percepção e a imaginação são termos distintos em descrição, mas, que estão em vínculo, em tensão. O uso do “perdeu seu estar-no-mundo”, para os objetivos dessa pesquisa, é metafórico e serve para dar ênfase à reação real diante do sonho. Sartre (1940a; 2019c) cunha o termo espontaneidade enfeitada para designar a experiência do sonho como fatal, de acontecimentos frenéticos que revelam a incapacidade da consciência de não imaginar mesmo que essa consciência doe sentido ao sonho.

Cada momento do sonho acontece em um futuro que não se prevê e virá por si mesmo. O mundo das crenças é o avesso da liberdade. Como Souza (2015, p. 147) escreve:

[...] com essa percepção muito enfraquecida, o irreal por nós produzido acaba por nos “puxar” para dentro, de tal forma que parecemos reféns, aprisionados, *como se* não houvesse nenhum real como pano de fundo. Mas essa observação é essencial: *o como se* se coloca aqui a partir da experiência daquele que sonha – e não do modo como o sonho, de fato, aparece para a filosofia sartriana.

Isso fica claro em um sonho pessoal. Se, no mundo imaginário, a realidade humana é um ser irreal, existe ali uma representação de ser irreal que sofre, que se arrisca, que avista uma paisagem, que está sob à iminência de morte. Há um Eu irreal em um mundo fascinado e fascinante que se fecha. Não é puramente representação, mas “é irrealmente vivido, agido, sofrido” (SARTRE, 1940a, p. 331; 2019c, p. 267).

Há sonhos que evocam emoções mais intensas ou não, pois neles o Eu (objeto) pode ficar aterrorizado e não acordar bruscamente. Vale reconhecer que o sonho desperta emoções reais no sujeito adormecido; no entanto, nem sempre essas emoções são intensas, o que implicará afetividade real do adormecido. Eis a razão pela qual o pesadelo pode ser uma atmosfera aterrorizante para um e não gerar nenhuma emoção a outrem.

Um sonho só pode ser interrompido por dois motivos: o primeiro é por um medo intenso provocado pelo pesadelo, sentimento esse tão forte a ponto de

quebrar o encantamento da consciência e efetivar uma reflexão (ou mesmo fatores externos que evocam emoções capazes de despertar). Já o segundo, se refere à interrupção do sonho quando acontece por uma continuação inconcebível da história como, por exemplo, sonhar que se está prestes a ser guillotinado. A lâmina está descendo vertiginosamente e, de repente, acorda-se. Não é por medo que o sonho se encerrou: foi pela sua impossibilidade de conceber um futuro.

Com isso, pode-se compreender que o sonho não é uma apreensão da realidade. Assim, de maneira similar à atitude do Rei Midas que transformava tudo em ouro no alcance de um toque, o sonho é apreensão da fatalidade de um mundo sonhado. Não é ficção, nem uma percepção enfraquecida: “é a odisséia de uma consciência destinada por ela, e a despeito dela mesma, a constituir apenas um mundo irreal” (SARTRE, 1940a, p. 339; 2019c, p. 273).

Isso posto até aqui mostra que o percurso descritivo teve como objetivo compreender o diálogo de Sartre com a fenomenologia para pensar a(s) consciência(s) e, com isso, orientar-se para as obras do jovem Sartre da década de 1930 que foram essenciais para vislumbrar uma psicologia fenomenológica. Vê-se que a fenomenologia pode ser colocada por duas faces do conhecimento: a fenomenologia transcendental, que se preocupará em descrever as estruturas últimas da consciência por meio de seus recursos como a *epoché*, a intuição, a reflexão e a descrição; e a psicologia fenomenológica, a qual se dirigirá para às vivências intencionais com o objetivo de apreender o seu significado (NASCIMENTO; CAMPOS; ALT, 2012). Em outras palavras, a psicologia fenomenológica visa compreender a vida psicológica do humano e, para isso, irá debruçar-se na elucidação da essência das vivências intencionais sendo expressas mediando ao ego, à emoção e ao imaginário.

Partindo de teses centrais da fenomenologia como a consciência intencional, vazia, translúcida, sem qualquer imanência e no mundo, as obras de 1930 circunscrevem uma psicológica fenomenológica. Trata-se de uma psicologia que se debruça na plasticidade da consciência em ser consciência de alguma coisa, por um vínculo irrefletido (a emoção, o sonho, o *Moi*), refletido (reflexão cúmplice) e reflexivo como instâncias que fazem parte da vida psicofísica da realidade humana, sem estar isolada no mundo. Neste sentido, busca-se uma psicologia fenomenológico-existencial de inspiração sartriana, não se pode isolar a primeira face de suas

descrições por ser uma primeira apresentação de seus aspectos práticos (NASCIMENTO; CAMPOS; ALT, 2012).

Sartre (1943; 2015a) prosseguirá este empreendimento no sentido de esmiuçar a relação entre a consciência e o ser em seu tratado de ontofenomenologia, intitulado *O Ser e o Nada*. Essa obra nos guiará para tratar de aspectos centrais em sua filosofia e direcionar ao seu projeto último, o qual é sua psicanálise existencial. O passo inaugural, nessa obra de 1943, será a colocação do existente como uma série de aparições, como um absoluto desvelamento de si. Sass (2011) menciona que se o fenômeno existe, ele irá revelar-se a alguém de forma imediata, então, o saber capaz de descrever o ser assim como se manifesta em aparição conjunta à consciência é a ontologia. Sendo assim, de que maneira essa aliança entre a ontologia, a fenomenologia e a psicologia, acontece? Para tanto, dirigir-se-á agora, a uma discussão proferida por Schneider (2010) acerca do lugar da psicologia, território que será discutido e repensado por sua ontofenomenologia para, a seguir, descrever-se-á a relação Em-si e Para-si.

1.3. Relação Em-si, Para-si

Schneider (2011) dimensiona em sua obra que o lugar da psicologia, desde o seu nascimento no século XIX, é de uma ciência que postulava a antropologia como um saber dedicado a estudar o homem. Pelas lentes do filósofo do engajamento, por outro lado, a sua imersão na psicologia acontecerá por aportes filosóficos que intensificam críticas às teses idealistas, causais e materialistas em busca do homem-no-mundo. O vínculo entre ontologia, fenomenologia e psicologia não acontecerá de forma cindida; ele acontecerá por um caminho hermenêutico³¹ e heurístico³². Vale

³¹Historicamente, a hermenêutica é um método de interpretar textos, mais vinculado à filologia. Conforme Kahlmeyer-Mertens (2016) expressará, via Heidegger, haverá uma descrição de uma hermenêutica da facticidade, descrição do ser-aí em uma existência fáctica composta por uma cultura, uma sociedade, um mundo ao qual estamos arremessados e situados historicamente. Já o sentido da hermenêutica, em Sartre, ocorre expressamente no capítulo dedicado à psicanálise existencial como o de decifrar a historicidade e a singularidade que a realidade humana está situada sem, com isso, determiná-la ou puramente interpretá-la conforme a metapsicologia de Freud, em acepção holística. Adiante, nos anos de 1960, Gadamer (1997) proporá uma hermenêutica filosófica questionando o método das ciências humanas, a partir de um traço histórico fundamental que colocará a hermenêutica como um movimento ininterrupto entre os aspectos objetivos e subjetivos e que, pela sua comunhão, será mediadora de sentido capaz de reverberar no nosso modo de existir.

³² A heurística significa pesquisa ou a arte de pesquisar (ABBAGNANO, 2007). Sylvania Freitas (2018) atesta o caminho heurístico, em Sartre, como uma atitude de investigar a experiência na maneira

destacar que não temos a pretensão de esgotar *O Ser e o Nada*. Dito isso, far-se-á recortes em seus aportes essenciais a fim de chegar ao problema central: a possibilidade de descrever o paradoxo da morte vivida e, a seguir, o de observar aportes para uma clínica diante da finitude³³.

Sylvia Freitas (2018) ampara-se em situar o tratado sartriano de ontofenomenologia no pano de fundo histórico. Em 1937, Sartre retorna à França em uma ambiência de anúncio da Segunda Guerra Mundial, delineando um cenário fervilhante para repensar os rumos da existência, no qual se pode ler em obras nascentes como *A Náusea* e *O Muro*, sendo essa segunda obra literária o principal foco do terceiro capítulo na presente dissertação. Não obstante, em 1939, a França se vê pressionada a declarar guerra à Alemanha após a declaração da Grã-Bretanha e, por consequência disso, Sartre é convocado para ser reservista como meteorologista.

Evidentemente, o ofício de escrever não fora posto de escanteio dadas as condições sócio materiais que se encontrava. Escrevendo entre 10 e 11 horas por dia, nascem obras como *Idade da Razão (L'Âge de raison)*, *Diários de uma Guerra estranha (Carnets de la drôle de guerre)* e *O Ser e o Nada*. Este período marcou Sartre enquanto um escritor engajado com a guerra; marca que penetrou, de maneira invisível nas obras da década de 1930 devido à experiência de estar em uma atmosfera marcada pelas condutas de seus companheiros e os autores que liam e interpretavam aquela realidade belicosa de forma realista ou idealista.

Será em 1940 que acontecerá a ocupação nazista na França e nela, Sartre torna-se um dos prisioneiros de um campo de concentração em Trier entre 1940 e

como ela acontece, aclarando as dimensões e significações sócio-históricas em que o humano está situado.

³³ Prova disso é que Sartre não se estancará em suas críticas à psicanálise freudiana. Haverá o desdobramento de sua psicanálise existencial no âmbito do marxismo. Como reconheceu Sartre (2019d, p. 45) em sua vinda em Araraquara: “a terceira filosofia de nossa época, tomando as coisas pela ordem cronológica, é a de Marx”; trata-se de uma filosofia insuperável de seu tempo, assim como foi o racionalismo de Descartes e o idealismo de Kant. O marxismo, aos olhos de Sartre, é insuperável por trazer à baila a mais-valia como o fio condutor da exploração social, a luta de classes e a dialética como essenciais para a compreensão do sujeito como singular e universal, avesso a qualquer filosofia contemplativa e às vistas de uma filosofia capaz de descortinar a alienação do proletário. A história pela qual Sartre partirá é a da luta de classes como Marx e Engels (2010) deram ênfase em seu *Manifesto Comunista*; história essa que é travada por classes antagônicas, como a burguesia e o proletariado, uma que aliena a força de trabalho da outra em troca de mercadoria. Inspirado em Henri Lefebvre, Sartre proporá, no interior do marxismo, seu método progressivo-regressivo e uma razão dialética capaz de compreender e superar as contradições humanas (SILVA, 2020). Sob esse prisma, todavia, posteriormente, Sartre (2019d) constata que se pudéssemos levantar uma hipótese de uma filosofia capaz de superar o marxismo seria a filosofia da liberdade.

1941. Especialmente, nessa década, Henri Philippe Pétain torna-se chefe do Estado da França sob um *modus operandi* correspondente ao da direita conservadora, em prol dos bons costumes e, particularmente, dos valores segregadores. Em 1941, Sartre conseguirá fugir de um dos campos de concentração e, para o espanto de Beauvoir (2018), ele traz consigo fortes convicções atreladas à consciência de classe, bem como a importância do engajamento político.

Em função disso, torna-se cada vez mais imperiosa a noção de juramento entre os prisioneiros em ser, de maneira grupal, a resistência, em ser a expressão viva da negação diante de qualquer verdade ou modo de existir que não sublinhe a liberdade como ponto de partida. Trata-se de uma noção capilar cuja tese seria incorporada mais tarde com maior dedicação teórica em *Crítica da Razão Dialética*.

Em 1941, Sartre retorna ao Liceu Condorcet para substituir Fernandinand Alquié, que, na época, já substituíra um professor judeu chamado Dreyfus-LeFoyer devido à perseguição judia em território francês. Por um desejo fervilhante de um socialismo que pudesse abarcar a liberdade, assim como aquele vivido em cárcere com seus companheiros, Sartre, ao lado de Merleau-Ponty, funda o movimento *Socialismo e Liberdade (Socialisme et Liberté)*. Em seguida, no ano de 1943, os leitores ganham, em suas mãos, um tratado de ontofenomenologia, rico em reflexões circundantes à realidade humana e que, dentre inúmeros temas, busca descrever o homem situado com outras liberdades sob o enigma de sua relação fundamental, qual seja, a do Em-si (Ser) e o Para-si (Nada). Eis, pois, o tema inaugural para adentrar na referida obra.

Um dos aportes essenciais par percurso, via Sartre, é o da intersubjetividade como um enigma que assola a constituição do sujeito. Como notou-se, o Eu está numa correlação noemática com o mundo. O que incorporará as discussões, como pontua Sylvia Freitas (2018), é que este Eu se faz em contato com outrem, sejam sujeitos ou objetos, os quais se adequam a liberdade situada. Sartre, contudo, não tratará a noção de outrem como figura harmoniosa ou como sujeito que rema o mesmo barco em uma sincronia ideal. Como será visto nos capítulos a seguir, a relação com outrem é originariamente conflituosa e acontecerá no campo da consciência pela constituição do Eu e de Outrem.

Em sua trajetória fenomenológica, Sartre (1943; 2015a) esforça-se em descrever as estruturas da consciência e as aparições do ser. Isso será discutido com maior propriedade na introdução de *O Ser e o Nada*, mais precisamente no

capítulo intitulado *Em busca do ser*, em que o filósofo questionará se o pensamento moderno conseguiu superar os dualismos via a tese de um monismo fenomênico. Nele, é observado que se desloca de um problema a outro: no intento de superar o dualismo de externo e interno, desaguará em outro como o do ser e do aparecer.

Ora, o aparecer implicaria em apreender o fenômeno sem nada por detrás dele. Trata-se de apreender o ser de um existente por aquilo que ele se manifesta sendo então algo relativo-absoluto, isto é, relativo, pois, para cada existente, o objeto aparecerá de uma forma. Mesmo assim, prosseguirá sendo indicativo de si mesmo. Sartre (1943, p. 12; 2015a, p. 16) antevê, inclusive, a superação do ato e da potência pela frase “tudo está em ato”, porém mesmo sintetizando o existente em suas manifestações, pode-se cair em outro dualismo: o do finito e do infinito.

À vista disso, não se pode reduzir o existente a uma série de aparições, mas se pode apreendê-lo por diversas faces “como um sujeito em perpétua mudança” (SARTRE, 1943, p. 13; 2015a, p. 17) *ad infinitum* ou conforme Sass (2011) por todo desvelamento de si. Desde então, a primeira tese de Sartre sobre o fenômeno é que nada há por detrás dele sendo o fenômeno indicativo de si mesmo. O fenômeno não é sustentado por nada além dele mesmo. Assim, portanto, se a aparição acontece pelo próprio ser em uma relação sem nenhuma separação entre o sujeito e o ser-absoluto, Sartre enunciara outra problemática: a do fenômeno de ser e o ser do fenômeno.

Não se pode compreender esses termos como meras inversões lógicas. O fenômeno, como pôde-se observar, é aquilo que se manifesta a todos de forma relativa, sendo indicativo do ser e tornando-se tarefa da ontologia em descrever o ser, sem qualquer intermédio entre ele e o sujeito. Diante disso, Sartre (1943, p. 14; 2015a, p. 19) formulará a seguinte pergunta: “o ser que a mim se revela, aquele que me *aparece*, é da mesma natureza do ser dos existentes que me *aparecem*?”.

Como se vê, Sartre (1943, p. 15; 2015a, p. 19) não se aliançará à *epoché* de Husserl. Isso implica dizer que o objeto não detém nele mesmo a sua significação (sentido), ou seja,

Ele é, eis a única maneira de definir seu modo de ser; porque o objeto não mascara o ser, mas tampouco o desvela: não o mascara porque seria inútil tentar apartar certas qualidades do existente para encontrar o ser atrás delas, e porque o ser é o ser de todas igualmente.

O ser é o ponto de partida para todo desvelar. Pois bem: isso implica em dizer que ele clama por sentido, mas não o detém, não está já desvelado. Sartre (1943; 2015a) descreve o fenômeno de ser como ontológico, transfenomenal (como ver-se-á adiante, é um Em-si); porém, mesmo o fenômeno sendo indicativo de si mesmo, não existindo nada por detrás, ele clama por alguma coisa capaz de revelá-lo. A isso, Sartre (1943; 2015a) nomeará de transfenomenalidade do ser (mais adiante, de Para-si).

Sartre (1943; 2015a), contudo, sinaliza que não se pode igualar o conhecimento daquilo que é percebido ao ser, senão o indivíduo cairá no nada, enunciando a realidade como unicamente aquilo que se pode perceber. Nesse sentido, o ser é transfenomenal a ponto de escapar ao domínio do percebido (*percipi*) remetendo à consciência como uma dimensão de “um conhecimento voltado a si” (SARTRE, 1943, p. 17; 2015a, p. 22).

Como o primeiro passo de sua filosofia existencial, inspirado por uma leitura crítica de pano de fundo husserliano, trata-se de colocar os objetos transcendentais para fora do terreno da consciência. Sartre (1943; 2015a) parte de um vínculo entre uma consciência que se coloca diante de um objeto para alcançá-lo e nele esgotar-se nesta posição. Ele retoma a tese de que “nem toda consciência é conhecimento (há consciências afetivas, por exemplo), mas toda consciência cognoscente só pode ser conhecimento de seu objeto” (SARTRE, 1943, p. 18; 2015a, p. 22).

Então, Sartre (1943; 2015a) retoma a primazia do *cogito* pré-reflexivo como prerrogativa para toda reflexão e, com isso, vislumbra o horizonte que sem um contato imediato com o mundo não haveria consciência refletida, muito menos reflexiva. Pode-se afirmar que a existência da consciência se dá em círculos, pois, a existência de uma surge no âmago da outra. Sartre (1943, p. 20; 2015a, p. 25) nos confirma essa percepção, ainda radicalmente, afirmando ser “o *único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa*”.

O filósofo enuncia o exemplo do prazer. Esse fenômeno não se reduz ao conhecimento que tenho dele já que o prazer não implica em uma qualidade da consciência ou uma representação. O prazer brota no mundo: ele é um acontecimento. Não há uma consciência que intencione o fenômeno do prazer depois, pois, o indivíduo cairia no dualismo. Sendo assim, a consciência não se fragmenta para apreender o fenômeno; ela é a condição que sustenta o ser e suas possibilidades que se revelam em uma ordenação sintética.

Com isso, Sartre sustenta a tese de que “a consciência é a plenitude da existência” (1943, p. 22; 2015a, p. 27), não havendo nada anterior a ela, nem mesmo uma criação por um ato. Ela é um brotar originário (SILVA, 2018a) e absoluto. É preciso usar, com ressalvas, termos como absoluto e fundamental para compreensão da consciência em Sartre. Isso porque o filósofo subverte radicalmente o racionalismo clássico, cuja metafísica subverte um primado da existência sobre a essência a partir de uma substância. Sartre (1943; 2015a) descarta qualquer recurso à substância da consciência pela pura leveza, espontaneidade, vazio e translucidez, já que o mundo inteiro se encontra lá fora.

Müller (2003) apontará para a crise do fundamento; crise essa assentada no ideal substancial da noção clássica de consciência. Ora, em termos sartrianos, a intencionalidade consagrada à consciência a coloca como pura negatividade que se desdobra em duas formas. 1) a de negar-se para apreender o objeto não em seu ser, mas, como uma organização do mundo, 2) o desejo de completude (como ver-se-á adiante, o desejo de ser Em-si, ou o desejo de ser Deus). A consciência (ou Para-si) circunscreve-se em toda sua negatividade sendo falta (*défault*) de ser. Isso faz com que seja absoluta, isto é, seja consciência de mundo, de si e de sua falta. Com isso, Sartre (1943; 2015a) advoga que a prova ontológica da consciência é que ela surge diante de um objeto que ela não é.

O ser do existente do qual se trata é definido por Sartre (1943; 2015a) como um Em-si. Se o contato da consciência no mundo é pré-ontológico, ele acontecerá por um contato fora do escopo reflexivo com o mundo. Nesse cenário, figuram-se duas regiões (distinguidas apenas para fins metodológicos) sendo a consciência não posicional e o ser do fenômeno (Em-si).

O Em-si não age sobre a consciência: pelo contrário, a consciência revelará o sentido em seu ser e ela só poderá sair de si e ir de encontro ao objeto no instante em que estiver com o objeto à sua frente. A chave interpretativa de ambas as regiões, Em-si e Para-si, não acontece de uma forma cindida, o que torna a compreensão de uma relação indissolúvel, sem ser passividade ou atividade.

Sartre (1943; 2015a) se aterá a um Em-si que existe sem uma história progressiva de sua constituição, sem brotamento originário, sem uma causa definida ou explicável. Diferente do Para-si, o Em-si não é uma relação, ele apenas é. Se não fosse a consciência para ‘animá-lo’, para circunscrever sentido, ele seria somente mundo. Em termos sartrianos “o ser é o que é” (*l'être est ce qu'il est*) (SARTRE,

1943, p. 32; 2015a, p. 38), desnudo de qualquer verdade, contingente, maciço, pura síntese indissolúvel.

O Em-si é a plena positividade que resiste à temporalidade, não mantendo uma relação ou não existindo por outrem. Conforme enfatiza Sartre (1943, p. 33; 2015a, p. 40): “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é”. Sass (2011) atenta, contudo, para algumas considerações sobre essa enunciação. A primeira conduta que se pode ter diante do ser do existente é interrogar e, com isso, pressupor-se a existência de um ser que interroga e, de outro, que é interrogado. A partir disso, pode-se ter duas possibilidades de resposta: a afirmativa e a negativa (ou o não-ser da afirmação). Partir-se-á, então, de uma descrição diante da possibilidade da realidade humana em vislumbrar o não-ser no mundo como um componente do real.

Sass (2011, p. 25) colocará que existe um problema da totalidade, “exatamente no plano em que a sua ontologia objetiva demonstrar que o nada pode habitar o ser”. Isso posto, é importante afirmar que o nada não é um aspecto cognitivo; é, ao contrário, algo vivido no mundo. Nota-se pelo exemplo de Sartre (1943; 2015a): imagine que o indivíduo está indo ao café, encontrar um grande amor que, há tempos, não consegue ter um contato físico. Chega ao café e a pessoa amada não está lá. Passam-se meia hora, uma hora, duas horas... e nada de sua presença. Todos os utensílios do café *não* anunciam aquela pessoa amada que espera; todos esses objetos deflagram a sua ausência. Todos os casais ali sentados, sob uma meia luz em cada mesa, não personificam a sua presença encarnada. O fundo: o café, as pessoas, os utensílios, todos fazem compor uma totalidade que se nega pela atitude de esperar a pessoa amada.

Quando se constata que essa pessoa não está, partir-se-á para uma segunda atitude da negação: a ausência. É a ausência que se espalha no fundo, em que estão todos os objetos, os casais e a espera. Observa-se que o nada (não-ser) não é um ato, uma ideia senão uma condição em que se pode experienciar. Nesse sentido, o nada invade o ser (SASS, 2011). Para descrever essa experiência, Sartre (1943; 2015a) se dedica à descrição de outra região: o Para-si, na segunda parte de *O Ser e o Nada* intitulada *Estruturas Imediatas do Para-si* (*Les structures immédiates du pour-soi*) Nele, Sartre retorna ao *cogito* pré-reflexivo, uma vez de estar buscando descrever o *si* colocado nesse termo. Ao contrário do Em-si que é pleno de si, o Para-si é vazio de ser, não coincidindo consigo mesmo. A respeito de sua

facticidade, o Para-si é o “ser que não é o que é e é o que não é” (SARTRE, 1943, p. 115; 2015a, p. 128).

É preciso descrever, de perto, essa tese sobre o Para-si. Essa região tão debruçada por Sartre para designar a consciência, em primeiro momento, não se conforma ao Em-si pelo fato de não coincidir consigo mesmo e por haver um nada entre o Para-si e o Em-si. Isso implica em dizer que “a crença, por exemplo, não é contiguidade de um ser com outro ser; é a sua *própria* presença a si” (SARTRE, 1943, p. 114; 2015a, p. 127). Ao mesmo tempo, o Para-si localiza-se em mundo contingente, em uma situação não escolhida. Ora, em visto disso, não seria proveitoso explicar o porquê de um sujeito ser dessa ou daquela forma, explicitar o porquê dessa ou daquela emoção. O termo *porque* gera uma atitude de buscar fundamento ao Para-si, evocando um erro já denunciado por Sartre (1943, p. 116; 2015a, p. 129): “Penso, logo sou. Sou o quê? Um ser que não é seu próprio fundamento, um ser que, enquanto ser, poderia ser outro que não o que é, na medida em que não explica seu ser”.

Observa-se o Para-si como falta de ser. Não é algo externo a ele que o circunscreve desta forma, mas, ele próprio ao negar o Em-si perpetuamente. O desejo, para Sartre (1943; 2015a), possui o mesmo sentido, ampliando qualquer significativo fisiológico ou psicológico. O desejo é falta de ser. Ao olhar para a constituição da realidade percebe-se a maneira como se funda o desejo, pois, em outros termos, o Para-si tem como um Em-si faltado, completamente diferente do Em-si da facticidade, segundo mencionou-se. O Em-si faltado, neste contexto, é a pura ausência.

A realidade humana só se move rumo a sua falta em razão de não existir primeiro para, depois, empreender-se em uma falta qualquer. A existência acontece devido ao indivíduo ser incompleto em face de uma presença que não é ou, como bem coloca, a segunda prova cartesiana, o ser imperfeito traceja sua existência rumo ao perfeito, à maneira de um ser que sustenta o seu ser. Nessa lógica, a realidade humana existe pela vontade de ser Deus (SARTRE, 1943; 2015a).

Deve-se ser cauteloso ao usar este termo em Sartre (1943, p. 126; 2015a, p. 141), tal como o próprio filósofo alerta: “e que não nos acusem de inventar ao bel-prazer um ser desta espécie”. Deus seria um Em-si, isto é, toda presença, um ser que é o que é, todo fundamento do mundo e ao mesmo tempo, Para-si. Deus seria

tudo aquilo que busca o Para-si. Observa-se, neste íterim, que o Para-si lança-se na existência em busca uma síntese impossível: o fracasso de ser Deus.

O Para-si, contudo, é pura indeterminação e não concebe qualquer determinismo para circunscrever a sua existência. Parece que a liberdade já se antevê na caracterização do Para-si e, com ela, a intersubjetividade pela própria relação entre ser e nada acontecer por um intercâmbio inseparável de duas regiões que compõe o campo fenomênico. Nos resta, neste momento, algumas perguntas para o objetivo: de onde vem o nada? Poderá o nada ser descritível? Como, por onde, de que maneira, esse nada se revelará no mundo? Em que medida, o nada aparece enquanto fenômeno? Serão por esses questionamentos que serão encaminhados ao segundo capítulo pelo objetivo de descrever as condutas humanas no território da liberdade como: a angústia, a responsabilidade, a situação, a má-fé e a intersubjetividade. Examinar-se-á melhor, na sequência.

2. SARTRE E A ONTOFENOMENOLOGIA DA LIBERDADE

2.1. A origem do nada e a angústia existencial

Foi ao ler as suas *Investigações* que eu compreendi, pela primeira vez, que ser, para o homem, é ser em situação e foi isso que me permitiu perceber, enfim, o que é a liberdade. [...] Quanto à transcendência, isso significa para mim a necessidade existencial de ser lançado para fora de si em direção a um outro ser dado realmente (em “carne e osso”). (SARTRE, *Carta de Jean-Paul Sartre a Gabriel Marcel*, 2019a, p. 198-199)

Sartre (1943; 2015a) enuncia que há uma compreensão pré-ontológica do nada, pois neste conhece-se as condutas da realidade humana como o ódio, o pesar, a proibição e, em especial, a angústia. Dado ao lançamento da realidade humana no mundo, o humano se encontra no ser e ao mesmo tempo faz com que os seus utensílios, os seus objetos e as suas paisagens ganhem contornos de um mundo; contudo, “o homem se anuncia a si do outro lado do mundo, e volta a se interiorizar a partir do horizonte: o homem é ‘um ser das lonjuras’” (SARTRE, 1943, p. 52; 2015a, p. 59). Em outras palavras, o primeiro singelo contato com o ser ocorre por uma organização de um mundo urgente para a realidade humana, não propriamente do mundo em si mesmo. A contingência é uma das faces reveladoras da angústia uma vez que o mundo está suspenso no nada sem qualidades específicas ou substância própria.

Quando se busca conhecer de onde vem a capacidade da realidade humana em nadificar o mundo, logo descarta-se qualquer hipótese em explicá-la a título de uma alteridade. Ora, o nada não é outro ser, pelo contrário, “o nada carrega o ser em seu coração” (SARTRE, 1943, p. 53; 2015a, p. 60). Com isso, nota-se não haver a aparição do nada sem o ser, já que o nada se nadifica (seja por um exercício do juízo ou por uma ação) em um fundo de ser. Isso também está impregnado nos termos designados à realidade humana, como aquela que está fora no mundo, que pode tomar distância do objeto transcendente, que não é aquilo que visa, que acata uma situação positiva ou negativa. Todos esses atributos referem-se ao nada como experiências ao qual nominará Sartre (1943; 2015a) de negatividades.

As negatividades são as condutas humanas, visto que, sem o nada, não haveria perguntas a formular cuja possibilidade de ter respostas positivas ou negativas se impõem. Para haver um nada, é preciso concebê-lo em um mundo. Se

quiser responder à questão sobre desde aonde vem o nada, pode-se formular que é no ser que tem a propriedade de nadificar o nada, uma vez que o nada não é, não se pode escrever sobre ele como um ser que pode nadificar.

Ora, conforme sublinha Santos (2012), o ser é plena positividade, imutável, um Em-si, logo, tornando-se incapaz de nadificar a si mesmo. Cabe desvendar um ser capaz de carregar o nada, infundavelmente, no curso de sua existência, fazendo com que o nada venha ao mundo. Em qual região do ser, portanto, se encontra o nada? Trata-se de estar no próprio homem e de uma relação entre ele e o Em-si. Observa-se nas palavras de Sartre (1943, p. 58; 2015a, p. 66):

Significa que, por duplo movimento de nadificação, o interrogador nadifica com relação a si o interrogado, colocando-o em estado *neutro*, entre ser e não ser, e ele próprio se nadifica com relação ao interrogado, descolando-se do ser para poder extrair de si a possibilidade um não ser. Assim, com a interrogação, certa dose de negatividade é introduzida ao mundo: [...] ao mesmo tempo, a interrogação emana de um interrogador que se motiva em seu ser como aquele que pergunta, desgarrando-se do ser. A interrogação é, portanto, por definição, um processo humano. Logo, o homem se apresenta, ao menos neste caso, como um ser que faz surgir o Nada no mundo, na medida em que, com esse fim, afeta-se a si mesmo de não ser.

Sartre (1943; 2015a) trata, neste fragmento, da atitude da interrogação. Em um primeiro momento, aquele que interroga nega em ser o interrogado (o Em-si) colocando-o em evidência como ser. Em um segundo momento, aquele que interroga desgarrar-se do ser para fazer emergir seu não ser, isto é, aquele que indetermina, que questiona. Conforme exemplificou Sartre (1945; 2014) em sua conferência de 1945, a realidade humana não tem ou não possui uma essência, uma serventia como um corta-papel que serve unicamente para cortar; contudo, quando se trata da aparição do nada no mundo, está, então, designando seu surgimento inexoravelmente livre pela e na realidade humana. Como isso se dá? Como pode o nada vir pela realidade humana ao mundo?

Será por uma noção preliminar de liberdade ou conforme Schneider (2010) escreve, por uma liberdade ontológica. A realidade humana que pode nadificar a relação com o objeto a sua frente é livre. Ora, diante disso Sartre (1943; 2015a) expressa que o ser da realidade humana por trazer em seu bojo o nada é livre sem, com isso, fazer da liberdade uma substância ou uma propriedade da essência do ser humano. A liberdade é o que não pode ser desvinculado do ser da realidade humana. A humanidade e a liberdade são as mesmas coisas (SANTOS, 2012), uma

vez que são lançados na existência, são seres-livres, implicando ausência de qualquer determinismo, destino prévio ou posse sobre a própria liberdade.

Cabe, portanto, retomar o nada reconhecendo-o como liberdade em face da temporalidade. Sartre (1943; 2015a) colocará o exemplo da dúvida. Primeiro, presume-se que o ser humano tenha um contato com o ser e, em seguida, desgarre-se por um recuo nadificador (à guisa husserliana da intencionalidade). Em função disso, a consciência ganha outros contornos sem ser compreendida por uma série causal ou um determinismo psicológico. Já, por outro lado, essa consciência estará em vínculo com a temporalidade.

Sartre demonstrou isso quando tratou do problema da imagem como uma quase-observação em *O Imaginário*, pelo qual traz consigo uma dupla nadificação: em primeiro momento, trata-se da nadificação do mundo de uma imagem e, em segundo momento, é a nadificação do objeto da imagem por não ser objetivo, não fazer parte do real. Além disso, só se pode decifrar a nadificação em uma situação, como por exemplo, no quarto de uma pessoa ausente. Neste quarto podem estar os livros que a pessoa folheava, as roupas, os discos, todos os objetos de sua predileção como fornecedores da sua realidade. Todos esses objetos são indicativos de si mesmos e fazem parte de uma realidade plena. Conseguir-se-á apreender o nada, neste caso, a partir da situação de alguém que um dia folheou esses livros, vestiu tais roupas e ouviu esses discos e não é mais capaz de experienciar tais objetos novamente.

O exemplo da ausência de Pedro, como se viu anteriormente, pôde ser nomeada como intenções vazias. Esse tipo de intenção visa um objeto ausente por uma consciência de negação que irá transcender um objeto que não está ali. Conforme Sartre (1943, p. 62; 2015a, p. 70), descreve “todo processo psíquico de nadificação implica, portanto, uma ruptura entre o passado psíquico e o presente. Ruptura que é precisamente o nada”. Isso implica dizer que o que separa o passado e o presente é o nada ou, conforme Santos (2012) enfatiza, entre o passado e o presente existe uma delicada camada de nada, pois, nada separa o que foi daquilo que é. Não se trata de desvalidar o passado, nem de repeti-lo, mas de considerar o passado enquanto a essência de quem fui e que não determina quem será. Assim, porquanto, também existe uma fina camada de nada entre o presente o futuro enquanto quem ainda não sou ou nem serei, apresentando-se como o rumo

possível. Schneider (2010) escreve que ao escolher em um dado mundo, escolhe a si mesmo e isso se dará como repetição ou ruptura com o passado.

A consciência, em Sartre (1943; 2015a), está sempre aí e seu passado, é a chave para a interpretação da consciência presente; no entanto, esse passado encontra-se no fundo da relação existencial, podendo ser questionado. Como declara Santos (2012) a consciência pode ser inúmeras possibilidades como também pode não as ser em razão de estar diante de um horizonte de possibilidades, sem a prerrogativa de um determinismo psíquico. Mesmo que o presente seja o laço entre aquilo que é (passado) e aquilo que não é (futuro), ele não implicará uma existência que se realizará por completo, isto é, “a consciência temporalizada, tanto passada, quanto futura, está infestada do nada que separa o ser que é, do ser que foi e do ser que será” (SANTOS, 2012, p. 70). Pois bem, em acepção sartriana, é justamente este reconhecimento que nomear-se-á de liberdade.

Ora, o indivíduo não está imune ao passado. A liberdade implica descrever o humano como aquele que é o seu próprio passado e seu próprio devir, na medida em que pode nadificar este passado. Em outras palavras, sua liberdade opera mesmo quando é consciência de ser, situando-o diante do seu passado vindo a repeti-lo no futuro como também rompendo com ele. Uma das vias de experienciar a liberdade será pela angústia ou, em termos sartrianos, será por ela “[...] que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão” (SARTRE, 1943, p. 64; 2015a, p. 72).

Inspirado em Kierkegaard e Heidegger, Sartre (1943; 2015a) descreverá diferenças entre o medo e a angústia. O primeiro refere-se a uma experiência emocional irrefletida diante do objeto transcendente, na presença de algo que está fora, com outros seres do mundo. Uma situação pode provocar medo, pois ameaçará a existência como na vertigem. Quando se imagina à beira do precipício, pode-se imaginar que está andando com toda cautela possível ao redor. Ali, se apreende como objeto passivo (como visto pelo *Moi*) e se está situado em condições que não são as minhas possibilidades. A angústia, por outro lado, é uma apreensão reflexiva de si mesma. É o reconhecimento da liberdade em qualquer situação mesmo no exemplo da vertigem. Por uma relação de ordem reflexiva, pode-se articular as condições como possibilidades e articular formas de agir como prestar atenção no trajeto, pisar com mais cautela, não fixar o olhar para o vazio do abismo etc.

Essas condutas possíveis só são do sujeito quando evidencia em uma situação em que se deve negar ou acatar, independente das motivações que a cercam. Sartre (1943, p. 66; 2015a, p. 74) é enfático: “somente eu sou a fonte permanente de seu não ser e neles me comprometo”. Este comprometimento ontológico é enlaçamento da realidade humana com outrem, com a materialidade, com a história e, por conseguinte, se opõe a um modo de viver desprendido dessas instâncias que contornam o existir (SCHNEIDER, 2010). O horror, o medo, o instinto não determinarão como lidar nessa situação do abismo. Eles constituem apelos irrefletidos anteriores a uma conduta. Ao escolher qual conduta tomar, elejo-a como um possível e, ao mesmo tempo, nada poderá fazer com que ela seja permanente. Nessa direção, elege-se aquela conduta correspondente ao projeto.³⁴

Mesmo assim, toda ação acontecerá no devir. Conforme Sartre (1943, p. 66-67; 2015a, p. 75) escreve sobre a temporalização da ação:

Primeiro, não o sou pois o tempo me separa do que serei. Segundo, porque o que sou não fundamenta o que serei. Por fim, porque nenhum existente atual pode determinar rigorosamente o que hei de ser. Isso, contudo, como já sou o que serei (senão não estaria disposto a ser isso ou aquilo), *sou o que serei à maneira de não o ser.*

A angústia se revela como a consciência de ser em um futuro como não sendo, consciência essa que beira das incertezas e inseguranças diante de situações que ainda irão (ou não) acontecer. Ora, a partir de Kierkegaard, Sartre (1943; 2015a) descreverá duas faces da angústia: a angústia diante do futuro e a angústia do passado.

A primeira pode ser observada pelo olhar à beira do precipício. A princípio, olhar para o precipício pode revelar horror, náusea, medo, porém, todas essas emoções não são motivações em si mesmas. Elas seriam motivações se o humano nadificasse elas enquanto estado e imaginasse outras condutas que afetarão o seu futuro. É o caso se os indivíduos imaginassem estar sob a ameaça de serem

³⁴ Sartre (1946; 2014) dá o exemplo de um aluno que o consultou para tomar uma determinada escolha: entre vingar o seu falecido irmão a partir de seu ódio e a necessidade de vingança ou permanecer com sua mãe, enlutada pela perda do irmão e do marido devido a uma traição. Mesmo em uma situação ambígua como a representada, ou seja, em que cada escolha terá diferentes consequências e responsabilidades, cabe ao próprio aluno escolher. Sartre ainda frisa que, mesmo na atitude de consultar um professor, já se sabe o conselho a ser dito. Isso significa que não é uma busca de si ou de uma moral, pela qual haverá apoio ou amparo na situação mencionada. Logo, está-se inteiramente desamparado, sem um ditador a ordenar a quem ou o que escolher. Dadas estas considerações, ambos os termos explicitados, desamparo e angústia caminham juntas.

lançados nesse fundo do precipício por meio de uma queda livre que se realiza de uma maneira simbólica.

Existem inúmeras possibilidades mesmo à beira do precipício; entretanto, nada, nenhum motivo determina alguma ação nessa situação. Não há determinismo do tipo causal aí. Nem mesmo os pilares sólidos dos valores, das regras e das tradições não são determinantes para o existir (mesmo que façam partes da situação como facticidade, conforme verá adiante). Como bem escreveu Camus (1942, p. 13; 2021, p. 20): “o verme se encontra no coração do homem”: nenhum valor à existência baliza seu curso, motiva a agitação cotidiana ou doa validade para viver. A angústia também pode se revelar como nadificação do existir mesmo questionando se a vida vale ou não a pena ser vivida.

A angústia em face do passado corresponde às escolhas que se revelam em plena ineficácia. Sartre (1943; 2015a) elenca o exemplo do jogador de futebol que tem o desejo de parar a sua carreira. Entre a conduta de interromper a sua carreira e a de dar continuidade, no centro, ainda está o nada. Nada o impede de escolher a interrupção da carreira mesmo que essa decisão afete o fluxo temporal de sua existência. Assim, porém, ao ter uma percepção de sua situação como a possibilidade do desemprego, de sucumbir financeiramente, de gerar impactos em seu núcleo familiar, o jogador apreende tais fatores como proibições à sua escolha como se houvesse barreiras. Não são os fatores que determinaram a escolha; foi o jogador ao apreendê-los e qualificá-los enquanto barreira. Isso não o desvinculou de estar completamente só, desamparado. O jogador é a angústia, e ele conduz a existência com a consciência de ser e de fazer-se, não sendo este passado a título de determinação de quem é, podendo, pois, refazer-se livremente no nada.

Entre o motivo e a ação, está o nada. A liberdade, por essa perspectiva, rompe em divergência as noções do senso comum ou das tradições filosóficas que enunciam a liberdade como ter o que se quer. As motivações não irão determinar o curso dos atos e, se quiser alcançar o coração da liberdade, esbarrar-se-á no nada sem parâmetros para descrevê-lo. Isso porque existem motivos, eles não estão na consciência, mas sim para a consciência.

Similar ao motivo e a ação, o que separa o motivo da consciência é o nada. Sartre (1943; 2015a) observa que a translucidez e o vazio da consciência estão frente ao seu passado e futuro como uma forma de nadificar a temporalidade, como nunca acabado ou determinado. Nesse sentido, a angústia é a obrigação constante

de refazer-se em qualquer situação por ser um Eu que está comprometido com sua história, produto e produtor de uma sociedade (SCHNEIDER, 2010). Essa ênfase sobre a angústia existencial reaparece em Sartre (1945; 2014) em sua conferência de 1945.

A angústia não se restringe pela manifestação da liberdade diante de si, mas, em um comprometimento ético na medida em que a sua ação repercutirá em toda a humanidade. Por isso, é um desdobramento do comprometimento ontológico em um comprometimento ético por estarem enlaçados com outrem e por realizarem uma escolha que deflagra, do outro lado, a liberdade de outrem. Em visto disso, toda escolha exercida pelos indivíduos, por se encontrar em uma determinada sociedade, fazem com que sejam, em um certo sentido, sujeitos ético-políticos (SCHNEIDER, 2010).

Após um ano da ocupação nazista em Paris, sua conferência divulgada por *Le Monde* coloca a angústia em uma dimensão ética quando evoca a seguinte questão (SARTRE, 1945, p. 32-33; 2014, p. 21-22): “o que aconteceria se todos agissem do mesmo modo? [...] sou eu mesmo o homem que tem o direito de agir de forma tal que a humanidade se oriente por meus atos?”. Pode-se até fugir da dimensão ontológica ou ética, contudo, a angústia infesta a liberdade. Como o presente intermedia as ações, o passado se torna a essência incontornável que não pode retornar ou modificar. É o tendo sido que constrói a biografia e que deixa marcas na humanidade. Mesmo assim, o passado não determina ou justifica, já que “um nada nadificador me deixa sem desculpas, e, ao mesmo tempo, que o que eu projeto como meu ser futuro está sempre nadificado e reduzido à categoria de mera possibilidade” (SARTRE, 1943, p. 71; 2015a, p. 80).

A angústia situa a liberdade em um plano da reflexão. Pode-se usar o exemplo da escritura desta dissertação. Este trabalho é uma possibilidade em que se pode, enquanto escritor, angustiar-se, e com isso não caberia evocar simples questionamentos como: será que dará conta? Deve-se continuar a escrever? Essa dissertação serve a alguém? Ocorre que essa dissertação aparece em relação a quem escreve, revelando sua essência, aquilo que foi, a escolha passada de querer escrever este trabalho e a escolha presente de perpetuar essa escolha passada que se lança a um futuro enquanto abertura incerta.

Não implica somente uma escolha individual, mas se revela por uma escolha ética em razão de afetar o entorno da situação enquanto escritor (condições

econômicas, interpessoais, condições sociais etc.), o qual entregará um texto à liberdade de outrem. Veja, ao articular o valor à existência, do seu curso ao seu fim, não se está fixando em uma substância, mas em uma liberdade, como o único horizonte que se está enlaçado e condenado.

Sem recorrer a um niilismo, Sartre (1943; 2015a) chama atenção para o fato que agir antes de eleger os possíveis, de forma irrefletida, como acordar quando o despertador toca. Mesmo assim, ainda são os próprios indivíduos que conferem este sentido ao seu alerta. Ter essa dimensão reflexiva só acontecerá após a ação irrefletida quando questionada e repensada. Isso faz com que se compreenda que o contato imediato com o mundo sempre se dá de modo urgente e a ação é automática, quer dizer, “nosso ser está imediatamente ‘em situação’, ou seja, *surge* no meio dessas atividades e se conhece primeiramente na medida em que nelas se reflete” (SARTRE, 1943, p. 74; 2015a, p. 83).

Angustiar-se é captar reflexivamente a liberdade que é sempre situada, brotada, estando comprometida de maneira ontológica e ética, dado que o indivíduo é quem carrega o nada no ser, em uma irrevogável indeterminação como pano de fundo para as ações que afetarão diretamente toda a humanidade. A angústia abala qualquer justificativa que se faça fugir da liberdade, já que, aliás, “tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas” (SARTRE, 1943, p. 74; 2015a, p. 84)

Sartre (1943; 2015a) julga o determinismo psicológico e a fuga do passado como atitudes da crença de fuga da angústia. A primeira atitude revela que existe uma natureza determinante por afetar as ações, reestabelecendo o vínculo com a temporalidade. Tal comportamento faz suprimir o nada, colocando o indivíduo como objetos em um jogo de desculpas, negando a possibilidade de se refazer assim como um Em-si.

Já a fuga do passado é quando tenta-se desarmar o indivíduo de seu passado, além de não o considerar livre para ultrapassar sua essência, logo desconsiderando esse passado como parte fundante e em movimento de suas biografias. Na mesma medida em que se pode considerar ações diante de um Eu, pode-se considerar possíveis ações efetivadas por outrem, uma vez que a liberdade de outrem não aparece de maneira ingênua.

Ocorre que, na fuga do passado, passa-se a apreender seus possíveis, sem considerar os outros possíveis, deixando-os indiferenciados e captando a liberdade

como se fosse uma coisa, de fora. Isso, contudo, mostra que a angústia não é um pedaço do ser possível de desmembrar ou velar. Conforme Sartre (1943, p. 78-79; 2015a, p. 89):

[...] se aquilo que quero velar *sou eu*, a questão assume outra fisionomia; não posso querer “não ver” certo aspecto de meu ser, com efeito, salvo se estiver precisamente ciente do aspecto que não quero ver. Significa que preciso indicá-lo em meu ser para poder afastar-me dele: melhor dito, é necessário que pense nele constantemente para evitar pensar nele.

Ao fugir da angústia não se pode ignorar a fuga: tal ação faz parte da tomada de consciência da angústia. Se é possível nadificá-la de tal maneira, pode-se interpretar que há fuga da liberdade ontológica em inúmeras situações. Isso tudo, é claro, agarrando-se em determinismos, em valores, em prismas ideológicos que balizam um existir conforme aquilo que é, um Em-si. Essa atitude de nadificar a angústia fugindo dela e, por sua vez, nadificando o próprio indivíduo por ser angústia, Sartre (1943; 2015a) nomeia de má-fé.

Nessa direção, o caminho descritivo haverá de contornar dois aspectos centrais da realidade humana posta pela ontofenomenologia sartriana: a liberdade empírica e a má-fé como um movimento de nadificação de si enquanto angústia que é no mundo. Nota-se, de maneira breve, a liberdade e sua correlação intrínseca com a intersubjetividade.

2.2. A liberdade situada e a intersubjetividade

Ao tratar do tema da liberdade, redimensionar-se-á tal discussão ao capítulo *Ser e fazer: A liberdade*, no qual Sartre (1943; 2015a) cortejará as condutas humanas no mundo, uma vez que é fundante do Para-si a própria ação. Quando se refere ao ato, coloca-se em voga a ação intencional, a qual implica reconhecimento de uma negatividade, de uma falta.

A negatividade ocorre por um duplo caminho: pelo reconhecimento da realidade como aquilo que é, apreendendo sua plenitude de ser e após este momento, transcendendo os possíveis de outro modo por um nada, um não-ser, uma negatividade que surge por esse movimento sintético da ação. Sartre (1943; 2015a) deixa claro que não é a intensidade de uma situação de sofrimento que se torna móbil para uma ação intencional. A ação só acontece quando o sujeito

consegue imaginar uma outra realidade em que esses sofrimentos se revelam insuportáveis a ponto de inquietar e de fazer o indivíduo parte constituinte da ação.

O sofrimento, enquanto um vivido emocional, é parte constituinte da ação se ele fizer parte do projeto. Ora, observa-se, aqui, haver uma dupla nadificação. A primeira: será necessário imaginar um estado ideal das coisas em um puro nada (imaginação). Em um segundo momento: é preciso nadificar a situação atual em relação ao estado das coisas (não tolerar, inquietar-se, questionar). Sem esbarrar em causalidades, Sartre (1943; 2015a) compreende que nenhum estado é móbil para um ato e nenhum estado determina a consciência enquanto negatividade.

Em um movimento contrário, sempre há um estado para a consciência. O movimento nadificador da consciência ocorre na medida em que ela pode romper com o seu passado, reconhecendo-o como um não ser (não determinando o indivíduo por quem é no passado) que está presente como aquilo que tem-de-ser (o presente enquanto o instante e o mediador das ações) e que ganha um projeto de sentido que ainda não é (pois, trata-se de um futuro indeterminado e doador de sentido para o presente).

Por esse movimento nadificador, Sartre (1943; 2015a) posiciona o ser: toda a ação é uma expressão radical da liberdade. Ao fazer uso do referido termo, não se está deliberando afirmativas sobre os “partidários da liberdade de indiferença” (SARTRE, 1943, p. 480; 2015a, p. 540), os quais são autores que deliberam a ação sem qualquer vínculo com os móveis ou contextos em que a realidade humana esteja inserida. Ou, pelos deterministas, que irão responder às questões concernentes à ação humana a partir de um princípio explicativo do gênero estímulo-resposta e por meio de um paradigma que descarta a existência da liberdade.

Sartre (1943; 2015a) está se referindo a uma liberdade originária em que toda ação intencional acontece por três ek-stases temporais: o fim que se persegue corresponderá a um futuro que ganhará sentido por um motivo ou móbil. Por sua vez, eles delineiam a noção de escolha, a eleição por aquilo que a realidade humana viveu em seu passado e que pode perpetuar (ou não) em seu presente. O passado não deixa de ser relevante para Sartre (1943; 2015a), a bem da verdade, ele deixa de ser a substância que impede a mudança.

Quando se menciona o termo motivo ou móbil, quer-se enfatizar que a realidade humana necessita experienciar-se enquanto tal para conseguir conferir

esse sentido, até porque o motivo não é algo exterior ou que acontece devido a uma situação. Em verdade, tal motivo é aquilo que brota diante a um fim, frente a algo que ainda não é, logo, “motivos e móveis só têm sentido no interior de um conjunto projetado que é precisamente um conjunto de não existentes” (SARTRE, 1943, p. 481; 2015a, p. 541). Ou seja, o motivo só ganha sentido na carne da realidade humana enquanto devir. Se motivos e móveis são constituintes do projeto e não recorrem a nenhuma causalidade, de que forma pode-se enunciar que a liberdade é passível de descrição? Será que poder-se-á descrever a liberdade, sem com isso, reduzi-la ao estatuto de Em-si?

É possível reconhecer que a primeira tarefa da fenomenologia é ser uma psicologia descritiva, dado a premissa de ir ou retornar à essência última dos fenômenos. Essa descrição não deixa de acontecer. O que Sartre (1943; 2015a) propõe é que, pela liberdade ser o pano de fundo de toda ação e ser o território dos vínculos com outrem, com os objetos no mundo, cabe um modo original de descrição. Em função disso, retornar-se-á ao *cogito*: a liberdade é aquilo sou³⁵ de maneira contingente, conforme experienciou Roquentin. E como ela faz parte do ser, não se pode não a experienciar.

Ao mesmo tempo em que a liberdade é o nada que se carrega no ser, ela é a ação anunciada no mundo que se temporaliza, tal como uma marca. Trata-se, neste sentido, de um indeterminismo ontológico como ponto de partida para traçar a essência, primeiramente, por uma existência. Sem dúvida, essa afirmativa faz ressoar a tese de que se não há nenhuma matriz criadora a não ser um nada. Reside, portanto, a célebre condenação à liberdade, visto que a relação entre homem-mundo tem uma fissura perpetuada pelo nada. Diante disso, qualifica-se a realidade humana como aquela que pode perpetuar o seu nada idêntico ao passado ou não, reconfigurando seu projeto. Nesse horizonte, contudo, não é de surpreender a busca do Para-si por essências, por verdades cristalizadas ou por modos de existir que apaziguem a inebriante responsabilidade em ser livre. Essa é, por excelência, a fuga do vazio existencial.

O humano é aquele que sempre existe para além de si, sem quaisquer obstáculos a sua liberdade mesmo que as invente. É consensual, do ponto de vista fenomenológico, que “o homem se faz homem e mundo” (SILVA, 2018, p. 49) e

³⁵ Conjugou-se o verbo ser na primeira pessoa do singular para fazer menção ao *cogito* cartesiano: penso, logo sou; penso, logo existo.

entre os homens, todavia, é possível enunciar a liberdade a todo curso da existência? Essa liberdade de que se trata não leva em conta a existência como uma sucessão de fatos lineares, um destino, uma natureza que comanda as ações ou uma repetição de modos de agir, a qual configura a identidade do ser. A liberdade é a marca da falta, marca humana que revela a sua destotalização e, por sua vez, o motor que obriga a ação por não ser o próprio inacabamento: nem unicamente um passado, nem um objeto fechado no mundo.

Luciano Silva (2018) menciona que várias bases epistemológicas destituem a liberdade radical das fases da vida tal como proferido por Sartre, sob um ponto de vista anímico ou social, especialmente quando se trata da infância. Isso devido ao fato de retratarem a criança como aquela que não tem voz ou consciência, cabendo ao adulto escolher por ela. Para além do território da infância, vale destacar sujeitos que se consideram mais conscientes que outros. Assim, pelas inventividades humanas, destaca-se a situação de poder em decidir pelos demais como políticos, líderes religiosos, intelectuais, psicólogos, pedagogos. Ora, o saber não é o crivo para reconhecer que uma criança tem ou não consciência. Não se trata de ter algo posto que consciência não se restringe ao conhecimento nem a posse. A realidade humana é essa consciência em carne e osso, desde então, é essa liberdade situada.

Não há como falar da experiência vivida da infância sem ser aquele que está experienciando; logo, a crítica será feita por fora. Ainda assim, a infância não deixa de ser uma situação cuja facticidade se manifesta por seus valores, suas regras, seus sentidos que são doados pelos outros e pelos quais se nega devido a dupla negação que é o indivíduo em ser consciência. Ora, desde a criança, parte-se de uma escolha original; entretanto, uma vez que o adulto se torna alienado de sua liberdade, ele repete sua condição infantil, infantilizando-se pela má-fé ou por ações irrefletidas no mundo. Não há liberdade sem situação, nem situação sem liberdade (SILVA, 2018). Nem mesmo as paixões serão tábuas de salvação para o humano. Não é no tocante, como advogam os estoicos, de ter o domínio das paixões. Aqui é preciso transpor o dualismo entre liberdade e vontade, razão e emoção. Observa Sartre:

[...] a vontade, longe de ser a manifestação única ou pelo menos privilegiada da liberdade, pressupõe, ao contrário, como todo acontecimento do Para-si, o fundamento de uma liberdade originária para poder constituir-se como vontade. A vontade, com efeito, coloca-se como decisão refletida em relação a certos fins. Mas esses fins não são criados por ela. A vontade

é sobretudo uma maneira de ser em relação a ela: decreta que a perseguição a esses fins será refletida e deliberada (1943, p. 487; 2015a, p. 548).

A vontade não é vista aqui como uma propriedade efêmera na qual ora aparece e ora desaparece como se a questão da existência fosse o contrapeso entre a razão e a emoção. O que faz o humano escolher entre o aspecto mágico ou técnico do mundo é o fim que ele persegue. Compreende-se a vontade como um dos motores da negatividade, não havendo, nesse sentido, dissociações: se há vontade é devido a liberdade que é. A vontade é essa atitude reflexiva em face dos fins que o humano está perseguindo assim como a paixão também é uma atitude. Como se nota, será a escolha e os níveis de consciência que irão diferenciá-los.

Essa ação só existe pela liberdade originariamente brotada e se essencializa na temporalidade porquanto “a liberdade nada é senão a *existência* de nossa vontade ou de nossas paixões, na medida em que tal existência é nadificação da facticidade, ou seja, existência de um ser que é seu ser à maneira do ter-de-ser” (SARTRE, 1943, p. 488; 2015a, p. 549). A maneira como Sartre (1943, p. 489; 2015a, p. 550) delinea o projeto do Para-si é como um “necessário querer, querer”. A liberdade, longe de recorrer às essências, fundar-se em união com a responsabilidade. O indivíduo é responsável por tudo aquilo que elege ser, pois uma vez que delibera sua ação, “os dados já estão lançados” (SARTRE, 1943, p. 495; 2015a, p. 557).

Mesmo que se peça conselhos a outrem, que se busque respostas nas experiências vividas descritas nos livros, no Sagrado ou naqueles que amam: qualquer que seja a ação, será o próprio indivíduo quem sofrerá a sua responsabilização por já tê-la como projeto de agir desta ou daquela maneira no mundo, diante de outrem e dos objetos. Precisa-se, então, retomar a pergunta que encabeça esse capítulo: poderá, então, a liberdade ser descrita se ela está amalgamada a todo rastro humano? Pode-se realizar essa descrição, primeiramente, pelo desvelamento da escolha original.

Ora, esse primeiro passo corresponde a uma análise regressiva que conta com esse retorno ao passado para dar-se conta da relação entre a facticidade e o mundo, das escolhas realizadas pelo humano em situação que demarcam seu presente (tem-de-ser). Mesmo que de maneira inicial, Sartre (1943; 2015a) escreve que a psicanálise empírica tratou de desvendar as significações mais profundas por

meio de um ato simbólico cuja interpretação prerrogativa será a da determinação libidinal do sujeito.

Em sua interpretação, a psicanálise empírica faz esse retorno ao passado de uma maneira diferente. Se, na metapsicologia freudiana, o passado determina as ações humanas deliberadas no presente como se fossem uma determinação psicológica, em uma via contrária, de uma forma hermenêutica, em Sartre (1943; 2015a) partir-se-á de uma análise regressiva, na qual implica em descrever um passado amalgamado com o presente dando ênfase a um sujeito que pode anunciar-se pelos seus atos e não o seu contrário. Luciano Silva (2018) comenta que Sartre afirma, nesse momento, o paradoxo do humano em revelar-se como ser-no-mundo: o humano faz um mundo ao fazer-se (longe de cair em um solipsismo). Ao mesmo tempo, esse ser no mundo é constituído pelos olhares de outrem (ser-para-outrem), conforme aborda adiante.

Sartre (1943; 2015a) nota que, se quiserem decifrar a liberdade que é o indivíduo não se pode fazer uso do determinismo psicológico, biológico ou social, mesmo que eles sejam constituintes da situação. O indivíduo não é um Em-si, um passado imutável ou suas condições. Afinal, será por um ato compreensivo que é capaz de vislumbrar a significação profunda pelo futuro sobre o qual poderá esboçar a partir de um presente.

Não há um complexo de Édipo a desvendar, mas, sim, um projeto. Será pelo projeto que se encontrará a escolha original e só por ele é que pode vislumbrar possibilidades. Avalia o filósofo:

Eu quis isso ou aquilo: eis o que permanece irremediável e constitui mesmo a minha essência, posto que minha essência é o que sou tendo sido. Mas o sentido que esse desejo, esse medo, essas considerações objetivas sobre o mundo têm para mim quando presentemente me projeto rumo aos meus futuros, só a mim cabe decidir (SARTRE, 1943, p. 494-495; 2015a, p. 556)

A liberdade tão descrita pelo filósofo vai além do livre-arbítrio. Ela configura possibilidade de se fazerem – como indivíduos - por um outro caminho em que eles percorreram no passado, mediante aquilo que serão ou aquilo que ainda não são. Logo, o humano não terá desculpas para essa mudança (ou prolongamento do projeto), então não será a fadiga, a dor ou a cólera responsáveis por sua escolha em sucumbir. Será pela consciência que é pela qual se delibera a ação em vista de um projeto que pode endereçar essa responsabilidade a ele mesmo. Nem mesmo a

morte pode ter vínculo com a singularidade em escolher. Será pela compreensão da situação que se pode apreender os possíveis, os objetos que estão à disposição, as circunstâncias, a relação entre a ação e o objeto. Após esse momento, pode-se interligar o possível elegido no passado para chegar à possibilidade encarnada. Nas palavras de Sartre (1943, p. 504-505; 2015a, p. 567):

E a compreensão se faz em dois sentidos inversos: por uma psicanálise regressiva, remontamos do ato considerado até meu último possível; por uma progressão sintética, tornamos a descer desse último possível até o ato considerado e captamos sua integração na forma total.

Total não significa, para Sartre, definitivo. Para onde quer que o olhar alcance, o conhecimento é constante e conforme arrasta-se o olhar, capta-se uma temporalização contínua daquilo que se vê. Sartre (1943; 2015a) coloca enquanto constituinte da compreensão a noção de temporalidade como ponto de partida para indagar sobre o futuro sem, com isso, condicionar o sujeito ao seu passado.

Além disso, compreender implica em uma atitude inicial de esbarrar com significações já estabelecidas por outras consciências, pois o Em-si não é capaz de doar a si mesmo um sentido. O humano que se está tratando, está lançado em mundo repleto de regras, de leis, de relações, de lógicas sobre o qual ele se projetará. Ora, a liberdade racial, conforme comenta Luciano Silva (2018) sublinha a existência das instituições que emergem junto à liberdade como a linguagem, os modelos familiares, as ideias de uma época, as quais irão configurar a situação que balizam o projeto de ser. Mesmo em um mundo onerado de imperativos e de leis, a realidade humana, como consciência, deve escolher. O humano é escolha e consciência. Ele é esse nada que irrompe no mundo e a escolha é a anunciação desse fazer-se no qual “a angústia, o desamparo, a responsabilidade, seja em surdina, seja em plena força, constituem, com efeito, a *qualidade* de nossa consciência na medida em que ela é pura e simples liberdade” (SARTRE, 1943, p. 508; 2015a, p. 572).

Ter consciência total de quem o indivíduo é, à vista disso, é um empreendimento sem qualquer resposta. Isso dá pela realidade humana ser uma liberdade que se encarna na temporalidade. Em outros termos, ela questiona seu próprio ser no fluxo temporal de sua própria existência. Dito isso, não se pode deixar

de lado outro fato: o questionamento sobre a própria existência em coexistência a outrem.

As relações fornecem uma imagem de quem é o indivíduo (ser-para-outrem) pelas roupas que se veste, pelos lugares que frequenta, pelos livros e pelos sujeitos. Sem embargo, prossegue-se não sendo determinados pelas suas circunstâncias. Para além da contingência do Para-si, a reviravolta do projeto está tanto em suas mãos, como nas mãos do acaso. Projeta-se o porvir como aquilo que ainda não é, e como aquilo que não se garante certeza sobre seu curso. Então, vive-se sob a ameaça contínua de nadição total daquilo que faz de si, escancarando a fragilidade e impotência em face do desconhecimento da concretização de seu projeto. Sartre (1943; 2015a) escreve, em seguida, ser necessário um método fenomenológico especial para decifrar esse projeto original. Pois bem: esse método será nomeado de psicanálise existencial. Este será o principal foco neste subcapítulo 2.4.

Conforme descreveu-se anteriormente, a liberdade não é um simples estatuto ou algo que podem deixar de ser. Sartre (1943; 2015a) não poderia ter sido mais enfático: ou o indivíduo é absolutamente livre ou não é. Fato é que, desde a conjugação dessa frase, antevê-se em seus argumentos a liberdade e a intersubjetividade como uma ordem de questão a ser hermeneuticamente antevista. Além de que se pode discutir, mesmo brevemente, a partir do que o autor intitula a condição de ser-Para-outro. Para essa tarefa, recorre-se ao capítulo I da terceira parte de *O Ser e o Nada*, intitulado *A Existência de Outrem (L'existence d'autrui)*.

2.2.1. Eu e Outrem: o conflito originário

Nele, Sartre (1943; 2015a) encabeça o enigma da existência de outrem. O filósofo atesta outrem como constituinte na relação da realidade humana consigo própria. O filósofo exemplifica com a vergonha a título de reconhecimento de ser conforme outrem a vê, com as qualidades e as características imprimidas nela. Nesse aspecto, contudo, não se trata de uma revelação da realidade humana, mas “constituiu-me em novo tipo de ser que deve sustentar qualificações novas” (SARTRE, 1943, p. 260; 2015a, p. 290). Trata-se de um aspecto nascente: o ser-para-outrem. Fato é, contudo, que Sartre (1943; 2015a) revela uma barreira comum para tratar do problema de outrem, qual seja, o solipsismo e o idealismo. Prova

disso foram as árduas discussões, conforme a interpretação de Sartre, em Husserl, Hegel e Heidegger.

O primeiro, tentou refutar o solipsismo recorrendo à figura de outrem como necessário para constituição no mundo, visto que para onde quer que o olhar se guie, seja por essas linhas, seja por aquela árvore, ou mesmo por aquela arquitetura, existem significações feitas por outrem. Nesse sentido, outrem aparece conjuntamente no mundo em uma relação polivalente, em vínculo com outras consciências, de modo intermonadário. Essa tese aparecerá na quinta meditação das *Meditações Cartesianas*, pela qual Husserl (2011) dedicar-se-á em descrever a intersubjetividade monadológica, conceito retirado de Leibniz para empregar a unidade indivisível no mundo. Husserl (2011) lançará esse conceito para contornar a relação intersubjetiva como uma relação entre mônadas abertas, como Bello (2006) escreve.

Outrem aparece como objeto psicofísico no mundo que pode ver e que é um ser vivente no mundo, cuja possibilidade de perceber, de imaginar, de raciocinar tal como possui é universal, uma vez que, de certa maneira, há essas possibilidades por tratar da consciência como ponto de convergência para as ações humanas. O outrem que se vê, entretanto, não há um acesso a sua experiência interna propriamente dita; de maneira limitada, reconhece unicamente a experiência de sua exterioridade como objeto e a noção de que ele tem sua experiência sob a condição de sujeito no mundo, por uma intencionalidade mediata. O sujeito aparece a título de um corpo aqui e dependendo para onde lançar o olhar, o corpo de outrem se manifesta fenomenicamente ali. Husserl (2011, p. 129-130), por sua vez, assim descreve essa experiência intersubjetiva:

Em todo caso, portanto, em mim, no quadro da minha vida de consciência transcendentalmente reduzida, tenho experiência do mundo, incluindo os outros, e, segundo o sentido da experiência, não como formação sintética minha, privada, por assim dizer, mas antes como um mundo que me é alheio, como um mundo intersubjetivo, como sendo para qualquer um, como um mundo acessível para qualquer um nos seus objetos. E, contudo, cada um tem as suas experiências, as suas aparições e unidades de aparição, o seu fenômeno-mundo, ao passo que o mundo experienciado é em si, perante todos os sujeitos que experienciam e perante os seus fenômenos-mundo.

Husserl (2001) trata do enigma da existência de outrem para o sujeito pela endopatia (intropatia; empatia). O filósofo menciona que a existência de outrem se

revela essa subjetividade estranha, essa mônada que é um corpo espacial e que tem sua experiência própria de manifestar-se em seu aqui original e o sujeito, ser capaz de perceber o seu ali. Outrem não aparecerá como *analogon*, imagem, abstração; a sua existência é concreta, real, quer dizer, em carne e osso. Até aqui, parece evidente que Husserl não recai no problema do realismo ao perceber outrem exclusivamente por uma exterioridade, de maneira similar à maneira como um fisiologista apreende um corpo (orgânico, filogenético, amontoado de órgãos, de maneira técnica) e cuja existência é comum a todos. Desta feita, outrem não estaria ileso de ser sujeito da intersubjetividade, contudo, Sartre (1943; 2015a) escreve que Husserl coloca a relação dos sujeitos transcendentais para-além da experiência, o que, para Sartre (1943; 2015a), corresponderia cair no idealismo, pois, dessa maneira, outrem nada mais seria que uma categoria, não um sujeito em carne e osso. Ora, outrem é aquele cujo conhecimento que se tem é limitado.

Husserl parte de uma interioridade entre o eu e outrem. Outrem é reconhecido por cada ser, uma vez que há um conhecimento interno, acessado por cada sujeito em sua experiência interna. A questão de fundo, entretanto, é que esse conhecimento só tem validade em uma interioridade que não consegue alcançar de forma externa. Outrem, então, é indicativo de uma ausência. Como bem atesta Sartre:

[...] outrem se nega e foge: a única realidade que resta é, portanto, a da *minha* intenção; outrem é o noema vazio que corresponde ao meu olhar em direção a ele, na medida em que aparece concretamente em minha experiência (1943, p. 273; 2015a, p. 305).

Esse problema aparece, de uma outra maneira, em Hegel. O outrem é necessário para a aparição da consciência como consciência de si. Ele é como um mediador, que é excluído quando a consciência retorna a ela mesma, descrevendo assim, uma relação de dupla exclusão.

Nenhum nada externo e Em-si separa minha consciência da consciência de outrem, mas é pelo próprio fato de ser eu que excluo o outro: o outro é aquele que me exclui sendo si mesmo, aquele que eu excluo sendo eu mesmo (SARTRE, 1943, p. 275; 2015a, p. 306).

Logo, é necessário recorrer a Hegel (1992), mesmo que, de maneira breve, em seu quarto capítulo intitulado *A verdade da certeza de si mesmo*. Nele, há o

tratamento do itinerário da consciência. Nesse capítulo, ele traça que, para existir outras consciências de si, devem existir no mundo outras consciências, pois, é pela consciência que se tem um conhecimento originário e adquirido pela sensibilidade. Primeiramente, conforme seu estatuto, a consciência de si é desejo, o que significa que o seu movimento é de encontrar-se ao objeto, deteriorá-lo e, enfim, reconhecer o seu ser-outrem. É pela consciência de si que se consegue realizar a reflexão, a qual acontece nesse movimento de encontrar e retornar a si mesmo; outrem, em consequência disso, esvanece. Na consciência de si, o que é consumido é a essência (a ideia, a unidade) e o que se mantém é o universal.

Hegel (1992) concebe que a consciência de si só sacia o seu desejo quando o objeto desiste de seu ser nela, levando a cabo a negação de si mesmo. Não obstante, se o objeto é, em seu bojo, negação de si mesmo, ele é consciência. Em que medida outrem aparece? Enquanto um fator para alcançar a satisfação da consciência de si. Essa mesma dinâmica aparece na dialética do senhor e do escravo. Cada consciência está certa de si, mas, não uma da outra. Trata-se de uma consciência que é potência sobre a outra (senhor) relacionando-se com outrem como uma coisa, satisfazendo-se inteiramente pelo gozo, já que “o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; ao lado da independência deixa-o ao escravo, que trabalha” (HEGEL, 1998, p. 131).

O senhor é aquele que não desistiu da luta ante ao medo da morte, uma vez que, para Hegel (1998), o medo da morte é importante para a constituição da consciência; o escravo, por outro lado, é aquele que desistiu, enfim, por estar no trabalho, o realiza temendo o senhor. Esse senhor, de outra parte, apenas se satisfaz, goza do trabalho de outrem, todavia, não trabalha. Há uma relação de dependência: o senhor não sabe mais como trabalhar; já o escravo sabe e, mesmo assim, continua temendo a morte e trabalhando.

Em retrospecto a Sartre, ambos os autores não partiram do *cogito* para atestar a existência de outrem. Ambos trataram, ao seu modo (fenomenologia e idealismo alemão), de outrem por uma noção de individualidade que ora foi compreendida por uma relação intermonadária e ora por uma aniquilação para constituição da consciência. Desta feita, outrem só tem relevância quando é um objeto para mim, isto é, quando há intenção.

Sartre (1943; 2015a) questiona o modo como a realidade humana se torna reconhecida por outrem. Assim, logo há a seguinte resposta inspirado em Hegel (1998): quando se arrisca a vida buscando a morte de outrem. Na interpretação do filósofo francês, Hegel (1998) compreende outrem como um eco capaz de ser reconhecido por ser consciência de si. Hegel (1998) não cai em um solipsismo por não adotar como tese a relação de conhecimento com outrem; no entanto, cairá em um idealismo: tanto o Eu quanto outrem se tornam objetos em um determinado momento. Tudo isso em função de suas existências acontecerem por um conflito originário, as quais cada um tenta fazer valer sua verdade, já que há uma disputa entre uma consciência que se torna objeto para a outra. Sartre (1943; 2015a) reconhece, que o problema das consciências não foi central. Já em Hegel, em razão de sua obra tratar puramente das consciências, (sujeito-objeto) que são iguais entre si, são tratadas separadamente.

Ao reprogramar o ponto de partida, Sartre (1943; 2015a) recorrerá a uma intersubjetividade que leve em conta uma relação ser a ser e, com isso, chegar a Heidegger, em seu empreendimento de desatar os nós do solipsismo quando se trata da intersubjetividade.

A noção de realidade humana, tal como Sartre escreve em seu tratado de ontofenomenologia, caracterizará três instâncias: o mundo, o ser-em e o ser. De forma breve, o mundo é onde a realidade humana se anuncia; o ser-em é a sua tonalidade afetiva (*Befindlichkeit*) cuja disposição consiste em afetar e ser afetada por outrem; o ser, por sua vez, é o modo como a realidade humana se manifesta; porém, é pelo ser-com (*Mitsen*), como estrutura essencial do ser que se pode compreender a intersubjetividade.

A relação com outrem mudou radicalmente: ela não o revela como objeto ou por uma categoria. Da mesma maneira que há uma pré-compreensão da realidade humana como ser-no-mundo também se apreende o seu ser-com-o-outrem pelo que Sartre (1943, p. 284; 2015a, p. 318) nomeará de uma “solidariedade ontológica”. Pois bem: para Heidegger, o conflito não é originário à coexistência de outrem. Não é sobreposto um sobre a verdade de outrem; esses estão em uma interdependência, uma vez que continuam a serem responsáveis pelo ser-para-outrem no instante em que ele revela a realidade humana na impessoalidade. Posto isso, de maneira inautêntica em meio a todo mundo, visto que ela é todo mundo ou quando converte-se à autenticidade. Nas palavras de Sartre (1943, p. 284-285; 2015a, p. 318):

[...] enquanto faço com que um mundo exista como complexo de utensílios, do qual me sirvo para os desígnios de minha realidade humana, faço-me determinar em meu ser por um ser que faz com que o mesmo mundo exista como complexo de utensílios para os desígnios de sua realidade. [...] Para Heidegger, ser é ser suas próprias possibilidades, é fazer-se ser.

Prova disso é o exemplo descrito por Sartre da equipe de remo em que deixa explícito um nós cuja evidência da coexistência expressa uma absoluta solidão em comum, uma vez que todos estão no mesmo barco, em um ritmo embalado por cada remador, cujo fim está sempre por alcançar. Essa é a posição heideggeriana. O ser-para-morte, nesse sentido, é o que faz com que a realidade humana se destaque para a autenticidade. Ora, contudo, Sartre percebe pelo ser-com um sentido semelhante a uma natureza humana, a uma essência, um modo de ser universal, pois, conforme sua interpretação de Heidegger, a relação do indivíduo com o outrem não é somente *a priori* e nem é exclusivo a uma única experiência. Sartre recoloca a questão de outrem propondo uma teoria que se origina via o *cogito*. Trata-se de interrogar por um outrem, o qual faz parte deste projeto, ou seja, por estar situado como facticidade e por sua existência revelar uma dupla negação (uma existência que é o que não é e não é o que é e, ao mesmo tempo, não é o indivíduo).

Outrem, nas lentes de Sartre (1943; 2015a), é a presença de uma realidade humana, na qual outra realidade humana está condenada a estar em par. A possibilidade em apreendê-lo é de forma objetiva como uma fuga a uma certa distância e que, ao mesmo tempo, se estende a sua volta. Outrem, para Sartre, é um objeto do mundo, na medida em que pode apreendido objetivamente como probabilidade. A exemplo de um objeto que pode ver aquilo que vê e simultaneamente como aquele que se vê e se torna. Outrem se transfigura como um objeto, “porque, assim como o Outrem é para meu ser-sujeito um objeto provável, também só posso me descobrir no processo de me tornar objeto provável para um sujeito certo” (SARTRE, 1943, p. 296; 2015a, p. 331).

Ora, essa é a relação originária no que tange propriamente à intersubjetividade: o humano se faz pela sua intrínseca relação no mundo e se refaz com relação ao que outrem faz dele, pois, é no cotidiano, em situação, que, a todo instante, o olhar de outrem o percorre. Ao enunciar o olhar como relação originária com outrem, dimensiona-se para além do órgão sensível da visão. Sob esse prisma, enfatiza-se o olhar como uma apreensão endereçada ao indivíduo, o qual aparece

sob o fundo dos olhos que estão olhando, mas que não captam com minúcia a sua cor, o seu tamanho, as suas qualidades.

O primeiro contato é de um olhar que ofusca todos esses detalhes, permanecendo a uma distância de onde está o indivíduo, isto é, em cima da realidade humana e que se estende até ela. Não se capta um olhar de primeira mão; o que mobiliza é a consciência de ser visto, isto é, “[...] o fato de que sou vulnerável, tenho um corpo que pode ser ferido, ocupo um lugar e de modo algum posso escapar ao espaço onde estou sem defesa” (SARTRE, 1943, p. 298; 2015a, p. 333). Concorde-se com Corbella (2015), quando ela menciona que o ser-visto-por-outrem denuncia a relação ambígua de estar em condição de liberdade e ao mesmo de encontrar um limite a ela pela existência de outrem.

Como se pode descrever o que significa ser visto? Como descrever essa experiência?³⁶ Não resta dúvida: Sartre (1943; 2015a) enuncia que só se pode realizar essa tarefa sob a condição de uma consciência pré-reflexiva. A título de uma descrição ou de uma atitude hermenêutica em busca de um Eu, só é possível acessar essa experiência uma vez que foi vivido e depois, refletido. Ao destacar essa experiência de forma reflexiva, conforme Corbella (2015) convida, ser visto é ter uma espacialidade e uma temporalidade conferida pelo olhar de outrem que está fitando por uma determinada lonjura e que se faz por infinitas facetas do Eu. Esse olhar denuncia a finitude, a pura contingência humana em toda sua crueza, uma vez que ele acompanhará a eleição de determinada escolha ou outra. Ele é quem desmascara a fantasia de ser herói, revelando a faceta mais errante, ontologicamente vulnerável e não-ficcional.

Além disso, esse olhar sempre está circunscrito em uma situação, por não poder escapar da facticidade e liberdade sem, com isso, definir-se por ela. Fato é que ser visto é ser-visto-em-situação, no sentido em que conforme Sartre (1943; 2015a) se retrata à atitude de espiar pelo buraco da fechadura.

³⁶ Corbella (2015) amplia a interpretação sobre o olhar em Sartre. Em seu ponto de vista, a filosofia contemporânea insere o observador fora do escopo de uma objetividade absoluta. Ao inserir o observador na relação homem-mundo, situada e engajada, o mundo passa a existir concretamente. Em outras palavras, o mundo que se revela ao indivíduo, pelo olhar, é o mundo que constituímos por nosso corpo. Nesse sentido, nossas relações com outrem também aparecem como se estivessem envolvidos em uma teia de significações, nos quais objetos e realidades humanas estão em relação. Cada lugar dessa teia possui um sentido que situa um lugar na medida em que se aproxima ou se distancia do objeto ou do objeto-outrem. Aquilo que se referencia como “meu mundo” é um mundo correlativo às possibilidades que é por tratar-se de um espaço hodológico, que ainda está aberto em busca de um ‘próprio’, como se a percepção e a ação (que são as mesmas coisas) no mundo visassem, pelo presente, um futuro.

Nessa perspectiva, o indivíduo está presente no mundo como consciência que é objeto para outrem, no instante em que é visto por ele, quer dizer, escapando totalmente do domínio não como uma substância para outrem, mas como uma imagem do Eu. Quando é visto, revela-se sem qualquer domínio da situação; portanto, escapa inteiramente de seu controle. Ora, a vergonha, o orgulho, a beleza, a feiura, revelam-se pelo olhar de outrem e é este outrem que faz existir essa situação de ser visto como a pura vulnerabilidade da existência. Esse é o nó górdio da intersubjetividade, o conflito originário.

Se o olhar de outrem instaura para além do ser-no-mundo da realidade humana, quais relações se podem manter com o seu ser em detrimento com aquilo que outrem fez dela? Para tanto, só há um caminho: pela liberdade! Aquilo que outrem faz dela, faz parte de seu ser-para-outrem, o qual não pode abdicar, cuja incerteza e indeterminação estão na experiência de outrem, além de não haver acesso. Nas palavras de Sartre (1943, p. 301; 2015a, p. 337), “a liberdade de outrem revela-se a mim por meio da inquietante indeterminação de ser que sou para ele”.

Em um certo sentido, outrem pode fazer o que bem desejar, pois trata-se da instância de ser-objeto a ele, tal como está escrito em uma liberdade cujo acesso é negado e mesmo assim, ele temporaliza-o e situa-o em uma espacialidade. Outrem é essa liberdade que escapa, essa liberdade estrangeira.

Esse olhar não destaca como a realidade humana existe no mundo. Na verdade, ele segue os contornos da situação, apreende as relações com os utensílios na medida em que não apreende a situação em sua totalidade, na experiência como uma visão de sua exterioridade. Ser-visto é ser captado por um olhar que visa aquilo que não vê, ou seja, por uma percepção que não alcança justamente por estar no meio do mundo. Pelo olhar de outrem, a situação se decompõe, pode-se ter a atenção aos detalhes, ou melhor, os detalhes podem ser transcendidos por outrem, projetando, por assim dizer, outras possibilidades.

Como se pode experienciar tal relação com outrem? Como a intersubjetividade ganha contornos pela liberdade? Ora, Sartre não compartilha do mesmo ponto de partida de Heidegger do ser-com cuja disposição originária se daria como um ser tal como todo mundo em uma solidariedade ontológica. Pelos escritos de Sartre, a intersubjetividade acontece pelo conflito, uma vez que outrem vê as possibilidades como utilidades. Logo, é a objetividade que é para ele, pode-se ser um obstáculo ou um meio. Dito de outra forma, toda a ação realizada contra

outrem pode ser uma ação utilizada contra o ser, o que torna todas as possibilidades ambivalentes. Sartre (1943, p. 304; 2015a, p. 340) deixa isso escrito em um tom hiperbólico: “Outrem é a morte oculta de minhas possibilidades, na medida em que vivo esta morte oculta no meio do mundo”.

Coberlla (2015) toma corpo nesse apontamento de Sartre: há duas maneiras que esse conflito se instaura, o primeiro é transcender a transcendência de outrem ou ser a transcendência para outrem. Sendo assim, é pelo olhar de outrem que o eu-sujeito vivencia emoções e atitudes frente ao outrem. Assim como o amor, se pensar em um viés sartriano. Nas palavras de Corbella (2015, p. 384), amar alguém não implica em desejar torná-lo um objeto; “sou eu que me torno objeto do outro por amar no outro aquilo que me escapa, isto é, a sua liberdade”. Então, quem é este outrem diante do qual se relaciona? O que implica o encontro de um ser-no-mundo com outrem?

Ir ao encontro da alteridade significa constituir um campo de força afetivo no qual o outro é a possibilidade do conflito; o outro é tudo o que me causa crise, o que altera minha relação. O conflito pode ser entendido como positivo, pois a crise inaugura uma nova situação: um momento de escolha (CORBELLA, 2015, p. 385).

Por esse ângulo, a existência de outrem se revela pela experiência de olhar e de ser observado. Esse olhar de outrem é prerrogativa da situação e aliena as possibilidades. Ele surge simultaneamente, em coexistência ao ser-no-mundo e na temporalidade (o olhar que fita aquele que foi, que é e que ainda não é). De certa maneira, o indivíduo é escravo da liberdade que perfila o olhar de outrem, pois “enquanto sou objeto de valores que vêm me qualificar sem que eu possa agir sobre esta qualificação ou sequer conhecê-la, estou na escravidão” (SARTRE, 1943, p. 307; 2015a, p. 344).

Este outrem que escapa é o indicativo da crise de não haver um controle absoluto sobre a situação. A questão é que mesmo com essa imprevisibilidade, tem-se o instante que obriga a escolher. Fato é que a realidade humana a qual tematiza Sartre (1943; 2015a) não é somente aquela que se revela pela intersubjetividade e pelas negatividades que efetivam no mundo, mas, especialmente, às negatividades com relação a si mesma. Como um prenúncio de um tema caro na arqueologia ontofenomenológica, precisar-se-á a descrição da má-fé.

2.3. A má-fé ou o jogo de conceitos contraditórios

A maneira como Sartre (1943; 2015a) descreve a má-fé, em seu capítulo homônimo, dará pistas ao que Rodrigues (2010) redige à maneira de um jogo de conceitos contraditórios no que tange à transcendência e à facticidade. Dentre um dos inúmeros jogos da má-fé, o principal é o esbarrar na transcendência como facticidade e a facticidade como transcendência e, dessa forma, confundir o Para-si como para outrem, trocar o ser-no-mundo como ser-no-meio-do-mundo e enunciar uma noção de temporalidade que nadifica os três ek-stases temporais (passado, presente, futuro).

Para pôr a toda prova esse jogo, Sartre (1943; 2015a), em primeiro momento, desata as incompreensões com relação à má-fé, à ironia, à mentira e à sinceridade. Logo, apresenta-se a primeira. A ironia é aquela em que o humano nadifica não somente o ato, como aquilo que diz. Semelhante a uma dialética, ele “faz crer para não ser acreditado; afirma para negar e nega para afirmar” (SARTRE, 1943, p. 82; 2015a, p. 92). Assim, porém, se ao olhar com profundidade para a má-fé, não se tratará disso: a negação não se voltará para outrem, uma vez que é uma negação que se volta para a própria realidade humana como consciência.

De uma forma similar, a má-fé não poderia ser colocada nos mesmos trilhos da mentira. A mentira pressupõe a díade entre enganador-enganado, ou seja, uma relação em que o enganador tem a plena consciência da verdade que está escondendo, até porque não poderia mentir sobre uma verdade que não sabe. O fato mentiroso, quando sai da boca do enganador é um objeto transcendente, não existe ou se inventa um tipo particular de existência de uma verdade. A realidade humana, na disposição de enganar, não dissimula suas intenções, já que, ao contrário, ela exerce um controle em todas as suas atitudes.

Trata-se de um projeto de mentira ao articular que tal mentira se dá em uma imbricação no mundo e com outrem. Com isso, pressupõe a existência do indivíduo, a de outrem e, especialmente, a existência de outrem para a realidade humana e sua existência para outrem (ser-para-outrem). Nesse sentido, uma face da consciência da realidade humana torna-se oculta a outrem. Ora, a má-fé não dispõe da atitude de simplesmente mentir a alguém; dispõe, sim, de mentir a si mesmo, de fantasiar uma verdade intragável e particularmente a de afagar o mau-cheiro da condenação à liberdade.

A sinceridade, por outro lado, seria um ideal fracassado. Ser sincero é uma estrutura que se contrapõe inteiramente com o modo da consciência de não ser aquilo que é, quer dizer, de escapar ao Em-si. Tudo isso, posto que a premissa da sinceridade é ser aquilo que é. Nas palavras de Sartre (1943, p. 97; 2015a, p. 109), a sinceridade é uma impossibilidade escancarada para a consciência pois,

[...] é o próprio tecido de que se faz a consciência, o desassossego constante que experimentamos, nossa incapacidade de nos reconhecermos e nos constituirmos como sendo o que somos, a necessidade pela qual transcendemos o ser, a partir do momento que nos colocamos como certo ser através de um juízo legítimo, fundamentado na experiência interna ou corretamente deduzido de premissas *a priori* ou empíricas.

A transcendência, proferida pelo filósofo, é a recusa da consciência em ser imanente, isto é, da impossibilidade de equiparar-se a um dado no mundo por ser inteiramente um movimento rumo ao vazio, ao nada. Sem o vazio, não se pode ter como fissura a possibilidade de inventariar-se pelo devir. Ademais, não se sofre de má-fé, já que não se trataria de um estado. A consciência afetaria a si mesma, com isso, cabe notar que a má-fé é uma experiência vivida sob a camada da irreflexividade, na qual inclusive, escreve Sartre (1943, p. 84; 2015a, p. 95): “pode-se viver na má-fé, o que não significa que não se tenham bruscos despertares de cinismo ou boa-fé, mas sim implica um estilo de vida constante e particular”.

Sartre (1943; 2015a) travará, mais uma vez, uma discussão com o inconsciente de Freud, como uma abertura da metapsicologia para dar conta na má-fé, e, cabe aqui, ater-se, grosso modo, a esse debate. Em sua interpretação, a censura seria uma linha demarcadora entre o enganador, o enganado e o instinto, designando como as tendências e complexos advindos da biografia do indivíduo, os quais representam a realidade. Dessa maneira, os sonhos, as fobias, os lapsos, seriam fatos da consciência, assim como as palavras e as atitudes de um enganador. Na interpretação de Sartre (1943, p. 84; 2015a, p. 96): “simplesmente o sujeito está diante desses fenômenos como o enganado frente às condutas do enganador: consta-os na sua realidade e deve interpretá-los”.

Essa interpretação caberia como um sentido para os atos concretos, relacionando suas ações com a historicidade do paciente, de maneira que esse paciente se engana sobre o sentido próprio de suas condutas e que inevitavelmente, sempre dependerá de um psicanalista para mediar suas tendências inconscientes e

conscientes. Não se está, com isso, de forma alguma, marginalizando a figura do psicanalista como desempenhando um papel fundamental na análise de uma *démarche* psicanalítica; está, na verdade, em outro sentido, conferindo um acento crítico ao fato de que “*Outrem* aparece capacitado a efetuar a síntese entre a tese inconsciente e a antítese consciente” (SARTRE, 1943, p. 85; 2015a, p. 96). Ideia essa que não permite um conhecimento de si sem recorrer ao outro, pois o *Id* de um sujeito estaria em relação ao outro.

Sartre (1943; 2015a) observa que não se pode traçar uma identidade da má-fé na psicanálise, à medida que ela substitui o ato de mentir a si mesmo pela compreensão de ser mentido. Logo, colocando a realidade humana na situação de outrem. Não há mais a dualidade enganador-enganado; ter-se-á, por uma outra via, o *Id* e o Ego. Pois bem: o que se pode supor sobre pacientes resistentes que se esquivam das devolutivas do analista e que mesmo assim, de maneira paradoxal, buscam a cura? Se desejar, em vias de fato, descrever objetivamente a má-fé, será preciso recorrer às condutas de má-fé. Aqui, Sartre (1943; 2015a) mostra que mesmo em uma obra de filosofia, a verve literária se manifesta para redesenhar no cotidiano daquilo que se deseja colocar em argumentações filosóficas. Sartre (1943; 2015a) o fará por três casos: a mulher desejada, o garçom e o homossexual.

No primeiro caso, Sartre (1943; 2015a) fornece uma descrição da atmosfera do primeiro encontro. A mulher sabe das intenções que o homem tem sobre ela, quais decisões deverão ser tomadas no curso da conversa, da situação amorosa que está desenrolando. O problema, entretanto, é que este homem ao qual ela está enlaçada oferece a ela uma atitude paciente e companheira. A mulher, por sua vez, fixa este homem nessa identidade. Em consequência disso, tudo o que é enunciado a ela em um sentido de conquista, de desejo, ela despoja completamente o sentido sexual. De outro ponto de vista, “a mulher não se dá conta do que deseja: é profundamente sensível ao desejo que inspira, mas o desejo nu e cru a humilharia e lhe causaria horror” (SARTRE, 1943, p. 90; 2015a, p. 101). Em certa medida, essa mulher se realiza como objeto desejado de outro alguém, estancando-se no presente.

Com isso, é possível haver o seguinte questionamento: para quê manter-se em cima do muro em um encontro? Ora, a satisfação não é a consumação do ato, mas, o gozo em ser objeto desejado de outrem. Santos (2019) amplia a tal interpretação quando questiona o motivo da mulher em colocar-se nessa atitude de

passividade no encontro amoroso, como uma escolha situada em um contexto sexista, a qual delinea uma moral condescendente para enunciar sem pudores as intenções de um homem e um cerceamento rígido (mesmo que não-dito) na situação da mulher. Dessa forma, os sinais que consegue manifestar são sinais despreziosos, sutis, quase imperceptíveis. Mesmo assim, isso não a salva da má-fé, por não ser uma condição humana desejosa que ela está experienciando; é uma condição de passividade redutível a mera coisa, objeto. Nas palavras de Santos (2019, p. 82), “sua mão está abandonada entre às mãos de seu parceiro. Por outra parte, nada assentiu, nada desejou. Há apenas uma mão ou um pedaço de corpo entre as mãos daquele que assume o seu desejo pela companheira”.

A mulher nega quem é, de fato: pura liberdade, sujeito que é o que não é e não é o que é, que se inventa impreterivelmente e que, nessa situação, escolheu-se ao modo de um Em-si como uma autodepreciação, vendo o seu corpo e a sua consciência desgarrando-se. Há um gesto especialmente importante enunciado em Sartre (1943; 2015a) sobre essa separação entre corpo e consciência: o instante em que a mulher abandona a sua mão ‘sem querer’. Rodrigues (2010) atenta-se para esse acontecimento. Não se pode o compreender como uma mera distração, mas como marca da separação da consciência de si (para ser consumada como objeto transcendente no mundo) e a consciência do mundo (o pano de fundo, pelo qual se pode fazer o indivíduo). Em certa medida, a mulher ao escolher-se ser um objeto a outrem, escolhe viver o sonho ao invés da realidade. Sendo assim, “a má-fé mantém aquele mundo transcendente (o sonhado romance) sempre que o fato indesejável (no caso, o gesto do sujeito) vem se impor sobre a transcendência” (RODRIGUES, 2010, p. 78).

Outra conduta é a do garçom. Sartre (1943; 2015a) expressa que toda a conduta daquele se apresenta como uma brincadeira. O seu modo de sempre estar cuidando dos clientes, a sua maneira de segurar a bandeja, a firmeza de seus movimentos, o ritmo e a cadência de suas falas, a maneira de agir tão cortês e solícito. São tantas ações que denunciam a sua brincadeira de ser garçom que se nota quantas precauções são necessárias para aprisionar o humano em uma determinada identidade, naquilo que é, como se vivesse em um medo constante de escapar à sua indeterminação ontológica originária.

Quando se usa o termo brincadeira, denuncia-se que o garçom se realiza, nessa atuação que se faz no mundo, à maneira de um *analogon*, de uma imitação;

entrementes, ele não pode ser um garçom enquanto Para-si. O garçom sabe de suas obrigações, de seus direitos, da maneira como atuar no estabelecimento em que escolheu atuar, mas isso não reitera o fato de que ele está representando para outrem. E, sobretudo, por tratar-se de uma representação, não é aquilo que ele é. Ele acha-se inteiramente separado por um nada, isola inteiramente o seu ser que permite imaginar como ele deve ser verdadeiramente.

Isso aplica-se também ao aluno que deseja ser atento em demasia. Aplica-se e efetua-se um olhar aguçado, atento ao professor que está ministrando a aula. Ao mesmo tempo, porém, ser todo ouvido até às últimas instâncias leva-o ao esgotamento, ao extremo de não ouvir mais nada. Ao brincar de ser um modo de Em-si, faz com que o indivíduo esqueça a condição de Para-si, pois é, de uma maneira paradoxal, uma perpétua ausência, ou melhor, “por toda parte, escapo ao ser – e, não obstante, sou” (SARTRE, 1943, p. 95; 2015a, p. 107).

Por fim, Sartre (1943; 2015a) formula o caso do homossexual. O filósofo retrata que aquele é um sujeito que sofre da culpa em sua existência por definir-se pela sua orientação sexual. Em consequência disso, ele escapa das vivências opressoras por jogos de palavras, por justificativas psicológicas (devido a erros passados, traumas, abusos), ou por questões empíricas (não ter sentido desejo ao experienciar um ato sexual heteronormativo) para apaziguar os censores da sociedade, referência ao censor romano, o magistrado que era imbuído de arrecadar os impostos e a manutenção dos bons costumes.

Grosso modo, Sartre (1943; 2015a) situa-o em meio ao cerceamento acerca da sexualidade. O homossexual não deseja deixar-se ver como objeto, assim como esse lápis é um lápis, essa cadeira é uma cadeira. Pois bem: trata-se do caráter irreduzível da realidade humana; contudo, o homossexual tem a necessidade de uma evasão de si mesmo para viver em resistência ao julgamento da coletividade. Portanto, faz uso do enunciado ser homossexual como identidade social e, ao mesmo tempo, por um ato de resistência. O ponto que pode ser denunciado como má-fé é declarar não ser homossexual como forma de anular a sua maneira de existir como sujeito desejante³⁷.

³⁷ Sartre (1943; 2015a) faz uso do termo pederasta para designar a prática sexual entre pessoas masculinas com pênis; contudo, nessa pesquisa, versa-se pelo termo “sujeito desejante”, a fim de sublinhar o caráter da prática sexual como constituinte de uma orientação sexual.

Não estaria caindo nas armadilhas da sinceridade? Não seria um outro censor ao exigir que o homossexual se reconheça enquanto tal, ou melhor, como culpado sem fazer uso dos jogos de palavras ou de malabarismos estratégicos? Sartre (1943; 2015a) enuncia que a sinceridade tem uma contradição: um enunciado pode ser tranquilizador para alguém tanto quanto pode ser ofensivo para outrem. Seu objetivo principal é a confissão da maneira de ser da realidade humana, assumindo um caráter Em-si. Quem a realidade humana é, no entanto, recai em um jogo incessante de reflexos. A sinceridade e a má-fé caminham juntas, pois há o mesmo jogo de reflexos e concomitantemente há desconsideração da realidade humana como devir.

Para demarcar a realidade humana em si mesma diante de suas diversas condutas, Sartre (1943; 2015a) planta, em um solo fenomenológico e existencial, um método que esteja, assim como o humano lançado no mundo, fora dos escopos causalistas ou solipsistas. Mesmo que o filósofo tenha duros embates com a psicanálise freudiana, será ela o ponto de partida para a sua psicanálise existencial, método esse que ganhará outros contornos na década de 1960, quando Sartre é convidado a esboçar o roteiro da película *Freud, Além da Alma*. No que tange aos objetivos deste estudo, nota-se, de momento, em linhas bem gerais, a formulação sartriana dessa nova proposta.

2.4. A psicanálise existencial

2.4.1. O pano de fundo histórico do método psicanalítico no interior de uma ontofenomenologia

Ao tratar-se de um método capaz de compreender o Para-si em sua totalidade destotalizada, Sartre (1943; 2015a) faz, no capítulo *Fazer e Ter: A Psicanálise Existencial*, as devidas considerações sobre um procedimento capaz de decifrar um Para-si que se anuncia por um livre projeto em direção a um fim que não é ele mesmo. Sua psicanálise existencial é o que ele considera, especificamente, como aquela que “ainda não encontrou o seu Freud” (SARTRE, 1943, p. 620; 2015a, p. 703). Desde os primórdios de sua concepção, a preocupação de Sartre não é a de desvalidar a metapsicologia freudiana, mas, a de explorar um novo território

existencial e, com ele, hermeneuticamente estabelecer um método para compreender o ser que sustenta o nada em seu próprio ser.

Desse modo, Sartre mantém um vivo interesse crítico para com a psicologia, especialmente, por um tratamento diverso e expressamente existencial da fenomenologia de Husserl, pela qual tratará o esvaziamento da consciência e a pura intencionalidade para a compreensão do vivido. Esse, indubitavelmente, se torna um aporte fundamental para uma psicologia fenomenológica das suas obras de 1930. Sass (2017) relata que Sartre, nessa referida época, teve contato com as publicações referentes aos temas vinculados à psicologia pela *Revista de Psicologia Normal e Patologia (Journal de Psychologie Normale et Pathologie)*, editada por Janet e Dumas, e *Investigações Filosóficas (Recherches Philosophiques)*, editado por Koyré, H-Ch, Puech e Spaier. Nesse cenário, as suas críticas versavam sobre esses escritos que partiam da causalidade biológica ou psíquica como entendimento dos fenômenos humanos.

Na década de 1930, em solo francês, além de uma acalorada discussão sobre a fenomenologia e a filosofia existencial, também estava em voga o caráter científico da psicologia. Sass (2017) observa que esse não é um problema novo, cujas inquietações se anunciavam desde Auguste Comte. O período entreguerras imprimiu novos contornos históricos para essa discussão, sendo que, nessa linha de raciocínio, o próprio avanço da neurociência reposicionou, por um outro viés, a psicologia nos trilhos do aparato biológico.

O foco dessa discussão consistia em atribuir uma identidade epistemológica à psicologia como replicável e resoluta. Em decorrência disso, duas frentes metodológicas da psicologia se impuseram: a primeira, era aquela que se distanciava da metafísica e se constituía pelos aportes da fisiologia e da neurologia para tratar da psique em termos empíricos assim como fez inicialmente Freud em seus primeiros escritos com Charcot. A segunda frente se ergue em solo filosófico, a fim de cunhar outra metodologia às ciências humanas, iniciado a partir de Dilthey e distanciando-se das ciências naturais. Fato é que essa segunda frente se aproxima do princípio fenomenológico do mundo-da-vida.

Tal frente é notória desde seus primeiros escritos. Sartre toma impulso do seu projeto em apropriar-se criticamente da fenomenologia, a fim de propor uma psicologia que se apropriasse desse mesmo método, o que indica a construção de um pensamento vivo e dinâmico. Nessa direção, inicialmente, evidencia-se a sua

crítica ao professo idealismo de Husserl, atribuído à redução fenomenológica e à existência de um Eu puro residente na consciência (SILVA, 2018b). A fenomenologia redesenhada pelas incursões de Sartre partirá de um *cogito* pré-reflexivo, isto é, de uma consciência que se encontra no mundo, não-tética, impessoal e que traz o nada no ser, delineando assim, a relação paradoxal entre o ser e o nada.

Como parte das teses expressadas na década de 1930, Sartre radicaliza o conceito de intencionalidade, colocando a prova sua tese de que o Eu está fora, no mundo. A consciência, por sua vez, é descrita, para usar uma metáfora, como uma ventania, isto é, puro movimento em direção ao mundo. Tal como uma ipseidade, a consciência é concebida de ponta a ponta de um modo impessoal (consciência do mundo), irrefletido, vivido.

Em oposição ao eu kantiano e à *époque* husserliana, Sartre concebe o ego como uma síntese entre *Je*, como unidade das ações, o exercício da atividade e o *Moi* como unidade dos estados e das qualidades. As descrições dos sentimentos, das ações, se dão via a egologia sartriana. Nessa perspectiva, tem-se o acesso ao que Sartre nomeará como a reflexão impura ou cúmplice e a reflexão pura, como constituintes do movimento da consciência.

O exemplar criticado por Sartre quando dispõe de uma psicanálise existencial será, em primeiro momento, o inconsciente freudiano. Pela tradição fenomenológica, conforme expressa Silva (2018b), a tese do inconsciente não foi tão bem acolhida dada à fluidez da consciência e, com isso, surge a dimensão de que Sartre não é o primeiro autor a questionar sua expressão, assim como fez Bergson em primeiro momento. A bem da verdade, Sartre é o mais incisivo. Em primeiro momento, em *A Imaginação*, Sartre colocará que Bergson reconhecerá que a consciência não pode ser não-consciente, no entanto, apenas uma consciência que pode se ignorar. A seguir, no *Esboço para uma Teoria das Emoções*, Sartre já enuncia a psicanálise como a primeira doutrina em considerar as emoções por uma realização simbólica, ainda que por vias de um inconsciente, antevisto pela censura.

Nessa obra, a psicanálise empírica traz, em sua compreensão, duas contradições: a causalidade para explicar os fatos psíquicos e o uso diverso do termo compreensão entre os fenômenos. Essa contradição não pode ser revivida por Sartre. A sua psicanálise existencial tem, por vetor, a liberdade, seja pelo nada que reside no coração do ser, surgindo como livre indeterminação sem uma essência anterior à existência, seja por uma liberdade que se revela em ato pelo

qual o humano não poderá escapar, tendo, pois, que responsabilizar-se por aquilo que fizer de si. Essa liberdade é, em certo sentido, prospectiva: ela dará ênfase às ações realizadas diante da facticidade que é o ser-no-mundo. Essa é uma das diferenças capitais entre a psicanálise existencial e a empírica. A segunda tem, como princípio, o incessante retorno ao passado e isso, aos olhos de Sartre, é uma face determinista se for prender a tal critério explicativo. O passado é essência, confere sentido de onde parte e não foge dele, mas, será por um futuro, um projeto que doará um sentido para a existência, em razão da existência ser uma longa espera pela contínua criação finita de si própria (SILVA, 2018a).

A finitude, como marca existencial, é a característica singular da realidade humana, pois se, de fato, ela é responsável por aquilo que faz de si mesma, qualquer ação é finita, indeterminada e única por estar em vínculo com o seu projeto original. Isso se torna mais explícito quando Sartre (1943; 2015a) discute os fins que o Para-si persegue. Ele colocará o desejo como móbil para essa movimentação. Ao fazer isso, nosso filósofo identifica um duplo equívoco explorado pela psicanálise empírica e a psicologia clássica: o de entender o desejo como uma substância ou por uma relação de causalidade.

Quando se trata desses dois aspectos, Sartre (1943; 2015a) está dissociando a sua psicanálise existencial das escolas clássicas da psicologia do século XIX, tradicionalmente atreladas ao racionalismo ou empirismo, bem como, o *modus operandi* da psicanálise empírica. Ainda, ele se dissociará do behaviorismo nascente no século XX em função de seu paradigma estímulo-resposta no tocante à caracterização do comportamento humano, cujo caráter cientificista compara o comportamento com amostras ou tendências.

Esse tipo de comparação é combatido pelos comentários de Sartre endereçados aos biógrafos historicistas, como é o caso do escritor Flaubert, que de acordo com um estudo realizado sobre ele, intitulado *Ensaio de psicologia contemporânea: G. Flaubert (Essais de psychologie contemporaine: G. Flaubert)*, constata a sua personalidade como resultado de alguns desejos básicos. Sartre (1943; 2015a) não descarta a possibilidade de os psicólogos partirem de uma descrição mais apurada da realidade humana, nem mesmo certa apropriação dos aspectos biológicos, dos familiares, do conjunto de seus desejos e de suas relações. Ele, no entanto, atenta o leitor para o movimento explicativo da psicologia: o de apreender um fato individual comparando às leis universais, perdendo de vista, o

sujeito em situação. Sass (2017) considera esse erro uma atitude comum dos psicólogos da época, qual seja, o de tentar formular um encadeamento de fatos da obra de um autor com os seus dados positivos (idade, gênero, classe social etc.) sem ter, como ponto de apoio, a noção de compreensão. Desta feita, “o abstrato surge como o *a priori*, e o concreto, a pessoa, como resultado” (SASS, 2017, p. 2010). Para tanto, Sartre recorre a alguns exemplos. Observa-se como ele formula a sua crítica:

O fato a ser explicado – neste caso, as tendências literárias do jovem Flaubert – resolve-se em uma combinação de desejos *típicos* e abstratos, tais como encontramos no ‘adolescente em geral’. O que há de concreto, aqui, é somente a combinação entre eles; por si sós não passam de esquemas. O abstrato é, pois, por hipótese, anterior ao concreto, e o concreto é apenas uma organização de qualidades abstratas; o individual é somente a intersecção de esquemas universais (SARTRE, 1943, p. 603; 2015a, p. 683).

A explicação causal, sob essa acepção, seria formadora de esquemas que não dão conta da experiência humana concreta, por vezes recorrendo a termos como substância em um sentido argiloso, para usar a célebre metáfora em Saint-Genet ou essencialista (SILVA, 2018b). Prova disso é o apontamento de Bourget³⁸, autor do estudo supracitado sobre Flaubert, declarando “a efervescência de seu sangue jovem” (SARTRE, 1943, p. 603; 2015a, p. 683) como causa de seus escritos e sua devoção à literatura. Na visão de Bourget, sua idade (dezoito anos) é a condição geracional que propicia encontrar na literatura um meio de expressar seu “muito agir e sentir em demasia” (SARTRE, 1943, p. 603; 2015a, p. 683).

O que impediu, contudo, Flaubert de escolher outra possibilidade a não ser escrever? Ou melhor, em qual momento precisou ser a literatura e não as mais diversas expressões artísticas? Em que medida uma geração, a idade, é responsável por intervir como uma efervescência sanguínea? Ora, tal fato aparece como uma sucessão de fatos que caracterizam a situação de Flaubert; entretanto, não elucidam o seu devir, os seus móveis, os seus motivos, as suas transformações. Em vista disso, Sartre (1943, p. 604; 2015a, p. 684) recorre a um outro modo de

³⁸ Paul Bourget (1852-1935) foi crítico, romancista consagrado em grupos católicos e depois, desvinculado deste cenário, intelectual conservador que defendia o retorno à tradição, ao espiritualismo, sendo uma personalidade que representa a face conservadora da França na metade do século XIX, em que existia uma vertente da psicologia social, a qual visava ao estabelecimento do *status quo*, da moralidade e dos bons costumes e início do século XX (Cf. SILVA, 2018).

compreender as ações humanas, vindo a “renunciar à explicação e remeter-se precisamente ao indecifrável”. Nessa perspectiva, a causalidade que objetiva definir o fenômeno como resultado lógico de uma soma de fatores escapa ao indecifrável à cada ato, à cada detalhe experienciado. Por outra perspectiva, cada minúcia da ação humana no mundo possui significação; sendo assim, remeter-se ao indecifrável indica ir ao encontro da escolha original (SASS, 2017). Cabe, nesse momento, indagar: qual é a questão-chave da psicanálise existencial? O que ela propõe? Quais são seus desafios.

2.4.2. Os alcances e os limites da psicanálise existencial

A questão central, para Sartre, é a de que essa psicanálise que se nomeia existencial faz da psicanálise empírica uma inspiração para a sua criação, recriando um território particular, o qual leva em consideração a realidade humana em situação e a finitude como a sua estrutura ontológica. Para isso, essa psicanálise necessita compreender a complexidade das ações, das emoções, dos gestos como significantes ou, em outras palavras, o fruto da livre ação. Será, como expressa Sartre (1943, p. 606; 2015a, p. 686), “uma exigência fundamentada em uma compreensão pré-ontológica da realidade humana e na recusa” de modelos que reduzem o homem a propriedades, desejos, tendências ou dados analisáveis.

Essa nova tarefa consiste em compreender o homem em sua unidade com o mundo que se revela a cada instante pela liberdade, essa sem desculpas, sem subterfúgios pelo qual se deve responsabilizar pelos atos de si mesmo e os dos outros. Trata-se de uma liberdade que se funda na intersubjetividade (SARTRE, 1943; 2015a) e somente por ela, conseguir-se-á alcançar uma compreensão de um projeto original. Eis aí, descrito por Sartre (1943; 2015a), o acento ao indecifrável: a necessidade de encontrar a escolha original e em seguida, de desvendar o projeto original. O movimento investigativo da psicanálise existencial parte da verdadeira concretude, quer dizer, do modo de ser da realidade humana no mundo, consigo mesma e com outrem. Por esse prisma, o projeto original é a escolha realizada levando em conta a totalidade destotalizada do ser em cada situação inscrita no mundo. Nas palavras do filósofo,

[...] se estou remando pelo rio, nada mais sou – nem aqui nem outro mundo – que esse projeto concreto de remar. Mas esse projeto mesmo, enquanto totalidade de meu ser, exprime minha escolha original em circunstâncias particulares (SARTRE, 1943, p. 609; 2015a, p. 690).

Conforme Schneider (2008), cabe a psicanálise existencial decifrar quais estratégias a realidade humana traça para realizar seu projeto, ou melhor, a maneira como unifica o seu ser em comunhão com os aspectos objetivos da existência (fenômenos). Não deixa de ser um novo movimento hermenêutico, isto é, de compreensão e, com isso, enfatiza-se o surgimento da ação pelas suas condições iniciais (singular) acompanhando seu desenrolar, chegando a uma síntese histórica (universal).

De que maneira se pode decifrar o projeto original da realidade humana? A fim de encontrar o que Sartre (1943, p. 609; 2015a, p. 690) objetiva ser “a pessoa na sua inteireza”, ele lança luz sobre a biografia. Nela é que a realidade humana coloca, em xeque, o seu próprio ser em sua livre escolha. Como o projeto é uma escolha como seu “*Para-além* e como a infinidade de sua transcendência” (SARTRE, 1943, p. 609; 2015a, p. 690) ele não está acabado ao revelar-se; o projeto é movimento até o fim do próprio ser do sujeito projetado.

Circunscreve-se este Para-si justamente como aquele que anuncia seu ser como um possível e como valor, uma falta. Sartre (1943; 2015a) apresenta, nesse momento, aquilo que Müller (2006) destaca como a crise de fundamento, não só declarado ao território epistemológico que Sartre parte, mas particularmente a esse território em que se faz a própria existência. O Para-si ganha novos contornos: ele é falta e o seu valor é uma totalidade de ser faltada, portanto, a liberdade manifesta-se por outra forma: como falta concreta do Para-si. Em outras palavras, o sujeito é falta de si que se direciona a um objeto, logo “O Para-si é o ser que é para si mesmo sua própria falta de ser. E o ser que falta ao Para-si é o Em-si” (SARTRE, 1943, p. 611; 2015a, p. 692).

Sartre (1943; 2015a) descreve que a realidade humana almeja sua completude desgarrando-se do nada que está em seu ser, ou melhor, desejando alcançar a “totalidade destotalizada” (SARTRE, 1943, p. 611; 2015a, p. 693) do Em-si. A consciência deseja ter a impermeabilidade, a positividade do Em-si que não muda, está acabado, é aquilo que é; contudo, deflagra-se uma tensão. O Para-si é a pura nadificação do Em-si, pura negatividade. O movimento de ir ao encontro da

falta, será articulado pelo projeto que jamais será suficiente dado a sucessão de esperas que caracteriza a existência e que, por si só, pode ser encerrada a qualquer instante. O Para-si faltante intenciona converter-se como Em-si-para-si, ou melhor, por um ideal inalcançável, cuja nomenclatura pode chamar de Deus. Nas palavras de Sartre (1943, p. 612; 2015a, p. 693): “Pode-se dizer, assim, que o que torna mais compreensível o projeto fundamental da realidade humana é afirmar que o homem é o ser que projeta ser Deus”.

Em linhas gerais, Sartre não está recorrendo a modelos metafísicos; ele está cunhando o termo Deus como matriz que anuncia o homem e seus fins sem, no entanto, vinculá-lo a uma cosmovisão religiosa. O homem, pelas reflexões sartrianas, é quem se inclina a ser Deus como um limite ou como um fracasso, pois a liberdade sempre aparecerá sob a forma de uma reinvenção particular de seus fins (SARTRE, 1943; 2015a).

O desejo de ser se realizará pela maneira de ser: esse é o sentido concreto de realização dos desejos na existência. Com o intuito de interrogar as condutas humanas no interior de uma ontologia (em um sentido sartriano, o caminho para a investigação de sujeito) e de uma fenomenologia (o caminho para decifrar os fenômenos humanos), Sartre (1943; 2015a) chega à sua psicanálise existencial.

Como bem já posicionou-se, esse método parte do homem em sua totalidade e, em contrapeso, em seu aspecto destotalizante tendo no horizonte o vir-a-ser do Para-si, sem determinar o sujeito que está em busca de um modo de ser faltante, manifestando uma maneira de ser na existência. Partir-se-á, conforme dito, de uma atitude hermenêutica, buscando decifrar todo o comportamento da realidade humana como revelador de sentido. O ponto de partida é a experiência vivida, descrevendo-a em um pano de fundo pré-ontológico em razão do sentido de cada ação ser interpretado pelos modos de ser da consciência.

Como expressa o filósofo, esse “trabalho essencial é uma hermenêutica, ou seja, uma decifração, uma determinação e uma conceituação” (SARTRE, 1943, p. 614; 2015a, p. 696). Ora, tal tarefa só se realiza sob uma condição ontológica: “o homem é o que não é e não é o que é” (SARTRE, 1943, p. 621; 2015a, p. 704). Por ele, a psicanálise existencial poderá versar sobre o projeto a partir de três relações originais como a de fazer, ter e ser. Serão essas que Sartre (1943; 2015a) realiza maiores descrições.

É preciso que um objeto exista diante da realidade humana como um Em-si para, em seguida, ela possa cravar as marcas em sua objetividade (fazer), tal como se vê nas obras de arte. Ou então é necessário um tronco de madeira para poder cravar as marcas em sua materialidade e fazer um cajado e, em consequência disso, tê-lo, por exemplo. Não deixa de estar neste movimento a dupla relação da consciência em conceber uma ideia e encontrá-la diante do objeto. Basta que se possa apreender aquela ideia como ideia do próprio indivíduo. No momento em que a ideia se torna pessoal, tem-se a categoria ter, pois, é pela apropriação dessa ideia que o sujeito é capaz de criar uma obra assim como contempla-se nas pinturas, nos objetos que podem ser úteis no cotidiano, nas roupas e nos livros.

Em um modo de apropriação está o desejo de conhecer como um desvelamento do mundo. Ora, aqui paira uma síntese entre criador (fazer) e possessor (ter). A face do mundo que se revela ao ser não acontece como pura representação. Para além disso, ela acontece como fragmento singular da realidade e, ao mesmo tempo, universal. Trata-se da intersubjetividade: o mundo revelado a realidade humana é o mesmo revelado aos outros; porém, sempre haverá um “gozo apropriador” (SARTRE, 1943, p. 624; 2015a, p. 707) deflorado pelo sujeito descobrindo o seu segredo, semelhante ao olhar que espia pelo buraco da fechadura. Nas palavras de Sartre (1943, p. 624; 2015a, p. 707):

[...] toda investigação compreende sempre a ideia de uma nudez que se descortina ao afastarmos os obstáculos que a encobrem, assim como Actéon afasta os ramos de árvore para ver melhor Diana no banho. E, por outro lado, o conhecimento é uma caçada. [...] O investigador é o caçador que surpreende uma nudez branca e a viola com seu olhar.

Fato é que o conhecimento pode ser compreendido mesmo por metáforas, como a do Espírito-Aranha, visto em seu ensaio anterior, por um movimento de dissolver o objeto conhecido na consciência. Mesmo assim, já se atestou que o conhecimento está no mundo, fora, indigesto. O conhecer, por outro viés de concepção, implica um contato com a face do mundo sem, com isso, unir-se a ele à título de posse. O ato de unir-se ao Em-si é próprio do movimento do desejo, sobretudo, pelo impulso de deteriorar o objeto e torná-lo inteiramente do indivíduo. A questão, porém, é que o conhecimento não é passível de digestão conforme a concepção puramente espiritualista.

Sartre, então, faz uso da metáfora do cascalho dentro do estômago do avestruz. Esse cascalho está lá, assimilado, transformado nele mesmo. É impossível de o digerir, de transformar em outra coisa, de romper ou penetrar. Em outras palavras, “conhecer é comer do lado de fora, sem consumir” (SARTRE, 1943, p. 625; 2015a, p. 709). Observa-se que o objeto do conhecimento se torna coisa quando o movimento da consciência o atravessa e simultaneamente o escapa. Ora, ela visa esse objeto em uma certa distância produzindo sobre ele uma constante criação que pode ser uma percepção imagética até porque, mesmo o desejo mais desprezioso de conhecer é uma forma de apropriar-se.³⁹ Aos olhos de Sartre (1943, p. 631; 2015a, p. 715-716) “a arte, a ciência, o jogo, são atividades de apropriação, seja total ou parcialmente, e o querem apropriar, Para-além do objeto concreto de sua busca, é o próprio ser, o ser absoluto do Em-si”.

Fato é que o desejo sempre será de alguma coisa. Afinal, essa relação do Para-si com o Em-si é de apropriação, seja um objeto, uma relação ou um ideal. Cabe notar, contudo, que possuir não implica simplesmente poder usar aquilo que deseja. Essa qualidade de ser possuído por alguém aparece como integrante de seu ser. Trata-se de uma relação externa entre Para-si e Em-si. Sendo assim, o objeto de desejo está intocável no mundo de maneira que sua relação de apropriação se dará, sinteticamente, pela insuficiência do Para-si pelo desejo de unir-se a ele. Mesmo reconhecendo que as maneiras de se relacionar com o outro se revelem pelo ser, ter e fazer, cabe nesse momento compreender a extensão e o limite do método sartriano, cujo alcance hermenêutico se dará por maneiras semelhantes e dissociativas com o de Freud. Desta feita, cabe diferenciar as psicanálises por compartilharem paradigmas semelhantes.

Ambas as psicanálises consideram a vida psíquica como uma relação de sentidos na constituição do sujeito. Ademais, ambas não determinam a realidade humana pelos seus contextos, muito menos afirmam um reconhecimento anterior ao surgimento da realidade humana (à maneira de uma matriz criadora). Ambas,

³⁹ É digno de nota a atividade do jogo como uma ação despreziosa da realidade humana no mundo. Teria a mesma interpretação? Sartre (1943; 2015a) desenrolará de outra maneira. A atitude de apropriação não será para um objeto do conhecimento transcendente, mas, é uma livre ação da realidade humana em alcançar a si mesmo como um certo ser. O jogo implicará a inventividade humana de estabelecer regras, estratégias, jogadores, a velocidade, o espaço do jogo. Ora, é uma atitude criadora e com isso, esse Em-si que podemos perceber transforma-se em nada, na justa medida em que se avista essa bola, esse chão, esses integrantes, esta face do mundo que pode modificar para sustentar a ação.

anunciam o ser humano em “historiarização perpétua” (SARTRE, 1943, p. 615; 2015a, p. 697) e buscam encontrar a unidade desta história. A psicanálise empírica faz uso do termo complexo para reconhecer as conexões de todas as significações humanas e a psicanálise existencial lança uso do termo “escolha original” (SARTRE, 1943, p. 615; 2015a, p. 697) que também está de acordo com a lógica e com as sínteses de significado da realidade humana.

O ponto nevrálgico, para Sartre, está no aparecimento de um inconsciente que irrompe como uma substância tornando-se parte constituinte da vida psíquica em termos causais. Esta é a mudança exemplar em Sartre: se a consciência é vazia, translúcida e pura relação com o mundo, portanto, o fato psíquico será sua extensão. Isso porque o projeto é vivido pela realidade humana, por todos os modos de ser da consciência (SARTRE, 1943; 2015a). Ora, tratar de um inconsciente neste território existencial seria desconsiderar a liberdade, correndo o risco de esbarrarmos na má-fé.

Eis porque não se pode considerar um inconsciente como signo do reconhecimento de partes censuradas da realidade, inacessíveis, desconhecidas. Em termos fenomenológicas, tudo está em ato, sendo, enfim, evidente o acento entre conhecer e o movimento da consciência. A reflexão, nos termos de Sartre (1943; 2015a), não pode ser vista sem uma consciência pré-reflexiva, aspecto descrito como movimento intencional da consciência. É que o ser se revela pelo todo de seu parecer, não havendo nada por detrás do fenômeno. Assim, portanto, “não se trata de um enigma não decifrado, como supõem os freudianos: tudo está aí luminoso; a reflexão desfruta de tudo, e tudo capta” (SARTRE, 1943, p. 616; 2015a, p. 698).

Há o reconhecimento de uma consciência de ponta a ponta, e, com isso, quer dizer que não existe nada ali além da laboral atividade da consciência. Ainda, Sartre não empregará termos como projeto autêntico ou inautêntico conforme o sentido adotado na hermenêutica da facticidade de Heidegger. Fator preponderante nesse colóquio é o fato de que, na interpretação feita por Sartre, a analítica existencial heideggeriana lança a tese do sentido da vida se dar em confronto com a expectativa de morte. Assim, portanto, o *Dasein* terá uma existência autêntica quando desgarrar-se da banalidade cotidiana assumindo seu ser-para-a-morte. O que chama a atenção, porém, mesmo sem esgotar profundamente essa rica discussão proferida em *Ser e Tempo*, é que Sartre, de prontidão, se dissociará da

Daseinanalyse por essa nomenclatura, ou seja, pela liberdade ser o pano de fundo para o projeto de ser e por desconsiderar qualquer valor, sentido ou princípio que rege a existência.⁴⁰

Em um estudo posterior, Silva (2019) aprofunda o debate da relação da psicanálise existencial de Sartre com a obra de Sigmund Freud, relação que, a partir dos anos de 1960, se abrandará devido a uma série de acontecimentos. O primeiro deles é o pedido de John Huston para a escrita do roteiro cinematográfico da película *Freud, Além da Alma*. Esse pedido ocorre no mesmo período em que as obras e os textos inéditos de Freud são lançados na França, conquistando um outro olhar para obra do pai da psicanálise. Huston já havia dirigido a peça de teatro *Entre Quatro Paredes (Huis Clos)* em Nova York nos anos 1946 e almejava filmar *O Diabo e o Bom Deus (Le Diable et Le Bon Dieu)*. Fato é que ele se deslumbrará com o primeiro volume da biografia de Freud, escrita por Ernest Jones, da qual trata do período de formação do jovem Freud. Diante disso, o roteirista elegerá Sartre, por meio de um convite, para ampará-lo na escrita do roteiro do filme, por volta de 1958, vindo à sua estreia, em 1962.

Existe, a partir disso, uma reconfiguração da imagem de Freud para este Sartre maduro, de olhar atento e mais cuidadoso aos escritos da psicanálise empírica. A compreensão dos escritos de Freud, nessa nova direção, não se baseará em conclusões apressadas, mas, perpassará o domínio incontornável da experiência, das formulações e reformulações feitas pelo pai da psicanálise sobre a sua teoria, ultrapassando uma dimensão de pura intelectualidade ao ir em direção a uma dimensão biográfica (SILVA, 2019).

Não deixa de surpreender que até mesmo o prisma da psicanálise freudiana é visto de outra maneira. O inconsciente se tornará um fascínio aos olhos de Sartre quando se coloca neste lugar de roteirista crítico, sensível à vida-obra de Freud. Ora, tal atitude revela um verdadeiro intelectual engajado no movimento de seu tempo, cuja reviravolta diante dos seus escritos anteriores faz, contudo, com que o debate não se esgote por aí.

⁴⁰ No tópico *A facticidade do fenômeno da morte*, retorna-se à discussão sobre a morte como um fenômeno constituinte da situação humana em dissonância com os aspectos travados por Heidegger, sem com isso, traçar predileções entre um e outrem. Busca-se compreender em que medida Sartre faz uso de uma leitura original sobre a morte.

2.4.3. *Dialogue Psychanalytique de 1972*

Em 1972, Sartre lança a edição de *Situations IX, Mèlange* em que se encontra a transcrição do intitulado *Diálogo Psicanalítico (Dialogue Psychanalytique)* que ocorre quando um analisado (A.) decide pôr fim ao seu processo de análise. Em vista disso, leva um gravador para a sessão e devido à presença desse objeto, seu analista (Dr. Jekyll) revolta-se com o seu analisado encenando, por assim dizer, a troca de papéis. A publicação desse diálogo não deixa de ser ousada, a contragosto de Pontalis e Pingaud. Nesse momento, Sartre (1972a, p. 329) desvencilha possíveis julgamentos: “não sou um ‘falso amigo’ da psicanálise, mas um crítico companheiro de viagem e não tenho vontade – nem possibilidade – de ridicularizá-la”.

Trata-se de lançar um escândalo benigno que exporá os procedimentos clínicos e terapêuticos empregados tradicionalmente pela psicanálise como o de considerar o paciente de maneira passiva em seu processo (isto é, como objeto) e o de compreender o caminho da cura como uma dependência do analista. Isso se torna latente, na medida em que esse intitulado diálogo manifesta uma inversão de papéis, na qual o próprio analista torna-se o objeto na situação. O gravador tornou-se móbil para escancarar uma relação feudal de uma transferência oculta entre um sujeito prostrado em um divã, rendido à sua infância, podendo ser curado por um analista dotado de um saber.

Sartre (1972a, p. 335) questionará este *modus operandi*:

Que é a realidade quando analista e paciente estão face a face, quando, com a ajuda da violência, o analista não pode mais decidir, só e soberanamente, o que é real, ou seja, favorecer uma certa concepção de mundo? Que é a realidade quando o paciente se recusa a falar? Ou quando em um movimento irônico de reciprocidade antagonista cada um dos dois homens fazem a psicanálise do outro ou ao invés disso, quando se aplica um ao outro os mesmos esquemas: é o seu papai que nós imitamos; não, é você que imita o seu; você faz a criança; não, é você? Quando a linguagem analítica, cindida, repetida em eco, anônima, parece ter enlouquecida?⁴¹

⁴¹ Qu'est-ce que la réalité quando analyste et patient sont face à face, quand, la violence aidant, l'analyste ne peut plus décider, seul et souverainement, de ce qu'est le réel, autrement dit privilégier une certaine conception du monde? Qu'est-ce que la réalité quand le patient refuse désormais de parler? Ou quand dans un mouvement bouffon de réciprocité antagonistique chacun des deux hommes fait la psychanalyse de l'autre ou plutôt quand ils s'appliquent l'un à l'autre les mêmes schèmes: c'est votre père que nous imitez; non, c'est vous qui imitez le vôtre; vous faites l'enfant; non, c'est vous? Quand le langage analytique, dédoublé, répété en echo, anonyme, semble devenu fou?

Fato é que a sessão se desenrola com o paciente A. colocando-se à presença do magnetofone enquanto ouvinte fiel e soberano em relação ao seu médico, resistente, sentindo-se ameaçado pela presença desse objeto, pedindo, a todo momento, para que se retire da sala. A atmosfera de violência paira sobre o diálogo, especialmente, quando A usa das próprias interpretações psicanalíticas para os silêncios e resistências de seu médico. Nota-se essa investida de A. (SARTRE, 1972b, p. 342):

– Eu quero você bem, mas, mas... eu acho que você abusa, você abusa muito de mim! Sim você abusa, você tem abusado bastante de mim; eu mesmo direi que você me fez uma fraude, se tiver colocado as coisas em termos jurídicos, você não está pronto para preencher suas obrigações; porque, você não sabe curar as pessoas; você não sabe que as torna um pouco mais loucas. Você sabe... Não há o que perguntar aos seus outros doentes, enfim, seus “doentes”, esses que você chama de doentes, esses que vem procurar um pouco de ajuda e que não recebem, que não recebem e esperam... então sente-se! Vamos ficar tranquilos! Vamos ficar tranquilos! Vamos lá! Você é um homem ou você é um estúpido? Se é que você é um homem?⁴²

Em um tom irônico e crítico, o paciente A. levanta inúmeras tensões, não somente sobre o seu analista que, durante o diálogo, se defrontará com as suas limitações, os seus medos e mesmo a tão polêmica castração. Ocorre, enfim, que o paciente se revela como sujeito ativo em seu processo psicanalítico, como aquele que concorda, discorda do processo e que se implica de certa maneira. Essa atividade é vista pelo próprio analista como sinal de periculosidade em razão de perceber que este paciente se tornou sujeito e se levantou do divã. Pior: agora está disposto a questionar sobre a sua prostração no divã e ainda, questionar os sentidos enunciados a título de verdade para si mesmo. Retorna-se ao diálogo:

Dr. X – Eu não direi nada você; você é perigoso.

A. – Como você não vai dizer nada? Mas você tem contas para retornar.

⁴²A.- Je vous veux du bien mais, mais... je trouve que vous abusez! Oui vous abusez, vous avez beaucoup abusé de moi; je dirai même que vous m’avez un peu escroqué, s’il fallait poser les choses en termes juridiques, parce que vous n’avez pas rempli vos obligations, vous ne m’avez pas du tout guéri; vous n’êtes d’ailleurs pas prêt à remplir vos obligations; car, vous ne savez pas guérir les gens; vous ne savez que les rendre un peu plus fous. Vous savez... Il n’y a qu’à interroger vous autres malades, enfin vous “malade”, ceux qui viennent chercher un peu d’aide et qui n’em reçoivent pas, qui ne reçoivent que de l’attende... alors asseyez-vous! Soyons calmes! Soyons calmes! Allons! Vous êtes un homme ou vous êtes un nouille? Est-ce que vous êtes un homme?

Dr. X – Eu te convidei a sair.
 A. – Perdão! Te enganei!
 Dr. X – Te disse que você é perigoso.
 A. – Você tem contas a pagar.
 Dr. X – Te disse que você é perigoso.
 A. – Eu não sou perigoso; eu elevei somente a voz, mas você não suporta; se gritarmos, você terá medo, não é? Se você entende gritar você não sabe mais o que se passa; é terrível; é horrível, é o pai que grita (depois de alguns instantes os dois interlocutores sentam-se a 20 cm um do outro), mas eu, Jeannot, eu não grito aqui por te mostrar que não importa dessa vez; você tem agora de superar o medo; assim! É isso! você supera seu medo! É isso, aí está melhor, você se acostuma, é isso; perfeito. Vai melhorar. Você verá se não é verdade: eu não sou seu pai; e já vai gritar novamente, mas não! É isso, é o suficiente. (SARTRE, 1972b, p. 345)⁴³ .

O paciente A escancara a desaprovação do seu analista sobre a sua saída da caverna e coloca-o sob a identidade de objeto perigoso. Claro, se aguçar olhar, o diálogo transcorre por meio de um sujeito que se nega a ser deglutido por um Espírito Aranha que, neste caso, é o analista, o qual atraía pacientes em sofrimento (ao seu ver, objetos, coisas) para sua teia a fim de degluti-los e despejar verdades às suas experiências vividas. Despejar diagnósticos, rótulos, e – porque não – estigmas. Silva (2019) se atenta para a verossimilhança deste movimento aracnídeo diante do movimento do analista e, ainda, para a voracidade do paciente em colocar seu analista nesta teia. Com isso, Sartre (1973b) não está negando a cura psicanalítica. Ele está a bem dizer, colocando, em discussão, a própria relação analista-paciente por um prisma coexistencial.

Tudo aí implica em descrever, portanto, uma relação que ultrapasse os moldes entre passividade e atividade, podendo compreender os projetos do cliente pelo seu processo de simbolização, em seu caráter particular e singular. Trata-se, novamente, de uma extensão do movimento fenomenológico sartriano, o qual descentra o sujeito dessa dicotomia. Mesmo que Sartre (1943, p. 620; 2015a, p. 703) não seja um profissional da clínica, ele preocupou-se em viabilizar a sua

⁴³Dr. X. – Je n'ai rien à vous dire; vous êtes dangereux./ A. – Comment, vous n'avez rien à me dire? Mais vous avez des comptes à me rendre./ Dr. X. – Je vous ai invité à sortir./ A. – Pardon! Vous vous trompez!/ Dr. X. – Vous voyez que vous êtes dangereux./ A.- Vous avez de comptes à me rendre!/ Dr. X. – Vous voyez que vous êtes dangereux./ A. – Je ne suis pas dangereux; j'élève seulement la voix, mais que vous ne le supportez pas; si on crie vous avez peur n'est-ce pas? Si vous entendez crier vous ne savez plus ce qui se passe; c'est épouvantable; c'est affreux; c'est le papa qui crie (depuis quelque instants les deux interlocuteurs sont à 20 cm l'un de l'autre), mas moi, Jeannot, je ne crie ice que pour te montrer que ce n'est pas grave cette fois; tu vois maintenant, déjà tu surmontes ta peur; voilà! Ça y est! Tu surmontes ta peur! Ça y est, ça va mieux, tu t'habitues, voilà; parfait. Ça va mieux Tu vois ce n'est vraiment pas si grave: je ne suis pas ton père; et je peux crier encore, mais non! Voilà, c'est assez.

psicanálise, conforme ele mesmo expressa: “mas aqui pouco nos importa que tal psicanálise exista ou não: para nós, o importante é que seja possível”.

Retornando à sua psicanálise existencial, ela acontecerá a partir de um movimento investigativo à luz de um sentido, portanto, heurístico, em franco diálogo com outrem (não em subserviência) enquanto aquele que organiza e desestabiliza a sua existência em toda e qualquer situação. Esse outrem, cujo vínculo acontece pelo meu ser-para-outrem, poderá externalizar sua experiência humana objetivamente, qual seja, pela palavra.

Muito diferente de um físico que desenvolve a sua ciência pelo método da observação, essa psicanálise existencial não se viabiliza pela pura introspecção (observação de conteúdo do juízo), até porque, nada está lá como residente. O psicanalista avista, nesse horizonte, o ego de outrem como transcendente no mundo e do qual terá acesso às suas reflexões cúmplices ou puras. Conforme Sass (2017) nota, essa psicanálise existencial não perderá de vista três aspectos essenciais: 1. Uma ontofenomenologia da realidade humana, sublinhados nesse segundo capítulo 2. A necessidade de decifrar o projeto fundamental 3. O desvelamento da escolha original. Nessa cena, pode-se designar o psicanalista como a liberdade que o paciente vai ao encontro e como, pelo encontro, poderá vislumbrar possibilidades no seu modo de fazer-se no mundo. Essa psicanálise, cuja prova ocorre pelas biografias, se aliançará posteriormente ao marxismo de inspiração lefebriaviana, a partir da publicação de *Questão de Método (Questions de Méthode)*. Um novo procedimento toma impulso nos termos de um método progressivo-regressivo.

Observa-se que as interlocuções com a fenomenologia, a psicanálise e o marxismo são faces de um intelectual que exerce a sua função com criticidade em seu tempo. Como ele mesmo coloca em sua conferência, a sua filosofia existencial não concebe uma premissa quietista ou pessimista. Ela enfatiza o homem como ação que viabiliza a sua vida, “consequentemente, sobre esse plano” – advoga Sartre – “nós temos é que realizar uma moral da ação e do engajamento” (1945, p. 41; 2014, p. 33). Ora, o que seria o engajamento?

O engajamento, conforme Guimarães (2010) retoma, é um projeto singular e universal que leva em conta a seguinte tese: todos estão imersos em situações, em uma época, em uma sociedade e as ações tomadas pelo indivíduo enquanto exercício da liberdade, cravam marcas em toda humanidade. Especialmente, a figura do intelectual, para Sartre, sofre mudanças. Ela não replicará valores

universais, muito menos, a sua literatura. Ao fazer uso da aliança de sua ontofenomenologia e a sua literatura, trata-se de uma vizinhança comunicante, termo cunhado por Leopoldo e Silva (2010) sobre as produções de Sartre. É o que debruçar-se-á brevemente agora.

2.5. A literatura engajada

A liberdade *não* é, propriamente falando; ela se conquista numa situação histórica; cada livro propõe uma libertação concreta a partir de uma alienação particular (SARTRE, 2015c, p. 62).

O duplo problema que instiga a pesquisar, sendo a descrição do fenômeno da morte em Sartre e o desvendamento de uma clínica diante da finitude, se realiza por duas ordens de discurso confluentes: a filosofia e a literatura. A partir dessa relação é que se levanta a hipótese de poder alcançar uma descrição daquilo que se nomeia de morte vivida, por meio da literatura sartriana; literatura essa radical e pretensamente engajada. Partir-se-á nesse tópico pela seguinte pergunta: o que é a literatura engajada, de fato?⁴⁴ Essa é a questão central em *Que é a Literatura?* É

⁴⁴ Chauí (1997) escreve o termo engajamento como ponto de dissonância entre Sartre e Merleau-Ponty, expresso em três cartas de 1950-1953. A dissonância é travada inicialmente quando Jacques Duclos, pertencente ao Partido Comunista Francês, é preso. Diante desse ocorrido, há o chamamento dos operários à greve contra a sua prisão. Nesse horizonte, há uma ação contrária de não-aderência dos proletários ao movimento. Em crítica a esse evento, Sartre, um não-comunista professo, declara que todo e qualquer proletário deve defender o partido comunista quando ele está sob ameaça. Atentos a essa crítica, Sartre se alia a uma cosmovisão de representação burocrática. Essa perspectiva aponta os proletários dependentes de uma representação política representada por um partido e não em uma aliança para além de identidades. Além disso, essa cosmovisão se vincula a uma noção ultrabolchevista da questão. Quer dizer, não haveria uma mediação entre a subjetividade proletária e as condições objetivas do trabalhador. Existiria um alinhamento de interesses de um partido com os dos proletários, uma consciência de classe alinhada aos interesses de sujeitos detentores de um saber intelectual. Em contrapartida, Merleau-Ponty colocará o esfacelamento das consciências mediadas por elas mesmas, por consciências mediadas pelas instituições conduzindo a sua crítica para além de Sartre. Merleau-Ponty denuncia a filosofia otimista ensinada nas universidades como aquelas que viam a sociedade como a soma de consciências prósperas e de paz, em que o mal, o adverso, o extermínio eram dados puramente idealistas que se estudavam. Não eram eventos que se experienciava na carne mais profunda da história. Para Merleau-Ponty, esse espiritualismo pairava no cenário político. O cenário, então, beirava a pura intelectualidade de poucas pessoas que acreditavam ter o “segredo da verdade” da luta de classes e que defendiam que a guerra não influenciaria na união entre proletários com base no imperativo deixado nas últimas páginas do *Manifesto Comunista*. Esse “falso” engajamento seria fruto de um duplo equívoco: o subjetivismo abstrato cartesiano e um objetivismo abstrato comunista. Em referência a esse cenário, Merleau-Ponty tece críticas ao engajamento intelectualista, que a tudo faz menções no centro do acontecimento, como um simples narrador de fatos. Ora, é uma crítica endereçada ao engajamento sartriano. Em um sentido oposto, para Merleau-Ponty, o engajamento necessita ter um distanciamento prudente para não ser um simples narrador político e ser levado pela força dos fatos. O engajamento precisa dar conta tanto do cenário intelectual (as obras

preciso, primeiramente, desembaraçar compreensões um tanto apressadas dos leitores da década de 1947 sobre o engajamento, que a princípio, viam a literatura engajada como a que filiada a um partido, a uma ideologia e aos deveres do cidadão. O conceito de engajamento, nessa perspectiva turva, rendeu a Sartre inúmeras más-compreensões desde a sua publicação como apresentação da revista *Les Temps Modernes* na qual cindia uma literatura de consumo e uma literatura significativa. Todavia, deve-se, portanto, contextualizar a escritura dessa obra.

Coube ao próprio filósofo a tarefa de questionar, após esse episódio, o sentido do ofício do escritor enquanto livre intérprete da realidade bem como se pode ver na estruturação de capítulos da obra. A escritura desse texto aconteceu em uma atmosfera tensa, subsidiada por prelúdios da Guerra Fria entre Estados Unidos e a União Soviética (URSS) como signo de ameaça para a destruição planetária. Pesava ainda a Guerra de Indochina, na qual os vietcongues tinham ascendido, pós segunda-guerra, pelo comando de Ho Chi Minh sendo que, a partir de 19 de novembro de 1946, declararam hostilidades à presença colonial francesa.

Ora, acompanha-se a interpretação de Guimarães (2010) que o lugar do intelectual, à maneira como Sartre experienciou, avizinhava-se do intelectual sofista por estar desvinculado de verdades intocáveis, de lutas universais e pela sua passagem por vários estilos para falar sobre tudo. Além do mais, quando o intelectual se apropria do saber, deve mudar agir sobre o mundo visando sua transformação. Em certa medida, essa é a face do engajamento de Sartre! Guimarães (2010, p. 75) retomará, contudo, uma outra questão: “o que deve nortear a ação engajada: a convicção ou a responsabilidade?”. O comentador dirá que muitas vezes o humano em situação não tem consciência plena de sua historicidade e partir de uma escolha flexível seria um atalho à má-fé. Em um sentido paradoxal, a face intelectual de Sartre se equipara a de Sócrates, não por semelhanças aos valores eternos, mas por reconhecer a ação humana no meio do acontecimento mesmo, tateando para existir, sem ser um intelectual para uma classe dominante, como bem Sartre (1948, p. 85; 2015c, p. 67-68) alfineta: “os ‘intelectuais’ são necessariamente parasitas das classes ou raças opressoras”.

Leopoldo e Silva (2010) menciona que se pode ter inúmeras interpretações sobre o lugar da literatura e da filosofia na trajetória de Sartre, muitas vezes,

escritas) quanto os acontecimentos históricos. É preciso uma certa coerência com as obras e com os acontecimentos para dar conta do todo.

entendendo essa relação por uma complementação recíproca entre ambas, capazes de dar vazão ao projeto original de Sartre em colocar, como expressão de seu ofício, a ordem humana no mundo. Nesse sentido, Leopoldo e Silva (2010, p. 13) lança luz ao termo vizinhança comunicante:

A relação de uma a outra [filosofia e literatura] se daria por uma espécie de comunicação que, à falta de outro termo, chamaríamos de *passagem interna*, querendo significar com isso que a vizinhança entre filosofia e literatura é tal que não se precisaria, nem poderia, sair de uma para entrar na outra, configurando assim dois espaços contíguos, mas apenas indiretamente comunicáveis, ou seja, em que a passagem de um a outro se daria pela mediação da exterioridade.

A vizinhança comunicante atenta para um uso sintético da filosofia e da literatura enquanto aliadas. Há uma identidade entre elas. A vizinhança comunicante está entre a descrição fenomenológica, cuja tarefa é de descrever/narrar o vivido e uma descrição compreensiva por aclarar como a realidade humana vive. Então, em que medida a literatura atinge o plano da existência? No instante em que ela escancara os dramas existenciais por meio de personagens que encarnam uma essência fora de uma identidade romanesca. O humano da literatura de Sartre não se revelaria por uma jornada do herói; ele se assume radicalmente como sujeito frágil, contingente, como existência histórica na medida em que se inventaria em mundo sem fraturas e qualquer sentido positivo.

Santos (2019) observa a literatura, na produção de Sartre, como responsável pela passagem da irreflexão para a reflexão. Ela não teria apenas uma função fixa. A literatura encarna os fenômenos tal como uma denúncia, por meio de uma descrição minuciosa dos problemas. Em seu ponto de vista, a maneira como a literatura lida com a palavra se aproxima do modo de expressão do movimento do próprio existir. Cabe, nesse contexto, afirmar que a literatura existencialista vem para questionar a finitude, redimensionar a realidade humana, repensar o vivido e instigar, por um apelo, a liberdade de outrem. Para isso, Santos (2019, p. 86) colocará, então, que essa aliança entre literatura e filosofia acontecerá como singular e universal, do plano do não-ser ao ser:

Assim, quando o humano é lançado no mundo, deixa o plano do não-ser, passa a ser, e tende a não ser novamente. A filosofia problematiza, interpreta e compreende esse processo via razão e sistemas; a literatura

estará sensivelmente próxima do humano nessa travessia que perpassa do não-ser inicial ao não-ser final ou, se preferirmos, do nascimento à morte do humano ou de seu aparecimento ao seu desaparecimento.

Ele ainda observa que:

A filosofia busca o ser do homem na sua totalidade. Não se fala, em filosofia, desse ou daquele sujeito em particular, e sim da condição estrutural de ser de todo e qualquer humano e isso se torna possível mediante o método fenomenológico e análise ontológica das estruturas do ser. Já a literatura aplica esse conceito amplo e totalitário da filosofia ao personagem particular, situado e vivente da realidade concreta. A literatura pensa o ser em situação, sem a necessidade e a obrigação de universalizar as vivências de seus personagens (SANTOS, 2019, p. 88).

Nesse sentido, há uma comunicação direta entre “[...] o concreto do universal e a presença do universal no particular” (LEOPOLDO E SILVA, 2010, p. 13-14), comunicação essa de base intencional ética. Sendo assim, não se pode perder de vista a recusa de qualquer essência anterior à existência. A realidade da qual está sendo tratada é humana e se faz mediada pela liberdade. Portanto, suas ações são tão contingentes quanto seus fatos históricos.

Leopoldo e Silva (2010) e Luciano Silva (2019) escrevem que a ética não é um tópico em *O Ser e o Nada*; a ética está adensada no projeto de pensar a ordem humana no mundo, desenrolando-se em um núcleo próprio de liberdade. Tanto é que há a possibilidade de mostrar a relação dos textos teóricos, literários, ensaísticos e as suas diversas expressões sartrianas em torno da ética, a fim de acenar a maneira como a experiência humana no mundo desabrocha. Esse empreendimento ocorre, de maneira espetacular, em inúmeras pesquisas contemporâneas que endossam este estudo (SOUZA, 2021; SILVA, 2019; SANTOS, 2019; SILVA, 2010; GUIMARÃES, 2010; CHAUI, 1997).

Pensar a ordem humana no mundo é partir de um humano cujo seu próprio ser está em questão e isso, obviamente, implica na impossibilidade radical de formular a pergunta, por excelência, tanto como se prender a uma única resposta. Nota-se pelas palavras de Leopoldo e Silva (2010, p. 17):

[...] *estar em questão* significa, nesse caso, a impossibilidade de uma *resposta* total e definitiva, e também a impossibilidade de uma completa elaboração da *pergunta*. Não havendo essência ou natureza sobre a qual

perguntar e responder, sendo a existência modulada pela historicidade, é o apego da filosofia à historicidade que governa a interrogação.

Esse humano está aberto a uma questão, cuja resposta não se alcança em sua plenitude, pois toda e qualquer questão se coloca diante do seu tempo. Não deixa de vislumbrar, nesse momento, a finitude, como uma face da presente interrogação. Pode-se, por ser liberdade, descartar as questões que afligem a intersubjetividade, optando pelas clássicas questões universais e mesmo assim, não se pode elaborá-las sem estar em uma ordem histórica, efêmera enquanto experiência e, ao mesmo tempo, como marca segundo certo comprometimento histórico. Ora, esse é o devido comprometimento em Sartre: a união do abstrato e do concreto, isto é, a unidade sintética de uma historicidade que se faz processualmente, em que a subjetividade está imersa em um presente que pulsa, turvo e imprevisível. Sua tamanha complexidade se equipara à própria experiência vivida.

Pois bem: isso tudo se dá justamente pela palavra. Conforme Sartre (1948; 2015c) posiciona, a palavra é o que lança o prosador para o mundo que se revela a ele por cada gesto, por cada ação e por cada emoção. O prosador é aquele que projeta, pela palavra, a sua atividade criadora, pelo uso primoroso da linguagem via um projeto de criação artística essencial: a necessidade de sentir-se essencial no mundo e de modificá-lo.

Fato é que sempre há um esforço da atividade criadora. A obra partirá do vazio, obrigando o prosador a inventariar as suas leis, os seus critérios e as suas formas para existir e o leitor, por outro lado, é aquele que terá em mãos um futuro incerto a desvendar. Conforme a metáfora do peão, a prosa só se sustenta enquanto está em movimento contínuo, já que para se fazer existir é preciso leitura. A sua existência dura enquanto o movimento (a leitura) durar. Como um exercício de atividade, Sartre (1948; 2015c) retrata a dialética do leitor e do prosador.

O escritor é aquele que projeta e faz um apelo o outrem para lê-lo, uma vez ser impossível escrever para si mesmo. Ele é quem não dá a sua obra por encerrada, não por pura intelectualidade, mas por uma dupla ação de generosidade, isto é, por uma sutil distância para colocar, em palavras, tudo aquilo que deseja mediar em outrem e por clamar a liberdade de outrem. Por isso, o prosador está sempre em espera para ser lido e para alguém ir além de suas palavras. O leitor, por

outro lado, é o fim, pois a operação de escrever pressupõe a de ler. Nesse caso, a leitura é a síntese entre a percepção (captar as palavras como estão alinhadas) e a criação (ir além do significado). Nas palavras de Sartre (1948, p. 50; 2015c, p. 42), “o leitor tem consciência de desvendar e ao mesmo tempo de criar; de desvendar criando, de criar pelo desvendamento”.

Sob esse aspecto, Sartre (1948, p. 50-52; 2015c, p. 42-43) enuncia maiores descrições sobre a prosa:

[...] o sentido não está mais contido nas palavras, pois é ele, ao contrário, que permite compreender a significação de cada uma delas; e o objeto literário, ainda que se realiza através da linguagem, nunca é dado na linguagem; ao contrário, ele é, por natureza, silêncio e contestação da fala. [...] nada jamais é dado; é preciso que o leitor invente tudo, num perpétuo ir além da coisa escrita.

O filósofo reforça a tese de que a palavra não se sustenta apenas por aquilo que o autor diz. Nela, comportam vários outros silêncios, outras ambiguidades, um ir além delas mesmas como parte da criação dirigida. O autor leva o leitor até determinado caminho; concretizar esse caminho, por outro lado, é ofício da invenção. Nesse sentido, a dialética entre o prosador e o leitor acontece como um pacto de generosidade entre duas liberdades; uma que faz da palavra o projeto do engajamento em inquietar a liberdade de outrem, e a outra que se entrega às emoções livres da prosa, à experiência de leitura desconhecida por quem escreveu e que é exigido pelas palavras transpostas.

Trata-se de uma dialética: cada vez que se experiencia a liberdade, cada vez mais ela é efetivada, ao mesmo tempo, exige-se o reconhecimento e o engajamento da liberdade de outrem (SARTRE, 1948; 2015c). Em certo sentido, para se compreender a maneira como a literatura de Sartre se dá, recorre-se ao modo compreensivo de alinhar a sua filosofia à experiência da personagem, que é uma consciência turva, imersa na situação. Isso revela, por um outro viés crítico, uma postura contrária de Sartre a uma literatura de sobrevoo, quer dizer, de um olhar que tudo apreende por um corpo-consciência que questiona em seu ser tudo aquilo que lhe afeta.

Leopoldo e Silva (2010) projeta a literatura sartriana a partir de um diagnóstico do humano comprometido com sua história, demarcando as suas mazelas, as suas condições e as suas marcas pelo exercício da liberdade ao

provocar a liberdade própria de outrem que tem, em mãos, uma obra literária. Aí está uma função da literatura: o apelo a outrem e dentro da história, existir uma denúncia do real. De que maneira o escritor faz isso? Trazendo a partir do imaginário, o real.

Sartre (1948; 2015c) faz uma síntese sobre o lugar do prosador em seu rastro histórico e vê que, desde o século XVII, na França, tanto o escritor quanto o leitor ocupavam classes antagônicas. Essas incursões reflexivas se dão no tópico *Para quem escrever?* no qual Sartre (1948; 2015c) situará o leitor como um consumidor de literatura, até porque, como bem se reconhece, a literatura não se bastava para todos os humanos. Caso contrário, o prosador não seria reconhecido enquanto o proprietário de todos os saberes.

Essa discussão acontece pela situação em que o prosador se comunica com o seu público histórico. O filósofo ilustra, por exemplo, a figura de Richard Wright, o primeiro escritor negro norte-americano em meio ao contexto segregador racial: para o seu público afro-americano, as suas palavras podem cair como luvas; contudo, a um leitor branco, por mais sensível e crítico que seja, não compreenderia totalmente sem um esforço hermenêutico de recuperar compreensões ainda não mediadas. Ora, isso se intensifica, então, após um longo período – Sartre (1948; 2015c), todavia, não banaliza os seus leitores. O prosador, nesse sentido, carrega palavras-chave para que os humanos de sua época o entendam.

Meados do século XVII, o leitor se intitulava o homem de bem, do clero, de uma elite dirigente. Assim, se existia um escritor é porque ele próprio reconhecia seu ofício de escrever como marca de superioridade. Afinal, as cerimônias, as tradições e as virtudes cultivadas por essa sociedade seriam transpostas nas obras. Trata-se de uma aspiração íntima de imutabilidade, devolvendo à elite a sua própria imagem, contrariando até mesmo o próprio fluxo da temporalidade: o presente deveria refletir sem a consciência angustiada em relação ao passado (SARTRE, 1948; 2015c).

Com o advento do século das luzes (séc. XVIII) os prosadores têm sua função estabelecida a dirigirem-se a um público específico, ativo, circunstanciado, que exerce sobre eles um controle infinitesimal: a burguesia. Até então, o prosador não tinha rubrica nem de poeta, nem de maldito, mas de um representante da tradição. Se a literatura do século XVII era clássica, a do século XVIII emergia por uma burguesia em ascensão desde a ampliação de públicos sensíveis à psicologia abstrata das personagens à consolidação de seus princípios políticos, religiosos e

econômicos. O prosador é solicitado para ajudá-los a refazer uma outra ideologia, ou seja, uma que lhe sirva propriamente. É a primeira vez, segundo Sartre (1948; 2015c), que a literatura deixa de ser puramente descritiva de uma moralidade purificadora de consciências felizes e passa a ser de uma atitude negativa ou ser uma literatura da negatividade. Em que, entretanto, consiste em essa negatividade? Ela reside na refutação de ideias, no desmantelamento de laços com a tradição clássica, como bem escreve filósofo:

Espiritualidade, literatura, verdade: essas três noções estão ligadas nesse momento abstrato e negativo da tomada de consciência; o instrumento delas é a análise, método negativo e crítico que perpetuamente dissolve os dados concretos em elementos abstratos, e os produtos da história em combinações de conceitos universais (SARTRE, 1948, p. 111; 2015c, p. 87)

Se, por um lado, a crise da consciência europeia alargou o público do prosador contornando outro patamar para sua função sem a rigidez do século XVII em corresponder à elite dirigente, no século XVIII, o prosador corresponderá novamente aos desejos de uma classe dirigente: a burguesia. E isso mesmo sendo sujeito de uma livre ação (a prosa) e elegendo, de certa forma, fazer parte do livre projeto de uma classe em sustentar seus valores e privilégios. Até porque, eram para ambas as classes que sua escrita chegava e eram ambas as classes que sustentavam seu ofício.

Com o século XIX, contudo, a burguesia assume a mesma face que a elite dirigente, uma vez estabelecido o seu projeto econômico, social, político e intelectual. De nada adiantava mais a negatividade da literatura. Mudou-se o projeto: a elite já se estabeleceu. O liberalismo político, econômico e a sua face utilitarista se vinculam, enfim, à literatura. O burguês, aquele que está entre a classe trabalhadora e a improdutiva se eleva à última potência, como intermediário entre o produtor e o consumidor. Se, antes, o fim pelo qual se escrevia era a face de Deus dado ao poder do clero, no século XIX, essa face é a da burguesia. Por esse meio, portanto, a literatura serviria de utilidade para essa classe como dever de fazê-la sentir-se bem em sua carne. Cabe recolocar nos apontamentos cirúrgicos de Sartre sobre a palavra de ordem da burguesia francesa e quais obras dela surgiam.

Sobre o que a burguesia esperava do escritor:

[...] o breviário do burguês ambicioso e pobre é a 'Arte de subir na vida', é o do rico, a 'Arte de comandar'. A burguesia considera, portanto, o escritor como um *expert*; quando se envolve em meditações sobre a ordem social, ela se entedia e se assusta: tudo que pede ao escritor é que partilhe com ela a sua experiência prática do coração humano (SARTRE, 1948, p.123; 2015c, p. 96).

Desse íterim, resultaram manuais de bons costumes, literaturas da vida íntima e da propriedade privada, cuja essência era legitimar os valores, a sabedoria e a manutenção do *status quo*, até porque, a burguesia não produz; ela é detentora dos meios de produção, valorizando, pois, o meio. Nesse sentido, o escritor tornou-se um meio. Ainda, conforme Guimarães (2010), o liberalismo parte do princípio de que todos os homens são iguais e sua gana por riqueza está atrelada a uma competição entre esses homens em pé de igualdade de condições. Não só pela literatura, como também no voto censitário, nos moldes de governo republicano, defendiam a participação do humano na política desde que enriquecessem; agora, nesse período, a máquina estatal, ironicamente, não oprime mais pela sua aliança escancarada com o poder da burguesia.

Sartre (1948; 2015c) bem confessa a dificuldade de manter um estreito vínculo com o público proletário devido ao prosador estar em paradoxo: a mesma classe que lhe servia de pagar as contas era aquela pela qual ele criticava. Salvo o caso de Victor Hugo, Sartre (1948; 2015c) coloca a dificuldade do prosador em estar no mundo com os todos os humanos, muitas vezes, reconhecendo no camponês, no operário, na pessoa em situação de rua, um leitor em potencial.

Como uma tentativa de resgatar essa liberdade, mesmo que fosse puramente subjetiva, há um empreendimento da arte pela arte, especialmente operado pelo surrealismo a fim de negar o caráter utilitarista impregnado pelos desejos burgueses, mesmo beirando a designar a arte como inútil. Isto é: que não estava ali para servir ao projeto dominante e sim, estava ao ofício da liberdade, como Sartre (1948; 2015c) exemplifica pela obra de Flaubert.

Sartre (1948; 2015c), em contrapartida, atenta-se para um detalhe: ter rompido com a burguesia não tornou as obras mais próximas do proletário e ainda, não emancipou o prosador das condições, dos privilégios que a burguesia proporcionava financiando seus livros. Sairia de uma relação de subserviência escancarada para uma liberdade de sonho, em referência ao termo usado em *O Ser*

e o *Nada*. Se preferir, foi uma recusa simbólica. Nesse sentido, o aparente retorno à burguesia, conforme Sartre (1948; 2015c) coloca, não é um retorno subserviente.

O prosador é aquele que não produz justamente por ser o portador de um ato de gratuidade e de generosidade a outrem. Ele, no entanto, precisa de um sustento e essa base vem da burguesia que prima pelo lucro. Aí está o paradoxo: o prosador deve retornar à burguesia como parasita, a fim de romper com os pilares da estabilidade burguesa. Ora, ao assumir o seu público, pode-se eleger a literatura feita de situações, do presente, de uma potente reflexão.

Souza (2021) atenta-se para esse caráter da arte, em especial, à prosa, por trazer, em sua forma, o objeto concreto (a palavra, o livro) e o imaginário. Como bem escreve Sartre (1948, p.; 2015c, p. 18): “o império dos signos é a prosa”. A prosa é um objeto transcendente, concreto, inventado pelo prosador que clama a outrem a sua leitura. A prosa, todavia, não o faz da mesma maneira por um mesmo estilo que um artigo de jornal, uma poesia ou um panfleto. Sartre (1948; 2015c) então é levado a reconhecer que a face de sua literatura radicalmente engajada é a prosa em razão de seu tratamento original pelo uso da linguagem. A prosa faz da palavra a matéria para designar objetos, ou seja, indicar alguma coisa no mundo.

Essa discussão fora antevista em *O Imaginário* e cabe retomar às suas breves considerações: imaginar implica colocar algo que não está ali, diferente de como a percepção faz; imagens mentais serão sustentadas pelos *analogons*, isto é, um representante. A palavra, como representante daquilo que não existe, em um fundo de mundo, é o instrumento e o ofício do prosador para doar emoções, angústias e perspectivas à personagem.

Não haverá, nesse sentido, uma confusão entre o real e o irreal. Pelo contrário, a obra de arte é aquela que se cria de maneira irreal na realidade. É pela palavra (*analogon*) que a consciência é capaz de motivar-se para ir além da percepção no intuito, por uma outra operação, de vir imaginar. Evidente: por ser irreal não significa estar em uma esfera alienante por fazer-nos transportar para uma outra dimensão ou uma realidade que não seria essa. Nas palavras de Souza (2021, p. 53), o filósofo está:

[...] mais interessado nas tensões, nas ambiguidades, o filósofo tenta equilibrar os lados opostos: nem um engajamento que exclua o aspecto estético, nem um irreal que ignore a relação com real.

Em Leopoldo e Silva (2010), o imaginário aparece por um outro foco: como a capacidade de imaginar o real pelo poder de negá-lo, de inventariá-lo de outro modo. Nesse sentido, o que um escritor deve escrever? O que difere a escrita despreziosa da escrita do ofício de um prosador? Ora, Souza (2021) já evidencia que é o como, a forma, a beleza, o estilo com o qual se escreve. Isso, por si só, já delinea o engajamento de outros estilos de arte, como a poesia ou a música. Esses outros estilos não deixam de ser engajados, entretanto, não fazem o mesmo tratamento da palavra tal como a prosa. Ainda, mesmo que se tenha desembaraçado essa compreensão, o que resta saber é: sobre o quê ou para quê escrever?

Pois bem, Leopoldo e Silva (2010) julga que não há escapatória. Deve-se escrever sobre aquilo que se incorpora violentamente à consciência, quase como um caráter inelutável, especialmente, nos tempos de crise, de ameaça, de forças reacionárias e cerceadoras da liberdade que fazem parte da historicidade de maneira brutal. Nesse horizonte, é por uma situação-limite ou uma situação crítica que a prosa ganhará densidade, isto é, contornos de um presente imprevisível e um futuro ansioso. Trata-se de um paradoxo. Se não há qualquer matriz determinante para que se possa recorrer para compreender a origem da ameaça, do mal, do aniquilamento tal como se revela, é urgente retornar ao próprio humano, ou ainda, encarar a face incondicionada e contingente da existência. Em outros termos, o aniquilamento é uma ação humana, por excelência ética, ao afetar toda a humanidade.

Leopoldo e Silva (2010, p. 24) menciona haver uma contraposição explícita ao espiritualismo francês, o positivismo e a literatura de sobrevoo, por eles considerarem “o relativo como uma espécie de decomposição do absoluto”. Isto é, tudo aquilo que foge do absoluto, como o erro, o mal, a mentira, de certa maneira seria incorporado como relativo ao absoluto. Dessa feita, não haveria erros propriamente ditos, mas, imagens falsas da verdade. Nas palavras de Leopoldo e Silva (2010, p. 24): “assim, o erro não é para ser combatido, mas interpretado e resposto na positividade absoluta do verdadeiro”.

De maneira similar, observa-se um tratamento parecido quando se refere ao sofrimento, ao extermínio, à aniquilação, cuja essência, a qual tudo deve integrar, seja a vida como uma totalidade positiva. Qualquer noção contrária disso seria uma visão limitada. Então, a negatividade seria excluída desde o princípio, o que faria

compreender que o mal não é o oposto; ele seria o bem que não se conseguiu compreender. Esse, em outras palavras, é o princípio da tolerância e, grosso modo, é o tratamento inicial da própria psicologia no intento de extirpar as mazelas sociais conforme Bock (2000) dimensionou em um percurso histórico da ciência psicológica no Brasil.

A partir disso, há uma reviravolta: com a historicidade, trouxe um absoluto da situação-limite: o mal, não a título de um irreal, algo desconexo da positividade do absoluto do espiritualismo francês. O mal como realidade absoluta daqueles que viviam a guerra e a morte. Acrescenta Santos (2019) que não só o espiritualismo francês se encontrava em xeque, como também a filosofia antiga, a filosofia medieval, a filosofia moderna e as doutrinas religiosas, beirando uma crise axiológica. O modo como articulavam pela teoria, a realidade, não era suficiente para dar conta dela.

Mesmo que o espiritualismo compactuasse com a tese de que o erro, o mal, seriam capazes de reparação, isso foi efetivamente desmentido por essa concepção de humano. O mal, em outras palavras, não pode ser corrigido ou, conforme se espera das instituições, um mal que pode ser eliminado. No limite dessa tese, em articulação com o ofício próprio da psicologia, há uma compreensão hermenêutica do mal, não o seu impedimento. Ora, o mal surge em meio a crise da liberdade.

A ideia de homem, já sem qualquer alicerce, coloca como prova o mal como absoluto histórico pela experiência de tortura, em que a aniquilação do humano parte do limite da dor suportável pela vítima, que, em certa instância, controla até que ponto suporta o sofrimento ou entrega-se aos desejos do carrasco. Esse, por sua vez, é uma vítima, em potência, que se esquia de sua liberdade (má-fé) sob a palavra de ordem, um pedido de líderes que desejam o extermínio. A experiência de tortura, nesse sentido, é a comunhão de liberdades pelo massacre do humano, de modo que o terror só vem ao mundo quando essa comunhão acontece por um projeto de desumanidade.

Mesmo em tortura, é na solidão, no vazio, o momento de invenção pelo qual o humano dará, por um golpe de liberdade, sua decisão. Sendo assim, é “na situação limite de resistência à adversidade. É um nascimento associado à iminência da morte. Por isso, é uma experiência absoluta” (LEOPOLDO E SILVA, 2010). Entende-se, por esse fragmento, que a realidade humana se faz, especialmente solitária pela irrupção de sua finitude, lançando-se, por sua conta, na densidade histórica. Sob tal

prisma, a literatura comungada por Sartre é aquela das grandes crises, das épocas em que a relatividade histórica e a humana se cruzam por serem a forma concreta e finita de viver e da consciência em experienciar as contingências de suas ações.

Mesmo quando o prosador deseja escrever uma história alienante, ainda assim ele é responsável pela situação que inventa, pelas palavras que escreve e por aquilo que silencia, ou que se dobra nas entrelinhas. O prosador faz da palavra uma linguagem significativa, isto é, faz da palavra a própria carne a qual aflora a emoção. Nas palavras de Souza (2021, p. 40), “ela (a linguagem) é uma arte que se vale da palavra, que utiliza a palavra como instrumento para a alguma coisa, e não como coisa em si mesma”. A sua linguagem prosaica é capaz de abarcar a referência explícita (e ao mesmo tempo implícita) da realidade.

Ao realizar esse movimento do engajamento, a partir da palavra, o prosador é quem faz o desvendamento da liberdade do leitor, provocando-a, incomodando-a até assumir a responsabilidade pelo seu engajamento no mundo, visto que “o escritor ‘engajado’ sabe que a palavra é ação: sabe que desvendar é mudar e que não se pode desvendar senão tencionando mudar” (SARTRE, 1948, p 28; 2015c, p. 29). É um duplo desvendamento, tanto do humano ao humano quanto do humano à sua historicidade, sem qualquer inocência diante deles.

Nesse cenário, a literatura é vista como uma finalidade, não como um destino. Afinal, trata-se aí de referenciar a literatura como uma arte que antecipa o tempo, permitindo visualizar e escolher mais cautela. Nesse sentido, agir não é agir tal como Roquentin; é agir conforme a exposição dos motivos que circunstanciam a construção e a prática do projeto (SANTOS, 2019). Vale acrescentar que Sartre (1948; 2015c) não está se prendendo a uma literatura de ativismo ou de política, até porque, conforme afirma Souza (2021), a arte vai além de qualquer identidade fixa. O engajamento é, se quiser sintetizar a ideia, a aceitação total da ação e de responsabilidade em escolher. Essa noção, como se vê, não concebe o sujeito como produto passivo do meio em que vive. Impreterivelmente, essa realidade humana deve assumir o despojamento de qualquer essência ou causalidade. Em função disso, em razão de serem alienados ou não, não se pode deixar a existência à margem de uma interrogação mais radical e exigente.

Santos (2019, p. 92) se reporta, de forma didática, à metáfora do espelho para mencionar o impacto desta literatura engajada ou essa literatura existencialista:

O conteúdo do espelho é o reflexo daquilo que o escritor deseja revelar e o leitor apreende esse aquilo a seu modo, porque o leitor é livre na apreensão dos reflexos descritos pelo escritor. [...] A metáfora do espelho demonstra, com nitidez, o desejo de que a obra literária instigue o processo reflexivo, que promova a consciência de si ou, noutros termos, a consciência da liberdade que se é e todas as responsabilidades que dela emanam para consigo, com a humanidade e com o mundo que se habita e, ao mesmo tempo, se constitui.

Qual é a genuína intenção em escrever? A de revelar o mundo dialeticamente em razão de não ser uma pura tarefa contemplativa. O autor é responsável por projetar um mundo e personagens em seu caráter contingente, finito e, portanto, em situação. O leitor, em uma ponta dessa relação, é quem afirma, realiza um mundo. Nesse foco, Santos (2019) descreve ser possível cortejar os três modos de ser da consciência na experiência do leitor.

A primeira é a consciência irrefletida, própria do ato de ler. Ela é concebida momento em que a consciência está direcionada ao enredo, ao mundo que o livro lhe proporciona. Trata-se de uma consciência não-tética, por ser consciência dos signos, da trama, das personagens. Por partir do irrefletido, pode-se adensar a própria consciência emocional em razão de a arte mobilizar psicofisicamente, de afetar quem lê como forma de transformar o mundo pela magia, de promover o contato sensível com a história em prosa. Além disso, é possível descrever a consciência imaginante devido à construção imagética do tempo, do modo como cada personagem se comporta e se relaciona com o espaço, com a situação. Por fim, eis a consciência reflexiva como uma maneira do leitor comprometer-se com aquilo que está lendo, de concordar, discordar, lançar novos argumentos e reformular novos sentidos de existência (SANTOS, 2019).

Nesse íterim, a relação prosador-leitor acontece, primeiramente, por um ato de confiança. Esse apontamento surge pela maneira como cada personagem sensibilizará o leitor em razão de ser ele quem se permitirá afetar-se pela narrativa. Como um processo dialético, “as emoções desveladas nas personagens adquirem maior ou menor intensidade, dependendo do modo como o leitor reflete as suas próprias emoções” (SANTOS, 2019, p. 93). Somente por uma consciência imaginante é que o leitor vibra junto à personagem, que teme as adversidades da trama, que se compadece e chega ao clímax da trama. É por esse modo da consciência que conseguir-se-á atestar a experiência do leitor. A consciência

imaginante é o pano de fundo em que paira o irrefletido, como se fosse uma consciência se perfazendo pela outra.

Além disso, essa relação é permeada por um ato de generosidade do autor em não subestimar o seu leitor, quer dizer, de provocá-lo e de não se esgueirar em uma arte que nada lhe comunica ou que lhe atribui uma essência. A generosidade se funda em considerar o leitor como essa liberdade viva capaz de realizar um mundo que, pelo prosador, foi denunciado. Ninguém força o leitor a confiar no autor, a não ser a sua própria exigência e sua própria decisão livre. A generosidade está nas entranhas de ambos dessa díade. O terceiro momento é marcado pela reciprocidade. Esse instante está aliado à clássica interrogação: a vida imita a arte ou a arte imita a vida? Em uma possível resposta para essa síntese sartriana, concebe-se a arte como o espelho da vida. A intenção é que o leitor da prosa se crie como protagonista de sua existência. De que modo esse espelhamento acontece? Veja:

O autor e sua obra revelam o leitor a si mesmo, põem-no frente a frente consigo mesmo e lhe desvelam, caso ele decida ver, a sua condição no mundo, a que suas escolhas o conduziram e que sempre terá, no presente, as possibilidades de afirmar uma vez mais a escolha já realizada outrora ou de romper com o projeto anterior e de iniciar um novo. Seja qual for a decisão, será, mais uma vez, a revelação e o aparecimento da angústia, do nada, da liberdade da realização ou não do desejo que estará atrelado aos motivos de se o realizar ou não (SANTOS, 2019, p. 94).

Ao estreitar-se com o leitor em situação, a arte torna-se um espelhamento da existência imaginada do prosador que escreve engajado com a sua época. O prosador coloca o seu leitor de frente consigo próprio e, será por uma ação, que ele decidirá ver aquilo que está manifesto. Encontra-se, nessa perspectiva, um viés clínico nascente pela literatura: trata-se da mediação fundamental de colocar, tête-à-tête, o humano em situação como ponto chave para o rompimento ou a perpetuação de seu projeto.

Nessa lógica relacional entre leitor-prosador, ainda há um aspecto paradoxal e dialético: quanto mais o leitor experiencia o mundo, quanto mais ele é sensível à própria liberdade, mais ele reconhece a liberdade do autor. Quanto mais o leitor se engaja, mais próximo ele está de assentir a liberdade criadora que concebeu todo o enredo que lhe afetou. A dialética ganha sentido quando o leitor assim exige. Ao ser correspondido, ele exige das próximas páginas, do enredo, da liberdade criadora do

autor e ao mesmo tempo, o autor exige ainda mais da liberdade do leitor. Um eleva o nível de exigência de outrem.

O uso da linguagem interfere diretamente na composição dessa relação. Eis porque, por exemplo, Sartre trava críticas à linguagem poética. O uso aderido pelos poetas se constroem de maneira inversa à concepção sartriana. Se, na prosa, a ideia se torna objeto (palavra), na poesia o objeto (palavra) se torna ideia. A poesia aproxima o ser das coisas, o que diferencia suas intenções da prosa. Santos (2019) menciona que o poeta é um desvelador do mundo, no entanto, o modo como ele opera esse desvelamento é por um uso da linguagem tornada coisa. Aprofundando esse debate, o poeta é aquele não parte de um processo de nomear ou de atestar a existência humana contingente e livre; ele é como um arquiteto das coisas, alguém que brinca de ser Deus.

Essa linguagem poética, que desagua em coincidir-se consigo mesma, não é válida para uma literatura engajada. É inconcebível que o Para-si encontre um Em-si e ainda permaneça um Para-si. Por esse ângulo, a figura do poeta se assemelharia mais à figura mítica da Medusa. Por essa metáfora, evidencia-se que o poeta olha o humano em situação e o concebe petrificado, paralisando não só um corpo fisiológico, mas, um corpo literário. Coelho (2022, p. 107) imprime ênfase a esse corpo expressamente caro a Sartre: “analogamente, o corpo não é um simples conceito, mas uma existência, ou melhor, uma multiplicidade de existências. A literatura de Sartre dá um passo importante rumo a essas existências ao tratar como matéria-prima as situações, corpos em situações”.

A medusa petrificaria o corpo próprio do leitor bem como o corpo expresso na trama literária. A linguagem adotada pela prosa de Sartre vincula-se pela palavra significante, pelo acento ao sensível, ao corpo múltiplo de sentidos. Esse corpo literário, que está ao encontro, concebe, sem dúvidas, o conflito e a ambiguidade, bem como características concernentes à relação prosador-leitor (COELHO, 2022). Por isso, pode-se interpretar que Sartre versa sua literatura em diversas empreitadas. Sua ficção pode ter um vínculo com seus outros trabalhos não-ficcionais para vislumbrar um conceito ou, dizendo com outras palavras, aquilo que escapa à estruturação filosófica como denúncia realizada em ato de mediação entre o homem e toda a humanidade. O que fica explícito ao leitor é que não há uma única relação de subordinação entre um e outrem (COELHO, 2022; SANTOS, 2019).

A característica singular que instiga nessa marcante relação é o seu princípio de espelhamento, isto é, de colocar a realidade humana frente a si mesma. Indica-se aí, um princípio da clínica de inspiração sartriana: promover o contato com a consciência refletida e reflexiva. Se não pode perder de vista o projeto original da realidade humana, é fundante, primeiramente, dispor que outrem reconheça-se enquanto mediador desse desvelamento.

Bocca (2021, p. 236) inquieta o leitor, perguntando, qual é a serventia disso? Em seus apontamentos, ela fornece algumas pistas:

Ao ter consciência reflexiva de seu projeto e das condições sociomateriais, a pessoa poderá refletir como ela vem, ao longo de sua vida, edificando a si mesma como sujeito via as suas escolhas. Poderá então ainda compreender o seu movimento existencial-relacional diante do mundo dos objetos e das outras pessoas.

Nesse sentido, a relação dialética entre prosador-leitor pode se assemelhar ao do cliente-terapeuta. A generosidade e a reciprocidade são vetores dessa relação em razão de considerar o terapeuta como mediador de uma consciência refletida. Ao posicionar o seu Eu no mundo, inquietando-se e interrogando seu sentido, é possível avançar em uma consciência reflexiva. Essa perspectiva está intimamente vinculada com a de Betty Cannon (1991), precursora desse diálogo fascinante entre a psicanálise empírica e a psicanálise existencial de Sartre, cujo confronto nasceu desde a sua prática clínica. Neste momento, este estudo não se aprofundará nesse caro aspecto clínico. Em verdade, dedicar-se-á, tão somente, ao último capítulo da dissertação, visando lançar luz nessa indispensável discussão. Atentar-se-á até o presente momento, o contorno literário e filosófico da presente pesquisa.

Eis porque, em aliança com a filosofia existencial e a literatura engajada, buscar-se-á dar um passo a mais no itinerário. Torna-se imprescindível adentrar no fenômeno da morte como prerrogativa para pensar a finitude. Ora, Sartre é conhecido como o filósofo da liberdade; à primeira vista, tudo parece indicar que, de alguma forma, o tema da morte não ganhou tanto destaque em sua ontofenomenologia como tornou-se notoriedade e densidade em suas obras literárias. É o que será examinado melhor nesta sequência

3 FACTICIDADE DO FENÔMENO DA MORTE

“O instante será então um começo e um fim”.
(Sartre, *O Ser e o Nada*, 2015a, p. 574)

Não é por acaso que o enigma da morte tem um grande eco nos tempos atuais. Quando se reporta à atualidade, tendo como ponto de partida o século XX, a morte é nomeada, pelas trilhas de Ariès (2017) como interdita, quer dizer, trata-se de um acontecimento que se deve parar ou forçosamente silenciar a todo custo. O historiador traça o nascimento dos hospitais, cujo sentido retorna à manutenção da existência a todo custo, com aparatos tecnológicos cada vez mais sofisticados para retardar (ou entorpecer) a angústia da morte e da passagem do tempo. À maneira de uma espécie de contágio, interrogar a morte parece colocar a realidade humana em meio a um terrível acontecimento sem qualquer perspectiva de cura.

Ariès (2017) mapeia, conforme sua obra, as atitudes da humanidade em face da morte a partir de um recorte da história ocidental. Nele, desde a Idade Média, observa-se o humano confrontando-se, seja aceitando a morte como um destino diante das guerras e adoecimentos como tuberculose ou peste negra, seja confrontando-se com suas crenças entre o bem e o mal, a vida eterna ou a pura finitude e especialmente, inventando uma estética diante da morte como o uso da cor preta indicando a escuridão para afastar as almas da vida concreta.

Essa estética se manifesta até no modo de sofrer pelo ente querido, balizando assim, um estilo aceitável de encarar da morte (*acceptable style of facing death*) como um paradigma que mina a liberdade humana, apequenando sua maneira de sofrer em dias determinados por uma expressão contida e irrisória. Isso não se distancia do contexto legislativo brasileiro que estabelece uma licença para luto. Nela, há a prerrogativa sobre como, para quem e por quanto tempo é aceitável enlutar-se⁴⁵. Assim, a morte, na modernidade, é um acontecimento que escapa de

⁴⁵ Na atual legislação brasileira ao trabalhador, nomeada como Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) (1967), em seu quarto capítulo, *Da Suspensão e Da Interrupção*, consta: “Art. 473 - O empregado poderá deixar de comparecer ao serviço sem prejuízo do salário: I - até 2 (dois) dias consecutivos, em caso de falecimento do cônjuge, ascendente, descendente, irmão ou pessoa que, declarada em sua carteira de trabalho e previdência social, viva sob sua dependência econômica;”. O termo ascendente é a linha geracional como pais, mães, avós, avôs e afins; e o termo descendente provém da linha geracional posterior como filhos, netos, bisnetos e outros.

qualquer teorização, pois não se sabe mais de qual morte é o foco da discussão, se é aquela em que perde completamente a consciência ou daquela em que se coloca para a fora o último sopro de vida (ARIÈS, 2017; CARNEIRO, 2017). Reside, nesse aspecto, a intenção deste trabalho em destacar uma morte vivida. Seu sentido paradoxal é, sobretudo, concreto. Destaca-se essa morte que se encarna na existência como aquela que aliena a liberdade, que sobrepuja as possibilidades do humano pelas suas situações-limites que o desumanizam. Essa morte vivida não só se destaca no contexto próprio de uma pandemia, mas aponta um diagnóstico de uma *polis* adoecida. Ora, se antes, na voz de Chico Buarque (1971, faixa 1), a morte se apresenta por um acontecimento que desorganiza o fluxo urbano como aquele que “morreu na contramão atrapalhando o tráfego”, hoje se ouve em uma entrevista de imprensa na voz de um presidente que ecoa: “Eu não sou coveiro, tá certo?”⁴⁶.

Isso mostra que a morte não é exclusiva de um contexto sanitário; contudo, nessa morte-em-situação, evoca aquilo que Silva (2023) vislumbra de uma dupla crise. A crise sanitária desvela, diretamente, uma crise da razão. O autor mesmo endereça seu questionamento:

afinal, que “diabo” é esse que, sem aviso prévio, de repente, com todo o seu “odor”, suas “chamas” e sua “fumaça”, incendiosamente, toma conta de uma polis já doente, passando a habitar, em seu interior, mais agonizante? Quais suas qualidades sensíveis; qual a sua forma de ação? (SILVA, 2023, p. 53)

Há, sem dúvidas, uma crise da razão datada na história da filosofia e mesmo, de certo cientificismo comungado pela psicologia. Como descreveu-se desde o primeiro capítulo, Sartre endereça críticas à ciência axiológica que dispensa questionar seus valores, colocando-se tal qual um puro fato, quantitativo. Crítica originária, a bem da verdade, em Husserl. Em segundo momento, soma-se à crise das ciências humanas e, certamente na necessidade de rever seus aportes.

O que Silva (2023) aponta, de forma cirúrgica é que a crise da ciência ressoa na crise da filosofia – e, em direção aos objetivos dessa pesquisa, na própria crise da práxis psicológica. Em meio a crise da COVID-19, a psicologia teve de sair de sua zona de conforto para ir em direção a uma zona de confronto, ou melhor, à

⁴⁶ GOMES, P. H. “Não sou coveiro, tá?” Diz Bolsonaro ao responder sobre mortos por Coronavírus. **G1**, 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/04/20/nao-sou-coveiro-ta-diz-bolsonaro-ao-responder-sobre-mortos-por-coronavirus.ghtml> Acesso em 16 mar. 2023.

frente de resistência. Ao afirmar que há uma crise sanitária que engatilha uma outra, a crise da razão, quais sintomas se encarnam no mundo?

O ponto nevrálgico é que, nesse intercurso, a crise, de fato, se instala ou se alastra “pandemicamente”. Ora, o que são o cientificismo, o fundamentalismo, o misticismo, o fanatismo, o relativismo, o negacionismo, o racismo, o neofascismo senão formações gêmeas de um mesmo tronco comum: o irracionalismo?! O irracionalismo configura uma forma geral de “Medusa”: ele petrifica, sob o olhar, o real. Ele serpenteia, a bem prazer, a dose necessária de veneno a ponto de paralisar consciências. Seja em sua forma velada ou não uma espécie de genocídio intelectual aí se emoldura! Por isso, o seu olhar é sedutor: ele tenta, a qualquer custo, minar qualquer possibilidade de ação, qualquer gesto de resistência, inoculando a crise! É sob o rosto desfigurado desse Ser “mítico”, por definição, que a crise agita o que há de mais patológico, teratológico, macabro em nossa cultura! O vírus se torna, apenas, um agente nesse processo ganhando livre terreno, além, no caso brasileiro, de assentimento governamental! (SILVA, 2023, p. 56)

A crise sanitária escancara um alastramento da irracionalidade diante da existência e, por excelência, sobre o sofrimento humano deflagrado pela morte. Nessa esteira, a legislação traça os contornos da situação da morte, bem como na esfera pública, assiste-se uma banalização até a última potência dos corpos que se enumeram serialmente nas valas – vidas sem despedida pois, afinal, o vírus demasiadamente humano da intersubjetividade poderia ser letal. Noutra direção, o saber biomédico, o fisiológico, o mecanicista também contribuem para decidir ou não o instante preciso da morte de alguém, ou quando os tratamentos bioquímicos não surtirão mais qualquer efeito.

De forma abissal, a morte ganha um grande eco pela crise sanitária motivada pela pandemia da COVID-19 como um fenômeno insurgente em meio ao projeto de desmonte de políticas públicas, movimento nomeado de necropolíticas⁴⁷, por minarem a existência e a dignidade humana. O fenômeno da morte não deixa de

⁴⁷ A necropolítica é um termo cunhado por Santos et al (2020) para nomear o desmonte das políticas públicas da assistência em saúde, contextualizado no epicentro da pandemia. Nessa memorável pesquisa, as autoras demarcam a escassez de informações epidemiológicas precisas e eticamente aplicadas para compreender os impactos desiguais da COVID-19, chamando a atenção para o colapso de saúde em Manaus (2.047 óbitos e 351 casos que contemplam a população indígena), no Rio de Janeiro (O uso de contêineres para colocar os corpos na Baixada Fluminense e em Duque de Caxias pela superlotação nos hospitais e contágios nos cemitérios), em São Paulo, no Ceará e em Pernambuco. As autoras irão descortinar a pseudo noção de democracia racial, isto é, o mito da igualdade para todas as etnias, o que torna invisível os marcadores sociais da diferença que subsidiam a construção de políticas públicas para todos, conforme suas intersecções, tal como a portaria 344 de 1º de fevereiro de 2017 (BRASIL, 2017) menciona como vital o preenchimento do marcador de raça/cor nos formulários dos sistemas de informação em saúde, contudo, as autoras denunciam essa lacuna pelo desconhecimento coletivo dos impactos reais à população negra e periférica brasileira.

estar imbricado com o pano de fundo histórico no qual a realidade humana vive, uma vez que as marcas dessa história estão cravadas em seu ser psicofisicamente. Ciocan (2007) enfatiza que o enigma da morte também se intensificou no pós-guerra em território francês. Será nesse momento em que a tradução do primeiro volume de *Ser e Tempo* realizada por Henry Corbin será publicada em 1938. Como se supõe, nele está o tema da morte.

Ciocan (2007) menciona que Sartre terá um contato inicial com Heidegger em Berlim em 1934, embora a sua leitura, neste primeiro momento, seja árdua e superficial. Será mais tarde, pela tradução de Corbin, que Sartre reencontrará, nos textos de Heidegger, um interesse peculiar por temas como a autenticidade (a angústia e a escolha) e a historicidade. Ainda com a tradução de Corbin, o tema da morte não reluzirá aos olhos de Sartre e isso se observa pela extensão dedicada pelo autor, com o intuito de descrever a morte em situação. Além disso, Ciocan (2007) não deixa de trazer à tona o sentimento de dificuldade da compreensão de Sartre das terminologias heideggerianas, sendo de difícil leitura na época devido à presença concreta da morte iminente.

A dificuldade de Sartre em compreender Heidegger se dá pelo fato exposto por Ciocan (2007) de ter, nas mãos, uma emergência filosófica que não estava protegida pelos silêncios das bibliotecas. Essa emergência aconteceria durante a mobilização do serviço militar, pela urgência da guerra e pela insegurança vivida pelo filósofo. Ocorre que, entre 1939-1940, Sartre inicia um projeto de escrever sobre a morte em um texto intitulado *Reflexões sobre a morte* para o diretor Jean Paulhan da revista N. R. F.⁴⁸, texto este, inconcluso. Assim sendo, Ciocan (2007, p. 52) inquieta o leitor com questionamentos imprescindíveis:

Como podemos assimilar a vocação de um escrito, uma relação autêntica com a possibilidade suprema quando nós estamos frente a um mal incurável? Como aproveitar o caráter indeterminado do momento da morte quando nós estamos de frente com um condenado à morte e que, com uma precisão bastante matemática, sabe exatamente quanto ele “ainda tem” a viver?⁴⁹

⁴⁸ La Nouvelle Revue Française.

⁴⁹ Ou comment peut-on assimiler la vocation de decrire un rapport authentique avec la possibilite supreme quand nous sommes en face d'un malade incurable? Comment saisir le caractere indetermine du moment de la mort quand nous avons en face un condamne a mort qui, avec une precision trop mathematique, sait exactement combien il «a encore» a vivre?

Ora, existe uma ambiência anterior ao seu tratado de ontologia fenomenológica que Cocian (2007) deseja descrever, cujo acento pessoal de Sartre irá se enraizar, mais tarde, com os aspectos mais sistemáticos e teóricos. Trata-se de alguns fragmentos do texto *Diário de uma Guerra Estranha (Carnets de la Drôle de Guerre)*, no qual Sartre irá, enquanto subjetividade situada em uma guerra, observar que a morte não individualizará a realidade humana, pelo contrário, irá torná-la uma pura alienação, ou seja, um objeto. Em função disso, pela morte, não há uma abertura para pensar em um existir autêntico; esbarra-se, por excelência, em um existir absurdo. Pensar em um termo como autenticidade, nesses relatos, será o de lutar contra a morte.

A realidade humana motiva-se por si mesma a lutar contra a morte por ser pura indeterminação, uma vez que não possui qualquer substância ou destino que a movimente para essa ação: se a existência é indeterminada e gratuita, a morte não poderá carregar consigo nenhum sentido. A morte pertencerá à facticidade e Cocian (2007, p. 57) escreverá que “[...] Sartre retoma o termo facticidade não no sentido ontológico heideggeriano, mas no sentido usual de ‘fato’: a mortalidade da consciência é sua facticidade”.

Enquanto facticidade, ela é a nadificação radical de todo sentido humano ao qual não se pode esquivar como se a morte fosse um não-eu no coração do seu ser (SARTRE, 1940b). Como um singelo recorte, Sartre (1940b, p. 33-34) enuncia em seus diários que:

Só se pode compreender plenamente a morte olhando para ela através da vida e em cada momento desta vida como em grandes conjuntos ativos e apaixonados. E não no momento datado em que aparece como um evento temporal. Melhor compreensão de Heidegger. Mas a morte não é minha possibilidade: é aniquilação, vinda de fora, de todas as minhas possibilidades, incluindo aquelas que *tenho de ser*. Esta nadificação é permanente, é o vazio profundo que está no coração de todas as minhas possibilidades, é a presença do exterior nas profundezas de mim mesmo. É o não-eu em mim ou, se preferir, a projeção, no fundo de mim mesmo, de meu investimento pelo mundo. Ela está nos jogando se não pegarmos nossas precauções contra isso. Esta precaução consiste em determinar-nos a cada momento, de modo que, se nossa vida terminou ali, não deixa de constituir uma totalidade com um fim. Esta é obviamente uma determinação existencial.

Os relatos de Sartre antecipam uma compreensão pré-teorética da morte por estar impregnada, em sua percepção, a experiência vivida e situada da guerra. Mesmo, nesse momento, contrário às teses de Heidegger sobre a morte, Sartre

(1940) compreende esse fenômeno sob o pano de fundo da liberdade em ir contra à morte, não estando a morte identificada no ser da realidade humana, conforme o *cogito* formulado por Granade (2017): penso, logo sou; penso, logo sou morte. Ora, a morte será a facticidade permanente que aniquila o coração de todos os possíveis esforços do indivíduo. Ver-se-á, portanto, maiores descrições a partir do seu tratado de ontologia fenomenológica e nele, o distanciamento da interpretação de Heidegger e de aproximações com outros autores consagrados à tradição fenomenológica sobre a morte.

3.1. Marcas do fenômeno da morte

O tema da morte está inserido no capítulo *Liberdade e Facticidade: A Situação*. Nele, Sartre (1945; 2015a) irá circunscrever as instâncias que formam a situação em que a realidade humana está imersa. Nesse capítulo, haverá um subtópico intitulado *Minha Morte*, no qual o filósofo escreverá acerca da morte como um evento fáctico, isto é, como um limite da existência em dois sentidos: o primeiro é a morte como o acontecimento que liga o nada ao ser por encerrar a existência e o segundo como um aglutinado a uma série de acontecimentos. Nesta segunda descrição, Sartre retomará a tese de que o Para-si é espera de si mesmo, uma vez que toda ação realizada no presente ganhará corpo e sentido no futuro que ainda será. Desse modo, ele é a espera deste futuro que ainda não é; é espera de espera de si mesmo. Quando se escreve um livro, espera-se que um dia ele seja publicado; quando este dia chega, espera-se que ele seja lido e discutido com um círculo de outras liberdades; quando este dia chega, espera-se o próximo e assim, sucessivamente.

A tese se sustenta por ser o porvir de si mesmo em um perpétuo vínculo com o futuro, como se fosse um pré-esboço de quem será. A morte seria o corte afiado entre o ser e o porvir, vindo aglutinar uma série de eventos ou de identidades que o indivíduo assume e vive. Assim dizendo, há um rompimento com a estrutura de sua ipseidade: como o ser si mesmo que acontece no vir a ser (SARTRE, 1945; 2015a).

A morte nos colocaria como um Em-si, fechado semelhante a um objeto do mundo. A cosmovisão realista aprofundará essa perspectiva ao considerar que a morte faz surgir um contato imediato com o não-humano, com este corpo em decomposição. Essa morte da qual se trata é aquela que nos redimensiona como

um corpo biológico, quer dizer, que ocupa uma certa espacialidade, que será tratado pela tanatopraxia e nos mais diversos rituais coletivos ao entorno do tratamento técnico do cadáver.

Em contrapartida, tem-se a cosmovisão idealista, inaugurada pelos poetas (e neste momento, Sartre se referirá a Rilke) por trazer um movimento de interiorização da morte, enunciando-a como um acontecimento da vida. Por essa lente epistemológica, todo ser humano carrega a morte dentro de si, assim como a casca envolve uma noz. Em que medida a realidade humana é responsável por sua morte? Ora, na medida em que toda ação realizada no mundo se torna um prelúdio da incerteza em face do futuro, como uma anunciação radical da finitude.

Em seguida, Sartre descreve a compreensão do ser-para-a-morte em Heidegger como uma maneira de interiorização e de humanização da morte. Esse debate é contemplado nesta pesquisa de forma sucinta, reconhecendo a profundidade da morte na obra de Heidegger, contudo, vale destacar esse primoroso debate iniciado a partir de Sartre⁵⁰.

3.1.1. Breves diferenças entre o ser-para-a-morte e a morte como absurdo

Na interpretação sartriana deste conceito, Heidegger enuncia que o *Dasein* deverá reconhecer e assumir seu ser-para-a-morte. No contato com a sua possibilidade de morte, o *Dasein* será o único capaz de doar um sentido autêntico para a sua existência, desvinculando-se da cotidianidade mediana. Pela sua descrição sobre esse termo heideggeriano é que ocorrerá a individualização do *Dasein*: “é projetando-se livremente rumo à sua possibilidade última que o *Dasein* terá acesso à existência autêntica e irá desgarrar-se da banalidade cotidiana para alcançar a unicidade insubstituível da pessoa” (SARTRE, 1943, p. 578; 2015a, p. 654). Jolivet (1950)⁵¹ incorpora a noção de ser-para-a-morte pela metáfora do berço.

⁵⁰ Em uma pesquisa posterior, esse colóquio entre Heidegger e Sartre a partir do mistério da morte será colocado de forma direta, evocando tanto os escritos do filósofo alemão como os textos do filósofo francês. Por ora, destaca-se a diferenciação enunciada em *O Ser e o Nada*.

⁵¹ Conforme a resenha escrita por Deleuze (1953) a obra de Jolivet *O problema da morte em M. Heidegger e J-P. Sartre (Le problème de la mort chez M. Heidegger et J-P Sartre)* faz crítica pelo espiritualismo cristão ao materialismo que é redesenhado, pela interpretação de Deleuze, na filosofia existencial cunhada por Sartre e Heidegger. O autor constrói sua obra a partir de uma estrutura ontológica da alma desvencilhando de uma noção de alma imortal, mas uma alma alinhada à existência e, portanto, que se vincula à morte. Primeiramente, Jolivet debaterá com Heidegger pela sua tese de conferir a morte o fundamento da vida. Esse combate encontrará

De acordo com sua interpretação, as fraudas da infância são semelhantes aos sudários. Como todo bebê necessita de um berço para descansar e fazer sua morada, sua existência se equipara a de um sepulcro, como marca tanto de mortalidade quanto de fragilidade. Nesse sentido, olhar para o ser-para-a-morte é entrar em contato com a possibilidade última pela prerrogativa da vida, a fim de refletir sobre a morte.

Esse *Dasein* se projeta constantemente na existência sem uma essência, de maneira que o seu projetar não lhe permite retornar no tempo. Este ente privilegiado tem como constituição um inacabamento vitalício que lhe permite projetar-se e se relacionar com outros entes que estão acabados no mundo (JOLIVET, 1950). Frequentemente diz-se que algumas coisas acabam, cessam de ser como, por exemplo, a chuva acaba, o pão acaba, a pintura se encerra. A morte, nesse sentido, não seria propriamente um acabamento do *Dasein*; ela corresponde a um fim pessoal. Viver, portanto, não seria nada além do que viver para a morte.

Esse contato reflexivo diante da existência só acontece devido ao modo originário do *Dasein* em ser inautêntico, por não se importar com os outros *Daseins*, existindo de maneira superficial e vendo a morte como incômodo ou por meros dados quantitativos de óbitos. Em vista disso, a morte tem uma fundamental importância aos olhos de Heidegger, pois só se pode acessar uma existência autêntica, isto é, a ipseidade de uma existência pessoal, encarando justo a morte como uma possibilidade frente a frente mediada pela angústia. Trata-se de descrever a morte como minha morte, intransferível e inegável (JOLIVET, 1950; CIOCAN, 2007).

Em retrospecto, a leitura de Sartre (1943; 2015a) sobre a morte, abre tanto aproximações quanto distanciamentos no contexto da tradição fenomenológico-existencial. O filósofo francês não se oporá à certeza da morte, evocando o seu caráter inelutável sobre o qual não se pode, obviamente, preparar. Prova disso é a

argumentos na ontologia fenomenológica de Sartre. A construção de sua análise percorrerá três instâncias: a psicológica, a moral e a metafísica. De maneira radicalmente avesso a Sartre e Heidegger, Jolivet defenderá que a morte não pode ser o fundamento ou a aniquilação total do projeto. Nem mesmo a vida deve ser a contínua espera do futuro. Em sua resenha, Deleuze (1953) sublinha que, para Jolivet, a vida tem como urgência a assunção do devir e a morte não seria concebida por o fim absoluto. O fenômeno da morte será confrontado por dois pontos de vista distintos: a de São Tomás e a de Gabriel Marcel, com sua análise da fidelidade e da esperança. A obra de Jolivet é central para a discussão da morte em Sartre para redesenhar os alcances e os limites de sua perspectiva existencial sobre a morte e para a compreensão do aspecto vivido que se enseja descrever.

viabilidade de preparar-se para a passagem de um trem ou esperar a vinda de Pierre. Essa mesma espera não seria possível em razão da morte ser a aniquilação absoluta de todas as esperas possíveis. É de consenso entre os autores que a morte constitui um fenômeno correlato à existência e que, de alguma maneira, tal fenômeno desvela angústia no coração da realidade humana.

Ambos os autores endereçam críticas à cosmovisão da morte enquanto o *grand finale* de uma bela melodia. Há um fundo crítico evidenciado por Jolivet (1950) endereçado a Max Scheler dado a sua ideia de morte se atrelar especificamente à velhice. Na interpretação de Jolivet, a morte continuaria sendo uma situação-limite, mas que poderia ser prevista pela passagem da temporalidade, vista de maneira encarnada pelo envelhecimento. Este processo culminaria no aumento do passado e a diminuição do futuro como possibilidade para a liberdade, inteiramente condicionada e desnuda a uma velhice que anunciará um fim.

Neste viés, a morte é compreendida como um processo de ruína se aproximando mais da destruição implacável do ser-no-mundo. Pode ser que o fim da vida como o último acorde, como se o curso da existência fosse a trajetória de uma melodia, servisse para amenizar a ruptura da morte como um encerramento, encarando-a como um *grand finale* de um espetáculo. Ora, contudo, Jolivet (1950) ensaia novas críticas: do ponto de vista schelleriano, fala-se mais de velhice do que propriamente de morte. Além do mais, é claro que não se deve descartar a morte como um final de uma melodia, até porque existem (ou devem existir) inúmeras mortes no curso da história que são emblemáticas e acontecem como um ponto final de um discurso perfeito. Existem até mortes canonizadas, mas, esse aspecto harmonioso não é intrínseco à morte.

Quando se fala de harmonia no acontecimento da morte, trata-se de um acidente ou de uma pura aparência. É uma questão de chance que condicionará o sentido harmonioso; não a morte. Sem sombra de dúvida, o próprio da morte é “que ela pode sempre surpreender antes do tempo aqueles que a esperam para tal ou qual data” (SARTRE, 1943, p. 581; 2015a, p. 657). Aos olhos de Sartre (1943; 2015a), quem determinará o acontecimento da morte é o puro acaso.

À vista disso, Sartre (1943; 2015a) descreve que a realidade humana é uma liberdade sem parâmetros, sem valores ou critérios estabelecidos a ponto de nomear um existir autêntico ou não. Em termos sartrianos, não há diferença entre a escolha que assume a morte como absurda, imprevisível e irrealizável e uma

escolha que conta com os seus castelos para a eternidade. Em ambas as situações, são escolhas sem qualquer signo positivo. Não caberia, em sua filosofia existencial, enunciar uma realidade humana que desconhece sua morte e, por isso, vive uma existência inautêntica, uma vez que não há uma identidade a ser velada. Caso contrário, estaria compactuando-se com uma espécie de má-fé.

Nesse mesmo argumento, a morte não tangencia um conhecimento prévio quando se reflete sobre ela: o que se tem seria meramente uma quase-observação, um *analogon*. Ainda, Sartre (1943; 2015a) não compactua com a mesma interpretação da morte como uma experiência intransferível. Pois bem, essa posição se dá devido à ambiência de guerra ao refletir sobre as mortes dos judeus, das pessoas com deficiência, das mulheres, dos negros e dos sacrificados ao pelotão de fuzilamento para alcançar este sentido último. Concorde-se com Granade (2017) ao afirmar que Heidegger não explorou essa dimensão ético-político que Sartre (1943; 2015a) denuncia como um projeto em direção a uma morte. Isso, no entanto, deixa claro que a descrição heideggeriana da morte revela a impossibilidade do *Dasein* em redimir-se com a sua própria morte. Sartre traça, em seguida, diferenças entre a minha morte e a morte de outrem. Começar-se-á, então, pela minha morte.

3.1.2. A minha morte e a morte de outrem

A minha⁵² morte não é uma possibilidade, exceto o suicídio. Sartre (1943; 2015a) sustenta essa tese dado a constituição do Para-si em vislumbrar seus possíveis e suas ações no mundo. A morte, neste sentido, é a negação de todos os possíveis, retirando qualquer sentido de vida. Por não saber quando o fim culminará, qualquer espera será a destruição de todas as esperas. Minha morte é um fato contingente e, ao mesmo tempo, fático. Eis aí uma crítica à morte como um fenômeno capaz de redimensionar a existência. Comumente se equipara a finitude à possibilidade de morrer e, com isso, lança-se inúmeras teses reflexivas, quais sejam, a de pensar a morte como uma oportunidade para redimensionar a maneira como se vive, a urgência em rever valores, crenças e princípios, até mesmo, de desfrutar da vida até o último minuto como se fosse a última vez.

⁵² Nesse subcapítulo, adotou-se a primeira pessoa do singular para referenciar o sentido pessoal da morte tal como Sartre emprega em *O Ser e o Nada*.

Jolivet (1950) acrescenta, neste ínterim, a cosmovisão dos estoicos e epicuristas que tentam, de certa forma, driblar a angústia desvelada pela morte por um sofismo da inexistência da morte. Em síntese, tais pensadores defendem a seguinte tese: ao existir neste mundo, a morte não é. Ora; se, por outro lado, a morte existe, não se é; logo, não haveria razão para angústias diante da morte, sendo ela um livre acontecimento capaz de fazer com que haja retorno para a lei do Destino. Há um apelo ao transcendental, pois o humano estaria retornando ao Todo universal, de onde nasceu.

Do ponto de vista sartriano, contudo, não existirá um lugar no ser do Para-si para a morte. A minha morte não poderá ser considerada uma possibilidade própria. Ora, se há um projeto de refletir sobre a morte como uma portadora de um sentido para alguém, é necessário olhar para aqueles que permanecem, dada a possibilidade de atribuírem de forma externa e objetiva, sobre quem a realidade humana foi, isto é, seu ser-para-outrem. Isso faz com que a morte contorne os limites de nossa liberdade? Sartre (1943, p. 590; 2015a, p. 669) responde sem rodeios: “muito pelo contrário, parece-nos que a morte, ao revelar-se a nós tal como é, libera-nos de sua pretensa coerção”. Eis a relação entre a facticidade e a liberdade. A morte compõe a situação como acontecimento que escapa à realidade humana e apesar da morte, o que move o sujeito enquanto uma temporalidade viva é a anunciação radical de sua finitude (liberdade).

Retornar-se-á, agora, a outrem, que permanece no mundo. Será outrem que sofrerá as fraturas deixadas pela morte devido a intersubjetividade. Antes, quando o humano estava vivo era ele quem anunciava a si mesmo, quem poderia desmentir narrativas proferidas por outrem sobre si mesmo, quem poderia contestar ou enfrentar. Ele era sujeito na relação do jogo entre liberdades; quando ele vem a findar, a sua existência torna-se presa a um passado, sucumbindo totalmente ao Em-si, bem como prisioneira das intenções de outrem. A existência a ser tratada, desse instante em diante, é uma vida reconstituída. É possível concordar com Jolivet (1950) a partir sua interpretação quase cirúrgica: a morte coloca o humano inteiramente nas mãos dos outros.

A vida reconstituída é a coexistência vivida, os afetos deliberados e marcados por aquele que findou, não sendo exclusivamente recordações fiéis ou cognoscíveis como também as imagens, os sonhos e as ilusões sensoriais. Se o ofício do biógrafo consiste em descrever a essência última do projeto de ser, o ofício do sujeito

enlutado é o de inventar uma existência que se confronta com a ausência-presente. É uma das maneiras descritas por Joanneliese Freitas (2018) de manter presente aquele que está ausente, mantendo vivo as marcas deixadas por ele em outrem, podendo vir a ser o seu guardião. Sartre (1943; 2015a) caracteriza este outrem como os familiares, os amigos, os conhecidos, os leitores. Do mesmo modo que outrem pode ser o guardião de memórias, ele também pode esquecer de quem falece, vindo a constituir a sua face de maneira despersonalizada. Lembrar ou esquecer são decisões que cabem ao projeto de outrem. Mesmo quando morto, está circunstanciado, por excelência, o ser-para-outrem:

Meu ser-Para-outrem é um ser real, e, se permanece nas mãos de outrem como um casaco que abandono após minha desapareição, é a título de dimensão real de meu ser – dimensão essa convertida em minha única dimensão – e não de espectro inconsistente (SARTRE, 1943, p. 589; 2015a, p. 667).

Nesse sentido, ainda mortos, o ser-para-outrem será interpelado na voz ou no silêncio de outrem como dimensão real daquele que a realidade humana foi. Essa existência não operará mudanças nela mesma. Somente outrem impedirá o seu atrofiamiento se estiver em seu projeto manter vivo o legado daquele que findou. Assim, existiria uma relação com os mortos, com os quais podemos nos afastar ou nos aproximar, com os quais podem temporalizar, ver à distância pelos seus arredores. Sartre (1943, p. 587; 2015a, p. 665) evidenciará essa relação:

[...] os mortos nos escolhem, mas é preciso que os tenhamos escolhido primeiro. Reencontramos aqui a relação originária que une a facticidade à liberdade; escolhemos nossa atitude em relação aos mortos, mas é impossível não escolhermos uma que seja.

Sartre (1943; 2015a) denuncia novamente a liberdade e a facticidade: mesmo qualquer silêncio é uma livre ação, qualquer esquecimento, apatia, cegueira, chacota em face de quem morreu. Isso porque a existência se encerra, não cabe mais a contradição, isto é, a vida já está feita, dita, escrita, mesmo que sem os pontos finais. Tomada nessa perspectiva, a morte é um acontecimento; quem a realiza é outrem.

Essa face de outrem como sobrevivente que consagra aquele que morreu (ser-para-outrem) para a eternidade à espera de ser objetificado pelas outras gerações também é posta por Heidegger pelo ser-com. De forma breve, sem com

isso esgotar sua primorosa descrição, Jolivet retrata que quando um ente amado morre, a sua morte assume um significado intimamente pessoal (e, inversamente, quando morre um desconhecido, assume um significado impessoal). Dessa forma, há o sofrimento em comunhão íntima com o sujeito doador de afeto. Nas palavras de Jolivet (1950, p. 22):

Quando sofro, em comunhão íntima com aquele que amo, a morte que o arranca de minha ternura e de minha amizade é que o fará ausente-presente para mim (presente como ausente). Ora, eu realizo realmente uma experiência vivida da morte: eu morro com ele de alguma forma.

A experiência vivida da morte é a realização de outrem. Certamente, Jolivet destaca essa experiência a partir de uma tensão insurgente da ausência desse outrem que, mesmo não estando aí, no mundo, ainda faz parte do meu mundo-da-vida. É um flagrante paradoxo. Então, sabe-se que o indivíduo morre e nasce, assim como também se pode meditar sobre o rumo de suas escolhas. Desse modo, no entanto, saber é inteiramente oposto de experienciar. Saber é um modo de conhecer pela morte do outro; experienciar, por outro lado, é um vivido. Para empregar aqui uma linguagem sartriana, há um caráter pré-reflexivo que encarna um sentido mágico à morte de alguém.

Nota-se, então, que a perspectiva de Jolivet se avizinha com a de Sartre pelo *cogito* pré-reflexivo e com a de Gabriel Marcel, o qual conforme comenta Granade (2017), desenvolverá sobre a morte do ser amado. Qual é o vínculo entre esses dois mistérios? É possível sobrepujar o mistério da morte pelo mistério do amor? Observar-se-á, de forma breve, essa discussão introdutória.

3.1.3. O mistério do amor supera o mistério da morte?⁵³

Diferente de Sartre (1943; 2015a) que compreende a morte como um encerramento para o mundo e um lançamento para as mãos dos outros, Marcel compreende que, se houve amor por quem se perde, este *tu* não morrerás⁵⁴. O

⁵³ Tal como o tópico de debate com Heidegger, este em debate, com Gabriel Marcel, também será aprofundado em pesquisas posteriores. Cabe, por ora, destacar um singelo debate por algumas obras pontualmente aos objetivos dessa dissertação.

⁵⁴ Para um maior aprofundamento acerca dessa rica reflexão, ver Gabriel Marcel. *Tu ne mourras pas*. Préface de Xavier Tilliette. Orbey: Arfyen, 2005.

mistério⁵⁵ do amor sobrepuja o mistério da morte. Em Marcel (2004), é um equívoco pensar a morte como um fim. Ele compreende a morte como um acontecimento que funda o trágico na vida, atribuindo-lhe seu caráter de finitude.

Ao olhar em profundidade para o equívoco de considerar a morte como fim absoluto, Marcel (1997) apresenta dois caminhos possíveis de serem adotados pelo humano: o espiritismo pseudorreligioso que oferece um balsamo fácil à dor exposta pela morte e o niilismo absurdo. Ao invés de enriquecer a existência terrena em razão da filosofia ter descartado o sentido de existência para-além do túmulo, o significado ricocheteou o seu rumo. Acentua-se, inversamente, de maneira pungente, o desespero, a ausência de valor e a desesperança. Desta feita, Marcel (1997) faz sua denúncia: quanto mais pensa esse humano como objeto e não como um ser, tratar-se-á de máquinas sob ponto de vista de uma exigência tecnocrática.

A morte só seria brutal se a realidade humana estivesse imersa na influência da técnica e a perda de alguém fosse uma ferida narcísica. Nessa perspectiva, perder alguém é perder algo de posses, ao modo de objeto puro e simples. Destaca-se, portanto, um tratamento original frente ao fenômeno da morte. Marcel (2004) defende, a partir de um laço com outrem, fundado de maneira indestrutível. Certamente, não é uma simples qualidade de um isto, de *noúmenon*; é uma seguridade profética. Como Granade (2017) aponta, esse tema não se encontra exclusivamente na obra filosófica de Marcel, mas encontra-se expressivamente em seus teatros. Recorre-se, providencialmente, a uma de suas peças, neste caso, *O Iconoclasta (L'inconoclaste)*⁵⁶, publicada em 1923.

A obra é realizada em quatro atos, o leitor participa da vida cotidiana de Jacques Delorme (o marido), Madaleine Delorme (a segunda esposa), Abel Renaudier (amigo de longa data de Jacques e Viviane), Viviane Bréau-Delorme (a primeira esposa falecida) e Florence Bréau (a irmã de Viviane). A peça se desenrola a partir de uma visita feita a contragosto de Abel à residência de Jacques e Madaleine. Abel sofre em conceber o segundo casamento de Jacques após a

⁵⁵ Hanley (2004) fará uma breve descrição do motivo adotado por Marcel em cunhar o termo mistério ao invés do termo problema. O problema é algo visto de fora por um observador impessoal, cunhado pelos paradigmas das ciências como algo a ser resolvido e depois desse momento, dispensado. O mistério, em contraste ao problema, exige que o fenômeno seja afetado pela realidade. O sujeito diante do fenômeno não seria mais um simples observador e sim, um questionador que decifrará e interpretará o significado daquilo que se revela, ou seja, a experiência existencial.

⁵⁶ A peça foi traduzida para o inglês por Hanly (2004) como *Mistério do Amor (Mystery of Love)*.

morte de Viviane, pois conforme observa-se, ele nutre um amor silenciado e impossível devido ao casamento dela com Jacques. A rapidez com que Jacques se casa novamente gera uma profunda indignação em Abel. Em razão desse sentido corrosivo, Abel não aprofunda suas considerações sobre os recém-casados. Nesse pano de fundo, surge uma nova situação na trama. Florence evoca uma suposta carta deixada por Viviane para Abel.

Nela, há um suposto caso extraconjugal que abalou as certezas dos familiares presentes e a amizade de Abel com Jacques. Quando Abel entra em contato com essa carta, após uma discussão travada com Florence, a narrativa tem uma outra reviravolta. A informação enunciada por Florence era fruto de um erro de interpretação. Na carta, Viviane declara ter nutrido um amor silenciado por Abel tal como ele havia feito por ela durante todos aqueles anos. Tais fatos apresentados estão diante de uma outra situação: não era mais uma suposta traição; era o desvelamento de um amor interdito pelo silêncio, de uma reciprocidade clandestina.

A preciosidade dessa informação foi tamanha, sendo incapaz de esconder qualquer expressão do rosto de Abel, o que levantou suspeitas em Jacques. Em conversa com Jacques, Abel escolhe mentir ao amigo, professando que sua falecida esposa tinha surgido como uma presença além-túmulo para retirar-lhe qualquer culpa sobre o seu segundo casamento. Essa tentativa malograda de Abel é descoberta por Jacques. Por um momento, Jacques tem um colapso nervoso por perceber que não sente mais a presença de sua falecida esposa, muito menos, o vínculo de amizade com Abel por sua declarada infidelidade. Eis, então, que Abel tenta convencer Jacques da superação do mistério da morte pelo mistério do amor. Por conseguinte, observa-se, abaixo, como parte dessa conversa se desenrola (MARCEL, 2004, p. 98-99):

Abel: Nesse momento, Jacques, sou eu quem falo com você, e não há decepções por detrás dessas palavras. Veja, no final desse dia assustador todas aquelas assombrosas obsessões me deixaram, por um milagroso momento. Pena fez esse milagre. Infelizmente talvez tudo aquilo irá retornar, mas eu estou falando com você no fundo de minha alma e como se ela nos ouvisse. Talvez ela nos ouça. Eu prometo a você esse juramento; ela teria te perdoado. Ela te perdoa, porque em certo sentido ela está claramente aqui.

Jacques (*amargamente*): Nos seus pensamentos! Abel (*fortemente*): Não Jacques nem mesmo como uma ideia! [...] Jacques: não há nada, meros

fantasmas na noite, é isso quem somos. Abel: isso não é verdade, desde que soframos⁵⁷

A morte do ser amado retorna sob um estilo diferente, remontando o entendimento sobre como a sua presença-ausência se faz na existência: por um laço. Só se pode ter um sentido de perenidade após a morte por um vínculo de fé. A fé que se nota na trama não se trata de um Deus, mas na unidade intersubjetiva que acontece pelos seres que se amam. Esse amor mencionado não é autocentrado, narcisista, uma idolatria a outrem ou mesmo exclusivo dos casais. Marcel engloba as amizades e as relações filiais no horizonte de um amor que afronta implacavelmente a possibilidade do sofrimento e da morte.

Se não considerar a morte como fim último, em que medida se pode compreendê-la? Certamente, pela fé como uma atividade com outrem à maneira de uma unidade suprapessoal. Marcel (2004) exemplifica isso pelo sacrifício de um pai para um filho. Esse pai não desaparecerá pela sua morte; ele sobreviverá no filho. Há, nessa interpretação, um sentido ontológico de intersubjetividade que ocorre pela vivência da morte do ser amado. Trata-se, aqui, de um paradoxo inerente da finitude, ou seja, a experiência da morte vivida. Essa discussão é levantada em um congresso de 1937 onde Léon Brunschvicg acusa Marcel de dar mais importância a sua própria morte do que a morte dele. Em resposta a Brunschvicg, Marcel (1997) defende sua tese, de maneira inédita, no plano do amor.

Quando o humano falece, ele se dirige a um nível espiritual superior que não é mais a desse humano objetificado, isto é, de um corpo meramente biológico. Trata-se, antes, de um humano que foi capaz de amar além do corpo. A morte é o acontecimento que crava feridas nos pensamentos, na visão do mundo e em si mesmo. Granade (2017) circunscreve que Marcel posiciona seu pensamento pelos matizes da esperança, do absoluto (o Tu absoluto) e da sobrevivência.

Prova disso é que a sua filosofia existencial reencontra seus mistérios em solo cristão. Nele, Marcel se dedicará mais a explorar a sobrevivência real da perda

⁵⁷ ABEL: At this moment, Jacques, it's I who speak to you, and there is no deception behind these words. You see, at the end of this frightful day all those haunting obsessions have left me, for one blessed moment. Pity performed that miracle. Unfortunately maybe all that will come back, but I am speaking to you now from the depth of my soul and as if she heard us. Perhaps she does hear us. I swear to you this oath; she would have forgiven you. She does pardon you, because in a sense she is surely here! JACQUES: (*Bitterly.*) In our thoughts! ABEL: (*Strongly.*) No Jacques not merely as an idea./ [...] JACQUES: There is nothing, mere phantoms in the night, that's what we are./ ABEL: That's not true, since we suffer.

desvelada pelo mistério da morte. De acordo com Granade (2017), quando se considera que se perde alguém, isso significa que o indivíduo passou o curso da existência em uma relação de posse, compreendendo o humano a título de um *ele*, ou seja, como um simples objeto, no qual se pôde exercer a atividade de tal indivíduo. O *tu* escapa à natureza das coisas e, em sua concepção, “identificar ou objetificar o outro é traí-lo após sua morte” (GRENADE, 2017, p. 422).

O olhar de Gabriel Marcel evoca a superação da morte pela fidelidade, pela relação fundada no amor que reconhece a comunhão íntima com outrem. Um verdadeiro “nós” que pode superar a morte. Pelo amor, na visão de Marcel, poderia superar a dor que surge pelo desaparecimento abrupto de outrem, mantendo vivo a intersubjetividade a partir da oração, pelo “Tu absoluto” como um destino para os humanos que se amam e que dedicaram suas vidas a fim de estarem em comunhão.

Outro ponto levantado pela abrupta aparição da morte é a corporeidade suprimida. Sartre não desenvolverá longas descrições sobre esse tema como fez Gabriel Marcel e até mesmo Merleau-Ponty. Conforme escreve Freitas (2018), trata-se de uma intersubjetividade encarnada, na qual é ontologicamente originária pela relação do homem no mundo e com outrem, com quem se tem um entrelaçamento sensível. Joanneliese Freitas (2018) atesta que a realidade humana é intercorporeidade. Ora, esse é o ponto de partida para conhecer o mundo e a si mesmo por uma experiência vivida no mundo-da-vida (*Lebenswelt*). Nesse ínterim, a morte é a abrupta supressão de outrem como corporeidade, a qual contorna a percepção que o humano realiza junto ao mundo.

Com a morte, esse outrem que aparece como proximidade-distante, sensível-senciente, visível-invisível, encerra-se ao mesmo tempo em que o humano deixa de existir enquanto copresença, por deixar de compartilhar um mundo, de não ser mais um quiasma. Neste sentido, a morte interrompe o fluxo temporal com outrem, rompendo todas as possibilidades, sem conseguir atualizar sua coexistência no mundo (FREITAS, 2018).

Em retrospecto a Sartre, esse *religare* entre o amor e a morte como enunciado por Marcel não será tão desenvolvido. Assim, ao menos, não contará como uma maneira única de relacionar-se com essa ausência-presença deixada por outrem (a oração) ou sendo o amor, o mistério último que vence a morte. Caso contrário, o ser seria deflagrado pela má-fé por não considerar a liberdade em

inventariar-se diante ao fim de outrem. Granade (2017) coloca Marcel enquanto um filósofo da luta contra a ausência de sentido, a absurdidade e a gratuidade que o mundo moderno acarreta. Sartre, por outro lado, vem a ser o seu oposto. Há um flagrante acento ao absurdo da morte, o que revela a seguinte tensão: esse outrem, presente no mundo, está entregue à sua liberdade para experienciar seu *páthos* sem a experiência concreta da morte propriamente, mas certamente estando em uma experiência vivida da morte.

Seguramente, Marcel fornece uma cosmovisão radicalmente original, pois, o desejo de ser imortal será alcançado em suas teses pelo amor e pela fé. Por outro lado, quando se avista a tese da ausência-presença, poder-se-á reconhecê-la como ser-Para-outro?

Corbella (2015, p. 371) observa que o termo presença-ausência deflagra uma relação de ambiguidade, quer dizer, “a ausência possui uma relação íntima com a presença já que só é possível falar da ausência de algo que foi um dia presença”. À vista disso, Sartre (1943; 2015a) também reconhece que as pessoas vivem, a todo momento, com a presença e a ausência do outro, sob o fundo da presença original. A ausência é percebida pela relação entre realidades humanas e não com os outros objetos. Sartre (1943, p. 318; 2015a, p. 357) enunciará, contudo, um problema em relação a ela: “a ausência pressupõe a conservação da existência *concreta* de Pedro: a morte não é uma ausência”.

Nesse íterim, a condição para haver a ausência é a conexão entre as realidades humanas, as quais necessitam existir a presença de uma à outra, não em um lugar, mas em um espaço humano em que pode apreendê-la pela percepção, como um objeto. Sendo assim, ausência não é necessariamente uma morte; mas, ela pode compor a experiência vivida de quem permanece e mantém vivo, enquanto projeta essa mesma relação com o outrem-sujeito-em-imagem.

É este outrem-objeto que por ser outrem-sujeito torna o indivíduo em um ser-visto. Aquilo que é visível é findado; aquele que é vivido se faz presente sem distância (consciência imaginante). Caso contrário, não haveria como descrever um engano de crer que, a título de exemplo, Ana vem em direção a este indivíduo, mas conforme aproxima-se, o indivíduo depara-se com uma pessoa totalmente desconhecida, bem como passa a crer que alguém está vigiando-o e ao olhar para trás, avista apenas galhos de árvore.

Ainda pode-se referir à morte como um acontecimento de mudança radical pelo desaparecimento do outrem-objeto, objeto que colocava o indivíduo a ser visto e que poderia avistá-lo, contudo, não poderá mais vê-lo: enquanto estiver em plena presença no mundo, outrem se torna a marca da ausência concreta no mundo.

Isso faz com que se encontre uma outra revelação da morte: sua absurdidade. Diferente de Marcel, Sartre (1943; 2015a), na linha de Camus, sublinha o absurdo como caráter essencial da morte. Não se recupera nada esperando seu acontecimento, pois, mesmo sob aviso de uma doença incurável, de uma condenação à morte, de cuidados expressivos com toda tecnologia de combate à morte, lá está ela, na espreita e totalmente indeterminada. Mesmo com um diagnóstico terminal, não saberá o minuto de um último suspiro, nem se a sentença poderá ser reivindicada.

Sartre (1943; 2015a) coloca que não há um sentido do lado de fora para o sujeito da experiência, uma vez que só se tem qualquer sentido pela subjetividade quem clama pelos enigmas sem resoluções prontas, sem medidas infalíveis e que desafiam o existir é o humano! Cabe ao humano, em sua liberdade, inventar-se. O absurdo e suicídio também aparecem em Sartre: o suicídio é um ato paradoxal que coloca em xeque o porvir. Mesmo a própria tentativa de suicídio cairia no indeterminado, podendo haver tentativas subsequentes, o sentimento de culpa, os julgamentos de outrem, as ações emocionais e toda relação que o humano tem com sua própria existência.

Mesmo assim, age-se por um projeto fracassado de escapar da absurdidade da morte buscando o Em-si-para-si. Ora, essa maneira de encarar a morte é baseada no juízo final, semelhante ao um fechamento de contas que estariam condenados a se submeter. Nesse último dia, todas as escolhas feitas em existência pelos indivíduos seriam cobradas, refutadas e julgadas por um Deus como critério para uma vida eterna. Eis então que Sartre (1943; 2015a) sublinha uma contradição: se existe uma essência, uma matriz criadora dessa existência que age no mundo, essa mesma matriz ordena ao humano aquilo que deve fazer. Sua escolha não é livre; é pura anunciação de sua escravidão.

Quanto mais se busca dar subterfúgios ao mal-estar gerado pela morte, mais consciente dela se fica. Sem a certeza de um *grand finale* ou de uma salvação, a morte é o acontecimento que impede qualquer completude, totalmente absurdo tanto quanto nascer, sendo, de forma paradoxal, uma alienação na medida em que não é

uma possibilidade, mas, essencialmente é a de outrem. Não existe qualquer dialética que assegurará um contato real e profundo com a morte em razão de ser uma experiência única e incontornável.

Nesse aspecto, Sartre se avizinha com Camus (1942; 2021), o qual o absurdo é ponto de partida para o seu clássico *O Mito de Sísifo*, obra que buscará decifrar, pelo sentido último do suicídio, a seguinte pergunta: “há uma lógica que chegue até à morte?” (CAMUS, 1942, p. 17; 2021, p. 26). Trata-se de situar, mesmo brevemente, o homem consciente de sua absurdidade enquanto condição humana sem qualquer possibilidade de fugir. O homem absurdo, descrito especialmente por Camus (1942; 2021), revela-se como aquele que vive o desabamento dos cenários de uma existência maquinal, uma vez que não se sabe o sentido *a priori* do para quê existir desta ou daquela maneira. Camus (1942; 2021) evoca a experiência da náusea como desvelamento do absurdo.

O que, de fato, o absurdo escancara? Esse existir que segue um papel a ser desempenhado, aquele que se faz todos os dias, sempre igual, no mesmo lugar, nas mesmas relações, nos mesmos afetos. Como por súbito, “aqueles cenários disfarçados pelo hábito voltam a ser o que são. Afastam-se de nós” (CAMUS, 1943, p. 21; 2021, p. 35).

O mundo retorna a sua qualidade de ser aquilo que se escapa, isto é, denso, irreduzível ao indivíduo, já que suas relações deixam de ter a qualidade de serem conhecidas, serem propriamente nossas. O que se conhece, pelas lentes de Camus (1943; 2021), é o que permite a experiência sensorial e reflexiva do mundo. Entretanto, nem mesmo se pode mensurar quem é. Esse Eu é como água que escorre das mãos. O absurdo compreende o humano enquanto estrangeiro para outrem e para si mesmo. Nas palavras de Camus (1943, p. 25; 2021, p. 41):

Posso desenhar, um por um, todos os rostos que ele [o eu] costuma assumir, todos também lhe foram dados, esta educação, esta origem, este ardor ou estes silêncios, esta grandeza ou esta baixeza. Mas não se somam os rostos: este coração que é o meu permanecerá indefinível para sempre. O fosso entre a certeza que tenho de dar a esta segurança jamais será superado. Sempre serei estranho a mim mesmo.

Camus faz uso da noção de absurdo para retirar do homem qualquer fé ou bem irracional que salvaguardará de sua humanidade ou que deslocará à história como pano de fundo para sua humanização. Até aqui, há uma aproximação com

Sartre. O ponto nevrálgico com Camus (1942; 2021) é que a consciência do absurdo descarta a história como responsabilidade do humano. O absurdo é a consciência dolorosa da relação entre o humano e mundo, relação contraditória a qual não se pode fugir e que resta preservar, transfigurar. Para viver, nesse sentido, não restaria conferir qualquer sentido ao que não tem, mas, entender que é o absurdo que caracteriza a vida (BRAZ, 2005).

Assim sendo, a morte como um fato absurdo, não permite ser apropriada pela morte de outrem; ela prossegue intacta em experiência íntima do indivíduo, uma vez que seu acontecimento irrompe no mundo e não é possível passar ileso (BRAZ, 2005; CAMUS, 1943; 2021). Toda e qualquer ação que permita esquecer da tensão originária do mundo irracional e do homem revoltado é uma ação que retira da angústia do absurdo e impulsiona ao desejo da unidade, da reconciliação, de uma outra realidade que não seja essa. Em Camus, a morte torna o signo do abandono em razão de não se ter a quem clamar por salvação quando se reflete sobre o fim. Poderá o humano viver apesar do absurdo? Camus (1943; 2021) mostra um único horizonte: o de conviver com este mal.

Em retorno a pergunta inicial de Camus, de descrever o fim último da morte, disserta-se algumas descrições: a morte é a exceção que deve ser levada em conta e, quando consciente de um mundo sem sentido algum, além de revoltado, o indivíduo deve aceitar sua condição absurda em um mundo repleto de tensões e densidades. Nas palavras de Braz (2005, p. 5) “o que interessa Camus são as premissas deste existencialismo [inspirado em Nietzsche], a saber, essa consciência do absurdo, do divórcio entre o desejo de infinito e nossa finitude”.

Outra dissidência em Sartre (1943; 2015a): não se trata de revoltar-se ou de aceitar a morte; trata-se de fazer-se, de anunciar-se pelo fundo da liberdade. Ao descrever o fenômeno da morte no percurso de Sartre (1943; 2015a), verifica-se aproximações e distanciamentos capazes de delinear a título da facticidade, por um caráter inelutável que apela à intersubjetividade e acentua a absurdidade diante da vida.

Descrever a morte, contudo, não é o mesmo que descrever a finitude (mesmo que ambas sejam correlatas). Trata-se, pois, da morte como realidade que um dia será fato; resta, então, a tarefa de descrever a condição de livre mortal. Esse será o próximo passo desta pesquisa.

3.2. A finitude existencial

A finitude é uma condição ontológica do Para-si em fazer-se no mundo. A sua anunciação radical é a marca deixada pela escolha e que, em uma psicanálise existencial, busca-se decifrar hermenêutica e heurísticamente. Sem projeto, a realidade humana perde justo o seu traço de singularidade e mesmo reconhecendo que seu projeto pode não-vir-a-ser, permanece livre em sua escolha. Essa liberdade sem limites reside até quando se escolhe não escolher, contornando, por excelência, um tédio existencial. Em *Todos os homens são mortais*, Beauvoir (2019) encarna esse fenômeno revelado pela não escolha em Raymond Fosca. Há uma condição ontológica que atrai o leitor a Fosca. A personagem vive o drama da imortalidade.

Em um primeiro momento nessa história, acompanha-se o encontro de Fosca e Régine. Desde o primeiro momento, o leitor acompanha nessa relação uma certa tensão. De um lado, há Régine, atriz, situada no cenário do teatro francês, desinibida e autodeclarada amante da vida; do outro, há Fosca, uma personagem introvertida, melancólica e sem qualquer apreço pela vida em razão de um fato biográfico.

Beauvoir (2019) realiza um movimento regressivo: em 1311, quando ainda era príncipe de Carmona, Fosca tem, em mãos, o elixir da imortalidade. Trata-se de uma possibilidade reluzente às suas demandas econômicas e políticas por ser o eterno governante do poder. Naquela situação, sua escolha foi a de beber essa substância, contudo, Fosca experiencia muito além de uma existência desejada; ele sofre essa existência contingente, sem qualquer positividade. A personagem atravessa guerras, perdas amorosas, o abrupto rompimento de crenças e de sentido da própria vida.

O que ora antes era uma benção, tornou-se sua maldição fáctica. Em suas primeiras conversas com Régine, Fosca expressa amargamente esse tédio existencial:

- Ela ergueu-se e olhou-o fixamente.
- Pensa realmente que não morrerá nunca?
 - Mesmo quando quero morrer não posso – disse ele.
 - Ah! Se eu acreditasse ser imortal!
 - Então?
 - O mundo seria meu.
 - Também pensei nisso. Há muito tempo. (BEAUVOIR, 2019, p. 34).

Régine questiona sua confissão. Fosca menciona, olhando-a: “- Vivo e não *tenho* vida. Não morrerei nunca e não *tenho* futuro. Não sou ninguém. Não tenho história nem fisionomia” (BEAUVOIR, 2019, p. 35, *italico nosso*). Régine é a atriz que deseja ser lembrada por outrem, isto é, ser a ausência que marca a intersubjetividade; Fosca deseja a invisibilidade, estar intacto a outrem. Ao que se refere ao objetivo desta pesquisa, existe revestido no drama da imortalidade de Fosca, uma discussão sobre a finitude existencial.

A obra beauvoiriana revela que nem mesmo a vida eterna isenta o caráter finito da existência. Por ser uma condição do Para-si em termos éticos de escolher-se no mundo, tal condição implica diretamente na dinâmica da temporalidade que a realidade humana se encontra. Quando Fosca diz não haver futuro, existe aí uma outra tensão: sem futuro, não há um horizonte para refazer-se do passado que carrega como história, como objeto que carrega nos ombros pela eternidade.

Semelhante dinâmica da temporalidade afeta o seu corpo quando menciona não ter as marcas dessa passagem temporal. Todos esses aspectos se cruzam com a finitude como movimentos próprios da temporalidade que se encarnam em seu ser-no-mundo. Cabe, em retorno a Sartre, dissertar sobre o aspecto fundamental da temporalidade e torna claro, no que tange ao nosso problema de pesquisa, a descrição do fenômeno da morte como uma experiência paradoxal revelada pela finitude.

3.2.1. A constituição da finitude pela dinâmica da temporalidade viva

Então, com o objetivo de ir ao de encontro à discussão propriamente dita, menciona-se Sartre (1945; 2015a), o qual concebe a temporalidade como uma totalidade, o que implica em uma compreensão que interliga o passado, o presente e o futuro como uma dimensão do Para-si que lhe confere uma significação. Bocca (2021) situa o enigma da temporalidade em Sartre como um tema esboçado com certo esforço do filósofo, indicando ser um trabalho provisório em *O Ser e o Nada*. Tal como clarificou em sua pesquisa, o mistério do tempo atravessa uma longa discussão na filosofia e na psicologia. Desde Agostinho, existe uma apropriação da temporalidade em seu aspecto psicológico, ou seja, de como o sujeito apreende o tempo. Conforme Bocca (2021) descreve, Agostinho propõe uma terminologia original ao tempo cronológico de passado, presente e futuro. Nesse aspecto, consta

o presente das coisas passadas, presente dos presentes e presentes das coisas futuras. Essa discussão se alarga em Husserl quando o fenomenólogo propõe uma noção essencial de tempo fenomenológico.

Neste ínterim, observa ser sensível discutir a temporalidade devido a algumas questões enunciadas por Bocca (2022, p. 38):

Quando o tema acerca do tempo é posto em questão no cotidiano, ele é abordado invariavelmente como algo passível de mensuração, seja por ocasião de um relógio, seja de um calendário delimitado, portanto, pela condição de durabilidade e de continuidade, mas esse não é o tempo fenomenológico, esse é o tempo real/objetivo. [...] É nesse sentido que o “tempo objetivo” é transcendente, ou seja, escapa ao eu puro, à consciência transcendental. O único tempo que é imanente, em vez de transcendente, é o tempo fenomenológico.

Essa discussão ressoa, com certa aproximação e distanciamento, na noção de temporalidade em Sartre ao desalinhar-se com a concepção clássica do tempo ilustrada, por exemplo, pela metáfora do riacho em Heráclito. De acordo com a primorosa explanação realizada por Silva (2009, p. 127):

Segundo tal definição, há uma sucessão de “agoras”: um agora que já foi (passado), o agora que está sendo (presente) e um agora que virá (futuro). Esse modelo linear fora tradicionalmente ilustrado pela metáfora do riacho: a nascente é o passado, o lugar onde me encontro é o presente, a foz é o futuro.

Em retorno a Sartre, a discussão da temporalidade ainda é dissidente de Husserl. A bem da verdade, nosso filósofo trava um debate diretamente com Bergson, Descartes e Kant. Pois bem, o fenômeno da temporalidade é apresentado didaticamente pelas três esferas do tempo. Indagando primeiramente o passado, Sartre (1945; 2015a) indica haver um interesse explícito da psicologia e da neurologia em seu trato. Isso é visto na teoria das impressões cerebrais em que o passado, mesmo evanescente no nada, ainda pode modificar o sistema nervoso central por um grupo de células. Desta forma, conforme aponta Sartre (1945, p. 143; 2015a, p. 159):

Assim, tudo é presente: o corpo, a percepção presente e o passado como impressão presente no corpo; tudo está *em* ato: porque a impressão não tem existência virtual *enquanto* recordação; é integralmente impressão *atual*.

Sartre (1945; 2015'a) encontra um problema nesse modo de descrição do passado. Nele, não há uma maneira de compreender a passividade da recordação. Se tudo é uma impressão atual, não há como transcender o presente para ir em direção ao acontecimento passado, ao vivido. Sendo assim, se faz da realidade humana um puro acontecimento presente sem passado. Em vista disso, Sartre propõe um movimento inverso à teoria das impressões cerebrais. Ele dimensiona o Para-si como consciência na medida em que existe em um passado como um ter-de-ser.

O termo ter-de-ser implica em uma facticidade. Indica uma condição ontológica do Para-si ao estar em uma dimensão temporal. Nesse sentido, a temporalidade entra no mundo por aquilo que sou, a partir de meu ser-no-mundo. Desde aí, não é concebível um homem ilhado nos acontecimentos do instante. Certamente, o Para-si não deixa de ser esse nada originário no mundo, mas o seu passado é algo que não pode modificar, alienar-se ou apagar. O passado é o tecido bruto do vivido no qual o Para-si não consegue distanciar-se de si para refletir o passado como objeto em razão de ser movimento em direção a.

Não obstante, Sartre dissocia-se da consciência popular que concebe o passado como sinônimo de existência honorária. Estar no passado, na referida concepção, é estar em uma data, em um momento histórico. O passado é visto como um acontecimento relevante, mas que perde a sua ação. Ora, esse modo de conceber o passado também responde a como o passado pode nos afetar, como ele pode ser uma dimensão significativa do Para-si enquanto sujeito biográfico.

Trata-se, portanto, de considerar o passado em uma dimensão ontológica por um elo entre o passado e o presente. Ao dizer que o passado é *meu*, enuncia-se um passado em relação a um ser que a realidade encarna. Retomando o *cogito*, (SARTRE, 1945, p. 154; 2015a, p. 172) “penso, logo era”. Não existe um isolamento da preteridade, o que há é um passado em relação a este presente. Exemplificando melhor: ao nomear que Pierre era aluno da escola politécnica, existe uma indicação de seu passado enquanto Em-si em razão do sujeito que sustentava esse projeto-de-ser-aluno estar no passado. Hoje, Pierre é esse homem de quarenta anos, ao mesmo tempo, se ele está na condição de quadragenário, é devido ao homem de trinta anos que era.

Paulo não era outrem; ele era o ser da vivência (*Erlebnis*) que se temporaliza. De certa maneira, ele tem um passado. Evidentemente, não se tem um passado

como se tem um objeto transcendente no mundo, um carro, uma casa, um lápis. Essa relação de posse implica em uma exterioridade, declaradamente insuficiente para tratar de uma preteridade. O passado pode ser revivido no presente, contudo, isso não implica em uma homogeneidade entre eles, muito menos uma relação de passividade. Nas palavras de Sartre (1945, p. 149; 2015a, p. 166): “não há passado salvo para um presente que só pode existir sendo lá atrás seu passado, ou seja: só têm passado os seres de tal ordem que, em seu ser, está em questão seu ser passado, seres que *têm-de-ser* seu passado”.

Em outras palavras, Paulo não tem um passado, Paulo é seu passado. Se passado e presente são concebidos de maneira inseparáveis, de que maneira pode o presente estar vinculado a ele? Ora, desde o indicativo era. Esse termo indica um salto entre passado e presente e revela a síntese temporal. Nele, o passado é algo que sou em razão de não ser indiferente ao modo como falam sobre aquilo que realizei há três meses ou há um ano. O Para-si afeta-se em vínculo como passado enquanto estiver vivo; pode até declarar não ser mais o mesmo. Até porque, pela própria dinâmica da temporalidade, o sujeito pode realizar o movimento reflexo-refletidor sobre aquilo que era no mundo, indagando o vivido. Mesmo assim, para indagar aquilo que foi, é preciso afetar-se no presente.

O passado só encerra o Para-si em um destino quando se trata do acontecimento da morte conforme discutido no subcapítulo anterior. Em tensão com a possibilidade de morte, “o passado é a totalidade sempre crescente do Em-si que somos. Enquanto ainda não morremos, todavia, ainda não somos este Em-si sob o modo de identidade” (SARTRE, 1945, p. 150; 2015a, p. 168). Eis, no fundo, a própria aniquilação proporcionada devido à morte. Ela torna o Para-si enquanto morto, despojado de seu devir.

Descrevendo esse Para-si temporalizador, tem-se no horizonte que é por um passado que o sujeito se reassume constantemente no mundo, assumindo sua total responsabilidade no presente que lhe provê os possíveis. Pode-se dar outro significado a esse passado, indicando um futuro no horizonte, contudo, não se modifica ou subtrai o seu conteúdo. Ao indicar que o Para-si é o seu passado enquanto *têm-de-ser*, Sartre aponta um outro problema: pode um Para-si coincidir com a existência de um Em-si? Certamente, esbarra-se em um paradoxo entre Para-si e Em-si “[...] na medida em que *tenho-de-sê-lo* e que *tenho-de-não-sê-lo* para *sê-*

lo” (SARTRE, 1945, p. 152; 2015a, p. 170). É necessário melhor descrever o que Sartre quer dizer com essa sentença.

Não se perde de vista a premissa do Para-si em visar um objeto transcendente que ele não é. Afirmar, sem ressalvas, que o Para-si é o seu passado, consiste em dar-lhe uma substância, uma mônada aniquiladora da leveza da consciência, porém, não cabe ilhar o Para-si em um presente se há uma proposta de uma temporalidade enquanto totalidade. O passado é o que o Para-si é em uma certa distância, por detrás, mas que não é sua substância, sua justificativa ou sua identidade. Sartre (1945, p.153; 2015a, p. 171) avalia: “o passado é o Em-si que sou enquanto *ultrapassado*”. Nesse sentido, o filósofo coloca, na mesma sentença o ser que coloca em questão o seu próprio ser (Para-si) e a sua facticidade de ter-sido (passado).

Nota-se o cuidado nessa frase em não compactuar com a suposta má-fé que reside em fazer do passado um determinismo psicológico. Tal destaque de Sartre enfatiza não ser possível retornar ao passado e mudar seu conteúdo em razão do caráter de ser aquilo que é, mas, esse fato não deve ser uma desculpa para aniquilar a liberdade ontológica. Em resumo, o sujeito é o passado que foi sem poder revivê-lo⁵⁸. Pela ótica do passado, o aspecto da finitude existencial demarca a impossibilidade de retorno ao vivido, de alterar seu conteúdo, porém, abre outro horizonte: o de reflexionar sobre o vivido.

Barata (2000) sustenta que a interrogação não deve ser concebida como uma causalidade até pela não aderência de um passado irretocável, inquestionável, possibilitando mesmo a nadificação do passado com o presente. Em termos sartrianos, existe um corte entre o passado e o presente que a consciência interrogante evoca, “[...] um corte que não é nada (*rien*); mas que é nada (*néant*)” (BARATA, 2000, p. 100). A interrogação não se ampara no absurdo; antes há nela um movimento regressivo e, simultaneamente, progressivo.

⁵⁸ Barata (2000, p. 155) diverge com a tese de que a temporalidade surge originariamente no Para-si, excluindo aspectos da materialidade precedente à existência dessa região: “[...] nada nos permite deduzir que não haja *tempo* se não houver consciência, como pretende Sartre”. O autor aponta uma brecha na compreensão da temporalidade antevista: “Se aceitássemos este suposto ficaríamos obrigados a aceitar que o em-si, empregando o vocabulário sartriano, não dispõe de tempo e que o para-si, ao sobrevir ao em-si, faz surgir o mesmo (o mesmo sucedendo com o espaço, o fundamento, a possibilidade, a liberdade, o movimento, e, mais originariamente que todos estes, o nada).”

Para esse empreendimento, o passado não pode ser não-tético, por não ser um objeto transcendente, fora, no mundo. É uma investigação interna em termos de reflexão e, se colocado pelo olhar de uma psicanálise existencial, de um movimento regressivo. Fato é que o passado revelado como Em-si aparece em sua contingência e gratuidade. Isto posto, a sua experiência vivida não é traduzível por uma razão que explique os motivos desse ou daquela escolha. Então, não se realiza um movimento regressivo com a intenção de trazer justificativas sobre o vivido. Os acontecimentos são compreendidos como séries que se levam em conta. Qualquer valor ou significado atribuído ao passado é uma inventividade humana e, por excelência, livre. Sartre (1945; 2015a) reconhece o quanto o Para-si deseja fugir da angústia revelada pela ausência de valor.

Como o Para-si se converte ao seu passado continuamente? A resposta a essa questão vai além do seu próprio devir. O movimento que leva em conta o passado, desemboca no presente. Eis, então, que Sartre (1945; 2015a) descreve sobre o presente. Tal descrição surge de uma dificuldade por estar entre o passado e o futuro. No fundo, é essa mesma tensão que reside o indissolúvel problema entre ser e o nada⁵⁹. O filósofo defende não ser o presente sinônimo de um instante infinitesimal. Essa ideia corresponde à noção do presente como uma fenda entre o passado e o futuro, mas essa concepção não seria suficiente pela diáspora temporal. Quer dizer, pelo passado se deslocar ao presente bem como existir o deslocamento do presente para interrogar o passado. O presente é presença. Resta, nesse sentido, pontuar a quem está presente e em que consiste o termo presença. Estar presente implica em estar junto a outros seres no mundo, fora junto com outrem, presente a alguma coisa. Existe nessa relação uma diferença entre Em-si e

⁵⁹ Alt (2017) rememora, desde a introdução de *Ser e o Nada*, que Sartre vinha a suplantar o dualismo da modernidade entre o finito e o infinito, contudo, o texto de seu tratado ganha novas interpretações vigentes até os dias de hoje. Com os termos Em-si e Para-si enunciados sob a influência de Hegel, Sartre nomeia “aquilo que é” e “aquilo que é o que não é”, aprofundando com mais propriedade na estrutura do Para-si do que do Em-si, gerando diversos estranhamentos e gerando lacunas em seu raciocínio. Em 1945, em *A Querrela do Existencialismo (La querelle de l'existentialisme)*, Merleau-Ponty acusa o tratado ontofenomenológico de antitético, ou seja, de ser uma obra que se ergue por meio de duas regiões antíteses uma da outra e, por sua vez, incomunicáveis. Em outras palavras, não se desvincilha da relação sujeito-objeto, na realidade, nomeia-se de outra forma. Dado à descrição provisória do Em-si e a descrição aprofundada do Para-si, Alt (2017) elenca maneiras de ler *Ser e o Nada*: 1º o antitético atestado por Merleau-Ponty não levando em conta a facticidade do Para-si de não ser puramente um nada, mas sobretudo de ser relação, um Em-si nadificado enquanto sua estrutura imediata, 2º focando nos limites de uma descrição não tão primorosa da intercomunicação de ambas as regiões e com isso, perdendo de vista aos modos de ser que aparecem como o ser do valor, a reflexão impura, o objeto psíquico, o ser-para-outrem etc.

Para-si. O Em-si está em repouso, em copresença com outros seres; o Para-si faz-se presença ao ser, une os objetos transcendentais no mundo. A quem está presente? Ora, aos objetos copresentes no mundo. Sendo assim, a temporalidade se encarna no Para-si.

Em direção à resposta da segunda pergunta, essa presença implica em ser testemunha da própria coexistência. Quer dizer, ele é, para si mesmo, testemunha de não ser este ser que está visando fora, no mundo entre os outros objetos. A conexão que o Para-si tem com seu ser é por uma interioridade. Nas palavras de Sartre (1945, p. 158; 2015a, p. 176):

Presença a um ser implica estar em conexão com este ser por um nexo de interioridade, senão nenhuma conexão do Presente com o ser seria possível; mas esse nexo de interioridade é um nexo negativo: nega ao ser presente que seja o ser ao qual está presente.

Ainda, segundo a sua descrição:

[...] a presença do Para-si ao ser implica que o Para-si seja testemunha de si em presença do ser como não sendo o ser; a presença ao ser é presença do Para-si na medida em que este não é.

Em que medida pode-se posicionar o Para-si como presença, levando em conta as bases da intencionalidade e da ipseidade? Sartre (1945; 2015a) resolve esse problema indicando o Para-si presente à maneira de uma fuga. Entende-se, nesse aspecto, que o ser está presente no mundo como aquilo que foge de qualquer substância. É inconcebível dizer que é uma hora da tarde ao Para-si; contudo, é concebível que ele esteja presente ao relógio que marque em seus ponteiros a hora. O presente é inapreensível pelo relógio, nem mesmo pelo instante; ele é fora de si. Se o passado é algo por trás do Para-si, o presente revela-se como fora de si, o futuro consiste naquilo que está por vir, no adiante, naquilo que não é.

Dito isso, como esse futuro aparece no mundo? A partir de um ser que encarna a temporalidade enquanto ser-no-mundo e que, nesse aspecto, é o seu devir. Essa ideia se alinha ao movimento do projeto que projeta sentido no futuro. Primeiramente, Sartre (1945; 2015a) não apreende o futuro como uma representação em razão de ser um aspecto imagético, pelo qual todas as informações surgem ao modo do indivíduo, com as suas intenções. Na imaginação, o Para-si prossegue sendo uma indeterminação ontológica; no entanto, ela encontra

o seu ser em uma nadificação do mundo (imagem) em correlação à realidade. O futuro, por outro lado, se movimenta na realidade, no mundo dado, a um mundo cujas possibilidades são captadas nele.

Sem dúvidas, o Para-si pode ter uma atitude de espera do futuro, contudo, é uma atitude de si a si mesmo. Isso significa que o futuro ocorre sem essa maneira de revelar-se. Sendo assim, o futuro se desprende de uma previsão dos acontecimentos, salvo em casos específicos, como quando “[...] se ele for o ser que vem a si mesmo a partir do porvir, o ser que se faz existir a si mesmo como tendo seu ser fora de si, no porvir” (SARTRE, 1945, p. 160; 2015a, p. 179). Um exemplo é o gesto do jogador de tênis que antecipa o seu contra-ataque. O gesto de antecipar o lance com a raquete não segue uma representação, nem uma vontade além de rebater a bola, de ganhar o jogo.

Como de praxe, Sartre retoma o exemplo das palavras. Somente elas seriam parte de um futuro que aguarda o Para-si, entretanto, a palavra pressupõe o ato da escrita, enquanto consciência não-tética de si que arrasta consigo um passado, um Em-si (alfabetização, motivações/móbeis, engajamento etc.) rumo a esse futuro. Indubitavelmente, o futuro se manifesta em toda ação no mundo devido à impossibilidade de estar separado do presente e do passado. Esse entrelaçamento íntimo revela que o futuro não pode ser concebido como um instante que ainda não é, em razão de assumir um sentido estático. O futuro é aquilo que tenho-de-ser na mesma medida que posso não o ser. Reside aí, a outra ponta da finitude que é contrária ao passado. Na medida em que o passado supõe o caráter finito da temporalidade pelo Para-si não conseguir reviver o acontecimento, o futuro lhe despoja a previsão ou a concretização de seus projetos. Vê-se, nesse aspecto, um paradoxo experienciado pela realidade humana, qual seja, o de não retornar ao passado nem mesmo prever seu porvir, realizando-se como presença fugidiva no mundo.

É preciso retornar ao presente enquanto fuga. O Para-si enquanto presença, foge do quê? Daquilo que ele não é. Em qual direção? À falta. Por conseguinte, o futuro revela-se enquanto o possível, isto é, a falta, aquilo que a consciência carece para ser si mesma em uma certa distância. É o futuro que doa a compreensão sobre o sentido da fuga do presente. Se nada faltasse ao Para-si, ele não seria movimento, seria identidade, completude, ou seja, aquilo que é. O Para-si necessita

ser falta para ser presença que tem-de-ser aquilo que foi, para ter-de-ser sua própria fuga à substância, cujo sentido último se encontra na falta, no para-além de seu ser.

Em que consiste o termo *para-além*? Implica nessa presença fugidiva (presente) que o Para-si será, com tudo aquilo que ele traz consigo por detrás (passado). Com isso, Sartre (1945, p. 162; 2015a, p. 181) disserta:

Esse mundo só tem sentido como futuro na medida em que sou presente a ele como *um outro* que *serei*, em outra posição física, afetiva, social etc. Contudo, é ele que está ao término de meu Para-si presente e para além do ser-Em-si, e por isso temos a tendência de apresentar primeiramente o futuro como um estado do mundo e, em seguida, fazer-nos aparecer sobre esse fundo de mundo.

Ao atestar o sentido do futuro, Sartre (1945, p. 164; 2015a, p. 183) escreve:

O futuro não é, ele se *possibiliza* (*possibilise*). O futuro é possibilização (*possibilisation*) contínua dos possíveis como sentido do Para-si presente, enquanto esse sentido é problemático e escapa radicalmente como tal ao Para-si presente.

Dissertando sobre os três ek-stases temporais, torna-se explícito o entrelaçamento entre eles, compondo uma dinâmica da temporalidade em Sartre. Nesse ínterim, Sartre (1945; 2015a) descreve o aspecto estático da temporalidade, o antes e o depois. Isso é possível devido à sucessão dos fatos que acontecem. O depois que se torna um antes, um antes que pode ser comparado com a presença fugidiva e assim, sucessivamente. Esse modo de compreender o tempo é visto primeiramente em Kant, aspecto considerado por Sartre ao notar uma ordem e um curso da temporalidade.

O antes e o depois marcam a irreversibilidade do tempo. Quer dizer, não há como retornar ao instante de outrora ou mesmo adiantar o depois por ele estar situado em meio a outros acontecimentos. Sem essa demarcação, sequer haveria separação entre o Eu e a realização de seus desejos. Com a ausência do depois, o sujeito seria aquilo que deseja em instantes, logo, não haveria separação entre a ação e o sonho. Essa separação ganha contornos dramáticos pelos romancistas que delegam valor à dinâmica do tempo. Sendo assim, “o tempo corrói e escava, separa, foge. E também a título de separador – separando o homem de sua dor ou do objeto de sua dor -, ele cura” (SARTRE, 1945, p. 166; 2015a, p. 185).

Nota-se uma perspectiva fragmentária do tempo, cindida entre o antes e o depois, quer dizer, o próprio instante que marca a passagem do tempo. Evidentemente, a temporalidade não se esgota em seu fator estático. A bem da verdade,

A temporalidade *não* é. Só um ser com certa estrutura de ser pode ser temporal na unidade de seu ser. O antes e o depois, como observamos, só são inteligíveis como relação interna. O antes se faz determinar como antes lá adiante, no depois, e reciprocamente. Em suma, o antes só é inteligível caso seja o ser que é *antes* de si mesmo. Ou seja, a temporalidade só pode designar o modo de ser de um ser que é si-mesmo fora de si. A temporalidade deve ter a estrutura da ipseidade. [...] O Para-si se temporaliza existindo (SARTRE, 1945, p. 171; 2015a, p 192).

Na última linha da citação, Sartre explicita que a temporalidade se expressa pelo Para-si em seu movimento no mundo. Isso implica em destacar uma relação inseparável entre o Para-si e o tempo. Sartre beira a uma questão bioética, se levar em consideração o paradoxo do nascimento. Quando começa a vida? Em que medida pode-se conceber uma consciência? O filósofo defende a premissa de que consciência só pode ser apreendida enquanto é nadificadora daquilo que é, portanto, já nascida, no meio do mundo. Afinal, parte-se do nascimento⁶⁰,

[...] no qual se pode designar um momento em que o Para-si ainda não era e um momento em que o Para-si aparece, seres *dos quais* o Para-si não nasceu e um ser *do qual* nasceu. O nascimento é o surgimento da relação absoluta de Preteridade como ser ek-estático do Para-si no Em-si. Pelo nascimento aparece um Passado do Mundo (SARTRE, 1945, p. 175; 2015a, p. 196).

Ao destacar o Para-si já nascido, Sartre não cai na concepção agostiniana do tempo. Sendo assim, o Para-si só pode ser já tendo sido. Até este momento, Sartre realiza uma descrição como as dimensões temporais encarnam no Para-si, os modos de separação de si realizado por um nada ontológico, porém ainda restam dificuldades sobre a sua duração, uma vez que sem mudança, sem movimento, sem fim, não há temporalidade. No fundo, há uma crítica a Leibniz pela mudança ser objeto de uma explicação lógica. A mudança, na perspectiva de Leibniz,

⁶⁰ Cabe, a partir dessa afirmação, as considerações de Barata (2000, p. 157): “se o ser da consciência é temporalidade, não é porque o aparecimento da consciência represente um milagre misterioso com o qual o tempo venha ao mundo, mas simplesmente porque a consciência acontece em um tempo em-si”.

corresponderia a um atributo de um sujeito permanente, logo, a unidade da mudança e do sujeito permanente são necessários para uma explicação cognoscível.

Mesmo com um acirrado debate sobre um sujeito permanente, Sartre retoma à questão primordial da temporalidade, que é “por que o Presente se torna Passado? Qual é esse novo Presente que surge então? De onde vem e por que sobrevém?” (SARTRE, 1945, p. 179; 2015a, p. 201). O posicionamento sartriano surge na contramão de uma descrição daquilo que permanece no sujeito. O que lhe interessa é a necessidade mais singela e íntima do ser em mudar e suplantar qualquer espécie de essência. Trata-se de “metamorfosar integralmente, de uma só vez, em forma e conteúdo, de se precipitar no passado e ao mesmo tempo se produzir, *ex nihilo*, rumo ao futuro” (SARTRE, 1945, p. 179; 2015a, p. 201).

Eis, em cena, o fenômeno do devir. Essa metamorfose destacada não afeta somente o futuro; afeta a temporalidade em sua totalidade. Como em contínuo movimento “o Passado anterior e o Futuro são igualmente afetados. O Passado do Presente que sofreu a modificação da Preteridade torna-se Passado de um Passado, ou Mais-que-perfeito” (SARTRE, 1945, p. 180; 2015a, p. 201). Ora, trata-se do círculo de ipseidade.

Esse presente fugidivo indica um passado e ao mesmo tempo, este passado indica outro passado. Existe, nesse aspecto, um passado que se estende até o nascimento e outro passado ao modo de “ter-tido-de-sê-lo” (SARTRE, 1945, p. 180; 2015a, p. 202). Em relação ao futuro, Sartre aponta o futuro imediato como um presente que segue o mesmo conteúdo de seu passado e se prolonga no futuro. É um modo de existir previsível, cotidiano, rotineiro e que, apesar disso pode haver um desdobramento, isto é, pode não ser esse futuro como repetição do passado.

Existe, por outro lado, o futuro remoto cuja marca é a indiferença ao presente, tal como uma apreensão contemplativa. É um possível que, paradoxalmente, não se possibilita, é um Em-si. Esse futuro remoto pode ser ilustrado quando tematizado sobre um futuro que a realidade humana foi, como quando Pierre sai de casa para ir a um café, às oito horas da manhã. No dia seguinte, ele pode realizar a mesma coisa e em vista disso, fica contemplando essa ação que realizou e que ainda pode realizar. Em relação ao presente que se torna passado e que irrompe um novo presente, Sartre (1945, p. 182; 2015a, p. 204) escreve:

Ainda que o mundo não tenha sofrido qualquer variação, enquanto o Para-si “passava” do Presente ao Passado, é captado, ao menos, como havendo sofrido a mesma mudança formal que acabamos de descrever no âmago do ser-Para-si. Mudança que não passa de um reflexo da verdadeira mudança interna da consciência.

Adiante, Sartre aprofunda a discussão. A partir da temporalidade original, o filósofo interroga a temporalidade psíquica, ou melhor, interroga a possibilidade de um vínculo entre elas, destacando se a duração é uma experiência. A temporalidade não perfila em outro ser a não ser a realidade humana, em seu corpo, em seus olhos que são sensíveis à passagem do tempo. Nesse aspecto, é a própria reflexão que vem à tona para tratar da duração psíquica da temporalidade. O próximo movimento de Sartre é o de descrever a estrutura reflexiva do tempo. Como ele retrata:

A reflexão é o Para-si consciente de si mesmo. Como o Para-si é consciência não tética (de) si, costumamos representar a reflexão como uma consciência nova, que surge bruscamente, apontada para a consciência refletida e vivendo em simbiose com esta (SARTRE, 1945, p. 186; 2015a, p. 208).

Pelo fragmento supracitado, retoma-se o círculo de ipseidade da consciência, ou seja, da relação entre a consciência pré-reflexiva com as demais. Observou-se nos capítulos anteriores, essa interdependência das consciências, apontando por exemplo, a consciência irrefletida enquanto o contato originário do ser-no-mundo; a consciência refletida enquanto consciência que apreende a consciência irrefletida e, por outro lado, a consciência reflexiva, na qual apreende, como um olhar de canto de olho, o vínculo entre o irrefletido e o refletido, o refletido e o reflexivo. Observa-se de perto como Sartre concebe essa consciência reflexiva.

Sartre (1945; 2015a) expressa que a consciência reflexiva é uma espécie de conhecimento, de criticidade quando se vale da consciência refletida como objeto. Mesmo que a reflexão dependa da consciência refletida e vice e versa, a consciência reflexiva não pode ser refletida. Será detalhada essa afirmativa: o refletido serve como um espelhamento do objeto transcendente, do vivido para o reflexivo.

Essa tese comprova ser inviável refletir sobre algo sem ter experienciado irrefletidamente, pois o irrefletido é esse presente fugidivo que escapa a qualquer delimitação do tempo. “Flagrá-lo implica retirá-lo do presente, coisificando-o e fazendo dele consciência refletida” (SANTOS, 2019, p. 28) e, nesse caminho, a

consciência reflexiva coloca as consciências como objeto, alcançando o desejo. A reflexão esforça-se para entendê-lo, compreendê-lo em um movimento ao passado e ao futuro. Sendo assim, a consciência reflexiva é aquela que apreende o refletido e ao mesmo tempo, é sua testemunha sem deixar de ser uma aparência a si mesma.

Sartre (1945; 2015a) retoma a consciência reflexiva esboçada em *A Transcendência do Ego*, agora, em termos ontofenomenológicos. Com isso, o autor convida a indagar: o que motiva uma consciência reflexiva? Como passar desse contato singelo no mundo para um contato reflexivo? Observa-se que para chegar até a consciência reflexiva partir-se-á, indubitavelmente, do *cogito* pré-reflexivo, contudo, aquilo que movimenta consciência a desdobrar-se em outros modos de ser é, justamente, o desejo.

Trata-se do fracasso do Para-si em não conseguir dar um fundamento ao seu ser. A reflexão torna-se esse esforço de recuperar o seu ser, de encontrar subsídio ao seu próprio nada, o que, em termos sartrianos, implica dizer que “a motivação da reflexão consiste em dupla tentativa simultânea de objetivação e interiorização” (SARTRE, 1945, p. 189; 2015a, p. 212).

Assim sendo, Sartre apresenta os modos como a reflexão acontece: a reflexa pura e a impura. A primeira é sintetizada como a aparição do Para-si reflexivo diante do Para-si refletido, reconhecendo o nada que separa essas duas regiões. A reflexão pura é, para Sartre, o mais árduo de ser alcançado em razão da reflexão pura apreender essa tensão de ser o refletido e ao mesmo tempo não o ser, de sua afirmação acontecer no meio do caminho, no curso da existência. É a busca por sua totalidade em seu inacabamento. Eis o corolário de sua descrição:

A reflexão se limita a fazer existir para si essa revelação; o ser revelado não se revela como algo dado, mas com o caráter de um ‘já revelado’. A reflexão é mais reconhecimento do que conhecimento. Pressupõe uma compreensão pré-reflexiva do que almeja recuperar, como motivação original da recuperação (SARTRE, 1945, p. 191; 2015a, p. 214).

No que tange à reflexão impura, Sartre coloca como o objeto de pesquisa da psicologia. Quer dizer, o Para-si se faz na existência por uma espécie de movimento reflexivo diaspórico, isto é, em busca de um sentido em suas possibilidades nos três ek-stases temporais, apreendendo tanto o fluxo quanto a duração da temporalidade. O presente e o passado são visados como um quase-fora. Na reflexão pura, a

temporalidade é encarada pela sua impossibilidade de ser substância, de definir um destino à realidade humana; na reflexão impura, revela-se o presente e o passado como transcendente, como um Em-si.

De certa forma, é a reflexão que compreende a temporalidade como uma maneira do Para-si se singularizar do mundo, fazendo surgir uma historicidade. A ipseidade, em Sartre, está intimamente ligada, desde *Ser e o Nada*, a esse aspecto historial ao modo de um tecido concreto em que se perfila a existência.

Ao escrever a “sucessão de formas temporais organizadas” (SARTRE, 1945, p. 193; 2015a, p. 217), o filósofo menciona existir um modo cotidiano de nomear a fluência da temporalidade como as datas, o antes e o depois, os marcadores que fazem parte da inventividade humana. Não se deslegitima o seu sentido para o Para-si, pelo contrário, se adensa ao fato psíquico como o fio condutor das relações concretas com outrem. Ora, não seria a finitude, além de uma condição original do Para-si, também sua vinculação fundamental com outrem?

Em qual dimensão da temporalidade pode destacar a finitude? Para tanto, Sartre faz duas constatações: a temporalidade original encarnada pelo Para-si e a psíquica, que aparece não sendo o Para-si. A temporalidade psíquica é o objeto das ciências e das ações humanas. Ela é uma ordem dos fatos que aparece à reflexão, mais especificamente, à reflexão impura. A finitude é apreendida por uma consciência refletida, desvendada como aparência. Diante disso, a consciência refletida nadifica-se rumo à reflexão, mas não deixa de ser um movimento espontâneo “para-ser o refletido como Em-si” (SARTRE, 1945, p. 195; 2015, p. 219). Não se capta o refletido como ele propriamente se manifesta; capta-se ao modo de um Em-si.

Nesse sentido, a finitude é vista por uma reflexão impura à sombra dos fatos psíquicos que apresentam a essência das formas organizadas da fluência da temporalidade. Não se trata de inexistir um conhecimento real, trata-se de ser um refletido, contudo, degradado ao modo do Em-si. Em que medida pode caracterizar a finitude enquanto uma qualidade? Em que medida, pode-se destacá-la como estado?

Não se diz que alguém é trabalhador, feminista, psicólogo, da mesma maneira que se diz que alguém é finito, a não ser à beira de um leito, de um diagnóstico que abala a continuidade da existência. Em vista disso, nota-se a finitude como um estado, isto é, como algo que acidentalmente acontece. Pode-se

exemplificar pelo espanto ao vivenciar o término de um relacionamento amoroso, a demissão repentina de um trabalho, o choque ao vaso que se quebra pela força do vento. A maneira como se concebe a finitude cotidianamente parte-se de uma reflexão impura

A finitude figura como experiencia-solo dos atos cognitivos, de certa potencialidade. Pode-se exemplificar essa afirmação pelo ato reflexivo de apreender uma relação em direção ao seu surgimento passado, ou seja, ao aspecto historial por detrás da intersubjetividade. Eis que o Para-si presentifica, ao movimentar-se reflexivamente ao passado, não desejar prosseguir mais com esse vínculo a ponto de nadificar a possibilidade desse nós no futuro. Com isso, esse Para-si passa a compreender essa relação sem vislumbrar outra possibilidade que não seja desvincular-se de outrem.

Ora, dessa maneira, objetifica-se a finitude sob tais rubricas como aquilo que é, aquilo que tem as sínteses ek-státicas da temporalidade. No caso do amor, como exemplifica Sartre, aquilo que o Para-si era já antecipa uma compreensão do presente (que já não é fugidiço) e do futuro (que já é previsível); na finitude, o passado já não é o bastante para sustentar qualquer previsibilidade, nem mesmo vislumbrar qualquer possível. O único fim a ser perseguido é o interrompimento.

Em que medida é possível perceber esse caráter da reflexão impura com tamanha nitidez? Sartre responde que nas relações concretas com outrem. Ele dedica um capítulo para tratar desse tema em *O Ser e o Nada* sem perder de vista a premissa do conflito originário com outrem, isto é, da inviabilidade de superar, até o presente momento, as divergências entre os Para-sis. Será como transcendência-transcendida (Eu-objeto) que este outrem tem acesso ao Para-si no mundo, uma vez que ele é o alvo certo de seu olhar.

3.2.2. A finitude na dinâmica das relações concretas com outrem: o sadomasoquismo, a linguagem, o ódio e a indiferença

No referido capítulo, Sartre elenca algumas atividades fundamentais com outrem no intuito de abrir horizontes de novas descrições de caráter ontofenomenológicos. Como é possível conceber essas descrições? Elas “são inteiramente comandadas por minhas atitudes com relação ao objeto que sou para outrem” (SARTRE, 1945, p. 403; 2015a, p. 453). Nesse horizonte, são duas

perspectivas diferentes: este outrem é quem olha o Para-si. Ele tem acesso ao seu Eu-objeto e detém detalhes de seu ser, pois o sentido de seu ser está fora. Seus gestos, sua fisionomia, seu jeito de andar, seu corpo, tudo isso é apreendido fora. A segunda perspectiva é uma consequência do sentido do Para-si ser fora. À medida que se realiza de maneira exterior, ele torna-se prisioneiro de outrem, correndo o risco iminente de estar nas mãos alheias.

Em vista disso, o filósofo apresenta de um lado, o sadismo, o ódio, o desejo e a indiferença e do outro, uma incorporação deste Em-si que outrem deseja que a realidade humana seja como no masoquismo, no amor e na linguagem. Ambos tencionam um ideal (um Em-si-Para-si) em relação à finitude. De um lado, o Para-si torna-se objeto da eternidade (relações sadomasoquistas) e do outro, ele torna-se objeto de extermínio, de retaliação (relações odiosas e indiferentes).

Em ambas as situações, o Para-si apreende esse Em-si que se nadifica como seu destino, sua substância ou seu projeto. Há, em certo sentido, uma flagrante má-fé por escamotear a liberdade realizando-se dessa forma no mundo. Mesmo escapando de seu nada ontológico, o Para-si esbarra com um devir impossível. Essas maneiras de se relacionar com outrem não aclaram uma síntese entre as liberdades, ou seja, não existe uma relação de reciprocidade entre os sujeitos da relação. Fundam-se, radicalmente, em um círculo vicioso no qual cada uma dessas ações tenta possuir a liberdade de outrem.

Na esteira das relações concretas com outrem é discutido a noção de posse, tão vista nas relações de manuseio de um objeto, de um copo, de um livro. Há uma relação de pura utilidade. Essa posse entre Para-sis não configura uma apropriação qualquer, mas quase como um pegar com os olhos, um olhar perfurante, um “olhar de outrem [que] modela meu corpo em sua nudez, causa seu nascer, o esculpe, o produz como é, o vê como jamais verei” (SARTRE, 1945, p. 404; 2015a, p. 454).

Esse Para-si identifica-se com a liberdade de outrem ao olhá-lo, identifica-se com o ser-para-outrem tornando esse aspecto o fundamento de seu ser. Em outras palavras, deseja ser aquilo que outrem vê nele enquanto valor primordial. Esse é o primeiro aspecto que antecede a discussão sobre o amor ideal. Então, se toda relação com outrem parte-se de um conflito antecedente, amar é vincular-se com o conflito. Para tanto, sumariamente, deve-se considerar esse amor ideal, circunstanciar seu motivo, sua finalidade e seu valor.

Por essa relação intersubjetiva do amor, existe uma tensão entre o amante e o amado. Em geral, o amante é comumente associado àquele que escolhe e o amado, o seu eleito. Ora, Sartre (1945, p. 406; 2015a, p. 457) propõe uma questão contrária a essa demarcação: “por que o amante quer ser *amado*?” Existe uma resposta delicada em vista de seu projeto.

O amante é o Para-si que nadifica um Em-si em possuir o amado. Trata-se de uma posse subjetiva, visando controlar os pensamentos do amado, desejar que ele deseje amar o seu modo de amar. Evidentemente, não se trata de uma vontade de poder aos moldes adlerianos, contudo, é uma posse romântica. Quer dizer, deseja possuir este outrem que deseja também ser possuído tal como uma servidão condescendente.

Sartre (1945, p. 407; 2015a, p. 458) dedica considerações a respeito das exigências do amante:

Quer ser amado por uma liberdade, e exige que tal liberdade, como liberdade, não seja mais livre. Quer, ao mesmo tempo, que a liberdade do outro (*autre*) se determine a si própria a converter-se em amor – e isso, não apenas no começo do romance, mas a cada instante – e que esta liberdade deseja subjugada *por ela mesmo*, reverta-se sobre si própria, como na loucura, como no sonho, para querer seu cativo.

E, em relação ao cativo,

E este cativo deve ser abdicação livre e, ao mesmo tempo, acorrentada em nossas mãos. No amor, não é o determinismo passional que desejamos em outrem, nem uma liberdade fora de alcance, mas sim uma liberdade que *desempenhe o papel de determinismo passional* e fique aprisionada nesse papel (SARTRE, 1945, p. 407; 2015a, p. 458).

O amante reverte a lógica do mundo e da própria finitude. Ele carrega o projeto de ser o mundo ao amado, isto é, de ser seu correlato. O amante é o mundo do amado, uma vez que é nele que o amado se realiza, é aquele que consente em coisificar-se para encaixar neste projeto de outrem. Em termos sartrianos, tudo se passa como se o amante se tornasse uma outra facticidade da situação do amado, quer dizer, fosse aquilo que contorna os seus limites, os seus fins e suas possibilidades (que se tornam, nesse sentido, mortipossibilidades).

Em que medida o amante suplanta a finitude com o seu desejo de ser amado? Quando ele se coloca como o valor absoluto da existência de outrem. Esse

outrem retira qualquer sinal da finitude, da incerteza da morte, da experiência nauseante de existir. “Assim, fico tranquilo” afirma Sartre (1945, p. 410; 2015a, p. 461):

O olhar do outro (*autre*) já não mais me repassa de finitude; já não mais coagula meu ser como *aquilo que sou*, simplesmente; não poderei ser *visto* como feio, pequeno, covarde, posto que tais caracteres representam necessariamente uma limitação do fato de meu ser e uma apreensão de minha finitude como finitude.

A finitude é escamoteada pelo amante. Tanto a face da finitude humana concernente ao corpo que envelhece, que sofre psicofisicamente por ser temporalizante e alterar-se radicalmente, como também a terceira camada do ekstase temporal, o futuro. O amor entre amado e amante é consagrado à eternidade mundana. Trata-se de um aspecto romanesco impregnado na gênese do amor romântico em razão da união entre amante e amado ser um encontro de almas gêmeas, sem qualquer reminiscência do acaso ou da contingência.

Torna-se, assim, inconcebível denunciar que o amor esteja vinculado a uma situação por determinadas facticidades que contornam o sentido da união de ambos. Ora, trata-se de uma denúncia impensável, até porque, “[...] o que o amante exige é que o amado dele faça a escolha absoluta. Significa que o ser-no-mundo do amado deve ser um ser-amante” (SARTRE, 1945, p. 411; 2015a, p. 462).

Sendo assim, a existência torna-se, ao modo das coisas, leve, tangível, tranquila, por ter uma única escolha original: o amante. Sartre (1945, p. 411; 2015a, p. 463) não poderia ser mais irônico ao escrever:

Que bom é ter olhos, cabelos, sobrancelhas, e esbanjá-los incansavelmente em um transbordamento de generosidade a esse desejo infatigável que outrem faz-se livremente ser. Em vez de nos sentirmos, como antes de sermos amados, apreensivos por esta protuberância injustificada e injustificável que era a nossa existência, em vez de nos sentirmos “supérfluos”, agora sentimos que esta existência é recuperada e querida em seus menores detalhes por uma liberdade absoluta, a qual nossa existência ao mesmo tempo condiciona e nós mesmos queremos com nossa própria liberdade. Este, o fundo da alegria do amor, quando existe: sentimos que nossa existência é justificada.

De que maneira o amante realiza essa substância ao nada incontornável da existência do amado? Pela linguagem. Sartre (1945; 2015a) pontua nesse contexto, a linguagem para além da sintaxe. Ele indica uma experiência viva da linguagem,

uma experiência de ser linguagem na medida em que toda ação realizada em direção a outrem ganha um sentido que escapa às convenções da escrita. Esse modo de comunicar-se, de caráter primitivo, não tem bases inatas, posto que é brotado pela intersubjetividade frente ao olhar que faz nascer uma espécie ímpar de linguagem.

Ora, a linguagem e a sedução encontram-se nesse contexto. A sedução não é anterior à linguagem, mas torna-se derivada como uma convenção. Uma vez que a linguagem tem por fim conhecer, a sedução tem por fim experienciar, ou ainda tatear com os olhos. Como é irrealizável ler os pensamentos de outrem, “cada expressão, cada gesto, cada palavra é, de minha parte, um experienciar concreto da realidade alienadora de outrem” (SARTRE, 1945, p. 414; 2015a, p. 466).

Nessa medida, portanto, em um primeiro sentido, a linguagem é sagrada, isto é, aquilo que o Para-si realiza para outrem. Ela também é um objeto do mundo que indica um sentido mais profundo, para além daquilo que é enunciado, tal como o silêncio de outrem que escuta o Para-si. Em outras palavras, é o mesmo que afirmar a linguagem como um objeto mágico. Sartre (1945, p. 414; 2015a, p. 466) assim descreve a relação entre o Para-si que fala e o Para-si ouvinte: “[...] a palavra é *sagrada* quando sou eu que a utilizo, e *mágica* quando outro a escuta”.

Como o amado pode tornar-se amante? Desde que redesenhe o seu projeto de ser a transcendência-transcendida de outrem pelo projeto de fazer-se amar. O amante, em outras palavras, é o sedutor, é o cativo. Ele não deseja ser um corpo para outrem, deseja é capturar a subjetividade, o íntimo, aquilo que não se alcança. Quando essa experiência conflituosa de amar encontra seu fim? Há brecha para romper a sua ideal eternidade?

Certamente que sim, novamente, pela via da finitude. O ser-amante desmorona com a evocação radical do ser-no-mundo. Ora, a busca por um sentido de seu ser ocorre na realidade e é justamente ela que infiltra seus pilares. Sartre (1945; 2015a) indica que, a qualquer momento, uma das consciências pode apreender a outra enquanto objeto e romper com a objetificação realizada por outrem. O encanto pode desvanecer-se quando existe um movimento reflexivo sobre aquilo que os outros fazem de mim, evocando agora *Saint Genet*. Nesse sentido, o amante não é mais o mundo inteiro, é apenas outro-objeto a qual o amado pode usufruir.

Em consequência disso, o amante escolhe a solidão em razão de perceber que o seu amor pode não ser suficiente. Há a desconcertante possibilidade de um terceiro, o que funda a total ruína de sua relação. Não é uma solidão de direito, aquela que evoca a própria condição do Para-si de estar condenado a ser si mesmo enquanto Para-si, mas simplesmente de não desejar desejar outrem. Há, para ser exato, um tríptico destrutibilidade do amor: 1. Não se acaba a insatisfação crônica do amante 2. A indignidade é revelada por fazer-se amado a outrem, refletindo sobre sua liberdade alienada e um ideal inalcançável 3. O iminente despertar de outrem. Ora, quanto a isso, nada mais é revelador da finitude como a sua mais plena aparição no mundo.

O amado, neste íterim, tem como base a atitude masoquista, isto é, de fazer-se recipiente, de ser objeto de desejo para outrem, uma vez que aquilo que outrem faz dele torna-se a sua essência; logo, ele é aquilo que desejam que ele seja: essa é a sua liberdade, a rigor, alienada. Em um sentido radical, o amado compromete a sua liberdade a ser dessa maneira e, por um movimento refletido, experiencia a vergonha, pois transcende sua liberdade sem, é claro, pôr em risco a de outrem.

Uma vez descrito os aspectos do masoquismo, Sartre (1945; 2015a) parte para a indiferença, o desejo, o ódio e o sadismo. Nas descrições da indiferença, o movimento do Para-si que se assume enquanto transcendência-transcendida é contrária ao masoquismo. Se, antes, o ser-para-outrem era a substância de seu ser, agora, na indiferença, o Para-si existe enquanto não apreensão dos olhares dos outros. Trata-se de uma espécie de cegueira que o Para-si encarna diante dos outros. Nessa acepção, portanto, todas as suas ações no mundo não levam em consideração uma coexistência, revelando uma impessoalidade em cada gesto do Para-si.

Qual é o limite do Para-si em sustentar a sua indiferença? Resposta: até quando o seu projeto de má-fé puder suportar:

E, como em toda má-fé, é esse estado mesmo que nos fornece motivos para que o abandonemos: porque a cegueira a respeito do outro faz desaparecer, concorrentemente, toda apreensão vivida de minha *objetividade*. Todavia, outrem enquanto liberdade e minha objetividade enquanto eu-alienado *estão aí*, desapercibidos, não tematizados, mas dados em minha própria compreensão do mundo e de meu ser no mundo (SARTRE, 1945, p. 421; 2015a, p. 475).

Existe, a partir da indiferença, duas consequências ao Para-si. A primeira é a de ser uma proteção ao risco de existir no mundo com outrem. Nesse modo, contudo, é uma proteção desprotegida. Desejando ou não, aos olhos de outrem, o Para-si prossegue sendo esse “ser-fora-na-liberdade-de-outrem” (SARTRE, 1945, p. 422; 2015a, p. 475), o que configura sua falsa invisibilidade. A segunda consequência é a redução de seu ser como perseguição (por estar rumo a, em direção a) perseguida (ser que outrem apreende, mas, que não o torna legítimo). É um Para-si que não consegue confiar em ninguém e que tem como destino a solidão.

Quando Sartre (1945; 2015a) abre, em seguida, a discussão sobre o desejo, ele se mune de argumentos que desvinculam qualquer semelhança aos aspectos biológicos e mesmo psicanalíticos sobre o tema. Esse distanciamento realizado pelo autor, desde seu primeiro ensaio sobre a intencionalidade, revela um aspecto existencial do desejo: não se descarta o desejo em correlação ao corpo ou a sua modalidade na vida psíquica. O que se põe, em crítica, é o reducionismo do desejo, isto é, a uma leitura que tenciona como limite o desejo ao objeto transcendente ou ao gozo (*la petit mort*).

Eis que o nada ontológico do Para-si e o desejo se equiparam. Sartre (1945, p. 426-427; 2015a, p. 481) assim escreve: “sem dúvida alguma, quem deseja *sou eu*, e o desejo é um modo singular de minha subjetividade. O desejo é consciência, já que só pode existir como consciência não posicional de si mesmo”. Se é por uma consciência irrefletida que concebe esse desejo, posicioná-lo enquanto consciência de um desejo em relação a certo alguém, a certo objeto ou fim, é atividade de uma consciência reflexiva. Sob esse prisma:

O homem que deseja *existe* seu corpo de maneira particular, e, por isso, coloca-se em um nível particular de existência. Com efeito, ninguém negará que o desejo não é apenas *apetite*, claro e translúcido *apetite* que visa certo objeto através de nosso corpo. O desejo é definido como *turvação*. (SARTRE, 1945, p. 427; 2015a, p. 481).

Essa metáfora para designar o desejo carrega o sentido de ser intangível, de estar impregnado por toda a parte em pequenas partículas que se espalham no ser. A bem da verdade, o desejo é inseparável do ser e, ao mesmo tempo, invisível. Não se pode pegar o desejo, contorná-lo, dar dimensões a ele. Não se pode dimensionar, mas, sim, experienciar. Uma dessas formas é o desejo sexual.

Como o Para-si designa-se por ser desejo, ele é um ser sexual, ou seja, implica em um

[...] existir sexualmente para um outrem que existe sexualmente para mim - ficando bem entendido que este outrem não é forçosamente nem primordialmente para *mim* – nem eu para ele – um existente *heterossexual*, mas somente um ser sexual em geral (SARTRE, 1945, p. 424; 2015a, p. 478).

Sartre explicita uma perspectiva ampla em relação ao desejo sexual por partir de uma apreensão primordial que é a sexualidade de outrem. O corpo se revela completamente diferente pelas lentes do desejo sexual: não é mais um corpo que o Para-si apreende andando nas ruas, mas, ele apreende coxas grossas que se ajustam a uma bermuda acima do joelho; não se trata de um corte na camisa pela horizontal, mas de um decote que revela um peitoral.

O desejo sexual é, uma dupla revelação. Primeiramente, a perturbação do corpo em desejar um outro corpo, ou melhor, uma outra carne, e, em segundo momento, pela consciência não fugir à facticidade, ela apreende outro corpo. Ao desejar outro corpo, descobre-se corpo desejante.

Se quiser equiparar com a fome cujo projeto é saciar um desejo primordial de algo definido, o desejo sexual projeta-se em devorar a carne de outrem. É uma maneira de desnudar o corpo com os olhares, de fazer a sua existência enquanto carne. De que modo tenta-se apreender a carne de outrem? Pelas carícias.

Não é um carinho ingênuo que faz arrepiar a carne, é pela carícia que se revela no corpo próprio a pura contingência de ser carne. Ela pode até ir além do toque físico desde o fato de que “*o desejo se expressa pela carícia assim como o pensamento pela linguagem*”. E precisamente, a carícia revela a carne de outrem enquanto carne, tanto para mim, como para outrem” (SARTRE, 1945, p. 430; 2015a, p. 484).

Com isso, qual é o sentido do desejo? Ora, o Para-si não deseja qualquer coisa. A partir do momento em que a consciência se eleger desejo tem-se, como princípio, um passado que move o seu devir. A ação tem reverberações na temporalidade. Porque, então, ela se nadifica em desejo? Essa resposta coincide com o modo de ser da consciência emocional.

Como observa-se, a consciência emocional funda a transformação mágica do mundo ao fundar essa mudança alterando as suas qualidades. O desejo, por essas

linhas, é a modificação do Para-si que deseja existir a sua corporeidade de outra maneira. Em diálogo com isso, o mundo torna-se correlato ao desejo. Há um conjunto de utensílios, de situações, de relações que moldam o mundo do desejo. De que modo a realidade humana apreende esse mundo? Pela carne. Sartre (1945, p. 432; 2015a, p. 487) retorna ao exemplo da carícia: “um contato é *carícia*, ou seja, minha percepção não é *utilização* do objeto e transcender do presente com vistas a um fim; na atitude desejosa, perceber um objeto é acariciar-me nele”

Sartre, ainda, vai além. O desejo realiza-se como um encantamento tentando coagular o Para-si enquanto facticidade a fim de possuí-lo. Desde aí, se antevê o ideal irrealizável do desejo: a tentativa de capturar a transcendência de outrem como transcendência (a liberdade) e, ao mesmo tempo, o seu corpo. O desejo se torna, nesse contexto discursivo, um ponto chave para desenvolver breves considerações sobre o sadismo.

Na experiência sádica, o Para-si encontra-se comprometido sem efetivamente saber em quê. O desejo não é mais turvo como se apresenta originariamente, uma vez que o sádico faz de seu corpo instrumento para capturar o corpo de outrem por meio da violência. Ele foge à sua facticidade, portanto, ao olhar outrem o sádico se realiza à maneira de um observador e, ao mesmo tempo, um apropriador da carne.

A maneira como o sádico se realiza é recusando a sua carne no instante em que “[...] dispõe de instrumentos para revelar à força sua carne a outrem. [...] *Quer a não-reciprocidade das relações sexuais*” (SARTRE, 1945, p. 440; 2015a, p. 496). Em termos sartrianos, há uma verticalidade entre o sádico e o masoquista: o primeiro, deseja revelar a carne de outrem, de trazer aquilo que está fora de cena (obsceno) para a própria cena humana. Consta, contudo, que o sádico realiza-se recusando a sua própria carne por presentificar-se pela dor alheia; já o masoquista é o sujeito que encarna o Em-si a outrem, de modo a ser uma espécie de coisa maleável. Nesse cenário, em que consiste a obscenidade?

O obsceno aparece quando o corpo assume posturas que o despem inteiramente de seus atos e revelam a inércia de sua carne. A visão de um corpo desnudo, de costas, não é obscena. Mas certos meneios involuntários dos quadris são obscenos. Isso porque, nesse caso, somente as pernas estão em ato no corpo que anda, e os quadris parecem um coxim isolado conduzido pelas pernas, cujo balancear é pura obediência às leis da gravidade. (SARTRE, 1945, p. 441; 2015a, p. 498).

A seguir, Sartre (1945, 442; 2015a, p. 498) dedica-se a circunstanciar como a obscuridade se revela no mundo:

E esta carne revelada é especificamente obscena quando se expõe a alguém que não esteja em estado de desejo, *sem excitar seu desejo*. Um particular desajustamento que destrói a situação, ao mesmo tempo em que o apreendo e em que ele me oferece o desabrochar inerte da carne como uma busca aparição sob a tênue veste dos gestos que a encobrem, quando não estou, em relação a esta carne, em estado de desejo: eis o que denominarei obsceno.

O ideal do sádico, então, é quando a carne se torna originária. Em outras palavras, no instante em que não se vê mais uma dança, mas pernas, coxas que se movimentam e que são instrumentos possíveis de manuseio, de experimentação. Não obstante, o sádico é aquele que convoca outrem à prova de seu amor, de sua escravidão, que se humilhe em meio às torturas e ao gozo. Por qual sentido é concebido esse ato? Pelo sentido último de dominar. Assim como o masoquismo implica em uma livre servidão, o sadismo objetiva “identificar-se livremente com a carne torturada” (SARTRE, 1945, p. 443; 2015a, p. 500).

Em contrapartida, o ódio é a ânsia do aniquilamento de outrem. É um Para-si odioso como transcendência-transcendida. O próprio acontecimento do ódio surge mesmo frente ao seu fracasso. Quer dizer, o Para-si consegue aniquilar a existência de alguém, muito embora não consiga aniquilar o seu passado, ou seja, o rastro ontológico que se desenvolve como temporalidade enquanto Em-si.

Essas ações conflitosas com outrem têm em comum o círculo vicioso que, em seu cerne, tem como ponto de fuga a própria finitude. Observa-se:

Assim como o amor encontra seu fracasso em si mesmo e o Desejo surge da morte do amor para desmoronar por sua vez, e ceder lugar ao Amor, todas as condutas com relação ao outro-objeto incluem em si uma referência implícita e velada a um outro-sujeito, e esta referência significa sua morte; sobre a morte da conduta para com o outro-sujeito, e esta, por sua vez, revela sua inconsistência e desmorona para dar lugar à conduta inversa (SARTRE, 1945, p. 448; 2015a, p. 506).

Em seguida, Sartre afirma estar incompleta a sua descrição se não contemplar atitudes em comunidade com outrem. O filósofo, até então não desata o nó górdio do conflito originário, pelo contrário, ele descreve as ações comuns entre um nós-objeto e um nós sujeito.

Primeiramente, o nós-objeto revela uma alienação em comunhão com os outros. Essa relação do Para-si com os outros aparece como uma serilidade compartilhada com outros Para-sis. Ela é exemplificada pela multidão que anda em direção ao metrô, pelos transeuntes atravessando a rua. Há, também, a inserção de um terceiro olhar no jogo de olhares. Quando um terceiro Para-si chega em uma relação dual não altera o fato de ser-visto, pelo contrário, ele prossegue sendo alvo dos olhares. Dito isso, porém, ocorre uma mudança: a dupla de Para-sis se revelam como *eles* aos olhos do terceiro e, por consequência, enquanto *nós*. Um Para-si pode olhar para ambos, desconcertar o olhar de uma dessas consciências.

Nota-se, então, como o filósofo aprofunda o debate sobre a inserção do terceiro Para-si:

Estou lá fora, para outrem, como objeto no meio de um mundo que não é “o meu”. Mas o outro que eu olhava ou que me olhava, sofre a mesma modificação, e descubro esta modificação do outro simultaneamente à que experimento. O outro é objeto no meio do mundo do terceiro. Esta objetividade (*objectité*), além disso, não é uma simples modificação de seu ser, que seria paralela à sofrida por mim, mas as duas objetividades vêm a mim e ao outro em uma modificação global da *situação* em que estou e onde se encontra o outro (SARTRE, 1945, p. 457; 2015a, p. 517).

O nós-objeto acontece quando o Para-si está em uma situação que manifesta a necessidade de assumir outrem. Trata-se de um pertencimento a um grupo, a uma totalidade. Ele é experienciado por uma solidariedade entre nós-objetos como em trabalho em comum, na multidão, na plateia etc. Mesmo o nós-sujeito, esboçado por Sartre, não supera o conflito originário. A comunhão nas trilhas de sua filosofia existencial é vista como uma experiência psicológica, não ontológica.

Em qual medida pode-se destacar a finitude nessa comunhão psicológica? Enquanto um tecido fino de nada que separa o Para-si de outros Para-sis. Essa comunhão psicológica acontece na realidade humana enquanto consumidor, enquanto um soldado que realiza sua marcha ritmada, enquanto transeunte no corredor de um metrô ou enquanto um grupo que lhe confere uma identidade. O nós-sujeito consiste em apreender-se ao modo de uma transcendência impessoal, ou seja, sob a forma de uma transcendência no meio de outras transcendências com objetivos e utilidades comuns.

O coletivo prevalece ao singular, contudo, o singular não deixa irromper, de estar impregnado na própria estrutura do Para-si. Sartre chega a cogitar o nós-

sujeito como a resolução da solidão do indivíduo à maneira de um ideal em pertencer a uma humanidade, entretanto, não é esse o primeiro contato com outrem. O nós-sujeito pressupõe uma organização de coisas e de sujeitos apoiados em outros sujeitos. Pois tal homogeneidade chega a um fim no instante em que um dos Para-sis não suprime sua singularidade em detrimento da coletividade.

A finitude existencial se esboça temporalmente desde o esboço dos três êxtases temporais e das relações concretas com outrem. É o fio que costura a nossa compreensão para além de uma marca da singularidade humana. Trata-se da fragilidade, da incerteza, bem como da ruína do corpo, do desmoronamento da eternidade, do rompimento de ideais e, especialmente, do surgimento de nossa solidão.

Enfim, encontra-se circunstanciado até o presente subcapítulo, a trajetória do primado ôntico-ontológico de Sartre ao descrever os modos de ser da consciência. Sob o foco de um ser-no-mundo irrefletido, lançou-se luz sobre a experiência vivida como a emocional e, a seguir, a imaginante na consciência refletida. Isso tornou-se viável pela egologia sartriana ser concebida, *sui generis*, no mundo entre os homens.

Na intersubjetividade, realizou-se um panorama descritivo de como o nada irrompe no mundo: pelas condutas negativas, portanto, a má-fé, a angústia, a liberdade e a responsabilidade. Todas essas condutas fazem uma interligação com o projeto de decifrar a realidade humana hermenêutica e heurísticamente a qual Sartre nomeou de psicanálise existencial. Seu eixo central é a liberdade, à qual, em um sentido original, Sartre a descreve como sendo a própria finitude.

Vislumbra-se em que medida essa finitude se dá nas relações humanas e na temporalidade. Nesse momento, deve-se ir a fundo no fenômeno da morte enquanto uma experiência paradoxal revelada pela finitude. É imperioso realizar agora uma interlocução entre as discussões acima descritas com a narrativa de *O Muro*.

3.3. *La mort vécue*: a emoção, o imaginário e a reflexão em *Le Mur*

Quando os nazistas vieram buscar os comunistas, eu fiquei em silêncio; eu não era comunista. Quando eles prenderam os sociais-democratas, eu fiquei em silêncio; eu não era um social-democrata. Quando eles vieram buscar os sindicalistas, eu não disse nada; eu não era um sindicalista. Quando eles buscaram os judeus, eu fiquei em silêncio; eu não era um judeu. Quando eles me vieram buscar, já não havia ninguém que pudesse protestar (Martin Niemöller, 2020).

A coletânea de contos *O Muro* empresta o título para o conto escolhido para a presente dissertação. Os rastros das personagens e a existência humana se confundem com a imagem enunciada por Fernandes (1985) de travessia. Ela é a busca visceral da personagem por uma explicação, escorregadia, fronteiriça, próxima e distante de um sentido para a sua vida. Em suas palavras, “a travessia fictícia passa a corresponder, simbolicamente, à travessia real do ser no mundo” (FERNANDES, 1985, p. 21). Explicita-se, dessa maneira, uma práxis da linguagem e, declaradamente, uma práxis existencial. A travessia serve de recurso literário em fundar, pelo modo significante da linguagem, a indagação do para quê, de quem é a realidade que está sendo escrita.

Nesse aspecto, a década de 1930 é marcada por um período fascista que costura as relações intersubjetivas. Arbex (2009) rememora a obra *Guernica* de Pablo Picasso que pinta o tom dramático, violento e colérico do bombardeio alemão ocorrido na pequena cidade espanhola em nome do nacionalismo de Francisco Franco. A criticidade manifestada pelo engajamento torna-se uma marca indelével da primeira metade do século XX. Essa marca é fundante, em Sartre, que redesenha o termo engajamento por um uso significante da palavra.

Seu envolvimento político é apontado por seus comentadores clássicos a partir da fundação de *Le Temps Modernes* em 1945 e, posteriormente, em seu envolvimento com a Guerra da Argélia, com o gaulinismo e pelas suas críticas ao partido comunista francês. Esse foco, visado pelos comentadores, traça uma espécie de limite entre um Sartre político e um Sartre metafísico. Aponta-se, então, uma demarcação de tom dualista a qual limita o leitor em cortejar seus escritos anteriores, como é o caso da obra referenciada.

Em meados de 1935, os literatas franceses se erguiam contra o movimento fascista que assolava o seu território em defesa da cultura, como foi o caso de Malraux, Gide, Aragon e Nizan. Em quatro anos depois, surgem *A Náusea* e *O*

Muro, obras que lançaram Sartre para o universo dos literatas de sua época, vindo a ser comparado pela mídia com autores aclamados como Kafka e Celine.

A obra, publicada anterior à *A Náusea*, em 1939, traz sumariamente mais quatro contos: *O quarto (La chambre)*, *Erostrato (Érostrate)*, *Intimidade (Intimité)* e *A Infância de um Chefe (L'Enfance d'un Chef)*. O jovem Sartre tem como estreia uma obra seminal de tensões que antevê a existência humana contingente, em situação, em confronto com a facticidade. Ora, nada mais além daquilo que se depara em termos ontofenomenológicos em suas obras posteriores. Nessa obra, segundo Arbex (2009, p. 238), "Sartre retoma os modelos narrativos anglo-saxões (Hemingway, Dos Passos, Joyce) criando monólogos e narrativas polifônicas", quer dizer, indicando em uma mesma histórica, um conjunto de experiências vividas que se confrontam, se afirmam e, neste caso, que se encontram no limite.

Esse conto, inicialmente publicado em 1937 na N. R. F, acontece em plena Guerra Civil Espanhola. Escrito pela perspectiva do narrador e personagem Pablo Ibbieta, o leitor é partícipe da experiência que antecede a condenação à morte de um grupo de sujeitos. Arbex (2009) acrescenta, à nossa interpretação, um fato que repercutiu na elaboração de Sartre em relação a Ibbieta com a figura de Jacques-Lourent Bost o qual, em sua época, foi aluno e amigo de Sartre. Junto a seu irmão, Pierre Bost, ele amparou nosso filósofo na publicação das suas primeiras obras literárias pela editora Gallimard. Não por acaso, lê-se a dedicatória do livro referenciada à Olga Kosakiewicz, à esposa de Bost, que integra um importante vínculo com o casal Sartre e Beauvoir, inspirando outras personagens em seu teatro de situações.

Fato é que o jovem Bost, filiado ao movimento esquerdista, deseja fazer parte da Frente Popular na França em meados de 1935-1936. Com isso, ele pede a Sartre que venha a acompanhar sua empreitada, contudo, o filósofo não estava interessado naquele momento com os desfiles e com a grupalidade (aspecto caro, tratado em *Crítica da Razão Dialética*, por exemplo). Além disso, Bost solicita a sua ajuda para se alistar na Guerra Civil Espanhola, projeto que reverberou sem muito entusiasmo no filósofo, prontamente encaminhando seu pedido para Nizan. Em contrapartida, é um contato decisivo com Malraux que o desencoraja a concretizar esse projeto devido aos apontamentos críticos do autor em circunstanciar a facticidade da guerra.

*O Muro*⁶¹ afirma-se de maneira ambígua: um muro intransponível em que se organizam os corpos em cárcere para o fuzilamento como o aspecto fático da existência, isto é, entre a existência e a finitude (ARBEX, 2009; LEOPOLDO E SILVA, 2010). A história se passa com sujeitos enclausurados em um porão de hospital como uma prisão. Nesse claustro, os três serão condenados para o fuzilamento. Em termos ontofenomenológicos, o leitor se depara com o Nós-objeto. Fato é que os três estão em comunhão psicológica, com fins comuns e com uma situação que encadeia as condições históricas, ou seja, a perseguição de guerrilheiros. Essa história ganha a sua primeira linha pelo olhar de Pablo Ibbieta: “Vi, logo depois, uma mesa e quatro sujeitos atrás dela – civis examinando papéis.” (SARTRE, 1939b, p. 11; 2021, p. 13).

A historicidade acessada pelo leitor é visada pelo contato originário com outrem no mundo, um olhar que objetiva os acontecimentos. Esse primeiro olhar de Ibbieta, em retrospecto a *O Ser e o Nada* é o Para-si que apreende outros Para-sis que interrogam (e outros, que são interrogados) (SARTRE, 1943; 2015a). Nas primeiras linhas, se consta um interrogatório pelo nome e pela profissão de cada um. Desde então, o caráter de outro-objeto é inscrito na obra pela conduta dos militares. Em outros termos, esse interrogatório não permitia a reciprocidade do interrogado. Vê-se esse empasse com Juan Mirbal, confessando o seu desconhecimento dos assuntos:

- É meu irmão José que é anarquista – disse Juan. – Os senhores sabem muito bem que ele não está mais aqui. Eu não pertencço a nenhum partido, nunca me meti em política. Eles não disseram nada. Juan continuou: - Não fiz nada. Não quero pagar pelos outros. – Seus lábios tremiam. Um guarda o fez calar a boca e o levou (SARTRE, 1939b, p. 12; 2021, p. 13-14).

Essa situação é diversa do caso de Tom Steinbock por ter servido a Brigada Internacional e ter provas em seu casaco, previamente confiscado pelos militares. Sob o olhar de canto de olho de Ibbieta, vislumbra-se a experiência da morte vivida dos três companheiros de cela. Sublinha-se esse termo paradoxo de *morte vivida* por estar na mesma sentença, tese e antítese. Esse movimento é declaradamente

⁶¹ A escolha do conto *O Muro* deu-se mediante ao recorte temporal da obra de Sartre. Com isso, nesta dissertação não se excluiu outras obras literárias do filósofo que contemplam o paradoxo da morte vivida, bem como suas obras teatrais. Em um trabalho posterior, de maior fôlego, seu teatro de situações e outros romances poderão ser contemplados para encorpar esse caro enigma (morte vivida) à filosofia fenomenológico-existencial.

paradoxal por colocar em xeque a estrutura do Para-si (SARTRE, 1943a; 2015a) uma vez que não há lugar para a morte em sua constituição. Ora, o Para-si lança-se a um objeto transcendente a qual ele não é, é pura indeterminação ontológica. Em que região se instala a morte?

A morte está configurada na situação (SARTRE, 1943; 2015a). Ela é acentuada por um fio ontológico (a finitude) e ético-político (a guerra). Ainda que a morte não seja um acontecimento alcançável, palpável para eles ainda-vivos, as personagens vivenciam como decreto a morte por fuzilamento, sob o aviso de 48 horas. Assim, pois, a situação tão bem delimitada contorna esse paradoxo da morte vivida, sofrida psicofisicamente como um extermínio vivo e pungente. O leitor, portanto, assiste a tensão de experienciar o *páthos* de um acontecimento intangível. Trata-se da experiência inicial a partir da notícia da condenação:

- Como se chamam esses três?

- Steinbock, Ibbieta e Mirbal – respondeu o soldado. O oficial pôs os óculos e olhou a lista: - Steinbock... Steinbock... Aqui está. Você foi condenado à morte... Será fuzilado amanhã de manhã. Tornou a olhar a lista: - Os outros dois também (SARTRE, 1939b, p. 15; 2021, p. 16).

Retorna-se à clássica tensão entre facticidade e liberdade. A condenação circunscreve os limites da situação em que ambos se encontravam. Antes do cárcere, mantinham-se como transcendência-transcendente (sujeito) e agora, são considerados corpo-objeto, transcendência-transcendida, cujo fim último é o extermínio por perseguição política (SARTRE, 1943; 2015a).

Após a anúncio do fuzilamento, os militares inserem um médico belga para aliviar as tensões até o fatídico dia. Ora, a personagem é a personificação de uma alteridade que manifesta uma ironia declarada. Que mal diagnosticado tem um médico a remediar? Que *páthos* ele tem a cortar quando um corpo sofre por inteiro? Qual é o papel de um médico em uma morte com fins políticos? Não há o que remediar, combater ou curar. Nossa personagem principal chega a conjecturar que a sua presença estava ali para observar seus medos patológicos ou melhor, para atestar o fim último da vítima. Ora, é a própria relação de ódio, relação essa que é concretizada pelo olhar flagrante de outrem sobre a finitude da realidade humana em sua tensão mais própria e extrema, conforme se lê nas *Relações concretas com outrem* (SARTRE, 1943; 2015a). A alteridade do médico é vista como um corpo vivo

capaz de avistar corpos-objetos encarcerados enquanto as personagens são esses corpos definindo a contar pela carne do tempo.

O leitor participa do olhar enraivecido de Ibbieta:

- Sou médico – disse. – Tenho autorização para assisti-los nesta penosa circunstância. [...]
- Que é que o senhor veio fazer aqui?
- O senhor não veio aqui por compaixão. Aliás, eu o conheço. Eu o vi com os fascistas no pátio da caserna no dia em que nos prenderam (SARTRE, 1939b, p. 17-18; 2021, p. 17).

O terceiro olhar de Ibbieta se volta para a experiência vivida de seus companheiros de cela. Juan, o mais novo, sofre psicofisicamente com a angústia diante o futuro, questionando como acontece a morte:

- De repente Juan falou:
- O senhor é médico?
 - Sou – respondeu o belga.
 - A gente sofre... muito tempo?
 - Oh! Quando...? Não – respondeu o outro com voz paternal -, isso acaba logo.
- Parecia consolar um cliente (SARTRE, 1939b, p. 20; 2021, p. 19)

Pelas respostas obtidas, assiste-se o que se configura uma explicação fisiológica. O médico, por ordem do ofício, dá sua instrução como quem declara o tempo de vida de outrem de modo mecânico, neutro, positivista. Juan, por sua vez, não ouve sobre o tratamento de um corpo, mas de seu corpo a ser fuzilado. Há um acento ao pessoal, à singularidade que é amalgamada a massa que se enfileira na hora do fuzilamento. Existe, a partir do médico, o reconhecimento da objetividade da morte por outrem e, a partir de Juan, a experiência irrefletida de seu medo da morte:

- Às vezes – respondeu o belga sacudindo a cabeça. – Pode acontecer que a primeira descarga não atinja algum órgão vital.
- Então é preciso recarregar os fuzis e atirar de novo? – Refletiu um momento e acrescentou com voz rouca: - Isso toma muito tempo! Juan sentia um medo terrível de sofrer, não pensava senão nisso; era próprio da idade (SARTRE, 1939b, p. 20; 2021, p. 19).

A angústia frente ao futuro acontece pelo desejo de fugir ao sofrimento de um corpo perfurado, já emplastrado como um destino, um Em-si. Juan personifica uma antecipação do Para-si em Em-si, em uma identidade pré-esboçada e, em

consequência disso, seu corpo perturba-se emocionalmente. Ele é a primeira personagem que a consciência emocional é evocada por visar o objeto emocional (o futuro) e mudar radicalmente as qualidades de sua consciência. Sartre coloca em cena outro aspecto do ser-para-outrem, a idade. O conto escancara a morte como possível paradoxal para todos os sujeitos em situação de cárcere, e especialmente, aos que são considerados (ou aparentam ser) guerrilheiros, independentemente da idade.

Em seguida, a personagem Tom traz a experiência do fracasso ao pensar sobre a morte. Tom é quem tenta refletir sobre a impossibilidade de cogitar sobre o irrompimento da morte enquanto ser-no-mundo, enquanto livre projeto. A morte evoca o inesperado rompimento com o projeto de ser em razão da própria noção de projeto pressupor um futuro. Sendo assim, a morte tem como princípio o encerramento de qualquer possibilidade. Não há síntese entre projeto e morte. O fracasso de Tom é o intangível acontecimento da morte e da impossibilidade em compreendê-la, até porque, não há como conhecer um fenômeno cujo retorno à existência lhe é interdito.

- Você vai compreender daqui a pouco.
- Não está nada claro – continuou ele, obstinado. – Sou capaz de ter coragem, mas seria preciso ao menos que eu soubesse... Escute, vão nos levar para o pátio, vão se postar diante de nós. Quantos serão?
- Não sei. Cinco ou oito. Não mais do que isso.
- Muito bem. Serão oito. Ouve-se um grito: “Apontar”, e eu verei oito fuzis apontados para mim. Acho que desejarei penetrar no muro com as costas e toda a minha força, e o muro resistirá, como nos pesadelos. Posso imaginar tudo isso. Ah! Se você soubesse como posso imaginar (SARTRE, 1939b, p. 22; 2021, p. 20-21).

O muro é a facticidade entre o real e o imaginário. Ele é um *analogon* da fronteira entre aquilo que se pode conhecer e aquilo que se encerra completamente. Tom evoca a consciência imaginante como o nada que irrompe em seu ser para, de algum modo, antecipar a experiência futura. A informação está toda lá, mesmo que incerta, com aquilo que ele configura e tematiza; mas ainda falta detalhes que nenhum retrato, nenhum objeto transcendente pode recuperar. O imaginário se apresenta às três personagens: entretanto, quem tematiza com mais detalhes é Tom. O leitor é partícipe da perturbação do imaginário sobre o corpo a ser perfurado da personagem:

- Deve ser horrível. Você sabia que eles miram nos olhos e na boca, para desfigurar a pessoa? – perguntou. – Eu já estou sentido os ferimentos; há uma hora que estou com dores na cabeça e no pescoço. Não são dores verdadeiras, o que é pior; são as dores que eu vou sentir amanhã de manhã. E depois? (SARTRE, 1939b, p. 22; 2021, p. 21).

Tom é a personagem que se esgueira pela experiência irrefletida e refletida sobre a morte, isto é, sobre o padecimento em visar um objeto transcendente (o fuzilamento, as balas) para, em seguida, o reconhecimento de que não se vive à sua espera, tampouco prepara-se para sua chegada. Ademais, acrescenta-se o reconhecimento de ser, no futuro, o corpo da dor concreta. A sua destinação à morte beira as fronteiras entre a imaginação e a loucura em razão de ver-se cadáver enquanto espera ser morto. Ele é uma das personagens do conto que enuncia o paradoxo da morte em sua mais plena forma:

- É como nos pesadelos – continua Tom. – Quer se pensar em alguma coisa e tem-se o tempo todo a impressão de que afinal se vai compreender, mas não, a coisa desliza, escapa, cai. Digo para mim mesmo: depois, não haverá mais nada. Não compreendo, porém, o que isso quer dizer. Há momentos em que quase chego a decifrar... e depois a coisa me escapa, recomeço a pensar nas dores, nas balas, nas detonações. Sou materialista, juro a você; e não estou ficando louco. Há alguma coisa, porém, que está destoando. Vejo meu cadáver, isto não é difícil, mas sou *eu* que o vejo, com *meus* olhos. Seria preciso que eu chegasse a pensar... a pensar que não verei mais nada, que não ouvirei mais nada e que o mundo continuará para os outros. Não somos feitos para pensar nisso, Pablo. [...] e não teremos tempo de nos preparar (SARTRE, 1939b, p. 23; 2021, p. 21).

A experiência de Ibbieta, nesse contexto, é permeada por sua consciência imaginante que, com a passagem da temporalidade vista pelos buracos do cárcere, contorna imagens inspiradas na luz do sol. Pela manhã, o azul do céu contornava a imagem do Atlântico; ao meio-dia começa a recordar-se do bar de Sevilha, no qual se apreendia como corpo no meio de outros corpos, de um nós-sujeito, em que bebia *manzanilla* e realizava as suas refeições. Próximo ao entardecer, imaginava a extensão das sombras nas arenas. Com a anunciação de sua condenação, todo esse imaginário definhou-se.

Por saber-se livre mortal na situação de ser um corpo-objeto a ser fuzilado, as coisas perdem o seu valor. As sensações de calafrio, de descontrole fisiológico do corpo, de medos constantes, eram experiências que os prisioneiros compartilhavam

em comum. Em termos de afinidade, conforme observa o narrador, era inexistente. Os três prisioneiros não se conheciam fora daquele espaço, embora o sofrimento mútuo os tornasse unidos, quase gêmeos.

Ibbieta não sentia o próprio corpo, o suor que escorria, a urina descontrolada, os odores efervescentes de sua pele acinzentada. Conforme nota, no passado, poderia ser um corpo; agora, trata-se de um emplastro, de uma coisa a ser empilhada em fileiras e em ordem de cassação. O médico, os civis, eram os Para-sis que o transcendiam como meros objetos, desde o olhar da inquisição como o olhar da falsa piedade lançado a Juan pelo belga. Em confronto com essa atitude paternal, Juan tenta morder a mão do belga em um ataque de fúria. Eis a consciência emocional situada nas perturbações do corpo e na reação irrefletida de Juan. A personagem ataca o médico com toda a sua fúria mesmo com o corpo tremendo e não gerando fraturas em seu destino.

Ademais, consciência onírica é colocada em cena por Ibbieta:

Vivi talvez umas vinte vezes seguidas a minha execução; numa delas cheguei mesmo a pensar que o fuzilamento tinha ocorrido; devo ter dormido um minuto. Eles me carregavam para o muro enquanto eu me debatia; pedia-lhes perdão. Acordei sobressaltado e olhei o belga; tinha medo de ter gritado durante o sonho (SARTRE, 1939b, 26; 2021, p. 23).

Ao despertar, Ibbieta faz um movimento regressivo. Essa parte do conto é central para o reconhecimento da finitude. A personagem realiza uma reflexão sobre o vivido, isto é, sobre o passado com Gris, as aventuras enquanto toureiro, as fisionomias que já reconheceu no mundo, os amores já vividos (bem como Concha) e os seus ideais. Todos esses acontecimentos se deram sob a ilusão de ser imortal. Trata-se das relações concretas com outrem, anteriormente cortejadas, nas quais a própria finitude torna-se escamoteada no horizonte das possibilidades vividas. Esse retorno ao passado é notado por Chateau (2021, p. 72) como o estilo de escrita de Sartre. Ele está vinculado com a consciência posicional, ou conforme utiliza-se de um termo cinematográfico, com uma “câmera posicional”. Sartre não desemboca na armadilha de escrever uma narrativa de causa e efeito. Ele reverte a lógica, primeiramente, evocando o efeito e regressivamente, indicando, tateando a causa. Em suas palavras, esse é o drama da representação:

[...] o que significa que a câmara em lugar de ser o agente dócil de uma transcendência plena predeterminada pela intriga, pela narrativa e pela psicologia, nos faz descobrir inicialmente o real tal qual, em ato e, progressivamente, o transcende para desenvolver o drama. Saímos do nada pela porta do real bruto. (CHATEAU, 2021, p. 72).

A personagem defronta-se com um Em-si-Para-si: o ideal último de ser Deus. De que modo é possível descortinar a ilusão de ser eterno? Por um movimento regressivo, acenado em uma psicanálise existencial (SARTRE, 1943; 2015a). Certamente, não há um psicólogo em cena para apelar a liberdade de Ibbieta; contudo, o que desponta esse retorno reflexivo ao passado é a iminência de morte tornada motivo pela personagem. Veja: não é a situação por si só, mas, sobretudo, o movimento refletido de Ibbieta ao encará-la. É um movimento de angústia que impulsiona a reflexão. Em suas palavras:

Tinha toda a vida diante de mim, fechada como um saco, e, entretanto, tudo quanto estava lá dentro continuava inacabado. Tentei, num momento, julgá-la. Quisera dizer: foi uma bela vida. Mas não se podia fazer um julgamento, pois ela era apenas um esboço; eu passara o tempo todo fazendo castelos para a eternidade, não compreendera nada (SARTRE, 1939b, 27-28; 2021, p. 24).

Ora, o caráter inacabado das qualidades do vivido de Ibbieta é uma apreensão da sua própria vida que ainda está por acontecer. Ainda estava prestes ao fuzilamento, ainda não era um corpo fechado. Eis, por conseguinte, a dificuldade de compreender a totalidade de sua existência. Tudo o que tinha era uma compreensão imaginada, para empregar termos de *O Imaginário*. O movimento regressivo rememorou imagens do seu passado vivido, irrefletido, sem qualquer sentido fixado. Ao trazer essas imagens passadas para o presente que antecede sua morte, percebeu não ser viável qualquer significado. De todo modo, viveu sem contar com seu fim. Não há o que projetar ao futuro que se data tão próximo do amanhã. Ao mesmo tempo, realizar uma espécie de identidade ao passado não serve de consolo ao seu mal-estar.

Os projetos não se realizarão, nem mesmo ganharão sentido. A existência se revela em toda sua contingência, aspecto esse, não reconhecido pela personagem até então. De acordo com Chateau (2021, p. 70), a contingência é “o fato de poder ser ou não ser – que é a sua condição inicial e isso com vistas ao desafio de superá-la, ou seja, à escolha fundamental que o homem deve fazer de seu ser”.

Conforme o trecho da história, Sartre (1939b; 2021) não faz uso de matriz religiosa ou de alguma verdade capaz de afagar o mal-estar da finitude. Preconizando o homem-em-situação, o autor entrega ao leitor, pelo incômodo da personagem, um incômodo intencional frente aos ideais que se sustenta como sentido.

Semelhante a Tom, Ibbieta não conseguia pensar sobre a própria morte, porém vê que todos os objetos no cárcere, todos os gestos, eram testemunhas de sua morte. Assim como entidades que sussurram ao pé do ouvido do sujeito à beira de sua morte, as coisas contornam a possível nadificação radical da morte. O contato com a erradicação absoluta das possibilidades de Ibbieta fez com que experienciasse a indiferença. Em outros termos, Ibbieta, em sua angústia, escolheu-se indiferente. Se, por acaso, retornasse a sua vida cotidiana após a anúncio de sua condenação, as qualidades, os estados, não seriam os mesmos. O mundo-da-vida alterou-se radicalmente em razão do fracasso de seu Em-si-Para-si, isto é, de suas relações e seus ideais.

Se por um lado escolheu-se indiferente a outrem, a ilusão de ser eterno deu espaço para a percepção de sua finitude inalienável. Espaço tal de um corpo que no passado, era imortal, viril, forte, para um corpo escorregadio, sem controle das suas secreções, sem desejo de tocar ou ser tocado, sem controle de olhar ou de ser olhado.

Nesse momento, a história ganha um *turning point*. O médico anuncia ser três e meia da manhã. Os três prisioneiros ficam atormentados, especialmente Juan, cujos berros ensurdecem Tom e Ibbieta. Tom tinha piedade por si próprio, olhando, com distância, o sofrimento de Juan. Ibbieta, por outro lado, escolhe-se firme, pouco comovido com os minutos que antecedem o momento.

Assim, primeiro, vão para o fuzilamento Tom e Juan. Ibbieta permanece na cela. O reconhecimento objetivo da proximidade de seu fim, para além das horas, é ouvido pelos disparos. Ao seguir, há a ordem de permanecer dentro da sala. Após uma hora, buscam-no em direção ao primeiro andar para uma outra inquisição. O objetivo é encontrar Gris a partir de uma proposta audaciosa: “A sua vida pela vida dele. Ficará livre se disse onde ele está” (SARTRE, 1939b, p. 33; 2021, p. 28).

Tal pergunta ardilosa é ouvida por Ibbieta que, ao experienciar a finitude própria, reconhece a finitude em outrem, em seus inquisidores. Ele está em tensão com mortos em potencial:

Aqueles dois sujeitos agaloados com chicotes e botas eram, no entanto, homens que também iam morrer. Um pouco mais tarde do que eu, mas não muito. E eles se ocupavam em procurar nomes em sua papelada inútil, correr atrás de outros homens para prendê-los ou eliminá-los; tinham opiniões sobre o futuro da Espanha e sobre outros assuntos. Suas atividadezinhas me pareciam chocantes e burlescas; não conseguia mais me colocar em seus lugares; tinha a impressão de que estavam loucos (SARTRE, 1939b, p. 33-34; 2021, p. 28).

Ibbieta não só vê eles enquanto finitos como apreende a situação enquanto uma comédia. Ora, a mesma valentia, a eternidade e a virilidade encarnaram-se em sua frente na figura de generais, representantes do fascismo. Em outras palavras, Sartre usa a ironia de Ibbieta para trazer o cômico em crítica às armadilhas do fascismo. Na ótica da personagem, o riso, em seu aspecto mais transgressor, é o modo como Ibbieta encontra de expressar o fracasso do Em-si-Para-si de outrem, constatando o caráter contingente e ambíguo da existência.

O tempo de espera por sua decisão poderia durar o tempo que fosse, para além dos quinze minutos permitidos para a sua reflexão. Não há mais sobre o que sofrer ou ansiar. O desmoronamento da eternidade já foi realizado, até mesmo o seu vínculo com Gris não é mais o mesmo. O valor de sua vida pela vida dele não tem duas medidas por tratar-se de um aspecto egológico, ou seja, de uma atribuição refletida sobre um objeto.

Qualquer escolha realizada por Ibbieta não teria qualquer justificativa de valor, até porque trata-se de uma escolha efetivada em uma liberdade situada. A angústia existencial torna-se a textura da cena em que ele está refletindo sobre a sua liberdade como sujeito que age no mundo e ao mesmo tempo, repercute em toda a humanidade. Outro aspecto indicado pela angústia é a de não driblar a escolha. Ibbieta está situado em uma tensão insolúvel, sem outras saídas a não ser pelas vias do passado ou de seu presente fugidivo. Afinal, onde está Gris?

Naturalmente, eu sabia onde estava Gris; escondera-se na casa de seus primos, a quatro quilômetros da cidade. Sabia também que não revelaria seu esconderijo, salvo se me torturassem (não parecia, porém, que quisessem fazê-lo). Tudo aquilo estava perfeitamente regulado, definido, e não me interessava absolutamente. (SARTRE, 1939b, p. 34; 2021, p. 29).

Com isso em vista, Ibbieta mente ao seu inquisitor: Gris está em um cemitério. Trata-se de uma escolha inautêntica? Certamente não. A personagem responde

tendo a certeza de sua localização geográfica. Além do mais, não comportaria a má-fé, mas sim, a indiferença. Ibbieta não leva em consideração os olhares de outrem, tanto do general como dos olhares que fazem parte de sua biografia. Responde à pergunta sem dar valor algum.

A cena, a seguir, é o acontecimento do incerto. O que escapou à situação? Gris briga com o seu primo e, por orgulho, não deseja se esconder na casa de ninguém, nem mesmo na de Ibbieta por ter sido preso. O único lugar salvo de suspeitas é o cemitério. Por um instante, a resposta irônica de Ibbieta concretizou-se. O que escapou da meditação de Ibbieta ao escolher ser irônico? O próprio fato de não controlar as ações de outrem. Ora, Gris não foi fiel ao projeto de amizade entre ele e Ibbieta, pelo contrário, sua ação revelou o seu projeto original da fuga do fuzilamento, pouco importando onde estaria escondido.

Todos esses acontecimentos são ditos a Ibbieta por Garcia, o padeiro que foi preso junto a uma dezena de prisioneiros no pátio. A personagem estava, por fim, livre e essa, por assim dizer, era a sua condenação infernal. Ao final da história, Ibbieta vive a experiência do escárnio, com uma gargalhada descontrolada e o seu corpo ao chão.

A ironia, conforme Arbex (2009) atesta, pode ser interpretada como um recurso do modernismo em desnudar o sentido por detrás da palavra. Em termos sartrianos, o leitor pode ir além do que é dito pelo prosador, uma vez que ele é provocado constantemente, à medida em que esse mundo escrito se torna a bem dizer, insuportável. Ao passo igual, a finitude caminha com a ironia por desmistificar, por outro lado, a certeza, a continuidade e a eternidade. Enuncia-se como um “jogo entre o que se esconde e o que se revela” (ARBEX, 2009, p. 244). Ora, esse jogo indica o próprio drama de Pablo Ibbieta.

O esforço dedicado para esboçar uma solução ao problema de como descrever o fenômeno da morte como uma experiência paradoxal revelada pela finitude encontra a sua proximidade aqui. A literatura e a filosofia sartriana descortinam um sentido da finitude em seu aspecto singular (corolário de uma psicanálise existencial), temporal (ek-stases em movimento) e intersubjetivo (conflito originário). Todos esses aspectos encontram-se em tensão na espetacular obra *O Muro*. As travessias das personagens são semelhantes à existência humana por encarnarem justo o dinamismo das consciências, por explicitar as condutas

negativas no mundo e a crise dos ideais professados em nome de um projeto de eternidade.

Resta, por sua vez, indagar se é possível postular no âmbito, é claro, dessa psicanálise existencial em pauta, uma clínica da finitude. Em que medida essa aliança primorosa acena para uma clínica de inspiração sartriana? As próximas linhas dessa dissertação são dedicadas aos comentadores da ciência psicológica que encontram mais diretamente na filosofia fenomenológico-existencial de Sartre, um arcabouço fundamental para uma práxis engajada.

3.4. O que pode uma clínica diante da finitude?

Abrir esse subcapítulo com um problema de aspecto psicológico em Sartre indica, sobretudo, o envolvimento do filósofo com as temáticas da ciência psicológica. Ora envolvendo-se criticamente com ela, ora formulando-a no horizonte dos pressupostos ontofenomenológicos, como bem escreve Betty Cannon (1991), pode-se afirmar que há, em Sartre, dentre tantos da tradição fenomenológico-existencial, um profundo interesse que é despertado na teoria psicológica em geral e, em particular, na psicanálise.

Cannon (1991), por exemplo, é quem costura as diferenças e os possíveis diálogos na teoria sartriana com as primeiras leituras de Freud, os seus comentadores ortodoxos, os considerados Pós-Freud, Lacan e suas implicações na metapsicologia. Esse pioneiro e primoroso trabalho ocorre devido propriamente à crise dos modelos psicoterapêuticos (BARATA, 2000) sinalizado por Cannon (1991) desde o início da obra, na qual existem necessidades humanas desvinculadas com as pulsões freudianas. Dito isso, será cortejado a obra de Cannon no tocante ao recorte bibliográfico de Sartre realizado neste trabalho, mais precisamente, ao embate de Sartre com o inconsciente para reconhecer precisamente quais são as suas repercussões na clínica.

Desde a consideração rememorada por Cannon (1991, p. 8) de que “apenas a psicanálise pode fornecer a entrada no mundo da infância a qual é a pedra angular necessária para qualquer teoria das ciências sociais” observa-se um trato privilegiado com o passado. Na realidade, a crítica sartriana à psicanálise empírica

parte do determinismo psicobiológico, bem como à ênfase ao inconsciente e aos seus limites na compreensão do tempo.

Tal passo, inicialmente, consiste em tatear o ponto de apoio entre ambas as teorias. Cannon (1991, p. 24) fornece esse diálogo explícito:

Ambas as formas de psicanálise são do tipo hermenêuticas – que é, essa leitura do texto da vida em seu contexto histórico na base de um subtexto no qual explica o que está acontecendo. [...] Nenhuma das duas admitem explicações ou realizações superficiais. Aqui, contudo, as similaridades acabam.

Isto posto, para Sartre e Freud, há uma compreensão aprofundada dos sintomas dos transtornos mentais; todo gesto para ambos é significativo, muito embora, é óbvio, que nem nosso filósofo nem o pai da psicanálise apreendem o sujeito de maneira privilegiada em relação ao seu contexto material. Nota-se, todavia, haver pontos de divergência que culminarão em uma clínica original, uma “clínica de inspiração sartriana” (CAMPOS; BARATA, 2022, p.142).

Em que consiste o termo *de inspiração*? Há, desde Cannon (1991) a não aderência do termo *psicanálise existencial* por *terapia existencialista* para não confundir um conjunto de técnicas e habilidades terapêuticas fundadas na transferência e resistência. A transferência consiste, nesse contexto, em uma repetição na situação terapêutica, de comportamentos relacionados à infância e às figuras paternas e/ou maternas. A resistência, grosso modo, é a recusa em encarar as elaborações dolorosas sobre o vivido.

Nessa discussão, o termo *inspiração* revela a nossa não-aderência pelo termo psicoterapia existencial, por fazer de Sartre o *locus* central dessa clínica, tendo em vista outros/as autores/as que mesclam recortes de filósofos da tradição fenomenológica, à guisa de um ecletismo para elaborar um conjunto de técnicas e habilidades. Em território brasileiro, há uma crescente produção bibliográfica que realizam os diálogos clínicos com os aportes sartrianos, cuja precisão e suporte são fundamentais à prática psicológica (SCHNEIDER, 2011; SCHNEIDER, 2008; SILVA, 2018b, 2019, 2020; CASTRO, NORBERTO, 2017a, 2017b, 2021; NOBERTO, CASTRO, 2021; 2022; BOCCA, 2021; CASTRO, ROSA, 2020)

Retorna-se, portanto, às diferenças entre Freud e Sartre. Conforme explora Cannon (1991), o pai da psicanálise tem como descoberta uma força vital que é o motor da vida psíquica. Tão importante como a descoberta da gravidade, da

eletricidade, em teoria psicanalítica, a *trieb*, a força vital enunciada como libido é a matéria psicobiológica, inata, responsável pela motivação de toda a vida do sujeito.

Cannon (1991), denuncia, porém, que a libido parte mais de uma hipótese metafísica do que científica. Em vista de Sartre, há uma busca por uma estrutura ontológica da realidade humana atendo-se à experiência mesma. Consequentemente, não se interessa em investigar o que há por detrás do fenômeno como notou-se a partir da introdução de *O Ser e o Nada*. A pedra angular de sua psicanálise existencial, como visto, é a própria liberdade que se encarna na finitude humana.

Do começo ao fim de sua teoria, o esforço de Sartre consiste em realizar essa descrição apurada da realidade humana fora do escopo determinista, psicologista e da urgência de um inconsciente. Ora, Barata (2000) retoma a discussão do inconsciente em Sartre, marcado especialmente no capítulo da *Psicanálise Existencial*. O inconsciente e a censura freudiana não são frutos de uma ausência da consciência, e sim uma estrutura da vida psíquica anterior a ela, a qual o indivíduo não tem propriamente nenhum controle. O inconsciente determina o consciente.

Isto posto, o inconsciente revela a opacidade da psique, o que, para Sartre, é concebido de outra maneira, ou seja, uma consciência brotada, translúcida (BARATA, 2000). Em seu programa existencial de compreender a realidade humana, o inconsciente é sinônimo de má-fé justamente por permitir um desconhecimento apreendido pela consciência, uma mentira sem mentiroso, um Outro residente na consciência. A questão toda é a de que há, portanto, um novo modo de compreender a atividade da consciência em uma clínica de inspiração sartriana:

O psicanalista não promoveria um processo de consciencialização de algo que permanece numa instância inconsciente, mas tão-só uma tematização reflexiva do vivido não-temático, ou seja, uma explicitação do que permanecia implícito, mas vivido por uma consciência transparente a si mesma (BARATA, 2000, p. 43).

Além disso, o outro original, o objeto de desejo é radicalmente diferente do ser-para-outrem tal qual fora descrito por Sartre. Ora, o objeto de desejo em Freud implica uma relação de sujeito-objeto; para Sartre, o conflito originário entre consciências se transfigura em uma intersubjetividade de ser a ser. Esse ponto de

confronto ressoa na clínica por conta da prevalência da relação de horizontalidade, uma vez que o cliente é, antes e depois da clínica, uma liberdade encarnada. Ele existe, por excelência, em ação e reação diante daquilo que se expressa sobre o seu ser. O cliente continua sendo essa realidade humana em um jogo de liberdades. Eis porque ressoam, assim, diferenças no próprio ofício da clínica de inspiração sartriana:

A prática terapêutica construída na metateoria de Sartre, embora possa incluir *insights* úteis da psicanálise freudiana, se diferirá significativamente em sua abordagem com os clientes como seres conscientes na experiência na qual eles irão reflexivamente precisar confrontar a fim de revisar seu projeto de ser fundamental (CANNON, 1991, p. 19).

Isso posto, justamente por ser um confronto reflexivo, trata-se de uma teoria da ação (CAMPOS, BARATA, 2022) e uma ética do porvir (SILVA, 2017). Sartre (1945; 2015a) expressa que sua ontologia fenomenológica possui limites por não passar da descrição detida da reflexão impura. A tarefa seguinte estaria por incumbência de uma *Ética* anunciada em escritos publicados postumamente⁶². Dito isso, a ética do porvir ressoa na clínica de inspiração sartriana como expressão radical da liberdade, desvencilhando de uma ética como uma tábua de valores. Trata-se aí de abrir-se a uma ética como caminho viável para a invenção da existência.

Silva (2017) destaca não ser possível descrever detidamente o homem em processos evolutivos demarcados puramente pelas fases do desenvolvimento. Nem mesmo, como afirma Castro (2022) uma ética dos deveres, do bem ou dos valores. A ética do porvir tem, por princípio, o projeto de ser em confronto com o olhar de outrem; logo, não se trata do que a idade tem a dizer sobre o sujeito; trata-se de como o sujeito se faz e refaz com a idade em meio à situação, na qual está inserido. Como acontece essa ética do porvir? Em tensão com o que está de fora (as fases do desenvolvimento, a psicologia, a medicina, a pedagogia, a linguagem) com aquilo que está dentro (a experiência), ou, ainda, “[...] num agora que se projeta até os confins do futuro e que considera todas as sombras do passado (SILVA, 2017, p.

⁶² Castro (2022) escreve que em 1983 é publicado *Cadernos por uma Moral (Cahiers pour une morale)*, em 2005 *Moral e História (Morale et Histoire)* e em 2015 *Raízes da Ética (Les racines de l'éthique)*. As obras são inéditas no entorno do tema da ética que encorpa a percepção da obra sartriana como um emaranhado. O autor escreve que a filosofia de Sartre, em sua totalidade, perpassa tanto pela crise da metafísica, se instalando no âmago da ética e findando em um existencialismo suspenso nessa crise.

129)”. A ética sartriana é um processo de libertação em diversos níveis, como a artística, a social e a metafísica (CASTRO, 2022), processo este perpetuamente inacabado.

Outro ponto radicalizado por Freud é do exercício da associação livre. O seu método consiste na fluidez da fala. Pela linguagem, o analisando expressa aquilo que está oculto (inconsciente) para a iluminação consciente. O analista, por sua vez, tem por incumbência traçar, por assim dizer, uma explicação mecânica-biológica por símbolos universais. Nos termos de Cannon (1991, p. 19-20):

[...] a ideia de natureza e de nutrir ao invés de uma escolha original, de uma maneira de ser no mundo explicar o comportamento humano, [há] a ideia de um resíduo psicobiológico tal como a libido como a explanação da motivação humana, a noção de símbolos universais (por exemplo, ouro = fezes, almofada de alfinetes = seios) e a nosologia geral ou categorias diagnósticas da psicanálise freudiana.

Pela associação livre, o método freudiano vem a destacar a possibilidade de encontrar o sentido do comportamento do analisando em sua infância por um movimento regressivo sem, com isso, vir a ser um método sintético. O seu ponto de apoio é sempre analítico em razão de não ser viável preludiar o futuro e sim, unicamente reconstruir o passado. O fracasso da síntese, defendido pela psicanálise empírica, consiste na necessidade de algumas informações sobre a vida psíquica do sujeito estarem ocultas, desconhecidas. Desse modo, então, como bem nota Cannon, “ainda que o psicanalista, por exemplo, compreenda a etiologia completa de uma doença psicológica, ele ou ela não pode saber a qualidade ou força ou combinações possíveis de todos os fatores etiológicos” (1991, p. 21).

Em Sartre, há um alargamento metodológico em relação à realidade humana. Nele, o método da psicanálise existencial abarca este movimento regressivo, e por conseguinte, o progressivo. Consiste, heurísticamente, no levantamento de todos os dados biográficos do sujeito, a fim de decifrar o seu projeto original, indicando essa realidade humana como totalidade destotalizada, posicionando o projeto original como mutável.

O projeto não é um núcleo impermeável como se chegasse a uma matéria bruta, inata e determinante das ações da realidade humana, pelo contrário, é como ir ao encontro ao movimento fugidivo do presente. Na medida em que se acredita que se está próximo, já se instaurou outro projeto. Isso ocorre pela realidade humana

conter esse nada em seu ser e poder interrogar sobre a própria existência. Como já se expôs, os três ek-stases temporais são tratados na clínica de inspiração sartriana como temporalidade, logo, não há uma prevalência nem ao passado, presente ou futuro. Há, uma síntese fundamental para compreender o devir da realidade humana, até porque, o objetivo primordial desse novo posicionamento clínico não é meramente elucidativo; mas, verdadeiramente, de uma práxis.

Essa mesma etapa de cariz fenomenológica se estenderá, em termos sartrianos, no método regressivo-progressivo para realizar uma análise antropológica de uma sociedade em três momentos:

(1) Um momento de descrição fenomenológica, ou observação informada pela experiência ou teoria em geral (2) um momento regressivo-analítico – uma regressão à história pregressa do indivíduo ou grupo em seus estágios anteriores (3) um momento progressivo-sintético o qual movimenta-se do passado ao presente na tentativa de redescobrir o presente em todas as suas complexidades particulares (CANNON, 1991, p. 22).

A síntese, nesse contexto, não serve para predizer o futuro. Serve, sobretudo, para reconhecer o sentido último de uma temporalidade viva. Enquanto o movimento regressivo tem como sentido (para além de todo caráter determinista) a biografia do sujeito que se enovela em suas contínuas ações, o futuro é o horizonte de seu devir, é a movimentação da falta originária em direção ao desejo. Esse desejo, evidentemente, não está atrelado à força psicobiológica; é a reverberação da liberdade em fazer-se liberdade. Ora, é um duplo movimento de síntese e de análise.

Sendo assim, em Sartre, a significação da psicanálise empírica é contrária à significação da psicanálise existencial:

Significado, para Freud, é em última análise reduzível para o jogo de forças físicas dentro do organismo humano combinado com propensões e leis. Por trás da vida consciente reside uma fantasia inconsciente, por trás do processo primário da fantasia inconsciente, e por trás do processo primário daquelas forças instintivas as quais Freud continua como se residissem na fronteira "entre o mental e o somático" (CANNON, 1991, p. 23).

Esse modo de compreender o significado leva o analista para a compreensão do princípio do prazer e a pulsão de morte. Sob o ponto de vista sartriano, a significação permearia um outro significado: os modos de ser das consciências.

Neste sentido, a psicologia fenomenológica pelo curso da intencionalidade ganha notoriedade em termos de significação. Não há um esforço de trazer os conteúdos inconscientes para o consciente; tudo está em ato em uma consciência de ponta a ponta que se realiza, por excelência, enquanto intencionalidade.

O esforço da clínica de inspiração sartriana consiste precisamente em trazer os aspectos da experiência vivida (irrefletido) para o plano reflexivo (CANNON, 1991), uma vez que não haveria o conceito de censura a ser superado:

"[...] ela [a filosofia sartriana] permite a compreensão dos distúrbios psicológicos como variações do próprio dilema humana - que é, como manifestações de várias formas nas quais a consciência encontra o mundo material, outrem e a si de uma análise reflexiva e também lida com ou tenta lidar com o escapar da angústia da responsabilidade livre (CANNON, 1991, p. 52).

O processo psicoterapêutico não concebe um sujeito estancado em seu passado ou como mero produto de um contexto. A preocupação da clínica de inspiração sartriana é a de compreender a relação do cliente com o tempo e com o espaço. Reside aqui a finitude como aspecto central do cliente enquanto ser-no-mundo, cujas relações com outrem (e consigo própria) podem beirar idealizações (Em-si-Para-si) que mascaram a fragilidade da existência.

Certamente, essa clínica sartriana está longe de ser amparada por um niilismo cirúrgico. A finitude reside na especificidade de como a incerteza, o imprevisto, o rompimento intersubjetivo afeta a realidade humana e, como diante de um sofrimento existencial pode estancá-la em um recorte temporal:

É um cliente preso no passado, vivendo e ruminando sobre ele enquanto recusando-se a estar ciente do futuro em qualquer extensão significativa? Por exemplo, esse cliente repassa repetidamente um relacionamento anterior, separando-o para descobrir os defeitos do cliente ou do relacionamento? Esta pessoa habita excessivamente no passado recente ou distante, procurando desculpas para falhas presentes ou mesmo considerando o passado como uma espécie de paraíso que está para sempre encerrado? Ou é um cliente no extremo oposto - negligente de toda a responsabilidade por ações passadas, vivendo em um futuro fantasioso ou adotando uma atitude caprichosa para a vida? Ou talvez um cliente sinta que não tem futuro viável na todos? Essa pessoa, como consequência, caiu em depressão ou até mesmo psicose? Como a atitude de um cliente em relação ao passado muda à medida que suas mudanças de projeto direcionadas para o futuro? (CANNON, 1991, p. 54).

Ora, a clínica se torna um palco privilegiado no sentido de hermeneuticamente situar a fragilidade humana e, por sua vez segue o que Chateau (2021, p. 71) indica ser uma “virgindade prévia”, esse nada pelo qual deve reinventar tão defendido por Sartre. Não deixa de ser desafiador indicar esse nada inventivo mesmo reconhecendo decisões repetidas do indivíduo, suas rotinas e encontros previsíveis na cotidianidade. Neste panorama, Schneider (2017) desafia a articulação da clínica em um cenário de pós-modernidade, o autor julga ser a antítese do projeto de modernidade. Aquilo que se nomeia de pós-modernidade é o acontecimento das mudanças contemporâneas, o acirramento das desigualdades sociais, da aproximação do tempo-espaço proporcionado pelas mídias sociais e, ao mesmo tempo, o distanciamento da comunhão psicológica.

Na esteira da pós-modernidade alinha-se novos modos de produção, novos modos de desejo e de necessidade. A globalização tem, por correlato, o neoliberalismo. Ora, desde a sua organização mundial, esse sistema de produção tem, por princípio, a defesa do Estado Mínimo, ou seja, da menor interferência política nas questões humanas para um falso progresso econômico. A consequência desse sistema é, sem dúvidas, um apagamento das vulnerabilidades sociais e dos nomeados marcadores da diferença, que são raça/etnia, a classe econômica, os gêneros, as sexualidades, as transexualidades, os povos originários etc. Os vetores da pós-modernidade podem ser adjetivados pela instantaneidade, pela descartabilidade e pela fragmentação. Sob esse prisma,

[...] o sentido da temporalidade se altera, a história não interessa para quem vive o “aqui e agora”, muito menos lhe interessa o futuro. A efemeridade das experiências faz com que não tenha mais sentido a noção de continuidade. A sensação de que “tudo que é sólido desmancha no ar” nunca foi tão presente (SCHNEIDER, 2017, p. 121).

Schneider (2017, p. 126) acrescenta um duplo aspecto da alteridade. Ao abrir novas narrativas sobre a experiência vivida, fragmentou-se a noção moderna de tecido social, acarretando uma nefasta solidão:

O postulado da alteridade, que se pauta no reconhecimento e na aceitação das diferenças, no reconhecimento do outro enquanto outro, é aspecto central da visão pós-moderna. Acarreta uma postura importante no mundo contemporâneo que é a da abertura para diferentes vozes, antes pouco ouvidas: mulheres, negros, indígenas, minorias de toda a espécie. Por outro lado, pressupõe uma individualização dos sujeitos, onde cada um é cada

um, pondo, em xeque, as noções “modernas” fundamentais para explicar o tecido social: os entrelaçamentos coletivos. No pós-modernismo seguimos no heterogêneo, na polifonia, na fragmentação.

Sartre ainda seria um autor para o indivíduo questionar a finitude na pós-modernidade? Certamente, pois é fato que o filósofo realizou o seu empreendimento fenomenológico-ontológico em crítica aos pilares racionalistas da modernidade. Ainda que os pilares modernos se tenham implodido e o sujeito de carne e osso esteja em um outro recorte da história, os ecos da psicanálise existencial encontram-se vibrantes. No início dessa dissertação, destacou-se o acontecimento contemporâneo que consolidou o surgimento da finitude em uma escala global como foi o caso da pandemia da COVID-19, contudo, outras situações de finitude marcam a história coletiva brasileira.

Dentre os acontecimentos marcantes da finitude, tem-se os desaparecidos da ditadura militar, o Holocausto Brasileiro ocorrido no Hospital Colônia de Barbacena, local no qual morreram mais de 60 mil pacientes em sofrimento psíquico enclausurados pela lógica hospitalocêntrica e sanitária, o incêndio da Boate *Kiss* em Santa Maria, em que faleceram 242 pessoas deixando 636 feridos. Recentemente, enfatiza-se a situação de vulnerabilidade extrema e de desnutrição vivida pelos povos originários Yanomami.

Há, também, a morte ao virar a curva da esquina, a experiência do enlutamento na sala ao lado, a morte no texto invisível, ou seja, as vidas que o olhar não alcança e que são catalogadas enquanto transcendências-transcendidas pelas estatísticas. É assim que o comvente relato de Matuella (2021, p. 29) expõe essa manifestação cotidiana da finitude:

Na madrugada do último sábado faleceu, no Hospital Estadual Getúlio Vargas, a menina Agatha Vitória Sales Félix, 8 anos, atingida por um tiro de fuzil dentro de uma Kombi que circulava pelo Complexo do Alemão. Segundo testemunhas, policiais do Rio de Janeiro perseguiam uma moto suspeita e abriram fogo a esmo. A bala de fuzil atingiu as costas de Agatha. Seu avô, na manhã de sábado, disse: "Mais uma estatística. Vai chegar amanhã: morreu uma criança num confronto. Que confronto? Com quem? Porque não tinha ninguém, não tinha ninguém lá. Atirou por atirar, na kombi lá. Atirou na kombi e matou minha neta" no dia 24 de setembro, quatro dias após o assassinato de Ágatha, o governador do Rio de Janeiro, Wilson Witzel, decretou o fim da concessão de gratificação pela redução do número de homicídios cometidos por policiais. A pergunta que servirá de fio da minha fala é, portanto: *que lógica discursiva é essa em que algumas vidas são preciosas e, outras, mera estatística?*

Matuella (2021) atesta o seu relato trazendo à perspectiva o sofrimento circunscrito na linguagem, inserindo o sujeito em vasilhames de cultura. Em outras palavras, o sintoma não é atemporal, já que se padece conforme os ideais e os acontecimentos da época. Ora, tal premissa está diretamente em diálogo com Sartre por vias de compreender o homem no mundo entre os outros homens, entre as vivências de sofrimento. Matuella (2021) vai além: a sua reinterpretação dos textos freudianos permite alcançar um olhar para além de uma etiologia psíquica, mas, uma etiologia política, justamente pelo fato de o sofrimento ter um vínculo inextrincável com o social⁶³.

Em que medida, pode-se articular uma clínica de inspiração sartriana nessas situações de finitude? Ora, o primeiro passo é especialmente hermenêutico: trata-se de ler a história singular situada pelo acontecimento universal. O que se nota como um fator clínico é o traço invisível da dor de outrem que permanece presente. Em outras palavras, a dor vivida está no mundo, em vínculo com seu aspecto historial. Delineia-se, tal como Freitas (2018) destaca, uma experiência vivida do luto. Se o indivíduo está diante de uma finitude, está, então, frente a um modo de enlutar-se por uma relação singular, intransferível, correspondente ao projeto de ser da realidade humana. Em momento algum, conforme visto, ater-se-á a questões nosológicas (mesmo reconhecendo a sua importância em termos de diagnóstico).

Em segundo momento, a clínica de inspiração sartriana busca resgatar o irrefletido ao reflexivo. Deve ir ao encontro dos sentimentos, do modo mais originário e pré-reflexivo de agir diante da fragilidade humana. Mesmo que o paciente seja esse sujeito da temporalidade viva, torna-se importante o retorno ao passado para contornar um sentido para o futuro. Disso advém outro questionamento: afinal, em que consistirá esse futuro? Seria um trabalho do luto?

Essa questão ressoa nos trabalhos de Kübler-Ross (2009; KÜBLER-ROSS, KESLER, 2000), pioneira em cuidar de pessoas em final de vida. Sua teoria baseia-se na observação das reações comuns de pacientes em cuidados paliativos. Foi ela quem delimitou as fases do luto, instrumentalizando uma ampla dinâmica de estudos para a tanatologia. Em resumo, suas fases do luto consistem, primeiramente, na

⁶³ Mattuella (2021, p. 34) mostra um aspecto político da finitude circunstanciado pelos seus analisandos, aspecto este não cortejado profundamente nessa pesquisa e que necessita de aprofundamento posterior: "Direitos Humanos violados, desmatamento irrestrito da Amazônia, permissão de envenenamento sistemática de produtos agrícolas, elogios a torturadores e ditadores, entre tantas outras barbaridades saídas dos porões mais fétidos de nosso país."

negação e isolamento; a segunda, a raiva; a terceira, a barganha; quarta, a depressão e a quinta, a aceitação.

Ainda que se reconheça o primoroso trabalho de Kübler-Ross, Sartre não dialoga com essa espécie de delimitação da experiência humana, muito menos, com a premissa de aceitação como fim último. Dessa forma, não se pode traçar um horizonte ideal pelo qual deseja esculpir o cliente. Se ele se faz liberdade, a clínica de inspiração sartriana tem como por desafiante objetivo, provocar, acolher e impulsionar essa liberdade de outrem.

Conforme defende Silva (2017, p. 129-130):

Não há um modelo, e tudo aquilo que um homem afirmar em seu ser (não se trata do mero discurso, mas de sua existência) será o modelo de homem que ele traz ao mundo, será fruto de sua liberdade; e se ele encontra modelos prontos e diz sim (com sua existência) a tais modelos, ele estará livremente assumindo um modo de ser que lhe vem de fora, em seu ser-para-outro. Seu ser será sua responsabilidade, e recorrer a qualquer força determinante (interna ou externa) será má-fé: o existencialismo é austero.

Ressoa certa semelhança com a dialética da generosidade entre leitor e prosador destacado em *Que é a Literatura?* Ora, não se deixou de ler a história de vida de outrem, de se emocionar, de acenar um gesto, de ser a sobrelha arcada quando se espantou com o relatado, de ser a lágrima escorrendo que reconhece a lágrima na face de outrem. Pelo real, pelo relato colocado, existe um movimento heurístico em investigar o contexto que ocorre a ação, em provocar outrem pela inquietude da linguagem. Quer dizer, de usar a linguagem como uma imperiosa colocação do terapeuta, capaz de ir além do dito, de ir além das impossibilidades. Essa reação do terapeuta só acontece na medida em que seu Eu é posto na relação e, contudo, não perde o seu caráter irrefletido. Em outras palavras, a dialética de generosidade acontece quando o terapeuta afeta e permite ser afetado, sem perder de vista o caráter refletido de sua função. Esse é o diálogo entre literatura e clínica, pois, nela ocorre a dialética da generosidade.

Castro (2022, p. 23) adensa o termo generosidade no contexto da moral ontológica. Nele, ela é “uma espécie de consentimento de toda livre iniciativa em se tornar em-si”. Sendo assim, a generosidade é o primeiro passo para romper com o círculo vicioso da má-fé ou mesmo das relações sadomasoquistas, antevistas nas relações concretas com outrem. A solução do nó górdio do conflito seria uma

espécie de conversão que coloca o indivíduo diante de sua própria responsabilidade no mundo e, pela reflexão pura, torna viável a atitude. Essa mesma relação deve permear a situação de finitude, uma vez que se trata, novamente, necessário reinventar-se, sem moldes e sem identidade após o desvelamento da ilusão de ser eterno.

Eis, nesse sentido, as possibilidades e os limites da psicanálise existencial diante da finitude: 1. Ela fornece uma compreensão aprofundada do vivido hermeneuticamente pelo movimento regressivo e progressivo sintético. 2. O modo como se experiencia o vivido é pela maleabilidade da consciência (impessoal, emocional e imaginante). 3. O objetivo central do método sartriano é de compreender a pré-reflexividade e trazê-la para a reflexividade a partir de uma relação recíproca e generosa entre cliente e terapeuta, sem traçar ideias ou valores pré-estabelecidos. 4. A finitude é encarada ontologicamente de duas formas: enquanto marca temporal e intersubjetiva da fragilidade humana que se deve assumir ou o aspecto intragável que a realidade humana foge (má-fé). 5. A repercussão clínica da finitude é de aproximação do cliente na medida em que pode alcançar a reflexão pura. 6. Eis o flagrante limite: em *O Ser e o Nada*, o filósofo descreve que até a reflexão impura e o problema da conversão (reflexão pura) fica em aberto devido ao empreendimento sartriano em escrever depois uma ética da liberdade. Nessa direção, portanto, tópicos como autenticidade, aspectos morais, a finitude enquanto “uma aceitação incondicional” (CASTRO, 2022, p. 19) ficam suspensos.

CONCLUSÃO

Nesse momento, esforçar-se-á para unir os fios que costuraram a cuidadosa construção teórica da presente pesquisa. O objetivo central deste trabalho foi o de descrever o enigma da morte vivida no âmbito da produção fenomenológico-existencial de Sartre, tendo em vista um duplo questionamento: a) como descrever o fenômeno da morte como uma experiência paradoxal revelada pela finitude e b) de que maneira se pode conceber uma clínica diante da finitude?

As duas interrogações se dirigem a uma rica e singular produção a qual, desde o início da formação de Sartre, é marcada em interface com a ciência psicológica. Dito isso, entretanto, observa-se que o tema da morte e da finitude não são tópicos explícitos nas obras da década de 1930-1943. A bem da verdade, eles estão no entremeio de suas teses, ora em exemplos, ora em ideias a serem desenvolvidas posteriormente em *O Ser e o Nada*. Sendo assim, o percurso toma uma dianteira bem específica. Observa-se.

Primeiramente, compreende-se o diálogo de Sartre com a fenomenologia para pensar a experiência da consciência. Nesse primeiro momento, o trabalho tornou-se partícipe do jovem filósofo, do leitor assíduo e do crítico das obras de Husserl e de Heidegger. Em suas primeiras obras, acompanhou-se o delineamento do problema do Eu, da redução fenomenológica e do inconsciente como residentes da consciência. Com isso, a pesquisa trouxe a oposição de Sartre em recusar qualquer ilusão da imanência na consciência e suas soluções às teses mencionadas. Em *A Transcendência do Ego*, tornou-se explícito uma consciência como ser-no-mundo, de ponta a ponta, quer dizer, como pura atividade desde a pré-reflexividade até a sua reflexão pura. Nessa obra, revisitou-se o tema do círculo de ipseidade da consciência, isto é, do seu caráter de dependência de uma consciência para o surgimento da outra. Em síntese, Sartre escreveu sua egologia no mundo sob o pressuposto de uma consciência do objeto transcendente, não-tética de si. Sem dúvida, a consciência pré-reflexiva é a primado ontológico para o surgimento das outras consciências. Nota-se esse empreendimento em *O Esboço para uma Teoria das Emoções*, obra que trava embates tanto com a noção da psicologia clássica sobre a emoção quanto da noção psicanalítica. Em termos fenomenológicos, a emoção é descrita como um modo irrefletido de agir no mundo interferindo

diretamente nas qualidades da consciência que sofre em sua carne. Sua significação se imprime na consciência, sem qualquer esconderijo.

Viu-se, a seguir, a consciência pré-reflexiva sendo um ponto de apoio para a consciência refletida que se coloca como consciência apreendendo o mundo, captando as suas qualidades. Em *O Imaginário*, pôde-se descrever a consciência imaginante sendo um modo refletido de colocar o nada no mundo, afirmando-se quase-observação (em comparação com a percepção), como uma espécie de representante do real (no caso das palavras), como sonho (na ambiência de mundo) ou no delírio. Mais precisamente, na década de 1930, foi a consciência pré-reflexiva e a refletida que chamam a atenção de Sartre. A consciência reflexiva aparece sendo o ato que capta a consciência numa totalidade em sua duração, portanto, desconstruindo a ambiência do sonho pelo despertar, desvelando uma reflexão cúmplice ou pura. Tem-se, neste pano de fundo, uma breve distinção entre elas: a reflexão impura se apresentando pelo desvelamento da ação irrefletida e a reflexão pura, pelo olhar minucioso e crítico ao vivido mesmo.

Nessas primeiras incursões em uma psicologia fenomenológica, a finitude se revela nos exemplos sobre o fenômeno da ausência descritos tanto pela sua face imaginante quanto pela emocional. Antever a finitude da maneira mais singela possível: nas relações intersubjetivas, seja pela ausência de Pedro ou pelo desvanecimento do sentimento-paixão. Nesse primeiro momento, não se interpretou a finitude como se fosse, puro e simples, sinônimo de morte. A finitude se expressou pelo caráter frágil de qualquer vínculo intersubjetivo. Entra, pois, em cena, a experiência vivida e paradoxal da morte, qual seja, aquela que se experienciou em existência o fim de algo ou alguém que está vinculado e inevitavelmente padecendo, mas, que ainda permanece enquanto devir. Essa experiência ocorre por uma consciência imaginante capaz de quase-observar a ausência de outrem, ao mesmo tempo que esse humano sofre psicofisicamente a título de consciência emocional. Essas observações foram comparáveis à experiência do luto devido ao nada deixado pela ausência de um existente em coexistência e de um vivido emocional indeterminado.

Em um segundo momento, buscou-se descrever as condutas humanas no mundo. Para esse empreendimento, desbravou-se *O Ser e o Nada* sem perder de vista uma consciência que é pura intencionalidade e atividade. Em solo ontofenomenológico, partiu-se do intercâmbio de duas regiões, a saber, o Em-si e o

Para-si. O primeiro, descrito como aquilo que é; o segundo, como aquilo que é o que não é, ou seja, pura indeterminação ontológica e ao mesmo tempo, de uma liberdade sem apoio. Mais detidamente, o Para-si tornou-se sinônimo de consciência e de humano. Nesse caminho, o modo como as condutas humanas aparecem no mundo foi pela liberdade, ou seja, pela possibilidade do humano em interrogar-se e negar qualquer substância que lhe atribuem desde o seu surgimento.

Ora, se antes o trabalho dedicou-se a compreender o círculo de ipseidade da consciência, nesse segundo momento realizou um exame das condutas que colocam à prova a sua atividade. Por uma tensão entre liberdade e facticidade, antevê-se a angústia como uma apreensão reflexiva da liberdade em não ter válvula de escape para suas escolhas. Declaradamente, via a angústia, a liberdade assume um contorno irrevogavelmente ético: essa liberdade encarnada se enovela em cada ação no mundo, nesse humano se reinventando como em uma ação irrefletida qualquer. Todas as ações implicam afetar a si próprio e a toda humanidade. Além disso, descreve-se a má-fé como a fuga malograda da liberdade, elegendo desculpas à liberdade ou atribuindo-lhe uma identidade ao Para-si, a qual é pura indeterminação. A má-fé elevou, em contraposição, a força da responsabilidade de escolher um projeto sem recorrer a qualquer corrimão para apoiar-se.

Certamente, Sartre não perde de vista o aspecto historial e temporal de toda escolha, descrevendo essa liberdade em situação e afirmando-a em uma dupla compreensão: por uma progressão analítica, lendo o texto vivo da existência de alguém, ou seja, de um passado que doa um sentido em movimento ao futuro e por uma análise sintética, elevando a história do humano até à última potência, desvendando possibilidades, bem como, o seu projeto original. A liberdade é o caminho para essa psicanálise existencial tão discutida por Sartre em aproximação e distanciamento com a psicanálise empírica. Esse método hermenêutico-heurístico tem, por princípio, a finitude. Nessa segunda parte, a finitude não foi somente uma experiência psicofísica ou um exemplo adotado por Sartre. A bem da verdade, ela revelou-se como face reflexiva do humano diante da sua fragilidade mais radical e do confronto com o seu fracasso de querer ser Deus (o Em-si-para-si). Esse fracasso se expressou nas relações amorosas, masoquistas, sadistas com outrem quando a todo momento, tentou-se dominar ou ser dominado. Dessa maneira, se esforçou em fugir da possibilidade do fim, da fragilidade do corpo e das tentativas de objetificar a liberdade. Além disso, mostrou-se pelo ódio, a indiferença e a comunhão

psicológica como uma tentativa de anulação da liberdade do Para-si, seja de sua presença encarnada, de seu olhar bem como de sua singularidade.

Esse embate é recorrente em sua literatura engajada. O modo como o prosador constrói as suas personagens e sua narrativa, proporciona ao leitor a possibilidade de ir além das palavras. Pelo real (*analogon*), o prosador inquieta a liberdade de outrem para realizar esse mundo que tanto lhe incomoda (consciência imaginante). Pois bem, de qual maneira a finitude pode ser provocada na liberdade de outrem? Por uma literatura que a revela nua e crua, por uma ética da generosidade e pela dialética da palavra.

Tais aspectos ressoam diretamente em uma clínica da finitude. Se, de fato, o objetivo da psicanálise existencial é aproximar o paciente da reflexão pura, portanto, cabe ao terapeuta uma dupla ação de inquietá-lo e deixar-se inquietar pela própria fragilidade humana. A práxis do psicólogo de inspiração sartriana não consiste em atrair outrem para sua complexa teia de verdades; e sim, a de lançar as bases de uma ética da liberdade em uma relação horizontal, dialética e generosa. O aspecto da finitude na literatura se comunica com a finitude na clínica: o primeiro, encarna a finitude em personagens que sofrem a experiência nauseante da existência e a outra, compreende e inquieta o sujeito que se imprime irrefletidamente em sua história não apreendendo o caráter singular e ético da existência.

Evidentemente, a finitude e morte, em Sartre, são correlatas, mas, não são sinônimos. A morte, como observa-se, se desvela como o limite radical de qualquer possibilidade e a facticidade, a qual é reféns do acaso. Em vista disso, levantou-se uma fecunda discussão com Heidegger pela discordância de Sartre em não defender uma existência autêntica ou inautêntica, mas, sobretudo, uma existência que se reinventa livremente.

Para além de Heidegger, discutiu-se via Gabriel Marcel, que o mistério da morte é superado pelo mistério do amor em razão de existir um vínculo sacro entre dois amantes; porém, Sartre sugere outra interpretação: o esquecimento ou a memória sobre quem morre é um projeto de outrem, está inteiramente nas mãos desse outro, tal qual uma vitória sobre quem está morto. De maneira breve, notou-se também, via Merleau-Ponty, um modo de conceber o entrelaçamento íntimo como condição do ser-no-mundo que se revela pela ausência-presença deixado por quem morre, contudo, Sartre atesta a possibilidade de a morte não mobilizar esse outrem, tendo em vista o conflito originário. Por fim, Camus lança sua tese acerca do homem

revoltado e a existência absurda que se avizinha da absurdidade da morte num movimento já oposto ao do existencialismo sartriano. Em síntese, a morte nada tem a ensinar: qualquer sentido inventado pelo humano será por força de sua própria finitude. A morte é o fim último pelo qual o indivíduo será morto; a finitude é a singularidade que marca o indivíduo enquanto livre mortal.

Nesse sentido, a morte como uma experiência paradoxal revelada pela finitude é deflagrada de maneira explícita pelo conto *O Muro* via as três experiências em cena: a de Juan Mirbal, de Tom Steinbock e de Pablo Ibbieta. Cada personagem viva expressa ao leitor a experiência psicofísica de saber a hora de sua morte e a impossibilidade de mudar esse destino devido à situação aguda de claustro e de perseguição política. Juan é a personagem que encarna a angústia do futuro, Tom encarna, por outro lado, a impossibilidade de refletir ou de planejar a própria morte, mesmo quando todos os fatos sobre a própria morte estão na mesa. Na sequência, é Pablo quem coloca o desmoronamento da ilusão de ser eterno como face reflexiva da finitude.

Ao chegar ao seu término, a pesquisa, não deixa de indicar alguns limites que podem ser, num trabalho de maior fôlego, aprofundados. Esses limites estão relacionados com as discussões dos autores da tradição fenomenológico-existencial que dialogam (e divergem) diretamente com Sartre. Entre alguns desses limites, cabe mapear: 1. um aprofundamento, via a obra de Gabriel Marcel sobre o paradoxo da finitude, uma vez que Marcel é um interlocutor, de primeira viagem, com a obra sartriana. 2. uma incursão nas obras posteriores ao *Ser e o Nada* que marcam uma ampliação na psicanálise existencial. 3. uma comparação com as teorias psicológicas que defendem a experiência vivida diante da finitude em um fundo determinista em confronto com o método sartriano. 4. uma descrição apurada sobre a reflexão pura e sobre a possibilidade mais abrangente da clínica em interface com a literatura no âmbito de uma clínica da generosidade.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS

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

_____. **Esquisse d'une théorie des émotions**. Paris: Herman, 1939a.

_____. **Le mur**. Paris: Gallimard, 1939b.

_____. **L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination**. Paris: Gallimard, 1940a.

_____. **Carnets de la drôle de guerre: sept 1939-mars 1940**. Paris: Gallimard, 1940b.

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

_____. **L'existentialisme est un humanisme**. Paris: Nagel, 1945.

_____. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. In: _____. **Situations I**. Paris: Gallimard, 1947. p. 29-34.

_____. **Qu'est-ce que la littérature?** Paris: Gallimard, 1948.

_____. **Critique de la raison dialectique**. Paris: Gallimard, 1960.

_____. **L'transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1966.

_____. L'Homme Au Magnétophone. In: _____. **Situations IX, Mélanges**. Paris: Gallimard, 1972a, p. 329-337.

_____. Dialogue Psychanalytique. In: _____. **Situations IX, Mélanges**. Paris: Gallimard, 1972b, p. 338-358.

_____. **Crítica da razão dialética**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. **L'imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination**. Edition revue et présentée par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard, 2011.

_____. **Os caminhos da liberdade: III – Com a morte na alma**. Tradução de Sérgio Milliet. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.

_____. Tradução do texto de Jean-Paul Sartre: Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. Traduzido por Ricardo Leon Lopes. **Veredas FAVIP**, v. 2. n. 1, 2005, p. 102-107.

_____. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de João Batista Kreuch. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. Tradução de Paulo Perdigão. 24. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015a.

_____. **A transcendência do ego:** esboço de uma descrição fenomenológica. Tradução de João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015b.

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

_____. Carta de Jean-Paul Sartre a Gabriel Marcel. Tradução de Luiza Helena Hilgert. **Trilhas filosóficas:** Dossiê em Comemoração aos 130 anos do nascimento de Gabriel Marcel, v. 12 n. 3, 2019a p. 197-200.

_____. **Esboço para uma teoria das emoções.** Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2019b.

_____. **O imaginário:** psicologia fenomenológica da imaginação. Tradução de Mônica Stahel. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019c.

_____. **Sartre no Brasil:** A conferência de Araraquara. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 3. ed. São Paulo: UNESP, 2019d.

_____. **A náusea.** Tradução Rita Braga. 26. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2020.

_____. **O muro.** Tradução H. Alcântara Silveira. 24. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021. (Coleção Clássicos de Ouro).

REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia.** Edição revisada e ampliada. Tradução de Alfredo Bosi e revisão de Ivone Castilho Beneditti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALT, F. Multiplicidade de modos de ser em *O Ser e o Nada*: problemas e limites de uma leitura dualista. In: CASTRO, F. C. L.; NORBERTO, M. S. (Org.). **Sartre hoje:** volume I. Porto Alegre: FI, 2017, p. 277-292.

ARAUJO, S. F. Wilhelm Wundt e o estudo da experiência interna. In: JACÓ-VILELA, A. M.; FERREIRA, A. A. L.; PORTUGUAL, F. T. **História da Psicologia:** rumos e percursos. Rio de Janeiro: Nau, 2005, p. 93-104.

ARBEX, M. “Um olhar irônico sobre a Guerra Civil Espanhola: a novela “O Muro” de Jean-Paul Sartre”. In: **Aletria.**, v. 19 n. 2 p. 237-246, 2009.

ARIÈS, P. **História da morte no Ocidente:** da Idade Média aos nossos tempos. Tradução de Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

BARATA, A. **Metáforas da consciência:** da ontologia espetacular de Jean-Paul Sartre a uma metafísica da ressonância. Porto: Campos das Letras, 2000.

_____. "Sartre e o inconsciente". In: **Phainomenon**, n. 12, p. 39-51, oct, 2006. Disponível em: https://www.academia.edu/3222886/Sartre_e_o_inconsciente. Acesso em 03 dez. 2022.

BEAUVOIR, S. **A força da idade**. Tradução de Sérgio Milliet. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

_____. **Todos os homens são mortais**. Tradução de Sérgio Millet. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

_____. **A cerimônia do adeus**: seguido de entrevistas com Jean-Paul Sartre, agosto-setembro 1974. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BELLO, A. A. **Introdução à fenomenologia**. Tradução Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. São Paulo: EDUSC, 2006.

BELO, R. S. *O Ser e o Nada*: breve história de uma recepção. In: CASTRO, F. C. L.; NORBERTO, M. S. (Org.). **Sartre hoje**: volume I. Porto Alegre: FI, 2017, p. 345-380.

BOCCA, M. C. **Psicanálise existencial e o método progressivo-regressivo**: experiência psicopatológica em Jean-Paul Sartre. Curitiba: Appris, 2021.

BOCK, A. M. A Psicologia a caminho do novo século: identidade profissional e compromisso social. **Estudos de Psicologia**, v. 2 n. 4 p. 315-329. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/epsic/a/3kb7RpBydsW5QmGZxNGTwbQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 03 abr. 2022.

BRASIL. Decreto-lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943. Aprova a Consolidação das Leis do Trabalho. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del5452.htm Acesso em 20 set. 2022.

BRUM, E. **A vida que ninguém vê**. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2006.

BUENO, C. P. **O fenômeno das emoções no jovem Sartre**. Toledo, PR: Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2022, 96 f. (Dissertação de Mestrado em Filosofia).

CAMPOS, C. M.; BARATA, A. Sobre uma teoria da ação e suas ressonâncias na clínica sartriana. In: NORBERTO, M. S.; CASTRO, F. C. L. (Org.). **Sartre e a ética**. Rio de Janeiro: PUC-Rio/NUMA, 2022, p. 141-155.

CAMUS, A. **Le mythe de Sisyphe**. Paris: Gallimard, 1942.

_____. **O mito de Sísifo**: o ensaio sobre o absurdo. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. 23. ed. Rio de Janeiro: Record, 2021.

CANNON, B. **Sartre and psychoanalysis**: an existentialist challenge to clinical metatheory. Kansas, EUA: University Press of Kansas, 1991.

CARNEIRO, S. V. **O luto na contemporaneidade à luz da fenomenologia existencial de Jean-Paul Sartre**. 2017. 140 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade de Fortaleza, 2017.

CASTRO, F. C. L. **A ética de Sartre**. São Paulo: Loyola, 2016.

_____. “A recusa da moral estabelecida e a busca por autenticidade na ética sartriana”. In: NORBERTO, M. S.; CASTRO, F. C. L. (Org.). **Sartre e a ética**. Rio de Janeiro: PUC-Rio/NUMA, 2022, p. 9-38.

CASTRO, F. C. L.; NORBERTO, M. S. (Org.). **Sartre hoje**. v. I Porto Alegre: FI, 2017a.

_____. **Sartre hoje**. v. II Porto Alegre: FI, 2017b.

CASTRO, F. C. L.; ROSA, B. J. (Org.). **Filosofia e Psicanálise**: psicopolítica e as patologias contemporâneas. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2020.

CAXITO, F. “Absurdo e contingência em Camus e Sartre”. In: **ConTextura**, v. 10 n. 13 p. 30-38. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistacontextura/article/view/3861>. Acesso em 02 mar. 2021.

CHAUÍ, M. Filosofia e engajamento: em torno das cartas da ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre. **Revista Dissenso**, s/v, n. 1, p. 133-153, 1997. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/dissenso/article/view/105038>. Acesso em 7 nov. 2022.

CHATEAU, D. A saída do nada: um problema da estética sartriana. In: NORBERTO, M. S.; CASTRO, F. C. L. de. **Sartre e a estética**. Rio de Janeiro: PUC-Rio/NUMA, 2021, p. 69-87.

CIOCAN, C. Jean-Paul Sartre et la critique du problème heideggerien de la mort. In: **Sartre sans frontières**. Beyrouth: Université Saint-Joseph, 2007, p. 47-78.

_____. **Heidegger et le problème de la mort: existentialité, authenticité, temporalité**. New York/London: Springer, 2014.

COELHO, J. C. D. P. **A noção de corpo em Jean-Paul Sartre**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2022, 118f. (Dissertação de Mestrado em Filosofia).

CORBELLA, L. A intersubjetividade a partir das relações espaciais em Jean-Paul Sartre. **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 24, n. 48, p. 367-388, 2015. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_/publicacoes/numeros_publicados_arquivo/textos_v0l24_n48/intersubjetividade_rel_espaciais. Acesso em 08 dez. 2022.

CONSTRUÇÃO, Intérprete e Compositor: Chico Buarque. In: **CONSTRUÇÃO**. 1971, LP, faixa 1.

DELEUZE, G. «Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre de Régis Jolivet» In: **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**, 1953, v. 143, p. 107-108.

FARINA, G. Algumas reflexões sobre a afetividade do pensamento no *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução de Carolina de Paula Bueno. **Revista Diaphonia**, v. 8 n. X, p. 117-125, 2022. Disponível em: <https://e->

revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/article/view/30124/21102. Acesso em 15 de nov. 2022.

FERREIRA, T. L. Esboço de uma teoria das emoções: uma crítica e uma nova compreensão à psicologia das emoções, em Jean-Paul Sartre. **Sapere Aude**, v. 9 n. 18 p. 443-451, 2018. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/aba6/2bee854254f0cf6797b8175b16b8aaa49d2c.pdf>. Acesso em 03 de mar. 2021.

FERRI, F. A. V. **Psicanálise existencial sartriana e a consciência alucinada**. Toledo, PR: Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2013, 113 f. (Dissertação de Mestrado em Filosofia).

FERNANDES, J. **O existencialismo na ficção brasileira**. Goiânia: Editora da UFG, 1986.

FREITAS, J. L. Luto, *pathos* e clínica: uma leitura fenomenológica. **Psicologia USP.**, v. 29 n. 1, p. 50-57. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/pusp/v29n1/1678-5177-pusp-29-01-50.pdf>. Acesso em 08 de mar. 2021

FREITAS, S. M. P. **Sartre, psicologia de grupos e mediação grupal**. Maringá, PR: Universidade Estadual de Maringá, 2018, 269f (Tese de Doutorado em Psicologia).

FUGIWARA, G. **Fenomenologia e psicológica fenomenológica em Sartre: arqueologia dos conceitos**. Curitiba: Appris, 2020.

GADAMER, H. G. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução de Flávio Paulo Meuer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GONÇALVES, T. S. *et al.* Perder e reexistir: o ser idoso enlutado diante da perda amorosa à luz da fenomenologia existencial sartreana e das memórias de Simone de Beauvoir. **Revista Kairós - Gerontologia.**, v. 23 n. 2, p. 643-664, 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/kairos/article/view/54164>. Acesso em 03 dez. 2022.

GOMES, P. H. “Não sou coveiro, tá?” Diz Bolsonaro ao responder sobre mortos por Coronavírus. **G1**, 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/04/20/nao-sou-coveiro-ta-diz-bolsonaro-ao-responder-sobre-mortos-por-coronavirus.ghtml> Acesso em 16 mar. 2023.

GRANADE, G. S. A morte do outro. In: SILVA, C. A. F.; RIVA, F. (Orgs.). **Compêndio Gabriel Marcel: homenagem aos 90 anos de publicação do ‘Diário Metafísico’**. Cascavel, PR: Edunioeste, 2017, p. 415-429.

GUIMARÃES, F. M. **Literatura e engajamento em Sartre: um estudo de *Que é a Literatura?*** São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010, 108 f. (Dissertação de Mestrado em Filosofia).

HANLY, K. R. *Ghostly Mysteries: Introduction*. In: MARCEL, G. **Ghostly mysteries: existential drama**. Introduction and reflection by the translator Katherine Rose Hanley. Milwaukee: Marquette University Press, 2004, p. 11-15.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Parte I. Tradução de Paulo Menezes., colaboração de Karl-Heinz Efkain. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. Sobre o “humanismo”: Carta a Jean Beaufret, Paris. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad., introd., notas de E. Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

HUISMAN, D. Présentation. In: MARCEL, G. **L’existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre**. Paris: Vrin, 1981. p. 9-30.

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

_____. **Meditações cartesianas e conferências de Paris**. Trad. Pedro S. M. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

JOLIVET, R. **Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre**. Abbaye de Saint- Wandrille: Editions de Fontenelle, 1950.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. Entre a filosofia hermenêutica e a hermenêutica filosófica. In: SILVA, C. A. F.; CARDOSO, L.; KAHLMAYER-MERTENS, R. S. **Festschrift aos 20 anos do Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da Unioeste**. Cascavel, PR: Edunioeste, 2016, p. 107-116.

KÜBLER-ROSS, E.; KESSLER, D. **Life lessons: Two Experts on Death and Dying Teach Us About The Mysteries About Life and Living**. New York: Scribner, 2000.

_____. **On death and dying: what the dying have to teach doctors, nurses, clergy and their own family**. London/New York: Routledge, 2009.

LEOPOLDO E SILVA, F. **Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios**. São Paulo: UNESP, 2004.

LOPES, L. R. F. **O conceito de analogon em Sartre**. Maringá, PR: Universidade Estadual de Maringá, 2019, 94 f. (Dissertação de Mestrado em Filosofia).

MARCEL, G. **Tu ne mourras pas**. Préface de Xavier Tilliette. Orbey: Arfyen, 2005.

_____. **Ghostly mysteries: existencial drama**. Introduction and reflection by the translator Katherine Rose Hanley. Milwaukee, EUA: Marquette University Press, 2004.

_____. **Filosofia concreta**. Madrid: Revista de Occidente, 1989.

_____. **L’existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre**. Paris: Vrin, 1981.

_____. **Le mystère de l’être**. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto comunista**. Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010 (Coleção Marx-Engels).

MATTUELLA, L. Psicopatologia, cinismo e necropolítica. In: CASTRO, F. C. L.; ROSA, B. J. (Org.). **Filosofia e Psicanálise: psicopolítica e as patologias contemporâneas**. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2020, p. 29-38.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MÜLLER, M. L. Sartre e a crise do fundamento. **Doispontos**, v. 3, n. 2, p. 11-28, 2006. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/6513/4678>. Acesso em 03 dez. 2022.

NASCIMENTO, A. B.; CAMPOS, C. M.; ALT, F. Psicologia Fenomenológica, Psicanálise existencial e possibilidades clínicas a partir de Sartre. **Estudos e pesquisas em Psicologia**. v. 12 n. 3, p. 706-723, 2012. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/epp/v12n3/v12n3a02.pdf>. Acesso em 03 dez. 2022.

NIEMÖLLER, M. First they came for the socialists. **Academic Medicine**, v. 95, n. 5, p. 738, 2020.

NORBERTO, M. S.; CASTRO, F. C. L. (Org.). **Sartre e a estética**. Rio de Janeiro: PUC-Rio/NUMA, 2021.

_____. **Sartre e a ética**. Rio de Janeiro: PUC-Rio/NUMA, 2022.

PEIXOTO, J. L. **Crianças em ruínas**. Porto Alegre: Dublinense, 2017.

PRATES, M. Entre a fenomenologia e a psicanálise: a noção de proto-histórica e vivência em Sartre. In: CASTRO, F. C. L.; NORBERTO, M. S. (Org.). **Sartre hoje: volume II**. Porto Alegre: FI, 2017, p. 217-241.

POLITZER, G. **La crise de la psychologie contemporaine**. Paris: Editions Sociales, 1947.

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

ROEHE, M. V.; DUTRA, E. Dasein, o entendimento de Heidegger sobre o modo de ser humano. **Avances en Psicología Latinoamericana/Bogotá (Colombia)**, v. 32 n. 1, p. 105-113, 2013. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4798420.pdf>. Acesso em 09 mar. 2021.

SANTOS, H. L. P. *et al.* Necropolítica e reflexões acerca da população negra no contexto da pandemia da COVID-19 no Brasil: uma revisão bibliográfica. **Ciência e Saúde Coletiva**, v. 25 n. 2, p. 4211-4224, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/5FLQN6ZV5yYPKv6bv4fTbVm/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 03 dez. 2022.

SANTOS, T. S. **A pré-reflexividade do personagem na ficção sartriana**. Toledo, PR: Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2019. 185 f. (Tese de Doutorado em Filosofia).

_____. **Fenomenologia e ontologia da consciência em Jean-Paul Sartre**. Toledo, PR: Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2012. 105f. (Dissertação de Mestrado em Filosofia).

SASS, S. D. **O problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre**. Uberlândia, MG: UFU, 2011.

_____. Os primórdios da psicanálise existencial de Sartre. In: CASTRO, F. C. L.; NORBERTO, M. S. (Org.). **Sartre hoje**. Porto Alegre: FI, 2017, p. 187-216.

SCHNEIDER, D. R. **Sartre e a psicologia clínica**. Florianópolis: UFSC, 2011.

_____. O método biográfico em Sartre: contribuições do existencialismo para a Psicologia. **Estudos e Pesquisas em Psicologia, UERJ.**, v. 8 n. 2, p. 289-308, 2008. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/epp/v8n2/v8n2a13.pdf>. Acesso em 03 dez. 2022.

_____. A pós-modernidade e a produção de subjetividade: reflexões sartrianas. In: CASTRO, F. C. L.; NORBERTO, M. S. (Org.). **Sartre hoje**: volume II. Porto Alegre: FI, 2017, p. 117-150.

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

_____. O brotar originário da liberdade: Sartre e a existência radical. **Estudos Contemporâneos da Subjetividade** v. 8, n. 2, p. 221-227. 2018a. Disponível em: <http://www.periodicoshumanas.uff.br/ecos/article/view/2856#:~:text=O%20texto%20v%20situar%20o,seu%20ser%2Dno%2Dmundo>. Acesso em 02 maio. 2021.

_____. “Aportes clínicos sartrianos I: a psicanálise existencial”. In: SANTOS, R.; GUTELVIL, L. (Orgs.). **Ontologia, política e psicanálise**: discursos acerca da alteridade. Porto Alegre: Fi, 2018b, p. 357-381.

_____. “Aportes clínicos sartrianos II: diálogo psicanalítico”. In: SANTOS, R.; IÓRIO, L. F. D. (Orgs.). **Fenomenologia, linguística e psicanálise**. Porto Alegre: Fi, 2019, p. 39-63.

_____. “Aportes clínicos sartrianos III: o método progressivo-regressivo”. In: **Aufklärung** v. 7 n. esp. p. 137-150, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/arf/article/view/50529/29472>. Acesso em 03 dez. 2022.

_____. Odor, chamas e fumaça: a COVID e a incendiária crise da razão. **ARGUMENTOS – Revista de Filosofia/UFC**, s/v., n. 29, p. 51-63, 2023. Disponível em: <http://periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/81356/227365>. Acesso em 16 mar. 2023.

SILVA, L. D. **Ética e liberdade em Sartre**: da negação da infância ao homem infantilizado. Curitiba: Appris, 2018

_____. O primeiro ato livre e a ética do porvir na filosofia de Sartre. In: CASTRO, F. C. L.; NORBERTO, M. S. (Org.). **Sartre hoje**: volume I. Porto Alegre: FI, 2017, p. 119-138.

SOUZA, T. M. O estatuto do sonho em *O Imaginário* de Sartre. **Dissertatio** v. 42 s/n p. 129-154, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8470>. Acesso em 23 maio de 2022.

_____. Um corpo constituinte no pensamento sartriano? Esboços sobre a relação entre corpo e consciência na teoria das emoções. **Veritas**, Porto Alegre, v. 67, n. 1, p. 1-16, jan.-dez. 2022. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/42116/27659>. Acesso em 03 dez. 2022.

_____. A recepção da arte como contribuição para o fim da arte – apontamentos sobre a necessidade de aliar o engajamento ao imaginário. In: NORBERTO, M. S.; CASTRO, F. C. L. de. **Sartre e a estética**. Rio de Janeiro: PUC-Rio/NUMA, 2021, p. 35-67.

WERLE, M. A. “A angústia, o nada e a morte em Heidegger”. In: **Trans/Form/Ação**. v. 26 n. 1 p. 97-113 Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/JLXMqcxLdXLsBdmwKwFbTHg/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 09 mar. de 2021.

WEYH, K. M. **Do cuidado como essência da existência do ser-aí em Heidegger**. Porto Alegre: FI, 2019.