

Francisca Maria Cabrera

Experiência vivida e Liberdade
(estudo da liberdade em Jean-Paul Sartre)

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de Filosofia do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de
Campinas sob a orientação do Prof. Dr.
Fausto Castilho

Este exemplar corresponde à
redação final da dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em

15/08/00.

BANCA

Prof. Dr. Fausto Castilho (IFCH - UNICAMP)

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva (FFLCH - USP)

Prof. Dr. Luiz B. L. Orlandi (IFCH - UNICAMP)

Prof. Dr. Osmyr Faria Gabbi Jr. (IFCH - UNICAMP)

Agosto/2000



2000 15/589

UNIDADE	80
CHAMADA:	UNICAMP
	C112e
Ex.	
ONAN 30/426 FF	
ROC.	161278100
C	☐
D	☒
REC	R\$ 11,00
ATA	19/10/00
CPD	

CM-00145872-6

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

C 112 e **Cabrera, Francisca Maria**
Experiência vivida e liberdade: estudo da liberdade em Jean-Paul Sartre / Francisca Maria Cabrera. -- Campinas, SP : [s.n.], 2000.

Orientador: Fausto Castilho.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980. 2. Fenomenologia. 3. Existencialismo. 4. Psicologia. 5. Psicanálise. I. Castilho, Fausto. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

RESUMO

A liberdade, centro das reflexões de Jean-Paul Sartre (1905-1980), é objeto deste estudo, na tentativa de mostrar sua questão como sempre presente no pensamento de Sartre, desenhando sua trajetória filosófica desde *La Transcendence de l'Ego* (1936) até os anos sessenta, como um *motivo* único perseguido pelo filósofo. Este estudo passa por alto, portanto, a divisão tradicional proposta para o pensamento de Sartre (o período metafísico até *L'Être et le Néant* e o período materialista dialético, culminando em *Critique de la raison dialectique*) procurando mostrar que o tema da liberdade conduz esse pensamento a outros campos de problemas, mas que estes são originados e ganham seu acesso através da própria reflexão sobre a liberdade. A liberdade, definida num primeiro momento na translucidez da consciência espontânea, ganha em seguida uma dimensão de opacidade na qual possui o sentido ambíguo de escolha e consentimento, de ruptura e de pacto e, portanto, abrigando no cerne de sua constituição uma *passividade*. Sem desconhecer o papel fundamental de uma dialética no pensamento do filósofo, este estudo segue, entretanto, um caminho diverso, privilegiando a perspectiva fenomenológica para ser capaz de apreender o ponto cego dessa liberdade. Para tanto, buscou-se mostrar na obra de Sartre a liberdade constituindo-se no contramovimento de dois circuitos condicionais: o primeiro – que perfaz as primeiras reflexões do filósofo – é aquele do domínio *psíquico* da consciência; o segundo – que vem unir-se à problemática do primeiro – é a dimensão *histórica* na qual se dá e se perde a ação humana e a liberdade.

Palavras-chave: fenomenologia – existencialismo – psicologia – psicanálise – moral – história

ABSTRACT

In the following pages I shall attempt to situate Jean-Paul Sartre's reflexion on freedom, defined in a first moment by the spontaneity of translucent consciousness, advancing in way of giving back a dimension of opacity for freedom, that acquires an ambiguous sense of *choice* and *consent*, rupture and agreement and, thus, involving in its own constitution a *passivity*. Without neglecting the important function fulfilled by the dialectic in Sartre's thought my interpretation is, in spite of this, directed in phenomenological perspective so it will be possible to grasp the vanishing point of freedom. In order to proceed it I try to demonstrate that freedom constitutes itself in the turning point of two conditional circuits wherein it lacks itself and gains itself, that is, the *psyché* – psychic domain of consciousness – and the *historical* dimension. The first one represents the earlier reflections of Sartre until *Being and Nothingness* and the second his subsequent evolution to common praxis. Nevertheless, as I attempt to demonstrate, the transition from freedom as concerned in *Being and Nothingness*, that is, as synthetical activity of the for-itself on being, to ambiguous freedom as *lived experience (vécu)* claims at the same time for a redefinition of the typical statements of *Being and Nothingness*.

Key-words: phenomenology – existentialism – psychology – psychoanalysis – moral – History

Em memória de Rodrigo Moreira

“- Você tem aí o pão, sobre a toalha de mesa – diz Johnny olhando o ar –. É uma coisa sólida, não se pode negar, com uma cor belíssima, um perfume. Algo que não sou eu, algo distinto, fora de mim. Mas se eu o toco, se estico os dedos e o pego, então alguma coisa muda, você não acha? O pão está fora de mim, mas eu o toco com os dedos, sinto que isso é o mundo, mas se eu posso tocá-lo e senti-lo, então não se pode dizer realmente que seja outra coisa, ou você acha que se pode dizer?”
- Querido, faz mil anos que um monte de barbudos tem quebrado a cabeça para resolver esse problema.” (Júlio Cortázar, O Perseguidor)

Agradecimentos

Muitas pessoas, ajudaram direta ou indiretamente, para a realização desta tese. Até mesmo desconhecidos cujos nomes permanecerão impronunciáveis. Meus agradecimentos vão especialmente para (em ordem alfabética): Prof. Fausto Castilho, Jeannette Colombel, Ana A. Costa, Danillo (El Mascheron), Nicolas Deniau, Jacquemond, François Leduc, Macarena Lobos e amigas do Rio (Clarice e Cláudia), Marcello Marotta, Luiz C. Marques, Prof. Luiz B. L. Orlandi, Rodrigo Otávio da S. Paiva, Marc Richir, Rogério (RJ), Michel Rybalka, Salim (Maubert), Prof. Franklin L. e Silva, o pessoal de *Au bouquet* (St. Paul x St. Antoine), o pessoal do Big Nick's (NY), amigos do Tai-chi.

Sem o apoio e presença de Guillermo Cabrera, Lucila E. Moreira S., Daniela Bilbão Cabrera, Mme. Pompadour e, mais recentemente, Frida, esta tese seria improvável.

Gostaria também de agradecer à **FAPESP** (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) pelo apoio integral concedido nestes anos de mestrado tornando este trabalho possível.

Sumário

Abreviaturas das obras mais citadas	1
Introdução	2

Parte I- Psyché

Capítulo I - A psicologia, a fenomenologia e psicanálise	6
1). O cenário da psicologia clássica	7
2). A crítica à psicologia nas primeiras obras de Sartre	10
3). A fenomenologia e as perspectivas para uma psicologia	12
a) a descoberta da fenomenologia	12
b) a atitude fenomenológica e a atitude psicológica	14
c) a intencionalidade	15
d) reflexão, <i>epoché</i> e redução fenomenológica	18
e) o ponto de partida para uma psicologia fenomenológica	22
f) a má-fé e a psicanálise	24
4). A psicanálise no cenário da psicologia clássica	28
Capítulo II: <i>Eu é um outro</i> (Rimbaud)	34
1). A análise fenomenológica da reflexão	34
2). Os graus de consciência e o surgimento do Ego	36
3). Notas sobre a temporalidade psíquica	41
4). Conclusões de <i>A transcendência do Ego</i> (1934)	43
5). Jean-Genet: o perseguidor	44
6). A consciência	49

PARTE II – Agro e Souto

Introdução	62
------------	----

Capítulo I: O Agro	64
1). Antepassados estoicos	64
2). Situação e transgressão	70
3). a corrupção: em-si e para-si da consciência	76
4). <i>contato</i> e sua ambigüidade fundamental	87
Capítulo II– Caminhos para o Souto	92
1). o descontrolo	92
2). para um inconsciente sartreano	104
3). um pedaço de real para se roer	114
Capítulo III - Encruzilhadas: A História e o tempo vivo	116
1). A moral da conversão	116
2). O paradoxo da História	125
Conclusão	134
Bibliografia	141

Abreviaturas das obras mais citadas de Sartre¹

- TE:** *La Transcendance de l'Ego* (Vrin, 1965); Vrin, 1996.
IM: *L'Imagination* (Félix Alcan, 1936), P.U.F., 1969.
ETH: *Esquisse d'une théorie des émotions* (Hermann, 1938); Hermann, 1960.
PPI: *L'Imaginaire – Psychologie phénoménologique de l'Imagination* (Gallimard, 1940), Gallimard, 1986.
CDG: *Carnets de la drôle de guerre, 1939-1940* (obra póstuma: Gallimard, 1983); Gallimard, 1995.
EN: *L'Être et le Néant* (Gallimard, 1943); Gallimard, 1993.
CpM: *Cahiers pour une morale, 1947-1948* (obra póstuma: Gallimard, 1983); Gallimard, 1983.
VE: *Vérité et existence, 1948* (obra póstuma: Gallimard, 1989); Gallimard, 1989.
SG: *Saint-Genet, comédien et martyr* (Gallimard, 1952); Gallimard, 1996.
NO70: *Sartre para Sartre* (Entrevista publicada na revista *Le Nouvel Observateur*, 26 de janeiro de 1970); *Situations IX*, Gallimard, 1987.
SiI: *Situations I* (Gallimard, 1947); Gallimard, 1982.
SiIX: *Situations IX* (Gallimard, 1972); Gallimard, 1987.
CA: *Sartre no Brasil: A conferência de Araraquara* (1960), texto bilingüe, trad. de Luiz R. Salinas Fortes, Paz e Terra, Unesp, 1986.
NO80: *O testamento de Sartre*. Entrevista concedida a Bénny-Lévy em fevereiro de 1980 publicada em *Le Nouvel Observateur*, trad. ao português pela Agência Estado, ed. L&P, Porto Alegre, 1986.
IF: *L'Idiot de la famille*, Gallimard, 1988.

Notas sobre as traduções das citações realizadas neste trabalho

Com relação às obras de Sartre, uma vez que nos utilizamos do texto original em francês (com exceção da última entrevista de Sartre a Bénny-Lévy), buscamos, a fim de não interromper o fluxo da leitura, citá-las em português; as traduções são, portanto, de nossa autoria (salvo indicação contrária). Reconhecemos, porém, a todo leitor, o direito de aceder ao texto original e, assim, toda citação acompanha uma nota de rodapé com a passagem em francês. No caso de citarmos na própria nota de rodapé, optamos por apresentar o texto de Sartre traduzido por serem tais citações, na maior parte das vezes, de um interesse adicional ou indicativo e para não diminuir desnecessariamente o espaço útil de cada página.

Com relação às obras de E. Husserl, utilizamos exclusivamente as traduções francesas de P. Ricoeur, E. Lévinas, G. Peiffer e G. Granel, todas realizadas diretamente da versão alemã; as citações em português são traduções de nossa autoria e possuem caráter apenas funcional. Buscamos, sempre que possível, colocar entre colchetes os termos fundamentais e de tradução mais problemática no original alemão.

Todos os demais textos de autoria diversa seguem o modelo acima: citações traduzidas a partir do original virão acompanhadas do texto em nota de rodapé; as demais serão traduzidas por nós (no caso de não dispormos de uma tradução ao português) sem apresentação do texto original. Citações em nota de rodapé feitas a partir do texto original não serão traduzidas.

¹ Entre parênteses: editora e ano da 1ª edição; fora do parênteses: edição utilizada.

Introdução:

Este estudo, dedicado à liberdade no pensamento de Jean-Paul Sartre (21/06/1905-15/04/1980), buscou trazer à tona principalmente dois aspectos: o primeiro, que traça a linha condutora de todo o texto, pretende mostrar a liberdade constituindo-se na trama de um revés fundamental: a liberdade – e a existência humana – ganha seu sentido como ruptura com um certo arranjo anterior (o ser, o psíquico, a situação, a história); em outras palavras, não há liberdade sem haver ao mesmo tempo um certo constrangimento, passividade, sujeição e consentimento ao ser dos quais ela é *liberação*. A liberdade terá sempre as suas “mãos sujas”, pois seu acontecimento é uma “extração” ao ser opaco que não pode ser menos do que o rompimento de um obscuro pacto anterior, de uma cumplicidade originária ao ser. Portanto, este aspecto, presente nas duas partes deste estudo é seu motivo (no sentido musical) central.

O segundo aspecto constitui a disposição variante desse motivo. Buscamos, de forma constante, tornar sensível uma tensão interna ao pensamento de Sartre que é, ainda, uma tensão do homem-Sartre: aquela que recusa conceder ao caos seu lugar eminente na experiência vivida humana. Este caos não seria nem de longe a mera desordem, mas o desenfreio de um fluxo de vivências, tal como Husserl imaginava no §49 de *Ideen I* (parágrafo que, diga-se de passagem, citaremos mais de duas vezes), só que, desta vez, colocando em risco a própria consciência¹. Este aspecto poderia ser algo estranho ao espírito sartreano não fosse ele continuamente um “fantasma” que o obceca, seja ao evitar as reflexões sobre a loucura, seja ao conferir à liberdade (sobretudo na época de *Ser e Nada*) tal potência ordenadora do acontecimento, dispositivo de afirmação de uma consciência que, mesmo submetida ao horror do ser, encontra-se como aquele espectador arrebatado pelo espetáculo de um terrível naufrágio em mar tempestuoso e, todavia, na posição segura da terra firme. O traço de firmeza da liberdade será mantido até o fim por Sartre, mesmo que a reconheça cada vez mais como “liberdade alienada”, e termina ganhando um componente bastante inesperado – a *esperança*. Que pode mais ser essa esperança de que fala

¹ Pois o parágrafo mencionado visava mostrar a absolutidade da consciência.

Sartre na sua última entrevista, poucos dias antes de sua morte, senão a ferrenha confiança de que o terror nunca virá avassalar essa liberdade²?

Ambos aspectos perfazem, desta forma, a *paisagem* que buscamos criar e na qual se inserem outros elementos de compreensão tais como sua relação à fenomenologia, à psicologia e à psicanálise, sua reflexão acerca do fator objetivo da história e do fator subjetivo de uma vivência absoluta e, mais tarde, a idéia da transhistoricidade da *práxis* humana.

Estes elementos encontram seu ordenamento em dois extremos, limites e ocasião da liberdade, que utilizamos como pontos cardeais para seu desenvolvimento, a saber, os dois condicionamentos discernidos por Sartre, contrapontos da liberdade: a *psyché* e a História.

O primeiro abre nossas reflexões sobre os primeiros trabalhos de Sartre, orientados a uma psicologia fenomenológica, à consciência, ao Ego transcendente, à má-fé e, enfim, à liberdade no circuito da personalidade (como despersonalização da personalidade). Constitui, assim, a primeira parte do estudo intitulada *Psyché*.

A segunda parte divide-se em três capítulos através dos quais tentamos mostrar os seguintes aspectos: 1) a liberdade é pensada até *L'Être et le Néant* com um traço de estoicismo muito marcado que faz da consciência esse centro de atividade sintética totalizador de um ser caótico; isto se reflete numa moral como a convicção de que um homem pode sempre escolher seu ser, em toda circunstância, diante a todo acontecimento; 2) porém, essa consciência transparente possui um fundo obscuro ali mesmo onde é pura translucidez: o reverso de sua espontaneidade é seu próprio *descontrole* e a liberdade surge, assim, desde um pacto obscuro com o ser, ou melhor, engendrada a partir dessa cumplicidade – a liberdade em Sartre passa a ganhar uma ambigüidade e a consciência passa a ter uma dimensão de opacidade na própria vivência; 3) finalmente, o último aspecto é uma transposição dos dois primeiros ao problema da História: como conciliar – ainda que sem perder sua ambigüidade – a experiência vivida de uma liberdade com uma *práxis* histórica, na qual o sentido dramático da ação humana se perde numa mecânica do inerte?

Uma palavra apenas acerca das obras utilizadas: buscamos abranger a maior diversidade de textos possíveis que vão desde 1934 até 1970 e que pudessem tornar visíveis aqueles aspectos mencionados acima. Por outro lado, depois de 1943, os textos de Sartre se multiplicam e

² A ambigüidade desta frase é útil, o terror pode ser aquele da coisa-ser que avança sobre o para-si para restituí-lo à anonimidade de sua substância pastosa e viscosa, pode ser, ainda, o medo da loucura onde o ser será uma alucinação, pode ser o terror político e social (da guerra, das forças de poder, da polícia).

tivemos que fazer uma seleção que, por vezes sacrificava pontos de alto interesse. Assim, não entram nas nossas considerações grande número de artigos retomados na série *Situations* [Situações], por exemplo. Contudo, os grandes ausentes nas nossas considerações são, certamente *Questions de Méthode* [Questões de Método, 1956], *Critique de la raison dialectique* [Crítica da razão dialética, 1960] e, embora façamos alguma referência a ela, *L'Idiot de la Famille* [O idiota da família]. Por razões evidentes – a extensão das duas últimas, por exemplo – não foi possível articular nosso tema nessa direção. Além disso, para o aspecto que buscávamos realçar, a introdução na questão do marxismo e do existencialismo, constituiria uma segunda tese. Porém, um texto curto e esclarecedor pode nos fornecer ao menos o horizonte daquelas obras: a conferência pronunciada por Sartre aqui no Brasil, em 1960.

*

Parte I

Psyché

Primeiro Capítulo

A psicologia, a fenomenologia e a psicanálise

Quando Sartre descobre a fenomenologia, por volta dos anos trinta, seus estudos em psicologia estavam avançados: obtivera seu D.E.S. ("diploma de estudos superiores") sob a orientação de Henri Delacroix, conhecido psicólogo francês, com um ensaio sobre a imaginação. Em que medida, então, a fenomenologia alteraria sua antiga concepção do psíquico e dos métodos da psicologia? Ora, Sartre não era insensível, mesmo antes de estudar as *Ideen I* de Husserl, aos problemas da psicologia tradicional. Seu estudo sobre a imaginação, realizado em 1926, busca mostrar que o solo no qual se instala a psicologia do século XIX não é outra coisa senão aquele de uma metafísica que remonta a Descartes e até mesmo a Aristóteles¹.

A novidade da fenomenologia, contudo, virá certamente abrir maiores perspectivas além daquela crítica. Buscaremos, assim, mostrar de modo sucinto, os pontos fundamentais dessa crítica e as perspectivas de uma psicologia fenomenológica.

Neste sentido, julgamos de grande interesse trazer para este estudo as observações de outro autor: Georges Politzer², contemporâneo de Sartre. O paralelo é curioso já que ambos propõem uma nova psicologia liberada dos pressupostos da psicologia clássica, mas através de vias diversas: uma conquistada através da fenomenologia, outra através de uma nova orientação da psicanálise à psicologia concreta³. O que torna, porém, este confronto interessante para nosso

¹ É certo, contudo, que na época da publicação deste livro, em 1936, Sartre já o havia reformulado de acordo a uma nova orientação fenomenológica; entretanto, como notam M. Contat e M. Rybalka (in *Les Écrits de Sartre*, Gallimard, 1980) as modificações essenciais ocorrem pela inserção do último capítulo, "A fenomenologia de Husserl".

² Georges Politzer (1905-1942), de origem húngara, iniciou-se de maneira precoce em estudos de psicologia e, na época em que viveu em Viena, tomou contato com os debates da psicanálise freudiana. Foi para Paris em 1922, e em 1928 escreveu a *Critique*. No ambiente filosófico e psicológico francês, em que a psicanálise permanecia em grande medida ignorada (a primeira tradução francesa de *Die Traumdeutung* surge apenas em 1926) a obra de Politzer, centrada na *Interpretação dos sonhos* (1900) de Freud, surge não apenas como uma dura crítica à psicologia clássica, como realiza já uma crítica à própria psicanálise, revelando o que, nela, permanece do abstracionismo e realismo das teorias clássicas e o que constitui seu caráter revolucionário.

³ Como notou Osmyr Faria Gabby Jr. no Prefácio à tradução de *Critique des fondements de la psychologie — La psychologie et la psychanalyse* [Crítica dos fundamentos da psicologia, trad. de M. Marcionilo e Yvone T. da Silva, ed. Unimep, 1998] muitos autores acreditam ver na *Critique* a ressonância de uma fenomenologia. Contudo, através do livro não há nenhuma citação explícita a Husserl. Bento Prado Jr. é um dos que reconhece em Politzer um "certo estilo fenomenológico", apesar de reconhecer a falta de evidências para comprová-lo; V. Prado Jr.,

estudo está no fato de Politzer dar à psicanálise um papel preponderante na constituição dessa nova psicologia e de Sartre, até *EN*, conferir-lhe um lugar central apenas na refutação pela teoria da má-fé. Embora o primeiro, no seu cuidadoso estudo, proceda também alguns ataques ao inconsciente, não deixa, por este motivo, de mostrar o caráter original e revolucionário da psicanálise; Sartre, por sua vez, diminui seu impacto ao reduzi-la simplesmente à problemática do inconsciente. Com efeito, nos escritos de Sartre que vão de 1934 a 1943, a psicanálise de Freud aparece enfocada unicamente na crítica a essa noção, servindo ora para a afirmação da translucidez da consciência espontânea, ora para configurar o terreno psíquico do auto-engano utilizando-se do recurso da dualidade interna real “enganador-enganado”.

1) O cenário da psicologia clássica

Georges Politzer, crítico tenaz da psicologia na década de vinte, chama-a indiscriminadamente de “clássica”, abraçando com esta denominação uma diversidade de escolas, desde aquela da psicologia introspectiva até a psicologia mais experimental. A razão é simples, diz, todas estas escolas giram em torno dos mesmos pressupostos: 1) a crença, antes de qualquer investigação empírica, de que o psicológico teria uma forma atomística, isto é, que sua essência última seria algo **elementar**. Este pressuposto permitirá, assim, à psicologia, tratar de maneira **analítica** o fenômeno psíquico⁴; 2) a concepção de que o psicológico é imediatamente apreendido pela **percepção**, permitindo abstrair da significação individual do fenômeno psíquico e isolando o **fato** psicológico na mera percepção desse fato⁵; 3) A tese da **vida interior**⁶, difundida sob múltiplos disfarces através de várias teorias psicológicas, é marcada pela hesitação em definir o fato psicológico com uma meia natureza fisiológica e meia natureza representativa. Cria-se, assim,

Bento, “Sessenta anos da *Crítica dos fundamentos da psicologia*” in *Filosofia e Psicanálise*, São Paulo, Brasiliense, 1991, p. 16.

⁴ A teoria da *Gestalt* será a primeira a romper com este pressuposto: é fundamental para o entendimento do psíquico sua apreensão numa *totalidade*.

⁵ A *Gestalt*, apesar de receber tratamento privilegiado pelo autor, devido a ver nela uma orientação ao concreto, incorre neste pressuposto.

⁶ O behaviorismo de Watson, ainda que se enquadre no segundo pressuposto, representa uma denúncia à essa tese. Condenado, contudo, aos meros estudos fisiológicos, o behaviorismo de Skinner quer rejeitar a fisiologia e acaba introduzindo novamente um resquício de vida interior para poder afirmar que a psicologia deve se ocupar apenas das respostas e estímulos do organismo independentes do que ocorre na “caixa preta”. (apud Osmey: “Critique of psychoanalytic concepts and theories” de B.F. Skinner, in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, University of Minnesota Press, 1956, pp. 77-87.)

lembrando das palavras de P. Ricoeur, um “monstro”⁷; 4) A psicanálise de Freud romperia com este quarto pressuposto: a convicção de que o psíquico resulte de processos e não de atos de pessoas concretas; 5) a psicologia clássica considera a linguagem segundo um padrão convencional: denotar representações (subjetivas) da realidade (objetiva). Em outras palavras, tudo o que a linguagem pode denotar deve ser manifestação externa de uma representação interna que reflete uma realidade objetiva. Recusa-se, assim, qualquer autonomia do *sentido* na linguagem, sendo ela uma linguagem que não *fala*, mas é apenas um índice de realidade.⁸

Identificando a consciência com o psíquico, o objetivo da psicologia será aquele de dar aos fatos objetivos uma significação psíquica. De modo genérico, haveria uma total correspondência de um fato observável com um processo psíquico ocorrido no interior da consciência. Discernir a *natureza* deste processo, sua *localização* no cérebro (ou, na teoria oposta a esta, definir a função sintética do psíquico), ou sua direção (das extremidades a um centro, de um centro as extremidades) é o terreno rivalizado pelos psicólogos que eram na sua maioria formados em neurologia, fisiologia ou medicina.

Todo o problema para essa psicologia torna-se, assim, o de inventar um método mais engenhoso capaz, por fim, de capturar o psíquico e *explicá-lo*. Desta maneira multiplicam-se os métodos e as escolas: a psicologia experimental de Wundt⁹ e de seus sequazes (Titchener¹⁰, por exemplo) e o behaviorismo (Watson, Skinner) e toda a difusão destas teorias na França¹¹, surgem com vista a fornecer à psicologia uma objetividade científica. Com efeito, o método introspectivo, o mais antigo e, por assim dizer, “fundador” da psicologia, baseado na percepção de estados

⁷ Ricoeur, P., *Philosophie de la volonté*, T. I *Le Volontaire et l'Involontaire*, Aubier, 1988: “...à vrai dire, la notion de fait psychique est un monstre: s'il prétend au titre de fait, c'est par contamination du corps-objet qui seul a le privilège d'être exposé parmi des objets. Mais s'il veut être psychique, c'est par réminiscence du vécu et en quelque sorte par la frange de subjectivité qu'il traîne en fraude sur le terrain des faits empiriques où le psychologue prétend le transplanter.”, p. 12.

⁸ A enumeração dos pressupostos da psicologia clássica que aqui apresentamos segue de perto aquela realizada pelo prof. Osmyr Faria Gabbi Jr. no Prefácio à *A Crítica*, op. cit.

⁹ Wundt, Wilhelm (1832, Neckarau, near Mannheim, Baden - 1920, Grossbothen, Alemanha)- fisiologista e psicólogo, a quem se atribui o mérito de fundador da psicologia experimental. Sua obra mais conhecida: *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 2 vol. (1873-74; 3 vol., 6ª ed., 1908-11; *Princípios da psicologia fisiológica*); trad. francesa de Rouvier: *Psychologie physiologique*.

¹⁰ Titchener, E. B. (1867, Sussex, Inglaterra - 1927, Ithaca, N.Y., E.U.A)- discípulo de Wundt, sistematizou suas teorias e traduziu ao inglês 11 obras deste autor. Ele próprio escreveu muitas obras, na linha da psicologia experimental, dentre as quais a mais importante é *Experimental Psychology*, 4 vol. (1901-05), consistindo em dois manuais para estudantes e dois para professores.

¹¹ Os mais conhecidos expoentes franceses da psicologia científica são Ribot, Théodule-Armand (1839-1916), fisiólogo, doutorado na Ecole Normale; obras: *Les Maladies de la mémoire* (1881); Janet, Pierre (1859-1947), neurologista, trabalhou com Charcot tomando-se diretor do Hospital La Salpêtrière e, 1889; reivindicou, contra

internos, guardava um desagradável parentesco com a filosofia e parecia não auxiliar à constituição de uma ciência, pois não fornecia esclarecimentos acerca das relações internas do psíquico, mas apenas um relato de estados internos¹². Desta forma, sem recusar o pressuposto principal da introspecção (isto é, que o domínio do psíquico é o “interior” de uma consciência), os psicólogos experimentais voltaram-se aos fatos e à sua reunião. Em linhas gerais, a psicologia experimental, ou científica, de Wundt (e na França, aquela de Ribot) preconiza a “reificação do objeto de conhecimento em fenômenos passíveis de observação e de medição”¹³.

Mas que é um fato para o psicólogo? Sartre responde¹⁴: algo que pode ser *encontrado* e que enriquecerá outros fatos dos quais se dispunha anteriormente. Ocasionalmente o psicólogo encontrará uma ligação entre estes fatos, uma ligação precisamente *fatual*. Todavia, esta ligação permanecerá sempre uma operação externa do psicólogo, um tatear à cegas pois falta-lhe o princípio diretriz da própria investigação e portanto falta-lhe o próprio critério de reconhecimento de um fato. Na falta destes critérios que é, em última instância, a impossibilidade de definir a própria região ôntica dessa ciência que se quer fundar, as discussões acadêmicas proliferavam.

O cenário da psicologia estava, então, montado entre aquelas duas tendências, psicologia da introspecção e psicologia experimental. A luta entre as duas é menos uma história de um verdadeiro conflito e mais aquela de uma concessão recíproca¹⁵.

Freud, a originalidade do termo “inconsciente”; suas teorias mais conhecidas são as da degenerescência e hereditariedade para explicar as doenças mentais.

¹²Com relação à psicologia da introspecção, deve-se dizer brevemente que transforma o sujeito do conhecimento em sujeito psicológico, logo o despoja de toda função ativa de produção do psíquico. O fato psicológico passa, em seguida, a ser estudado como *algo em si*, ou seja, algo totalmente exterior a qualquer sujeito. Dessa forma, o sujeito pode agora tornar-se observador de um objeto-psíquico, no qual toda marca individual está ausente, isto é, ele pode agora, pela *introspecção* relatar ao psicólogo seus *estados internos* (acompanhamos aqui o texto introdutório à tradução brasileira de *Critique...*, de Politzer, realizado por Osmyr Faria Gabbi Jr.. Numa nota desse texto encontramos: “A Psicologia clássica, segundo Politzer, transforma os acontecimentos vividos pelos homens em processos que ocorrem no interior da mente – realismo –, processos em seguida substantivados – abstracionismo – e tratados como classes de fenômenos psíquicos em que se perde toda significação individual – formalismo), p. XIX, Prefácio)

¹³ *Encyclopaedia Universalis*, France, n° 19, 1996, Verbetes: “Psychologie”.

¹⁴ Sartre, *ETh*, p. 8.

¹⁵ Sartre nota igualmente isto em *ETh*, p. 7: “Se há, entre os psicólogos, debates de método, todos dizem respeito apenas ao seguinte problema: são, estes dois tipos de informação [da percepção e da experiência reflexiva] complementares? Ou deve-se, decididamente, prescindir de um dos dois? Mas estão de acordo num princípio essencial: a investigação deve partir, antes de tudo, dos fatos.” [S’il existe entre les psychologues des débats de méthode, ils portent presque uniquement sur le problème suivant ces deux types d’information sont-ils complémentaires? Ou faut-il écarter résolument l’un d’eux? Mais ils sont d’accord sur un principe essentiel: leur enquête doit partir avant tout des faits.”]

2) A crítica à psicologia nas primeiras obras de Sartre:

Os estudos de Sartre em psicologia tiveram início nos anos anteriores à sua descoberta da fenomenologia (que data de 1933, ano que vai para Berlim e estuda as *Ideen I* de Husserl). Prova disto é seu estudo sobre a imaginação, preparado em 1926, retomado após 1933 e publicado, em 1936 com o título *L'Imagination*¹⁶.

O tema da *imagem* possuía um papel central em diversas teorias psicológicas do séc. XIX e XX, e isto pelo fato de a imagem ser considerada o meio termo entre a pura sensibilidade e a atividade espiritual ou intelectual. A psicologia que, desde o final do século passado até o início do século XX, reivindicava o título de ciência, aparece construída sobre um terreno herdado integralmente de uma tradição metafísica, representada por Descartes, Espinoza, Leibniz e Hume¹⁷.

É este, precisamente, um dos aspectos criticados por Sartre. A concepção da imagem, seja conferindo-lhe uma natureza puramente sensível e heterogênea ao pensamento, seja considerando uma certa contigüidade a ele, traz de volta a separação cartesiana da alma e do corpo e reduz toda investigação sobre a imagem ao problema de sua relação ao pensamento. Como a imagem, de natureza inerte e passiva, é *agida* pela espontaneidade do pensamento? Esta é a questão que, segundo Sartre, encontra-se mais ou menos disfarçada sob todas as teorias psicológicas. Em todas, a imagem é uma *coisa*, um conteúdo da consciência e busca-se, depois de assumida uma certa posição acerca das relações imagem-pensamento, explicar a natureza da imagem. O mais notável, diz Sartre, é que os psicólogos recusam-se a chegar despreparados ao seu objeto: ao contrário, em primeiro lugar, o psicólogo deve estar munido da convicção do que seja a imagem com relação ao pensamento; logo, ele deve ter já uma outra convicção: o método mais eficiente a ser *aplicado* a esse objeto. Mas a própria imagem, sua possibilidade, seu modo de se apresentar como objeto, tudo isto é negligenciado em favor da definição de sua *natureza*.

No estudo da emoção, iniciado parcialmente em *TE* e logo em *Eth*, novamente, a psicologia revela sua insuficiência. Mais uma vez, discute-se mais acerca da competência do método sem consultar antes o próprio fenômeno emotivo e seu sentido enquanto tal. O psicólogo

¹⁶ *IM* a partir de agora.

enreda-se assim numa trama de especulações e conjecturas que não tocam o essencial. Em primeiro lugar, busca-se uma posição de observação do fenômeno totalmente neutra, imparcial, *objetiva*. Desta forma,

"...o psicólogo proíbe-se rigorosamente de considerar os homens que o rodeiam como seus *semelhantes*...ele considerará que esse caráter de homem deve ser-lhe conferido *a posteriori*...aprenderá, assim, a partir *dos outros* que é um homem e sua natureza de homem não lhe será revelada de alguma forma particular, sob o pretexto que é, ele próprio, aquilo que estuda. A introspecção fornecerá aqui, da mesma forma que a experiência objetiva, apenas *fatos*."18

Trata-se, nesta atitude de cientista, de *isolar* o objeto de estudo (pressuposto 1 de Politzer), no caso, a emoção. Considera-se, além do fato indiscutível de que a emoção é, que é um fato entre outros fatos (os fenômenos de atenção, a memória, a percepção) todos perfazendo o domínio do conhecimento do ser psíquico. Porém, como nota Sartre, se o psicólogo prescinde da tarefa de compreender o que torna possível a emoção (já que ela é), ele, contudo, nessa constatação puramente ôntica, não se dá conta de que, para reconhecer um fato emotivo, deve possuir uma certa *idéia* da emoção.

"...como poderia a experiência, com efeito, fornecer-lhe um princípio de demarcação se ele já não o tivesse? Mas o psicólogo prefere ater-se à crença de que os fatos se agruparam por si mesmos debaixo de seu olhar. Trata-se agora de *estudar* essas emoções que foram isoladas."19

Ora, isolar uma emoção significa tratar o fenômeno emotivo como um inerte, *um estado* disponível para a aplicação de um método.

O estado psíquico aparece, nestas psicologias, como um intermediário entre o corpo (a coisa imediata) e a consciência. Corpo e consciência demarcam, contudo, duas explicações diversas entre os psicólogos, sem encontro possível: por um lado, o gesto, o visível corporal do ódio se explica na relação causa-efeito: a vista de T., que eu *odeio*, *desperta* essas reações gestuais involuntárias: considera-se assim que a emoção, como fenômeno observável nas transformações corporais visíveis, não possui por si mesma nenhum significado, mas são

17 Cf. capítulo I de *IM*, "Les Grands Systèmes Métaphysiques".

18 Sartre, *Eth*, p. 9.

movimentos desconexos que só possuem significação quando relatados ao ódio como conteúdo psíquico. Por outro lado, a teoria contrária é igualmente provável: é por que choro que estou triste, isto é, a intensidade de um estado psíquico (a tristeza) é decorrente de uma comoção física que culmina no centro do sentimento. Na verdade, pouco importa se estamos no terreno da psicologia introspectiva ou experimental: o ódio, a tristeza, recebe um estatuto diverso da simples vivência de repulsão (quando T. aparece, inesperadamente, na esquina), da simples vivência de desconsolo: a intensidade do sentimento se traduz, para os psicólogos experimentais, como uma propagação material pelo corpo. O sentimento pré-existe numa forma contraída, dando-se de um centro às extremidades ou, na teoria oposta, o sentimento vai das extremidades a um centro (teoria periférica)²⁰.

3) A fenomenologia e as perspectivas para uma psicologia

a) a descoberta da fenomenologia

Diante do impasse criado pela diversidade de teorias psicológicas no estudo da emoção e da imaginação, a fenomenologia abre um horizonte insuspeitado: a possibilidade de fornecer à psicologia, finalmente, seus “princípios eidéticos”²¹. Pois, como notava Sartre, a multiplicidade de teorias heteróclitas em busca de um método, denunciava por um lado, um desacordo apenas de superfície, por outro, a falta de uma idéia diretriz ou, se quisermos, a incapacidade da psicologia de determinar a região ôntica de seu conhecimento. Esta incapacidade não é oriunda de um problema de método mas da própria *atitude* do psicólogo face ao seu pretenso *objeto* de estudo.

¹⁹ Sartre, *ibid.* p. 11.

²⁰ Cf. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. A primeira teoria representa a orientação de Wilhem Wundt (1832-1920), famoso fisiologista e psicólogo alemão, conhecido como fundador da psicologia experimental. A segunda refere-se a outro expoente dessa psicologia, William James. As duas teorias são propostas com base numa única experiência: o paralítico e o esforço realizado por este para mover as pernas. Para Wundt, o sentimento de esforço é vivido efetivamente pelo paralítico como um centro de vontade ineficaz para realizar o movimento, devido à deficiência física; para James, o fato de haver sentimento de esforço não está ligado diretamente com um fim almejado em uma vontade: o paralítico sente esforço devido a outros grupos musculares que foram efetivamente contraídos, diferentes daqueles das pernas, e a sensação de esforço crescerá à medida que outros grupos musculares, não afetados pela paralisia, passarem a participar. Em ambas, além daquelas outras analisadas na obra, Bergson descobre um ponto comum: fala-se de intensidade traduzindo esta noção a uma compreensão *espacial* e não *qualitativa*.

²¹ Sartre, *IM*, p.142.

Com efeito, é preciso perguntar antes em que medida a psicologia pretende poder isolar o fato psicológico como isolaria, por exemplo, o gás “hidrogênio” do ar.

A fenomenologia de Husserl, de modo geral, aparece sobre o fundo da seguinte tese: o progresso das ciências, construídas sobre a atitude natural, marcada por um realismo espontâneo, significa, para as ciências do espírito que quiserem seguir as sendas desse progresso através do *objetivismo* exigido por elas, uma derrocada do *sentido*.

“O modo exclusivo como a visão global do mundo, que é aquela do homem moderno, permitiu ser determinada e engeguecida, na segunda metade do séc. XIX, pelas ciências positivas e pela “prosperity” [sic] que lhes devemos, significava que dávamos as costas às questões que, para uma humanidade autêntica, são as decisivas. Simples ciências de fato formam uma simples humanidade de fato.”²²

Na época de *Ideen I*, escrito muitos anos antes do texto do qual retiramos a citação acima, Husserl mostrava como toda ciência de fato ou ciência empírica, voltada a uma região do ser limitada, repousava na pressuposição de um certo conhecimento eidético, “seja no próprio encadeamento de suas proposições...seja na pressuposição de uma *objetividade* [Objektivität] *em geral*, entrando em relação com o grupo de disciplinas que constituem uma *ontologia formal*”²³. Dito de outra forma, Husserl mostra que todo fato [Tatsache] possui uma essência [Eidos], passível de uma intuição eidética *independente da posição de uma existência ou de uma realidade*. Explicando ainda mais, isto quer dizer que: o fato, enquanto posição de um objeto numa intuição empírica, é uma *atitude restrita e limitada* que se insere num outro campo de validades, este, totalmente independente, aquele das *invariantes eidéticas* – sendo este campo apreendido apenas na alteração radical dessa atitude e mais precisamente, na sua suspensão ou interrupção (*epoché*).

Ora, se a psicologia deve ser merecedora de seu nome, é preciso que ela redefina sua atitude com relação ao homem e ao *ser homem* em geral. Que significa enfim assumir uma *alma* humana e, mais ainda, que significa simplificá-la na mera consideração de uma *animalidade*? É patente que a possibilidade de se ater aos fatos, para uma psicologia, significa que esta reduz a

²² Husserl, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. de Gerard Granel, Gallimard, 1993, p. 10.

²³ Husserl, E. *Idées directrices pour une phénoménologie*, préface et trad. de Paul Ricoeur, Gallimard, Paris, 1995, §8.

alma ao seu simples acontecimento físico; todavia a exigência de ser, no fim de tudo, uma ciência *humana*, dá-lhe a pretensa autoridade de *conhecimento* do homem.

“...a psicologia, vista como ciência de certos fatos humanos, não poderia ser um começo [para a apreensão da essência da emoção] pois os fatos psíquicos que encontramos não são nunca primeiros. São, em sua estrutura essencial, reações do homem contra o mundo; supõem, portanto, o homem e o mundo, e não podem ganhar seu sentido verdadeiro se não forem elucidadas estas duas noções. Se quisermos fundar uma psicologia será preciso ir para lá do psíquico, para lá da situação do homem no mundo, até a fonte do homem, do mundo e do psíquico: a consciência transcendental e constitutiva que atingimos pela “redução fenomenológica” ou “colocar entre parênteses”.²⁴

b) a atitude fenomenológica e a atitude psicológica

No §53 das *Ideen I* Husserl é muito esclarecedor acerca da possível relação de uma psicologia à fenomenologia e de sua especificidade e foi, certamente, uma referência obrigatória para Sartre. Nota, entre outras coisas, como a psicologia, conduzida sobretudo pela idéia e pela prática da introspecção (uma apercepção consciente) se detém num resultado parcial e se pronuncia em termos de *estados de consciência*.

A *introspecção* deve, assim, ser cuidadosamente distinguida da *reflexão*, se a fenomenologia quiser, ao mesmo tempo, apagar qualquer resquício de parentesco a toda e qualquer psicologia. Com efeito, como mostra nesse parágrafo, há sempre a possibilidade de realizar esta espécie de apercepção [Apperzeption] que é a introspecção e apreender um estado vivido por um homem ou animal. Mas que caracteriza esta atitude? O fato de ela dirigir sua atenção meramente ao *objeto* apreendido e não à *apercepção como instituição da transcendência de uma consciência*.

Contudo, a fonte desta atitude é ainda uma condição a ser considerada pela fenomenologia, isto é, que a consciência, até agora (até o parágrafo em questão) definida como

²⁴Sartre, *Esth*: [...]la psychologie, envisagée comme science de certains faits humains, ne saurait être un commencement parce que les faits psychiques que nous rencontrons ne sont jamais premiers. Ils sont, dans leur structure essentielle, des réactions de l'homme contre le monde; ils supposent donc l'homme et le monde et ne peuvent prendre leur sens véritable que si l'on a d'abord élucidé ces deux notions. Si nous voulons fonder une psychologie il faudra remonter plus haut que le psychique, plus haut que la situation de l'homme dans le monde, jusqu'à la source de l'homme, du monde et du psychique: la conscience transcendante et constitutive que nous atteignons par la “réduction phénoménologique” ou “mise du monde entre parenthèses”.

um ser absoluto no seio do qual todo ser transcendente e o mundo psico-físico se constituem²⁵, deve ainda poder inserir-se no mundo *real* (sendo este o único ponto de vista da psicologia). Contudo, diz, ambas exigências devem poder ser satisfeitas:

“Trata-se de elucidar de que modo a consciência se insere, por assim dizer, no mundo real e como, aquilo que em si é absoluto, pode perder sua imanência e ganhar o caráter de transcendência”.²⁶

A participação da consciência a uma transcendência originária de natureza material torna-se evidente, sendo necessário considerar igualmente a possibilidade de uma *apercepção originária* que possa operar a *realização* [Realisierung] da consciência.

Mas a psicologia é, para todos os efeitos, incapaz de elucidar esta operação²⁷, pois se detém muito antes. A introspecção, como consciência apercebida de modo natural (seja de um homem ou de um animal) e imediatamente relatada a uma corporeidade, apreende seu objeto como um ser que aparece através de *esboços sensíveis*. Mas, diz Husserl, na apreensão destes esboços a consciência “*não é ela própria transformada...num ser que se entrega por esboços*”.

“E, no entanto, transformou-se em outra coisa, numa parte integrante da natureza. Em si mesma é o que é: uma essência absoluta. Mas não é nessa essência, nessa *ecceidade* (Diesheit) fluente, que é apreendida; é apreendida como “alguma coisa” e nesta apreensão original constitui-se uma *transcendência original*: aparece agora um *estado* de consciência [Zuständlichkeit] pertencendo a um sujeito pessoal idêntico e *real* que, neste estado de consciência, anuncia suas *propriedades reais individuais*. Este sujeito real – entendido como esta unidade das propriedades que se anunciam em estados de consciência – é apreendido pela consciência na unidade do corpo que aparece.”²⁸

Portanto, é possível, agora, compreender outra atitude, aquela *fenomenológica*, que possa excluir, através da reflexão, as posições transcendentais e, voltando-se à consciência pura, descobrir nos motivos naturais da atitude psicológica os motivos transcendentais da vivência absoluta da consciência.

²⁵ Husserl, §53, “Os seres animados [Animalien] e a consciência psicológica”, *op. cit.*

²⁶ Husserl, *Ibid.*

²⁷ Esta *apercepção* será tratada por Husserl de modo detalhado em *Ideen II* (constituição da alma na base do corpo).

"A vivência "pura" "reside", de certa forma, naquilo que é percebido de maneira psicológica na vivência entendida como estado de consciência de um homem. Conservando inteiramente sua própria essência, adota a forma de um estado de consciência e, ao mesmo tempo, a relação intencional a um eu humano e a um corpo humano."²⁹

c) a intencionalidade

Ainda nesta obra, uma outra idéia capital entusiasma Sartre: a intencionalidade da consciência ("a consciência é consciência *de*"). Esta idéia é de tal influência em todo pensamento subsequente de Sartre que podemos dizer, sem exageros, que Sartre, tal como o conhecemos, começa a partir dessa descoberta.

No artigo de 1939, republicado em *Situations I* (1947), intitulado "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité", Sartre escrevia:

"Ser é ex-plodir no mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para, de repente, ex-plodir consciência-no-mundo. Tente a consciência se retomar, coincidir enfim consigo, no aconchego, persianas corridas, ela se nadificará. Essa necessidade, de uma consciência, de existir como outra coisa que não si mesma, é chamada por Husserl de "intencionalidade".³⁰

Husserl definia, em *Ideen I*, § 84, a intencionalidade:

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

"A intencionalidade é o que caracteriza a **consciência** em seu pleno sentido e o que autoriza para que se designe ao mesmo tempo a corrente inteira das vivências próprias como corrente de consciência e como unidade de uma consciência"³¹

A intencionalidade, definida como caráter geral de estruturas fenomenológicas³², é a peculiaridade das vivências de "ser consciência *de* algo". Uma percepção é percepção *de* algo,

²⁸ Husserl, *Ibid.*

²⁹ Husserl, *Ibid.*

³⁰ Sartre, *Situations I*, "Une idée fondamentale de la phénoménologie de E. Husserl: l'intentionnalité", Gallimard, 1947, p. 31-35. [Être, c'est éclater dans le monde, c'est partir d'un néant de monde et de conscience pour soudain, s'éclater conscience-dans-le-monde. Que la conscience essaye de se reprendre, de coïncider enfin avec elle-même, tout au chaud, volet-clos, elle s'anéantit. Cette nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi, Husserl la nomme "intentionnalité"]; p. 13.

³¹ Husserl, E., *op. cit.*, §84, p. 198.

³² Nessa mesma obra, *Ideen*, em §§ 36-38, Husserl define de modo geral a intencionalidade em geral e o ato da cogitatio, sem especificar ainda o seu papel numa fenomenologia.

experiência *vívida* que temos deles, experiência que era crença de que esta árvore estava mesmo fora de nós, de que se dava “em pessoa” e não como algo *da* consciência, ou um conteúdo representativo que dissolvia a certeza de presentificação numa miríade de sensações e impressões coloridas. Ao mesmo tempo, *estar fora* de nós não designa nenhum tipo de incomunicabilidade, ou a alguma realidade parcialmente inacessível: “estar fora” é a própria consciência:

“A consciência e o mundo são dados de uma só vez: exterior por essência à consciência, o mundo é, por essência, relativo à ela. É que Husserl vê na consciência um fato irreduzível que nenhuma imagem física pode dar. Salvo, talvez, a imagem rápida e obscura de uma explosão (...) Ao mesmo tempo, a consciência se purificou, ela é clara como um grande vento, não há nada nela, apenas um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si; se, numa hipótese impossível, vocês entrassem “dentro” de uma consciência, seriam tomados por um turbilhão e lançados para fora, perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem “dentro”; ela não é nada mais que seu próprio fora e essa fuga absoluta, essa recusa de ser uma substância, a constituem como consciência.”³³

*

³² Nessa mesma obra, *Ideen*, em §§ 36-38, Husserl define de modo geral a intencionalidade em geral e o ato da cogitatio, sem especificar ainda o seu papel numa fenomenologia.

³³ Sartre, *TE*, Appendice V, p. 110: “la conscience et le monde sont donnés d’un même coup: extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence, relatif à elle. C’est que Husserl voit dans la conscience un fait irréductible, qu’aucune image physique ne peut rendre. Sauf, peut-être. L’image rapide et obscure de l’éclatement.(...) Du même coup la conscience s’est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n’y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi; si, par impossible vous entriez “dans” une conscience, vous seriez saisis par un tourbillon et réjeté au-dehors, près de l’arbre, en pleine poussière, car la conscience n’a pas de “dedans”, elle n’est rien que le dehors d’elle-même et c’est cette fuite absolue, ce refus d’être substance, qui la constituent comme une conscience.”

d) reflexão, epoché e redução fenomenológica:

*Reflitamos. Enquanto filósofos que meditam de modo radical, não possuímos, agora, nem uma ciência válida nem um mundo existente. (§8)
(Husserl, Meditações cartesianas)*

Gostaríamos de tentar aqui uma articulação mínima dos temas fundamentais da fenomenologia, com o de fim localizar a tese sartreana dentro da proposta geral da fenomenologia. Em outras palavras, com a exposição a seguir, em que seremos extremamente sintéticos (talvez indevidamente, a julgar pela importância e pelo caráter problemático dos temas aqui mencionados) pretendemos tornar manifesto o lugar de incidência da tese sartreana da transcendência do Ego sobre a tese do Ego transcendental de Husserl.

A reflexão fenomenológica tem seu sentido fundamental acompanhada das noções de *epoché* e de *redução transcendental*: por um lado a *epoché*, livre decisão do filósofo de suspender o comportamento baseado na *crença originária* da validade do mundo (que constitui o próprio enigma para a fenomenologia), é ao mesmo tempo a mais radical *volta a si*.

"Não posso me tomar um verdadeiro filósofo caso não **tome livremente a decisão de fazer minha vida tender a tal fim**; uma vez que aceitei começar no **despojamento absoluto** e que escolhi **estremecer** o edifício existente..."

A epoché representa assim o primeiro momento da *conversão fenomenológica*, isto é, é um termo profundamente impregnado de motivos que chamaremos proto-filosóficos, se por filosófico compreendermos toda filosofia já existente (história da filosofia), e, neste sentido, é momento pleno daquilo que Fink chamou de *páthos fenomenológico*. O *páthos* da fenomenologia é, no sentido originário, pré-fenomenológico mas conduz o filósofo a esse lugar já evocado por Descartes (lá onde não flutua nem encosta o pé): "a insegurança, a fragilidade de toda certeza, de toda profissão de fé, de toda familiaridade com o ente – a fascinação do caos"³⁴.

³⁴ Fink, E. *Que veut la phénoménologie d'Edmund Husserl?* in *De la phénoménologie*, éd. De Minuit, trad. par Didier Franck, Paris, 1974.

"...a primeira coisa a se fazer é, bem entendido, **refletir** acerca da maneira como poderei encontrar um ponto de partida absolutamente seguro e do **método que me permitirá progredir**, na medida em que me faz falta o mínimo apoio herdado de uma ciência já dada."³⁵

O impacto da *epoché* deve, de certa forma, acompanhar toda reflexão fenomenológica, que é radicalização da *volta a si mesmo*. Esta radicalização, que teria seu apogeu na descoberta da subjetividade transcendental como constitutiva da crença no mundo, não pode ser realizada senão pela constância reiterativa do *páthos* mencionado por E. Fink³⁶; por isso a reflexão sobre o método que permitirá progredir, de que fala Husserl, é a constante volta a si (este *si* perdendo-se, na ascese fenomenológica, cada vez mais enquanto *si* psicológico e ganhando-se cada vez mais como ego transcendental), ampliando a zona de alteração da *epoché* e assim revelando o seu sentido como constitutivo transcendental. A passagem da compreensão da *epoché* para aquela da redução transcendental, representa a passagem do problema da constituição da consciência para a explicitação da consciência como constitutiva transcendental, isto é, como fundação de sua crença no mundo, da validade desse mundo e da própria crença. A redução reconduz o sistema de validades mundanas à sua fonte, a essa "vida de consciência" que precede toda concepção mundana e objetiva do ser, "vida de consciência em que se formam todas as validades do mundo e portanto o valor de ser da própria consciência enquanto 'consciência humana'".³⁷

Este sentido não se dá, contudo, separado do surgimento do sujeito transcendental como fundação do mundo: "descobrir o sujeito transcendental é precisamente *fundar* a crença no mundo"³⁸.

"O espírito se re-toma a partir da perda do mundo, da alienação de si, se descobre como *ego transcendental*" na vida do qual nascem todas as validações mundanas"

*

Todo o poder da reflexão está na unidade indissociável da consciência que reflete e da consciência refletida num mesmo ser. É assim que, para cada *cogito* operado, há a apreensão

³⁵ *Introdução às Meditações Cartesianas*, op. cit. Traduzimos aqui.

³⁶ Fink, E. *op. cit.*: "O *pathos* do filósofo se compreendendo a si mesmo na paixão do pensamento é reenviado a si mesmo: se radicaliza na tomada de consciência de si, enquanto esse modo sobre o qual o espírito faz a experiência de si mesmo. A filosofia fenomenológica de Husserl vive no *páthos* da *auto-realização* do espírito se efetuando na tomada de consciência de si.", p. 183

³⁷ *Ibid.*, p. 191.

³⁸ Ricoeur, P. *Introduction de Idées directrices pour une phénoménologie*, op. cit., p. XXIX.

indubitável de um “eu que pensa”. A consciência que reflete, se apreende a si mesma “pensante” e, nessa apreensão, está implicado o *Ego transcendental* como pólo idêntico das vivências (*Erlebnisse*) meditativas.

Em textos que antecedem às *Meditações cartesianas* (1928), como as *Investigações Lógicas*, de 1900, Husserl considerara o Eu como uma produção sintética e transcendente da consciência.

Nas *Ideen I*, de 1913, contudo, a questão se colocava de outro modo: ao modificar radicalmente minha atitude natural, ao colocar entre parênteses toda objetividade suscetível de uma positividade, abstenho-me assim de julgar sobre existências no espaço e no tempo (*Ideen*, §§31-32), faço, igualmente, “do eu fenomenológico que descobre as coisas, um nada de consciência”? (*Ideen*, §57).

Nas *Meditações Cartesianas*, bem como no §57 das *Ideen I*, Husserl afirma que a redução praticada sobre o mundo e a subjetividade empírica deixa como resíduo o eu puro, irreduzível, diferente de cada fluxo de vivências, idêntico a si, mas uma vivência única a cada cogito particular. A este Eu, outras vivências que estariam, por assim dizer, como “fundo”, aderem e vice-versa; e todas estas vivências, fazendo parte de um fluxo *único* que é o meu, devem poder tornar-se *cogitationes*. Com este Eu se apresenta uma transcendência “*original*, não constituída, *uma transcendência no seio da imanência*.”:

“Considerando o papel absolutamente essencial que tem essa transcendência no seio de cada cogito, não teremos o direito de tirá-la fora de circuito, ainda que para muitos estudos será possível deixar em suspenso as questões do eu puro.”³⁹

A importância do Ego para Husserl se dá conjugada à necessidade de conferir ao curso das vivências uma reflexividade entendida como retomada de *sentido*, permanência desse sentido num sistema de intencionalidades. Em outras palavras, é preciso que as vivências [*Erlebnisse*] se reconheçam como *minhas*, que se ergam num plano superior de compreensibilidade, constituindo assim um tecido de intencionalidades possíveis. É preciso que, a cada vivência, na qual *decido*, *quero*, *ajo*, *algo em mim permaneça* de cada decisão e, se por acaso, levo a perder essa decisão, é preciso que algo se transforme em mim.

³⁹ *Ideen I*, §57.

"Uma segunda espécie de polarização⁴⁰ apresenta-se a nós agora, uma outra espécie de síntese que abrange todas as multiplicidades particulares das cogitationes, que as abrange todas e de uma maneira especial, isto é, como cogitationes do eu idêntico que, ativo ou passivo, vive em todos os estados vividos da consciência e que, através destes, se refere à todos os pólo-objetos. [grifo] (...) esse eu central não é um pólo de identidade vazio (...) com todo ato que ele efetua e que tem um sentido objetivo novo, o eu – em virtude das leis da "gênese transcendental" – adquire uma propriedade permanente nova. Se me decido, por exemplo, pela primeira vez, no ato de juízo, pela existência de um ser (...) esse ato passou, mas sou e permaneço a partir de agora um eu que se decidiu desta ou de outra forma: 'Tenho a seguinte convicção'."⁴¹

Esta passagem torna claro que a existência do Ego, para Husserl, se dá como uma presença permanente, "substrato idêntico de suas propriedades permanentes", ou, como dirá mais adiante, aquilo que, através de todas as transformações de convicções (rejeição de uma decisão, negação, etc.), ou mesmo de toda mudança de atenção a essas convicções (posso dormir, parar de pensar nisso, etc.), é a permanência de "um estilo constante, um 'caráter pessoal'"⁴².

Porém, para Sartre, a manutenção do Ego transcendental se faria em prejuízo à idéia da intencionalidade da consciência. Pois se esta tão bem pudera definir a unidade dos fluxos de vivências na transcendência da própria consciência ao seu objeto intencional e, desta maneira, a unidade das consciências se constituindo no próprio fluxo da consciência⁴³, que viria fazer uma estrutura ambígua como o ego ("transcendência na imanência") na zona-consciência e, ainda, determinando, para a fenomenologia, toda a investigação da *constituição transcendental*⁴⁴?

Desde que Husserl atribuía ao ego a síntese das *cogitationes*, impunha-se a Sartre a questão de saber se o ego teria algum tipo de permanência na estrutura da consciência *para lá de toda pretensão reflexiva*.

⁴⁰ A primeira dizia respeito à polarização das multiplicidades da consciência real e possível em objetos idênticos, sendo estes "pólos", "unidades sintéticas". Cf. § 31 das *Meditações*.

⁴¹ Husserl, *Meditações Cartesianas*, § 32, op. cit.

⁴² *Ibid.*, § 32.

⁴³ Sartre está se lembrando do texto de Husserl chamado *Vorlesungen zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1904-1905; acréscimos até 1910)*, trad. francesa *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. Henri Dussort, P.U.F., 1964.

⁴⁴ V. nas *Meditações Cartesianas*, Quarta Meditação, §33; traduzimos do francês: "Desde que o ego monádico concreto contém o todo da vida consciente, real e potencial, está claro que o problema da *explicitação fenomenológica desse ego monádico* (o problema de sua constituição por si mesmo) *deve abranger todos os problemas constitutivos em geral*. E, no fim de contas, a fenomenologia dessa constituição de si por si mesmo coincide com a *fenomenologia em geral*."

UNICAMP

BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

e) o ponto de partida para uma psicologia fenomenológica

Partindo da crítica à psicologia tradicional, Sartre conduz o método fenomenológico proposto por Husserl, que parte da *reflexão* e se orienta pela análise intencional das vivências de uma consciência, ao terreno de uma psicologia.

Assim, os escritos de 1934 a 1940 pertencem a um único projeto, uma obra que se chamaria *Psyché* na qual Sartre sistematizaria as descobertas para uma psicologia. Esta obra não aparece nunca, mas *PPI*⁴⁵ é pensada e escrita como sua primeira parte.

TE, cujo subtítulo é “Esboço de uma descrição fenomenológica”, inaugura a introdução de Sartre às questões de uma fenomenologia: seguindo as teses mais conhecidas de Husserl, Sartre fará a distinção do psíquico e da consciência. O psíquico, doravante, será uma consciência que se tornou objeto para outra consciência. Todavia, como cabe notar, esta tese se dá como recusa à irredutibilidade do Eu transcendental husserliano, afirmado sobretudo nas *Meditações Cartesianas*, como pólo unificador das vivências de uma consciência. Para Sartre a intencionalidade só ganharia seu papel absolutamente fundamental para uma fenomenologia no momento em que a imanência de uma consciência a si fosse compreendida apenas como esse toque de superfície – do mundo e das coisas – que nada amalgama, nem nada separa, presente (como *si* que exprime apenas uma *ecceidade*) mas ao mesmo tempo ausente (pois esse *si* é a própria unidade de explosão ao mundo). O Eu seria ainda um produtor de interioridade e deveria ser colocado fora de circuito pela redução fenomenológica.

“ O Eu transcendental é a morte da consciência. Com efeito, a existência da consciência é um absoluto, porque a consciência é consciente de si mesma.”⁴⁶

Nesta direção, o Ego (unidade sintética de “Je” + “Moi”, isto é, do Eu como condição formal e do eu natural, psico-físico) será a própria região do psíquico, um transcendente da consciência, região de opacidade e contrapartida da translucidez desta consciência. Todavia, este

⁴⁵*L'Imaginaire: Psychologie Phénoménologique de l'Imagination*. Para distingui-lo de *L'Imagination*, usaremos a abreviatura *PPI*.

⁴⁶ Sartre, *TE*, p. 23: “Le Je transcendental, c'est la mort de la conscience. En effet, l'existence de la conscience est un absolu parce que la conscience est consciente d'elle-même.”

resultado é obtido através de uma análise fenomenológica da própria consciência que obterá a distinção entre consciência irreflexiva e consciência reflexiva.

Tal distinção, que será detalhada no nosso cap. II, torna-se fundamental para definir o papel de uma fenomenologia para a psicologia. Com efeito, ao fazer do Ego (e dos fenômenos psíquicos em geral) um transcendente revela-se, ao mesmo tempo, a impossibilidade de *conhecer* esse Ego. Conhecer, isto é, fazer dele o objeto para uma reflexão. Sartre mostra, entre outras coisas, que a reflexão, como método de uma psicologia introspectiva, que apreende um fenômeno psíquico da consciência, possui um limite bem definido para suas asserções: ela não pode fazer afirmações acerca de sua *natureza*, pois ele não é originariamente um *dado*, mas uma experiência vivida [Erlebnis] de uma consciência irreflexiva e, portanto, todo propósito de fazer dessa consciência um objeto para outra consciência significa deformar o fenômeno a ser estudado, isolando-o como fato entre outros fatos. A *descrição* como método que busca entregar uma totalidade do fenômeno é o único que parece convir à psicologia; é necessário que esta busque apreender o fato psíquico no seu movimento original, enquanto *ato* expressivo e não em uma analítica de seus elementos, pois estes nunca poderiam entregar uma totalidade, apenas recortes que perderiam a dimensão expressiva deste ato, seja ele o sonho, seja a compulsão, seja o delírio do esquizofrênico.

Assim, uma psicologia fenomenológica terá como ponto de partida a reflexão purificada, "simplesmente descritiva, que desarma a consciência irrefletida devolvendo-lhe sua instantaneidade."⁴⁷

Ao reduzir o Ego na *epoché*, mostrando que este não habita uma interioridade da consciência, mas é um transcendente para esta e para outras consciências, a fenomenologia possibilita à psicologia proceder não mais por analogia, mas com um fundamento que radica na estrutura essencial da consciência – que é de ser um existente. A psicanálise de Freud já havia descoberto a importância de fundamentar o método da psicologia na experiência própria do indivíduo, a saber, na vivência,⁴⁸ e procedera, assim, a mudança de uma psicologia que privilegiava um método em "terceira pessoa", isto é, que fazia uma abstração completa do sujeito que está na origem dos fatos psíquicos – acolhendo-os como produções de causas impessoais (fisiológicas) – para outra que compreendia os fatos psicológicos em função do sujeito, uma

⁴⁷ TE, p. 48.

⁴⁸ V. Politzer, G. *Crítica dos fundamentos da psicologia*, I e II, Editorial Presença, Lisboa, 1973. [Para esta questão cf. notadamente o volume I]

psicologia em 1ª pessoa. É evidente que o sonho jamais poderia ter sido considerado como possuidor de algum sentido permanecendo-se na atitude da psicologia clássica.

Entretanto, a concepção de Freud se viu impossibilitada de apreender a totalidade do fenômeno psíquico, em parte por que não o entendeu no sentido mais amplo como expressão, quer dizer, como algo que deve ser apreendido na sua totalidade constituinte, na distensão do fios intencionais ("*compreender* é reapoderar-se da intenção total"⁴⁹); em parte, também, pela concepção de uma estrutura *real* no psíquico que permanece, contudo, indeterminável: o inconsciente.⁵⁰ Contra esta estrutura Sartre se volta em *EN*, elaborando a sua teoria da *má-fé da consciência*.

f) A má-fé e a psicanálise:

"Voltando à psicanálise, o freudismo foi um dos meus temas de discussão mais permanentes e apaixonados com Sartre. Ele decretara definitivamente que o freudismo era inaceitável porque utilizava o conceito de inconsciente. Ora, Sartre recusava qualquer distinção entre o psiquismo e o consciente, e portanto não podia existir, para ele, um psiquismo inconsciente. Em geral a minha conclusão – sempre a mesma – era: "Meu camaradinho, podes recusar o inconsciente se quiseres, mas terás de preservar o essencial do conteúdo da psicanálise". E Sartre encontrou um jeito de se sair dessa...Encontrou um truque: a má-fé, que lhe dá a possibilidade de fazer a economia do inconsciente conservando ao mesmo tempo o essencial da psicanálise, ou seja, permite-lhe traduzir em consciente tudo que é inconsciente no freudismo. É um belíssimo tema da psicanálise existencial que desenvolve em *O Ser e o Nada*, uma das passagens mais belas." (Raymond Aron, *O Espectador Engajado*)

A refutação do inconsciente pela teoria da má-fé do Sartre de *EN* gera, entre os comentadores e estudiosos, controvérsias. Principalmente, acusam-no de utilizar, numa mesma linha argumentativa e de forma indiscriminada, textos de Freud que representam duas fases muito diversas do desenvolvimento da psicanálise.

⁴⁹ Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia da Percepção*, Prefácio. Trad. de Carlos Alberto Moura, ed. Martins Fontes, 1994, p. 16.

⁵⁰ Para estas observações estamos nos lembrando principalmente das críticas de Michel Foucault à *Traumdeutung* (*Dits et Écrits I*, Gallimard, 1991, p. 70; o texto recolhido neste volume apareceu em 1954 como Introdução à tradução francesa de *Le Rêve et l'Existence* de Ludwig Binswanger, por J. Verdeaux, v. bibliografia para descrição completa) e daquelas de Politzer, *op. cit.* Foucault nota a coincidência de datas de aparição da *Interpretação dos sonhos* de Freud e das *Investigações Lógicas* de E. Husserl (1900, ambas). A insuficiência da elaboração da noção de símbolo em Freud é analisada, neste texto, à luz das investigações de Husserl: O método de reconstrução, que é o da interpretação, ou de recondução de índices à significação é impossível. A significação nunca poderá ser entregue na sua totalidade pela indução dos índices perceptivos na observação analítica. Assim, a imagem do sonho, analisada nos seus elementos, nunca poderá reconduzir ao pensamento do sonho. O problema é ultrapassado quando, na concepção de Binswanger, inspirada na fenomenologia, a imagem, expressividade plástica, ganha sua autonomia enquanto imaginação (ato imaginário) e não está mais sujeita a querer significar para além de si, quer dizer, como palavra.

O inconsciente é elaborado por Freud em uma primeira teoria da organização psíquica, que remonta ao começo do século, na qual encontramos as seguintes noções, abrangendo três sistemas: o inconsciente, dimensão da censura e da resistência; o pré-consciente e o consciente (estes dois formando uma organização chamada *Sistema Geral da consciência*).

Uma segunda organização é proposta nos anos vinte, na qual se acentua o primado do inconsciente. É nesta segunda teoria que entram em cena as conhecidas noções de *id* – receptáculo dos impulsos instintivos, pólo pulsional dominado pelo princípio do prazer, *ego* – lugar das representações, *superego* – que tem o papel de juiz com relação ao *ego*⁵¹.

Ora, Sartre, como notam Roudinesco e Soll⁵², parece não se preocupar com os vinte anos de intervalo entre uma teoria e a outra, identificando sem problemas o *ego* com o sistema consciente e o *id* com o inconsciente⁵³. A exigência de precisão é passada por alto devido ao claro propósito de pensar, através da intencionalidade da consciência, o fato psíquico, reconhecido por Sartre, de processos mentais que escapam à consciência do sujeito, instaurando aparentemente uma dualidade no seu interior. Percebe-se que este problema não é de pouca importância para Sartre, uma vez que ameaça a própria tese da translucidez da consciência, conquistada na primeira obra de 1934 e, posteriormente, todo o desenvolvimento de uma ontologia da consciência que se revela como *liberdade*. De fato, como poderia essa liberdade assumir seu pleno sentido na transparência da consciência se ainda se reconhecesse a existência de processos não-conscientes que determinariam aquela consciência e nos quais a liberdade não exercesse mais um papel fundamental? Se, para Sartre, a espontaneidade da consciência só pode ser afirmada uma vez que nos situamos na tese central da fenomenologia, segundo a qual “ser é aparecer”, então não é possível conceder o mínimo de espaço para algo que se *ocultaria* na consciência e que não fosse, ao mesmo tempo, *consciência de*.

Guiado pela idéia de que o inconsciente freudiano teria sido introduzido para exprimir a estrutura dual enganador-enganado, Sartre busca dar resposta, em primeiro lugar, através da análise intencional da dualidade encontrada na mentira e, logo, na mentira para *si mesmo*, às seguintes questões: como é possível manter esse aspecto dual na unidade, de modo a existir uma

⁵¹ Seguimos aqui o artigo de Elisabeth Roudinesco, “Sartre lecteur de Freud”, in *Les Temps Modernes*, edição especial “Témoins de Sartre”, n°531-533, 1990, p. 589-613.

⁵² Soll, Ivan, “Sartre’s Rejection of the Freudian Unconscious” in *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, org. Paul A. Schilpp, col. “The Library of Living Philosophers”, V. XVI, Open Court, Illinois, 1991, p. 582-603.

⁵³ V. Soll, *ib. op. cit.*, p. 586; Cf. Roudinesco, *op. cit.*: “C’est l’ensemble formé par ces deux topiques que Sartre commente dans le chapitre II de la première partie de *L’Être et le Néant*, sans chercher à savoir comment s’est modifiée, à vingt ans d’intervalle, la conception freudienne.”, p. 590.

mesma consciência que oculte (aspecto ativo) e para a qual algo está oculto (aspecto passivo)? Em outras palavras, como poderia alguém ocultar a si mesmo, intencionalmente, uma verdade e ser, ao mesmo tempo, aquele que desconhece essa verdade?

O inconsciente, introduzido pela psicanálise, tinha, na visão de Sartre o objetivo de possibilitar essa estrutura dual de enganador-enganado. Tratava-se de estabelecer dois domínios psíquicos que apreendem dois fenômenos diversos: por um lado, existe um eu consciente que apreende objetivamente certos fatos psíquicos, uma compulsão a roubar, por exemplo, e que é esses fatos na medida em que os constata objetivamente (e não por sentir-se gerador deles) ; por outro lado, se é essa compulsão ao se cometer o roubo. Desta forma, cada pessoa pode ter uma dupla apreensão de seu ser: o paciente é capaz de reconhecer, na medida em que se apreende como *uma coisa*, que é doente, por exemplo, um cleptomaniaco. Constitui esta apreensão a condição para se iniciar uma terapia. Ao mesmo tempo, reconhece que não é esse ser-doente e que essa doença lhe *sobrevém* como algo cujos efeitos não pode impedir. A causa de tal compulsão se encontraria, então, oculta em seu ser inconsciente, determinando-o à compulsão.

Mas a psicanálise, diz Sartre, limita-se a constituir uma terminologia verbal para essa estrutura dual, ela não vai buscar o próprio sentido da possibilidade de *dissimular algo a si mesmo* e “perder as chaves de seu próprio artifício”⁵⁴. Tal sentido só pode ser elucidado na unidade de uma mesma consciência, perguntando-se pelas condições que possibilitam ao homem uma atitude de negação em relação ao seu próprio ser. Trata-se de perguntar: que deve ser o homem em seu ser, se deve poder ser de má-fé?

“Qual unidade encontramos nos diferentes aspectos da má-fé? É uma arte de formar conceitos contraditórios, isto é, que unem em si uma idéia e a negação dessa idéia. O conceito de base que é assim gerado utiliza a dupla propriedade do ser humano, de ser uma facticidade e uma transcendência (...) Mas a má-fé não quer nem coordená-los nem transpô-los. Trata-se de afirmar sua identidade conservando, mesmo assim, sua diferença. É preciso afirmar a facticidade como transcendência e a transcendência como a facticidade, de modo a poder apreender uma e, no mesmo instante, encontrar-se diante da outra.”⁵⁵

⁵⁴ Ricoeur, P. *op. cit.*, p. 351.

⁵⁵ Sartre, *EN*, p. 92: “Quelle unité trouvons nous dans ces différents aspects de la mauvaise foi? C’est un certain art de former des concepts contradictoires, c’est à dire qui unissent en eux une idée et la négation de cette idée. Le concept de base qui est ainsi engendré utilise la double propriété de l’être humain, d’être une facticité et une transcendence.... Mais la mauvaise foi ne veut ni les coordonner ni les surmonter dans une synthèse. Il s’agit pour elle d’affirmer leur identité tout en conservant leur différence. Il faut affirmer la facticité comme étant la transcendence et la transcendence comme étant la facticité, de façon qu’on puisse, dans l’instant où l’on saisit une, se trouver brusquement en face de l’autre.”

Para Philonenko, essa maneira de definir a má-fé como “uma arte de formar conceitos contraditórios”, é “tão certa quanto bizarra”⁵⁶.

A má-fé, no famoso exemplo da jovem, como conduta reveladora da liberdade que traz o nada ao mundo, provoca a seguinte questão: a jovem de má-fé é livre? “Se ela não é, a descrição fenomenológica não tem sentido”; se ela é livre, “a má-fé será elevada à regra de conduta de existência”.

Com efeito, nesse exemplo, Sartre descreve a jovem como aquela que procura mediar o consentimento manifesto (deixando o rapaz segurar-lhe a mão) com a recusa completa (desencorajando o rapaz), através de uma atitude ativa-passiva. Esta atitude, porém, se Sartre quiser de fato recusar o inconsciente, só poderá ser pensada como atitude da consciência e, portanto, *livre*. A jovem é plenamente livre para ser de má-fé e, se nisto consiste o jogo de sedução, qual outra liberdade deveria poder e querer interromper a liberdade da má-fé? Não será, então, que a própria noção “má-fé” é supérflua? Ou talvez a liberdade deverá ser pensada como possibilidade sempre à mão de *ser de má-fé*?

“O que acaba dizendo que nenhuma das minhas escolhas será suscetível de uma justificativa plenamente leal, o que diz também que, nesse sistema, paradoxalmente, a liberdade é aquilo que me afasta de mim e que a noção de engajamento, tão cara a Sartre, não é mais do que uma ramificação da má-fé, pois “não sou nunca nenhuma das minhas atitudes, nenhuma das minhas condutas.”⁵⁷

A dificuldade levantada é totalmente pertinente, ainda mais que Sartre pretende poder dar conta do desejo através da estrutura dual da má-fé, como se ele pudesse ser pensado como uma “arte de formar conceitos” da consciência. Mas deixando de lado este aspecto, cabe notar outro: parece que a idéia da má-fé encontra sua inteligibilidade apenas em uma moral, não podendo de forma alguma cobrir o campo atuante de um inconsciente na psicanálise. Pois a passagem da consciência pura para aquela de má-fé (reflexão cúmplice) é, como se verá no capítulo seguinte, tal como notou Philonenko, um risco inevitável. É preciso, porém, tornar algo claro: uma consciência de má-fé indica mais do que a simples passagem da consciência irreflexiva à reflexão cúmplice. A consciência de má-fé indica uma consciência que tem o *desígnio ou plano* (não

⁵⁶ Philonenko, A. “Liberté et mauvaise foi chez Sartre” in *Revue de Métaphysique et de morale*, no. 2, 1981, p. 151.

⁵⁷ *Ibid.*

tematizado) de *distrair-se* com vista a colocar-se fora de condição de responder pelo seu ato. Esta má-fé adquire, assim, seu sentido pleno logo que Sartre mostra a possibilidade de realizar a conversão moral dessa consciência. Quer dizer, a má-fé é assumida por ele quase como a instância existencial mais originária, já que a consciência irreflexiva não designa um começo mítico nem ontológico, mas os entremeios do fluxo das consciências, marcado pela instabilidade e mutabilidade.

É claro, como aparece em SG, que a má-fé tem uma tonalidade psíquica de *hábito* ou uma tonalidade patológica, já que Sartre considera até mesmo as funções sociais, as estruturas e instituições, o poder, sob o traço da afetação, da cumplicidade sádica ou do pacto que une os homens graças a um bode expiatório escolhido em comum; isto não a faz, porém, suficiente ou adequada para proceder uma apreensão do desejo.

4) A psicanálise no cenário da psicologia clássica

A concessão que a psicologia experimental faz à introspecção é a tese da vida interior. Por mais experimental que uma psicologia fosse, concordava com a psicologia introspectiva num ponto: há o *mistério* do psicológico e de sua vida, e desvendá-lo depende de um método a se encontrar.

Neste cenário entra a psicanálise de Freud que representa para Politzer “uma revolução copernicana”. A novidade fundamental da psicanálise, como ele diz, não está no fato de não recorrer à introspecção; nem, tampouco, na consideração isolada da hipótese do inconsciente (pelo contrário, nota, a hipótese do inconsciente introduz um abstracionismo, resquício da psicologia clássica, no interior da psicanálise), mas está na idéia que orienta Freud a introduzir esta hipótese, e que afirma implicitamente que a introspecção (e junto a ela todos os demais pressupostos de uma psicologia experimental) é *insuficiente para explorar o psíquico*. Pois, como mostra Politzer, a idéia do inconsciente é a afirmação de que o domínio do psíquico está além do “para-si” da consciência⁶⁸.

Todavia, muito da atitude da psicologia clássica permanecia viva na teoria de Freud: de fato, Freud não dá às costas ao que até então se chamava fato psicológico (que pode ser apreendido na percepção) e passa a buscar a possibilidade de fazê-lo conviver com uma outra

espécie de região do psíquico (que não pode ser apreendida, mas apenas construída). Apesar disso, nota Politzer:

“Por esse caminho [do inconsciente] chega-se, no interior da psicologia clássica, a uma dualidade que constitui um fermento dialético muito poderoso.”⁵⁹

Essa dialética, contudo, é abortada pela resistência das teses da psicologia clássica. Se o plano do psíquico está além das relações internas de uma consciência, esta pode ser entendida agora como uma qualidade que se acrescentaria ou não a esse plano.

“E então a dualidade fica resolvida, definindo o fato psicológico, conforme o realismo, simplesmente pelo psicológico “puro”, mas cuja originalidade permanece, claro, “química””⁶⁰

Esta é, segundo Politzer, uma das razões do lugar tão importante que Freud dá ao inconsciente na teoria psicanalítica. Pois, com efeito, mesmo dobrando-se à exigência da psicologia e passando a considerar a consciência como “apenas um órgão superior da percepção” (podendo-se, assim, aplicar o esquema da percepção da psicologia introspectiva), este “apenas” afirma implicitamente que o interesse da psicanálise voltar-se-á precisamente para o inconsciente. Ora, este, definido como um transcendente da consciência, impede qualquer aplicabilidade da introspecção e afirma que o psíquico é assim, *incognoscível*.

“Nessas condições não se pode dizer que a introdução do inconsciente rompe, num ponto particular, a hegemonia da introspecção. Dado o papel do inconsciente na análise, a introspecção *não é mais* um método científico no sentido próprio da palavra, pois o que pode ser conhecido pela introspecção *ainda não* é um conhecimento psicológico: o psicanalista não se detém na “introspecção” do conteúdo manifesto (...) o mistério do conhecimento psicológico desapareceu por inteiro e o psicanalista deverá inventar um método que, mesmo sem ser fisiológico ou biológico, mas exclusivamente *psicológico*, seja outra coisa que não a introspecção. Esse método é a técnica psicanalítica, “a via real que leva ao conhecimento do inconsciente”.”⁶¹

⁵⁸ Politzer, G. *op. cit.*: “Não se trata de renunciar à introspecção porque se quer dar a fatos objetivos uma significação psíquica, mas porque é o próprio psíquico que extrapola o para-si”, p. 170.

⁵⁹ Politzer, *op. cit.*, p. 171.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Politzer, G. *op. cit.* p. 173.

Contudo, o último recurso ao realismo que restou no interior da psicanálise, fará desse transcendente, que é o inconsciente, um *real* transcendente: a psicanálise conhece assim apenas os “fenômenos” desta realidade em si.⁶²

A despeito disto a psicanálise é revolucionária porque obriga a “redefinir o psíquico no próprio plano do psíquico”.

É tempo, então, detendo-nos nestas breves considerações de buscar nas análises de Politzer, desde seu encontro com a psicanálise, sua idéia diretriz.

À parte todas as objeções que podem ser feitas aos pressupostos que sobrevivem no interior da psicologia clássica, sua insuficiência está marcada por um problema de princípio: que é, afinal, este conhecimento que se quer obter? Ao receber seu nome de *psyché*, que se encontrava implícito nessa busca? Ora, tanto Politzer como Sartre – ainda que orientados cada um por uma fonte diversa, dirão: trata-se da busca pelo *homem concreto*, pelo *homem que existe em situação*⁶³.

Para Politzer, a orientação ao concreto é aquela ao plano das ações dramáticas do homem; neste sentido coloca-se novamente a importância da psicanálise para a história da psicologia⁶⁴: ela é, com efeito, a primeira a oferecer como princípio para a inteligibilidade de um comportamento humano, não mais uma realidade química ou uma realidade percebida, mas sim a *própria vida dramática de um indivíduo em particular*. Desta forma a compreensão do significado de todo comportamento humano deverá levar em conta que este é inseparável desse drama, como “*segmento da vida do indivíduo particular*”.

*

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

⁶² *Ibid.*, p. 174: “Freud explica o sonho e as psiconeuroses, e em geral tudo, por atividades “numenais””.

⁶³ V. Politzer, G., *op. cit.*: “Desde já uma coisa está certa: com a psicologia concreta, a psicologia ingressa numa nova via: o estudo do homem concreto...[que] na realidade só representa a volta da psicologia para esse desejo que é a fonte primeira da confiança da qual a própria psicologia oficial sobreviveu até agora. Esse desejo é o de conhecer o homem.”, p. 194.; v. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*: “De modo geral o que interessa [à psicologia] é o *homem em situação*. Enquanto tal, ela está, como vimos, subordinada à fenomenologia, pois um verdadeiro estudo do homem em situação deveria ter elucidado primeiro as noções de homem, de mundo, de ser-no-mundo, de situação.”, p. 17.

⁶⁴ Politzer reconhece ainda a importância da Gestalt e do behaviorismo na medida em que as noções de *significação e forma* da primeira, e a idéia de *comportamento*, embora devendo sofrer algumas modificações pela noção de *drama* da psicologia concreta, serão integradas por esta graças a uma orientação concreta que lhes inspira a criação.

Para o aspecto da psicanálise que buscamos considerar, Sartre terá olhos na época de *Questions de Méthode* (1957) quando, como nota Roudinesco, “o existencialismo torna-se então uma filosofia interpretativa dos atos e da criatividade humana”⁶⁵.

Mas este projeto já se encontrava, na verdade, na concepção de *Saint-Genet* (1952), embora o próprio Sartre considere sua execução não totalmente lograda:

“É evidente que o estudo do condicionamento de Genet pelos acontecimentos de sua história objetiva é insuficiente, muito insuficiente. (...) A assistência pública (...) a própria situação da criança encontrada são fenômenos sociais específicos e Genet é um produto do século XX. Ora, nada disso é precisado em *Saint-Genet*.”⁶⁶

Se *Questions* permanecia um livro puramente teórico, Sartre, por outro lado, preparava o terreno para outra obra: *L'idiot de la Famille*, obra inacabada de três volumes, na qual pretendia abandonar a análise teórica em favor de um exemplo concreto que seria capaz de mostrar o encontro entre “o desenvolvimento da pessoa, tal como a psicanálise nos esclarece, e o desenvolvimento da História.”

“Acontece de um indivíduo, no seu condicionamento mais profundo, mais íntimo, no seu condicionamento familiar, poder preencher, durante um momento, um papel histórico.”⁶⁷

É através de uma descrição/exploração sistemática da infância que o destino de um homem (isto é, sua história) pode ser esclarecido na liberdade que manifestará sua tonalidade através do circuito dos condicionamentos. O homem (Flaubert, no caso de Sartre) é, assim, essa própria encruzilhada em que sua ação se encontra, na inscrição à realidade, tomada pelo real, em que sua decisão rompedora de uma situação histórica, familiar, social, é retomada cruamente pela própria história numa reversão contra a liberdade.

Para concluir, é preciso notar um aspecto que deveremos retomar na Segunda Parte deste estudo: esse “condicionamento profundo e íntimo” de que fala Sartre não parece ser

⁶⁵ Roudinesco, *op. cit.*, p. 593.

⁶⁶ Sartre, *NO70*, p. 114: “Il est évident que l'étude du conditionnement de Genet par les événements de son histoire objective est insuffisante, très très insuffisante (...) L'Assistance publique (...) la situation même de l'enfant trouvé sont des phénomènes spécifiques, et Genet est un produit du XX^e siècle. Or, rien de tout cela n'est précisé dans *Saint-Genet*.”

⁶⁷ Sartre, *NO70*, p. 115: “Il arrive qu'un individu, dans son conditionnement le plus profond, le plus intime, dans son conditionnement familial, puisse remplir, pendant un moment, un rôle historique.”

expressão totalmente estranha à consciência de *EN*? Não acena a uma dimensão na qual essa consciência perderá, ao menos em parte, sua *transparência*? O acolhimento dessa nova dimensão marca, portanto, uma certa reconciliação com a psicanálise freudiana.

*

Segundo Capítulo

“Eu é um outro” (Rimbaud)

1) A análise fenomenológica da reflexão

Uma análise fenomenológica da reflexão revela que, mesmo na unidade solidária (instantaneidade) de consciência que reflete e consciência refletida, existe uma dualidade: a consciência que reflete não reflete a *si mesma*, mas a uma consciência *passada*. A reflexão é uma operação que implica, portanto, uma consciência *não-posicional* de si mesma (consciência irreflexiva) que é, todavia, *posição* de uma outra consciência (a refletida). O eu apreendido no “eu penso” não é, em consequência, o *eu* que pensa. Isto quer dizer que a reflexão é operação especial de “recuperação” de uma vivência (*minha*) mas que é, apesar disso, procedida por uma consciência espontânea, não tética de si mesma.

Há, desta forma, para toda apreensão de um *eu* na reflexão, um recuo ou um *descompasso temporal* ¹ obrigatório da consciência que reflete com relação à consciência refletida. Mas o que isto quereria dizer? Que é impossível demonstrar (ou refutar) que uma consciência instantânea é uma consciência *egológica*? O problema se resumiria no paradoxo de apreender-se a si mesmo pensante sem, todavia, pensar atualmente, justapor de modo subliminar uma consciência reflexiva a uma consciência passada sem alterá-la.

Todavia, é a própria análise fenomenológica da reflexão que dissolve esse mal-entendido, pois Sartre não pretende refutar seu caráter apodítico: é indubitável que ela atinge a certeza da *referência* a um transcendente da consciência refletida. Se digo “eu leio”, “eu quero”, desvela-se *para* uma consciência reflexiva uma consciência que era já um desvelar na sua transcendência. É

¹ Veremos que se trata de uma temporalidade *psíquica* e não daquela *original* (da constituição da consciência espontânea).

esse desvelar de um desvelamento originário que perfaz toda a fulgurância da revelação do *cogito*².

Resta ainda perguntar: o que a consciência reflexiva afirma com certeza da consciência refletida (isto é, que ela é consciência *de*) é afirmação que se estenda à presença de um *eu* nessa consciência³ ?

Se na lembrança de haver lido tal livro, “ler o livro”, “o livro”, “as letras”, a “luz do quarto”, etc. são os transcendentais daquela consciência que lia, e são certos enquanto *noemas* da consciência intencional, é todavia exato dizer, partindo da mesma lembrança, que é certo que *eu* lia? Em outras palavras: na lembrança de ler o livro (consciência reflexiva de uma consciência irrefletida) esse *eu* aparece adequadamente⁴, como participante ativo, quando *revivo* o ato de leitura, ou aparecerá apenas na própria in-flexão temporal que realizo ao refletir sobre a consciência passada, e, portanto, a partir do momento em que me dessoldei da própria vivência para afirmar que “*eu* lia”?

Está claro que há dois modos de me lembrar: um, no qual toda a ambiência da leitura, os personagens que me absorviam na sua ação, o livro, as ilustrações parecem *voltar à vida*, e que se exprimiria como “há o livro, há Quixote, há a luz e as sombras do quarto, há a leitura” (lembrança não-reflexiva), e o outro no qual me segrego do fluxo daquelas vivências indistintas para afirmar *presentemente* que foi realizado um ato de leitura no passado (lembrança reflexiva).

De tudo isso seguem-se os resultados:

1) a consciência que reflete e que “encontra” o eu na consciência refletida, não pode por isso, expandir essa pretensa certeza nem a si mesma (a não ser que ela seja já a tese de uma segunda reflexão), nem às demais consciências futuras;

2) a lembrança não-reflexiva revela a ausência do eu enquanto pólo unificador das vivências; essa unidade se dá no próprio ato de transcender;

3) o *cogito* tem, assim, um domínio limitado de transmissão de sua certeza (o que não quer dizer que sua importância para a fenomenologia seja de alguma forma diminuída): o que

² V. EN: “A temporalidade original e a temporalidade psíquica: a reflexão”.

³ “Pode-se dizer, com efeito, que o ato reflexivo apreende, no mesmo grau e da mesma maneira, o Eu e a consciência pensante?”, TE, p. 33.

⁴ Cf. nota 6 para especificação de evidência adequada e evidência inadequada.

afirma da consciência refletida não pode ir além do “dizer as coisas tal como são”, isto é, que *há consciência de*. A reflexão não pode querer explicitar o “conteúdo” daquilo que ela desvela⁵.

4) o Ego, desprovido da certeza herdada do *cogito*, passa agora para o lado dos transcendentais da consciência, sendo apreendido numa intuição *inadequada*⁶, através de *perfis, aspectos, esboços, facetas, sombreados [Abschattungen]*.

Desta forma, é importante reter: a *reflexão pura* – a *reflexão fenomenológica* (mas não apenas ela⁸) – que acompanha a suspensão da tese natural e a redução de todo motivo oriundo da atitude natural, deve radicalizar-se e proceder ainda a redução desse Ego.

Já que falamos em *reflexão pura*, idéia que será fundamental a Sartre no momento de buscar a convergência do projeto ontológico e daquele moral (“a conversão”), é preciso definir melhor a diferença entre *consciência irreflexiva*, *consciência reflexiva* e *consciência refletida* (que se tornou “objeto” a uma consciência reflexiva).

2) Os graus de consciência e o surgimento do Ego:

“Toda consciência que reflete é, ela própria, irrefletida, sendo preciso um ato novo e do terceiro grau para colocá-la”⁹

Uma análise fenomenológica da consciência, recorrendo às lembranças irreflexivas e à possibilidade de modificá-las na atitude da reflexão, mostra então¹⁰:

⁵ Cf. a seguinte observação de André Gorz in “Fragments sur authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre” in *Les Temps Modernes*, n° 531-533, 1990, pp. 505-550: “L’explicitation ne peut être effectuée qu’en conférant au réfléchi un quasi-dehors, une opacité et statisme qu’il ne possède pas dans son actualité. L’opération d’explicitation a donc à faire appel à des techniques qui cerment et évoquent l’explicité tout en se distinguant de lui suffisamment pour ne pas coïncider avec lui; cette opération, c’est précisément l’expression, le langage (...) mais le mouvement de l’expression n’est jamais achevé (...) la description explicitante d’un vécu est un perpétuel tâtonnement, perpétuellement insatisfaisant.”

⁶ V. *Ideen I*, §3, intuição de essência adequada e inadequada: “Esta intuição em que se dá uma essência originariamente, pode ser adequada, como aquela que facilmente podemos exemplificar, na essência “som”; pode, porém, ser mais ou menos perfeita, “inadequada”, e não apenas com respeito a uma maior ou menor clareza e distinção. É inerente à peculiar índole de certas categorias essenciais que as essências correspondentes só possam se dar “por um lado” ou por vários lados sucessivamente, mas nunca por todos lados.”; cf. ainda *As Meditações Cartesianas*, §6.

⁷ Cf. *Ideen I*, §41.

⁸ Sartre dirá, mais adiante, que nem toda reflexão pura é a reflexão fenomenológica. Desta forma traz ao âmbito de uma moral aquilo que permanecia uma operação intelectual.

⁹ TE, p.29: “Toute conscience réfléchissant est, en effet, en elle-même irréfléchie, et il faut un acte nouveau et du troisième degré pour le poser.”

Um 1º grau de consciência: consciência irrefletida não-tética de si, que é, porém, consciência de si ao ser consciência de um transcendente; é a consciência espontânea e impessoal.

Em que sentido, então, dizemos que ela é “consciência de si”? Este “si” não é o si psicológico, objeto para uma consciência reflexiva. Designa tão somente o próprio despertar da consciência enquanto presença no mundo: seu existir consciente ou sua consciência de existir, aquém de todo conhecimento (pois este surge apenas numa cisão consciência-mundo). Desta forma, a consciência irreflexiva é sempre consciência de si, mas este é somente a pura dimensão do estar-aí, sem ganhar ainda qualquer distintivo pessoal, mas constituindo um ipse como *tópos* anônimo de fenomenalização do fenômeno. Por isso Sartre se refere a esta consciência como *constitutiva*.

Esse nível de consciência é, portanto, o mais originário e está implicado em *toda* consciência. A consciência reflexiva, por exemplo, ao colocar seu objeto (uma consciência refletida) se dá no modo de uma espontaneidade irreflexiva.

Desta maneira, fazemos agora uma importante distinção: por muito tempo definiu-se a consciência nos termos de um *conhecimento* de si: consciência que se sabe consciência. Esta definição, contudo, se presta a uma regressão infinita – pois o saber de uma consciência precisa de uma outra consciência que saiba, e assim por diante.

Agora, porém, vemos que o conhecimento será um tipo de consciência que, colocando seu objeto, conhece-se como referência a ele, isto é, enquanto separada do que era *intencionar* esse objeto na pura dimensão do contato presentificador.

Desta forma é previsível o resultado dessa argumentação: a psicologia não pode querer *conhecer* o psíquico, sob o risco de perder a dimensão da vivência de uma consciência cujo sentido é inseparável do drama vivido pelo sujeito concreto.

A passagem de uma consciência de 1º grau para uma de 2º grau denota uma modificação “intra-estrutural”¹⁰ de uma mesma consciência: o que era uma presença no mundo, um perda de si entre as coisas e os afazeres (consciência irreflexiva), passa a ser o *testemunho* dessa presença (reflexividade) e portanto, de certa forma, segrega-se ou mantém-se distante dela.

¹⁰ Essa análise é realizada ao longo de toda primeira parte do livro; o esquema aqui apresentado segue aquele exposto pela organizadora da edição, Sylvie Lebon, na nota de rodapé nº29, p. 29.

¹¹ Sartre, *EN*, p. 192.

Quais, então, os motivos conscientes que operam a passagem da consciência irreflexiva (não-tética de si) para a reflexiva? Só poderemos, por ora, responder provisoriamente esta pergunta, pois a resposta depende da compreensão do papel do Ego transcendente para a consciência espontânea. Diríamos agora, então, que é próprio à vida consciente uma instabilidade original e uma insatisfatória busca de coincidência consigo mesma. A instabilidade se deve à sua condição de ek-stásis no mundo – à sua *vulnerabilidade* – uma vez que a intencionalidade revelada na análise fenomenológica afirma, além da espontaneidade da consciência, sua *errância*. A busca de coincidência consigo, que será um dos principais temas desenvolvidos em *EN*, é, neste momento definida como “o esforço que a consciência faz para escapar de si mesma, projetando-se no eu e aí se absorvendo.”¹²

Um 2º grau de consciência: consciência reflexiva não-tética de si, mas positiva de uma consciência refletida. Existem, portanto, neste grau, atos irrefletidos de reflexão. Este grau representa o nível da descrição fenomenológica no qual a reflexão será pura distensão dos fios intencionais da consciência ao seu objeto transcendente. Não é aqui, portanto, que um Ego fará sua aparição e isto mostra, assim, que a reflexão que apreende um estado de consciência é de um tipo muito específico.

Um 3º grau de consciência: ato tético do 2º grau pelo qual a consciência reflexiva torna-se positiva de si. Este “si” entendido agora como o Ego apreendido numa reflexão impura, é o si *psicológico*. Em que reside esta apreensão e porque difere da reflexão fenomenológica? Um dos pontos notados por Sartre é: a reflexão impura possui motivações anteriores que a levam a intencionalizar o correlativo noemático que é o eu¹³. Pelo contrário, a reflexão fenomenológica, ou aquela pura, que opera a *epoché* não possui motivações intramundanas¹⁴, ela não é, nesse sentido, reportada a uma consciência particular, mas é impessoal, como a consciência espontânea.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

¹² Sartre, *TE*, p. 82.

¹³ É assim que explica a aparição do *eu* no Cogito cartesiano: “Intervém aqui uma diversidade de motivações psicológicas...quando Descartes efetua o Cogito, ele o efetua com referência à dúvida metódica, com a ambição de “fazer a ciência avançar”, etc., que são *ações e estados*.”, *TE*, p. 73.

¹⁴ Para Sartre a *epoché* não é uma operação restrita à fenomenologia, mas trata-se de uma espécie de instabilidade pela qual a vida natural é atingida e abalada, na revelação da impossibilidade de “absorver-se no Eu”: “é ao mesmo tempo um acontecimento puro de origem transcendental e um acidente sempre possível de nossa vida cotidiana”, *TE*, p. 84.

“A reflexão pura (que não é obrigatoriamente a reflexão fenomenológica) se atém ao dado sem alçar pretensões para um futuro.”¹⁵

Isto quer dizer que a reflexão impura quando apreende, por exemplo, uma consciência de repulsão, não apreende apenas um único dado que se manifesta aí, a saber, uma vivência de repulsão, mas um *estado*, uma passividade, que está submetido à regra de uma *permanência*. No fim de contas, a minha motivação para a reflexão é *criar* esse lugar de interioridade que possa responder por minha espontaneidade, demasiado selvagem e mutante para que se possa viver à *partir dela*. Há, portanto, para cada consciência que reflete uma fascinação pela *origem* que Sartre exprimirá, em SG como a criação de uma *mitologia* pessoal. Doravante o ódio, no caso do exemplo de Sartre, “encontrado” na introspecção, responde pelas minhas ações futuras:

“O ódio é uma criação para uma infinidade de consciências coléricas ou repugnadas, no futuro e no passado. É a unidade transcendente dessa infinidade de consciências.”¹⁶

Por outro lado, a consciência reflexiva deve ter sua espontaneidade garantida. De fato, é como se ela desse atividade ao ódio, o “despertasse” a cada momento singular em que intui o “odioso” Pierre.

“Vemos aqui, pela primeira vez, esta noção de *emanação* que é tão importante toda vez que se tratar de ligar os estados psíquicos inertes às espontaneidades da consciência (...) Reconhecemos de bom grado que a relação do ódio à “*Erlebnis*” particular não é lógica. É certamente um elo mágico.”¹⁷

Ora, a mágica é precisamente que toda consciência espontânea possua uma tendência ao turvamento ou à criação de um centro de opacidade para si mesma mas se *distraia* de ser sua produtora. Seria talvez, por que, esta espontaneidade, afirmada na sua autonomia, supõe um risco

¹⁵ TE, p. 48: “La réflexion pure (qui n’est cependant pas forcément la réflexion phénoménologique) s’en tient au donné sans élever des prétensions vers l’avenir.”

¹⁶ TE, p. 47: “La haine est une créance pour une infinité de consciences coléreuses ou repugnées, dans le passé et dans l’avenir. Elle est l’unité transcendante de cette infinité de consciences.”

¹⁷ TE, p. 51: “Nous voyons ici pour la première fois cette notion d’*émancipation*, qui est si important chaque fois qu’il s’agit de relier les états psychiques inertes aux spontanéités de la conscience... Nous reconnaissons volontiers que le rapport de la haine à l’ “*Erlebnis*” particulier de répulsion n’est pas logique. C’est un lien *magique*, assurément.”

“cujo caráter intempestivo transborda a cada instante uma unidade conquistada a um alto preço.”¹⁸ Reconhecemos o caminho de Sartre ao tema da má-fé da consciência, que busca dissimular sua dispersão originária no ser.

A mágica consiste na dupla propriedade do Ego: ele une as ações, estados e qualidades (que são também transcendentais da consciência) como um pólo que os atrai, um centro passivo de matéria escura, mas é ao mesmo tempo o centro emanador – tem uma espontaneidade, portanto – desses transcendentais.

O Ego mantém com seus objetos psíquicos uma relação de *produção poética* ou de criação. Produz os estados e ações e, através de uma criação contínua (aquela mesma com que o Deus cartesiano mantinha as suas criaturas) as qualidades.

Nesta relação criador-criatura revela-se uma independência da criatura em relação ao criador: o ódio, por exemplo, mesmo compreendido como atualização de uma potência, aparece sempre como uma criação *nova*, portanto, de certa forma, independente. Isto nos permite distinguir uma outra espontaneidade, diversa daquela da consciência: a espontaneidade criadora do Ego parece escapar de si mesma, isto é, a criatura ultrapassa o Ego. Daí aquelas exclamações surpreendidas e horrorizadas: “Eu, eu desejei matar meu próprio pai!”. O “Eu” da exclamação (o Eu espantado) é aquele que supostamente era uma continuidade, um Eu idêntico a si mesmo, até o momento da irrupção destruidora do desejo. Há um eu intuído que se quer sempre o mesmo mas que, graças à lei de continuidade que impõe a si mesmo, se depara com “outro”, com um “algo” que desejou por ele. É o que se revela também nas expressões “não era eu que falava aquelas coisas tão horríveis”.

Mas a ligação do Ego e de seus estados, como se revela na surpresa daquela exclamação, é “irracional e inteligível”. E Sartre explica porque: o Ego é um objeto *apreendido* pela consciência reflexiva, mas também *constituído* por ela, “É um receptáculo virtual de unidade”¹⁹. Sua espontaneidade é bastarda, pois é a própria consciência que lhe confere seu poder criador e o faz aparecer como fonte produtora dos estados, ações e qualidades.

A consciência reflexiva transfere sua espontaneidade ao constituir esse refúgio que é o Ego, a partir do qual ela reconhece estar no mundo, mas como algo totalmente separado, não mais com a espontaneidade desenfreada que a coloca de imediato “coisa entre as coisas, homem

¹⁸ Colombel, J., *op. cit.*, p. 279.

¹⁹ TE, p. 63: “C’est un foyer virtuel d’unité.”

entre os homens"²⁰, mas agora como interioridade fechada sobre si mesma. Incognoscível para os outros e totalmente *própria* de si mesma, esta consciência que constitui o Ego se constitui ela própria como centro de seu saber do mundo, de si e de outras consciências.

" Tudo se passa como se o Ego estivesse garantido por sua espontaneidade fantasmagórica de todo contato direto com o exterior, como se não pudesse se comunicar com o mundo senão através dos estados e das ações. Vemos a razão do isolamento: é simplesmente porque o Ego é objeto que só aparece na reflexão e que, portanto, está radicalmente separada do mundo. " ²¹

Os graus de consciência a que se refere Sartre denotam, sobretudo, que se trata de uma mesma consciência (não, todavia, uma mesma vivência). Há, assim, no fluxo de vivências conscientes, uma *modulação*²² diversa de uma mesma consciência (denotando assim uma modificação que releva de um fluxo indeterminado de vivências, numa série de variantes²³ fenomenológicas indefinidamente determináveis).

3) notas sobre a temporalidade psíquica

Sartre chama a atenção para o projeto implícito na criação de cada ego: uma tentativa de recuperação de si, uma versão desse movimento de fuga, que a consciência é originariamente, para constituir um receptáculo afetivo.

É assim como vivemos nosso próprio passado: nossa história deverá, se não for interrompida antes do tempo, nos revelar o que *somos*. Constituímos nossas ações e nossa vida

²⁰ "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité." In *Situations I*, Gallimard, Paris, 1939, pp. 35.

²¹ TE, p. 65: "Tout se passe comme si l'Ego était garanti par sa spontanéité fantomale de tout contact direct avec l'extérieur, comme s'il ne pouvait communiquer avec le Monde que par l'intermédiaire des états et des actions. On voit la raison de cet isolement: c'est tout simplement que l'Ego est objet qui ne paraît qu'à la réflexion et qui, de ce fait, est radicalement tranché du Monde."

²² *Modulação* no sentido utilizado na música e na pintura: Verbete: modulação - Variação de cor ou de tonalidade. Mús. Passagem de um modo ou de um tom para outro, segundo as regras da harmonia.(fonte: *Dicionário Aurélio Eletrônico*, V. 2.0)

²³ Com "variantes" queremos indicar sobretudo que a experiência vivida [Erlebnis] não se desenrola simplesmente segundo uma orientação horizontal de constituição do sujeito (enquanto pro-jeção), mas que está sujeita à infinitas intervenções devidas à própria variabilidade da fenomenalização do mundo. Nesse sentido, não há acabamento, propriamente falando, dessas experiências, e jamais elas possuem um resultado plenamente positivo (no sentido de um resultado individual que pudéssemos distinguir).

numa ilusão *retrospectiva*: a vida psíquica é fundamentalmente voltada ao passado, o presente tem seu valor voltado a esse passado, como acontecimento esclarecedor, momento revelador, êxtase, exegese do passado. O passado torna-se subitamente em toda uma dimensão mítica, atemporal. Há a visão de uma verdade constante que atravessava cada ato, cada gesto, na forma de um enigma para o si-mesmo e que, no momento privilegiado de sua revelação, deve se assumir como um santo assume sua vocação, isto é, aceitando o suplício. O conhece-te a ti mesmo é a descoberta dessa natureza mítica.

“É um traço constante da vida psíquica que as determinações ulteriores se revertam sobre as determinações anteriores, as envolvam e lhes confira um sentido novo.”²⁴

Genet possuía, como todos nós, um evento original a ser sagrado. No seu caso, sua natureza revelada à meias, na palavra vertiginosa do adulto que transformou seu jogo numa manifestação de um caráter – ladrão, possuía a completa opacidade impenetrável, que escapa de seu sentimento mais imediato. Todavia, era preciso consagrar essa descoberta vivendo de maneira a realizá-la. Uma outra descoberta, impressão de um desejo furtivo, é a sua pederastia. Este desejo, momento de abertura para a sua verdade, se transforma na sua própria condição. Mas, nota Sartre, cada saída aí esboçada, revela uma escolha e uma invenção, pois

“É só depois que esses tenteios ganham seu sentido: segundo o engajamento definitivo do indivíduo num caminho ou num outro, a ilusão retrospectiva decifra os signos premonitórios de uma anomalia ou decide não ver senão dispersões sem importância. Inversamente, nossas invenções são sobretudo decisões e pontos finais: o que acreditamos descobrir num instante privilegiado, não cansamos de inventá-lo há anos, dia a dia, mas sem nos comprometer à fundo, dito de outra forma, de modo distraído (...) a iluminação que, aos seus olhos, o constitui como um “maricas” não se distingue da vontade de tomar-se assim, isto é, de dar um sentido e um nome a seu passado e de considerá-lo como prefiguração de seu futuro.”²⁵

²⁴ Sartre, *JG*, p. 94: “C’est un trait constant de la vie psychique que les déterminations ultérieures se retournent sur les déterminations antérieures, les enveloppent et leur confèrent un sens nouveau.”

²⁵ Sartre, *JG*, p. 95: C’est après coup que ces tâtonnements prennent leur sens: selon que l’individu s’engage définitivement dans une voie ou dans une autre, “l’illusion rétrospective” y décèle les signes avant-coureurs d’une anomalia ou décide de n’y voir que des égarements sans portée. Inversement, nos inventions sont surtout des décisions et des mises au point: ce que nous croyons découvrir en un instant privilégié, nous ne cessons de l’inventer depuis des années, à la petite semaine, mais sans nous y engager à fond et, pour ainsi dire, distraitemment (...) L’illumination qui le constitue à ses propres yeux comme un ‘pédé’ ne se distingue pas de la volonté de devenir tel, c’est à dire, de donner un sens et un nom à son passé et de le considérer comme la préformation de son avenir.”

4) conclusões de *TE*

Quando Sartre diz que a redução do Ego acaba com sua propriedade exclusiva, a dos meus sentimentos, emoções, “estados” e que o Ego se insere no circuito de todos os demais egos, podendo ser intuídos inadequadamente pelas consciências, ele não está somente liberando o campo fenomenológico transcendental da consciência (a bem dizer, seu interesse não se dirige a reformular a fenomenologia a partir dessa erradicação), está jogando todos os Egos na arena do circo, constituindo uma dimensão psíquica única (que não quer nem de longe dizer “homogênea”), não por que todos os Egos a viverão da mesma forma, mas por que, precisamente, os Egos não possuem uma única nota interior neutra ou solitária: os Egos são engendrados como envoltórios vazios e sem verso, como portas falsas, redundantes, pois não há senão a “saída para fora”; lá onde eu me acreditava mais secreto, descubro o outro que molda esse segredo, que está espreitando do seu “interior” e que dá a feição ao meu desejo. Os egos são peças-chaves do *social*.

Essa dimensão criada na obra juvenil nunca abandonará a perspectiva sartreana, apesar de algum desvio criado pela preocupação de construir uma filosofia da consciência; ela perfaz o meio de resistência da liberdade, não como simples opositora, mas sim da maneira como o meio de resistência ao vôo do pássaro é o ar. É por isso que a liberdade, em Sartre, não é discernível senão como mutação, conversão ou metamorfose, do domínio psíquico, esse meio opaco no qual se desenrolam as relações sociais. Cada consciência ex-iste frustrando o esquema das estruturas psíquicas que, insistimos, são estruturas sociais.

Isto fica ainda mais evidente quando lemos em *CpM*:

“A verdadeira subjetividade e a ipseidade da pessoa a ser buscada na transcendência e no circuito da consciência. O verdadeiro *Eu* na obra. Viver sem Ego.”

“A passagem à reflexão pura deve provocar uma transformação:

da relação ao corpo. Aceitação e reivindicação da contingência. A contingência concebida como uma sorte.

da relação ao mundo – Iluminação do ser em si. Nossa tarefa: *Fazer existir ser*. Verdadeiro sentido do em-si-para-si.

da relação a mim: **Subjetividade concebida como ausência do eu (Moi). Pois o eu é εἶς²⁶ (psyché)²⁷**

O verdadeiro Eu deve possuir uma dimensão puramente inventiva, servir ao propósito estético de uma vida e não como dissimulador de espontaneidades. O que ficará claro a seguir.

5) Jean-Genet: o perseguidor

Genet, o gênio, mágico por haver encontrado uma saída (a do escritor) desse universo social que joga o jogo das estátuas, e que já lhe havia dado um lugar (o do ladrão e do homossexual), aparece nessa obra como o *perseguidor* de um Ego. Todavia, o que o faz essa figura da liberdade para Sartre é o fato de sua saída se traçar justamente nessa perseguição, encontrando nela e tão somente nela seu único motivo. Pois para Genet, esse Ego, encontro marcado consigo em algum lugar, não possui de antemão nenhum traço de ser, é apenas o inatingível para o qual cada gesto seu desenha um afago impossível de ser consumado. Como o mar de Valéry, “peau de panthère et chlamyde trouée, de milles et milles idoles du soleil”²⁸ o Ego de Genet possui a plena dimensão do Outro, superfície de toque onde mil mãos vem deixar sua marca; Genet, assim, se abre como passagem perpétua que não se fixa na realidade/figura-do-ser, não a abandona tampouco pelo pura ausência, mas anima de morte essa realidade²⁹, como uma alegoria fere toda a consumação do belo clássico, e mostra assim a transitividade e transitoriedade de experiências impessoais que são os seus personagens: o mar, o homicídio, marinheiros, roubos e o amor (o “amor invertido”, como diz), numa paisagem impossível de Brest.

“A idéia de homicídio evoca freqüentemente a idéia de mar, de marinheiros. Mar e marinheiros não se apresentando com a precisão de uma imagem, é antes o homicídio que faz a emoção inundar-nos por ondas. Se os portos são o palco repetido de crimes, a explicação disso, que não levaremos a cabo, é fácil; mas numerosa são as

²⁶ I. ação de possuir, de possessão; II. Maneira de ser. 1. Temperamento ou hábito de corpo; 2. Estado ou hábito do espírito e da alma; 3. faculdade, capacidade. Fonte: Bailly, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris, 1963.

²⁷ *CpM*, p. 430: “La vraie subjectivité et l’ipséité de la personne à chercher dans la transcendance et dans le circuit de la conscience. Le vrai *Moi* dans l’oeuvre. Vivre sans Ego.”

²⁸ “Pele de pantera e clâmide furada, por mil e mil ídolos do sol”.

²⁹ Cf. Valéry, *Le cimetière marin*: “Comme le fruit se fond en jouissance/comme en délice il change son absence/dans une bouche où sa forme se meurt”

crônicas onde se sabe que o assassino era um navegador falso ou verdadeiro; e se ele é falso, o crime por sua vez tem relações mais estreitas com o mar.”³⁰

“A meta que ele [Querelle] persegue diz respeito ao nosso destino tão precisamente que ficamos ligados, suspensos a seu êxito; e essa meta revela-se de uma tal nobreza que, pensando naquele que o realizará, o peito enche-se de emoção, de nossos olhos correm lágrimas, enquanto ele próprio se exercita em sua tarefa com um frio método. Examinando as mais eficazes, experimenta técnica, em suma **ele persegue uma experiência**. Assim, para a realização de um ato que devemos manter secreto, que guardaremos por ser inconfessável e que deve ser cometido nas trevas das quais será a justificação, nós trazemos por vezes uma lucidez gelada na escolha – na grande luz de nossos olhos – dos detalhes.”³¹

Mas terá tido Genet algum momento clássico na sua vida? Sartre mostra na sua obra que a criança melodiosa morre muito cedo, só o tempo de perceber aquela fissura quase imperceptível pela qual emergia uma *suspeita*: a suspeita de que era um impostor³², uma falsa criança, para a qual nada tinha sido feito, usurpando o lugar legítimo do filho. Porém, o jogo da inocência funcionava. Aos olhos dos adultos ele era uma criança inocente e a criança confiava nesse jogo, mantendo para si o segredo da *suspeita*, ou talvez, esse segredo fosse mesmo o lugar de um ato cometido nas trevas: assim, Genet comete seus primeiros furtos, que ainda não têm nome e esses atos ainda não travam com ele uma relação de *emanação* que lhe daria o nome de “ladrão”. O jogo do ladrão é realizado junto ao da santidade. Esta é precisamente a dimensão do inominável, do inexistente possibilitados pelo *segredo*: o que os adultos não vêem, *não existe*. Desde cedo cava-se a fissura do real e da irrealização desse real.

O jogo do ladrão é um jogo complexo: o que Genet vai querer possuir não é apenas o objeto ou a coisa, mas a condição efetiva daquele que, legitimamente, possui a coisa, condição que, de resto, não é a da criança impostora. É o jogo do proprietário: acréscimo de ser pela posse, seguido pelo esvaziamento de ser, pois não há *posse* que realiza esse ser almejado por Genet. E não é pelo simples fato de se ter *roubado* a coisa (como alguém poderia dizer com aquele ditado

³⁰ Genet, J. *Querelle*, Trad. Demétrio Bezerra de Oliveira e Jean Marie L. Remy, ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1986, p. 7.

³¹ *Ibid.*, p. 13.

³² Jean Genet foi abandonado pela mãe e criado num orfanato e, em seguida, adotado por uma família de camponeses. Adolescente, foi mandado para um reformatório de jovens delinquentes. Desertou da Legião Francesa aos 21 anos, vagou pela Europa nos anos trinta, vivendo do roubo, mendicância e prostituição. Na prisão, graças a um volume de Proust que lhe caiu nas mãos, começou a escrever. Jean Cocteau o descobriu e solicitou ao presidente do 19º tribunal correccional sua liberdade.

"ladrão que rouba ladrão tem cem anos de perdão", isto é, que o segundo ladrão é menos ladrão porque a coisa roubada nunca pertenceu realmente ao primeiro ladrão – visão que concede ao ter um além da coisa, como se houvesse alguma outra misteriosa relação entre a posse e o possuído que não estivesse tensionado no simples desejo da coisa), mas pelo fato de o próprio roubo ser a *alegoria* da impossibilidade que *atravessa toda e qualquer posse*.

No episódio em que Genet rouba o sobretudo do policial por quem acabou de ser possuído percebe-se o que está valendo para ele nesse roubo: a posse momentânea à qual acabou de ser submetido se desvanece no sono cansado daquele policial e daquilo que teve lugar, só restou o lugar. Então Genet se apodera do casaco como apoderando-se daquele corpo, ou do fantasma daquele corpo, como reclamando agora a sua posse. Não deixa de ser a atitude do romântico, mas trespassada também de uma violência sexual. A prova disso é que, ainda que dissesse a si mesmo havê-lo roubado para vendê-lo, dá-o, momentos depois, a Stilitano, a quem ama. A passagem é totalmente revestida de sexualidade: o casaco roubado do homem que o possuiu passa para o corpo do homem a quem ama e por quem deseja ser possuído. A posse, ainda que encerre aquele desejo e esperança de conceder o verdadeiro ser é, para Genet, perpetuamente, *passagem*, transferência erótica. Na transitividade do casaco, de um corpo a outro, Genet é película de contato no próprio desejo.

"...o amor é um cerimonial mágico pelo qual o amante rouba do amado seu ser para incorporá-lo:

"a forma de amor mais remota da qual me lembre é o meu desejo de ser um belo rapaz...que eu via passar na rua." ³³

"Pouco a pouco reconhecemos Querelle – já dentro de nossa carne – crescer, desenvolver-se em nossa alma, alimentar-se do melhor de nós, e antes de tudo de nosso desespero de não estarmos – nós mesmos – nele, mas de tê-lo em nós" ³⁴

Ora, este aspecto não teria podido passar despercebido a Sartre: Genet vive nessa vertigem da transitividade da posse: ser esse Outro, não apenas como querer ser *alguém*, mas ser precisamente aquilo que o faça perder-se de si (e que talvez o veja) ou o instrumento dessa

³³ Sartre citando Genet, *SG*, p. 99: "l'amour est un cérémonial magique par quoi l'amant vole à l'aimé son être pour se l'incorporer. La forme la plus réculée dont je me souviens c'est mon désir d'être un joli garçon...que je voyais passer."

transitividade (Genet descreve continuamente as dobras das roupas dos homens por quem se sente atraído).

Mas a transitividade não é uma propriedade da realidade. O real, o mundo, a sociedade, as funções, tudo isto se encadeia numa ordem irrecusável contra a qual a própria existência de Genet é uma ameaça: esse sujeito em trânsito não é mais o ladrão ou o pederasta, ele se põe em existência e, subitamente, aqueles adjetivos descolam-se de Genet para ser, então, o que? *Nada*, senão expressão de uma total reversibilidade dos seus crimes nas nossas virtudes e destas nos seus crimes.

"O que retenho disso tudo, é o vacilo do eu que se produz em nós quando certas consciências se abrem aos nossos olhos como bocas escancaradas: o que considerávamos como nosso ser mais íntimo nos parece subitamente uma aparência fabricada...reconhecemos com horror um *sujeito*, ele é nossa verdade como nós somos a sua."³⁵

Contra essa sociedade que o condenou e se uniu através de sua solidão, Genet inventa sua saída: se ele não pode exercer de modo real uma intervenção nessa realidade, era preciso torná-la mais permeável, descosturar suas bordas, corroê-la.

"Imaginar é dar ao imaginário uma ponta de real para roer (...) Nada de imaginário sem realidade. É no movimento do real para se nadificar que se encarnam as sombras pálidas da imaginação."³⁶

Tornar-se escritor e avançar na irrealização do real, aproximar-se do outro através de palavras que serão sua própria consciência: o elo de compreensão já está dado há muito tempo, era a própria existência e esse plano de transferência plena de uma consciência a outra.

"Aquele que escuto uma vez pronunciar estas palavras: "Nós, médicos...", então eu sei que está em regime de escravidão. Esse *nós médicos* é seu eu, criatura parasita que lhe suga o sangue. E mesmo que fosse ele próprio, há mil maneiras de ser entregue a si mesmo como às feras, de alimentar com a sua própria carne esse ídolo invisível

³⁴ Genet, *Querelle*, op. cit., p. 21.

³⁵ JG, p. 630: "Ce que je retiens de tout cela, c'est le vacillement du moi qui se produit en nous quand certaines consciences s'ouvrent sous nos yeux comme des gueules béantes: ce que nous tenions pour notre être le plus intime nous semble soudain comme une apparence fabriqué...nous reconnaissons dans l'horreur un *sujet*, il est notre vérité comme nous sommes la sienne."

³⁶ JG, p.93: "Imaginer c'est donner à l'imaginaire un bout du réel à ronger (...) Pas d'imaginaire sans réalité. C'est dans le mouvement du réel pour s'annéantir que s'incarnent les ombres pâles de l'imagination."

e insaciável. Pois não é permitido a ninguém dizer: eu sou eu. Os melhores, os mais livres, podem dizer: eu existo. É já muito. Aos outros proponho fórmulas como estas: "eu sou si mesmo", ou "eu sou um Tal *em pessoa*".³⁷

³⁷ SG, p. 100: "Celui que j'entends une fois prononcer ces mots: "Nous médecins...", je sais qu'il est en esclavage. *Ce nous médecins* est son moi, créature parasitaire qui lui souce son sang. Et ne fût-il que lui-même, il y a mille façons d'être livré à soi comme aux bêtes, de nourrir avec sa propre chair une idole invisible et insatiable. Car il n'est permis à personne de dire ces simples mots: je suis moi. Les meilleurs, les plus libres peuvent dire: j'existe. C'est déjà trop. Pour les autres, je propose qu'ils usent de formules telles que: "Je suis soi-même" ou "Je suis un Tel *en personne*.""

6) Conclusão: a consciência

A primeira aparição do termo “consciência” em *EN* dá-se na terceira seção da introdução:

“Assim, o *percipi* reenviaria ao *percipiens* – o conhecido ao conhecimento e este ao ser que conhece enquanto é (e não enquanto é conhecido) isto é, à *consciência*.”¹

Com esta proposição favorece-se o ponto de vista fenomenológico e recusa-se a fórmula berkeleyana “*esse est percipi*” que afirma a redutibilidade do ser do percebido ao perceber da percepção, excluindo, assim, todo horizonte pré-sentido do mundo husserliano que, apesar de não ser *dado* de nenhuma forma, é marcado por um certo estilo, próprio do esquema de uma intencionalidade. Na fórmula de Berkeley o ser se tramaria, portanto, nas malhas de um perceber alucinatório e toda referência de um pensamento a ele se daria desde a nota vibrante sensível de uma percepção.

Ora, para Sartre a concepção berkeleyana não é inteiramente aceitável, uma vez que é preciso reconhecer um ser-fundamento do próprio perceber para lá do *percipi*. O acontecimento de um perceber tem de ser, para Sartre, precedido de uma espécie de distensão ou prolongamento pré-consciente da própria presença no mundo. É preciso que haja aquele “horizonte obscuro indefinidamente determinável” da prerrogativa husserliana, que faz que toda percepção porte em si uma marca sutil da ante-presença do perceptum e da ausência original de uma *posição*² qualquer no mundo³.

¹ EN, p. 17: “Ainsi le *percipi* renverrait au *percipiens* – le connu à la connaissance, et celle-ci à l'être connaissant en tant qu'il est, non en tant qu'il est connu, c'est à dire à la conscience.”

² Apesar de toda consciência ser consciência *de*, isto é, definida segundo a noção capital de intencionalidade, *posição* de um transcendente, esta exigência só possui seu verdadeiro sentido quando já se compreendeu que ela nada implica no que se refere à absolutidade da consciência. Assim, a idéia correta de uma consciência intencional depende, em primeiro lugar, de compreendê-la na independência do mundo das coisas. Vide §49, *Ideen I*: “Se, agora, ..., evocamos a possibilidade do não-ser incluído na essência de toda transcendência da coisa, toma-se claro que o *ser da consciência* e todo fluxo de vivência em geral, *seria, certamente, necessariamente modificado se o mundo das coisas se aniquilasse, mas não seria atingido na sua existência*.”

³ Para as duas acepções de *esse est percipi*, a fenomenológica e a berkeleyana-deleuziana v. o artigo esclarecedor de Bergen, Véronique, “A percepção em Sartre e Deleuze”, trad. de Paulo Nunes, in *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, org. Éric Alliez, coleção Transcendência, editora 34, São Paulo, 2000, p. 279-305.

"É o que compreendeu Husserl: pois se o noema é para ele um correlativo irreal da noese, cuja lei ontológica é o *percipi*, a noese, ao contrário, lhe aparece como *realidade*, cuja característica principal é de dar-se à reflexão, que a conhece, como "havendo estado ali antes". (...) a consciência não é um modo de conhecimento particular, chamado de sentido íntimo ou conhecimento de si, mas é a própria dimensão do ser transfenomenal do sujeito."⁴

Essa transfenomenalidade do ser é uma *matriz* transcendental⁵ que pode ser expressa como a indiscernibilidade de *dar e receber* de consciência a mundo, de mundo a consciência. Neste sentido, deve ser compreendida como aquilo que, para toda e qualquer percepção, está subentendida como primeira resplandecência de *sentido*. Em outras palavras, não há para Sartre nada que possa aparecer à consciência e que não seja imediatamente um *tangere*, uma *tangência* consciência-mundo⁶. Isto não significa, o que vale também para Husserl, que o fluxo fenomenal possua uma conformação qualquer à consciência, ou que os fenômenos apareçam à consciência de acordo à certas condições de possibilidade do conhecimento (como se, então, assumíssemos uma realidade inatingível a essa consciência); o modo como será definido esse contato, como será integrado à experiência vivida [Erlebnis] da consciência, não está de forma alguma determinado anteriormente. Contudo, tanto Sartre como Husserl assumem uma espécie de excedente original da consciência: este "há" simples e impessoal que a cinge e a transborda, não numa relação cognitiva dela com este, não em um saber ou *a priori* qualquer, nem mesmo na percepção, mas como componente infinito da fenomenalização do fenômeno, marcando a *absolutidade* da consciência. Husserl deveria ter isto em mente ao propor a hipótese do aniquilamento do mundo para mostrar o caráter absoluto da consciência que, mesmo num caos selvagem incapaz de compor um "mundo", manteria esse caráter:

"Mas *nenhuma* evidência exige que as experiências atuais se desenvolvam apenas sob determinadas formas de encadeamento...ao contrário, é totalmente pensável que a experiência se dissipe em simulacros devido a

⁴ *Ibid.*: "C'est ce qu'a compris Husserl: car si pour lui le noème est un corrélatif irréel de la noèse, dont la loi ontologique est le *percipi*, la noèse, au contraire, lui apparaît comme la *réalité*, dont la caractéristique principale est de se donner à la réflexion qui la *connaît*, comme "ayant été déjà là avant (...) la conscience n'est pas un mode de connaissance particulier, appelé sens intime ou connaissance de soi, c'est la dimension d'être transphénoménale du sujet."

⁵ Esta noção é utilizada por Marc Richir em *Recherches Phénoménologiques*, Ousia, Bruxelles, 1983; Vème. Recherche, "De la phénoménologie transcendante en tant que philosophie première. Le schématisme phénoménologique transcendantal et l'origine transcendante du monde."

⁶ V. Bergen, V. *op. cit.*: "A consciência trespassa o mundo de sentido, baliza o em-si em nome de uma doação significante", p. 282.

conflitos internos...**que a experiência se rebele de uma vez...** que de seus encadeamentos desapareça toda ordem coerente...em suma, que não haja mundo.”⁷

Husserl nega aqui dois pontos de vista opostos: aquele que afirmaria a ordem e coerência da fenomenalização dependentes de uma consciência conformadora e aquele que, ao contrário, diria que os fenômenos e uma ordem natural impõem à consciência um determinado sentido. Ao escrever – “é totalmente pensável que...a experiência se rebele de vez” vemos a consciência e o fenômeno de mundo totalmente independentes, não travando entre si nenhuma relação de causa-efeito, nenhuma relação de absorção ou formação; por outro lado, a absolutidade da consciência não significa seu isolamento e hermetismo mas, pelo contrário, sua completa exposição e vulnerabilidade:

“De fato, o absoluto...não é resultado de uma construção lógica sobre o terreno do conhecimento, mas o sujeito da mais concreta das experiências. Ele não é *relativo* à experiência, porque ele *é* essa experiência...é precisamente porque ela [a consciência] é pura aparência, porque é um vazio total (já que o mundo inteiro está fora dela), é por causa dessa identidade que há nela de aparência e existência que pode ser considerada como um absoluto.”⁸

Contudo, se devemos caracterizar a consciência em Sartre é preciso desde já separar seu caminho daquele de Husserl. Basta que lembremos como, para este, a questão se orientará cada vez mais para a constituição transcendental da consciência⁹, enquanto para o primeiro tratar-se-á, desde o início, de operar com uma consciência na trama de suas intenções mundanas e, portanto, assumindo um ponto de vista de uma consciência para a qual converge, como lugar de reunião da dispersão dos fenômenos, todo sentido.

⁷ Husserl, *Ideen I* §49, *op. cit.*

⁸ Sartre, *EN*: “En fait, l’absolu est ici non pas le résultat d’une construction logique sur le terrain de la connaissance, mais le sujet de la plus concrète des expériences. Et il n’est point *relatif* à cette expérience, parce qu’il *est* cette expérience...Mais c’est précisément parce qu’elle [la conscience] est pure apparence, parce qu’elle est un vide total (puisque le monde entier est en dehors d’elle), c’est à cause de cette identité en elle de l’apparence et de l’existence qu’elle peut être considérée comme un absolu.”, p. 23.

⁹ Em *O Filósofo e sua sombra* Merleau-Ponty nos entrega a última forma do projeto husserliano para a fenomenologia transcendental: “Projeto de posse intelectual do mundo, a constituição torna-se cada vez mais, à medida que vai amadurecendo o pensamento de Husserl, o meio de desvelar um reverso das coisas que não constituímos. Era preciso essa tentativa insensata de tudo submeter às formalidades da “consciência”, ao jogo límpido de suas atitudes, de suas intenções, de suas imposições de sentido – era preciso concluir o retrato de um mundo sábio que a filosofia clássica nos deixou – para revelar todo o resto: esses seres aquém de nossas idealizações e objetivações, que as alimentam secretamente e em que temos dificuldade de reconhecer noemas (...)”

É o Husserl de *Ideen II* que avança ao problema da relação entre o *mundo da consciência constituinte* e os *resultados do trabalho da constituição*, mundo da consciência pura – reduzida – e mundo de unidades transcendentais constituídas por ela. Há, como reconhece o próprio Husserl, um problema de mediação entre o mundo da Natureza e o mundo das pessoas. A fenomenologia, ao descobrir que o enigma da sua própria formulação está no encontro de uma atitude – aquela da nossa vida –, que nos permite passar de forma constante da atitude naturalista àquela personalista e de uma outra atitude, “inteligência de todas as atitudes”, põe em relevo que sua tarefa última “é compreender sua relação com a não-fenomenologia”. É, como diz Merleau-Ponty, perceber que a filosofia não inclui desde logo a não-filosofia, que a *reflexão que apreende uma essência apreende um constituído*, que essa reflexão não se recoloca numa produção pura e que, assim, antes de toda a gênese transcendental, entrevê-se “um mundo onde tudo é simultâneo” e no qual a fenomenologia e as suas análises intencionais correspondem a momentos descontínuos de clareza e, portanto, a “consciência” é “o artefato no qual culmina a teleologia da vida intencional – e não o atributo spinoziano do Pensamento”¹⁰.

Ora, Sartre se utiliza da noção “consciência” até *EN*, passando posteriormente, a evitá-la¹¹. É preciso, assim, reconhecer que este termo cinge uma paisagem conceitual que devemos desde já situar. Desta maneira ficará claro o motivo pelo qual introduzimos a noção de *descontrole* no capítulo II da segunda parte.

Campo transcendental e consciência

Em *TE*, Sartre extrai como um dos resultados principais da redução do Ego a “liberação do campo transcendental da consciência”.

“O campo transcendental, purificado de toda estrutura egológica, recupera sua limpidez primeira.”¹²

¹⁰ *Ibid.* “O autor, dizia Valéry, é o pensador instantâneo de uma obra que foi lenta e laboriosa – e esse pensador não está em lugar nenhum. Assim como o autor é para Valéry uma impostura do homem escritor, a consciência constituinte é a impostura profissional do filósofo.”

¹¹ Em *NO70* Sartre declara: “Dans le livre que j’écris sur Flaubert, j’ai remplacé mon ancienne notion de *conscience* – bien que j’utilise encore beaucoup le mot – par ce que j’appelle le *vécu*”, *SiIX*, p. 108. Notemos ainda que em obras anteriores, como *SG*, Sartre já não utiliza tanto essa noção ou, pelo menos, não possui esta um papel tão decisivo como em *EN*.

¹² *Ibid.*, p. 74.

Logo, numa passagem ulterior, define esse campo como “um nada” pois os objetos psicofísicos e psíquicos estão fora dele. Em que sentido não há objeto neste campo? Naquele em que a consciência é puramente *consciência de*, e que sua fenomenalidade é fenomenalidade do fenômeno. Sartre denomina-a *irrefletida* e sua individuação, como notamos anteriormente, está na própria intencionalidade fluxo de vivências de uma consciência.

A esfera transcendental pura que Sartre pretende haver entregue através da redução do Ego é aquela da *existência absoluta*, isto é, de espontaneidades puras que não são objetos e se auto-determinam a existir. As espontaneidades puras são, porém, espontaneidades-*consciência* e o campo transcendental é o da *consciência* como pura intencionalidade. A esfera de existência absoluta é aquela da *consciência* determinando-se, a cada momento, à existência, sem que se possa conceber sua “origem” (no sentido ontológico e ontogenético).

Com vista a compreender o *alcance* da redução do Ego na tese sartreana é preciso buscar a intuição diretriz que guia a enunciação da consciência irrefletida: consciência irrefletida, ou de primeiro grau, é aquela consciência de *si* enquanto consciência de um transcendente. É não tética de si mesma, portanto, seu “si mesma” exprime simplesmente uma consciência que não pode ser enquanto tal se não for, ao mesmo tempo, *apenas* consciência. Isto não quer dizer que deva *saber-se* enquanto tal; pelo contrário, sua simples *presença* é a corda que vibra de seu próprio existir e através dele, sem que haja tematização alguma desta vibração. Por outro lado, esta presença pre-sentida da consciência não seria possível se não fosse esse perpétuo deslize e afrouxamento do ser. Para Sartre, a consciência não cinge, não fecha, mas *abre*. É *uma consciência esvaziada por ser absolutamente constitutiva* e é neste sentido que fala de campo transcendental. Assim, erradicar o Ego é abrir o plano da indeterminidade sempre determinável, onde “consciência” é, porém, termo que pressupõe uma *apropriação regional*.

O que Sartre chama de campo transcendental permanece, portanto, sempre o foco de uma consciência. Ao reduzir o Ego pretende haver aberto um plano no qual a consciência, “absoluto irrecusável sempre em ato”¹³, comungue a outras consciências (refutação do solipsismo).

Todavia, se consciência é sempre, antes de tudo, uma atividade sintética que, na sua dispersão no mundo é ainda a nota de reunião dessa dispersão, o plano comum das consciências será, então, marcado prematuramente por territórios privilegiados de consciências atuantes,

¹³ Bergen, Véronique, *op. cit.*

pequenos focos autorais. Qual é, nesse sentido, o verdadeiro contato de consciências, ou ainda, o verdadeiro *concerto* de consciências que pode, segundo a intenção de Sartre, ser a refutação final do solipsismo? Não é consciência ainda uma *solista*?

Se entendermos, com Merleau-Ponty, o caminho que ia sendo aberto pelo velho Husserl, então compreenderemos também que o questionamento de Sartre tem um interesse diverso da pergunta pela gênese transcendental da consciência¹⁴, pergunta que, em última instância, seria para Husserl o abandono desse recurso conceitual, tão territorial e preso à estrutura intencional como preso a um trilho onde cada desvio é tão somente um desvio do próprio trilho.

Isto fica ainda mais claro no desenvolvimento de *EN* em que essa consciência ganha mais do que nunca uma independência apropriativa do em-si. Nesta obra, há uma considerável perda, ou fenecimento do *acontecimento*: Sartre considera este como algo que *advém a uma consciência*. Isto é, do ponto de vista de uma consciência que se tem a si mesma, num controle sempre já dado no existir. Não considera, por outro lado, que, talvez, cada consciência, se insistirmos em usar este termo, representa uma fase posterior de posse, posterior à catástrofe (*katastrophé*= reviravolta) que se dá contra ela, contra o controle ou reunião da síntese. O resultado é termos a impressão, em *EN*, de que à consciência pertence uma certa doação de sentido que é, ao mesmo tempo, uma *domesticação* do ser. Isto é praticamente uma confirmação quando Sartre trata do corpo. Em primeiro lugar, este será “ponto de vista orientador do mundo”, dando sentido pleno ao estar-aí:

“Ser, para a realidade humana é estar-aí, isto é, “estar sobre esta cadeira”, “aí, à mesa”, etc.. É uma necessidade ontológica.”¹⁵

Este modo de ser do corpo é sua *facticidade*, condição necessária ao seu existir. Há, porém, uma contingência irreduzível que arremete contra essa necessidade: o injustificável do próprio estar-aí, a porta falsa para toda pergunta metafísica. Este injustificável possui, contudo, uma *imagem*: a própria *ordem* sob a qual o mundo deve me aparecer.

¹⁴ V. Bergen, Véronique, *op. cit.*: “Partindo da relação sintética sempre já estabelecida entre o para-si e o em-si, Sartre interrogará suas ligações dialéticas no nível do fato (...) e não as condições de possibilidade que compõem um campo transcendental, na medida em que estas requerem a instalação de um ponto de vista de sobrevôo indevido (...)”; p. 280.

¹⁵ Sartre, *EN*, p. 355: “Être pour la réalité humaine c’est être-là, c’est à dire “là sur cette chaise”, “là, à cette table... etc. C’est une nécessité ontologique.”

"É absolutamente necessário que o mundo me apareça *em ordem*. Neste sentido, a ordem *sou eu* (...) mas é totalmente contingente que seja *esta ordem*"¹⁶.

Essa ordem, "é o corpo como *forma contingente* que a necessidade de minha contingência assume".

Estaria dado, assim, o caráter ferino da consciência intencional que parecia ser exigido quando, em *TE*, Sartre renunciava a liberdade como seu próprio ser? A consciência, cuja situação originária é o corpo, sorte infalível, é ainda a necessidade da orientação do mundo. Essa orientação não possui, tal como Sartre afirma, o caráter de uma determinação: é tão somente o *momentum* da consciência.

Em outra passagem, Sartre afirma:

"Portanto, *meu corpo* é uma estrutura consciente de minha consciência. Mas, justamente por ser o ponto de vista sobre o qual não poderia haver ponto de vista, não há, no plano da consciência irrefletida, uma consciência do corpo."¹⁷

A relação consciência-corpo se coloca, assim, como uma relação *existencial*. "Existir o corpo" denota a primeira *situação* de uma consciência.

A grande dificuldade dessa concepção reside, entretanto, no seguinte: no momento em que o corpo é entendido como facticidade da consciência que deve ser "existida" por ela, perde-se a própria dimensão originária dessa consciência enquanto corpo. Sem uma recolocação do problema em termos de uma afetividade como primariedade da existência, o corpo não teria motivo de ser considerado o lugar privilegiado da ipseidade¹⁸. Assim, temos novamente a

¹⁶ Vemos aqui, claramente, em qual fenomenologia Sartre vai buscar essa consequência: naquela de *Ideen I* de Husserl, nos parágrafos que visam mostrar uma absolutidade persistente da consciência, ainda que a própria experiência se reduzisse a "pontos de parada provisórios", incapazes de constituir um "mundo".

¹⁷ *EN*, p. 377: "Ainsi donc *mon corps* est une structure consciente de ma conscience. Mais précisément parce qu'il est le point de vue sur lequel il ne saurait avoir de point de vue, il n'y a point sur le plan de la conscience irréfléchie, une conscience *du corps*."

¹⁸ Esta objeção, levantada por A. de Waelhens [*Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de M. Merleau-Ponty*, Louvain, P.U.L., 1951] encontra-se referida no artigo de Hubert Dreyfus e Piotr Hoffman, "Sartre's conception of consciousness" [*The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, org. Paul Arthur Schilpp, Open Court, La Salle-Illinois, 1991, p. 229-245]: "For it the for-itself is pure negativity and if moods and tonalities of coenesthesia simply reveal the presence of facticity in my consciousness, then why is it that my body occupies such a privileged and unique

impressão de um corpo dominado por uma consciência, um corpo “cultivado” e, em alguns momentos, um corpo surpreendido por uma consciência. O corpo vivo, porém, não pode ser em primeiro lugar uma consciência que vive seu corpo, mesmo que, nesta referência tenha-se tomado todas as precauções para evitar a separação cartesiana de alma e corpo. Não é, contudo, a distinção de consciência e corpo (que, mesmo afirmada na sua indissociabilidade não deixa de ser uma distinção) o que torna as afirmações de Sartre pouco convincentes, mas antes o fato de antepor ao corpo o próprio desejo, que estará, como se verá mais adiante, preso aos trilhos da intencionalidade, sendo o corpo comparável a uma matéria atuante desse desejo consciente.

*

Desta forma, é legítimo perguntar: a redução do Ego, que tem como resultado, entre outras coisas, eliminar o “mistério” da apropriação da vida interior, mostrar que todas as consciências se dão originariamente como acontecimentos nus, sem nome e sem marca pessoal que possa reivindicar uma autoridade, reconciliadas, nesse sentido, ao mundo como experiência originariamente plural, não se veria prejudicada a partir do momento em que devêssemos exprimir tal experiência como aquela de *uma consciência*, isto é, mantendo desde de sempre a condição de que a consciência atue, enquanto atividade sintética, como *concentradora* do sentido dessa experiência? Em outras palavras: a noção de consciência não pressupõe algum privilégio dessa consciência sobre outras consciências, mesmo tratando-se de consciências esvaziadas? Pode a redução do Ego, tal como pretende Sartre, ser uma refutação do solipsismo?

A resposta à esta pergunta pode ser dupla: será *negativa*, se a compreendermos desde o ponto de vista da elucidação da gênese transcendental da consciência; isto é, Sartre se detém na definição de campo transcendental aí onde acaba a própria noção de consciência, quer dizer, muito antes do ponto onde chegara o Husserl de *Ideen II*. Ainda assim, os resultados para essa consciência são frutíferos: desde que é, é espontaneidade¹⁹ pura, isto é, seu existir (atual) transborda a cada momento seu ser (como aquilo que é o “existido”, como aquilo que ela *foi*²⁰), sendo, diz, não apenas um novo “arranjo”, mas uma nova existência.

place in the general domain of facticity; why is the facticity of my body lived as particularly *mine*, instead of merging with the general facticity and past of the world?”, p. 235.

¹⁹ Este termo, de resto, aponta para uma certa intuição do campo transcendental tal como o definimos.

²⁰ O Ego, se lembrarmos bem, é produção de uma consciência reflexiva enquanto unidade transcendente de atos, cuja marca é já a do “sido”; produção sustentada pela consciência reflexiva como seu “nicho virtual” e estendido a um futuro como o “de onde” da emanação das ações (qualidades e estados) futuras.

Por outro lado, a resposta será *afirmativa* se voltarmos a atenção não apenas para consciência esvaziada, pura, transparente, mas, junto à ela, para esse plano dos Egos, essa região de opacidade na qual, inevitavelmente, toda consciência deverá se aventurar. Se, como afirma Sartre – “O Ego nada pode sobre essa espontaneidade, pois a vontade é objeto que se constitui por e para essa espontaneidade”²¹ – a consciência é, apesar disso, assaltada pelo psíquico na mesma medida em que sua própria espontaneidade possui um componente involuntário original. Com efeito, como já foi visto, é a própria consciência intencional, portanto aquela espontânea, que forja o nicho virtual ou o receptáculo afetivo que é o Ego, transmitindo-lhe todos seus poderes. Revelar, na redução desse Ego, todo o artifício de uma consciência é ao mesmo tempo torná-la responsável dele: assim, para Sartre, não se trata de encontrar uma resposta que refute o solipsismo, como se buscaria uma boa expressão para um fenômeno disponível mas ainda sem articulação teórica: ao contrário, o que Sartre está propondo é uma *conversão moral* que parta daquela constatação, o que equivale na *práxis* humana a operar a *epoché* fenomenológica.²²

É, com efeito, do lado do Ego que iremos encontrar o germe do problema do solipsismo. Pois o Ego sugere – não somente como perigo perpétuo para a filosofia, mas na dimensão concreta da consciência – a reincidência da dualidade sujeito-objeto e de uma interioridade que não é a mera zona do sentimento, mas aquela da *autoridade* (que a erradicação do ego da consciência dissolveria). O Ego, como invenção, tem um circuito mais amplo do que a descrição de uma consciência pode transparecer. É lugar de consagração dessa estrutura binária, da vida interior impenetrável e da impenetrabilidade, por sua vez, de outro Eu; é o lugar da constituição de subterfúgios dominadores e opressivos e, Sartre deixa claro, já em *TE*, no desenvolvimento do jogo psicológico estabelecido entre consciências, mas sobretudo em *SG*: o Ego é a peça chave para constituição das *estruturas sociais*. A questão, é preciso deixar claro, não se dá a quem de uma moral, como se os homens sofressem da fatalidade de uma pústula-ego; isto seria novamente usar o pretexto da personalidade, do caráter ou de uma natureza. É aqui mesmo, na invenção do Ego, o estofamento de uma moral, pois o problema da liberdade e da responsabilidade do

²¹ Sartre, *op.cit.*, p. 75.

²² Isto fica bastante evidente em uma declaração de Sartre em que nos chama de sub-homens que buscam a humanidade como realização de um fim humano; V. *NO80*: “Em primeiro lugar, você sabe, para mim não há essência, *a priori*, portanto não está ainda estabelecido o que é um homem. Não somos homens completos. Somos seres que nos debatemos para chegar a relações humanas e a uma definição do homem. Estamos em plena batalha neste momento e isso, sem dúvida durará vários anos.” p. 29.

creatum dessa liberdade, é o problema do homem no seu fazer e no fazer da história. É o problema cuja enunciação poderia jogar uma luz à pergunta: por que a história da liberdade é história de opressões?

Desta forma o Ego surge como problemática do seu “bom uso”, ou melhor, problemática de uma *generosidade* fundante na sua criação.

A liberdade é desenhada através da noção de espontaneidade e o Ego surge com a função de mascarar-la à própria consciência. “O Ego teria um papel mais prático do que teórico”, afirma em *TE*. Na verdade, todo o questionamento será transferido para o plano da práxis, pois a pergunta “que deve ser a consciência no seu ser para ser perpétua questão de seu ser?”, presente nas primeiras páginas de *EN*, se desenvolverá partindo de uma intuição primeira – nunca abandonada por Sartre: que, antes de mais nada, a existência deverá ser dita como *ação do existente no ser*.

Por isso, o homem problemático sartreano é o homem psíquico pois é justamente o que pode, em primeiro lugar, proceder a conversão e é igualmente ele que, pelo contrário, pode forjar o refúgio da inautenticidade e estabelecer entre si e os demais homens a mecânica implacável das coisas, do dado “real”, da ordem, e tratar o próprio homem como objeto, já que reconhece nele apenas um traço geral de humanidade (como aqueles psicólogos experimentais criticados por Sartre, que trabalhavam por analogias de comportamento, esquecendo sua própria condição de homem), sendo todo o resto, sua “vida interior”, seus pensamentos, sua mentalidade primitiva (no caso do etnólogo que estuda indígenas), um insondável, cuja estranheza deverá ser driblada por uma teoria quase-humana.

Nesta perspectiva, o problema da história, da ação coletiva na história e, em outros termos, da socialidade do homem, será sempre contrapontado à única dimensão na qual a *autenticidade* pode fazer sentido, isto é, a do homem que pode reintegrar o *cogito*, libertando-se do Ego e do projeto de ser, à dialética²³.

O psíquico, para Sartre, abrange uma zona muito mais ampla do aquela determinada pelo psicólogo ou pelo psicanalista. Não há separação entre o homem que deitou no divã, entre o homem fetichista que é analisado e o homem que é um executivo ou um policial, e que realiza suas funções em concordância plena com o sistema; não há uma região da consciência que encerre e esconda o segredo de um homem, como se as minhas mais inconfessáveis perversões

²³ Sartre, *CA*, p. 100.

perfizessem o domínio secreto de minha exclusiva propriedade e permanecessem fora do circuito social, no qual preencho de modo impecável minha função. O segredo é, ao contrário, apenas a expressão do enigma exposto desse homem, que secreta algozes para si e para os demais (e por isso é compreensível que Sartre diga “entre mandar e obedecer não há um salto diferencial”), que, no âmbito social, se insere nas estruturações do poder. Enfim, o mistério para Sartre é compreender esse “desejo de ser” do homem que, conduzido no propósito de uma consciência de má-fé, é renúncia à própria liberdade enquanto nossa possibilidade permanente de “ser humanos com os homens”²⁴.

A zona psíquica perfaz, assim, o primeiro circuito da liberdade e, portanto, a primeira instância moral do homem²⁵. O projeto da **psicanálise existencial**, apresentada na última parte de *EN*, seria, assim, a pergunta por um plano de atuação da psicanálise a se constituir estreitamente unida ao projeto do homem *moral*, isto é, do homem que deve constituir para si o próprio encontro de sua vida dramática no plano da existência com aquele de sua historicidade, a saber, do círculo mais abrangente de sua existência. Todavia, como vai percebendo Sartre ao longo de sua vida de questionamentos, este encontro só é possível na medida em que cada experiência vivida ganhe como componente fundamental o traço de uma pluralidade que é sua presença no mundo *pelos outros homens*. Se tivéssemos que utilizar uma imagem, diríamos que a ambição de Sartre é fazer de cada consciência uma dependente da outra, não, todavia, como condicionada a ela, mas *livre* como o pacto dos instrumentos numa orquestra.

★

²⁴ Sartre, *Ibid.*

²⁵ Em *NO80* Sartre refere-se a uma dimensão de *obrigação* (apesar de não gostar desta palavra) *existente* para cada consciência que corresponde, ao mesmo tempo, à consciência que se constitui como consciência da *outra* e como consciência *pela* outra. Sartre pretende, assim, compensar a independência extrema de uma consciência a outra de *EN*.

Parte II

Agro e Souto

Introdução

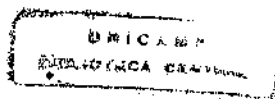
UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

"Il y a un espace sauvage où règne la physis. Cela à toutes les époques. Dans l'occident médiéval, le territoire qui s'étend autour de la ville ou du bourg comporte deux zones: l'ager, domaine de la culture (aux deux sens du mot) et le saltus (la forêt dense, la colline, le maquis, la lande, lieux où l'on se perd) est le domaine du chasseur clandestin, du braconnier, du bouscatier, du marginal, bref de l'homme de la transgression. Or c'est en de tels lieux, déserts, sinon interdits du moins inquiétantes, propres à toute tentatives et à toutes les tentations, qui se sont établis ermitages et monastères, depuis l'époque de la Thébaïde jusqu'à celle de l'Ahos ou de Cîteaux. Là où est le danger croît aussi ce qui sauve. Il s'y produit une inversion convertissante, une métamorphose de la transgression en transcendance."¹ (Henry Maldiney)

"J'aurais aimé, non pas aller dans cette forêt, mais penser que je pourrais y aller."² (Sartre, CDG)

O souto (saltu) é, por sua escuridão noturna, por seus numerosos esconderijos, o lugar mais seguro para os salteadores, os lunáticos e os adivinhos, e para quem quer que busque refúgio de um mundo que não os acolheu. Estar seguro no souto é, todavia, muito diferente de estar seguro na civilização. A segurança do salteador dos bosques e dos demais errantes que perambulam nessas paragens conta com uma conversão de si mesmo a homem das trevas, com a escolha do escuro como seu elemento próprio, erradicando de si o medo dos elementos vagos, já que tomado ele próprio um deles. Assim, o marginal do souto se acresce da força da própria

¹ "L'espace et le sacré" in *L'Art 1^{er} éclair de l'être*, Ed. Comp'Act et H. Maldiney, 1993. Tradução: "Há um espaço selvagem onde reina a *physis*. Isto em todas as épocas. No ocidente medieval, o território que se estende ao redor da cidade ou do burgo comporta duas zonas: o *ager*, domínio da cultura (nos dois sentidos da palavra) e o *souto* (a floresta densa, a colina, as urzes, o descampado, lugares onde nos perdemos) é o domínio do caçador clandestino, do tocaieiro, do salteador, do marginal, enfim, do homem da transgressão. Ora, é em tais lugares, desertos, se não proibidos ao menos inquietantes, próprios à todas as tentativas e à todas as tentações, que se estabeleceram retiros e mosteiros, desde a época da Thebaïda até aquela do Ahos ou de Cîteaux. Ali, onde se encontra o perigo, cresce também aquilo que salva. Produz-se uma inversão que converte, uma metamorfose da transgressão em transcendência."; p. 186-187.



floresta e de seus habitantes, é agora quase a exteriorização absoluta do medo, porque mais do que ninguém ele o conhece e é através do medo que se faz conhecer. Não se perde, mas não porque sempre saiba onde está ou conheça sua posição em relação às cidades mais próximas, e sim porque conhece cada esconderijo, cada árvore, cada vale, e na densidade da floresta se perder é, para ele, desaparecer, perder-se dos outros. No domínio impessoal que exerce aos demais, como elemento da floresta, o salteador é para estes o verdadeiro acontecimento.

Os textos a seguir se situam em duas regiões principais: aqueles do agro, região do ser "cultivado" e dominado pela consciência e aquele do soto, onde emergem, como o assalto dessa consciência translúcida, os personagens banidos por Sartre: o inconsciente e o destino. A consciência ganhará, assim, um descontrole fundamental, uma dimensão de opacidade irreduzível e a liberdade devirá a parda semelhança de uma sombra (a sua própria).

Todavia, é a partir do momento que esta liberdade sofre a metamorfose do habitante do soto, isto é, tira proveito do medo e de sua impotência para fazer-se o medo dos outros, que ela ganha para si sua "religião feroz", o culto ao deus escondido, sua vitória simbólica: "A prece é metamorfose do fracasso, enquanto fracasso, em vitória simbólica...é neste nível que aparece a poesia."

Uma terceira região é delimitada: as encruzilhadas, lugares ambíguos, que evocam tanto a salvação como a perda (lugar de invocação de santos ou de demônios). Nelas, a liberdade se ganha e se perde, libera ou cria opressão a outras liberdades mas, sobretudo, é para Sartre o recomeço perpétuo: a história, absoluto universal, e o tempo vivido de uma singularidade.

² "Teria gostado, não de ir à esta floresta, mas de pensar que poderia ir."

Primeiro Capítulo

O Agro

1) Antepassados conceituais da *liberdade* – devir, potência – no horizonte da pergunta pela moral.

A pergunta pela moral e suas condições é problema que acompanha Sartre desde seus primeiros anos, como ele próprio relata nos *CDG*¹.

Na infância e na juventude houvera o ideal de vida do “grande homem”: o homem-artista com uma obra a realizar; pouco importa se esta obra se materializará num livro, numa tela, numa peça musical. A vida é uma obra a se fazer e deve ser vivida enquanto tal. A beleza e a moral se reuniam e se inseriam na realidade através das ações humanas e a vida era, assim, uma tela branca a ser preenchida.

“Minha vida, ela era uma tarefa a realizar...mas favorecida pelos deuses. Corria o risco apenas por leviandade, paixão, preguiça, de me desviar, de me deter demasiadamente aqui ou ali, em alguma nefasta delícia. Seria meu erro se malograsse minha vida.”²

Os anos passados na École Normale, junto a Paul Nizan, oscilavam entre um estoicismo e um espinosismo: “ser moral” era “faire son salut”, quer dizer salvar-se.

“Salvar-se, não no sentido cristão, mas no sentido estóico: imprimir à sua natureza uma modificação total que a faça passar para um estado de mais-valia existencial. Esta expressão de existencial que utilizo aqui, naquela época eu não a conhecia, mas a pressentia. Quer dizer, simplesmente, que eu precisava dela. Na filosofia, precisar de uma noção é pressenti-la.”³

¹ *CDG*, Cf. Por exemplo p. 276 ss.

² *CDG*, III, p. 277. “Ma vie, c’était une entreprise...Mais...favorisée des dieux. Je risquais seulement, par légèreté, par passion, par paresse, de m’en détourner, de m’attarder trop longtemps ici ou là, dans quelque néfaste délice. Ce serait ma faute si je manquais ma vie.”

³ *Ibid.*, p.280: “Faire son salut, non pas au sens chrétien du terme, mais au sens stoïcien: imprimer à sa nature une modification totale qui la fasse passer à un état de plus-value existentiel. Cette expression d’existentiel dont

Atingir uma dignidade mais elevada na transposição de si mesmo, modificando os sentimentos pelo exercício estóico da resistência e apatia, ou como um Espinosa, viver como um sábio pela compreensão da sua causa exterior, era, para Sartre, perder a humanidade comum e adquirir a supra-humanidade. Ao mesmo tempo, era a admissão de uma moral solitária, de retiro, onde toda convivência não seria mais do que prejudicial e também a afirmação do *incondicionado*, pois nada, a não ser o próprio indivíduo, seria sua própria condição de transformação.

Esta idéia de incondicionado, era chamada por Sartre de “absoluto” e não dizia respeito apenas ao homem, mas a tudo. As coisas estavam com uma resistência impenetrável, exatamente como eram percebidas, separadas umas das outras. O absoluto denotava, não tanto a independência da coisa em si, mas sim presenças irrecusáveis que davam ao mundo uma nitidez fulgurante e material. A percepção era a feliz testemunha dessa espessa realidade, tinha mesmo uma conotação de cerimônia respeitosa⁴. Havia ainda, nessa busca do absoluto e nesse realismo exacerbado, uma defesa contra a filosofia idealista, dissolvente, filosofia das aparências que retirava do mundo seu impacto, espanto de estar ali, diante daquela árvore, numa experiência indissolúvel. Para Sartre não havia nada que pudesse tirar-lhe esta verdade: que as coisas estão ali, que eu estou, que a realidade transborda, excede, que cada grão de areia possui uma singularidade que não “quer” desaparecer no Uno:

“Era...a afirmação do Mal contra a filosofia otimista da unificação”⁵

A separação real das coisas, sua diferença irreduzível, não impedia, porém, a *posse*; melhor ainda, a heterogeneidade das coisas fazia a posse mais verdadeira. Não se tratava de “absorver” o mundo, identificando-se a ele, consumir-se nele ou consumi-lo, o que acabaria por fazer desaparecer o que se deseja possuir. É preciso que a posse medie duas heterogeneidades e inaugure um contato irreduzível: a posse é *potência* e *devir*.

j'use ici, je ne la connaissais pas alors ni la chose même, mais je la pressentais. C'est-à-dire tout simplement que j'en avais besoin. En philosophie, avoir besoin d'une notion c'est la pressentir.

⁴ *Ibid.* p. 281. “...la perception, opérée cérémonieusement et respectueusement, devenait un acte sacré, la communication de deux substances absolues, la chose et mon âme.”

⁵ *Ibid.*, p.282. “C'était ...l'affirmation du Mal contre la philosophie optimiste de l'unification.”

A potência é o intervir, exercer um domínio, regionalizar, separar mais, construir, interferir.

“...nossa percepção isolava as coisas para fazer delas absolutos justapostos; nosso pensamento despedaçava os conceitos e os tomava incomunicáveis; tínhamos assim a impressão de pensar de modo bárbaro e rude, de perceber rispidamente e até a última gota.”⁶

A *potência* se diz em vários sentidos: 1) a consciência que nadifica (e na nossa terminologia diríamos, também, que transgride) o ser, que escapa à viscosidade⁷ deste é, no advento dessa nadificação, potência⁸, pois não tem causa a não ser seu próprio irrompimento; 2) se diz ainda no sentido da apropriação, de interferência, de marcação, etc., da consciência; 3) finalmente, naquele moral, como vontade.

É por isso que devemos entender o afastamento ao ser – operado pela consciência – não como um movimento etéreo, sem uma “matéria”, mas ao contrário, *nadificar* é precisamente restituir ao estar-no-mundo do homem sua relação primitiva: não ser o mundo mas encontrar-se acometido por ele, numa relação que não é pura adjacência mas, como dizia Heidegger, se dá segundo o sentido mais próprio de “morar”, “habitar”⁹ e que, em Sartre, tem o sentido de posseção do mundo – traçar, dar feição, marcar, alterar, destruir.

Sartre define ainda os dois modos de ser da consciência: ser para-si e ser em-si; respectivamente, *não ser o que se é* e *ser o que não se é*, e *ser enquanto tal* ou, ainda, *ser o que se é*. No primeiro modo reconhecemos o ser autêntico da consciência (translucidez da consciência irreflexiva, insubstancialidade, intencionalidade e liberdade, nadificação, transgressão – são termos afins a esta concepção). No segundo modo reconhecemos a consciência que busca substancialidade, identidade consigo mesma – fadada ao fracasso — e ser seu próprio fundamento no modo do em-si, a saber, no modo das coisas (os termos ligados à esta consciência são inautenticidade, má-fé, reflexividade, etc.)

⁶ *Ibid.*, p. 285. “notre perception isolait les choses pour en faire des absolus juxtaposés; notre pensée morcellait les concepts et les rendait incommunicables, et nous nous donnions de la sorte l’impression de penser barbare et fort, de percevoir âprement et jusqu’à la lie.”

⁷ Sartre, *EN*, Parte IV, cap. III, *De la qualité comme révélatrice de l’être*.

⁸ Não tomamos esta palavra como capacidade, como latência, mas como força agente.

⁹ O *estar-em* do Dasein não é, como é para os subsistentes, uma simples inerência. V. *Sein und Zeit*, II, # 12.

O para-si exprime uma consciência que é perpétuo fazer-se a si mesma, que não tem outro fundamento a não ser o seu devir, que é devir *outro*. Buscaremos mostrar, na ocasião adequada, características deste devir que denominamos “orgânico”. Por outro lado, esse devir se dá arraigado no modo do em-si, do ser. O devir, como liberdade da consciência, é a introdução de buracos e lacunas no ser, que desestabiliza e modifica sua estrutura sólida.

O verdadeiro devir não é, assim, o “devém aquele que és, mas justamente o “aquilo que sou nunca mais serei” ou “devenho o que não sou”. Assume-se a indeterminabilidade completa, não renegando, porém, seu caráter de absoluto e indicando já (isto é, antes de *EN*) que não há retomada *efetiva* do próprio ser ou chegada a ele e que, portanto, uma moral não pode ser retrospectiva, mas *prospectiva*.

Mas que, então, determinaria uma ação moral? No “devém aquele que és”, o que determina é agir segundo uma natureza própria, que conta com uma humanidade implícita mais ou menos obscura segundo cada indivíduo, mas acessível a todos como sentimento (coração), como exercício (hábito) ou prescrição (razão).

Contudo, tratando-se do verdadeiro devir – que é devir o que não se é – não há pressuposição de uma natureza humana; há apenas o humano, sendo, como Sartre diz – embora não com estas palavras – *para ser transgredido*, para ser modificado radicalmente por cada um. Há ainda, expressão que tanto usaria, a *condição humana*. É ela que deve ser transgredida, como limite, mas não destruída. De fato, o limite não saberia ser aniquilado, pois é interdependente da transgressão, assim como esta do limite. Sartre compreenderá muito bem isso ao criar sua noção de *situação* e ao dizer que a liberdade só pode se engendrar no cerne do ser, *em situação*. A transgressão, antes de destruir, é o *assumir* do limite. Aqui entra, visivelmente, o estoicismo modificado de Sartre. “Modificado”, pois um estóico se extenua no exercício do auto-domínio de si mesmo, considera-se como aquele que sucumbe alguma miséria, alguma paixão e deve purificá-las na ataraxia. Mas é bem diferente o modo como Sartre passa a ver as coisas:

“Não *aceitar* aquilo que lhes acontece. É muito e não o bastante. *Assumi-lo* (quando já se compreendeu que nada pode lhes acontecer senão através de vocês mesmos), isto é, retomá-lo por sua conta *como* se o houvéssemos

decretado e, aceitando essa responsabilidade, fazer disso a ocasião de novos progressos *como se fosse por isso que o tivéssemos dado*.¹⁰

É *por mim* que as coisas me advêm e a nova situação engendrada é *minha*; não há nada que não me diga respeito e é o que Sartre quer dizer quando escreve: "o homem é um pleno que não pode abandonar."¹¹ Assumir ou fugir, nem um nem outro muda o fato de que se intervêm "humanamente" no mundo e que este é o mundo humano; desta forma, tudo o que acontece a um homem será imediatamente uma experiência humana.

Qual a liberdade possível de se traçar nesse plano, ou ainda, qual a moralidade dessa humanidade? É preciso compreender, agora que enclausuramos o homem na sua condição humana, o que ele pode querer.

A *vontade* e liberdade no *devoir* do sujeito moral não é fazer o que se quer, mas querer o que se pode. E isso não apela para a resignação ou humildade, mas aponta para o modo como se é livre: no mundo, entre outras vontades, no *devoir* das próprias vontades. "Fazer o que se quer" pode aparentar uma total liberdade mas a vontade não garante a potência e o resultado seria, no mais das vezes, a resignação com algo de menos valia.

Ao contrário, querer o que se pode nada mais é do que assumir a própria facticidade mas dispondo de uma vontade máxima. Aqui, cada ação é provida de uma máxima potência de forma a poder ser sempre querida. A vontade parece então um pouco limitada, mas na verdade esta limitação só apareceria desvinculando o homem do mundo, tirando-lhe a *resistência das coisas*.

O *infinito*, o *ilimitado*, sempre pensados em detrimento ao *finito* e ao *limite*, sofrem uma alteração no pensamento de Sartre. O humano não é finito em contraposição a um infinito, não é uma imperfeição sua ser limitado. O *limite* indica a existência do próprio homem em tudo que é e em tudo que faz. O infinito, o ilimitado, são colocados fora de circuito ao mesmo tempo que Sartre aceita com Nietzsche que "Deus morreu". Não mais o infinito, mas o indefinido, inacabado, indeterminado, impreciso, são os termos que fazem a filosofia de Sartre.

¹⁰ *Ibid.*, p. 296. Non pas *accepter* ce que vous arrive. C'est trop et pas assez. *L'assumer* (quand on a compris que rien ne peut vous arriver que par vous même) c'est à dire le reprendre à son compte exactement *comme si* on se l'était donné par décret et, acceptant cette responsabilité, en faire l'occasion de nouveaux progrès *comme si* c'était pour cela qu'on se l'était donné."

¹¹ *Ibid.*, p. 297.

A consciência *cria* uma realidade transcendente como um *tópos* onde suas opções se dão no horizonte de um mundo já modificado. Mas a criação da consciência que se projeta é o *bastardo* de sua situação, pois, ainda que acontecida no seio dela, não estabelece com esta última nenhum elo de parentesco ou de continuidade (importante: entendida como processo)¹². É o que Sartre chamaria de *nadificação* da situação. Esta não é aniquilação da situação, mas antes, é o seu *devir outro*, outra situação, outro mundo do estar-no, outro estar-em do mundo. Mas isso, e este ponto constitui o centro dos achados mais importantes de nosso estudo, o nada ou a nadificação da consciência não serão pensados nem como negação que determina, nem como dialética de uma consciência que deve retornar a si após reintegrar o fenômeno como momento particular da sua universalidade, e sim como *devir outro* da consciência que potencializa o mundo numa pluralidade de modos e que é um devir que não integra sua origem no outro, pois o devir tal como o entendemos, não é passar de um estado a outro num desenvolvimento de fase e linear, mas é *ruptura* de uma linearidade; é mais um devir ao modo do caleidoscópio do que ao modo do jogo japonês das dobraduras de papel (origami). Ou ainda, o devir pode ter sua imagem oferecida pelo próprio Sartre:

“Poderíamos comparar este mundo aos platôs moventes das máquinas nas quais introduzimos uma moeda e sobre as quais fazemos rolar bolinhas¹³: há caminhos traçados por barreiras de alfinetes e às vezes, no cruzamento dos caminhos, foram feitos buracos.”¹⁴

*

¹² A continuidade que recusamos é aquela que implica simultaneamente numa engrenagem causal, de processo, do progresso, que tem conotação de superação, de supra-desenvolvimento. O existencial não progride, a vida da consciência não é processo (a menos que se a tome no ponto de vista biológico), ela não é suas possibilidades no futuro como se tivesse, ao mesmo tempo, superado sua situação. A nadificação não é superação no sentido de desenvolvimento, ou de passagem a uma condição superior.

¹³ Deve tratar-se do fliperama.

¹⁴ Sartre, *Eth*, p. 43: “On pourrait comparer ce monde aux plateaux mobiles des appareils à sous sur lesquels on fait rouler des billes: il y a des chemins tracés par des haies d’épingles et souvent, aux croisements des chemins, on a percé des trous.”

2) Situação e transgressão

O estar-em-situação é a condição que cinge meu ser. A situação aponta, com efeito, para minha contingência mais originária, expressa simplesmente pelo “há” impessoal do existir. Isto representa o *fato* da minha liberdade e a porta falsa para o pensamento, pois ali onde penetra o fato de existir, descobre apenas sua estranha intimidade com a ausência e a morte.

Mas além dessa situação primordial, a existência se dissemina em situações diversas: *meu lugar, meu passado, meus arredores, meu próximo e minha morte*.¹ Não escolhi haver nascido aqui ou ali, não escolhi, aliás, lugar algum, nem aquele da *posição* de minha própria existência; o passado adere a mim na sua impossibilidade irreduzível, com ações e acontecimentos *coagulados* e repetidos em minha recordação; tudo que me rodeia, o movimento da rua, o clima, os objetos, parece dar-se numa completa *indiferença* a mim, como um ambiente no qual venho me inserir; este ambiente, habitado por um *sentido* descoberto, revelado a mim como o “já dado”, é, ao mesmo tempo, o dado de estar com os *outros*, entre eles, não como coisas entre coisas, mas na trama dos *valores*. Logo, tudo isto tem um fim confirmado, embora incognoscível, para o qual corremos: a *morte*.

A liberdade aparece, nesta condições, restrita ao campo de atuações mais imediato de uma consciência, no qual pode exercer uma vontade efetiva sem poder, contudo, dar conta do condicionamento maior desse campo: situação de ter sido, irremediavelmente, *colocada* pelo ser de modo arbitrário, mas gerando através disso uma necessidade (necessidade de ser de uma raça, de uma classe, portador de uma doença genética, etc.).

Todavia, este é um modo distorcido de compreender o problema: a liberdade não se *aplica* a uma situação; tampouco diremos que *gera* sua situação, como se houvesse uma relação de exterioridade. Na verdade, tal raciocínio não funciona aqui, pois não há oposição, nem relação consecutiva, entre liberdade e situação. Ambas noções, como faces de uma mesma moeda, possuem o ponto de contato na própria *vida* da consciência. A liberdade é resposta dessa vida (como o som é resposta da vibração das cordas de um violino; o que não implica que falemos de causa) e esta é sua primeira situação². Assim, na dimensão das diversas situações discernidas

¹ Sartre, *EN*, Parte IV, cap. I, Seção II, “Liberté et facticité”, p. 546.

² O corpo é o primeiro “lugar” do acontecimento do existir.

por Sartre, as liberdades serão sempre *variações sobre um tema*³ (isto é, da posição do próprio existir).

Ultrapassar uma situação designa nada mais e nada menos do que o próprio modo de ser do Para-si: voltado para o que *não é*, seu ser se dá apenas como projeto de ser, isto é, como imediato arrebatado desse ser a fins que não são dados. Assim, desde a distância nula do *contato* ao ser, em que o para-si é uma presença traspassada pelo fundo de uma ausência (tanto no passado como no futuro), a situação se ilumina apenas quando já é *minha* situação, isto é, quando já tenho com relação a ela uma intimidade corrompida e não uma imanência. Ora, a consciência é esta intimidade rasgada e, neste sentido, cada situação desvelada, que pode aparecer agora qualificada segundo os fins da consciência (favorável, adversa, desesperadora, etc.), é também desvelamento de um *ser sido* (*“être été”*), obscuro e inapreensível vão do contato entre o nada e o ser⁴.

O grau de implicação de cada consciência na sua situação é, assim, total. Isto não quer dizer que Sartre desconsidere intervenções externas (um acidente, a ação do outro, etc.), pois não se trata de afirmar que a consciência responda pelos *fatos* ocorridos ou que vêm alterar uma situação. Ela é responsável pela *integração destes fatos na experiência vivida*, seja ao recusá-los, seja a achá-los propícios para..., seja ao enlouquecer devido a uma carga afetiva insuportável. A responsabilidade, em Sartre, não possui uma acepção limitada à idéia que habitualmente nos fazemos, a saber, assumir o resultado de ações praticadas voluntariamente. Possui antes seu sentido mais fundamental na própria idéia de *resposta*, como vibração do próprio existir.

*

Até agora demos atenção apenas ao surgimento da situação na dependência da própria liberdade da consciência (não ser essa situação, mas referir-se a ela). Faz-se necessário, a nosso ver, insistir na concretude deste referimento se quisermos compreender a situação e o que está implicado aí como liberdade. Para tanto é preciso considerar seu momento afetivo. Não há ultrapassagem concreta de uma consciência se não houver ao mesmo tempo a experiência vivida dessa passagem, a saber, sua *paixão*.

³ O fato de que sejamos sempre levados a nos exprimir usando termos pertencentes à música não vem de uma exigência estilística: com efeito, os conceitos musicais permitem o mínimo de apoio numa *imagem* e se prestam assim a entregar um sentido que não seja metafórico.

⁴ V. EN, p. 121: “O nada que surge no coração da consciência não é, *é sido*.”

Uma vez que ao sentido de vida, desde sua face de puro acontecimento da consciência, é preciso ainda integrar o componente de realidade humana que se desenrola *dramaticamente*⁵, como cena humana, diremos que a liberdade é *transgressão* da situação. O termo transgressão possui no uso corrente o sentido de infração, violação, desobediência a uma ordem ou a alguma lei; contudo, possui ainda o sentido mais simples e primeiro de *passar além*, *atravessar*. O que importa neste momento é conduzir, ao menos a título preparatório, a idéia de liberdade para o contexto de uma *práxis* humana no qual apareça em conflito com os condicionamentos humanos, o psíquico, a sociedade e a história. Desta forma, o termo transgressão guarda os dois sentidos principais mencionados, com a vantagem (com relação à “transcendência”) de designar o movimento concreto da liberdade.

A consciência não é livre apenas como potência de *nadificação*, mas sua liberdade, seja como recusa de um ser, seja como aceitação de outro, revela uma afinidade secreta a este ser e, portanto, um momento de afeto. Na vida da consciência isto se traduz nos nossos motivos menos propostos, naqueles gostos, tendências e desejos que parecem fazer nossa personalidade e aos quais nos rendemos numa entrega passiva, assim como é aquela do próprio corpo, o involuntário por excelência. A liberdade, entendida como transgressão, compreende essa afinidade mas, agora, como *afinidade eletiva*. Com efeito, o sentido mais ou menos obscuro da afinidade no contexto de uma teoria da ação se dará segundo o componente da escolha e de uma vontade.

Transgredir uma situação significa: através dela (portanto num primeiro consentir) transformá-la numa escolha minha e assim alterar fundamentalmente minha relação a ela, uma vez que a escolha só tem sentido considerada desde seu extremo futuro (desde a ação) e não como escolha do *dado*.

A consciência de má-fé aparece então justamente como aquela consciência que quer transgredir colocando entre parênteses o momento da sua implicação no desejo (que é uma afinidade eletiva), tornando-se a si mesma num *passível* através do qual “as coisas se realizam”. Na famosa seção dedicada à teoria da má-fé, Sartre descreve as tentativas de uma consciência de permanecer na pureza das suas intenções: a jovem pudica, no jogo amoroso com seu admirador, *distrói* sua consciência à medida em que transgride certos limites (limites de uma certa sociedade, dentro dos quais se reconhece enquanto moça), permite uma proximidade excessiva do jovem, deixa as mãos vulneráveis não muito longe das suas, de modo a estar já *do outro lado*

⁵ Sem denotar com esta palavra nem um sentimentalismo particular, mas simplesmente ação provida de

conservando a pureza das intenções. Ela não *tomou* a mão do jovem, nem mesmo a *deu* a ele, simplesmente fez da sua própria um objeto branco e atraente para que o rapaz a tomasse.

A noção de transgressão, que não é usada de modo especial por Sartre, possui para Georges Bataille um sentido que gostaríamos de evocar brevemente para salientar outros aspectos da liberdade em Sartre.

Dois aspectos chamam a atenção no texto de Bataille, *Teoria da religião*⁶: o primeiro diz respeito a uma mudança fundamental, iniciada num passado primitivo mas cristalizada nas figuras de opressão do homem contemporâneo, ocorrida no interior do divino e do sagrado. O sagrado, que para os homens primitivos envolvia tanto os elementos puros como os impuros, tanto a benção quanto a maldição, desliza, graças a essa ambigüidade que já o habitava, para a dualidade conflitiva: os elementos impuros, a violência (dos sacrifícios), que outrora perfaziam o mundo divino, são doravante o lado nefasto referido ao profano. O divino é agora apenas a força pura, desprovida do elemento impuro e que, entretanto, deslizará igualmente ao mundo real, à *ordem das coisas*, fornecendo algumas regras para a moral, que esta fundará, porém, na razão. O infinito e o sagrado passam assim a conformar-se ao real e, agora, vivendo de sua oposição ao mundo profano, ditam proibições universais que estão além dos valores e das ordens íntimas. A penetração desse divino coisificado, degradado, no mundo real passa a exercer a função de conservadora ou protetora da ordem real. Ora, fica claro aqui que o infinito divino, estratificado na ordem real a se conservar, não possui senão o sentido de uma *continuidade* de figuras finitas e, desta forma, de opressão. É o finito do mundo profano, o descontínuo, receptáculo do lado negro do sagrado primitivo, que virá, então, a configurar o domínio da liberdade e da práxis humana.

Neste sentido é possível dizer que a transgressão de Bataille e a liberdade de Sartre, encontram-se sob o mesmo céu dos astros frios, ou sob o céu como *lugar* longínquo (o céu como lugar e espaço é concebido na ausência de um Deus). O infinito cristão, um infinito mórbido pois ligado à mortalidade dos homens, jaz sob as ruínas de um tempo de opressão, e um novo infinito – ligado ao desejo e à esperança – compreende-se agora como trajetória descontínua que interrompe um fim, abandona um termo, recomeça, reparte, *repete*; sua compreensão prescinde da vertigem da eternidade, faz-se a todo momento sensível no finito. A imagem do infinito de uma contemporaneidade não é mais o céu, mas o mar, acerca do qual Valéry escreveu estes versos,

sentido.

⁶ Bataille, G. *Teoria da Religião*, cap. II, Segunda parte “O dualismo e a moral”; ed. Ática, trad. Sergio Goes de Paula e Viviane de Lamare, SP, 1993.

talvez com esse pressentimento: “*La mer, la mer, toujours recommencée! (...) Il faut tenter de vivre.*”⁷ O infinito do mar é seu movimento, a formação de suas ondas, as sendas efêmeras das espumas, o deslocamento de suas correntes frias e quentes. O mar é seu próprio meio de metamorfose, não é nem agente nem paciente, mas evolvente⁸. A liberdade de Sartre quer constituir para o homem um lugar neste infinito e, mais precisamente, descobri-lo como seu evolutor.

A liberdade terá ressonância com o abandono, com o recomeço, e “transgressão” designaria também uma intensidade desses momentos. Essa intensidade tem sua graduação dada na afinidade⁹ consciência-mundo, no contato (noção usada pelo próprio Sartre e que desenvolveremos adiante), na resistência do real, no esforço de des-situar-se, de dessituar. A transgressão indica assim o instante dramático do “salto”¹⁰ original (*Ursprung*) do ek-sistente, no sentido grego de *δραμα*, ação, envolvendo os componentes da emoção, do patético, do sentimento enquanto *tonalidade*¹¹ [Stimmung] desse salto. Enfim, a liberdade é transgressão na medida em que a passagem se faz *intensivamente* através de um mundo marcado que se acolhe para transgredir¹².

O segundo aspecto interessante, para o contexto da liberdade e evocado por essa aproximação a Bataille¹³, se resume no seguinte: não há transgressão absoluta, mas ela se dá na ordem que se transgredir; de certa forma, está implicada no transgredir uma certa cumplicidade ou

⁷ Valéry, Paul. *O cemitério marinho*. “O mar, o mar, sempre recomeçado (...) é preciso tentar viver!”

⁸ É claro que, nesta afirmação parecemos desconsiderar os efeitos de fatores externos como vento, cardumes, barcos, chuva, etc, que seriam causas do movimento marítimo. Mas estes fatores são irrelevantes uma vez que não sugerem nem direções obrigatórias nem efeitos certos para as transformações marítimas. Por outro lado, consideramos o mar em *sinergia* com os ventos, peixes, etc.

⁹ Este termo no sentido em que Goethe o entendeu em *As afinidades eletivas* e não naquele de semelhança, parentesco.

¹⁰ Seguimos a tradução de M. Richir a *Ursprung* in *Du Sublime en politique*, ed. Payot, 1991.

¹¹ Entendemos que “tonalidade” ou ambiência (como traduzem alguns a palavra alemã *Stimmung*, “disposição”, “afinação”), é uma noção capaz de transpor as dificuldades que termos como “afetividade” ou “páthos” poderiam suscitar, uma vez que se os compreende, normalmente, apenas no sentido de passividade estática. Mesmo sendo possível apresentar réplicas a essa compreensão, que dissipariam a unilateralidade do entendimento comum, julgamos impróprio entrar nessa discussão neste momento. Tonalidade indica, assim, a carga afetiva da polarização do ser no surgimento consciência-mundo. Fica manifesto como “afetividade” não precisaria se limitar a uma subjetividade paciente, mas como também se compreende enquanto tonicidade do contato. “Afinação”, “afinidade” poderão ser usados por nós em outras ocasiões para designar tal afetividade.

¹² Assim o ser-ladrão de Genet, em *Diário de um ladrão*, se acresce em potência e em vertigem na mesma proporção em que imagina, comprova e compara a ordem perfeita das instituições e o submundo onde vive, a diferença nítida entre os homens bons e os maus, os vermes, os traidores como ele. A comparação, entretanto, não se dá nesses caracteres gerais: a ordem é a força e a limpeza do policial, seu corpo duro e másculo, etc. Um momento de quase êxtase foi para ele conhecer um policial que era um traidor.

¹³ Considere-se esta aproximação não como tentativa de realizar uma ponte Sartre-Bataille, mas como tentativa de deslocar a noção de liberdade em Sartre podendo vir a manifestar aspectos invisíveis até então.

até veneração pela ordem que se arruina. Isto despertou-nos rapidamente o clima de SG, em que Sartre deslinda a trama do movimento existencial de Genet: uma redundância, um transvazamento do sagrado no crime, deste no sagrado. Genet transborda de santidade conquistada nos atos mais profanos.

A lembrança do “suprimir-conservando” da *Aufhebung* de Hegel é inevitável. Para este, a negação determinada, como motor dialético, garante a concatenação das figuras da consciência, de modo a cada nova figura conservar, como seu momento constitutivo, a figura anteriormente negada. Desta forma, a consciência que ultrapassa sua situação, é negação determinada, a passagem e a situação nova engendrada constituindo um processo necessário. Ora, tocamos no ponto que incomodaria Kierkegaard: neste processo todo, onde me torno previsível (ainda que a posteriori), que foi feito do sentido único que cada consciência possui enquanto *Erlebnis*? Está este sentido previamente orientado na dialética da *sucessão* das figuras da consciência histórica?

Mas a negação, como momento *vivido* de *retomada* de uma situação, não pode ser mais do que o efetivo irromper de uma liberdade, cujo sentido não se encontrará no macro movimento histórico senão numa constatação *exterior e retrospectiva* (que deverá, forçosamente, dar-se nos termos de sucesso ou de malogro históricos). A liberdade de uma consciência-no-mundo possui o sentido de ruptura, recusa ou negação, numa orientação que é para a consciência *advento*, irremediável metamorfose de mundo. A negação que Sartre tematiza não é o “motor” de um processo necessário mas é da ordem do acontecimento cuja novidade se dá através da retomada e da re-petição¹⁴. É apenas assim que pode ser dada à liberdade toda a magnitude esboçada desde *TE* até *SG*.

Desta maneira, se não pode haver passagem abstrata da consciência livre para além de sua situação, tampouco esta, como “onde” da liberdade, será conservada sem haver sido submetida ao transtorno da liberdade. E, deste ponto de vista, a *conservação* que poderia haver na concepção sartreana de “ir além de uma situação num comprometimento a essa situação”, deve ser entendida mais como ponto tonal de uma liberdade, como aquilo que insurgirá enquanto uma *certa liberdade, um certo mundo, uma certa maneira de se ter-no-mundo*.¹⁵

¹⁴ É assim que Sartre, no fim da vida, será conduzido cada vez mais a falar de “esperança”.

¹⁵ Esta idéia parece adquirir mais força ao lembrarmos do interesse central de Sartre na realização de obras e escritos como *Saint-Genet*, *Mallarmé*, *O Idiota da Família*. Estão analisadas aí a especificidade destas consciências no seu contato-mundo, contato-social, de onde advirá um sentido do mundo, do estilo, da invenção do Ego. Por exemplo, em *Saint-Genet*, há a seguinte passagem: “...provar que o gênio não é um dom mas a saída inventada em casos desesperados, encontrar a escolha que um escritor faz de si mesmo, de sua vida e do sentido do universo até nas características formais de seu estilo e de sua composição...” (*op. cit.*, p.645)

3) A corrupção: em-si e para-si da consciência

Sabemos que Sartre desde o início da obra distingue os dois modos de ser da consciência, *para-si* e *em-si*. O *cogito* reenviou a um ser-em-si, objeto para a consciência¹; mas a irrupção da consciência que é puramente “consciência *de*”² revela seu ser como aquele que *não é o que é e que é o que não é*. Um projeto comum permeia essa consciência, até agora cindida: o de ser fundamento de si. A consciência no modo do em-si é busca do fundamento na identidade, almejando encontrar a inércia das coisas, a resistência e durabilidade destas para seu próprio ser.

Sua inautenticidade e sua tentativa de coincidência consigo mesma introduzem um corte entre a consciência e o mundo³: subitamente este se cristaliza e se aliena do campo de suas ações, torna-se cenário para elas, estratifica-se. A consciência em-si é plenitude de ser, mas o modo autêntico da consciência, seu ser-para-si, é a *existência*. Afirmada esta existência, a consciência se definirá como escape perpétuo de si, não-coincidência, e a busca de seu fundamento será uma teia centrífuga e inacabada – seu próprio *fazer*.

Porém, estas duas concepções caminham para uma dificuldade: uma vez separados estes modos, como podem constituir o ser da consciência, sem introduzir-lhe duas regiões incomunicáveis? É preciso tomar o ser numa acepção mais originária. Nós conhecemos a resposta de Sartre:

“Nossas investigações nos permitiram responder a primeira destas questões: o para-si e o em-si são reunidos por uma ligação sintética que não é outra senão o próprio para-si. O para-si não é nada mais do que a nadificação do em-si; é como um buraco de ser no seio do Ser.”⁴

Sartre recorre ao princípio de conservação da energia: se um dos átomos que constitui o universo chegasse a ser aniquilado, ocorreria uma catástrofe com conseqüências imensuráveis para todo o universo.

¹ O Ego, como vimos, é um desses objetos encontrados pela reflexão.

² Esta irrupção representa o advento da reflexão *pura*. V. Parte I, primeiro capítulo.

³ Mundo, como o entendeu Heidegger e depois Sartre, i.e. como caráter próprio do Dasein e não determinação do ente que o Dasein não é, ou ainda como “estrutura unitária de transcendência” Heidegger, M., v. *Da essência do fundamento*.

“ Esta imagem pode nos servir aqui: o para-si aparece como uma miúda nadificação que toma sua origem no seio do ser; e basta esta nadificação para que uma reviravolta total *chegue* ao em-si. Essa reviravolta é o mundo.”⁵

Estas passagens podem nos dizer duas coisas:

O para-si, como modo de ser autêntico da consciência, é também da estirpe do mundo, compreendido não como aglomerado ou reunião de entes (ou seja, não como mundo objeto do conhecimento). “Mundo” acompanha o para-si, que se segrega da corrente anônima do ser para existir. É preciso, contudo, deixar claro que não se trata de pensar o para-si ao modo de algo que enforma o informe (o ser). Voltaríamos, se assim fizéssemos, à tese de um Ser hipostático que condiciona a própria abertura ao ser. É preciso explicar a relação consciência-mundo em termos de uma origem transcendental do mundo.

Husserl afirmava no §49 de *Ideen I* que o mundo, compreendido agora como aquilo que exprime nossa “pretensão de manter de maneira constante a concordância entre as posições das coisas”⁶, não é de forma alguma *necessário*, a sua existência é correlato de uma diversidade de experiências distintas por certas configurações eidéticas,

“Mas *nenhuma* evidência exige que as experiências atuais se desenvolvam apenas sob determinadas formas de encadeamento...ao contrário, é totalmente pensável que a experiência se dissipe em simulacros devido a conflitos internos...que a experiência se rebele de uma vez... que de seus encadeamentos desapareça toda ordem coerente...em suma, que não haja mundo. Neste caso, é possível que numa certa medida, entretanto, se constituam pontos de parada provisórios para as intuições, que não seriam mais que uma simples analogia com as intuições das coisas, uma vez que seriam totalmente inaptas para constituir “realidades” permanentes, unidades duradouras, que *existem em-si, percebidas ou não.*”⁷

⁴ Sartre, *EN*, p. 681: “Nos recherches nous ont permis de répondre à la première de ces questions: le pour-soi et l'en-soi sont réunis par une liaison synthétique qui n'est autre que le Pour-soi lui-même. Le pour-soi, n'est pas autre chose que la néantisation de l'En-soi; il est comme un trou d'être au sein de l'Être.”

⁵ Sartre, *EN*, p. 681. “Cette image peut nous servir ici: le Pour-soi apparaît comme une menue néantisation qui prend son origine au sein de l'Être; et il suffit de cette néantisation pour qu'un bouleversement total *arrive* à l'En-soi. *Ce bouleversement c'est le monde.*”

⁶ Husserl, E.. *Idées directrices pour une phénoménologie*, § 49, traduit de l'allemand par Paul Ricoeur, Gallimard, 1995, p. 160.

⁷ *Ibid.*

Há a alusão, nesta memorável passagem, à origem transcendental do mundo. Este mundo ordenado, cósmico, no qual nos orientamos geograficamente, topologicamente, ao qual correspondemos uma natureza harmônica e uma permanência eterna, está apoiado num pressuposto mais ou menos distinto que temos da *realidade*. Experimentamos essa realidade através de objetivações desse mundo e acreditamos discernir, adequando àquilo que podemos experimentar, certas regras que não são mais do que constantes desse mundo e de nossa experiência sobre ele. Realizamos isso em diversos níveis de nossa vida e mais freqüentemente do que percebemos.

A hipótese de aniquilamento do mundo de Husserl força, através da imaginação, a interromper a atitude realista: a consciência está mais implicada na ordem mundana e nas regras objetivas do que aquela crença poderia deixar transparecer. “Mundo” é mundo *para* a consciência e esta não está *dentro* dele. Quando é possível falar em mundo, então um certo *ipse* (a consciência para Husserl, o corpo próprio para Merleau-Ponty) já se *segregou* do fluxo dos fenômenos, compreendidos apenas como fenômenos, isto é cintilamentos do ser – “algo” e “nada” repetidos –, e já *organizou* estes fenômenos em *mundo*⁸. O aniquilamento do mundo seria a entrega da consciência à cadeia puramente fenomenal dos fenômenos na qual só haveria “*pontos de parada provisórios para as intuições, que não seriam mais que uma simples analogia com as intuições das coisas, uma vez que seriam totalmente inaptas para constituir “realidades” permanentes, unidades duradouras, que “existem em-si, percebidas ou não.”*”.

O mundo é, assim, para Husserl, o enigma da fenomenologia, aquilo que, de certa forma – lembrando de uma afirmação de E. Lévinas⁹ – já pressupõe um tipo de domínio do ser (que o existente exerce *existindo*) e, ao mesmo tempo, uma posição *pelo* ser (a *existência* do existente). O caráter enigmático do mundo reside por um lado na não-dadidade de seu sentido, isto é no seu

⁸ Seguimos aqui o tom das observações realizadas por Marc Richir em *Recherches phénoménologiques* (4, 5). *Du schématisme phénoménologique transcendantale* [Ousia, 1983], *Quinta Investigação*. Citamos uma passagem esclarecedora para a questão da origem transcendental do mundo: “Não há, assim, no campo fenomenológico-transcendental, diferença entre campo do sensível e campo do fantasma e do sonho: aquilo que Freud nomeava tão bem, na *Traumdeutung*, o “arcaísmo” do sonho não deve poder ser distinguido, *a priori*, daquilo que chamaremos, por nossa vez, o **arcaísmo do campo fenomenológico dos fenômenos** [grifo] ; e se há sempre distância em relação a esse arcaísmo, naquilo que é o estado de vigília ou de vigilância do pensamento, devemos, precisamente, dar conta disto desde o interior do campo fenomenológico, designando-o como um problema através da expressão ‘despertar do pensamento.’”, p. 112.

⁹ Lévinas, E. *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1984.

lado de *fundação ou constituição* e em ser, simultaneamente, o “sempre dado” para uma consciência.¹⁰

“Este abalo é o mundo” e “o para-si aparece como uma miúda nadificação que tem origem no coração do Ser” – nos conduz a uma compreensão afirmativa àquela que desenvolvíamos: o mundo, para Sartre, designa já uma polarização do ser (em-si) e pressupõe uma posição (ante-mundo) pelo ser. Neste momento, porém, devemos guardar apenas uma consequência (trataremos mais adiante das formas mais originárias assumidas pelo momento pré-constitutivo do mundo): o abalo total que *chega* ao em-si pelo para-si, é o mundo e, mais precisamente, um mundo alterado, modificado, sujeito aos desvanecimentos de toda formação. É um outro mundo que se constitui no devir da consciência-mundo.

O em-si da consciência, revelado pelo *cogito* toma-se e crê encontrar-se como objeto no qual poderia instalar-se do ponto de vista de um *conhecimento de si* (no “conhece-te a ti mesmo”). É ainda a consciência que limita seu raio de ação aos marcadores (sociais, psicológicos, etc.) assumidos, porém, como aquilo que é *dado* para a consciência. Desta forma, esta consciência em-si vive no mundo dos dados (o “mundo sempre-aí, ou, como diria Richir, o mundo instituído simbolicamente), das coisas, daquilo que é – e sua atitude para consigo é aquela do conhecimento objetivo que instaura, simultaneamente, o subjetivo como dado encontrado na consciência, no exame de si. O *ôntico* aparece como fundamento para essa consciência. A necessidade que ela experimenta no seu ser-algo funda o modo, usando o termo heideggeriano, *inautêntico* do cotidiano, do juízo de si, da moral da reflexão impura.

Mas o para-si da consciência é seu próprio *devir*. O para si, enquanto nadificação do ser, é *potência*, consciência que não é mais *cura* [Sorge] de si, mas entrega à torrente do devir, seu autêntico modo de ser¹¹. Mas esta entrega é simultaneamente sua angústia (e aqui nos lembramos de como esta é presente para três autores: para Heidegger no tema da autenticidade do *Dasein*, para Sartre naquele da *liberdade* e para Bataille naquele da *transgressão*) e quando

¹⁰ O parágrafo de Husserl, evidentemente, não se expressava nestes termos, mas visava mostrar a consciência sempre intencional ainda que “mundo” não constituísse realidades duráveis ou essências. Haveria, assim, uma verdade intencional imanente ao fluxo vivido de uma consciência. Entretanto nós pudemos ver aqui a afirmação que torna visível o problema da origem transcendental do mundo, podendo ser expresso nos termos de uma filosofia existencial.

¹¹ Notemos todavia a inversão dos sentidos de autenticidade para Heidegger e Sartre: para o primeiro, aquilo que Sartre chama de autêntico, deslizamento perpétuo através da não coincidência de si, se aproximaria mais à inautenticidade (queda do *Dasein* no circuito dos entes, entretenimento e morada entre eles, perda da sua possibilidade mais própria). Todavia, note-se que o inautêntico sartreano, o anquilosamento da liberdade e de

Sartre diz “a consciência nadifica seu em-si” quer dizer que o ser-isto ou aquilo da consciência – coágulo do devir, formação cristalina – se desfigura, se desprende, *devém*.

A angústia é a revelação da potencialidade da consciência, potência que é, primariamente, intensidade, força de ruptura. Mas é também segundo o sentido afirmado por Heidegger:

“... angústia é não apenas angústia diante de algo, enquanto estado de mente, é também angústia sobre algo. Aquilo, do qual a angústia se angustia sobre, não é um tipo *definido* de ser para o *Dasein*, ou uma possibilidade *definida* para ele. De fato, a própria ameaça é indefinida e assim não pode penetrar ameaçadoramente nesta ou naquela potencialidade-para-ser. A angústia é angústia do próprio estar-no-mundo (...) as coisas, presentes à mão, escorregam para longe e assim os entes em geral... o mundo não pode oferecer mais nada e não pode tampouco o estar-com [Mit-sein] dos outros. A angústia arrebatada do *Dasein* a possibilidade de se entender nos termos de ‘mundo’, no modo como as coisas têm sido habitualmente interpretadas, na queda. A angústia retrocede o *Dasein* para aquilo de que é angústia – sua **autêntica potencialidade-de-ser-no-mundo**.”¹²

A angústia abre ao *Dasein* seu Ser-possível como única coisa que lhe é própria, único tipo de individuação.

A potência, assim, possui dois eixos discerníveis: de *incisão* e *abertura*. Incisão (verticalidade) que é o desprendimento do ser¹³, de ordem *intensiva*; e abertura (horizontalidade) do ser próprio da consciência como pura possibilidade e desobstrução. A angústia, como disposição afetiva desta potência, é, da mesma forma, incisão e amplitude: seu advento, como revela a própria palavra¹⁴, é lacerante e, ao mesmo tempo, é a intuição de um horizonte amorfo na insinuação de possibilidades indefinidamente determináveis.

Até agora nos ocupamos em definir para-si e em-si da consciência separadamente, ainda que já tivéssemos atentado para a união de ambos. Mesmo, porém, tendo em vista a síntese destes dois modos, a dificuldade maior é responder: se a consciência, como definida pela

seu devir nas formas instituídas, inclui o cotidiano como o “lugar” (social, psicológico) desse anquilosamento. Assim, o autêntico em Sartre mantém a distância do cotidiano que mantinha aquele de Heidegger.

¹² Heidegger, M. *Being and Time*, trad. By John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford, Basil Blackwell, 1962, p. 187. Da edição alemã de Max Niemeyer Verlag.

¹³ No cap.II da Quarta Parte, Sartre fala da qualidade como reveladora do ser; a viscosidade, a aderência, o pastoso: “O horror do viscoso é o horror de que o tempo acabe se tornando viscoso, de que a faticidade acabe progredindo continuamente e aspire o para-si que o “existe”.

¹⁴ Verbete: angusti- {Do lat. angustus, a, um.}; El. comp. 1. = ‘estreito’, ‘acuminado’, ‘pontudo’ [Fonte: Dicionário Aurélio Eletrônico, baseado no Novo Dicionário da Língua Portuguesa Aurélio Buarque de H. F.; V. 2. 0, 1996.

fenomenologia de Sartre, é transcendência enquanto escape de si perpétuo, quando e como é em-si? Como pode ser ao mesmo tempo aderência ao ser e devir?

Se pudermos responder a segunda questão, talvez esclareçamos a primeira. O devir que buscamos definir não é apenas imanência temporal da consciência ao longo do fluxo das vivências (sabemos além disso que a constituição da consciência do tempo não é assim tão simples). Não é tampouco *purificação* da consciência; o seu escapar – que é a liberdade – não representa o acesso da consciência a uma realidade mais elevada, mais rarefeita, aquela do puro devir. Sartre sempre foi enfático quanto a isso, desde os *CDG*: o homem é um pleno, a realidade humana é plenitude e a condição humana, limite ontológico de um ente.

O devir sartreano é *orgânico*, miasmático, é *corrupção* do ser desde uma situação de ser. Assim não se pode pensar que a consciência é ora um modo ora outro, como se em-si e para-si fossem modos de ser contraditórios. Tal como o câncer, a corrupção é o devir caótico das células.

“O para-si não tem outra realidade a não ser a de ser a nadificação do ser. Sua única qualificação vem de ser nadificação do em-si individual e não de um ser em geral.”¹⁵

Esta passagem reforça nossa idéia de devir corruptivo, situável. Há *focos* de devir e não um devir do ser em geral.

“[O para-si] enquanto nadificação...foi *sido* pelo em-si”¹⁶

Qual outro sentido desta passagem senão de querer dizer que a relação do para-si (corruptivo), ao em-si (aderência ao ser), não é aquela de dois independentes que entrariam num conflito onde ainda conservariam essa independência, mas que, antes, o em-si “acontece” a corrupção? É o que poderíamos dizer da morte: “ele está morrendo” não nos coloca simplesmente a dupla agente-paciente. A morte está se realizando no meu ser, *através* dele. Mas é este que *morre*. É por isso que Heidegger notava que a morte é a possibilidade mais *própria* do *Dasein*.

¹⁵ Sartre, *EN*, p. 682: “Le Pour-soi n’a d’autre réalité que d’être la néantisation de l’être. Sa seule qualification vient de ce qu’il est néantisation de l’En-soi individuel et singulier et non d’un être en général.”

¹⁶ *Ibid*: “[Le Pour-soi] en tant que néantisation... est été par l’En-soi”.

Através do em-si o para-si se constitui como nada-de-ser, como fenda no interior do ser e, para Sartre, constitui-se como negação interna da consciência, como forma de sua espontaneidade.

É a negação que abre a fenda no ser, que abre o sítio do nada. Porque a consciência é o ser que é no seu ser questão-de-seu-ser (a consciência é interrogativa), tal questão se dá já como subtração a esse ser, como vacância, como *nada*. Assim, através da consciência o nada vem ao mundo: a consciência é “descompressão do ser”¹⁷

Vejamos melhor em que sentido se dá esta descompressão.

“Se o Cogito conduz necessariamente para fora de si, se a consciência é uma inclinação escorregadia sobre a qual não é possível se instalar sem se encontrar logo depositado fora, sobre o em-si, é que ela não tem por si mesma nenhuma suficiência de ser como subjetividade absoluta, reenviando logo à coisa. Não há ser para a consciência além desta obrigação precisa de ser intuição revelante de algo. Que quer dizer isto senão que a consciência é o *Outro* platônico?”¹⁸

A descompressão de ser da consciência é seu próprio transcender ou, como vínhamos dizendo, seu devir. Este devir além de corruptivo é o devir-outro da consciência. Mas para Sartre este devir-outro não pode ser concebido a menos de ser uma “consciência de si na unidade das ek-stases temporalizantes.”

“E que pode ser, com efeito, o ser-outrem senão a contradição de refletido e refletor que descrevemos no cume do para-si, já que a única maneira em que o outro pode existir como outro é sendo consciência (de) ser outro?”¹⁹

A afirmação de que o devir-outro da consciência só seria concebível como negação interna, leva a crer que a consciência, no seu negar de si mesma, constitui seu outrem num

¹⁷ *Ibid.*, p. 112.

¹⁸ *Ibid.*, p. 682: “Si le cogito conduit nécessairement hors de soi, si la conscience est une pente glissante sur laquelle on ne peut s’installer sans se trouver aussitôt déversé dehors sur l’être-en-soi, c’est qu’elle n’a par elle-même aucune suffisance d’être comme subjectivité absolue, elle renvoie d’abord à la chose. Il n’y a pas d’être pour la conscience en dehors de cette obligation précise d’être intuition révelante de quelque chose. Qu’est-ce à dire, sinon que la conscience est l’*Autre* platonicien?”

¹⁹ *Ibid.*, p. 682: “Et que peut être, en effet, l’altérité sinon le chassé-croisé de reflété et de reflétant que nous avons décrit au sein du pour-soi, car la seule façon dont l’autre puisse exister comme autre, c’est d’être conscience (d’)être autre?”

processo, reproduzindo o movimento dialético. Sendo assim, como poderíamos conceber o *outro* de seu devir senão como um outro auto-gerado pela consciência, isto é, oriundo de uma consciência reincidente em si mesma, já que nesta interpretação desconta-se a parte que corresponde ao contato-mundo? Em outras palavras, o *outro* seria uma nova figura *predeterminada* por uma necessidade do processo, não seria um verdadeiro acontecimento do existente.

A negação interna, como esclarece Sartre, não pode ser de modo algum uma operação judicativa da consciência reflexiva, nem vir de fora da consciência; mas é a própria consciência intencional determinando-se, por nada mais além do próprio existir, a “existir o ser” enquanto *outro*. Em termos mais claros: a negação vem ao mundo e à realidade humana como consciência que os transcende na sua própria referência a eles. Lembremos, antes de tudo, as importantes conclusões de Sartre na Primeira Parte de *EN* e nos primeiros capítulos: o ser tem precedência ontológica ao nada e este não se dá senão *pelo ser*. O juízo negativo se sustenta por uma intuição do nada e não o contrário. Porém, o nada, por sua vez, não pode ser mais do que *nada de ser*, isto é, ele não tem uma existência independente do ser que viria *a posteriori* incidir sobre ele. Possui uma existência “emprestada” enquanto *lacuna de ser*, dando-se no cerne deste como *descompressão* e definindo-lhe as bordas, o limite de sua diferenciação e sua feição. É no meu ir além da minha própria existência (da minha pura estância) – existindo – que se desenha para mim o verdadeiro sentido do meu acolhimento *do ser* e do meu acolhimento *por ele*.

A negação interna de que fala Sartre, quando se refere à única maneira da consciência de se constituir como seu *outro*, não é mais nem menos do que o modo da própria consciência. Não se trata de uma negação que incide sobre seu ser, mas sim que nasce *por entre* esse ser, como seu meio, como os caminhos efêmeros que os peixes “abrem” no mar, com a diferença de que para a consciência estas fendas de não-ser são a sua modificação irreversível, assim como aquela do mundo.

“Sem dúvida alguma Heidegger tem razão quando insiste no fato de que a negação tira seu fundamento do nada. Mas se o nada funda a negação é porque envolve em si, como estrutura essencial, o *não*. Dito de outra forma, o nada não funda a negação como vazio indiferenciado ou como ser-outro que não se colocaria enquanto ser-outro (o que Hegel chamaria de “ser-outro” imediato). Ele funda a negação enquanto *ato* pois é negação enquanto ser. O nada

não pode ser nada a menos que se nadifique expressamente em direção a este mundo para constituir-se como **recusa deste mundo** [grifo]. O nada porta o ser no seu coração.”²⁰

Numa passagem ulterior lemos:

“...no seu coração, como um *verme*.”²¹

A negação interna do devir-outro é, assim, um devir corruptivo, de aderência ao ser, num processo de destruição: o ato, a negação, a nadificação, o escapar do ser, a transcendência, a liberdade, a transgressão, são termos da mesma cepa.

Ao mesmo tempo que a consciência devém seu outro, este seu devir não se cumpre nem se consuma no ser-outro. Pois o devir é, antes de tudo, *inacabamento*. Neste sentido, não estabelece uma continuidade longitudinal mas é um continuado descontínuo. O jogo das bolinhas evocado pelo próprio Sartre nos dá novamente a imagem que precisamos: a consciência só devém porque é perpétua trans-passagem pelo ser – sua continuidade se dá como invenção do descontínuo, como trajetória irregular na aderência ao ser. Sua *passagem* pelo ser é, todavia, criação do mundo numa alegria desconcertada que revela um Sartre demiurgo.

“É o fato de que o *Ser já é* que lhe confere sua transcendência, é o fato de haver Ser para o homem que faz do mundo uma criação. Pura subjetividade, a criação não conduziria à alegria; pura objetividade, também não. A alegria provém de se encontrar fora quando se está perdido dentro”²²

Desta forma, a passagem é a perda da consciência de si mesma, a fim de que o mundo seja. É, deste ponto de vista, o devir-mundo, como se sua entrega fosse ao mesmo tempo a aceitação do *descontrole original* de sua criação, exprimindo o “há” [il y a] do ser e, ao mesmo tempo, o devir desse ser. Assim, “o mundo sou eu na dimensão do não-eu.”

²⁰ *Ibid.*, p. 53. “Sans nul doute Heidegger a raison d’insister sur le fait que la négation tire son fondement du néant. Mais si le néant fonde la négation, c’est qu’il enveloppe en lui comme sa structure essentielle le *non*. Autrement dit, ce n’est pas comme vide indifférencié ou comme alterité qui ne se poserait pas comme alterité (ce qui Hegel appellerait “alterité immédiate”) que le néant fonde la négation. Il fonde la négation comme *acte* parce qu’il est la négation comme être. Le néant ne peut être néant que s’il se néantise expressément vers ce monde pour se constituer comme refus du monde. Le néant porte l’être en son coeur.”

²¹ *Ibid.*, p. 56: “en son coeur, comme un *ver*”.

*

A idéia de corrupção quer ter a vantagem de escapar ao raciocínio dialético que, sem dúvida, podemos ver na relação de em-si e para-si da consciência. Contudo, por motivos em parte já mencionados na seção anterior, entendemos que haverá sempre um resíduo dessa dialética ou, se quisermos, um intocável. Este se encontrará precisamente no momento de conceber o *outro* de uma consciência no fluxo de suas vivências. Ora, acreditamos que o devir-outro de uma consciência não envolve somente a necessidade de uma unidade sintética – consciência de si na unidade das ek-stases temporalizantes – que, em outras palavras é a exigência de não poder ser-outro se este outro não for o outro *de uma consciência anterior*.

Tudo isto se concede à dialética (e talvez muito mais). Mas que dizer, para lá da necessidade lógica, da *direção privilegiada* desse devir-outro? É preciso ter cautela com relação a isto, pois estamos nos umbrais de liberdade e *processo*.

Trata-se, como ficará cada vez mais evidente no decorrer deste estudo, de trazer as afirmações de *EN* para seu lugar numa psicologia e no evento concreto dessa consciência.

Não somos nós a forçar esse caminho, ele será seguido por Sartre ao descobrir o paradoxo da liberdade nos termos da relação de uma psicologia e de uma História.

Citamos uma passagem de *CpM* que concentra um esta relação, indo além do nosso contexto inicial:

“E, por outro lado, o fato histórico é sempre esperança, renovação da esperança, garantia de esperança, enquanto é uma invenção a partir de...Deste ponto de vista oferece a aparência da dialética: se a dialética é, com efeito, lógica criadora, a consciência do Outro, ao retomar como necessidade lógica a situação vivida pela primeira consciência e ao ultrapassá-la, [está] nos trilhos dessa necessidade lógica. Como toda *retomada* é ultrapassagem, antes mesmo da invenção consciente e dirigida, pode-se dizer que a aparência da dialética vem de uma situação pluralista onde cada consciência esta centrada na sua novidade original para as outras consciências. Ou, se queremos, há aparência de dialética no simples fato de que o que é vivido por um, é situação a ser ultrapassada por outro. A dialética, de resto, se fixa em incompreensão para um terceiro, que pode escolher em partir de uma ou de outra consciência, ou do progresso. *Dito de outra forma, a dialética prolifera em mil direções diferentes e é a*

²²*CpM*, p. 514. “C’est le fait que l’Être est déjà qui lui confère sa transcendance, c’est le fait que pour l’homme il y a de l’Être qui fait du monde une création. Pure subjectivité, la création ne conduirait pas à la joie; pure objectivité non plus. La joie vient de se retrouver dehors quand on s’est perdu dedans”.

*estatística (portanto, contingência e abstração, introdução do acaso) que decide a orientação dialética que faz a História, decretando que as consciências que caem fora da média estão atrasadas, desviadas, ou são monstruosas...[grifo]*²³

*

²³ *CpM*, p. 43.

4) O contato e sua ambigüidade fundamental

A noção de contato comparece no diário de guerra (CDG), não ganhando, posteriormente, alguma alusão especial. A importância dessa aparição não é, contudo, insignificante já que é a partir dela que se esboçará o conceito de *nada*¹ graças ao qual será abandonada em *EN*.

Mas o *contato* possui a vantagem de esclarecer como a liberdade é pensada indissociavelmente ao *sempre dado* do ser. Assim, o contato nos traz novamente ao âmbito de uma afinidade originária ao ser desde o qual a liberdade aparecerá como “ruptura de contato”².

Desde que já insistimos neste ponto, cabe insistir em outro: aquele implícito na própria noção de contato e que despertou interesse em Sartre. Nós o colocaremos aqui de uma forma um pouco diversa de seu texto³, mas seguindo a mesma idéia.

O corpo, este espaço íntimo e ao mesmo tempo totalmente exposto, exprime a dimensão do contato no puro afago dos sentidos (a vista que “pousa” sobre as coisas, que “roça” um rosto amado, que abre uma paisagem; o toque, a audição, o olfato) e no inseparável a estes que é o *sentimento*. Mas o que dá a nota vibrante ao *contato* é precisamente o ponto no qual a palavra desapareceria dando lugar ou à idéia de *fusão* a um outro corpo, ou àquela de uma indiferente separação sem estabelecer qualquer referência. O que importa notar aqui é que o contato exprime tanto uma concernência implícita ao outro, quanto a impossibilidade *de ir além* do toque. O contato é precisamente o ponto paroxístico da separação, pois ele me devolve um *intocável*⁴ meu e do outro, como *sentimento* nítido e indistigível. E então, nessa tensão, o contato se faz imensamente *desejado*.

¹ CDG, p. 401: “Quero mostrar que esta idéia [de contato], tão simples na sua aparência, “a mesa está em contato com o muro”, reconduz necessariamente ao ser-no-mundo e ao Nada.”

² CDG, p. 343: “La liberté établit une solution de continuité, elle est rupture de contact.” [A liberdade estabelece uma solução de continuidade, é ruptura de contato.]

³ CDG, p. 401: “...se quero apreender *plenamente* o sentido desta noção, constato que sou rebotado por duas idéias antinômicas: a idéia da plenitude imanente do em-si e a idéia do recuo absoluto no Nada. Quando digo que a mesa *toca* a parede, não poderia estar querendo dizer que ela está *ao lado* da parede, mesmo estando separada por uma distância infinitesimal. Entendo com contato uma relação íntima entre dois objetos. Mas esta relação de ser dirige-se naturalmente ao em-si, isto é, à imanência. Ora, essa noção escorregadia de contato vai parar na metade do caminho. Quero manter a separação total das duas individualidades. O contato não é fusão. Me vejo, assim, reconduzido a idéia de uma distância que, por menor que seja, separa os dois objetos. Neste momento, porém, a idéia de contato desaparece. Pois, com efeito, se busco apreender o que ela exige vejo que é preciso, para que haja contato entre as duas individualidades, que elas estejam uma para a outra sem distância, pelo menos num ponto de suas superfícies e que, a despeito disto, estejam separadas. Separadas pelo que? Por *nada*.”

⁴ Merleau-Ponty, M. apud Maldiney, H. “La dimension du contact”, in *Penser l’homme et la folie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1991.

Lembrando exemplos conhecidos, como o amor, veremos – como também notou Sartre – que estão envolvidos componentes de sadomasoquismo. Não se trata, aqui, do sadomasoquismo no sentido patológico de perversão sexual, tal como o considera uma psicologia, mas do comparecimento de uma ambigüidade que, por assim dizer, constitui o amor e mantém o amor: tocar e expor-se ao toque, mas tocar em busca de uma coincidência impossível que me entregue meu tocar como um ser-tocado, que revista minha ação de uma pele sensível e passiva⁵.

“Nada de amor sem esta dialética sado-masoquista de servidão das liberdades que descrevi. Nada de amor sem o reconhecimento mais profundo e compreensão recíproca das liberdades (dimensão faltante em *Ser e Nada*). Por outro lado, tentar fazer um amor que transpusesse o estágio sado-masoquista do desejo e do enfeitamento, seria fazer o amor desaparecer, quer dizer, o sexual como tipo de desvelamento humano. Precisa-se desta *tensão*: manter as duas faces da ambigüidade, retê-las na unidade de um mesmo projeto. Se a ambigüidade é abandonada, a dualidade reaparece. Não há síntese dada para atingir. É preciso inventar.”⁶

O desejo desenha-se no paradoxo e não na sua dissolução. Ora, estamos chegando ao ponto: o contato será, para Sartre, esta tensão e ambigüidade *vividas* pela consciência. A dualidade aparece apenas no nível de um pensamento que se põe como um terceiro na relação vivida originariamente pela consciência. A vida não dissolve a ambigüidade; dá-lhe uma dimensão secreta de cumplicidade.

Em *EN* Sartre refere-se ao *desejo de ser* que atravessa toda consciência nesta dimensão do contato que notamos. O desejo de ser vive da ambigüidade, mas seu jogo é justamente perfazer o sentido da vida e dos projetos da consciência para lá de todo *resultado* visado. Em outras palavras, para a ação *moral*, os fins são, decerto, fundamentais ao projeto nascente; mas a ação que inscreve este projeto no real deverá prescindir destes quando representam já um *determinismo*⁷ para a ação. Uma situação extrema, que nos representa este caso, é imaginar

⁵ O masoquista vive esta tensão como a “angústia do intocável”. O masoquismo é “a angústia de uma relação consigo mesmo, no nível de seu corpo enquanto carne. Todo seu comportamento visa sua transposição realizando no seu corpo a impossível coincidência, experimentando a carne como Si. Ora, encontra-se diante de uma fissura: fissura do tocar (tocante-tocado), fissura do sentir em geral: fissura do eu e de sua sombra.”. *op. cit.*, p. 189.

⁶ *CpM*, p. 430.

⁷ Note-se que dissemos “determinismo” e não determinação. Toda ação deve ser determinada pela própria liberdade que é desvelamento dos fins (pois é sempre um ir além da sua situação), mas estes não são eles mesmos independentes desta liberdade. Logo que o fim é pura exteriorização, positivismo, de uma consciência esta passa a *servi-lo*.

aquele homem obcecado por um resultado (que fora, originalmente, livre escolha), agindo como se tivesse apenas que atingir um alvo (ser), tornando sua ação cega, servil. Uma vez que nenhuma ação humana se dá de forma isolada, sua servidão é quase sempre servidão dos outros ou aos outros, já que forjará para si o aspecto de uma necessidade (será, assim, opressão).

Não se trata de afirmar que os fins e as intenções de uma ação são meras muletas para servir-lhe de motivo. Mas é que, e Sartre nunca deixa de insistir neste ponto, entre nosso projeto e a ação que o realizaria há um *mundo* e este deve ser acolhido como meio transformador de nossa própria ação muito embora seja com o desígnio de transformá-lo. Sartre é levado, numa época posterior a *EN*, a falar de uma *generosidade* do autêntico existir. Esta nada mais é, de fato, senão o acolhimento gratuito do acontecimento na suspensão (no sentido de deixar pendente) que constitui o desejo de ser, tal como o próprio existir suspende o ser. Viver, assim, desta impossível coincidência e através disso torná-la um êxito⁸.

As palavras duras de Sartre, na conclusão de *EN*, “o homem é uma paixão inútil”, aparentemente tão pessimistas, podem agora ser entendidas: o homem é, decerto, uma paixão (cujas constituição é um “estar suspenso” na tensão) e esta paixão não serve a um fim. Assim a liberdade é o ser livre do homem com relação a seus próprios fins.

Como, porém, poderá o homem continuar na sua ação ao saber que o fim não terá nunca lugar assim como é querido no projeto? É porque o próprio desejo ganha sua total eficácia na vida (e no sentimento da liberdade) e que a ação, na sua determinação, possui a partir dela sua nota vibrante, pois o fim não existe. Assim, é o desejo, alimentado da ambigüidade, que desenha a trajetória da ação, pois nela o fim já está mudando. Isto não denota uma veleidade ou conformação ao que me é dado como meio, nem a uma desistência da minha intenção ou impotência fundamental. No desejo, que me faz querer a ação, o fim é certo mas não *real*.

*

⁸ No segundo capítulo desta parte esta questão é analisada mais detidamente: o êxito é sempre relativo, pois trata-se de viver a própria “referência a” e não a identidade. O fracasso de ser é, assim, o êxito. O homem

inautêntico busca o contrário: o êxito dos fins, o *resultado*. Mas, como este resultado é impossível, este homem constitui agora o fracasso de uma vida.

Segundo Capítulo
Caminhos para o Souto

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

1) O descontrolo

Na Quarta Parte de *EN*, na seção intitulada "Liberdade e responsabilidade", Sartre escreve:

"Sou, com efeito, responsável por tudo, exceto pela minha própria responsabilidade pois não sou o fundamento de meu ser."¹

A condenação da liberdade afirma a responsabilidade; entretanto, não sou responsável pela minha própria liberdade, já que ela está além de uma escolha original e, por esta razão, é expressa como *condenação*. Isto revela na liberdade um componente de intempestividade e que há, para toda existência, um *acontecimento* da liberdade. Mas há ainda um outro acontecimento: o do encontro ou do *contato*.

O acontecimento da liberdade é apenas uma das dimensões do contato². Para toda liberdade há um encontro que não pôde ser nem projetado, nem disposto. O contato é acontecimento e *acolhimento* de um acontecimento, isto é, tem *sentido* na sua vivência. Quando a consciência *se estremece* na experiência vivida, é total vulnerabilidade; por outro lado, enquanto liberdade, é o recurso da *posse*, da dominação. Eis a ambigüidade: sua exposição é sua posse. É

¹ *EN*, *op. cit.*: "Je suis responsable de tout, en effet, sauf de ma responsabilité même car je ne suis pas le fondement de mon être.", p. 612.

² Estamos sendo aqui, de certa maneira, pouco sartreanos: para Sartre a liberdade é o primeiro advento do sentido. Mas que dizer da loucura que acomete uma existência, ou do choque provocado pela morte de uma pessoa querida? Em que grau de inteligibilidade podemos descrever estes acontecimentos nos termos de uma liberdade? Sabemos, é certo, que Sartre considera a liberdade como a própria dimensão do contato. Mas, uma vez que, para ele, a liberdade se compreende como *consciência*, há o indício de uma organização que *pressupõe* o abalo. É somente após a *paixão* destes eventos, cuja ordenação foge às estruturas de uma análise intencional, que haverá apropriação de uma consciência. O abalo é inerente a uma relação originária *vivida* (e não relacionada) e não a certos momentos de consciência. Neste sentido v. Binswanger, L. "Le rêve et l'existence", in *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. J. Verdeaux et R. Kuhn, Préface de R. Kuhn et Henry Maldiney, Éditions de Minuit, Paris, 1971.

assim que toda liberdade possui um componente de *descontrole*, que é aquele do consentimento no contato.

Olhando de perto, porém, percebemos que este componente não pode ser pensado à partir das relações de uma *consciência* ao mundo. O *descontrole* é justamente a *ocasião* de toda *consciência*.

Esta idéia, que não aparece enquanto tal nas reflexões de Sartre, permite articular os dois momentos principais da liberdade; ou melhor, os dois principais circuitos de atuação da liberdade: o *psíquico* (na conversão da reflexão cúmplice para a reflexão pura) e a *História* (como aquilo que faz o homem à medida que ele a faz). Procuraremos, mais adiante, esclarecer o caminho que conduz a ambos.

Antes, porém, cabe notar que o *descontrole* foi exigido por uma tensão inerente aos desenvolvimentos de *EN*: exige-se neste livro, principalmente, que a liberdade seja *controle* de sua *situação*³. Apesar de Sartre buscar, algumas vezes, dar à esta noção o aspecto do acontecimento inesperado, pelo qual a *consciência* se veria arrebatada e cingida, é, no mais das vezes, expressa como contrariedade ou obstáculo e, portanto, possuindo já uma conformação de *sentido*. A situação é pensada sobretudo como consumação de uma liberdade que *escolheu* sua situação, quer dizer, que a trouxe à luz enquanto tal (adversa, favorável, etc.)⁴ numa auto-geração de liberdade e situação. Além disso, as descrições de Sartre começam desde uma perspectiva da subversão desta situação, isto é, de uma *consciência* que é projeção e ultrapassagem. A situação, assim, engendra-se desde um movimento que é imediatamente transposição correspondendo a uma liberdade.

O problema permanece, contudo, disfarçado sob o termo “*consciência*”, pois partindo dele já realizamos a passagem de *fenômeno-de-mundo*⁵ a *mundo*. Estamos para lá do ritmo de

³ V. por exemplo, em *EN* (traduzimos): “É insensato pensar em queixar-se, pois nada estranho decidiu o que sentimos, o que vivemos ou o que somos. Esta responsabilidade absoluta não é, de resto, aceitação: é reivindicação lógica das conseqüências da nossa liberdade. O que me acontece só acontece através de mim e eu não poderia nem me afetar nem me revoltar nem me resignar a isso.” in “Liberté et responsabilité”, p. 612, *op. cit.* A “reivindicação lógica” referida denota esse controle.

⁴ V. *EN*: “Não sou eu que decido o coeficiente de adversidade das coisas e até mesmo de sua imprevisibilidade ao decidir com respeito a mim mesmo? Assim, não há *acidentes* numa vida (...)”; p. 613, *op. cit.*

⁵ Utilizamos este termo com referência ao sentido dado por Marc Richir. Não se referem aos fenômenos de seres e coisas, nem ao fenômeno de mundo enquanto totalidade de seres e coisas, mas “fenômenos originariamente plurais que, como nada mais senão como fenômenos se estendem sobre o nada” ou “o mundo como pluralidade de horizontes onde os homens devêm.” Escapam à *consciência* clara, constituindo o campo fenomenológico e a dimensão fenomenológica da experiência humana enquanto dimensão do “*alhures*”. São de uma indeterminidade radical, ainda que indefinidamente determináveis, residindo o essencial no seu caráter não

fenomenalização do fenômeno, no qual a consciência corresponderia ao advento secundário de um *ipse* e, assim, como surgimento de um certo compasso do ser. Ora, quem da atenção da consciência, de sua vigília incessante, que é a liberdade? É evidente que, se Sartre identifica a consciência à liberdade, esta pergunta é descabida; não há liberdade se não houver consciência. Além disso, como se sabe, a pergunta pela origem da consciência (e da liberdade) acabaria por cair em considerações metafísicas. Não se trata, porém, de avançar pelo caminho da origem ontológica, mas simplesmente partir deste ponto: a consciência possui seu sentido apenas como fluxo de vivências e não como um olho teórico sempre aberto a contemplar o mundo; desta forma, a identidade de consciência e liberdade não deve ser pensada de modo algum apenas sob a marca de uma generalidade: o fluxo de vivências é um fluxo de *consciências*, isto é, *outras* consciências. Orientando-nos a uma *práxis* humana torna-se legítimo perguntar se, a esse fluxo de vivências, todas distintas e, por assim dizer, novas, não corresponderiam momentos descontinuos dessa liberdade, momentos que, na verdade, esboçam uma espécie de “zero” de liberdade, assim como uma bola de bilhar que avança em uma trajetória retilínea, ao chocar-se contra outra, passando então a avançar numa nova trajetória, suponhamos, perpendicular à precedente, possui, naquele instante mínimo anterior ao seu desvio, um momento cego⁶. É claro que, para uma realidade humana, é preciso converter este exemplo físico: este momento cego não é carente de uma *afetividade* e sentimentos. Ora, este aspecto delineia precisamente o acontecimento de uma consciência – não um acontecimento que marque uma origem qualquer, mas sim um *desvio* con-tátil a aspectos imprevisíveis da realidade.

Que é a liberdade no acontecimento da consciência? Evidentemente, apenas a noção de situação não é suficiente para responder a questão. A ausência dessa consideração que é, em outros termos, a de uma “matéria afetiva”⁷ pré-consciente, impede Sartre, na época de *EN*, de compreender o grau de passividade envolvido em toda liberdade⁸.

imediatamente manifesto, não-dado. “Inconvertíveis em dados, constituem o caráter irreduzível reluzente, efêmero, instável e contingente da aparição” (trad. nossa), n. 2, p. 14.

⁶ Este seria o momento em que o físico, por exemplo, perderia de vista uma molécula para encontrá-la posteriormente numa trajetória nunca totalmente previsível.

⁷ Este termo é usado por P. Ricoeur em *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, 1988.

⁸ Na última parte de *EN*, na seção dedicada à psicanálise existencial, há a tentativa de entregar a dimensão originário do contato; todavia esta é descrita como uma “síntese de apropriação” do ser cujo sentido será fornecido pela psicanálise. É na seção seguinte, “Da qualidade como reveladora do ser” que Sartre obtém os melhores resultados ao descrever o contato com certas substâncias materiais. V. seção 1) deste capítulo.

Não o impede, porém, de entregar a passividade como “ressaca” do controle da consciência. A noção que alcunhamos de *descontrole*, pertence, ao seu modo, à própria tonalidade do pensamento de Sartre.

Há dois momentos nos quais essa tensão se faz evidente, ambos de uma época anterior à redação de *EN*.

*

*“Minha incerteza moral: no fundo, estou em guerra porque tenho uma caderneta de mobilização – e é tudo. Sobra a razão moral que se torna necessária pelo meu desejo de ser livre, isto é, de **dominar os acontecimentos**.”* [grifo] (Diário de uma guerra estranha)

É preciso que façamos um esforço para entender como um acontecimento histórico e de grandes proporções, como o foi a Segunda Guerra Mundial, transformou e decidiu, para tantos, o curso do pensamento, das idéias e da própria vida, no tempo que somente pôde passar a chamar-se “entre-guerras” no ocaso do evento. O esforço é tanto maior quanto mais distante nos situamos dessa guerra, quanto mais transparente ela se faz, pois é necessário recuperar sua opacidade recusando-lhe um desdobramento compreensivo em razões históricas, proferidas na morte do evento. Recriar a ambiência da guerra como aquela do estupor filosófico, como entrada em cena de uma liberdade que permanecia até então, para Sartre, preservada do fracasso⁹ ou do sentimento de fracasso, é tarefa cuja empresa não podemos pretender aqui; todavia, buscaremos

⁹ De fato, a palavra “fracasso” é introduzida na época dos *Carnets de la drôle de guerre* (1939-1940). O fracasso (*l'échec*) pode ter sido pensado a partir de Jaspers, embora não haja referência explícita a isso; contudo, cabe notar que o fracasso será noção evocada até a última obra (inacabada) de Sartre, *L'Idiot de la famille*, passando a ter uma acepção não apenas ontológica, mas também de um motivo artístico impossível. Cf. por exemplo, em *Mallarmé (Situations IX)*; traduzimos: “...o homem é um sonho impossível. Assim, a impotência do poeta simboliza a impossibilidade de ser homem. Não há mais do que uma tragédia, sempre a mesma ‘e que se resolve já, no tempo de mostrar sua derrota se desenrolando, fulgurante’. (...) Sua impotência é *teológica*: a morte de Deus criava ao poeta o dever de substituí-lo; ele fracassa. [...] l’homme est un rêve impossible. Ainsi l’impuissance du poète symbolise l’impossibilité d’être homme. Il n’y a qu’une tragédie, toujours la même ‘et qui est résolue tout de suite, le temps d’en montrer la défaite qui se déroule fulguramment’. (...) Son impuissance est *théologique*: la mort de Dieu créait au poète le devoir de le remplacer; il échoue.”]; p. 194.

mostrar, através da noção de descontrolo, como haverá então, para Sartre, a introdução do problema da *coletividade*, no horizonte do qual será repensada a liberdade.

É possível notar em *CDG* uma liberdade saturnina, diversa daquela que despontava nas obras juvenis, oscilando entre dois extremos que se enfrentam: um, da consciência puramente intencional – liberdade vertiginosa e afirmativa de uma consciência – e, outro, do anonimato dessa liberdade na guerra, neutralização da consciência num processo sem medidas e sem fim próprio.¹⁰ Surge a questão: é minha liberdade que faz que a guerra tenha um sentido, ou é a guerra que me obriga a dar sentido à minha liberdade?

Sartre não cessará de retomar este último aspecto ao longo de suas obras. Há a descoberta de um mundo “não-agido”, mas “acontecido”, que permanece, todavia, como efeito puramente humano.

A guerra, absurdo planejado, desenha para Sartre a medida da responsabilidade e, simultaneamente, do *descontrolo*. Esta noção, aqui, indica o acontecimento como dimensão de transbordamento, ou ainda, “sentimento oceânico”¹¹ que acomete o indivíduo. Constatação também de Sartre que buscará, porém, como jogo próprio da liberdade, a rápida transformação do acontecimento em situação transponível; do contrário o que se teria seria um destino, uma sorte. Há uma constante em seu pensamento que o mantém no próprio limite desse destino; Sartre não concede ao acontecimento a total subjugação do indivíduo. A liberdade representa, antes de mais nada, uma primeira apropriação do ser ou, como ele mesmo diz, da “existência bruta”. Todo despertar de consciência é já uma conformação de mundo. Assim, o que acomete uma consciência é imediatamente *posse*, ganha sua marca *como se* houvesse sido decretado por ela mesma; o “como se”, acrescenta, não é uma mentira:

¹⁰ Sartre, em “A propósito da *Infância De Ivan*” (*Situations*, VII, Gallimard, 1980, p.332-342) no qual defende o cineasta russo Andrei Tarkovsky da dura crítica da esquerda italiana, evoca o que procuramos dizer aqui: “A sociedade dos homens progide aos seus fins, os vivos realizarão esses fins com sua própria força e, todavia, esse pequeno morto, minúsculo feto varrido pela história, permanece como uma questão sem resposta, que não compromete nada, mas que ilumina tudo com uma nova luz: a história é trágica. Hegel o dizia. E Marx também, acrescentando que ela progide sempre pelos seus piores lados. Mas nós praticamente já não o dizemos nestes últimos tempos, nós insistimos no progresso, esquecendo as perdas que nada poderá compensar.”

¹¹ Richir, M. *Du Sublime en politique*, ed. Payot, 1991.

"Isso vem da intolerável condição humana, ao mesmo tempo causa de si e sem fundamento, de forma que ela não é juiz daquilo que lhe acontece, porém tudo o que lhe acontece não pode lhe acontecer senão *através dela* e sob sua responsabilidade."¹²

Há, com a guerra, um evidente abalo na sua antiga concepção de moral, já que esta se fundava num poder total sobre si mesmo e a responsabilidade vinha de uma certa produção de potência, suficiente para operar sobre si mesmo uma transformação¹³.

Com a guerra, a idéia de responsabilidade e assim, da moral, se modifica: Sartre deve aceitar que existem valores, instituições eficientes, forças de poder capazes de mobilizar milhões de homens e que, no fim de contas, encontra-se ali ele mesmo, contra sua vontade e inutilmente, pois não sente que "faz a guerra"¹⁴. Há um fenômeno-da-guerra que escapa à consciência clara mas que indefinidamente a determina.

Partindo destes sentidos a guerra pode ser concebida como descontrolo, assumindo a forma de uma totalidade invisível que avança e sobrevém aos homens, *para eles e através deles*, numa incorporação desencarnada. Incorporar é tomar um corpo (*Körper* = cadáver, corpo sem vida), surrupiá-lo, apoderar-se dele. Encarnar, por sua vez, é habitar e dar sentido a um corpo (*Leib* = corpo vivo) próprio. É fenômeno, para aqueles que a vivem, cujo aspecto total escapa à intuição de cada um, dando-se como dizia Sartre: como uma guerra fantasma. Contudo, há um sentido próprio em cada vivência de guerra; neste fenômeno que está em toda parte e em parte alguma, as notas vibrantes de sentido são a própria liberdade: "cada um tem a sua guerra, como Rilke diz que cada um tem a sua morte"; é notável que Sartre poderia ter dito "como Heidegger diz".

A guerra como totalidade desencarnada e como projeto coletivo é o decesso ou demissão de sentido pois, como nota Sartre, este é, em última instância, a destruição e a morte. Para lá destas forças que curto-circuitam efetivamente na guerra e que perfazem a trama das vivências (a

¹² CDG, p. 101: "Cela vient de l'intolérable condition humaine à la fois cause de soi et sans fondement, de sorte qu'elle n'est pas juge de ce que lui arrive mais que tout ce qui lui arrive ne peut lui arriver que **par elle** et sous sa responsabilité."

¹³ O herói impotente, massacrado por uma tarefa de proporções maiores do que pode suportar está personificado em Hamlet, quando este exclama: "O mundo está fora dos eixos. Oh! Maldita sorte!...Que tenha eu nascido para colocá-lo em ordem!" (Ato I, cena V)

¹⁴ Com relação a isto, em CDG, há uma passagem notável em que Sartre decide que deveria ir para o fronte para fazer essa guerra verdadeira para si, isto é, com algum sentido, ainda que este devesse ser o medo da morte. O notável é que, nesta passagem, o pretexto do diário, no qual vemos a gênese da decisão de pedir sua

morte, a destruição, o medo, o heroísmo) só há motivos extra bélicos, isto é, da ordem da paz: crescimento de uma nação, conquista de prosperidade, a própria paz¹⁵.

Ora, precisamente, para Sartre, impor-se-á a tarefa de buscar nesta nova situação a “saída” para essa liberdade, a forma de manter intactos o “sentimento da liberdade” (Schelling) ou sua evidência encontrada pelo cogito e, ao mesmo tempo, de decompô-la em zonas de atuação, zonas de sentido recolhido e disseminado no *ex-sistere* (na época de EN), e no *histórico-social* (na época de SG e de IF).

UNICAMP

BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Em EN, escrito ainda durante a guerra, Sartre afirma:

“Não houve nenhum constrangimento... **Só me resta reivindicar esta guerra** [grito]. Mas além disso, ela é *minha*, pois o simples fato de que surja numa situação que eu faço ser e que não posso descobrir senão ao me engajar por ela ou contra ela, faz com que não possa distinguir no presente a escolha que faço de mim da escolha que faço dela: viver esta guerra é escolher-me através dela e escolhê-la através da própria escolha de mim.”

“Só me resta reivindicar esta guerra”; a afirmação mostra claramente o momento da liberdade envolvido naquele da extrema vulnerabilidade. Não se trata de uma conclusão exterior, como se, após uma apreciação minuciosa da situação, fôssemos levados a decidir pela guerra. Diferente de um conhecimento de qualquer tipo, minha flexão diante do inevitável repousa, como notou Ricoeur, num estranho imperativo: “que ela seja”, “que seja assim, assim quero”. Não podendo transformar o fato, transformo-o *para mim*. Assim, o momento do consentimento se incluiria nos modos práticos do *cogito*. Este imperativo que aquiesce é ainda o momento da territorialidade, não antecipa o futuro, mas sua cristalização é um *querer sem poder*, um comando sobre o que já está determinado – revela, assim, uma cumplicidade com o sentimento¹⁶. Mas a

transferência, falsifica a realidade: não se trata dele decidir o que quer que seja, ele *não pode* ir ao fronte por uma limitação física. V. ainda a terceira seção deste mesmo capítulo: “Um pedaço de real para se roer”.

¹⁵ Jan Patočka (1907-1977), filósofo tcheco, um dos últimos alunos de Edmund Husserl, possui ensaios muito esclarecedores a este respeito. Denuncia na Primeira e Segunda guerras o recrudescimento da violência devido, justamente, a uma falsificação da guerra e da morte pela ótica da paz e do progresso humano. Dentre suas obras mais conhecidas estão, traduzidas ao francês, *Le monde naturel comme problème philosophique* (1936), *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (1975), Ed. Verdier, 1981, traduit du tchèque par Erika Abrams, préface de Paul Ricoeur, postface de Roman Jakobson.

¹⁶ Para mais detalhes sobre esta questão cf. Ricoeur, P. *op. cit.* p. 323. “Si, comme le montrera l'étude de la plus fondamentale des conditions de la volonté – la vie –, c'est le sentiment au sens le plus large du mot qui me révèle ma situation, on peut dire que le consentement est un impératif qui se résoud à conspirer avec le

liberdade, quando transforma esta situação em *sua* situação, transforma imediatamente a impotência em eficácia e em seu *motivo* (no sentido musical e prático).

*

A outra face do descontrole manifesta-se no medo da loucura. Arlette Elkaim-Sarte, numa nota à página que citamos, relata:

"Se Sartre pretende fazer face à guerra é, talvez, porque não quer que ela se abata igualmente sobre si como sua loucura de 1935...pesadelo estranho do qual não poderia senão fugir...ora, algo como a guerra de 1914 pode ocorrer a qualquer instante nesse marasmo...Deve então se preparar para agüentar o choque."¹⁷

A loucura à qual alude nesta passagem foi uma crise vivida por Sartre após um período de experiências com drogas alucinógenas (mescalina). Nestas crises, como conta Simone de Beauvoir em *A cerimônia do adeus*, o horror do ser que o interpelava na sua espessura, que o acometia, surgia na forma de crustáceos gigantesco. O terror não provinha tanto da própria alucinação, mas do pressentimento constante de que estava prestes a ocorrer. Os crustáceos eram uma presença contínua à margem da imaginação ou do pensamento, espiões da consciência, como ameaça de surgir a qualquer instante, fora de controle. Esta crise levou bastante tempo a passar e foi motivo de depressão ao filósofo.

A psicose apareceria como uma dimensão limite para o pensamento de Sartre; ora, ele não pode, enquanto continua falando em "consciência", pressentir uma experiência vivida que não seja ao mesmo tempo o imediato **sentido**, referência consciência-mundo. Mas como atenta Henry Maldiney:

"A psicose é uma metamorfose da existência cuja significação aparece como um momento existencial de tal modo decisivo que obriga a colocar a questão: não é ele, à semelhança de tempo e espaço, um existencial fora do alcance de ser de um simples vivente?"¹⁸

sentiment". A noção de situação, da *Befindlichkeit* de Heidegger, e das filosofias existencialistas é ainda examinada na tentativa de dar um conteúdo preciso a essa noção: a vida, o inconsciente, a teoria do caráter.

¹⁷ *Ibid*, n. 1.

Seguindo essa afirmação de Maldiney e considerando que toda a questão de Sartre vai rumando à compreensão do homem como base de uma antropologia, certamente a experiência da loucura, **pulsante em cada homem**, conduziria à exigência de abandonar a noção de consciência. Se imaginarmos que Sartre se enveredasse nessa questão, poderíamos concebê-lo falando sobre “uma consciência louca”, “uma consciência arrebatada, enlouquecida, incapaz de reunir a dispersão da fenomenalização sob uma marca distintiva – de sentido? Não se trata de afirmar que, na loucura, não existam orientações existenciais...mas que estas não são vividas enquanto referência a um mundo...e sim, como último descoagulamento de consciência, levando as palavras de Husserl além da afirmação da absolutidade da consciência: “imaginemos que a experiência se rebele de vez...” e então diríamos: imaginemos que com ela esse pólo que é a consciência não lograsse nunca ser senão um esboço de parada no fluxo de fenômenos, num ritmo que se engendra porque nenhuma nota nunca pôde se completar, mas se encolhe no silêncio antes de ter crescido demais e se dilata numa outra nota antes de ser um silêncio de morte. A Quinta Investigação de Marc Richir abraça esta idéia;

“É, então, dizer que a individuação do fenômeno é sempre, ao mesmo tempo, qualitativa e quantitativa e que o “recorte” dos fenômenos em indivíduos, segundo o *ritmo transcendental* de individuação é sempre *relativamente arbitrário*: um som é tão aparente quanto uma sinfonia, um grão de areia (...) quanto uma paisagem, tudo se passando como se o ritmo transcendental de individuação – a cadeia logológica – fosse uma espécie de rede de malhas arbitrariamente afrouxadas ou estreitadas, recolhendo profusões de fenômenos mais ou menos adaptadas ao tamanho das malhas.”¹⁹

¹⁸ Maldiney, H. “Événement et Psychose” in *Penser l’homme et la folie à la lumière de l’analyse existentielle et de l’analyse du destin*, ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1991: “La psychose est une métamorphose de l’existence dont la signification apparaît comme un moment existentiel tellement décisif qu’il oblige à poser la question: n’est-il pas au même titre que le temps et l’espace, un existentiel hors de la portée d’être d’un simple vivant?”

¹⁹ Richir, M. *Recherches Phénoménologiques*, 4 et 5, *Du schématisme phénoménologique transcendantale*, Ousia, Bruxelles, 1983: “C’est dire que l’individuation du phénomène est toujours à la fois qualitative et quantitative, et que le “découpage” des phénomènes en individus selon le *rythme transcendental* de l’individuation est toujours *relativement arbitraire*: un son est aussi apparent qu’une symphonie, un grain de sable (...) qu’un paysage, et tout se passe comme si rythme transcendental de l’individuation – la chaîne logologique – était une sorte de filet aux mailles arbitrairement agrandis ou rétrécies, ramenant des foules de phénomènes plus ou moins bien adaptées à la grandeur des mailles.”, p. 118

A imagem da rede possui, estranhamente, uma ressonância que não podemos deixar de evocar, com o relato de uma paciente de L. Binswanger:

“Encontrava-me, uma certa noite, muito fatigada, e adormeci em meio aos tormentos de uma perturbação interior intensa. No sonho, me vi caminhando ao longo de uma praia interminável e o ruído sempiterno das ondas, sobre os recifes, sua agitação sem fim, me puseram logo em desespero. *Com toda minha alma desejava impor o silêncio ao mar, enfraquecê-lo na força.* Foi então que vi, dentre as dunas, um homem alto avançando em minha direção, usando um chapéu úmido. Portava um longo manto e uma enorme rede, um de seus olhos estava escondido sob um cacho de cabelo que lhe pendia sobre a fronte. Quando chegou a mim, o homem desdobrou sua rede e capturou nela o mar que estacionou diante de mim. Eu via entre a malha da rede e, horrorizada, via o mar morrer lentamente diante de meus olhos. Uma calma inquietante se estendia à minha volta; as algas, os animais e os peixes presos na rede tomavam lentamente uma cor acastanhada e um aspecto espectral. Aos prantos, me jogava aos pés do homem esconjurando-o com veemência que desse novamente ao mar sua liberdade pois sabia nesse momento que agitação era a vida e a calma significava a morte. O homem rasgou sua rede e liberou o Oceano, e quando de novo escutei como bradavam e se quebravam as ondas, senti em mim uma felicidade delirante e...acordei.”

O sonho revela, num primeiro momento, um desejo de controle, de domínio do mar rebelde cujo ritmo arbitrário, re-petido, insinua um estranho apelo de abandono de si, tal como, Hans Castorp, personagem de Thomas Mann, seduzido pelo leite de neve que lhe oferecia uma morte parecida ao sono. Mas neste caso, trata-se, antes, de um apelo à vida que não deixa, no seu desenfreio, de possuir a nota lúgubre da decadência e produz na paciente o sentimento de horror de ter de pactuar com a morte por dissolução de *si mesma* na corrente da vida; todavia, ao seu desejo obedecido de deter o mar, dá-se conta, com terror, de que a verdadeira morte dispensa toda passagem ou metamorfose. E então aceita a transformação²⁰.

Neste sentido, onde situaríamos Sartre? Situá-lo ali, na praia, observando uma tempestade e um navio que naufraga nas águas turbulentas, certamente presa de uma emoção violenta, mas *sublime* e não de pavor. Assim, Sartre, sem negar a transformação (pelo contrário, afirmando-a na própria liberdade) busca na consciência e na liberdade o lugar de uma concentração de *vida* no qual se possa justamente exercê-la, isto é, dar-lhe seu pleno significado

²⁰ No poema *Le Cimetière Marin* de Paul Valéry termina-se igualmente com a exaltação dessa vida desassossegada e a imagem utilizada é justamente o mar e o vento: “Une fraîcheur, de la mer exhalée/ Me rend mon âme...O puissance salée!/ Courons à l’onde en rejaillir vivant /.../Le vent se lève!...il faut tenter de vivre! L’air immense

num projeto ou numa tarefa humana (numa práxis, portanto) que se vise enquanto tal. Em outras palavras, Sartre é fiel à idéia de que o “humano” começa por uma posse e que esta nada mais é do que a própria existência e o seu toque de sentido.

“ No fundo, o que eu sempre desejei apaixonadamente, o que ainda desejo, é estar no centro de um *acontecimento* belo. Um acontecimento, isto é, um escoamento temporal que *me aconteça*, que não esteja *diante* de mim como um quadro ou um ar de música, mas seja feito em volta de minha vida e na minha vida, com meu tempo. Um acontecimento do qual eu seja o ator principal, que role com ele minhas vontades e meus desejos mas que seja orientado por minhas vontades e meus desejos, dos quais eu seja o autor, como o pintor é autor de seu quadro.”²¹

*

Estes dois momentos preparam a seguinte questão em Sartre: a guerra – condicionamento social e histórico – e a loucura – condicionamento psíquico mais extremo (ao lado de toda personalidade ou caráter), não são estes justamente os dois pólos que problematizam uma liberdade para Sartre?

Quando penso agir apenas segundo uma prescrição da minha própria consciência espontânea, a explicação histórica me diz que minhas ações estavam previstas e que eram plenamente adequadas a mim, à minha classe, à minha origem familiar, a meu tempo, à minha localização. Haverá sempre uma explicação para tornar um acontecimento, na sua novidade e no seu estranhamento, num fato plausível, revelando o verdadeiro fim, desconhecido para mim, das minhas ações. Não é que eu seja menos livre, mas que desconheço o verdadeiro fim de minha liberdade! Da mesma forma como minha liberdade, ao divergir do centro da experiência vivida para aquele da perspectiva histórica, propaga-se para uma zona de opacidade e indistinção, assim também, ao convergir para esse centro, encontra a opacidade do psíquico.

O descontrolo, decomposto nos temas de *destino* e *inconsciente* passam a configurar as portas falsas da liberdade e toda a tarefa de Sartre se concentrará em buscar uma saída verdadeira para aquela.

*

ouvre et renferme mon livre,/La vague en poudre ose jaillir des rocs!/Envolez-vous, pages toutes éblouies!/ *Rompez, vagues!/Rompez d'eaux réjouies/ce toit tranquille où picoraient des focs!*"

²¹Sartre, *CDG*: “Au fond ce que j’ai toujours désiré passionnément, ce que je désire encore c’est d’être au centre d’un *événement* beau. Un événement, c’est à dire, un écoulement temporel qui *m’arrive*, qui ne soit pas *en face* de moi comme un tableau, mais qui soit fait autour de ma vie et dans ma vie, avec mon temps. Un événement

dont je sois l'acteur principal, qui roule avec lui mes volontés et mes désirs mais qui soit orienté par mes volontés et mes désirs, dont je sois l'auteur, comme le peintre est l'auteur de son tableau.”, p. 525.

2) Para um inconsciente sartreano:

Ao introduzirmos as noções de devir, potência, vontade, transgressão, devir corruptivo – buscamos tornar sensível uma primeira compreensão da liberdade haurindo seu sentido da ligação a uma passividade: o em-si. A liberdade surge, assim, entendida como *trabalho sobre uma inércia*.

Não é suficiente, porém, pensá-la somente nestes termos, ou deter-se nessa consideração. Nosso esforço foi dirigido, todo o tempo, para um outro objetivo: pensar a liberdade, ou a consciência, segundo o próprio paradoxo de sua *espontaneidade*.

F. Jeanson tem, a este respeito, uma frase muito elucidativa. Ele diz:

“Quando Sartre nos fala de uma dependência “livre”, de uma constrição interna não determinante, não estamos, sem dúvida, muito longe da noção de “inconsciente” – e da objeção que, às vezes, gostaríamos de proferir quanto à liberdade do sujeito. Se eu não posso me tornar sujeito consciente sem pagar o preço de escapar de mim mesmo, como posso ter certeza de agir de modo autônomo?”¹

As reflexões de *EN* constituem um momento em que este problema permanece latente. Seguimos as excelentes descrições da consciência deslindando a trama complexa de suas ações, de suas fugas, de seus recursos pouco francos para forjar uma identidade. Todavia, o grande problema neste livro permanece estreitamente ligado à própria noção escolhida por Sartre como personagem conceitual: a consciência. À esta noção dificilmente escapa a companhia de uma outra, *pensamento*. Certamente, aqui, não se trata do pensamento entendido simplesmente como atividade intelectual: Sartre o chama de *presença a si*. Desde *TE*, a consciência irreflexiva é definida como espontaneidade e como consciência não tética de si. Ao modo de uma lâmina sutil esta presença de si transpassa toda consciência – sem tornar-se ainda o eu da reflexão: é seu despertar.

Chegamos então ao momento de perguntar: não seria necessário, para evitar que essa presença a si (que é também chamada por Sartre de “distância nula” a si) guardasse a acepção

¹ Jeanson, F. “De l’aliénation morale à l’exigence éthique” in *Les Temps Modernes*, número especial 531-533 (dois volumes), out-dez, p. 891-905.

puramente intelectual, trazer à luz uma outra noção, o *sentimento*²? A presença a si, como sabemos, é o perpétuo escapar de si – sua liberdade; se Sartre insiste em afirmar a transparência da consciência a si, mas se quer, ao mesmo tempo, ir além da atitude racionalista cartesiana, é preciso que essa presença seja um pre-sentimento, uma afinidade, um consentimento, um *páthos* se quisermos, sob a condição de pensá-lo como tensão pulsional.

Parece-nos, justamente, que essa dimensão não possui tratamento privilegiado em *EN*. Contudo, Sartre não permanecerá alheio à questão nas obras posteriores. Na entrevista de 1970, Sartre declara:

“Nos meus primeiros escritos busquei construir uma filosofia racionalista da consciência. Podia escrever páginas e páginas sobre os processos aparentemente não racionais do comportamento individual, *Ser e Nada* não deixaria de ser, mesmo assim, um monumento de racionalidade. O que acaba fazendo-o cair no irracionalismo, pois não é capaz de dar conta de processos que intervêm “por baixo” da consciência, processos igualmente racionais mas vividos como irracionais.”

Os nítidos contornos dessa consciência em *EN* que, a despeito dos esforços em escapar de si não se perde de vista, nos entrega o que seria sua contrapartida. A noção que, em primeiro lugar, nos chama a atenção é aquela de *inércia*³.

A *inércia*, indica uma estática mas guarda o essencial de sua definição numa *tendência* e não numa localização: tendência a permanecer parado, pela força constritiva de outro corpo, ou a ficar em movimento, pelo efeito de um impulso externo. Em ambos os casos, interessa considerar que a *inércia designa o ponto morto da liberdade*, isto é, ali onde o homem é hesitação, onde toda ação se recolhe numa antepassividade e toda passividade é acolhimento incondicional do acontecimento para se recolher numa ante-ação.

É este ponto morto, precisamente, a fonte de inúmeras incompreensões, seja para uma psicologia seja para uma filosofia e representa, como veremos, uma dificuldade para o próprio Sartre, pois a sua recusa ao inconsciente permanece, nas principais teses de *EN*, deficitária de

² Sabemos que este termo pode dar lugar a mal-entendidos. Contudo, buscamos expressamente uma noção simples, sem proceder etimologias complicadas. Basta pensar que *sentimento*, aqui, passa longe de qualquer idéia de sentimentalismo ou de emoções consideradas na ótica da psicologia clássica. Com esta palavra, com o que ela tem de simples e imediato para nós, mantenha-se, portanto, a idéia primordial de *contato* e afaste-se todo saber e percepção (entendida como apreensão consciente).

³ Esta noção encontra sua plasticidade admirável na descrição da *viscosidade*, na seção III, cap. II da Quarta parte de *EN*.

uma compreensão maior da contrapartida da espontaneidade da consciência: uma matéria afetiva⁴ que trans-borde toda consciência. Toda consciência é, assim, uma segregação *sem motivos conscientes* de fenômenos e Sartre ao recusar o inconsciente freudiano na teoria da má-fé (por razões justas desde o ponto de vista de uma fenomenologia da consciência), descentrou do problema da liberdade o *páthos* dessa liberdade⁵. É certo que a noção de *situação* introduzida em *EN* aparece para dar conta dessa estância involuntária a partir da qual se esboça toda liberdade. Algumas passagens podem esclarecer a orientação de sentido dada a esta noção.

“O coeficiente de adversidade das coisas, em particular, não saberia ser um argumento contra nossa liberdade, pois é *através de nós*, isto é, através da posição anterior de um fim, que esse coeficiente de adversidade surge.(...) é então nossa liberdade que constitui os limites que encontrará em seguida. (...). O para-si se descobre engajado no ser, atacado pelo ser, ameaçado pelo ser; ele descobre um estado de coisas que o rodeia como motivo para uma reação de defesa ou ataque. Mas ele não pode fazer esta descoberta senão ao colocar livremente o fim com relação ao qual o estado de coisas é ameaçador ou favorável. Estas observações nos ensinam que a *situação*, produto comum da contingência do em-si e da liberdade, é um fenômeno ambíguo no qual é impossível, ao para-si, discernir a quota da liberdade e do existente bruto. (...) é, então, apenas através e no livre surgimento de uma liberdade que o mundo desenvolve e revela as resistências que podem tornar o fim projetado irrealizável. (...) Começamos, assim, a ver o paradoxo da liberdade: não há liberdade senão em *situação* e não há *situação* senão pela liberdade.”⁶

Parece, então, que encontramos os componentes inconscientes exigidos: a ambigüidade da situação radicando, simultaneamente, na liberdade e no consentimento (a existência bruta). Porém, resta sempre para Sartre um problema: o para-si continua entrando com seu papel concentrador: é o para-si que descobre, no salto de sua liberdade, seus próprios limites. Já estamos, portanto, no que poderíamos chamar de “ferida” da consciência: “A ocorrência da consciência é sempre, em qualquer grau, a ruína de uma consonância íntima”⁷; isto é, para lá da hesitação que buscávamos. Essa ambigüidade para a qual atenta Sartre é fundamental; faltava,

⁴ “Matéria afetiva” é um termo utilizado por Paul Ricoeur em *Philosophie de la Volonté*, op. cit.

⁵ Esta questão era já tratada por Fichte, com a noção de *Gefühl* e a doutrina das pulsões (*Trieb*=pulsão) em *Das System der Sittenlehre nach der Principien der Wissenschaftslehre* in *Fichte Werke*, Berlin, 1971, IV; Henry Maldiney no texto “Pulsion et Présence” (in *Penser l’homme et la folie à la lumière de l’analyse existentielle et de l’analyse du destin*, ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1991, p. 145) tem a seguinte afirmação sobre esta noção: “Le sentiment est une conscience immédiate qui d’une part est nécessaire et d’autre part prépare la mise en œuvre de la liberté. Donc sentiment et liberté à la fois s’opposent et s’appellent. À travers leur opposition s’exprime l’opposition plus générale du lié et du libre.”, p. 148.

⁶ *EN*, p. 538.

porém, tentar alcançar a sua dimensão pré-consciente⁸, não numa unidade primitiva qualquer, mas, precisamente, ali onde o salto da liberdade não é ainda um transpor dos limites iluminado pelo seu fim, mas justamente um apelo a *outra coisa*. Em resumo, falta à noção de situação a marca da verdadeira alteridade; permanece sempre, em Sartre, o receio pela catástrofe⁹, talvez pela loucura.

Este desvio pode ter, em Sartre, duas origens: a primeira, contra a qual atenta P. Ricoeur¹⁰, é o entusiasmo que a noção de intencionalidade, acompanhada daquela de transcendência da consciência, pode suscitar. Quando se está no terreno de uma práxis humana, no qual o homem é, antes de tudo, essa pendência de ação e não-ação¹¹, no qual não se desenha de modo límpido se sou lugar de uma ação ou esta ação mesma, ou quando somos levados a pensar se o prazer não é, finalmente, a conciliação secreta de consentimento e receptividade¹², não é a intencionalidade uma noção que deveria ser usada com cautela? A análise intencional, através da distinção operativa do correlato de uma consciência, “a consciência é consciência de...”, encontra, como nota Ricoeur, dificuldades de aplicação na esfera da práxis humana. O agir e a ação, como recíprocos da consciência intencional, possuem um resíduo:

“O querer não se reduz a colocar um projeto no vazio e a preenchê-lo praticamente por uma ação. Consiste ainda em aquiescer à necessidade que ele não pode nem projetar nem mover.”¹³

A segunda origem, segundo o que pudemos comprovar, é que a recusa do inconsciente freudiano, na época de *EN*, e o embate direto com este, desvia Sartre de considerar que, em última instância, a reivindicação da hipótese do inconsciente é legítima: o domínio do psíquico extrapola a consciência, não meramente como um transcendente (o que coloca novamente uma consciência em jogo), mas, como nota Lévinas,

⁷ Ricoeur, P., *op. cit.*, p. 21.

⁸ Este termo entendido no sentido mais amplo, sem especial referência ao seu sentido na psicanálise de Freud.

⁹ Lembremos que esta palavra em grego quer dizer “reviravolta”.

¹⁰ Ricoeur, P., *op. cit.*, p. 353.

¹¹ O que Fichte chama de sentimento (*Gefühl*) é “exteriorização no Eu de um não-poder”; Fichte, *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre, in Fichtes Werke*, Berlin, 1971; apud Maldiney, H. *op. cit.*, p. 148.

¹² Porque a receptividade implica uma intenção de receber e, portanto, de alguma forma, uma agir na forma passiva.

¹³ Ricoeur, P. *op. cit.*, p. 11. “...le vouloir ne se réduit pas à poser le projet à vide et à le remplir pratiquement par une action. Il consiste encore à acquiescer à la nécessité qu’il ne peut ni projeter ni mouvoir.”

“ [A consciência] é um modo de ser, mas, assumindo o ser, ela é sua própria hesitação. Através disso dá a si uma dimensão de *dobra* (...) A consciência, na sua oposição ao inconsciente, não é feita dessa oposição, mas dessa vizinhança (...): no seu próprio salto, a consciência se extenua e se interrompe, tem um *recurso contra si mesma* [grifo] (...)”¹⁴

Apesar de tudo isso, é o texto de Sartre que escapa a si mesmo, revelando um negativo fotográfico. O problema não será negligenciado por Sartre nas obras futuras: é a própria fonte de todo o pensamento daquele acerca das condições humanas, da *psyché* à História. Isto, em outras palavras quer dizer que Sartre é conduzido à idéia de inconsciente por outro caminho, diverso da problemática psicanalítica.

É este caminho que esboçaremos rapidamente a seguir, apresentando, em primeiro lugar, certos temas afins encontrados em *EN*. Em seguida, partindo de algumas considerações de *CpM* ficará definida a porta de entrada para tratarmos do problema da História e da liberdade, ou da história de condicionamentos e liberações.

*

Termos como “corrupção”, “orgânico”, “miasmático”, foram usados anteriormente para situar a consciência no mundo, dando-lhe sua textura concreta de vontade, desejo, possessão. Isso não quer dizer que usamos metaforicamente essa terminologia mas, procuramos mostrar como a descrição da liberdade ocorre no plano de encontro entre a *inércia e descontinuidade*, entre o *descontrole e a domínio*, entre o *atópico e o mundo*¹⁵, numa dualidade que não poderá se

¹⁴ Lévinas, E. *De l'existence à l'existant*, op. cit. p. 116: “Elle [la conscience] est un mode d'être, mais, assumant l'être, elle est son hésitation même. Par là elle se donne une dimension de repli (...) La conscience, dans son opposition à l'inconscient n'est pas faite de cette opposition, mais de ce voisinage (...): dans son élan même, la conscience se lasse et s'interrompt, a un recours contre elle même.”

¹⁵ *Atópico e mundo* – O em-si é um atópos, sendo “mundo” um momento já de territorialização da consciência. Há a diferença, marcada por Richir [*Du sublime en politique*, Payot, Eure, 1991] de mundo enquanto fenômeno e fenômeno-de-mundo. O primeiro é o mundo ambiental da consciência, aquele do §§27-29 de *Ideen I*, sua morada, sua circunvizinhança. O segundo, fenômeno-de-mundo, está aquém da experiência do mundo, ou melhor, é a condução dessa experiência a uma outra experiência, aquela da nossa ausência do mundo. Nas palavras de Richir: “Il aura donc manqué à Heidegger de comprendre en quoi, en mourant, nous quittons le monde, mais le monde des phénomènes-de-monde, pour une radicale absence – absence radicale de nous au monde –, et en quoi l'épreuve de notre-être-au-monde, en elle-même déjà épreuve de cette absence, tout au moins dans son imminence est aussi...épreuve de la mort d'où nous ressortons, non pas hors du monde, mais au monde avec l'énigme insondable d'un être-hors du monde...”

reduzir à unidade pois constitui, em última instância, o próprio “enigma da fundação” de que fala Marc Richir¹⁶, o “de onde” do próprio homem como pergunta abissal e sonho da ausência.

O em-si, fenômeno-de-ser, presença obscura no coração do para-si, é a região do ser contínuo, os cantos pressentidos pela consciência de seu próprio existir, não mais como flecha que tende, mas como fluido que flui “na corrente anônima do ser” (Poe). O em-si “acontece a consciência”, no mesmo sentido em que aquele que morre acontece sua morte – morte que se faz através e na invocação do próprio ser. O para-si ex-iste, expõe-se no ser que, por sua vez, *acontece o existir*.

Se retomamos a expressão “cantos pressentidos”, há algo que podemos sugerir: estes cantos, as bordas ou os resquícios da consciência-existindo, aquilo que de certa forma é transbordo e faz com que Roquentin, personagem da *Náusea*, sinta-se em demasia no mundo, não é uma espécie de *inconsciente sartreano*? Para que não sejamos mal compreendidos lembremos que in-consciente, removendo-se a carga de toda uma interpretação psicanalítica (mas ainda consoante à ela) significa simplesmente o que *não é consciente*. O que não é consciência. O em-si pressentido, presença e *borda*¹⁷ da consciência é, como diz Sartre, distância nula. “Não há” diz “no em-si, uma mínima parcela de ser que seja distância a si mesma...é o pleno”¹⁸. O vão no ser que é o existir guarda consigo, como algo que está aderido a si, este pleno do qual se expulsa mas nunca se libera totalmente, como o rastro da lesma. Levando às últimas conseqüências o que dissemos: o inconsciente de Sartre é *tudo o fora da consciência*, tudo o que ela não é. Mas como? A consciência – o nada – será o mesmo que o ser? A chave está novamente na palavra *borda*. Pois cada vez que a consciência se determina a ser algo – já que ela nada é – afeta o em-si de nada, nadifica o em-si, mas não pode impedir que esse nada seja seu limite, como intervalo de ser. Isto quer dizer que, e já observamos isto uma vez, a nadificação é nadificação *de um certo ser* e não saberíamos falar de um ser em geral como só podemos falar de consciência *em situação*. O inconsciente sartreano seria a presença opaca de um ser que a consciência deixa de ser cada vez que é, mas ao qual apela obscuramente¹⁹. Ela pressente as suas bordas como o limite de sua determinação, de sua decisão, de seu querer e de seu desejar; mas o limite não é

¹⁶ Richir, M. *op. cit.*

¹⁷ Esta idéia parece ser comprovada pela origem da idéia de negação em Sartre à partir da idéia de *contato*.

¹⁸ *L'Être et le Néant*, p. 112.

¹⁹ Desta forma fica claro que a consciência irreflexiva absorva no mundo, descrita pela primeira vez em *TE*, revela como Sartre se encontra no próprio limite do inconsciente: sua resistência a manter a palavra

um indiferente, como uma simples demarcação de começo e fim, mas a própria vulnerabilidade e exposição dessa consciência.²⁰

O inconsciente é, assim, da ordem da hesitação na escolha, do tanteio na busca, mas também do medo, do horror, do segredo, da náusea. Esse inconsciente é o impensado de cada pensamento, *vibrando junto a este* como onda de arrebatamento. Se quisermos: “é o negrume secreto do leite”²¹.

*

É preciso distinguir, com relação ao inconsciente, dois planos diversos: aquele da relutância contra o inconsciente freudiano em *EN* (na teoria da má-fé) e um plano mais amplo e que, por assim dizer, inclui o primeiro: o plano da própria discussão com o inconsciente.

Neste último plano, esboçado pela primeira vez em *CpM*, fica patente que estamos longe das refutações às teses da psicologia clássica, empreendidas nas primeiras obras de Sartre, pois agora o que se discute assenta num acordo tácito: o psíquico, incognoscível em si²² não possui uma realidade senão enquanto *drama humano*, realidade “da *significação* que faz de um conjunto de movimentos uma *cena humana*.”²³

O que Sartre não admite na hipótese do inconsciente é que ele permita uma mecânica psíquica e a aplicação da categoria de *causa*. Precisamente o motor dessa mecânica é o próprio inconsciente e a idéia implicada nele de que o verdadeiro significado das ações está aquém da manifestação desse drama humano, subjacente à consciência, como um pensamento marginal

“consciência” marca apenas sua rejeição à idéia de que a consciência não tem acesso à verdadeira significação de seus pensamentos.

²⁰ E, avançando por aí, um apelo a algo que não foi bem pressentido por Sartre: a vulnerabilidade do corpo e sua dimensão con-tátil..

²¹ *Ibid.*, p. 662.

²² O conhecimento obtido depois da análise não é aquele do inconsciente; este é – e junto a ele o psíquico em geral – incognoscível. Este é o momento de fundamental importância da psicanálise: não tanto, como notou Politzer, a invenção da hipótese do inconsciente, mas a intuição que o exigiu: de que o psíquico não pode vir a ser objeto de um *conhecimento*.

²³ Politzer, G., *op. cit.*, p. 177. Seguimos de perto a interpretação de Politzer ao buscar na psicanálise a primeira orientação da psicologia para o *concreto*. O objetivo de Politzer é ainda o de mostrar, com base nos pressupostos denunciados na mudança de perspectiva promovida pela psicanálise, a possibilidade de se constituir uma *psicologia concreta*. Para esta, Freud já ofereceu a nota fundamental: desviar o interesse da psicologia da análise de realidades interiores, de processos semi-representativos, semi-fisiológicos, para a análise da *vida dramática do indivíduo*. O *drama* entendido por Politzer nada tem em comum com qualquer sentimentalismo: “na acepção que ele tem para um encenador; em resumo, na sua acepção cênica. O teatro deve imitar a vida? A psicologia, para

censurado, resistido pelo pensamento consciente, acedendo a este numa forma intrincada, transvertida, irreconhecível. Mas se o verdadeiro significado de um certo comportamento anormal é, por exemplo, um desejo que não pode se consumir devido à barreiras de ordem moral, se este desejo permanece um segredo conhecido pelo sujeito (num saber latente), qual seu outro sentido senão a própria exposição dessa consciência a um mundo que *ela se proíbe* por que este *lhe é proibido*? A chave é a proibição: meu desejo nasce desde essa proibição (o que não quer dizer que esta seja sua causa, mas apenas sua situação) e portanto sob o signo da *opressão*, de uma cultura, de uma família, de uma sociedade. Este desejo, que não ousa vir à tona para mim, é, na verdade, tão pouco íntimo que nele já vibra, antes de tudo, a nota proibitiva que é o Outro.

O inconsciente é para Sartre a expressão que designa essa opressão, o tornar-se ou fazer-se passivo aos outros, sendo isto possível apenas por que tudo está por demais exposto, por que o segredo é a trama das ações recíprocas, dos contatos e dos desejos, reprimidos ou não, por essa trama.

"A espécie, assim, me agarra por trás, no sentido em que cada um dos meus atos, único e livre *para mim* é apreendido pelo outro que está atrás de mim, como o explicável pela espécie. Assim, ela é continuamente assimilável a um fora de minha consciência e, como interiorizo necessariamente esse fora ao pensá-lo *meu*, ao inconsciente, que é o sentido profundo de meu *consciente*. Assim, a consciência torna-se sutilmente aos meus próprios olhos o inessencial sem que eu possa nunca apreender o essencial."²⁴

*

Mas Sartre nunca aceita a noção de inconsciente da psicanálise, enquanto tal, para explicitar esse fundo obscuro de consciência que escapa à apreensão do indivíduo e que traça, aos outros (e então a si mesmo, no recurso de sua exterioridade) um caráter ou uma natureza.

Pois a sua ambigüidade, de ser um sistema rigoroso de causalidades e uma misteriosa finalidade, acabaria fazendo desse inconsciente um mecanismo cego. Além disso, para Sartre, faltaria à psicanálise um procedimento dialético, em oposição ao seu pensamento sincrético, que

escapar de uma tradição milenar e voltar à vida, talvez deva imitar o teatro." ("Politzer dans ses écrits", de Voutsinas, D. in *Bulletin de Psychologie*, 408, XLV, 16-18, Paris, 1991-1992, p. 794)

²⁴ *CPM*, p. 102: "L'espèce ainsi me saisi par-dernière, au sens où chacun de mes actes *pour moi* unique et libre est saisi par l'autre qui est dernière moi comme explicable par l'espèce. Ainsi est-elle perpétuellement assimilable à un dehors de ma conscience et, comme j'interiorise nécessairement ce dehors en le pensant *mien*, à un

não tivesse o propósito de reduzir as relações encontradas na análise a uma relação original de valor absoluto.

“Um sentimento ou paixão entre duas pessoas é, sem dúvida, fortemente condicionada por sua relação a um “objeto primitivo”; pode-se encontrar esse objeto e utilizá-lo para explicar uma relação nova. Mas essa relação, ela mesma, permanece irreduzível”²⁵.

Na dialética proposta para a psicanálise (percebe-se aqui claramente a união dos temas: materialismo dialético e psicanálise existencial), deve-se ter em conta a irretroatividade das vivências e a total novidade que cada uma representa com relação à precedente. Isto significa, em outros termos, que será possível encontrar certos focos de reincidência (referência a um “evento original”) mas que estes são uma *nova invenção*. Lembramos como Sartre decifrava o tempo mítico de Genet (que é, aliás, o tempo psicológico): consagrar o evento original, que lhe foi um dia revelado, era num primeiro momento consagrar um *ser*; todavia, todo projeto de *ser* escapa e explode o próprio *ser*, porque cada referência revela uma nova invenção. Permanece verdade, porém, que as referências a um passado genealógico são o próprio estofado da vida psíquica da consciência. Mas a análise deve revelar, antes de tudo, como, no fracasso de repetir o evento original, essa vida prolifera em sentidos inesperados, “bastardos” desse evento. Do ladrão ao escritor, Sartre tentou seguir essa explosão em SG.

Esta idéia para uma psicanálise, mais aquela trazida pelo inconsciente (entendido como a existência de processos que escapam à consciência clara), levou Sartre a modificar sua terminologia em IF. A noção de consciência, com efeito, não é mais totalmente adequada para essa concepção. Sartre passa a utilizar *vivência* (*vécu*).

A vivência, de fato, é muito mais adequada: a noção de vida, ela mesma, já que guarda a dimensão tão fundamental de um *páthos* que precede e acompanha toda emergência de uma consciência, entrega esse meio de opacidade no qual se desenrolam os eventos psíquicos, nem como caos, nem em ordem alguma, mas como acontecimentos que encerram uma marca de contato ao mundo que não nos é cognoscível.

inconscient, qui est sens profond de mon *conscient*. Ainsi la conscience devient subtilement à mes propres yeux l'inessentiel sans que je puisse jamais saisir l'essentiel.”

²⁵ NO70, p. 108: “Un sentiment ou une passion entre deux personnes est sans doute fortement conditionné par leur relation à un “objet primitif”; on peut retrouver cet objet et s'en servir pour expliquer la relation nouvelle. Mais cette relation elle-même reste irréductible.”

“Esta concepção de *vivência* é o que marca minha evolução desde *O Ser e o Nada*...A introdução da noção de *vivência* representa um esforço para conservar essa “presença a si” que me parece indispensável para a existência de todo fato psíquico, presença, ao mesmo tempo tão opaca, tão cega a si mesma que é também “ausência de si.”²⁶

*

²⁶ NO70, p. 112: “Cette conception du vécu est ce qui marque mon évolution depuis l’*Être et le Néant*...L’introduction de la notion de *vécu* représente un effort pour conserver cette “présence à soi” qui me paraît indispensable à l’existence de tout fait psychique, présence en même temps si opaque, si aveugle à elle-même qu’elle est aussi “absence de soi”.

3) Um pedaço de real para roer

Uma anedota interessante da vida de Sartre nos dá o fio condutor para tratar do papel tão importante (que infelizmente não será desenvolvido aqui da forma que mereceria) que o imaginário vai ganhando até *IF*.

A história diz respeito à época da guerra, em que Sartre se encontrava mobilizado e bastante perplexo face às dificuldades surgidas para levar adiante sua noção de liberdade: pode mesmo um homem escolher seu ser em qualquer e toda circunstância? Essa pergunta inaugurava uma nova direção para suas reflexões.

Contudo, numa passagem do *Diário* ficamos maravilhados com a coerência que Sartre quer dar à sua vida em nome dessa liberdade: ele decide que irá pedir sua transferência para junto dos soldados que lutam no fronte, para dar sentido à essa vivência de guerra. Segue-se daí um discurso convincente e heróico.

Numa nota da edição francesa, porém, Arlette Elkaim-Sartre observa que Sartre está sendo explicitamente uma consciência de má-fé: não se trata de ir ou não ao fronte, mas sim de que ele não *pode* ir ao fronte por certos problemas físicos (na visão sobretudo). Mas sobre isso, nenhuma palavra de sua parte.

Esta história oferece elementos peculiares para a compreensão do Sartre-escritor, mais ainda tratando-se de um diário, já que, *supostamente*, escreve-se um diário para exercitar uma certa sinceridade¹ (Gide). Isto leva a supor que Sartre é uma personalidade “em exibição” constante, um verdadeiro escritor atravessado pelo leitor.

Mas é um outro aspecto que gostaríamos, aqui, de ressaltar: a impotência de ir ao fronte, obstáculo real e irrevogável, encontra sua saída na *irrealização* do escritor. A impotência é vivida enquanto fracasso, mas este significa que a realidade foi *suspensa*:

“Sustentamos por um instante o desejo no seu nada, mesmo contra a vontade divina, mas não é senão um atraso, uma afirmação no e contra o fracasso do reino humano, pouco antes de começar o reino divino.”²

¹ Mas toda sinceridade é, para Sartre, uma má-fé. Realmente não há saída.

² *CPM*, p. 239: “On soutient un instant le désir dans son néant même contre la volonté divine, mais c’est juste un retard, une affirmation dans et par l’échec du règne humain, juste avant que commence le règne divin.”

O fracasso, vivido na subjetividade de um projeto individual, ou no veredicto final da história, é a própria linha de fuga de toda ação humana, que impede que essa ação morra num resultado, que lhe dá, para lá de toda eficiência sobre o mundo real, uma outra dimensão, a dimensão do *impossível*, a dimensão do que não pode ser e que, no entanto, foi clamado em toda vivência e em todo projeto. O fracasso, então, é a marca da própria liberdade, pois nele houve um homem que tendeu ao impossível, uma vontade na qual se dilatou muito mais do que qualquer motivo real poderia provocar, do que qualquer ato fixou em seu resultado.

A imaginação, o fracasso, a liberdade – estas notas irmãs que dão ao homem sua vitória irredutível, que criam simulacros da realidade corroendo-a no seu interior, como o vírus que se dissimula à célula numa semelhança a esta. O homem é um sonho impossível, porque é o sonho que deve ser mantido para que o homem não desapareça, porque se esse tênue fio que a liberdade estende entre nossos desejos e a satisfação *prometida* neles se romper, não há mais fracasso ou malogro, mas não há, na mesma medida, senão a escravidão eterna do homem na realidade.

A reza ao impossível é a “reza poética”, culto à pureza mais diabólica.

“De acordo; a imaginação não é mais do que uma fuga do instante fixado... Seja. Mas o fracasso, tomado em si mesmo, o fracasso ruminado e depois escolhido em conhecimento de causa, a aposta de jogar perdendo, a derrota, enfim, total e risível, mas profetizada desde a infância com o nome de “maldição de Adão”, porém *esperada*, talvez até mesmo provocada por intransigência, não é simplesmente a cifra do homem, seu segredo, a única maneira pela qual seu instinto religioso pode se manifestar sem se encarnar em momices?”³

*

³ IF, p. 510: “D’accord; l’imagination n’est qu’une fuite à l’instant arrêtée (...) Soit. Mais l’échec, pris en lui-même, l’échec ruminé puis choisi en connaissance de cause, le parti pris de jouer perdant en mirant sur l’impossible, la défaite, enfin, totale et risible, mais prophétisée dès l’enfance sous le nom de “malédiction d’Adam”, mais *attendue*, peut-être même provoquée par intransigeance, n’est-ce pas simplement le chiffre de l’homme, son secret, la seule façon dont son instinct religieux peut se manifester sans s’incarner dans des momeries?”

Terceiro Capítulo

Encruzilhadas (a História e o tempo vivo)

1) a moral da conversão

As noções de *autenticidade* e *inautenticidade* (no alemão: *Uneigentlichkeit* e *Eigentlichkeit*), inspiradas diretamente em Heidegger de *Sein und Zeit* (1927), aparecem nos textos de Sartre a partir de *CDG*.

A autenticidade, para Heidegger, denomina o modo de ser do *Dasein* que exprime sua possibilidade mais originária, isto é, precisamente aquela que ele é a todo tempo, não de modo a ser isto ou aquilo, mas naquele de ser a cada momento referência ao mundo portando a marca irredutível de uma propriedade, de um a “cada vez *meu*” [*je meines*], contração original do *eu*.

No § 9 de *Ser e Tempo*¹, diz: “em cada caso o *Dasein* é *meu* para ser de um modo ou de outro. O *Dasein* já sempre se decidiu de alguma forma enquanto modo no qual é a cada vez *meu* [*je meines*]”. E acerca da autenticidade e da inautenticidade escreve:

“É por que o *Dasein* é, em cada caso, essencialmente sua própria possibilidade, que *pode* no seu ser “escolher” a si mesmo e ganhar a si mesmo; pode igualmente perder-se a si mesmo e nunca ganhar-se; ou apenas “aparecer” como tal. Mas só na medida em que é, essencialmente, algo que pode ser *autêntico*, isto é, algo por si mesmo – pode ele ter perdido a si e não ter ainda se ganhado.”²

¹ Heidegger, M. *Being and time*, Oxford Basil Blackwell, 1980 [translated by Macquarrie and Robinson from the German *Sein und Zeit* (seventh edition), Max Niemeyer Verlag, Tübingen].

² “Und weil *Dasein* wesentlich je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst “wählen”, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur “scheinbar” gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, das heisst sich zueigen ist”. § 9, p. 43.

A inautenticidade é, assim, o modo segundo o qual o Dasein decidiu-se pela impropriedade, pela perda de sua “estância unicamente a partir de si” [Selbständigkeit] caindo no circuito do *outro*, do estar-com [Mit-sein] no qual o *próprio* [Selbst], que caracteriza a autenticidade, se dispersa no “eles” impessoal [Man], que não é, como adverte Heidegger no §27, nem um “objeto universal” que abraçaria uma pluralidade de sujeitos, nem um gênero do Dasein individual. O “eles” “é *um existencial* [existenzial]; e *como um fenômeno primordial, pertence à constituição positiva do Dasein*.”:

O Dasein absorvido nesse “comércio” com outro, no circuito do Mit-sein, é ainda o que Heidegger denomina seu “declínio” [Verfallen] ao mundo, no sentido de estar permanentemente preocupado pelo mundo e pelos entes. A noção de declínio dá à inautenticidade uma maior precisão:

“inautenticidade não quer dizer nada parecido com um não-estar-mais-no-mundo, mas aponta, antes, para um tipo muito peculiar de estar-no-mundo – aquele que é o completo fascínio pelo “mundo” e pelo estar-com de outros Dasein expresso pelo “eles” [Man]”³.

Em resumo, a autenticidade é o *modo original* de ser do Dasein, a inautenticidade dependendo desta na sua definição, como perda de si. Além disso, a autenticidade, em oposição à inautenticidade, é pensada como devendo permanecer pura de toda influência, sem débitos, alguém de tudo o que poderia comprometer o não-intercambiamento (Lévinas: “non-interchangeabilité”) da unidade do “a cada vez meu”⁴. Esta unidade do eu humano, que nada deve poder alienar, é pensada a partir da morte: cada um morre para si, cada um tem sua morte e ninguém morreria de outra forma senão no cerne dessa propriedade originária que a *Jemeinigkeit* exprime. A relação aos outros, que perfaz o *declínio* inevitável na inautenticidade, é interrompida na *angústia* [Angst] – aí onde o Dasein se tem a si mesmo na sua possibilidade mais própria, seu ser-para-a-morte, afrouxando assim os laços que me prendiam aos referenciais marcados pelo “comum” do pronome indefinido “Man”⁵.

³ Heidegger, *op. cit.*, §38.

⁴ Lévinas, E. *Itinéraire: Emmanuel Lévinas – l'Autre, utopie e justice* in *Autrement*, n° 102, p. 53-60. “Eu a preservar, acima de tudo, da banalidade vulgar do pronome indefinido (*Man, On*) onde o eu corre o risco de se degradar mesmo se o desprezo veemente, que sua banalidade medíocre inspira, pode rápido se estender à justa parte do comum no universal da democracia.”

⁵ Essa angústia, como Heidegger explica, não é *medo*; Lévinas nota, com isso, que essa angústia explode, sem mais, com as relações ao outro, ela não me entrega nunca uma nova possibilidade no meu referimento ao outro. Não tem, nesse sentido, nenhuma referência ética, não atenta a uma transformação moral do Mit-sein.

Como será a apreensão de autenticidade e inautenticidade por Sartre?

Nos *Carnets* a autenticidade parece designar mais a *intensidade* de uma vivência como garantia para uma ação moral. Em outros termos, é preciso querer ou sentir plenamente, até ao fim, o que se quer ou o que se sente, *coincidir*, portanto, com estas vivências, ciente da incompletude, da finitude e da liberdade de cada projeto. Esta coincidência, todavia, permanece apenas como uma *proposta*⁶ para a consciência (que Sartre exprimirá, em *EN*, como desejo de ser enquanto fundamento do próprio ser), que exige o sustento existencial do próprio querer ou do próprio sentir, a fim de querer autenticamente. A autenticidade é, aqui, aspiração à totalidade da coincidência como *valor* e não como *ser*.

Em *EN*, como nota André Gorz, a autenticidade será evocada como “apreensão de si para lá da boa e da má-fé, à qual acede o para-si através da “reflexão pura e não cúmplice”, quando descobre, na angústia, sua liberdade como fonte de todos os valores e o valor como miragem de uma impossível coincidência consigo”⁷.

Ora, é precisamente neste ponto que haverá uma diferença com relação a Heidegger: para Sartre não há interesse em enfatizar “o sempre meu” da autenticidade; a inautenticidade, como busca de recuperação do ser, não implica a perda dessa prioridade ontológica mas, pelo contrário, é essa busca do ser – revelada impossível no fracasso – que possibilita a *autenticidade*. Portanto, esta tem referência com a *fuga* permanente do ser, abandono do projeto de recuperação. Revelar o fracasso da tentativa de coincidir consigo significa, por outro lado, ganhar o mundo numa referência livre a ele. Por isso Sartre evoca, na transcendência da consciência, a *alegria* de “encontrar-se fora quando já se perdeu dentro”. Desta maneira, não há para a autenticidade a implicação de um solipsismo existencial⁸, mas pelo contrário, trata-se para Sartre de reconciliar a consciência ao mundo e ao outro, ao ser, de conquistar para ela a “jouissance de l'être” (o desfrute do ser).

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

⁶ *Carnets de la drôle de guerre*, op. cit., p. 319.

⁷ Gorz, A. “Fragments sur authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre” in *Les Temps Modernes*, nº 531-533, 1990, p. 505-550.

⁸ Cf. *SiI*, “Une idée fondamentale...”: “Não é num retiro qualquer que nós nos descobriremos: é na rua, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens.” Esta frase é muito elucidativa com relação à inversão de sentido que autenticidade tem para Sartre com relação a Heidegger. Para este último este seria o plano do inautêntico.

Mas o que isto quer dizer senão que Sartre vê como única possibilidade da autenticidade o caminho da consciência à subjetividade impessoal⁹? Todos os temas sartreanos se entrelaçam: viver sem Ego, na verdadeira subjetividade, é ao mesmo tempo a abertura de um plano comum de uma permeabilidade e transpassibilidade de consciências. Esta é a autenticidade, cujo primeiro passo é a *conversão individual* da reflexão cúmplice àquela pura.

Este caminho não é desprovido, porém, de dificuldades:

Em primeiro lugar, se o para-si é movimento espontâneo (pois é lacuna de ser) ao em-si, numa coincidência impossível, o que daria a esse movimento um *valor* diverso tratando-se de uma consciência de má-fé ou de uma consciência pura? Se todos os projetos são fadados ao fracasso & se são eles a própria valorização do em-si pelo para-si, não haveria equivalência de todas as atividades num nivelamento de valores?

Para responder esta pergunta é preciso antes desfazer um equívoco comum quando se trata da consciência de má-fé. Na verdade tal equívoco é propiciado pelo próprio Sartre, quando em *EN*, empolgado com o método descritivo da fenomenologia¹⁰ – que podia ser aplicado a qualquer hora e em qualquer lugar – nos entrega o garçom como aquela consciência que se extenua para criar o ser-garçom, numa mímica e num jogo de gestos realizantes e irrealizantes. Tratava-se de uma consciência de má-fé? Então devemos ser na maior parte das vezes, em todas as atividades que queremos cumprir, totalmente de má-fé. Esta dificuldade tem sua origem numa certa distorção ou condução ao absurdo dos argumentos de Sartre e cai-se numa perplexidade semelhante àquela produzida quando perguntavam a Sartre – logo que *EN* fora lançado – se a rosa entrava na categoria do para-si ou do em-si¹¹.

Mas uma observação de A. Gorz esclarece:

⁹ Embora, é certo, seja preciso notar que o “a cada vez meu” de Heidegger não indica nenhuma subjetividade psicológica, mas mesmo assim afirma implicitamente uma região de autenticidade fechada no circuito de um Dasein solitário. Isso é patente quando considera o ser-para-a-morte como a possibilidade mais própria do Dasein.

¹⁰ Pierre Bourdieu em *O poder simbólico*, trad. Fernando Tomaz, ed. Bertrand Brasil, RJ, 1998. refere-se a essa passagem da seguinte forma: “Seria preciso determo-nos em cada palavra desta espécie de produto maravilhoso do inconsciente social que, graças ao duplo jogo consentido por um uso exemplar do *eu fenomenológico*, projeta uma consciência de intelectual numa prática de criado de café, ou no *analogon* imaginário desta prática, produzindo uma espécie de quimera social”; numa nota, contudo, reconhece: “é um pouco injusto tomar para objeto de análise um texto que tem o mérito de conduzir à explicitação completa – daí seu interesse – as dimensões mais encobertas, até mesmo mais secretas, de uma experiência vivida do mundo social de que podemos ver a cada dia as manifestações parciais ou enfraquecidas.”, p. 89.

¹¹ Esta anedota é relatada por Annie Cohen-Solal in *Sartre*, Gallimard, Paris, 1999.

“A autenticidade não aparecerá, nem fará falta, na esfera das minhas referências práticas e objetivas com o dado, mas na esfera da referência a si e da escolha original [grifo] que meu comportamento exprime, sem dúvida, sempre e de modo total, mas nunca de maneira explícita e imediatamente decifrável.”¹²

Desta forma, o garçom não é de má-fé enquanto quer realizar sua tarefa mas é de má-fé quando, acima de toda referência prática ao mundo, se institui a si mesmo na sua função e faz desta o foco de emanção de seu comportamento.

“Há um momento em que a irreflexão deixa de ser ingênua para tornar-se escolha implícita de “se irrefletir”, em que a presença natural no mundo torna-se presença de má-fé em um mundo de realidades equívocas e escorregadias. A estrutura original da presença irrefletida é isenta de má-fé bem como de autenticidade, mas a má-fé é para ela um risco permanente. Ela só poderá escapar desse perigo se o para-si retomar, na sua fonte, a escolha original que ele é, se escolher livremente ser enquanto escolha e projeto de ser (...) mas isto não é possível senão como conversão radical, um paciente trabalho de explicitação e purificação reflexiva, uma “subjetivação” da subjetividade e uma “libertação” da liberdade.”¹³

Tal diferenciação se faz no nível do contato ao ser (explicitado no último cap. de EN) e uma teoria do valor se faz juntamente ao projeto da psicanálise existencial. É claro que isto, aparentemente, não diminui a dificuldade, pois haveria tantos valores como indivíduos no mundo, como referências destes ao ser. Seria preciso encontrar, através da psicanálise existencial, referências “elementares” e que não fossem, ao mesmo tempo, estruturantes. Parece visível que haverá grande dificuldade em pensar a psicanálise existencial ampliada do indivíduo para a sociedade.

Contudo, o valor para Sartre não designa um critério de apreciação de referência ao ser; é esta referência que *cria* o valor, que dá valor ao em-si ao desvelá-lo sem, contudo, perder a

¹² *Ibid.*, p. 512. “L’authenticité n’apparaîtra pas ni ne fera défaut au niveau de mes rapports pratiques et objectifs avec le donné, mais au niveau du rapport à soi et du choix original [grifo] que mon comportement exprime sans doute toujours et totalement, mais jamais de manière explicite et immédiatement déchiffrable.”

¹³ Gorz, A., op. cit, p. 513-514: “L’être-dans-le-monde irrégulier n’est pas lui-même inauthentique, mais il risque perpétuellement de le devenir dans la mesure où nous éludons “l’appel de la conscience”, c.a.d le resaisissement réflexif de notre projet, en nous aidant de cette ambiguïté du monde d’être signifiant et d’être en soi (...) en nous prétendant déterminés et appelés par les motifs que nous y faisons surgir... Il y a un moment à partir duquel l’irreflexion cesse d’être naïve pour devenir choix implicite de “s’irréfléchir”, où la présence naturelle au monde devient présence de mauvaise foi à un monde de réalités équivoques et glissantes. La structure originelle de la présence irrégulière est exempte de mauvaise foi comme d’authenticité, mais la mauvaise foi est pour elle un danger permanent. Elle ne pourra échapper à ce danger que si le pour-soi reprend à sa source le choix originel qu’il est, s’il choisit librement d’être comme choix et comme projet d’être (...) mais cela n’est possible que par

dimensão do desvelamento (no caso da reflexão pura). Desta forma todo valor só terá sentido iluminado a partir de uma situação e relativo a essa situação. A moral, dessa forma, não será mais do que aceitar que os valores são tecidos exclusivamente na ação, na resposta ao mundo e que, portanto, não há uma lei moral sob a qual eu deva me inserir, sob a qual todas as consciências devam se inserir, com o propósito de “ser moral”.

Percebe-se que o início das investigações de Sartre, em *TE*, reaparece a todo momento: se o psíquico é o lugar da opacidade, se ele não se entrega mais adequadamente a mim do que a Pedro, esse campo é ao mesmo tempo o próprio tecido social. Assim, toda a minha referência a esse campo, como objeto de um certo conhecimento, não pode reivindicar um lugar privilegiado assumido subrepticamente para minha investigação. Toda disciplina orientada a conhecer o homem teria que incidir sobre este ou aquele aspecto, sobre esta ou aquela face, e como cometimento consciente do investigador, isto é, ele deve poder trazer à tona a todo momento a situação de sua compreensão. Isso é já realizar a reflexão pura, isto é, aquela que explicita a referência assim como sua contingência (por isso, a sua liberdade).

Neste sentido, há o encontro de Sartre com uma afirmação de Weber que nos chamou a atenção:

“O devir por si só é indiferente à significação, não é nele que encontramos o critério que determina nosso interesse. Ora, em virtude de que operamos esta seleção senão a partir de uma referência de valores? Este, então, exprime o momento arbitrário que encontramos no começo de toda reflexão e de todo trabalho científico.”¹⁴

Esse momento arbitrário é justamente o que Sartre considera, numa perspectiva existencial, podendo ser denominado como sua *situação*. Ora, assumir essa referência de valores ou a situação contingente de uma existência, como começo de toda a investigação, é proceder ao mesmo tempo uma reflexão, uma conversão sobre si e modificar todo o critério de *verdade*.

Sartre passa a expressar essa preocupação sobretudo à partir de *VE*, porém é na conferência proferida aqui no Brasil, em 1960, que se exprime mais claramente:

une conversion radicale, un patient travail d'explicitation et de purification réflexive, une “subjectivation” de la subjectivité et une “libération” de la liberté (...)”

¹⁴ Weber, M. apud Freund, J., *Sociologie de Max Weber*, p. 45.

“É impossível considerar o homem que estudamos estritamente como objeto, pois o questionador é homem tanto quanto o questionado (...). Em outras palavras, é preciso considerar que a confusão das ciências sociais, hoje, provém do fato de que o questionador se toma como olhar absoluto em relação ao questionado, quando, na realidade, o fato de poderem se falar, comunicar-se, dizer coisas e se compreenderem, explica-se por se acharem em situação um perante o outro. (...) sou pois, eu próprio testemunha em mim mesmo de minha sociedade quando interrogo este homem, na exata medida em que meu informante é testemunha da sua. Por outras palavras, ambos estamos situados um em relação ao outro e esta situação é de tal ordem que, afinal, defino-me por ele assim como ele se define por mim.”¹⁵

O segundo problema se exprime assim: se a conversão, para ser moral, não pode ser solitária e, se é sua própria possibilidade que deve abrir ao mesmo tempo o campo da intersubjetividade, como Sartre pretende garantir essa possibilidade sem dispor antes de uma pressuposição dessa dimensão intersubjetiva?

Se este problema fosse proposto na época de *EN* teria provocado uma dificuldade insolúvel. De fato, Sartre reconhece, muitos anos mais tarde, que a independência que cada consciência ganhava em *EN* não permitia dar conta de uma implicação interna que o outro deveria ter para cada consciência. Em *EN* cada consciência possui a dimensão do outro na própria constituição de sua ipseidade e como condição para esta. Tal dimensão, Sartre a chamou de o para-outro do para-si. Todavia, isto não era suficiente para dar à consciência uma referência *moral* a outra consciência. Em outras palavras, implicar uma consciência na outra sob as relações puramente constitutivas do para-si não significa ainda abri-lo ao campo de uma experiência vivida social e prática *comum*. Teria faltado a explicitação dessa experiência pressentida como, ao mesmo tempo, a experiência de uma *humanidade*, isto é, recorrendo, assim, mais à intuição de um *páthos* dessa experiência do que à sua análise intencional. Mas isto não representaria a introdução de um componente *utópico* no pensamento de Sartre? Nós diríamos, antes, de um componente de *esperança*.

O sentido histórico, ou ainda o “senso” histórico (numa acepção que quer se aproximar a um *páthos* histórico) atravessa de cabo a rabo toda perspectiva existencial. Quando, para nós mesmos, perguntamos acerca de paradeiro de cada um de nós (de onde, onde, para onde) nessa questão, aparentemente tão individualista ou pessoal (podendo ser, em momentos proferida num propósito individualista) franqueamos a distância que nos separava de toda humanidade.

¹⁵ *CA*, p. 66.

Repetimos nessa questão, nosso “lugar comum” humano, nosso “senso comum” (isto é, *do* comum) nesta Terra.

Basta, portanto, *estremecer* para se reunir aos outros homens. Todavia, como bem disse Jan Patočka, a solidariedade dos estarecidos permanece utópica. E isto por que há diversos, incontáveis, maneiras e contextos de sentir esse tremor, um deles é aquele que devem terror. Outro, aquele que me dignifica na minha morte, no meu processo único e solitário de morrer, e me desconecta em vida do habitar em comum dos homens e do seu interesse.

Deve haver, isso fica claro, um movimento próprio que faz surgir essa questão na explosão das referências (a *mim*, à *minha* vida, a *meu* interesse, etc.) e que é da ordem de uma *disposição*, de uma generosidade, totalmente possível mas improvável, pois faz parte daquilo que não se pode conhecer, nem predeterminar.

É, como diz Sartre, um sentido *transhistórico*. Não se trata, portanto, de falar de um Dasein e de evitar o “Homem”, a chave está nesta última palavra porque seu sentido é da ordem da *compreensão* e no seu segredo exposto, o único fim moral é *por se fazer*.

Qual a saída, então, para todo conhecimento do homem e para sua ação, se toda ela possui como contrapartida a criação de uma *inércia*, limite para outras liberdades, negação de sua própria ação? Este é, em outras palavras, o problema da própria moral – que Sartre pensava em termos de uma “conversão” pela reflexão pura – mas pensada agora como moral concreta, isto é, no âmbito da práxis comum. Como tornar a reflexão, praticada pelo indivíduo, a abertura, ao mesmo tempo, ao *outro*? Se esta abertura não for ao menos concebível, então é o próprio homem que se perde.

É preciso, assim, buscar o fim da dualidade destas duas perspectivas: a existencial – como problema da dissolução da vivência da liberdade na história – e a histórica – busca de regularidades macroscópicas, transformação da tensão entre passado e futuro em explicação histórica. Sartre organizará, assim, suas idéias sobre dois planos descritivos: o *plano da escolha da ação* e aquele da *exteriorização da escolha* ou da inscrição da ação na realidade.

A preocupação se revela, assim, em constituir um novo método, pelo qual a filosofia da história, a investigação da história e as ciências sociais convirjam ao projeto de uma *antropologia*. Esta disciplina se fundamentaria na *compreensão* como aquilo que subteende desde sempre contato ao investigado, não na referência *objetiva*, pois se trata precisamente de abolir o sujeito e objeto, mas numa interiorização (que não é, de modo algum, uma operação intelectual) daquele

gesto que ele exterioriza. A compreensão é o que perpassa cada homem como sua própria dimensão de humanidade.

Por outro lado, é preciso que essa compreensão possua um ponto de toque no próprio indivíduo que a explicita: este é o *cogito*¹⁶ e então reconhecemos o velho Sartre (ou o jovem Sartre) para o qual a fenomenologia era tão cara. Mas ele explica qual seria seu papel:

“Assim, quando lhes dizia que a noção de interiorização nos remete ao *cogito*, acrescento que a noção de *cogito* me remete imediatamente para fora e para a dialética. O *cogito* não é mais do que um momento; é o momento de partida. Se não partimos da idéia de liberdade, do *cogito* na sua formalidade, da sua certeza, de seu absoluto, teremos perdido homem.”¹⁷

★

¹⁶ CA, p. 86 “O *cogito* cartesiano é a única maneira, hoje, de conservar uma base para a antropologia que queira realmente compreender o homem como um ser livre, que age, que não deve ser oprimido”.

¹⁷ CA, p. 97.

2) o paradoxo da história

"Meu Pai, se é preciso, esvaziarei o cálice sem nada deixar, como quer Tua vontade"(Ev. Segundo São Mateus)

"Como é bom ter cumprido minha missão e estar além dela. Agora posso ficar só e deixar que todas as coisas sejam o que são, que a figueira seja estéril se quiser, e os ricos sejam ricos. Meu caminho é só meu" (Jesus in O homem que morreu, D.H. Lawrence)

Se a liberdade deve ter um sentido na própria vivência do indivíduo, se, assim, ela não pode permanecer apenas na constatação de uma constituição existencial mas deve poder ser compreendida a partir do acaso mais radical que ganha, na vivência, um sentido que não tinha antes, então deve ser possível avançar para a dimensão da história, da ação humana na história e não perder o caráter irredutível da contingência envolvida em cada liberdade, na sua experiência vivida.

É comum nos pegarmos nestes pensamentos: "se eu não tivesse vindo morar aqui, desde criança, não teria conhecido X., não teria estudado Y, etc." Este pensamento é inútil, dizemos, e tolo, pois não existiu uma encruzilhada real onde as demais possibilidades reais aguardassem uma escolha. Mas ele revela algo interessante: a reivindicação de um não-lugar na História – sua revogabilidade – e, assim, a afirmação da nossa liberdade, não apenas presente, mas através de tudo aquilo que chamamos "nossa vida" seja naquele círculo de vizinhança do recém acontecido, seja naquele da memória, o passado. Se não houve uma encruzilhada real, tampouco houve, de forma alguma, um sentido anterior para nossa escolha. Pelo contrário, vemos que esses "acazos singularizantes" não significam nada, eles nada prediziam, eram começos a todo tempo. Contudo, quando nosso olhar se volta e olha o passado, ou quando o historiador reúne seu material histórico, tudo se passa como se essas contingências não houvessem deixado nenhum sinal: o passado é o irrevogável, é o destino.

“O homem é livre para escolher entre muitas vias. Mas elas estão arranjadas de tal forma que, qualquer que seja minha escolha, realizarão o projeto. O que é imprevisível é a escolha *do meio*, da via. De forma que a liberdade tem mesmo uma espessura absoluta. Mas seja qual for a decisão tomada, o que é retido é o resultado. O destino é a maldição paradoxal de uma liberdade que se prepara livremente uma sorte necessária e preestabelecida.”¹⁸

Se o destino fosse apenas uma apreensão objetiva e indiferente de um passado ou de um resultado que não tivesse outra consequência senão proporcionar uma certa coerência de eventos de uma vida ou da história humana, se não fosse, pelo contrário, algo integrado à dimensão presente e arrastado por toda ação futura, algo que se insere como um fator de necessidade na ação humana, certamente não seria o maior paradoxo da liberdade.

A reflexão sobre o destino configura, para Sartre, a convergência de toda a problemática da liberdade. É algo que perpassa a própria dimensão da vivência quando consideramos tudo o que temos feito como um centro que emana uma coerência para as nossas ações – dimensão do psíquico, portanto – e que ganha uma permanência para nós, como nosso motivo repetido, como aquela sagração de Genet por seu passado mítico, como o Ego, como essa nebulosidade que envolve nossas ações e pensamentos e *nos* realiza antes que nós os realizemos.

O destino ganha ainda sua figura histórica na opressão: minha liberdade se dá como reverso do que foi uma outra liberdade, isto é, desde um condicionamento anterior.

“Esses fatores que parecem *inhumanos* a um grupo de homens que fazem a História, ao mesmo tempo que são profundamente humanos para outros grupos, se chamam *destinos*... Há destino quando o homem é livre num mundo fraudulento, isto é, quando desfruta de uma liberdade limitada *no projeto do outro*. (...) Assim, na opressão, o homem é destino para o homem. E é nessa estrutura opressiva que a idéia de destino pode nascer.”¹⁹

¹⁸ Sartre, *CPM*, p. 352: “L’homme est libre de choisir entre plusieurs voies. Mais elle sont déjà arrangées de telle sorte que, quel que soit mon choix, elles réaliseront le projet. Ce qui est imprévisible c’est le *choix du moyen*, de la voie. De sorte que la liberté a réellement une épaisseur absolue. Mais quelle que soit la décision prise, ce qui est arrêté c’est le résultat. Le destin c’est la malédiction paradoxale d’une liberté qui se prépare librement un sort nécessaire et préalable”

¹⁹ *CPM*, p. 101: “Ces facteurs qui semblent *inhumains* à un groupe d’hommes faisant l’Histoire en même qu’il sont profondément humains pour d’autres groupes s’appellent *destins*. Il y a destin quand l’homme est libre dans un monde truqué, c’est à dire, lorsqu’il jouit d’une liberté limitée *dans le projet de l’autre*. Ainsi dans l’oppression l’homme est destin pour l’homme. Et c’est dans la structure opressive que l’idée de destin a pu naître.”

Quanto à cada tragédia individual, o fracasso ou malogro do projeto de ser possuirá um papel fundamental. Ser livre é viver plenamente esse fracasso, pois ele é, paradoxalmente, a única vitória possível do homem.

A deformação da perspectiva histórica pode ser exemplificada na seguinte imagem: um homem percorre todos os dias à pé um mesmo caminho na ida e volta de seu trabalho. Uma vez, na ida, deixa cair, sem perceber, uma moeda que estava em seu bolso. Não a necessitou e nem se lembrou dela durante o dia. Ao voltar, pelo mesmo caminho, dá com a moeda no chão e, muito satisfeito, a recolhe e a coloca no mesmo bolso. Neste exemplo, atendo-nos ao que era no princípio e comparando ao final, diríamos que temos um mesmo resultado, que nada mudou: a moeda estava no bolso, nem sequer chegou a ser considerada perdida, e então não foi nunca achada, no sentido estrito. Ora, esta narrativa não possui interesse histórico nenhum, *nada aconteceu*. Mas, para aquele homem, tudo será muito diverso: ao recolher a moeda, fica satisfeito por aumentar sua riqueza; quando realiza o gesto de colocá-la junto à outra, no bolso, percebe a sua falta; aborrece-se um pouco, mas depois sente-se um sortudo. Ele não se sente igual a antes, pois houve uma verdadeira perda e um verdadeiro ganho de uma outra coisa, não uma mera substituição. Para esse homem, aquilo foi uma pequena e curiosa aventura individual.

Da mesma forma, Sartre nota:

“Em termos ontológicos, o ser pré-natal de Kierkegaard é homogêneo ao seu ser post-mortem e a existência parece um meio de enriquecer o primeiro até igualá-lo ao segundo: mal estar provisório, meio essencial para ir de um ao outro mas, nele mesmo, febre inessencial [grifo do ser].”²⁰

Ora, a oposição Kierkegaard/Hegel é mais do que um embate filosófico: não é o que Kierkegaard escreveu que permanece paradoxal, ou que desafia o sistema hegeliano do caminho contumaz da consciência ao saber. É sua própria vida que nos coloca o paradoxo, e este não é apenas o seu, mas o de todos nós: é a morte e todo término um fator de simples anulação da existência? Se, então toda a história, mesmo este estudo sobre Sartre, é apenas um saber de morto, transformação do que foi sujeito histórico em objeto, então toda a *compreensão* do que

²⁰ *Si IX*, p. 162: “L’universel singulier”: En termes ontologiques l’être pré-natal de Kierkegaard est homogène à son être post-mortem et l’existence paraît un moyen d’enrichir le premier jusqu’à l’égaliser au second: malaise provisoire, moyen essentiel pour aller de l’un à l’autre mais, en lui-même, fièvre inessentielle de l’être.”

esses homens deixaram para nós, é impossível. Se a história e o esforço do historiador são como diz Paul Ricoeur:

“A História é, então, uma maneira como os homens repetem sua pertença a uma mesma humanidade”²¹

Então, é preciso afirmar uma sobrevida, uma *transhistoricidade* da História segundo a qual aquilo que sentimos como nossa liberdade, na verticalidade de cada existência, será ao mesmo tempo aquilo que transpõe todos os tempos e que nos permite falar em *humanidade*.

Se Hegel desvela o fundo histórico que anima a experiência da humanidade, então ele também afirma que toda ela nos concerne. O problema é que ele só viu essa concernência na necessidade de um processo auto-gerador, que se alimentou dessas figuras da consciência, não percebeu, como denuncia Kierkegaard, que a história nos habita como dimensão de uma contemporaneidade irreduzível:

“E como ele diz ele próprio, somos todos contemporâneos. Em certo sentido, é explodir a História”²²

Nossa contemporaneidade transhistórica está na verticalidade que é cada vida. Um tempo vertical e não horizontal que nos une na experiência repetida da existência. Não, como diz Sartre, a experiência de um mesmo preenchimento entre nascimento e morte, mas naquela que nos permite portar a todo esforço de compreensão, seja dos egípcios há 3000 anos atrás seja dos alemães na Segunda Guerra, essa tácita dimensão de humanidade.

Todavia, Kierkegaard é o paradoxo pelo fato de que não nega a história. Uma contemporaneidade afirmada, resta ainda o fato irreduzível de que toda ação humana torna-se objeto de saber. A história se trama, assim, no silêncio da vida subjetiva (que é um falso saber) e na voz da objetividade, e o enfoque hegeliano é algo inelutável: toda ação de Kierkegaard, vertigem de liberdade e acaso, novidade e começo, ao tornar-se ato é uma predição. Mallarmé também afirmava: no lance de dados, o que teve lugar foi o lugar. Na ação de existir de

²¹ Ricoeur, P. *Histoire et vérité*, Aubier, 1972: L'Histoire est donc une manière dont les hommes repètent leur appartenance à la même humanité”, p. 28.

²² *SilX*, op. cit, p. 154: “Et comme il dit, lui-même, nous sommes tous contemporains. En un sens c'est faire sauter l'histoire.”

Kierkegaard nada se põe que não seja o próprio fato-Kierkegaard, estofo do saber que o transpõe como tempo amortecido.

“Kierkegaard sabe que ele já está situado no sistema, ele conhece o pensamento hegeliano e não ignora a interpretação dada de *antemão* aos movimentos de sua vida. Acuado, preso na luz do projetor hegeliano, ou desvanece em saber objetivo ou manifesta sua irredutibilidade.”²³

O sistema hegeliano volta-se, porém, ironicamente (na ironia de Kierkegaard) contra seu criador: “Hegel está morto e essa morte denuncia o saber como saber morto, ou saber de morto.” Então Hegel também é criador de um paradoxo. Mas Hegel escapa: se permanecemos fiel ao seu sistema, a anulação do sujeito-Hegel também estaria prevista. Porém, uma nova dificuldade: se seu saber não era para se anular, então Hegel deveria ter concedido a si mesmo uma chance de perfurar seu próprio sistema. Ora, ele se concede essa chance não, porém, afirmando sua subjetividade, mas afirmando sua retomada inegável pela marcha do espírito. Estranho jogo previsto por seu criador para conservá-lo, ultrapassando-o.

Mas uma outra saída é possível: uma vez que é impossível escapar do saber absoluto, trata-se de implodi-lo e de sobreviver a ele.

“Previsto pelo sistema, ele o desqualifica por inteiro não aparecendo *neste aqui* como um momento a ser ultrapassado e no lugar que o mestre lhe designou mas simplesmente, ao contrário, como um sobrevivente ao sistema e ao profeta que, apesar da determinações-mortas da profecia, deve viver essa vida prevista como se as determinações se produzissem por si só, no livre não saber.”²⁴

A predição desse saber não é negada, portanto. Se Hegel previa Kierkegaard, o saber dessa profecia o toca como “a luz de um astro morto”, pois a vida subjetiva não integra jamais esse saber essencial, ele permanece como uma verdade desconectada, pois o que é para se viver é, precisamente, a não-verdade, isto é, a subjetividade subjetiva.

²³ *Si IX*, p. 156: “Kierkegaard sait qu’il est déjà situé dans le système, il connaît la pensée hégélienne et n’ignore pas l’interprétation donnée d’avance aux mouvements de sa vie. Traqué, pris dans la lumière du projecteur hégélien, il lui faut s’évanouir en savoir objectif ou manifester son irréductibilité.”

²⁴ *Ibid.*, p. 156: “Prévu par le système, il le disqualifie tout entier en n’apparaissant pas *dans celui-ci* comme un moment à dépasser et à la place que le maître lui a désignée mais tout simplement, au contraire, comme un survivant au système et au prophète, qui, malgré les mortes-déterminations de la prophétie, doit vivre cette vie

“Minha própria não verdade, posso descobri-la apenas sozinho, ela não é descoberta, com efeito, senão quando sou eu que a descubro; antes ela não é nada, mesmo que o mundo inteiro a conhecesse...assim, a verdade subjetiva existe. Ela não é *saber* mas autodeterminação... “a verdade, diz ele, é o ato da liberdade.”²⁵

É assim também como Sartre irá se exprimir com relação à tragédia da história. A tragédia se dá tecida na trama das ações humanas que preparam para uma existência futura seu *lugar* histórico. Neste sentido, era previsível, depois dos acontecimentos da Primeira Guerra, que uma geração de alemães cresceria num ambiente de ressentimento. Todavia, uma frase de Mallarmé nos servirá de motivo para reverter a plausibilidade desse destino: “no ato em que o acaso está em jogo, é sempre o acaso que realiza a sua própria Idéia”. Isto, para nós, quer dizer: as ações que preparavam a história futura não foram, na vivência histórica, mais do que ações que *faziam* essa história desde o não-saber inessencial da vivência de uma liberdade. Contudo, “o acaso *realiza* sua Idéia” : a revogabilidade da ação se torna impossível logo que ela passa a ser um *fato* histórico.

“Em um indivíduo a razão da História é de modo irreduzível vivida como loucura, como acaso interior, exprimindo encontros de acasos...não há absoluto histórico senão enraizado no acaso...Mas aqui o paradoxo se voita ao avesso: pois viver a contingência original é ultrapassá-la: o homem, irremediável singularidade é o ser através do qual o universal vem ao mundo e o acaso, desde que é vivido, toma a figura da necessidade.”²⁶

prévue comme si elle était au départ indéterminée et comme si les déterminations se produisaient d'elles-mêmes dans le libre non-savoir.”

²⁵ *Ibid.*, p. 158: Ma propre non-vérité je ne peux la découvrir que seul, elle n'est découverte en effet que quand c'est moi qui la découvre; avant elle ne l'est point, même le monde entier l'eût-il sue...ainsi la vérité subjective existe. Elle n'est pas *savoir* mais autodétermination...“la vérité”, dit-il, “est l'acte de la liberté.”

²⁶ *Ibid.*, p. 175: “En un individu la raison de l'Histoire est irréductiblement vécue comme folie, comme hasard intérieur, expriment des rencontres d'hasard...il n'est d'absolu historique qu'enraciné dans l'hasard; par la nécessité de l'ancrage, il n'est d'incarnation de l'universel que dans l'irréductible opacité du singulier....Mais ici le paradoxe se retourne: car vivre la contingence originelle, c'est la dépasser: l'homme irrémédiable singularité, est l'être par qui l'universel vient au monde et l'hasard constitutif, dès qu'il est vécu, prend figure de nécessité.”

E, no entanto:

“Ou a História se fecha num saber de morto ou a sobrevivência histórica do subjetivo deve mudar nossa concepção da História.”²⁷

Percebemos agora onde Sartre nos situa: mudar nossa concepção da história significa antes de mais nada restabelecer as relações livres que animavam os fatos históricos, conceder ao próprio passado sua liberdade que é a nossa liberdade, pois quando o historiador se compraz em encontrar a sequência causal de eventos, ele não sabe que está fazendo uma história não humana e desenhado assim um *lugar* na história de uma humanidade de fato. Tornar um fato histórico num fato plausível pela interpretação histórica significa abolir, não apenas num passado distante mas no presente vivido, toda compreensão desse homem, pois “o que se compreende, é o ato”, e é este, livre, que deve permitir iluminar uma situação para, em seguida, se se quer, compreender esse ato à partir dessa situação²⁸.

Põe-se então a necessidade urgente de recuperar o impacto dos acontecimentos para ser capaz de transcender o conhecimento para a compreensão. Mas o que isto quer dizer senão que se trata de recuperar para a visão histórica e para toda disciplina que estuda o homem, aquela encruzilhada impossível, utópica, que fazia da liberdade a vertigem da subjetividade? Sartre parece, aqui, ter uma idéia muito precisa do papel do intelectual; ele, como “companheiro de estrada” do homem de ação deve poder ser como um corredor de ventilação. Trazer a dimensão do impossível (o passado consumado) para a tarefa da compreensão do homem, significa ao mesmo tempo, considerar que o homem e a sua ação não possuem limites conhecidos, ou em outros termos, que o *saber* não pode constituir um horizonte para a práxis, pois esta deve possuir uma originalidade que nenhum saber histórico pode atenuar. Isto no fundo quer dizer que a própria atividade do intelectual deve se impregnar da vertigem da ação que é o perpétuo risco do fracasso, pois viver esse fracasso significa dar ao homem sua vitória para lá dos resultados efetivos na realidade.

²⁷ *Ibid.*, p. 154: “Ou l’Histoire se renferme en savoir de mort ou la survie historique du subjectif doit changer notre conception de l’Histoire.”

²⁸ Sartre, *CA*, p. 74.

Conclusão

Este estudo teve início com a proposta de perseguir a noção de liberdade através da obra sartreana, esclarecer-lhe os contornos, determinar diferenças ao longo de sua elaboração que pudessem entregá-la a nós como a concebeu Sartre mas, ao permanecer entre nós com um sentido atual, indo além de Sartre. Teríamos que concluí-lo dia menos dia, mas sabíamos que não chegaríamos a uma fórmula definitiva. Estávamos certos: a liberdade sartreana não tem consagração. Ela permanece marginal por que só existem seus campos de atuação, sua zona indefinida de intervenção no mundo; permanece viva e atual, na medida em que tem sua nota forte na ação e no sentido atuante do mundo; é problemática, todavia, ao se buscar como sentido histórico; – sua força e seu revés tão claros no eixo intencional da consciência, na sua situação, no confronto ao olhar do outro, parecem submergir num mar de indiferença na História, ou ainda, essas liberdades reunidas não parecem poder dar um sentido à ela.

Sartre se enreda na História como alguém que teme a solidão das ações de cada consciência. Seu embate com a História é a sua pergunta pela moral. Sua pergunta por ambas é prospectiva, isto é, visa uma realidade-humana por se fazer. Uma possível moral a se determinar não é um sistema fechado; e isso por que ela se funda no modo de ser do homem – seu existir – que é, antes de tudo, surgimento do sentido como aventura (Ad-ventura) do ser, isto é, como desobstrução do horizonte dos possíveis (e aqui diríamos que a palavra “possível” ainda é demasiado limitante para dar a tonalidade efetiva desse horizonte

desobstruído) mostrando a sua máxima envergadura e também como o “pelo que” do homem, na medida em que esse sentido se dá através dele e na sua ação.

O problema para Sartre é entender como esse sentido pode se fazer não meramente no Mit-sein heideggeriano, modo de ser inautêntico de um estar-aí (Dasein) que se perde na impropriedade, na loquacidade, assombrado implicitamente pela possibilidade constante de escorregar fora do circuito assimilante do cotidiano, para a sua mais própria possibilidade, aquela que só por ele e através dele revela a esse estar-aí a sustentabilidade de sua presença no mundo: sua ausência. Tal prova, a do ser-para-a-morte, recolhe o Dasein numa experiência intransferível, desconectado do outro estar-aí; fica dita, assim, sua solidão originária.

Mesmo as tentativas de Sartre, em EN que descrevem a consciência como eterna visão refletida de si mesma no outro, não são suficientes para dar conta do fenômeno da coletividade, da ação conjunta, da moral como teoria da ação, enfim, do fenômeno de liberação de um povo, de uma classe, de uma nação. Seria preciso mais: compreender pela história e na história estes processos de encontro (o surgimento de uma revolução, um movimento organizado, a queda de uma ditadura) e desencontro (o Terror, a luta civil, o massacre, a ditadura) confluência e divergência de propósitos e ações, e ao mesmo tempo não abandonar os resultados obtidos pelo cogito descritivo de EN. “Minha liberdade é algo que não posso deixar de comprovar”, escreve, e isto deve poder ao mesmo tempo ser co-atuante nos processos sociais. A “minha liberdade”, a saber, os desejos, os valores que o mundo assume por mim e para mim, a potência-de-mundo, isto é, o meu

modo de me apoderar dele, de conhecê-lo, de afeiçoá-lo, assim como a afetividade na qual insurgiu mundo e consciência, consciência “tomada” pelo mundo ou “encantada” por ele, consciência atemorizada por esse encanto temendo a sua metamorfose (Genet).

A tarefa de dar coerência a estes dois níveis descritivos, a liberdade do cogito como prova da minha liberdade e a liberdade – também encontrada pela reflexão, mas após a conversão – que encontra o campo de liberdades das outras consciências e atua junto a elas ou contra elas, é aquela que encontramos à partir de Cahiers pour une morale (1947). Em Saint-Genet (1952), particularmente, mostra-se um Genet que não dá importância à sua própria história se ela não for ocasião de repetir, de sagrar novamente, o culto da metamorfose que o transformou de criança em monstro. Sartre insiste nessa metamorfose, assim como Genet insiste ele próprio. Mas a metamorfose tem ainda outro sentido além daquele dado por Genet: a metamorfose é aquilo que fizeram dele. Quem? Determinadas pessoas, sim, mas Genet não tem as típicas queixas dos pais como causadores de sua metamorfose; de fato, ele nem sequer conhece seus pais verdadeiros. Seus acusadores (aqueles que disseram: “essa criança é uma ladra” quando Genet se “apropriava” ocasionalmente de um objeto qualquer e o jogaram, assim, para um universo de essências¹) são pessoas quaisquer, na verdade configuram a

¹ Sartre, Saint-Genet, comédien et martyr, ed. Gallimard, 1996: “Sua aventura é de ter sido nomeado: resulta daí uma metamorfose radical de sua pessoa e de sua linguagem...Exausto, atordoado, não faz outra coisa senão sofrer. Um dia, ao falar desse período de sua vida, vai dizer que ele era a bola de futebol que os chutes enviavam de um lado a outro do campo. Nada compreende do que lhe acontece, se busca em tentes e não se encontra: uma criança morta lhe sorri tristemente do outro lado do vidro, os caminhos que conduziam ao bosque estão barrados; uma maldição, uma culpa atrozes o esmagam: ele é um monstro, sente passar sobre sua nuca a respiração desse monstro, volta-se e não vê ninguém; todo mundo pode ver o enorme verme, apenas ele não o vê. Outro que todos os outros, ele é outro de si. Criança mártir, criança pública, os outros o investiram, o penetraram, circulam em alvoroço e totalmente à vontade na sua alma, como esse juiz, esse advogado e esse carrasco que entraram em Harcamone pela orelha, descendo até o fundo de seu coração para sair pelo buraco de seu cu.”

partir de então o Outro como discernível absoluto, os bons homens, os normais. Os seus acusadores são aqueles que tem o destino de Genet preparado: prisão, pena capital, humilhação diante aos policiais e aos amados, errância contínua. E esse destino, depois de anunciado, ele o aceita, como devendo se encarregar de uma vez por todas: “Roubava por que “era” ladrão; a partir de então é para ser ladrão que rouba. Roubar é, então, para ele, consagrar sua natureza de ladrão pela aprovação soberana de sua liberdade.”¹ E então surge, no interior desse cativo social, Genet o escritor. Mais do que o estupor de que tenha sido possível, tornar-se escritor põe agora em claro o jogo do qual Genet se retira ao escrever: o jogo social da cumplicidade, do consentimento:

“...todos os outros, quaisquer que sejam as diferenças que os separam, se reconhecem como semelhantes nisto, que não são, graças a Deus, ladrões; todos os outros, seja qual forem os interesses que os opõem, se reconhecem como próximos por que cada um lê nos olhos de seus vizinhos o horror que Genet lhes inspira; eles não formam mais do que uma só e monstruosa consciência que julga e maldiz: é algo atroz “realizar” a unanimidade, ver de repente que ela é possível, que está aí, que se a toca, que se é seu artesão, e saber ao mesmo tempo que se a fez contra si.”²

Tornar-se um escritor é encontrar uma “saída” pela própria liberdade e é visível agora que estamos ao mesmo tempo próximos e longe das descrições da consciência de EN: próximos, na medida em

¹ Sartre, Ibid.: “ Il volait parcequ’il “était” voleur; désormais c’est pour être voleur qu’il vole. Voler c’est désormais, pour lui, consacrer sa nature de voleur par l’approbation souveraine de sa liberté”, p. 85

² Ibid., p. 32.

que as coordenadas existenciais ali encontradas continuam valendo; distantes, por que essa consciência emerge com a tonalidade (Stimmung) do mundo contra a qual se insurge. É o que fica claro nos derradeiros capítulos de EN, onde a ontologia deixa lugar para uma psicanálise existencial capaz de entregar uma liberdade enquanto escolha do mundo e tentando fazer visível essa escolha portadora do sentido secreto de uma humanidade que nasce entre as coisas, nas coisas, “homem entre os homens”.

*

Mas Sartre ainda insiste num ponto: a liberdade de Genet não é um final feliz; pelo contrário, o que ela revela é, antes de tudo, a solidão de sua empresa. Será toda liberdade esse jogo individual levado com muita pena? A postura de Sartre com relação a esse problema modifica-se: sua compreensão, na época de L'Être et le Néant, que afirmava a liberdade como esse absoluto independente das circunstâncias, passa a reconhecer que, se por um lado o homem é sempre livre, ele é, na grande parte das vezes, “livre para ser alienado”. Portanto, a tarefa que se impõe ao homem é aquela de tornar as escolhas mais humanas e esse projeto possui apenas um sentido coletivo como práxis humana que faz a História. Chegar até aí, colocar-se esse projeto, exige também uma posição privilegiada que não esteja submersa pela miséria, mas suficientemente lúcida – que seja uma “arma analítica” – que, entre outras, é a posição do intelectual¹. Só uma lucidez, contudo, não basta, mas é preciso proceder aquela epoché, que assume para Sartre cada vez mais a gratuidade de um gesto de generosidade.

¹ Não é a única, mas é aquela pela qual Sartre pode responder.

“Assim, a próxima etapa da Filosofia, se somos otimistas, será a aparição de uma filosofia da liberdade.”¹

*

Ao termo desta reflexão sobre a liberdade em Sartre, na qual ele nos ensina a querer o impossível, somos capazes portanto de elevar a um estatuto filosófico a seguinte questão: que teria sido um século sem o personagem Sartre? Apesar de todo tipo de sentimentos que sua existência provocou e provoca (grande antipatia ou grande simpatia), todos reconheceriam que o século teria ficado mais vazio, lacunar.

Sartre fala do paradoxo Kierkegaard. Ora, ele também, na sua existência, é, senão um paradoxo, uma triste resolução no “aqui jaz...”, tendo finalmente sido. Mas é ele mesmo que se debate contra essa realidade: o nascimento e a morte não são resoluções de uma agitação da matéria, elas não são senão as pontas absurdas da existência. Portanto, para nós, há ainda um Sartre vivo, como havia para ele um Kierkegaard vivo, só a matéria mudou: a de Sartre são certamente as palavras, que dispersou generosamente durante quase setenta anos, rarefazendo o ser (terá conseguido?).

Uma aproximação que apareceu muitas vezes durante este estudo, como uma espécie de associação que não podemos muito bem explicar mas que concentra algo de todos nossos esforços, é aquela da trajetória de Sartre com a do personagem (que é Charlie Parker) do conto do escritor argentino, Cortázar, “O perseguidor”. A associação tem uma explicação possível: Sartre gostava muito de jazz, o conto se passa em

¹ C4, p. 37.

Paris, etc. Mas o fundamental que ela significa para este estudo, está na compreensão de que Sartre perseguia um motivo único, inatingível, algo que se apresentava a ele no exato momento em que se ausentava. Vemos o seu estilo, às vezes tão demasiado sartreano que quase adivinhamos as palavras que virão; logo, porém, uma saída surpreendente nos tira desse torpor. Pensamos, “mas aqui ele nem percebeu que não está mais dizendo a mesma coisa”. É claro que este motivo é a liberdade e que sua perseguição parece terminada (não, porém, concluída) para Sartre.

Todavia, o que gostaríamos de deixar como questão final é: não seria, acaso, a tarefa de todo homem, o intelectual em particular, perseguir? Acreditamos que, logo que se abandona essa perseguição, é porque, talvez, tenhamos concluído demasiado rápido alguma tarefa, alguma ação, algum desejo, e fechado as portas e adormecido demasiado cedo para o outro, para os homens e para toda “improvisação” de liberdade, única a animar e renovar a experiência concreta do pensamento. Pois,

“Não é num retiro qualquer que nós nos descobriremos: é na rua, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens.”

*

Bibliografia**a) Obras de Jean-Paul Sartre consultadas**

La Nausée, Gallimard, Paris, 1^a ed. 1939, 1982.

La Transcendance de L'Ego (Esquisse d'une description phénoménologique); in *Recherches Philosophiques*, 1936; Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon, Vrin, Paris, 1965, 1996.

Esquisse d'une théorie des émotions, Hermann, Paris, 1^a ed. 1939, 1960. [*Esboço de uma teoria das emoções*, Zahar, Rio de Janeiro, 1965.]

Le mur, Gallimard, Paris, 1^a ed. 1939.

L'Imagination, Alcan, Paris, 1936; Presses Universitaires de France, Paris, 1948.[*A imaginação*, trad. Luiz R. Salinas Forte, São Paulo, DIFEL, 1964.

L'Imaginaire (Psychologie phénoménologique de l'imagination), Gallimard, Paris, 1^a ed. 1940, 1948, 1997.

Visages, éd.chez Seghers, 1948 (n° 446 de uma tiragem limitada de 900 exemplares, ilustrações de Wols)

Carnets de la drôle de guerre (Sep. 1939-Mars 1940), texte établi et annoté par Arlette Elkaim-Sartre, Gallimard, 1^a ed. 1995.[*Diário de uma guerra estranha*, trad. Aulyde S. Rodrigues, Circulo do Livro, São Paulo.]

L'Être et le Néant, Gallimard, Paris, 1^a ed. 1943,1993. [*O Ser e o Nada*, trad. de Paulo Perdigão, Vozes, Petrópolis, 1999.

Cahiers pour une morale (1947-1948), Gallimard, Paris, 1^a ed. 1983.

Vérité et existence (1948), Gallimard, 1^a ed.1989. [*Verdade e existência*. Tr. Marcos Baque, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1990.]

L'Âge de Raison (Les chemins de la liberté, I), Gallimard, Paris, 1^a ed. 1945, 1964.

Le Sursis (Les chemins de la liberté, II), Gallimard, Paris, 1^a ed. 1945, 1967.

La mort dans l'âme (Les chemins de la liberté, III), Gallimard, Paris, 1^a ed. 1949.

Les mots, Gallimard, Paris, 1964.

Situations philosophiques I, II, VII, IX, Gallimard, Paris, 1984, 1980, 1980, 1987 (respectivamente).

Les Écrits de Sartre (M. Contat et M. Rybalka), Gallimard, Paris, 1980.

"Interview" in *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, 28 Critical Essays, Sartre Bibliography; edited by Paul Schilpp, The Library of Living Philosophers, V. XVI, Southern Illinois University, 1981.

Saint-Genet, comédien et martyr, Gallimard, Paris, 1^a ed. 1952, 1996

A Conferência em Araraquara. Ed. bilingüe trad. de Luiz R. Salinas Forte, ed. Paz e Terra, 1965.

L'Idiot de la famille, Gallimard, Paris, 1971, 1988.

O testamento de Sartre, trad. de J.A. Pinheiro e Agência O Estado, L&PM Editores Ltda., Porto Alegre, 1986.

Oeuvres romanesques, Gallimard, Paris, 1987.

b) estudos e artigos sobre Sartre¹:

Aron, R. "Mes amis Sartre, Nizan, Malraux,..." , interview par Gilles Pudlowsky, *Paris-Match*, 28 oct. 1983, p. 44-46.

Attali, J. "La guerre, l'image, la comédie" in *Revue de Sciences Humaines*, T. LXXV – n°204 – oct.-déc., 1986, pp. 23-39.

Audiberti, J. *L'Abhumanisme*, Gallimard, Paris, 1955.

Audry, C. *Sartre*, Seghers, 1966.

Autrement Revue: À quoi pensent les philosophes, n° 102.

Beauvoir, S. "Merleau-Ponty et le pseudo-sarttrisme" in *Les Temps Modernes*, 114-115, 1955.

Bergen, V. "A percepção em Sartre e Deleuze", trad. de Paulo Nunes, in *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, org. Éric Alliez, coleção Transcendência, editora 34, São Paulo, 2000, p. 279-305
- "Genet, Bataille, Sartre: un tir croisé dédié au tiers absent", *Lignes*, n°1, Bataille-Sartre, mars 2000, p. 164-174.

¹ Agradecemos ao Sr. Michel Rybalka pela gentileza de enviar-nos o último *Bulletin d'information du Groupe d'études sartriennes*, n° 14, ano 2000 e de haver inserido esta tese entre aquelas mais recentes desenvolvidas em todo mundo. Os trabalhos mais recentes, citados aqui, ficam como indicação bibliográfica aos futuros estudiosos de Sartre.

- Bobbio, N.** *El existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- Burnier, M.-A.** *Les existentialistes et la politique*. Gallimard, coll. "Idées", 1966.
- Cohen-Solal, A.** *Sartre*. Gallimard, Paris, 1999.
- Colombel, Jeanette.** *Jean-Paul Sartre, Un homme en situations. Textes et débats*. "Le Livre de Poche", Librairie Générale Française, Paris, 1985.
- "Sartre et Foucault", *Magazine Littéraire*, n° 384, fev. 2000, p. 50-53.
- Contat, M. et Rybalka, M.** *Les écrits de Sartre. Chronologie et bibliographie commentée*, Gallimard, Paris, 1980.
- Coorebyter, V. de.** *Sartre face à la phénoménologie. Autour de "l'intentionnalité" et de La Transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris, 2000.
- Doubrovsky, Serge.** "Sartre: autobiographie/autofiction", in *Revue des Sciences Humaines*, n° 224 – Octobre- Décembre, 1991, p. 17.
- Esprit**, "Jean-Paul Sartre", n°43-44, juillet-août, 1980.
- Gorz, A.** "Fragments sur authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre", in *Les Temps Modernes*, n° 531-533, 1990, pp. 505-550.
- Grimaldi, N.** "Sartre et la liberté cartésienne" in *Revue de Métaphysique et de morale*, "Philosophie et réception: Descartes en phénoménologie", n°. 1, Jan-mars, 1987.
- Jeanson, F.** *Sud-Ouest Dimanche* [Sur la mort de Sartre], Bordeaux, 20 avril 1980.
- *Le problème morale et la pensée de Sartre*. Éditions du Myrte, Paris, 1947.
- *La Phénoménologie*, Téqui, Paris, 1951.
- "De l'aliénation morale à l'exigence éthique" in *Les Temps Modernes*, n° 531-533, 1990.
- *Sartre*. Éd. Du Seuil (2^e éd.), Paris, 2000.
- Kohut, K.** *Was ist Literatur? Die Theorie der "littérature engagée" bei Jean-Paul Sartre*. Inaugural-Dissertation, Marburg, 1965.
- Lafarge, R.** *La philosophie de Jean-Paul Sartre*, Toulouse, E. Privat, 1967.
- Landgrebe, Dr.** "Husserl, Heidegger, Sartre, Trois aspects de la phénoménologie", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1964, n°4.
- Lattre, A. de.** "Lettre ouverte à J.-P. Sartre" in *La bêtise d'E. Bovary*, Corti, Paris, 1980.
- Laing, R.D.** *Reason and Violence: A Decade of Sartre's Philosophy, 1950-1960*. London, New York: Routledge, 1999.

Leopoldo e Silva, F. "Metafísica e história no romance de Sartre" in: *Revista Cult*, maio de 2000, p. 59-63.

Les Temps Modernes, n° Spécial "Témoins de Sartre", n°531-533, déc. 1990.

Lévy, B. "Bénny Lévy et Sartre", entretien avec Salmon Malka sur Radio communauté, repris par Laurent Dispot dans *Le Matin de Paris*, 16 de janvier, 1982.
- *Le siècle de Sartre. Enquête philosophique*. Grasset, Paris, 2000.

Magazine Littéraire, n° 384, dossier "Pour Sartre", fev. 2000, p. 18-66.

Marcel, G. *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre, précédé d'une présentation de Denis Huisman, "Gabriel Marcel, lecteur et juge de Jean-Paul Sartre"*, Vrin, Paris, 1980.

Marie, C. P. "Bergson et Sartre: existentialisme et miroir essentiel" in *De Bergson à Bachelard, essai de poétique essentialiste*. Éd. Universitaire de Dijon, 1995, p. 39-68.

Müller, M. "A má-fé e a teoria da negação em Sartre" in *Manuscrito*, v. V, no. 2, (UNICAMP), 1982

Müller, M. "Heidegger, Jaspers und Sartre" in *Existenzphilosophie*, Alber, München, 1986.

Moullie, J.M. *Sartre, conscience, ego psyché*. P.U.F., 2000 (a aparecer).

Moullie, J.M., org. *Sartre et la phénoménologie*. Presses de l' ENS, 2000.

Moura, C. A. R. "Husserl no limite da fenomenologia", in *Manuscrito*, UNICAMP, Vol. VI. N° 1, outubro de 1982, p.41-57.

Nunes, B. [Ensaio sobre Sartre] em seu volume *No tempo do nihilismo e outros*, ed. Ática, São Paulo, 1993.

Perdigão, P. *Existência & Liberdade* (uma introdução à filosofia de Sartre), Prefácio de G. A. Bornheim, 1987.

Patočka, J. "Die Kritik des psychologischen Objectivismus und das Problem der phänomenologischen Psychologie bei Sartre und Merleau-Ponty", in *Archiv des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Vienne, 1968, BD. 2.

Philonenko, A. "Liberté et mauvaise foi chez Sartre" in *Revue de Métaphysique et de morale*, no. 2, 1981.

Prado Jr., B. "Imaginação: Fenomenologia e filosofia analítica" in *Manuscrito*, v. VI, n°. 1, (UNICAMP), 1982.

Rancière, J. "Liberdade no passivo" in *Mais!*, domingo 9 de abril de 2000, Folha de São Paulo, p.14-15.

Raymond, J. *Pratique de la littérature* ["Sartre, Mallarmé et le langage"], Seuil, Paris, 1978.

Ricoeur, P. "Sartre: *Le Diable et le Bon Dieu*.", ensaio do volume *Lectures 2. La Contrée des philosophes*. Seuil, Paris, 1999.

Rousset, D. "Sartre et la politique" in *Ésope*, n°406, 28 de avril 1980.

Thody, P. *Jean-Paul Sartre: A Litterary and Political Study*. Hamish Hamilton, 1960.

Trotignon, P. *Les philosophes français d'aujourd'hui*, P.U.F, coll. Que sais-je, n° 1279, Paris, 1967.

Varet, G. *L'ontologie de Sartre*, P.U.F., Paris, 1948.

Verstraeten, P. "Les occurrences cartésiennes dans l'Introduction de *L'Être et le Néant*", in *Études sartriennes*, n°7, 1998, p.17-38.

d) Obras e artigos de outros autores relacionados a este estudo:

Arendt, H. & Jaspers, K. *Hanna Arendt & Karl Jaspers Correspondance (1926-1969)*, Harcourt Brace & Company, 1993.

Autrement n° 102, *À quoi pensent les philosophes*. (artigos de Marc Richir, E. Lévinas, Cl. Lefort, P. Ricoeur, J. Derrida, P. Labarrière, J. Habermas, entre outros)

Bachelard, G. *A água e os sonhos*, ed. Martins Fontes, 1989.

Bataille, G. *Teoria da religião*, Ed. Paz e Terra, 1984.

Beaufret, J. *Introduction aux philosophes de l'existence*, Paris, Denoël, 1971.

Beauvoir, S. *La cérémonie des adieux* (suivi d'entretiens avec Sartre en 1974), Gallimard, 1981.

Berger, G. *Le "Cogito" dans la philosophie de Husserl*, Aubier, 1941.

Bergson, H. *L'énergie spirituelle*, Skira, Genève, 1946.

- *Matière et mémoire*, P.U.F., 1968.

- *Essais sur les données immédiates de la conscience*, P.U.F., Paris, 1976.

- *Les deux sources de la morale et de la religion*, Quadrige, Univ. de France, 1982.

- Binswanger, L.** *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. J. Verdeaux et R. Kuhn, Préface de R. Kuhn et Henry Maldiney, Éditions de Minuit, Paris, 1971.
- Bloch, E.** *Le principe espérance*, v. III, Gallimard, Paris, 1990.
- Bourdieu, P.** *Le pouvoir symbolique*, éd. De Minuit, 1989. [*O poder simbólico*, trad. Fernando Tomaz, ed. Bertrand Brasil, RJ, 1998.]
- Deleuze, G. & Guattari, F.** *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1991.
- Dembo, T.** "Der Ärger als dynamisches Problem". *Psychologische Forschung*, XV, 1931, pp.1-144.
- Derrida, J.** *L'Écriture et la Différence*, Seuil, Paris, coll. "Tel Quel", 1967.
 - *La voix et le phénomène*, P.U.F., Paris, 1967.
 - *Sur parole. Instantanés philosophiques*. Éd. De l'Aube, Paris, 1999.
- Dostoievski, F.** *Les frères Karamazov*, Trad. Henri Mongault, Gallimard, Paris.
- Dumas, G.** *La vie affective*. P.U.F., Paris, 1948.
- Eliade, M.** *Le sacré et le profane*. Gallimard,
 - *Mythes, rêves et mystères*,
 - *Images et symboles*, Gallimard, 1952.
- Fink, E..** *De la phénoménologie*, ed. de Minuit, Paris, 1974.
 - *Le Jeu comme symbole du monde*, ed. de Minuit, Paris, 1979.
- Foucault, M.** *Dits et écrits*, I, Gallimard, 1994.
- Freud, S.** *A interpretação dos sonhos*,
 - *Œuvres Complètes*, sous la direction scientifique de J. Laplanche, P.U.F., Paris, 1989.
 - *Gesammelte Werke*. Imago Publishing, London, 1952.
- Gabbi Jr, O. Faria.** "Considerações sobre a eterna juventude da psicologia: o caso da psicanálise", Prefácio à *Crítica dos Fundamentos da psicologia: A psicologia e a psicanálise*, de G. Politzer, trad. Marciolino, M. e Teixeira da Silva, Y. M. C., ed. Unimep, 1998.
- Genet, J.** *Diário de um ladrão*, Trad. Jacqueline Laurence e Roberto Lacerda, ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro
 1983.
 - *Querelle*, Trad. Demétrio Bezerra de Oliveira e Jean Marie L. Remy, ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1986.

Haar, Michel. "Stimmung, époque et pensée" in *La Fracture de l'Histoire – Douze Essais sur Heidegger*, éd. Millon, 1994, p. 229.

- *Heidegger et l'essence de l'homme*, Jérôme Millon, coll. Krisis, 1990.

Heidegger, Martin. *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson from the German *Sein und Zeit* [Max Niemeyer Verlag, Tübingen, seventh edition], Basil Blackwell, Oxford, 1980.
 - *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1996.
 - *Da essência do fundamento*, Trad. de Artur Morão, ed. 70, Lisboa, 1988.

Hering, J. *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Alcan, Paris, 1925.

Husserl, E. *Logische Untersuchungen*, Halle, Niemeyer, 1928. [*Investigações Lógicas*, trad. Zeljko Loparič, Col. Pensadores, ed. Abril, 1988.]
 - *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Jahrbuch für Philos. u. phänomen., Forschung I, 1913. [*Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Gallimard, Paris, 1950;]
 - *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle, Niemeyer, 1928. [*Leçons pour une conscience intime du temps*, P.U.F., Paris]
 - *Cartesianische Meditationen in Husserliana*, vol. I, La Haye, Nijhoff, 1950. [*Méditations cartésiennes*, Trad. E. Lévinas et G. Peiffer, ed. Colin, Paris, 1931; P.U.F., Paris, 19]
 - *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, M. Nijhoff, La Haye. [*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris, 1991.]

James, W. *Le sentiment de l'effort*, Critique philosophique, 1880, T.II.

- *What is an emotion? Mind*, 1884.
- *Lehrbuch der Psychologie* (1910-1912)
- *Experimental psychology* (1927)

Janet, P. *Automatisme psychologique*

Jaspers, K. *Einleitung in die Psychopathologie* (1913)

Koffka, K. *Principles of Gestalt Psychology*. Routledge and Kegan, Londres, 1935.

Köhler, W. *Psychologie de la Forme*, Gallimard, Paris, 1964.

Lanteri-Laura, G. *La psychiatrie phénoménologique. Fondements philosophiques*. P.U.F., Paris, 1963.

Lévinas, E. *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 1947, 1984, p. 59.

- *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, 1994.
- *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1949.

Lewin, K.; Dembo, T.; Festinger, L.; Sears, P. S. *Level of aspiration* in Hunt J. Mc V. (ed.),

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Personality and behaviour disorders, Ronald Press, New York, 1944, pp. 333-378.

Lewin, K. "Der Richtungsbegriff in der Psychologie" in *Psychologische Forschung*, 19, 1934, pp. 249-299.

Lyotard, J. F. *La phénoménologie*, P.U.F., Paris, "Que sais-je?" 1954.

Lúcaks, G. *Existentialisme ou Marxisme*.

Maldiney, H. *Regard Parole Espace*, Ed. L'âge d'homme, Lausanne, 1973.

- *Penser l'homme et la folie*, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1991.

Mallarmé, S. *Poemas*. Edição bilingüe, org. e trad. José Lino Grünewald, ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1990.

Malraux, A. *La condition humaine*. Gallimard, Paris, 1993.

- *L'Espoir*, Gallimard, Paris,

Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1997.

- *Fenomenologia da Percepção*, trad. de Carlos Alberto Moura, Martins Fontes, 1994.

- *Signos*, Martins Fontes, 1994

Monasterio, X.O. "Paradoxes et mythes de la phénoménologie", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1969, nº3.

Patočka, Jan. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (1975), traduit du tchèque par Erika Abrams, préface de Paul Ricoeur, postface de Roman Jakobson. Ed. Verdier, 1981.

Phénoménologie, Existence, Colin, 1953.

Problèmes actuels de la phénoménologie (actes du Colloque International de peno), éd. H.L. van Breda, Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1951.

Politzer, G. *Crítica dos fundamentos da psicologia*, I e II, trad. de Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira, Editorial Presença, Lisboa, 1973. [*Crítique des fondements de la psychologie. La psychologie et la psychanalyse*. P.U.F., 1968]

Ribot. *Le mécanisme de l'attention*, Alcan, paris, 1888.

Richir, M. *Du sublime en politique*, Payot, Eure, 1991.

- *Recherches Phénoménologiques*, (IV, V), éd. Ousia, Bruxelles, 1983.

Ricoeur, Paul. *Em torno ao político*, trad. de Marcelo Perine, Ed. Loyola, São Paulo, 1995.

- *Philosophie de la Volonté*, T. I: *Le volontaire et l'involontaire*, éd. Aubier, 1988.

- "Sur la phénoménologie" in *Esprit*, déc. 1953.

Roudinesco, E. *História da psicanálise na França (I, II)*, ed. Jorge Zahar, 1988.

Scheler, Max. *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, Cohen, 2ª ed., 1923.[Nature et Forme de la sympathie, Payot, 1928.]

- *Da reviravolta dos valores*, trad. Marco A. dos Santos Casa Nova, ed. Vozes, Petrópolis, 1994.

Spencer, H. *Principes de psychologie*.

Steckel. *La femme frigide*. Gallimard, Paris, 1937.

Strasser, St. *Phénoménologie et Sciences de l'homme. Vers un nouvel esprit scientifique*, trad. A. L. Kelkel, Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1967.

Thévenaz, P. *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie?* La baconnière, Neuchâtel, 1966.

Titchener (1867-1927). "An outline of psychology" (1896),

Voutsinas, D. "Pölitzer dans ses écrits" in *Bulletin de Psychologie*, 408, XLV, 16-18, Paris, 1991-1992, p. 742

Waelhens, A de. *Phénoménologie et vérité*, P.U.F., Paris, 1953.

Wundt. *Psychologie physiologique*, trad. Rouvier [*Grundzüge der phisiologischen Psychologie*, 1873]

- *Völkerpsychologie*, 1900-1920

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE