

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO**  
**ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**GUILHERME CERDEIRA LELIS SILVA**

**CONTRA O INCONSCIENTE: A CRÍTICA DE JEAN-PAUL SARTRE À**  
**PSICANÁLISE FREUDIANA**

Guarulhos

2020

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO**  
**ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**GUILHERME CERDEIRA LELIS SILVA**

**CONTRA O INCONSCIENTE: A CRÍTICA DE JEAN-PAUL SARTRE À**  
**PSICANÁLISE FREUDIANA**

Dissertação de mestrado apresentada à  
Universidade Federal de São Paulo como requisito  
parcial para obtenção do título de Mestre em  
Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres  
Carrasco

Guarulhos

2020

SILVA, Guilherme Cerdeira Lelis.

Título : Contra o inconsciente: a crítica de Jean-Paul Sartre à psicanálise freudiana / Guilherme Cerdeira Lelis Silva. – 2020.  
205 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2020.

Orientação: Alexandre de Oliveira Torres Carrasco.

Against the unconscious: Jean-Paul Sartre's criticism of Freudian psychoanalysis

1. Jean-Paul Sartre. 2. Fenomenologia. 3. Psicanálise. 4. Inconsciente.

I. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco, orientador. II. Título.

**GUILHERME CERDEIRA LELIS SILVA**

**CONTRA O INCONSCIENTE: A CRÍTICA DE JEAN-PAUL SARTRE À  
PSICANÁLISE FREUDIANA**

Dissertação de mestrado apresentada à  
Universidade Federal de São Paulo como requisito  
parcial para obtenção do título de Mestre em  
Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia

Aprovação: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

---

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco  
Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

---

Prof. Dr. André Medina Carone  
Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

---

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho  
Universidade Federal de São Carlos - UFSCar

À Jéssica Mendes,  
minha amiga há muitos anos, que partilhou comigo  
as primeiras descobertas em Filosofia

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco, que é meu orientador desde a época da Iniciação Científica. Na falta de palavras que possam exprimir a sincera gratidão por tantos anos de trabalho, de orientação e de aprendizado, faço empréstimo da famosa citação de Isaac Newton: “Se eu vi mais longe, foi por estar sobre o ombro de gigantes”.

Não posso deixar de agradecer, igualmente, a todos os meus professores e professoras do Departamento de Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da UNIFESP. Em especial, agradeço à Prof. Dra. Cecilia Cavaleiro de Macêdo, ao Prof. Dr. Eduardo Kickhöfel, e ao Prof. Dr. Marcelo Carvalho, cujas aulas foram fundamentais para minha formação intelectual.

Do mesmo modo, agradeço ao Prof. Dr. Paulo Jonas de Lima Piva, hoje docente do curso de Filosofia da UFABC, por todos os seus conselhos, anos atrás, acerca de minha trajetória acadêmica.

Agradeço ao Prof. Dr. André Carone e ao Prof. Dr. Luiz Damon Moutinho por muito solícitamente terem participado do exame de qualificação desta dissertação, e por toda a preciosa contribuição a este trabalho.

Agradeço à Daniela Gonçalves e aos demais funcionários da secretaria de pós-graduação da UNIFESP, cujo trabalho foi imprescindível para a boa realização deste trabalho. Agradeço também aos estagiários e funcionários da biblioteca da EFLCH, e a todos os trabalhadores que prestam serviço ao campus.

Por todas as conversas enriquecedoras e aprendizado, agradeço a todos os meus colegas que integram o grupo de pesquisa Laboratório de Filosofia Francesa Contemporânea da UNIFESP.

Agradeço à Terezinha Cerdeira, minha mãe, por toda sua ajuda, e por ter sempre apoiado e incentivado meus estudos ao longo da vida. Agradeço à João Pedro Cerdeira Lelis Silva, por toda a amizade, carinho e interlocução.

Igualmente sou grato ao André Queiroz, ao Éder Ambrósio e à Laura Cavichon, cuja a amizade e companhia fizeram todos estes anos na universidade verdadeiramente felizes. Agradeço também aos amigos Victor Cedro, Amanda Leisa, Nathalia Ferraz, Ana Maitê Oliveira e Mari Vasques por toda a presença, amizade e conversas fundamentais em meu

cotidiano. Agradeço também ao Jonas Mur, querido amigo e companhia fundamental nestes anos na pós-graduação.

Em especial, agradeço à Mia Martins por ter me motivado e acompanhado tão gentilmente durante este percurso com palavras e gestos que foram imprescindíveis, e por todo amor, cumplicidade, afeto e paciência, dos quais desejo ainda poder partilhar por muitos anos.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, processo n. 2018/04900-0) que financiaram esta pesquisa – apoio indiscutivelmente imprescindível para sua boa execução.

*« Être homme, c'est tendre à être Dieu ; ou, si l'on préfère, l'homme est fondamentalement désireux d'être Dieu »*

Jean-Paul Sartre



## RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo refletir e compreender o sentido da crítica que Jean-Paul Sartre faz ao conceito de inconsciente presente na psicanálise de Sigmund Freud, principalmente no que concerne aos escritos de Sartre entre 1933 e 1943. Para tal empreendimento, nossa investigação articula-se em três momentos, que correspondem a nossos três capítulos: o primeiro, tendo como chave de leitura para conceituar o inconsciente sobre tudo o roteiro de cinema escrito por Sartre em 1958, intitulado *Freud, além da Alma*, e, visando expor os fundamentos da fenomenologia sartreana, a reflexão sobre os conceitos de intencionalidade e consciência (de) si. Em sequência, no capítulo segundo, apresentamos um estudo acerca da psicologia fenomenológica a partir de *A Transcendência do Ego, Esboço para uma teorias das emoções* e *O Imaginário* com o intuito de compreender a natureza da crítica de Sartre ao inconsciente, a partir da seguinte hipótese: a crítica sartreana é, igualmente, uma alternativa à metapsicologia de Freud. Por fim, nosso último capítulo é destinado a compreender a crítica de Sartre ao inconsciente freudiano na ontologia fenomenológica presente em *O Ser e o Nada*, nos concentrando principalmente no conceito de Má-Fé e no método da psicanálise existencial.

**Palavras-chave:** Sartre; Fenomenologia; Inconsciente; Psicanálise; Ontologia fenomenológica;

## RESUMÉ

L'objectif de cette dissertation c'est réfléchir et comprendre le sens de la critique que Jean-Paul Sartre réalise au concept d'inconscient présent à la psychanalyse de Sigmund Freud, surtout dans les écrits de Sartre entre 1933 et 1943. Pour une telle entreprise, notre recherche s'articule en trois moments qui correspondent, respectivement, à notre trois chapitres : le première, définir le concept d'inconscient, en ayant comme clé de lecture pour conceptualiser l'inconscient le scénario écrit par Sartre en 1958, titré *Le Scénario Freud* et, en visant à exposer les fondements de la phénoménologie sartrienne, la réflexion sur les concepts de l'intentionnalité et conscience (de) soi. En séquence, dans le deuxième chapitre, nous présentons un étude sur la psychologie phénoménologique départ les œuvres *La Transcendance de l'Ego*, *Esquisse d'une théorie de les émotions* et *L'Imaginaire* avec l'objectif de comprendre la nature de la critique du Sartre à l'inconscient, à partir de l'hypothèse suivante: la critique sartrienne s'agit, en vérité, d'une alternative à la métapsychologie du Freud. Pour finir, notre dernière chapitre est destiné à comprendre la critique du Sartre à l'inconscient dans l'ontologie phénoménologique présent à *L'Être et le Néant*, se concentrant principalement sur le concept de Mauvaise-Foi et dans le méthode de la psychanalyse existentiel.

**Mots-clés :** Sartre ; Phénoménologie ; Inconscient ; Psychanalyse ; Ontologie Phénoménologique ;

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>1 A BUSCA PELO SENTIDO: O INCONSCIENTE DE FREUD, A CONSCIÊNCIA DE SARTRE</b> .....	19
1.1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES .....	19
1.2 SOBRE O INCONSCIENTE DE FREUD .....	26
1.2.1 Freud, além da alma .....	27
1.2.2 Os casos de Dora e Cecily .....	31
1.2.3 O inconsciente e o simbólico .....	37
1.3 SOBRE A CONSCIÊNCIA DE SARTRE .....	41
1.3.1 A intencionalidade: “uma ideia fundamental” .....	41
1.3.2 Emoção e imagem como consciência <i>de</i> alguma coisa .....	46
1.3.3 Consciência não posicional de si .....	50
1.4 AINDA MAIS ALGUMAS BREVES CONSIDERAÇÕES .....	58
<b>2 A PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA</b> .....	61
2.1 O PROJETO DE UMA NOVA PSICOLOGIA .....	61
2.2 A TRANSCENDÊNCIA DO EGO E A CONSTITUIÇÃO DO PSÍQUICO .....	66
2.2.1 A consciência como auto unificação .....	67
2.2.2 As teorias dos “moralistas do amor-próprio” e o inconsciente .....	71
2.2.3 Sobre a constituição do Ego .....	79
2.3 AS EMOÇÕES E O SIMBÓLICO .....	88
2.3.1 Uma teoria psicanalítica das emoções .....	93
2.3.2 A emoção e o mágico: uma tese fenomenológica das emoções .....	101
2.4 NOTAS SOBRE <i>O IMAGINÁRIO</i> .....	108
2.4.1 As características da imagem .....	108
2.4.2 A genealogia da imagem e o <i>analogon</i> .....	111

2.4.3	A imagem mental, o símbolo, o irreal .....	116
2.4.4	O irreal: breves considerações acerca dos sonhos e da esquizofrenia .....	122
<b>3</b>	<b>ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA .....</b>	<b>129</b>
3.1	O CONTEXTO DE UM ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA .....	129
3.2	O NADA, AS NEGAÇÕES E A MÁ-FÉ.....	135
3.2.1	As negações.....	137
3.2.2	O Nada, a liberdade e a angústia .....	146
3.2.3	O problema da Má-Fé e o Inconsciente.....	152
3.2.4	A resolução sartreana do problema da Má-Fé .....	162
3.3	A PSICANÁLISE EXISTENCIAL .....	167
3.3.1	Breves notas sobre o ser Para-si e seu projeto de ser .....	168
3.3.2	Psicanálise existencial e a psicologia empírica .....	171
3.3.3	Esboço de uma psicanálise existencial: objetivos e método .....	178
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>191</b>
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>201</b>

## INTRODUÇÃO

“O eu é um outro”. Estas célebres palavras de Arthur Rimbaud são retomadas por Jean-Paul Sartre em 1936 para ilustrar sua teoria acerca de um Ego transcendente, em seu primeiro texto de filosofia, intitulado *A Transcendência do Ego*. Todavia, se esta citação pode de algum modo exprimir o pensamento do jovem Sartre, é interessante observarmos que, sob uma outra interpretação, pode igualmente exprimir o pensamento de Freud. O eu é um outro – isto é, um outro Eu, cujos estados estão ocultos de mim, por mim mesmo, estão inconscientes. É sob a forma do outro que, em 1915, Sigmund Freud, o pai da psicanálise, afirma que devemos compreender as condutas das quais não conseguimos organizar nossa vida psíquica. Sob esta rubrica da poesia, gostaríamos de assinalar de antemão aquilo que pretendemos apresentar nas páginas que se seguem, e que compõem esta dissertação: não são poucas as semelhanças entre o projeto sartreano e o projeto freudiano. Contudo, são maiores suas diferenças.

Muito se disse, em diversos textos da literatura especializada ao longo dos anos, ainda que de passagem, que Sartre foi um crítico da psicanálise de Freud e da hipótese de que a psicologia humana é constituída em algum grau por um inconsciente. É esta crítica o objeto central de nossas investigações. Pretendemos, neste trabalho, explorar a crítica que Sartre endereça a Freud, sobretudo em seus textos filosóficos escritos entre 1933 e 1943, a fim de melhor compreender sua constituição, argumentação e sentido. Trata-se, contudo, de um recorte que é invariavelmente arbitrário – como todo recorte, aliás, seria. Carece, portanto, de justificativa.

Desde o início de sua formação na Escola Normal Superior de Paris, como sublinha a biógrafa Anne Cohen-Solal, Sartre interessou-se pela filosofia a partir do contato com a obra de Henry Bergson, especificamente pela leitura de *Os dados imediatos da consciência*, e, por consequência, pelos temas correlatos à psicologia; uma vez estabelecido este primeiro contato, “daí por diante confere, ao que chama de filosofia, uma condição de extrema onipotência. Mesmo que, nesse sentido, invente; por conta própria, para seu uso pessoal, uma definição estrita e exclusivamente subjetiva” (COHEN-SOLAL, 2008, p. 88). Como explica também a biógrafa, esse uso específico que Sartre usa em juventude da palavra filosofia era, na verdade, indissociável da psicologia, o que destaca certamente seu interesse pelo assunto: “O que eu chamava de ‘filosofia’, frisaré depois, ‘era pura e simplesmente psicologia’”. (SARTRE apud. COHEN-SOLAL, 2008, p. 88).

É esse interesse pela psicologia, sobretudo, que conduz Sartre à Berlim para estudar a fenomenologia de Husserl entre 1933 e 1934. E certamente é a filosofia alemã que irá proporcionar a Sartre as ferramentas necessárias para construir os primeiros passos de filosofia, a saber, a *psicologia fenomenológica* publicada durante os anos de 1930, e que – a propósito de nossas investigações – possuem em seu escopo diversas referências à metapsicologia de Freud, sempre com o intuito, é importante sublinhar, de se afastar dela. Assim, não somente pelas menções a Freud, mas por essa posição de *diferença* em que Sartre mantém diante a obra do pai da psicanálise que nos parece fundamental o exame destes primeiros textos sartreanos, a fim de compreender as causas e a forma dessa crítica, bem como seus primeiros argumentos.

Ainda, devemos notar que é em *O Ser e o Nada*, de 1943 – aliás, sendo este provavelmente o livro mais importante de Sartre, em que está contido seus conceitos mais importantes e mais famosos – onde o filósofo apresenta sua argumentação mais robusta acerca do inconsciente, ao tratar do conceito de *Má-Fé*, e na rejeição da psicanálise, e igualmente por sua diferença em relação à Freud, ao constituir sua *psicanálise existencial*, na última parte de seu livro.

Esta pequena apresentação do percurso percorrido por Sartre parece assim, em alguma medida, justificar nosso recorte temporal: ainda que pudéssemos recorrer a outras obras (algumas das quais, aliás, comentaremos por vezes, mesmo que de modo periférico), como *Questão de Método*, *Cadernos de uma Guerra Estranha*, ou suas biografias existenciais (como *Saint Genet* ou *O Idiota da Família*), compreendemos que os textos filosóficos sartreanos datados entre os anos de 1933 e 1943 constituem uma abordagem da crítica de Sartre ao inconsciente de Freud mais direta, e apresentam igualmente a possibilidade de compreender sua crítica a partir de seus fundamentos, que são fixados e desenvolvidos nessas primeiras obras.

E quanto a unidade desses textos, devemos assinalar que Sartre não rejeitará, no percurso de sua trajetória intelectual, a tese que apresenta em *O Ser e o Nada*. Igualmente, esta não é – e pretendemos mais adiante discorrer ainda um pouco mais sobre isso - de algum modo separada ou contraditória aos textos que a antecedem, ainda que marque uma guinada de direção, da psicologia à ontologia, o percurso realizado por Sartre neste momento de sua obra constitui um mesmo projeto filosófico que não se contradiz, ainda que se por vezes se revise.

Com efeito, ainda podemos interrogar: por que a opção pelos textos filosóficos de Sartre? É relevante consideramos que em sua obra literária a crítica à hipótese do inconsciente

também está presente<sup>1</sup>. Podemos recordar aqui, a propósito disso, “A Infância de um Chefe”, o último conto que fecha a coletânea *O Muro*, publicada em 1936. Este conto apresenta a infância do personagem Lucien, o filho do chefe de uma fábrica, e nele Sartre insere a psicanálise ao lado de diversas vanguardas (que, aliás, Sartre será um crítico em textos posteriores, como *O que é literatura?* a exemplo do surrealismo), como interesses da juventude do protagonista. Junto de experiências homossexuais, o interesse por esses tópicos culturais da época serão, contudo, abandonas por Lucien<sup>2</sup> na medida em que cresce e vai cansando-se delas na medida em que se envolve com grupos políticos de direita conservadores, e com o antissemitismo: “(...) no café, uma hora antes, um adolescente gracioso e incerto tinha entrado; era um homem que saía, um chefe entre os franceses.” (SARTRE, 1966, p. 208).

Ainda um outro exemplo a ser sublinhado sobre a presença desta crítica ao inconsciente na literatura de Sartre são as considerações irônicas do filósofo em sua autobiografia, especificamente acerca de sua infância: *As Palavras*, publicada no ano de 1964. Ao referir-se ao seu pai, falecido quando não possuía muito mais do que um ano de idade<sup>3</sup>, Sartre afirma: “Deixei para trás um jovem morto que não tinha tempo para ser meu pai e que poderia ser, hoje, meu filho. Foi bom ou ruim? Eu não sei; mas subscrevo prontamente o veredito de um eminente psicanalista: não tenho o Superego.” (SARTRE, 1980, p. 19) (tradução nossa)<sup>4</sup>.

Estes dois exemplos parecem sublinhar, assim, a presença de nosso objeto de investigação na literatura de Sartre. A parte disso, optarmos por seguir nosso percurso por seus

---

<sup>1</sup> Tal consideração, aliás, parece nos evidenciar que o tema do inconsciente não é, em certo sentido, secundário dentre as preocupações filosóficas de Sartre, ao contrário, ela se faz presente e se exprime sob diversas formas, e em contextos diferentes de sua obra.

<sup>2</sup> Observemos, a exemplo do interesse do personagem Lucien, por exemplo, a seguinte passagem do conto: “No dia seguinte estava inquieto, tinha medo de que Berliac repetisse sua conversação. Mas tranquilizou-se depressa: ‘Depois’, pensou, ‘ele está mais comprometido do que eu’. Estava seduzido pelo rumo científico que tinham tomado suas confidências, e na quinta-feira seguinte leu obra de Freud sobre o sonho, na biblioteca de Santa Geneveva. Foi uma revelação. ‘É isso’, repetia-se vagando pelas ruas, ‘é isso’. Comprou em seguida, *L’Introduction à la Pyschanalyse* e a *Psychopatologie de la vie quotidienne*, e tudo se aclarou para ele.” (SARTRE, 1966, p. 149-15) (grifos do autor). Tais palavras parecem, aliás, inclusive indicar as leituras conhecidas de Sartre à altura da redação e publicação deste conto, em 1939. Mais ainda no texto, acerca das angústias de Lucien e seu interesse pela psicanálise, podemos ainda ler: “Sentia porém ainda muito frequentemente alguma coisa que lhe pesava sobre o dorso como uma sacola: eram os seus complexos; ele perguntava-se se não deveria ir procurar Freud em Viena: ‘Partirei sem dinheiro, a pé se for preciso, dir-lhe-ei: não tenho dinheiro mas sou um caso.’”(idem, ibidem, p. 174), para, ainda mais adiante, subitamente o personagem progressivamente ir desenterrando-se do assunto, na medida em que vai melhor reconhecendo-se em sua posição dentro da burguesia: “Lucien pensou com um sorriso um pouco triste que ele não era alguém que se pudesse desmontar assim em algumas frases. O complexo de Édipo, o desajustamento; que infantilidade e como estava longe, tudo aquilo!” (idem, ibidem, p. 190)

<sup>3</sup> Este episódio da vida de Sartre é eloquentemente bem relatado por Anne Cohen-Solal na biografia *Sartre – uma biografia*, na seção “As desventuras de Anne-Marie” (p. 42-41 da edição já citada).

<sup>4</sup> Segundo o texto original de Sartre, “j’ai laissé derrière moi un jeune mort qui n’eut pas l temps d’être mon père et qui pourrait être, aujourd’hui, mon fils. Fut-ce un mal ou un bien? Je ne sais; mais je souscris volontiers au verdict d’un éminent psychanalyste: je n’ai pas de Sur-moi.”

textos filosóficos em contrapartida a seus textos literários, pois, mais do que eleger uma forma ou um gênero discursivo, a nossa escolha se deve principalmente aos textos de Filosofia redigidos por Sartre no período já indicado fazerem menção, ainda que indiretamente ou pontualmente, à teoria freudiana de maneira mais explícita segundo o modo que o filósofo a entende, tornando mais clara sua crítica, e – principalmente – por ser em sua teoria filosófica onde podemos encontrar a formulação conceitual onde se estrutura essa crítica ao inconsciente, seja de maneira objetiva, seja constituindo-se de modo que excluí a metapsicologia freudiana, esvaziando por consequência a necessidade de se recorrer à hipótese do inconsciente. Não nos furtaremos, todavia, de recorrer à literatura. Em especial, *Freud, além da alma*, um roteiro de cinema redigido pelo filósofo em 1958 e que marca o ponto de maturidade da leitura sartreana da obra de Freud, apresenta, em meio sua narrativa ficcional, diversas concepções, indicativos e explicações conceituais acerca da leitura e do tratamento que Sartre dá à psicanálise freudiana, e que nos servirá como uma ferramenta valiosa para compreendermos o conceito de inconsciente em nosso primeiro capítulo.

Uma vez dito isso, para melhor introduzir esta dissertação devemos considerar que a crítica de Sartre ao inconsciente, tal como a apresentamos, é mediada pela recepção da psicanálise na França. A respeito disso, os dois volumes de *A História da Psicanálise na França*, escritos por Elizabeth Roudinesco, são eloquentes ao mostrar a dificuldade histórica que a teoria e o método de Freud tiveram para se fixar em terras francófonas. Ao curso de nossas investigações faremos alguns apontamentos sobre este tema, mas cumpre observarmos algumas coisas de antemão: a primeira coisa a ser observada é que a cidade de Paris representa um papel fundamental no nascimento da psicanálise; entre os anos de 1885 e 1886 o jovem Sigmund Freud frequentou o curso sobre a hipnose de Jean Martin Charcot, no Hospital de Salpêtrière – evento fundamental para o desenvolvimento subsequente de suas teorias. Contudo, se a comunidade científica de Viena, anos depois da estadia de Freud em Paris, possuiu uma enorme resistência à estas novas teorias emergentes, em território francês a recepção não foi tão diferente. Roudinesco compara esta recepção a recepção do darwinismo na França, que ocorreu cerca de quarenta anos antes; trava-se de um contexto delicado: em um contexto de um antissemitismo crescente, que influenciava uma busca compreensões “biológicas” de raça, surgiu em contrapartida novos estudos de psicologia na França, que foram também influenciados pelo trabalho de Charcot:

Constituiu-se numa *psicologia clínica* baseada no automatismo, na subconsciência, no associacionismo ou na deficiência. Passando por Ribot, Janet e Binet, ela foi



progressista e distante de qualquer determinismo da raça. Seus representantes, tal como Freud, foram alunos de Charcot. Mas seguiram um caminho diverso do vienense. Seus conceitos iriam confundir-se com os dele e servir de peneira na implantação da psicanálise na França, de modo que já não sabemos se agiram como um obstáculo ou, ao contrário, favoreceram um triunfo. Da mesma forma que o darwinismo se introduzira na França no terreno de um lamarckismo preponderante, o freudismo fez sua entrada no campo de um janetismo donúnante, por sua vez enxertado no solo de uma conceituação nascida com Daudet, Drumont, Barres, Le Bon e Taine. (ROUDINESCO, 1989, p. 222)

Assim, se a resistência ao pensamento de Darwin se deve a presença dominante das teses de Lamarck na comunidade intelectual francesa, a recepção da psicanálise se inicia em um momento em que são dominantes as teses de psicólogos franceses como Binet, Ribot e principalmente Janet, que, embora conservem parentesco com a teoria freudiana por também serem tributárias de Charcot, são distintas – sendo a confusão entre elas um problema emergente, de modo que, como sublinha ainda Roudinesco, Freud só receberá uma tradução correta na França em 1982 (idem, ibidem, p. 221), o que sem dúvida é um indicativo desta recepção turbulenta da psicanálise na França.

A propósito de nossas investigações, é importante observamos que a despeito disso Sartre não confunde a psicanálise com as teorias francesas, preponderantes nessa época. Talvez por, segundo Roudinesco, a primeira fase da introdução da psicanálise na França tem acontecido entre os anos de 1895 e 1914 (idem, ibidem, p. 223), de modo que os escritos sartreanos estão significativamente separados desse momento temporalmente, a leitura rigorosa dos textos de psicologia fenomenológica da década de 1930 mostram a separação nítida destas duas correntes teóricas.

Assim, mesmo que a psicanálise ainda não fosse estudada com o rigor que lhe é devido, Sartre a recebe em um contexto um tanto mais privilegiado, que o permite ao mesmo compreender melhor a singularidade do trabalho freudiano. Observemos que no final da década de 1920 é fundada a Sociedade Psicanalítica de Paris; se a esta altura a psicanálise ainda não está rigorosamente fixada na França, ao menos faz progressos de consolidação, sendo que é, neste contexto, que Sartre a recebe primeiramente. Podemos observar, a exemplo de *Esboço para uma teoria das emoções*, que consideraremos mais amplamente adiante, que a teoria de Janet é classificada enquanto uma das “teses clássicas” por Sartre, em comparativo a psicanálise (mesmo que o filósofo não se refira nominalmente a Freud, como de fato faz com Janet). É interesse observar, aliás, como explicaremos em nosso percurso, que Sartre não somente recebe a psicanálise em um contexto que o possibilita distingui-la das teorias vigentes naquele momento na França, mas que o possibilita qualifica-la: a psicanálise, na leitura de sartreana,

possui inclusive um *status* melhor que o janetismo por assinalar *sentido* as condutas humanas, ao passo que a tese de Janet é, em certa medida, mecanicista. Em síntese, no *corpus* da obra sartreana há a crítica tanto à estas teorias francesas, quanto à psicanálise; cada uma das duas com suas especificidades, ainda que resguardem problemas comuns.

Em todo caso, não podemos deixar de considerar que a leitura de Sartre da psicanálise (ao menos neste primeiro momento) é medida pela leitura de *Crítica dos fundamentos da psicologia: a psicologia e a psicanálise*, publicada por Georges Politzer, em 1928. Um ensaio que conheceu êxito desde o início, e que influenciou a leitura acerca da psicanálise de importantes gerações de filósofos, fazendo-o assim uma distinta peça da recepção da psicanálise na França. Sobre esta obra de Politzer as palavras de Bento Prado Júnior em “Georges Politzer: sessenta anos da *Crítica dos fundamentos da psicologia*” publicado no livro *Filosofia da Psicanálise* são bastante assertivas:

O curioso é que, a despeito do êxito *imediato* do livro e da também rápida ruptura com a psicanálise, o ensaio de Politzer haveria de sobreviver tanto à volubilidade da ideologia, quanto às escolhas teóricas posteriores de seu autor. Assim é que, uma década depois, os filósofos da existência (penso aqui particularmente em Sartre e Merleau-Ponty) buscarão na *CPF* não apenas inspiração para a apropriação “fenomenológica” da psicanálise ou para a ideia de uma “psicanálise existencial”, mas algo como um dos modelos antecipatórios da nova filosofia. (PRADO JÚNIOR, 1991, p. 14-15) (grifos do autor)

O que se passa, segundo a leitura de Prado Júnior, é que – sendo que o ensaio de Politzer opera uma crítica à psicologia e à psicanálise a fim de compreender a necessidade de uma psicologia *concreta* – passa a ser uma influência de uma geração de jovens filósofos que justamente almejam a passagem do abstrato ao concreto na filosofia (e, ao menos ao que concerne a Sartre, estão particularmente interessados na psicologia), e que somente alguns anos depois vão encontrar na fenomenologia de Husserl uma possibilidade metodológica que lhes permita realizar esse objetivo.<sup>5</sup>

Além disso, Politzer define uma separação entre uma ciência de terceira pessoa (a física) e a uma ciência de primeira pessoa (a psicologia), onde “não há lugar para uma ‘terceira ciência’

---

<sup>5</sup> Quanto a isso, é interessante destacarmos ainda mais algumas palavras de Bento Prado Júnior: “O vocabulário técnico da fenomenologia husserliana não está presente em *CFP* (assim como não encontrei nenhuma referência a Husserl nos escritos de Politzer, no entanto tão familiarizado com a literatura teórica alemã), mas um certo estilo fenomenológico parece impregnar seu ensaio. De qualquer maneira, leitor da *Elerbnispsychologie* e da *Lebensphilosophie* de seu tempo, pelo menos indiretamente Politzer estava exposto à influência da fenomenologia, o que facilitaria a apropriação de seu ensaio pela fenomenologia francesa dos decênios seguintes.” (PRADO JÚNIOR, 1991, p. 16) (grifos do autor)

que estudaria os fatos da primeira pessoa na terceira pessoa” (POLITZER apud. PRADO JÚNIOR, 1991, p. 15). Essa concepção, aliás, parece se alinhar a algo que podemos notar no pensamento de Sartre, indicando assim a presença da influência de Politzer: a recusa de uma psicologia que busca alinhar-se com as ciências positivas, que está presente tanto em Janet, quanto em Freud: “Politzer havia cortado a teoria psicanalítica de sua base biologista” (PRADO JÚNIOR, 1991, p. 15). Como pretendemos demonstrar nesta dissertação, é na esteira disto que é trilhado o projeto sartreano: é partindo da consciência, numa “ciência de primeira pessoa” que se constitui a psicologia e a ontologia fenomenológica de Sartre, sendo a última o ponto de partida do método de sua psicanálise existencial.

Findadas estas considerações, nos cabe, finalmente, apresentar esta dissertação. Para realizarmos os propósitos anteriormente estabelecidos acerca de nosso objeto de estudo, procederemos nossa pesquisa principalmente a partir da análise dos textos filosóficos publicados por Sartre entre os anos de 1933 e 1943, especificamente, os textos de psicologia fenomenológica (*A Transcendência do Ego, Esboço para uma teoria das emoções e O Imaginário*), e sua ontologia fenomenológica apresentada em *O Ser e o Nada* – contudo, sem deixar de recorrer a outros escritos do autor. Nosso itinerário, visando realizar este empreendimento, se articula em três momentos, que correspondem aos três capítulos desta dissertação.

No primeiro capítulo, pretendemos elucidar do que se trata o inconsciente, e como Sartre o recebe. Para isto, teremos como objeto central o roteiro *Freud, além da alma*, a fim de identificarmos em sua narrativa a maneira que o filósofo concebe o inconsciente, buscando, ao mesmo tempo, associar estas concepções com escritos de Freud (ainda que estes sejam usados aqui, em certa medida, de uma maneira um tanto instrumental), com o intuito de esclarecer e nos aprofundarmos em nossa conceituação do inconsciente. Nosso objetivo não é, todavia, somente descrever como Jean-Paul Sartre concebe este princípio que fundamenta a metapsicologia de Freud, mas buscar explicitar a relevância filosófica do inconsciente e igualmente os problemas que emergem a partir dele, a fim de elucidar o sentido e a importância deste tema na obra de Sartre, bem como tentar mensurar em alguma medida a relevância de sua contribuição para o debate filosófico. Também apresentaremos o conceito de consciência que funda a filosofia sartreana, com o propósito fundamental de refletirmos acerca da posição que o pensamento de Sartre ocupa em relação às teorias freudianas.

Em sequência disso, nosso segundo capítulo é destinado à leitura e análise da psicologia fenomenológica de Sartre. Trata-se de abordar estes primeiros textos sartreanos, buscando

evidenciar o lugar que o tema do inconsciente ocupa nestas obras, sem, contudo, deixar de considerar o contexto interno de cada título, tendo em vista compreender rigorosamente o espaço que esse tema ocupa. Nosso objetivo, com isto, é explicitar que progressivamente os textos sartreanos apresentam uma concepção de consciência que é *conferência de sentido*, e tal compreensão – como é apresentada pelo autor – implica em uma exclusão do inconsciente para a compreensão de nossas vidas psíquicas; isto é, faz dele um conceito sem utilidade fundamental.

Na mesma direção, o terceiro capítulo é destino a leitura da ontologia fenomenológica de Sartre, presente em *O Ser e o Nada*. Por sua vez, esse capítulo se articula em dois momentos internos: a compreensão do conceito de Má-Fé, e de seus pressupostos filosóficos presentes na obra (como o conceito de Nada, tópico fundamental da ontologia sartreana) que representam a parte mais substancial da argumentação de Sartre contra o inconsciente, e a análise do método da psicanálise existencial – uma psicanálise sem inconsciente. Nosso intuito, nesta última parte, é compreender como, pela Má-Fé, o inconsciente é completamente descartado por Sartre, no mesmo sentido que esta rejeição já é esboçada na psicologia fenomenológica, e igualmente como o filósofo pretende mostrar o inconsciente não somente como desnecessário, mas como *impossível* à luz de sua filosofia. Por fim, com a análise da psicanálise existencial, é nossa intenção elucidar como se articula a última parte desta crítica – a saber, de uma psicanálise que mantém sua similitude com a psicanálise freudiana, mas que se apresenta pelo contraste desta, que *prescinde* do inconsciente.

## **1 A BUSCA PELO SENTIDO: O INCONSCIENTE DE FREUD, A CONSCIÊNCIA DE SARTRE**

### **1.1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES**

Ao longo do século XX, parece necessário dizer, a psicanálise de Sigmund Freud foi demasiadamente influente entre as ciências humanas. Como aponta Renato Mezan na introdução de seu livro *Freud: A trama dos conceitos*,

é preciso reconhecer que na concepção freudiana a Psicanálise jamais se restringiu a uma técnica para curar neuroses; provam-no os numerosos textos sobre a religião, a arte, a literatura, e a etnologia, que representam as

“aplicações” da Psicanálise às demais esferas da vida humana. (MEZAN, 2006, p. XIII)

Essa característica da psicanálise tem como consequência a sua apropriação pela filosofia, segundo Mezan, porque esta é “onívora” e incorpora em si mesma as mais diversas áreas do conhecimento, como igualmente aconteceu ao longo dos séculos na história da filosofia, à exemplo da geometria e as ciências naturais. Essa incorporação da psicanálise durante todo o século XX foi responsável por uma nova gama de reflexões nas mais diversas áreas do debate filosófico. Também é importante observar, como aponta ainda Mezan, “a produção da escola de Frankfurt e dos modernos pensadores franceses, como Foucault, Derrida e Deleuze, mostra que o inventário da Psicanálise ainda está muito longe de ter sido concluído”. (idem, *ibidem*, p. XV).

No ano de 1991, em *Filosofia da Psicanálise*, obra organizada por Bento Prado Júnior, é republicado o artigo “Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas”, publicado originalmente por Luiz Roberto Monzani em 1988 na revista *Novos Estudos*. Neste texto, Monzani é assertivo ao mostrar as fronteiras entre o discurso da psicanálise e o discurso da filosofia. No mesmo sentido em que Mezan compreende que ainda se está longe de concluir este inventário da psicanálise, para Monzani somente depois de seus cem anos esta nova disciplina inaugurada por Freud pode, finalmente, ser objeto de uma leitura séria e sólida (MOLZANI, 1991, p. 112).

Neste primeiro centenário, segundo a tese de Monzani, sua leitura se dividiu entre aqueles que a liam e a aceitavam cegamente, e aqueles que efetuaram uma leitura crítica que, misturando inclusive escolas de pensamento opostas com o fim de falsear o freudismo, o distorciam. Haveria, ainda, uma terceira via, mais sutil, que consiste “em assinar um pacto de coexistência pacífica com a psicanálise, a não ser com a condição de anexá-la a suas próprias ciências e aos seus próprios mitos” (ALTHUSSER apud. MOLZANI, 1991, p. 112). Desse modo, a relação entre a psicanálise e a filosofia parece ser, na verdade, mais árdua do que se figura a princípio: não se trata – ao menos não somente - de compreender que o pensamento freudiano foi incorporado, endossado ou rejeitado pela tradição filosófica do século XX. Trata-se de observarmos, sobretudo, que o processo para que esta fosse bem entendida, foi longo e tortuoso, marcados por erros interpretativos.

Entretanto, se a psicanálise interessa ao discurso filosófico, isso se deve porque a metapsicologia freudiana mobiliza problemas, partes deles inéditos no curso da história do pensamento ocidental, que são pertinentes à especulação filosófica e aos seus problemas

tradicionais. Como nota ainda Molzani, esta originalidade de Freud está ligada a concepção de um homem *natural*. Diante disso, a parte de sua influência nítida no terreno da filosofia, a psicanálise também foi alvo de inúmeras críticas por parte de diversos intelectuais e em diversos contextos, desde as primeiras publicações de Freud. Liberdade e determinismo mecanicista ou psicológico, o lugar do homem em seu meio, o privilégio (ou a falta de privilégio) da razão – são inúmeros os problemas filosóficos que podem se desdobrar da metapsicologia freudiana e que invariavelmente mobilizaram diversos filósofos desde as primeiras publicações do psicanalista vienense. Não sem motivos, uma das razões mais centrais das críticas a psicanálise, em meio ao debate filosófico, se dá por seu conceito fundante e principal alicerce, o inconsciente. Ora, operar uma crítica filosófica ao inconsciente, desse modo, significa criticar o método e a psicanálise como um todo.

Com efeito, esboçar conceitualmente o que seria, segundo a psicanálise freudiana, o inconsciente, de antemão é um projeto que engaja em si certa dificuldade que se dá de imediato: trata-se aqui, literalmente, de um conceito que escapa a qualquer representação possível, ao menos partindo de um exame introspectivo da própria subjetividade, uma vez que o termo *inconsciente* aponta para algo que não podemos acessar de maneira direta pela consciência. Isso, aliás, parece ser eloquentemente denunciado pelos cânones da Filosofia da Ciência: se quisermos por exemplo, à título de metodologia, nos alinharmos ao positivismo lógico da Escola de Viena, a não possibilidade de verificação e experimentação do inconsciente terá como consequência necessária a exclusão da psicanálise da demarcação das ciências.

Contudo, talvez o problema que parece atrelar-se ao conceito de inconsciente seja mais visível se o consideramos à luz do trabalho de Karl Popper. Segundo a tese presente em *A Lógica da Pesquisa Científica* (1934), o critério de demarcação das ciências deve ser a possibilidade de se falsear uma teoria: grosso modo, a cientificidade de uma teoria deveria prover da possibilidade dela poder ser falseada, de maneira que aquilo que será chamado de ciência deve poder ser contradito por seus pares e pelos novos paradigmas científicos, tendo a confiabilidade da teoria não por uma demonstração positiva de sua verdade, mas por sua resistência aos testes que pretendem falseá-la. Ora, o inconsciente razoavelmente não poderia ser falseado. Como pretendemos elucidar nas páginas que se seguem, as condutas humanas são *simbólicas*, de maneira que a suposição de um inconsciente que oculta o significado de qualquer conduta humana sempre será possível por uma inferência indireta, consequentemente abrangendo a todos os casos – mesmo que contraditórios entre si – e lhe imputando a possibilidade de ser falseado. Como, aliás, poderíamos testar a hipótese do inconsciente com o

intuito de falseá-lo, se este não se apresenta objetivamente às nossas representações? Em suma, diante a postulação do inconsciente na constituição psíquica do homem, todos os fenômenos humanos poderiam ser por ele explicado.

Mas não ser possível delimitar a psicanálise de Freud eventualmente em um critério de demarcação das ciências fornecidos pelos cânones da Filosofia da Ciência seria o suficiente para descreditarmos – ou ainda, desacreditarmos – o projeto da psicanálise? Ou seria esta, como diz Molzani, uma camisa de força que procurar importar de fora da ciência “certos critérios que julga válidos para toda disciplina que se queira científica”? (MOLZANI, 1991, p. 131). É necessário observarmos o mérito da psicanálise, a despeito dos critérios de demarcação: a metapsicologia de Freud acentua o sentido das condutas humanas, de modo que teorias mais bem alinhadas a esse critério, talvez a psicologia de William James por exemplo, não o fazem. Não seria nisto, aliás, em que reside possivelmente uma das maiores contribuições da psicanálise para a investigação filosófica?

Compreendamos melhor: no ano de 1915 Freud publica o ensaio *O Inconsciente*, que revela que a contestação da hipótese do inconsciente era de fato algo que o pai da psicanálise conheceu em vida. Vejamos suas palavras:

O direito de supor uma psique inconsciente e de trabalhar cientificamente com essa hipótese nos é contestado de muitos lados. A isso podemos replicar que a suposição do inconsciente é *necessária e legítima*, e que possuímos várias *provas* da existência do inconsciente. Ela é necessária por que os dados da consciência têm muitas lacunas; tanto em pessoas sadias como em doentes verificam-se com frequência atos psíquicos que pressupõem, para sua explicação, outros atos, de que a consciência não dá testemunho. Esses atos não são apenas as ações falhas e os sonhos dos indivíduos sadios, e tudo o que é chamado de sintomas e fenômenos obsessivos na psique dos doentes – nossa experiência cotidiana mais pessoal nos familiariza com pensamentos espontâneos cuja origem não conhecemos, e com resultados intelectuais cuja elaboração permanece oculta para nós. (FREUD, 2010, p. 101) (grifos do autor)

Desse modo, o primeiro e principal argumento de Freud neste ensaio, para replicar seus críticos, é a concepção de que há lacunas nos dados da consciência, ou fenômenos lacunares. Isto é, atos falhos, sonhos, chistes, os sintomas da histeria e etc. O psicanalista parece operar em sua teoria com uma espécie de verificação indireta, ou melhor, com uma dedução da hipótese do inconsciente, que pode ser descrita nos seguintes termos: há lacunas nos dados conscientes; portanto, deve haver um inconsciente que os justifique.

Os fenômenos lacunares podem ser bem compreendidos, segundo Luiz Alfredo Garcia-Roza em *Freud e o Inconsciente*, através das seguintes palavras de Freud, no artigo já citado: “Assim fazendo, será preciso dizer que todos os atos e manifestações que em mim percebo, e que não sei ligar ao restante de minha vida psíquica, têm de ser julgados como se pertencessem a outra pessoa, e devem achar esclarecimento por uma vida anímica que se atribua a esta pessoa.” (idem, *ibidem*, p. 105-106). Dessa maneira, além de elucidar como se dá o processo de análise na clínica psicanalítica, Freud define os fenômenos lacunares: são manifestações psíquicas que não tem ligação aparente com as demais manifestações.

O exemplo que Garcia-Roza faz em sua obra é demasiado eloquente para compreender estas lacunas: em um ato onde se esquece um nome próprio, “o que é notável é o fato de que, apesar de sermos incapazes de reproduzir o nome, sabemos perfeitamente que os outros nomes que se oferecem à memória ou que nos são sugeridos por outra pessoa não correspondem ao nome esquecido.” (GARCIA-ROZA, 2010, p. 105). Observamos, de maneira geral, que o ato de reconhecer qual nome não é o que se procura, indica, dessa maneira, um estado inconsciente, de maneira que o nome é de fato conhecido (do contrário a recusa de outros nomes não seria possível), mas não é lembrado. Portanto, dessa maneira os fenômenos lacunares desempenham o papel de evidência da realidade do inconsciente, na obra de Freud.

Considerar que o inconsciente trabalha com registros simbólicos de antemão parece coeso diante a concepção dos fenômenos lacunares: a lacuna presente nos dados conscientes remete à uma outra coisa que não ela própria, em um sentido de simbolização. Diante disso, parece-nos possível inferir que o limite da justificativa da hipótese do inconsciente é justamente explicar os fenômenos lacunares – que significa, dessa maneira, explicar as condutas humanas que são simbólicas, como os sonhos, exemplo pelo qual Freud sempre é lembrado.

Assim, a questão que precisa ser colocada não é se o inconsciente existe *de fato* (o que parece ser infrutífero, já que se trata de uma hipótese que não se furta a experimentação direta), mas sim se o inconsciente é uma hipótese *necessária* para compreendermos estas condutas simbólicas. Isto é, se ela não pode ser validada de maneira positiva, talvez rejeitá-la, como fizeram os filósofos da ciência, seja uma decisão apressada. Sem ignorar os problemas que emergem da hipótese do inconsciente, devemos operar por um outro caminho. Se pudermos encontrar uma teoria satisfatória que justifique tais condutas que passem somente pelo crivo da atividade consciente, a hipótese do inconsciente se mostrará por consequência inútil, visto as dificuldades que dela se desdobram, como o problema da experimentação. E ao contrário, na ausência de tal teoria, a adesão à hipótese do inconsciente, mesmo que provisória, se fará, por



consequência, necessária para explicar especificamente os fenômenos que Freud nomeia de lacunares.

Jean-Paul Sartre, desde seus primeiros escritos na década de 1930, foi um crítico da hipótese freudiana do inconsciente. Sua crítica, entretanto, está longe de ser análoga à que podemos extrair de Popper ou do positivismo lógico – ao contrário, o autor francês também recusará as tendências positivistas para compreender o homem. No limite, o problema do inconsciente, para Sartre, está ligado à sua recusa implacável do determinismo, e a concepção de que a consciência é pura translucidez, a partir do conceito de intencionalidade herdado de Husserl. Mas Sartre, em contrapartida, *está de acordo* com a existência de condutas simbólicas – mesmo que eventualmente estas não coincidam inteiramente com a concepção freudiana de simbólico - como pode ser percebido em seus textos de psicologia fenomenológica<sup>6</sup>, o que parece fazer da filosofia sartreana um caminho demasiadamente frutífero para resolver nosso problema.

Além disso, enquanto herdeiro crítico de Husserl, Sartre se insere (voluntariamente) na fenomenologia que é, como considera Heidegger em *Ser e Tempo*, “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra como tal como ele por si mesmo se mostra. Esse é o sentido formal da pesquisa que a si mesma se denomina fenomenologia.” (HEIDEGGER, 2012, p. 119) – isto é, trata-se, como igualmente concebeu Husserl, de descrever os fenômenos; caminho que, passando do ceticismo às ciências modernas, mostrou-se bastante rigoroso para a construção do conhecimento humano, e, por se tratar de um método descritivo, não poderá oferecer uma resolução que esteja fora do campo da consciência.

Convém notar, como aponta Betty Cannon em *Sartre et la psychanalyse*, que ao passo em que Freud possuía uma preocupação analítica e científica, tendência comum do século XIX, e produto de sua formação enquanto médico, Sartre tem como objetivo pensar a psicologia por meio da fenomenologia, constituindo uma outra abordagem; no pensamento de Sartre parece estar bem presente a necessidade de um novo método, de maneira que não está em sua preocupação enquadrar a psicologia nas leis da ciências, e nem alinhá-la às tendências positivistas – como almejou Freud.

Nas palavras de Cannon:

Ele (Freud) acreditava ter descoberto por este meio uma força psicobiológica escondida que, como a gravidade ou a eletricidade, explica os fenômenos da

---

<sup>6</sup> Lemos, por exemplo, em *Esboço para uma teoria das emoções*: “É certo que a psicologia psicanalítica foi a primeira a pôr o acento na significação dos fatos psíquicos; isto é, foi a primeira a insistir no ato de que todo o estado de consciência vale por outra coisa que não ele mesmo.” (SARTRE, 2013 pg. 48).

vida psíquica. A “descoberta” freudiana da libido como força condutora no interior do psíquico faz parte de seus esforços para estabelecer a credibilidade científica da psicanálise. Se as ciências naturais tratam das forças físicas, a psicanálise por sua vez deve se apoiar em uma força psicobiológica comparável. O problema é que esta força é na verdade um princípio primeiro metafísico mais do que uma hipótese científica. Muito vasta, ela explica tudo e nada de uma só vez, e não pode, portanto, ser validada de maneira empírica. (CANNON, 1993, p. 26) (grifos nossos) (tradução nossa)<sup>7</sup>

Desse modo, Cannon parece compreender que a tentativa freudiana de consolidar a psicanálise como uma ciência *positiva* fracassa, na medida em que seu projeto acaba por constituir uma metafísica, incapaz de ser validada empiricamente. Vemos, assim, se realizar nas palavras de Cannon aquilo que consideramos a respeito do falsificacionismo de Karl Popper: explicando “tudo e nada de uma só vez”, podemos observar o fundamento da psicanálise – o inconsciente – escapar de qualquer possibilidade possível de verificação empírica, fazendo ruir por consequência o projeto cientificista de Freud. Isto parece, assim, confirmar-nos a necessidade de trilhar um caminho distinto.

Tal preocupação parece estar presente na obra de Sartre, não ao que concerne a uma validação positiva segundo critérios metodológicos pré-estabelecidos, mas nos problemas que emergem da realocação do sentido das condutas humanas *fora* dos domínios da consciência. Como considera Cannon, ainda no mesmo livro, a resposta que Sartre endereça a Freud é semelhante à sua resposta ao marxismo, presente em *Questão de Método* e em *Crítica da Razão Dialética*: Sartre rejeita, tendo em vista rejeitar o determinismo, a tentativa de ambos autores de aplicar às ciências humanas o materialismo científico do século XIX, de modo que, nas palavras de Cannon, “Sartre reivindica a criação de uma ciência humana mais *humana*” (idem, *ibidem*, p. 25)(grifos do autor) (tradução nossa)<sup>8</sup>. De modo que Sartre tentará, com seu próprio método, constituir sua aproximação com a teoria de Marx, e a sua psicanálise existencial.

E quanto ao sentido do projeto sartreano, explica Cannon:

Sartre, por sua parte, procura no interior da experiência humana as estruturas de base do *ser humano* a partir da autoanálise reflexiva e da compreensão da vida interior do outro. Ele não quer descobrir leis científicas ou princípios metafísicos presentes atrás da experiência; ele não quer reduzir a psicologia à

---

<sup>7</sup>Segundo a tradução para o francês de Laurent Bury: “Il croit avoir découvert par ce moyen une force psychobiologique cachée qui, comme la gravité ou l’électricité, explique les phénomènes de la vie psychique. La ‘découverte’ freudienne de la libido en tant que force conductrice à l’intérieur de la psyché s’inscrit dans le cadre de ses efforts visant à établir la crédibilité scientifique de la psychanalyse. Si les sciences naturelles traitent des forces physiques, la psychanalyse à son tour doit s’appuyer sur une force psychobiologique comparable. Le problème est que cette force est en réalité un principe premier métaphysique plutôt qu’une hypothèse scientifique. Trop vaste, elle explique tout et rien à la fois, et ne peut donc être validée de manière empirique.”

<sup>8</sup> “Sartre revendique la création d’une science humaine plus *humaine*.”

um conjunto de leis biológicas ou físicas. Ele admite que a consciência é de um tipo de realidade diferente daquela do mundo material, e que a psicologia exige uma aproximação diferente. Nos domínios das ciências do homem, contrariamente às ciências da natureza, deve ser levado em conta a intencionalidade e o sentido. Assim, para Sartre, a “força” que governa a personalidade não se descobre *por detrás* da experiência vivida conscientemente, mas sim *na* experiência mesma. Através de toda sua obra, Sartre se opõe a tentativa de opor a tentativa freudiana de reduzir o comportamento humano a um determinismo ambiental e biológico, para as forças psicobiológicas e de desejos inconscientes. (idem, ibidem, p. 26) (grifos do autor) (tradução nossa)<sup>9</sup>

Desse modo, podemos compreender, a partir das palavras de Cannon, que a abordagem de Sartre é completamente distinta do projeto freudiano em forma e em método. Sem o desejo de alinhar a psicologia ao materialismo e as ciências naturais, isto é, sem tentar alinhar a consciência às leis do mundo físico, ele utiliza da intencionalidade e do sentido para constituir sua teoria, visando não algo que se encontra como que “por detrás” da experiência vivida, mas nela própria. Assim, nosso procedimento deve ser compreender a crítica de Sartre ao inconsciente, tendo em vista o modo que o filósofo concebe o sentido e organiza um sistema que é contrário a metapsicologia de Freud, e que conserva em si questões semelhantes aquelas que emergem do freudismo.

Dito isso, nosso ponto de partida deverá ser, portanto, tentar conceituar o inconsciente e sua função simbólica, e, em sequência, compreender como se estrutura a psique humana em Sartre sobretudo com o conceito de intencionalidade, para podermos, junto aos textos do filósofo, pensar sua crítica ao inconsciente.

## 1.2 SOBRE O INCONSCIENTE DE FREUD

Para delimitarmos o conceito de inconsciente, se faz interessante considerar de antemão o esforço intelectual de Garcia-Roza na obra já citada para definir o que o inconsciente *não é*: não se trata de um “lugar”, ou de uma “coisa”, ou sequer de um “subsolo” da consciência. Mas

---

<sup>9</sup> Tal como consta na tradução francesa: “Sartre, pour sa part, recherche à l’intérieur de l’expérience humaine les structures de base de l’être humain à partir de l’auto-analyse réflexive et la compréhension de la vie intérieure d’autrui. Il ne veut pas découvrir pas les lois scientifiques ou les principes métaphysiques présents derrière l’expérience; il ne veut pas réduire la psychologie à un ensemble de lois biologiques ou physiques. Il admet que la conscience relève d’un type de réalité différente de celle du monde matériel, et que la psychologie requiert donc une approche différente. Dans le domaine des sciences de l’homme, contrairement aux sciences de la nature, il faut tenir compte de l’intentionnalité et du sens. Ainsi, pour Sartre, la ‘force’ qui gouverne la personnalité ne se découvre pas *derrière* l’expérience vécue consciemment, mais plutôt *dans* cette expérience même. A travers toute son œuvre, Sartre s’oppose à la tentative freudienne de réduire le comportement humain à un déterminisme environnemental et biologique, à des forces psychobiologiques et des besoins inconscients.”

sim, um *sistema*: um sistema psíquico que se organiza de forma distinta da consciência. Esse sistema, evidentemente, não pode ser acessado pela consciência (isso implicaria nitidamente uma contradição), mas que pode vir à luz de maneira interpretativa por fenômenos lacunares, como são os sonhos e os atos falhos, que, como vimos, são a base de sustentação de argumentos a favor da realidade do inconsciente enquanto constituinte da psique humana.

Convém notar, a partir disso, como se organizam estes sistemas distintos; no ensaio de Freud de 1915, podemos ressaltar um tópico demasiado importante para nossa investigação. Na terceira seção, “Sentimentos inconscientes”, Freud afirma que

(...) a oposição de consciente e inconsciente não se aplica aos instintos. Um instinto não pode jamais se tornar objeto da consciência, apenas a ideia que o representa. Mas também no inconsciente ele não pode ser representado senão pela ideia. Se o instinto não se prendesse a uma ideia ou não aparecesse como um estado afetivo, nada poderíamos saber sobre ele. (FREUD, 2010, p. 114-115)

Desta maneira, compreende-se que inconsciente e consciente, em Freud, são qualificações dos impulsos humanos, qualidades destes; assim, é consciente o impulso que é representado, e inconsciente o que não é. Os atos falhos, por exemplo, são ações em que sua representação, ou ao menos sua representação *verdadeira*, é ocultada da consciência do indivíduo. Vemos desse modo uma cisão no psíquico humano, onde de um lado há um ato cuja representação é ausente ou distorcida, e de outro, um *sentido* não representado que este ato se remete, e que a psicanálise de Freud tem como objetivo último revelar em nível de representação, com a finalidade de cura. O que se passa, fundamentalmente, é cisão estabelecida entre o ato e o seu sentido, sendo legado ao método da psicanálise religá-los.

Uma estratégia investigativa relevante é considerar aqui o texto de Sartre *Freud, Além da Alma*. Isso, além de nos colocar diante a interpretação sartreana do nosso problema (essencial para compreendermos o sentido da crítica de Sartre ao inconsciente), nos permite, por meio da ficção, compreender de maneira descritiva como procede a relação consciente-inconsciente, delimitar mais precisamente o inconsciente enquanto ausência de representação, e, no limite, entendermos sua função simbólica.

### **1.2.1 Freud, além da alma**

É certo dizer que o problema do inconsciente sempre esteve à vista de Sartre desde seu primeiro texto *A Transcendência do Ego*, publicado em 1936. Não devemos derivar disso,

entretanto, que Sartre é um autor cujo pensamento é voltado contra Freud. Ao contrário, a não unidade de sua crítica de um ponto de vista textual, que se espalha por uma quantidade considerável de títulos (e em alguns muito pontualmente, como no texto de 1936), nos leva a percepção de que a obra sartreana detém-se a questão do inconsciente somente na medida em que esta toca seu próprio projeto filosófico.

Certamente é em *Freud, Além da Alma* que podemos encontrar uma leitura amadurecida e mais completa da teoria freudiana, por parte do filósofo existencialista. Trata-se de uma obra de ficção, um roteiro de cinema escrito por Sartre a respeito da juventude de Sigmund Freud e a invenção do método psicanalítico juntamente com a edificação de sua teoria. Como explica J.-B. Pontalis, no seu prefácio escrito para a edição da obra nas *Éditions Gallimard*, o roteiro foi encomendado à Sartre por John Huston, um cineasta americano, em 1958. O intuito era simples: colocar o pai da psicanálise diante às câmeras hollywoodianas, “sobre o tempo ‘heroico’ da descoberta, aquele ‘tempo forte’ em que Freud, renunciando à hipnose, inventa progressivamente, dolorosamente, a psicanálise.” (PONTALIS, 1984, p. 9). Pontalis ainda aponta que, para a ocasião de escrever o roteiro, Sartre havia lido, especialmente, as cartas trocadas entre Freud e Wilhelm Fliess, que justifica o espaço significativo que a relação dos dois médicos ocupa no roteiro. O desfecho desta história, ainda explicado no prefácio, é o desentendimento de Sartre com John Huston: o diretor havia considerado o texto demasiadamente longo, o que resultou em cortes e adaptações, e por fim na recusa de Sartre em ter seu nome nos créditos do filme, lançado em 1962. Desfecho também relatado por Elisabeth Roudinesco no segundo volume de *História da Psicanálise na França*:

Depois, decorridos alguns meses, termina uma primeira versão longa demais. Filmada, duraria sete horas. Huston sugere cortes e Sartre envia uma segunda reformulação ainda mais longa. Em outubro de 1959, ele passa algumas semanas na casa do cineasta na Irlanda para trabalhar no roteiro. Os dois não tardam a se desentender. O filósofo recrimina o diretor por não entender nada do inconsciente e querer suprimi-lo. Huston acusa Sartre de ser cabeçudo e não escutar nada. Tenta em vão fazê-lo submeter-se a uma sessão de hipnose. Finalmente, Sartre embolsa uma soma apreciável e retira seu nome da ficha técnica. (ROUDINESCO, 1988, p. 185)

O itinerário de *Freud, além da Alma* compreende a vida de Freud desde a sua ida à Paris, para assistir o curso de Charcot sobre a hipnose, até a teorização do complexo de Édipo e a publicação de *A Interpretação dos Sonhos*, passando pelas relações do psicanalista com Breuer e Fliess, a morte de seu pai, e o abandono da hipnose para aperfeiçoar a técnica da psicanálise de associações livres. Para apresentar o pai da psicanálise diante das câmeras de

Hollywood, Sartre constrói em seu texto um jovem Freud perturbado, preocupado com o antissemitismo em Viena, ávido por figuras paternas fortes, e obstinado a conhecer a si mesmo. Já nas primeiras páginas vemos aquilo que já é muito sabido a respeito da vida de Freud: seu interesse pelos casos de histeria, e a recusa de suas teorias por parte de seus pares no campo da medicina por conta disso. Assim, ainda na primeira parte, vemos Freud desagradar e romper com seu mentor, Meynert, para partir para Paris com a intenção de estudar com Charcot – este último era visto como uma espécie de charlatão por seu mestre.

É, aliás, nas cenas que apresentam Freud enquanto aluno de Charcot que podemos em um primeiro momento extrair contribuições para um esboço conceitual do inconsciente. Em resumo, Charcot havia não somente hipnotizado duas pacientes histéricas em seu curso, para demonstrar o poder e a eficácia da hipnose para suspender temporariamente os sintomas histéricos, mas também um outro estudante, Wilkie, colega de Freud, que duvidara da autenticidade do método. Observemos no diálogo entre Freud e Charcot que sucede a cena da aula:

Freud: eu esperava tudo do senhor, e não me decepcionei. O senhor me desvendou um mundo. Eu... eu poderei trabalhar agora. /(...) / Charcot: um mundo! Qual? /Freud: Wilkie acreditava sentir vontade de fumar. E não era verdade: ele pegou um charuto porque o senhor lhe tinha dado essa ordem. E eu? Será que sei por que fumo? Acredito que tenha vontade. Mas o que é que se esconde por trás de minha vontade?... Que motivo secreto? Que ordem? O que existe atrás de *todas* as vontades, *todos* os temores? Um mundo invisível. Forças. (SARTRE, 1984, p. 113-114)

A personagem Freud refere-se aqui, com “mundo invisível”, ao inconsciente. Dessa maneira, o que se nota a partir desse excerto é a busca pelo *sentido*: isto é, a busca – e aqui a personagem faz por analogia a partir da observação da hipnose – do que estaria por detrás de condutas e gostos, como fumar, do que – num nível “invisível”- as geraria. O mesmo parece ser confirmado páginas adiante, em uma fala de Freud em um diálogo com sua esposa Martha:

As neuroses é que são tratadas pelo hipnotismo. Há doentes que tem crises de angústia sem razão aparente. É que são perturbados por forças psíquicas de que não têm consciência; trata-se de fazer nascer neles, pela sugestão, forças contrárias, mas igualmente inconscientes, que neutralizem as primeiras. (idem, ibidem, p. 118)

Na presente citação vemos no personagem de Sartre um Freud ainda apegado ao método da hipnose, que constitui a tentativa por parte do autor de demonstrar o processo do qual o

psicanalista passa até aperfeiçoar sua prática clínica. O que nos interessa aqui, entretanto, é a adjetivação de um processo enquanto *inconsciente*. Recapitulemos o enredo do roteiro sartreano: Charcot havia hipnotizado Wilkie, personagem não fumante e crítico do tabagismo de seu colega Freud, e que o mestre por meio da sugestão hipnótica havia lhe feito sentir vontade de fumar; Wilkie, entretanto, não recordava do que havia se passado durante o transe hipnótico, e considerou portanto sua vontade de fumar como autêntica e espontânea, enquanto era uma mera indução feita por seu professor. Diante disso, a personagem de Freud considera que deve haver, portanto motivações ocultas, não representadas pela consciência (consequentemente, inconscientes), por detrás de todas as condutas humanas, tal como a vontade que ele próprio sentia em fumar charutos, que a princípio ele próprio julgava como autêntica e espontânea.

Disso, parece necessário inferirmos duas coisas: em primeiro lugar, necessariamente tal concepção de inconsciente aparece enquanto uma ferramenta bastante útil para fundamentar a histeria, interesse fundamental de Freud, uma vez que foi considerada pela medicina (tanto no roteiro, quanto historicamente) uma farsa, visto que se tratam de sintomas, como angústias e paralisias, que não encontram justificativa fisiológica na constituição do paciente. Assim, a explicação de tais sintomas dar-se-ia a partir de impulsos não representados pelo inconsciente, de maneira que os sintomas representariam um *efeito* dessa repressão, tal como a vontade fumar de Wilkie, que era efeito da hipnose de Charcot.

Em segundo lugar, convém notar que tal concepção representa um determinismo psicológico, e por consequência o avesso do pensamento de Sartre, uma vez que aquilo que figurará diante a consciência enquanto autêntico (como Wilkie sentiria vontade de fumar um charuto?), na verdade é produto de um impulso que não pode ser acessado pela consciência.

Ora, vimos junto de Garcia-Roza que o inconsciente e a consciência, em Freud, são dois sistemas distintos. E observamos agora, a partir do roteiro sartreano, uma relação de determinismo entre estes dois sistemas. Cabe, então, interrogar: como é possível e como se procede uma relação de determinação entre o inconsciente e a consciência? Parece, aliás, a mesma interrogação do projeto freudiano: se as condutas humanas são determinadas, produtos do inconsciente, temos, portanto, uma interrogação pelo sentido de nossas condutas. Mas de que maneira um impulso que não possui representação poderia gerar uma conduta consciente? Para esclarecermos tal questão, consideremos os casos tratados pela personagem Freud em *Freud, Além da Alma*.

### 1.2.2 Os casos de Dora e Cecily

A primeira parte do roteiro de Sartre se encerra com Freud apresentando suas teorias, advindas do curso de Charcot, para seus colegas da Sociedade Médica de Viena, que rechaçam seu trabalho, levando o protagonista, por fim, a abdicar de suas pesquisas. Assim, a segunda parte inicia-se com um hiato de seis anos entre este último episódio e ao tempo presente da narrativa, e agora Freud é um médico que se dedica a tratar de pacientes histéricas com técnicas das quais ele próprio não acredita, como banhos e choques. Neste contexto, Dora é uma amiga de Martha (esposa de Freud), e a paciente de nosso protagonista. É ela, aliás, que conta a Freud que seu melhor amigo e mentor, Breuer, estava tratando de Cecily, uma de suas pacientes (e que futuramente virá a ser paciente também de Freud), com a hipnose – notícia que faz com que Freud retome seus estudos, e passe a tratar de Dora com a hipnose também.

Começemos, por conveniência, pelo caso de Dora. A seguinte passagem do texto sartreano, um diálogo entre Dora e Freud, permite que nos contextualizemos do caso:

Dora, *batendo o pé*: Não brinque. Detesto quando o senhor brinca. Estou dizendo que tenho medo de entrar nas lojas. / *Freud se aproxima dela*. / Freud: Medo? Por quê? / Dora: Não sei. Ontem, tinha compras a fazer e voltei sem ter comprado nada. Quando punha a mão no trinco de uma porta, meu coração ficava aperto e eu ia embora. Eu *tinha* de ir embora. / É a primeira vez que isso lhe acontece? / Dora, *impaciente*: De maneira alguma! Já aconteceu cem mil vezes. (idem, *ibidem*, p. 118) (grifos do autor)

Vemos, dessa maneira, que o sintoma de Dora é o medo de entrar em lojas. A explicação que ela dá a Freud deste fenômeno tem origem em seu passado, onde homens haviam rido dela em uma loja, pois, com quatro anos de idade, ela havia se vestido como adulta para ir à esta loja. Mas a explicação que Freud encontra para esse medo com a hipnose é distinta daquela que a própria paciente acreditava: ela havia sofrido uma agressão de um lojista idoso, como podemos ver na terceira parte, quando o médico explica o caso para seu amigo Fliess: “Na neurose obsessiva, a lembrança do choque é afastada, mas são as fobias, as ideias fixas que a substituem. Dora tinha esquecido a agressão do velho lojista, mas conservava a fobia de entrar nas lojas.” (idem, *ibidem*, p. 379).

Isso parece ter exata convergência com aquilo que havíamos considerado a partir do ensaio de Freud sobre o inconsciente: a saber, os impulsos não são reprimidos, são estes os sintomas que os pacientes possuem ou ao menos suas causas, como o medo de Dora no roteiro.



O que é reprimido é a sua representação, como Dora, que não se recorda da violência cometida contra ela, e atribui seus sintomas à uma outra causa.

Dessa maneira, para compreendermos o sistema inconsciente, devemos ter em vista as noções freudianas de *trauma*, para assim estabelecermos como uma representação pode ser reprimida. Para isso, consideremos as palavras de Freud em seu escrito *Contribuição à História do Movimento Psicanalítico* (1914):

Nós dirigíamos a atenção do enfermo para a cena traumática em que aparecera o sintoma, e nela procurávamos desvelar o conflito psíquico e liberar o afeto suprimido. Assim fazendo, descobrimos o fato característico dos processos psíquicos nas neuroses, que depois chamei de regressão. A associação do doente ligava a cena que pretendíamos esclarecer a vivências bem anteriores, e obrigava a análise, que devia corrigir o presente, a ocupar-se do passado. Essa regressão levou cada vez mais para trás; primeiro, parecia ir normalmente até a puberdade; depois, insucessos e lacunas no entendimento atraíram o labor analítico para os anos remotos da infância, até então inacessíveis a toda pesquisa. Tal direção regressiva tornou-se um importante traço da psicanálise. Verificou-se que a análise não pode esclarecer nada atual senão referindo-o a algo passado, que toda vivência patogênica pressupõe uma bem anterior que, embora ela mesma não patogênica, empresta ao acontecimento posterior sua qualidade patogênica. (FREUD, 2012 p. 180)

Neste excerto, o pai da psicanálise compreende que as livres associações que surgem para substituir o uso da hipnose no método de análise da clínica psicanalítica conduzem sempre o paciente a uma investigação do passado do paciente, de sua história, de modo que a experiência presente patogênica implica uma experiência passada, que a justifica, lhe dá sentido. Isto é, o problema presente, um impulso sem representação, tem a sua justificativa em um evento passado, em um trauma, tal como Sartre indica em seu roteiro sob a figura de Dora. Como aponta Garcia-Roza, ainda na obra que já citamos, o conceito de trauma marca o início do projeto psicanalítico, mesmo período em que se situa *Freud, Além da Alma*. Vemos assim, nas palavras do autor que endossam nossas considerações:

Quando Freud abandona a hipnose e solicita de seus pacientes que procurem se lembrar do fato traumático que poderia ter causado os sintomas, verifica que tanto a sua insistência quanto os esforços do paciente esbarravam com uma resistência destes a que as ideias patogênicas se tornassem conscientes. Qual seria a natureza dessas ideias e por que geravam essa resistência? Analisando detalhadamente os casos de análise completa de que já dispunha, chegou à conclusão de que todas essas ideias eram de natureza aflitiva, capazes de despertar emoções de vergonha, de autocensura e de dor psíquica. “De tudo isso surgia, como que automaticamente, a ideia de defesa” (Freud, ESB, v. II, p. 19). A defesa aparece, assim, como uma forma de censura por parte do ego do paciente à ideia ameaçadora, forçando-a a manter-se fora da

consciência; e a resistência era o sinal externo dessa defesa. (GARCIA-ROZA, 2010, p. 37) (grifos do autor)

Assim, compreende-se que um conteúdo inconsciente seja formado a partir de um trauma. Ele é recalado por uma resistência do indivíduo, uma tentativa de escapar dos sentimentos negativos que provém deste trauma, como a vergonha ou a autocensura, de modo que a representação se torna inconsciente.<sup>10</sup> Desse modo, o paciente mantém seu trauma fora da consciência, como numa espécie de tentativa de fuga, e que é, portanto, a origem do sistema inconsciente.

Sartre ilustra essa repressão do trauma de maneira bem eloquente, com a personagem Cecily. Na mesma estrutura que observamos, o trauma de Cecily – até então paciente de Breuer – é ligada à morte de seu pai; é a partir desse episódio, do qual ela relata em cenas de *flashback*, que seus diversos sintomas histéricos surgem. A primeira coisa a ser notada é que o relato do acontecimento que ela dava a Breuer – que seu pai havia falecido em um hospital – não era verdadeiro, ele havia morrido em uma casa de prostituição, como descobrirá Freud em seu primeiro contato com a paciente. Esse episódio da narrativa de Sartre é o alicerce para compreendermos, portanto, os desdobramentos do enredo que se mostraram relevantes para nossa investigação.

Para compreendermos o caso de Cecily, é relevante observar a história da personagem que é pressuposta no tempo interno do enredo e que aparece por meio das falas da personagem em seu tratamento com Freud. Seus sintomas histéricos datam, com efeito, o período da morte de seu pai; este nutria – como é frequentemente observado na terceira parte do roteiro – um gosto específico por prostitutas, sendo que a mãe de Cecily, antes de seu casamento, havia sido uma e que se transformara em uma mulher conservadora somente em sua vida matrimonial. Além disso, o pai de Cecily mantinha como amante a governanta de sua casa, da qual sua filha nutria bastante afeto, e que acabara, por consequência, sendo demitida por decisão da mãe de Cecily.

Quanto a isso, observemos o seguinte excerto de *Freud, Além da Alma*:

Cecily: Não gosto dessas lembranças. / Freud: Por quê? / Cecily: Ele vinha ao nosso quarto, de noite. Uma vez, vi quando saía. / Freud: Quem? / Cecily: Quem podia ser? Meu pai, ora... / Freud: Tinha ciúme. / Cecily: Não. Dela não. No começo, aquilo me divertia. Olhava-a, estava fascinada, dizia a mim mesma: é *desse* rosto que ele gosta. Tinha a impressão de que se pregava uma

---

<sup>10</sup> Convém notar que essa concepção freudiana apresenta um contraste central com o conceito sartreano de Má-Fé, do qual nos deteremos em nosso terceiro capítulo.

boa peça a alguém. Mas logo compreendi que ele não a amava. Entretinha-se com ela nas férias, quando não tinha ninguém à mão. Era ela que o amava. Um homem tão fino! Tão sensível! Só gostava de prostitutas. / Freud: Ele não amava sua mãe? / Cecily: Como não a adorava /(...)/ Ela era má com ele. / *Com ódio*: Má e fria. Jamais um sorriso. Foi ela que o forçou a enganá-la. Sabe que dormiam em quartos separados? Pobrezinho, cedia sempre. Com um olhar que me humilhava. (SARTRE, 1984, p. 493-494) (grifos do autor)

Não somente o gosto particular que o pai de Cecily nutria por prostitutas, este excerto nos permite examinar diversas características importantes para compreendermos a personagem e o seu caso – que é bastante central dentro do percurso do texto sartreano. A primeira concepção digna de nota é o ressentimento de Cecily com a Sra. Körtner, sua mãe: sentimento que, inclusive, faz-se presente no tempo presente do roteiro, não se limitando as descrições e relatos que a jovem faz à Freud de sua infância. Convém notar, aliás, que longe de censurar o pai por sua infidelidade, Cecily compreende que sua mãe o “forçou a enganá-la”. E, ao mesmo tempo, mantinha afeição pela governanta que era, sabidamente, a amante de seu pai, a fascinava compreender que era dela que o Sr. Körtner gostava, não de sua mãe. É evidente que, como será explicado ao final de *Freud, Além da Alma*, Sartre começa a esboçar em seu texto aquilo que Freud chamará de Complexo de Édipo. Convém notar, a propósito disso, que o tema da prostituição se faz presente durante toda a compreensão psíquica de Cecily: do relato de um sonho onde ela se prostituía usando de um vestido de noiva até um surto onde Cecily decide ir à um bar prostituir-se, resultando em uma tentativa implacável de Freud em encontrá-la e resgatá-la. E é disso que se trata dizer que o inconsciente é um mecanismo de determinismo psicológico: toda a figuração da prostituição não surge em Cecily enquanto algo voluntário ou consciente, mas sim como efeito de uma causa reprimida, oculta de sua consciência – seus traumas. Ou melhor, trata-se de diversas condutas, do sonho ou da tentativa de se prostituir, que são motivadas e *significadas* por conteúdos inconscientes. Dessa maneira, o inconsciente determina as condutas da jovem personagem na medida em que suas ações são passivas e geradas por seus traumas passados reprimidos.

E o sentido profundo do caso de Cecily é dado em umas das cenas finais da terceira e última parte do roteiro, quando, ao compreender os problemas de sua paciente, o personagem Freud compreende também a si próprio, cunhando a teoria do Complexo de Édipo. Convém notar, inicialmente, um breve excerto que compõe um diálogo entre Freud e a Sra. Körtner, mãe de Cecily:

Freud: Quando ela era criança, a senhora passou algum tempo no sanatório. Todas as noites ela sonhava que a senhora morria. Os sonhos nos revelam

nossos próprios desejos. / Sra: Körtner: Ela dizia ao pai que eram pesadelos. Nunca acreditei nisso. / Freud: Eram pesadelos. Tinham, em sonho, o obscuro sentimento de que desejava a sua morte, e reagia a esse desejo maldito pela angústia. / Eu também sonhei centenas de vezes que matava meu pai. / A Sra. Körtner, ainda hostil, mas interessada. / Sra, Kortner: Mas por quê? / Freud: Ainda não sei. Eu saberei. / (*Uma pausa.*) / Por que Cecily... / Sra. Körtner: Por ciúme: desejava ser a dona da casa. (idem, ibidem, p. 500-501) (grifos do autor)<sup>11</sup>

Podemos ver já nestes excertos indicativos da resolução dos problemas de Cecily, oferecidos dentro do enredo. Se, como consideramos anteriormente, suas crises históricas datam da época do falecimento de seu pai, isso está intrinsicamente ligado à sua relação de afeição com este, e ao ciúme que sentia de sua mãe. Com efeito, o que se segue no itinerário da narrativa é um sonho de Freud, onde ainda bebê é deixado por sua mãe – que julgava que o filho dormia – para partilhar do quarto de seu pai, que se encontrava separado, devido a problemas de hospedagem em uma viagem de família. E, em sequência, vemos o diálogo entre Freud e Cecily; lemos: “Freud: (...) Consegui, Cecily. Graças à senhorita, creio o que nos compreendo, a nós dois. E que posso nos curar. / (*Uma pausa.*) / Conhece a história de Édipo? / Cecily: Ele matou o pai, casou com a mãe e furou os olhos para não ver mais o que fizera. E daí?” (idem, ibidem, p. 515).

A analogia do drama clássico de Sófocles feita por Freud é demasiadamente conhecida e importante em sua obra, e compreende, como afirmam Pontalis e Lapanche no verbete “Complexo de Édipo” em *Vocabulário de Psicanálise*, o “conjunto organizado de desejos amorosos e hostis que a criança sente em relação aos pais”, e que “desempenha papel fundamental na estrutura da personalidade e na orientação do desejo humano. (LAPLANCHE; PONTALIS, 2000, p. 77). Como explicam os autores, ainda no mesmo verbete, ele se articula de duas formas: a positiva, que consiste no sentimento de desejo de morte do progenitor do mesmo sexo e desejo sexual pelo progenitor de sexo oposto – como no caso das personagens de *Freud, Além da Alma* – e sob a forma negativa onde o amor é destinado ao progenitor do mesmo sexo, e ódio ciumento se dirige ao progenitor de sexo oposto.<sup>12</sup>

Consideremos, diante disso, ainda mais uma citação do diálogo entre Freud e Cecily no texto sartreano:

---

<sup>11</sup> A importância dos sonhos, como os de Freud e Cecily na ficção de Sartre, parece ser central para compreendermos o sentido simbólico do inconsciente, como veremos adiante, a partir de *A Interpretação dos Sonhos*, de Freud.

<sup>12</sup> É interessante observar, ainda, que o Complexo de Édipo parece engajar a mesma necessidade de considerar a história do paciente, tal como observamos nos casos de Dora e Cecily.

Cecily: O senhor quer dizer que eu era apaixonada por meu pai? / (...) / Tinha ciúmes do meu porque ele possuía minha mãe. Amava-o e detestava-o ao mesmo tempo. / *Cecily ouve-o, mas traduzindo: é sua própria história que escuta.* / Cecily: Ciúmes... Sim. Era a ela que ele amava... Com Magda, aquilo me deixava contente: ele não ligava para ela e além disso humilhava minha mãe sob seu próprio teto. Eu era cúmplice. (SARTRE, 1984, p. 516-515) (grifos do autor)

É esta discussão sobre o complexo de Édipo que conduz o diálogo à compreensão de Cecily sobre a verdadeira origem de seus traumas:

Cecily: Ela se jogou no lago três dias depois da partida de Magda. Não suportava que eu soubesse a verdade / *Freud se debruça sobre ela* / Freud *docemente, ternamente*: Foi um acidente, Cecily. / Cecily: foi um suicídio. Escapou da morte, mas queria se matar. E fui eu que a levei a isso. Eu me lembro! Eu me lembro! Durante mais de um ano, tive angústias de que nunca falei. E depois esqueci, mas as perturbações do corpo começaram! Sou um monstro! (idem, ibidem, p. 519) (grifos do autor)

Como podemos ler no excerto citado acima, a mãe de Cecily, como esta confessou em diálogo com Freud, havia sofrido um acidente. A jovem Cecily havia assumido para si mesma que a mãe havia tentado suicidar-se, o que lhe gerou, a partir do complexo de Édipo, sentimentos contraditórios. De um lado, sentia ciúmes e hostilidade pela mãe, devido aos afetos por seu pai, e – de outro lado – sentia remorso e culpa por supor que fora por isso que a mãe havia supostamente tentado se matar. Desse modo, a origem de seu trauma é este conflito, e não propriamente o falecimento de seu pai, mesmo que este tenha sido um evento marcante na vida da personagem.

Convém notar, ainda, a escolha lexical apresentada no texto: “eu me lembro!”, diz Cecily, como alguém que faz uma descoberta, que encontra algo escondido; vemos, portanto, a fundação da psicanálise: uma vez abandonado o uso da hipnose, as livres associações serão o caminho para investigar os traumas e fazer vir à consciência os conteúdos reprimidos, que geram as neuroses; isto é, investigar o significado oculto das lacunas dos dados conscientes, para, assim, reconstituir o sentido da experiência.

Diante disso, nos parece necessário agora nos atermos mais detidamente aquilo que nos é mais essencial, e que nós consideramos apenas brevemente até o momento, uma vez que já elucidamos o que parece anteceder necessariamente esta discussão: a função simbólica do inconsciente.

### 1.2.3 O inconsciente e o simbólico

Como vimos em nossas primeiras considerações, Freud defende em seu ensaio de 1915 o direito de supor o inconsciente por que existem lacunas nos dados conscientes: são estas lacunas que constituem a função simbólica do inconsciente. Em *Curso de Linguística Geral*, Ferdinand de Saussure define que

(...) signo é a combinação do conceito e da imagem acústica: mas, no uso corrente, esse termo designa geralmente a imagem acústica apenas, por exemplo uma palavra (*arbor*, etc.) Esquece-se que se chamamos a *arbor* signo, é somente porque exprime o conceito “árvore” de tal maneira que a ideia da parte sensorial a implica a do total. (SAUSSURE, p. 81, 1995) (grifos do autor)

Saussure neste excerto compreende que o signo linguístico é composto por suas partes dicotômicas: a imagem acústica e o conceito, nomeados pelo linguista de significado e significante, respectivamente. É de maneira análoga que se articulam os fenômenos lacunares que justificam, para Freud, o inconsciente. No caso de Cecily, que examinamos em *Freud, Além da Alma*, seus sintomas histéricos são um exemplo destas lacunas (significante), que remetem e terão o seu significado no seu trauma, configurando assim o sentido. Desse modo, o psíquico em Freud se organiza a partir de um significado oculto ao sujeito, que organiza e confere sentido aos dados conscientes, aparentemente contingentes. Dito de outro modo, no caso das lacunas, aquilo que se passa diante da consciência é um conteúdo incompleto, deformado, determinado pelo conteúdo inconsciente.

É relevante observar que no caso lacaniano, como explica Vladimir Safatle em *Lacan*, o inconsciente se organiza como uma estrutura e como uma linguagem<sup>13</sup>, o que parece o aproximar mais literalmente do pensamento de Saussure. Em Freud, não se trata disso: o inconsciente figura no caso freudiano enquanto um componente do psíquico humano, de maneira que nos servimos aqui da explicação saussuriana por analogia, a fim de melhor conceituar o tema do símbolo, que é imprescindível para nossas investigações. Ao contrário, longe de ser uma *estrutura* como compreende Lacan, o inconsciente em Freud é, na verdade, o principal *componente* da vida psíquica humana. Diz Freud em *A Interpretação dos Sonhos*:

---

<sup>13</sup> “O que interessa a Lacan é exatamente tal noção de inconsciente como sistema de regras, normas e leis que determinam a forma geral do pensável. Ela estará presente na famosa afirmação: “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, o que no fundo pode ser simplesmente traduzido como: *o inconsciente é a linguagem* (enquanto ordem que organiza previamente o campo de toda experiência possível).” (SAFATLE, 2007, p. 45-46)

Conforme expressão de Lipps, o inconsciente deve ser tomado como base universal da vida psíquica. O inconsciente é o círculo maior que abrange em si o círculo menor da consciência; tudo o que é consciente tem um estágio prévio inconsciente, enquanto o inconsciente pode permanecer nesse estágio e ainda sim reclamar o valor pleno de uma produção psíquica. O inconsciente é o psíquico propriamente real, *tão desconhecido para nós segundo sua natureza interna quanto o real do mundo externo; ele nos é dado pelos dados da consciência de maneira igualmente tão incompleta quanto o mundo externo pelas informações de nossos órgãos sensoriais.* (FREUD, 2012, p. 639-640) (grifos do autor)

Este excerto, que compõe a última parte de *A Interpretação dos Sonhos*, parece bastante assertivo aos nossos propósitos, não somente em compreender o inconsciente enquanto constituinte do psíquico na teoria freudiana, mas igualmente para pensar as lacunas e o simbólico. Isso parece presente, na citação acima, a partir da afirmação de que mesmo aquilo que permanece em estágio inconsciente pode reclamar ainda sim uma produção psíquica: a manifestação nos dados da consciência que irão ocupar o lugar de significante, e que, no mesmo sentido, são a justificativa freudiana da existência do inconsciente.

Desse modo, devemos considerar *A Interpretação dos Sonhos* para pensar a função simbólica do inconsciente; com efeito, como aponta Renato Mezan em seu livro *Freud: a trama de conceitos*, o psicanalista tinha como objetivo nesta que é sua primeira obra (com exceção de *Estudos sobre a histeria*, publicação assinada junto de Josef Breuer) de utilizar de seu método de interpretação dos sonhos para compreender o aparelho psíquico humano (MEZAN, 2001, p. 74). E, aliás, interpretar os sonhos figura de maneira bastante semelhante ao dos estudos de Freud sobre a histeria.

Nas palavras de Mezan,

O caráter ilógico dos sintomas histéricos e a aparente falta de conexão entre as queixas dos pacientes e sua boa condição orgânica haviam sido atribuídos a um vago “nervosismo”, ou, nas primeiras tentativas de explicação médica, à degeneração das funções psíquicas em virtude de perturbações do cérebro, quer orgânicas, quer funcionais. A experiência freudiana, ao contrário, baseava-se na suposição de que os sintomas possuíam um sentido; e os vários métodos de decifração deste sentido, começando com a catarse e chegando à livre-associação, só haviam corroborado a hipótese fundamental. (idem, *ibidem*, p. 75)

Assim, de maneira análoga à histeria, os sonhos – como compreende Freud – podem ser interpretados porque possuem precisamente, em aparência, formas desconexas e absurdas, e serem desprovidos de sentido. Ou seja, interpretar os sonhos é lhes conferir o sentido, fazendo

vir a consciência um sentido reprimido, inconsciente, e que mesmo neste estado reclama (como vimos acima) uma produção psíquica – a experiência do sonho em sua aparência supostamente desconexa, onde o sentido está cifrado nas imagens oníricas. Como nos explica Garcia-Roza,

Vamos tomar como ponto de partida para esta exposição da *Traumdeutung* duas afirmações de Freud: a primeira é que os sonhos não são absurdos, mas possuem um sentido; e a segunda é que os sonhos são realizações de desejos. Enquanto fenômenos psíquicos, os sonhos são produções e comunicações da pessoa que sonha, e é através do relato feito pelo sonhador que tomamos conhecimento dos seus sonhos. (GARCIA ROZA, 2010, p. 53)

Ainda, como aponta Mezan na mesma obra já citada, o sonho se equipara a um sintoma. Ora, diante o relato do sonho, o psicanalista decompõe o relato e solicita do paciente associações pertinentes às partes; “o sonho é assim tratado como um aglomerado de informações psíquicas, cujos intervalos são preenchidos por pensamentos latentes, de modo que, após a análise, ele se revela como um encadeamento de ideias coerente e provido de significação.” (MEZAN, 2001, p. 76). Isso significa dizer, podemos inferir, que o sonho é uma conduta simbólica, e a sua interpretação é compreender seu significado: a tese de Freud em *A Interpretação dos Sonhos* consiste em afirmar que todos os sonhos tem como conteúdo a satisfação de um desejo; o psicanalista salienta que sua tese se aplica mesmo aos sonhos que se apresentam como desagradáveis: para isso, Freud opõe o conteúdo onírico manifesto e o latente, de modo que ao interpretar o conteúdo manifesto, o conteúdo latente sempre se manifestará como a realização de um desejo. (FREUD, 2012, p. 156). Nestes casos frequentes, o sonho apresenta uma distorção, que é causada por uma censura:

A correspondência entre os fenômenos da censura e da distorção onírica, que chega até os detalhes, nos autoriza a presumir condições semelhantes para ambos. Podemos, assim, supor que os autores da formação onírica são duas forças psíquicas (correntes, sistemas) no indivíduo, das quais uma delas dá forma ao desejo expresso pelo sonho, enquanto a outra exerce uma censura sobre esse desejo onírico, obrigando por meio da censura uma distorção de sua expressão. (FREUD, 2012, p. 165)

Tal como na histeria, como vimos a partir dos casos de Dora e Cecily em *Freud, além da alma*, a censura parece ser fundamental para compreendermos o processo de interpretação dos sonhos. A propósito disso, Pontalis e Laplanche escrevem no verbete *Censura* no *Vocabulário da Psicanálise*, que a censura é uma função permanente que constitui uma barragem seletiva entre o inconsciente e a consciência e pré-consciente (LAPLANCHE;



PONTALIS, 2000, p. 63). Dessa maneira, a censura parece estabelecer e ser responsável pela cisão no psíquico humano: de um lado o inconsciente, principal para a vida psíquica, e de outro a consciência.

Desse modo, a censura é um conceito fundamental para compreendermos o simbólico e as estruturas fundantes do inconsciente. Como uma peneira, a censura é responsável por determinar o que figurará diante à consciência, e o que será reprimido, e permanecerá inconsciente. Assim, ao concebermos que Freud opera uma cisão no psíquico humano, é a censura que estabelece, portanto, os limites de cada uma das partes.

Ainda ao que concerne *A Interpretação dos Sonhos*, consideremos mais uma vez as notas de Garcia-Roza:

O sonho se inscreve, portanto, em dois registros: o que corresponde ao sonho lembrado e contado pela pessoa, e um outro oculto, inconsciente, que pretendemos atingir pela interpretação. Ao material do primeiro, Freud chama conteúdo manifesto do sonho, e ao do segundo dá o nome de pensamentos oníricos latentes. Encontrar o sentido de um sonho é percorrer o caminho que nos leva do conteúdo manifesto aos pensamentos latentes, e o procedimento que nos permite isso é a interpretação. (GARCIA-ROZA, 2010, p. 54)

Vemos desse modo operar a estrutura de significação presente no inconsciente: a partir da cisão que é operada com a censura, há de um lado um significado oculto, inconsciente, que consiste nos “pensamentos oníricos latentes”, e de outro, um significante que se mostra diante os dados da consciência, no relato do sonho, os “conteúdos manifestos do sonho”. E é disso que o analista, na clínica psicanalítica, se ocupa ao interpretar os sonhos: a interpretação é feita do relato dos conteúdos manifestos dos sonhos e tem como objetivo reconstruir o sentido do conteúdo onírico: “Para Freud, a questão do sentido do sonho prende-se aos vários elementos oníricos que funcionam como significante e que, uma vez estruturados, fornecerão o sentido do sonho.” (idem, ibidem, p. 54)

Desse modo, podemos concluir: os dados conscientes tem seu sentido estabelecido por elementos que estão inconscientes. Ou, dito em outros termos, preencher as lacunas da consciência com um sistema simbólico, visando nelas algo que está como que “por detrás” de cada consciência vivida, tornando assim a experiência coesa. Podemos retornar, assim, aquilo que afirmamos de início: o que justifica a utilização da hipótese do inconsciente, segundo Freud em seu ensaio de 1915, são as lacunas na consciência. Em resumo, o que parece que a metapsicologia de Freud faz em última instância é, a exemplo do caso dos sonhos, articular um mecanismo que permita não somente compreendê-los, mas também justificá-los, e lhes conferir sentido: o inconsciente e sua organização simbólica.

### 1.3 SOBRE A CONSCIÊNCIA DE SARTRE

Uma vez esboçado conceitualmente o inconsciente, que funda a psicanálise de Freud, cabe agora examinarmos o fundamento da filosofia de Sartre: o conceito de consciência. Pretendemos neste primeiro momento pensar por contraste as diferenças presentes entre as duas teorias a respeito da psicologia humana, para compreendermos, por consequência, a crítica sartreana ao inconsciente. Com efeito, a relação de Sartre com a fenomenologia se inicia em setembro de 1933, como aponta Vicent de Coorebyter em seu prefácio à *La Transcendence de l'Ego et autres textes phenomenologiques*, quando Sartre viaja para Berlim como bolsista no Instituto Francês onde permanecerá até junho de 1934, tendo como intenção maior estudar a fenomenologia husserliana, pouco conhecida na França naquela época, após ter tido contato com o livro do filósofo francês Emmanuel Levinas *A Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*, por indicação de Raymond Aaron.

É neste período na Alemanha em que se datam as redações dos primeiros textos filosóficos de Sartre, *A Transcendência do Ego* e *Uma Ideia Fundamental de Husserl: a Intencionalidade*. Este segundo texto, breve e conciso, tem como intuito apresentar a intencionalidade, um conceito que compõe a obra de Husserl, que tem como origem os escritos de Franz Brentano e que será um dos alicerces de sua própria fenomenologia. Trata-se, em suma, de um conceito que tem como sentido definir a própria consciência: “toda consciência é consciência de alguma coisa”.

Devemos, portanto, partir da intencionalidade para compreendermos o tema da consciência em Sartre.

#### **1.3.1 A intencionalidade: “uma ideia fundamental”**

O breve texto referente à intencionalidade tem somente o caráter de apresentar o conceito, ainda sem revisões e críticas à obra husserliana, que serão frequentes a partir de *A Transcendência do Ego*. Aliás, podemos afirmar que, se seguirmos de perto os textos de psicologia fenomenológica de Sartre, estas críticas parecem se fundamentar a partir da apropriação que o filósofo francês faz do próprio conceito de intencionalidade, que parece radicalizá-lo enquanto definição da consciência, em relação à obra de Husserl.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Isso pode ser notado, por exemplo, na argumentação de *A Transcendência do Ego*: se Sartre recusa o idealismo husserliano e sua concepção de um sujeito transcendental é por compreender, precisamente, que este sujeito transcendental é formalmente contrário a intencionalidade da consciência.

Com efeito, *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl* opera, de maneira central, com duas metáforas. A imagem do “espírito aranha” e a imagem da “explosão”. A primeira visa descrever como a tradição francesa na filosofia tradicionalmente pensou o tema do conhecimento até os contemporâneos de Sartre, que, inclusive, os cita nominalmente:

“Ele a comia com os olhos”. Essa frase e muitos outros signos marcam bem a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer. Após cem anos de academicismo a filosofia francesa ainda não saiu disso. Todos nós líamos [Léon] Brunschvicg, [André] Lalande e [Émile] Meyerson, todos acreditávamos que o Espírito-Aranha atraía as coisas para a sua teia, cobria-as com a sua baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as à sua própria substância. O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um certo composto de “conteúdos de consciência”, uma ordem desses conteúdos. Ó filosofia alimentar! (SARTRE, 2005, p. 55)

A associação feita por Sartre entre conhecer e alimentar-se, portanto, deve-se à compreensão de que há, no “interior” da consciência, uma série de conteúdos, que são os conteúdos do conhecimento. A consciência que conhece, dessa maneira, se comportaria como o “espírito aranha” que cobre as presas com sua baba, e as deglute até reduzi-las à sua “própria substância” – como afirma Sartre em sequência: “entretanto, nada parecia mais evidente: a mesa não é o conteúdo atual de minha percepção? Minha percepção não é o estado presente de minha consciência? Nutrição, assimilação. Assimilação, dizia Lalande, das coisas às ideias, das ideias entre elas e dos espíritos entre eles.” (idem, *ibidem*, p. 55)

Assim, a crítica do filósofo é perfeitamente endereçada: Husserl, explica Sartre, afirma que não se pode dissolver objetos *na* consciência, “contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo psicologismo”. (idem, *ibidem*, p. 55). A exemplo sobretudo do neokantismo, bastante vigente na França de seu tempo, cuja crítica será melhor desenvolvida nos primeiros parágrafos de *A Transcendência do Ego*: com efeito, Sartre abre este ensaio afirmando que devemos concordar com Kant, quando este afirma que o Eu deve poder acompanhar todas as representações: mas que, ao avesso do que compreendem as tendências neokantianas, isso é uma questão *de direito* e não *de fato* – inclusive aproximando essa tentativa de “realizar” a consciência transcendental de Kant à noções de um “inconsciente pré-empírico”:

A consciência transcendental é para ele apenas o conjunto de condições necessárias à existência de uma consciência empírica. Daí, realizar o Eu transcendental, fazer dele companheiro inseparável de cada uma de nossas “consciências”, é julgar sobre o fato e não sobre o direito, é se colocar em um ponto de vista radicalmente diferente daquele de Kant. E se, entretanto,

afirma-se que isto autoriza considerações kantianas sobre a unidade necessária da experiência, comete-se o mesmo erro que aqueles que fazem da consciência transcendental um inconsciente pré-empírico. (idem, ibidem, pg. 184)

A propósito disso, convém notar que Luiz Damon Moutinho em *Sartre: psicologia e fenomenologia* compreende que é a intencionalidade que conduz a argumentação sartreana contra a concepção de um Eu transcendental, na medida em que o texto se endereça inclusive contra o idealismo do próprio Husserl; isto é, ao compreender que o retorno deste sujeito transcendental ao pensamento de Husserl<sup>15</sup> implica em contradizer, mesmo que este sujeito não seja idêntico ao de Kant, os fundamentos da própria fenomenologia, de modo que Sartre pretende em sua crítica ao mestre alemão restituir aquilo que, a princípio, já havia sido colocado por ele próprio: “Assim, as objeções a Husserl se valem de noções que Sartre interpretava como sendo de Husserl mesmo; tratar-se-á apenas de repor o verdadeiro conceito de consciência adulterado com o ressurgimento do Eu transcendental” (MOUTINHO, 1995, p. 27). A parte disso, fazendo-se valer da intencionalidade contra a guinada que a obra de Husserl toma em direção ao idealismo, Alexandre Carrasco no artigo *Constituição e consciência: avesso e direito em A Transcendência do Ego, de Jean-Paul Sartre*, em referências as notas de Vicent de Coorebyter acerca de *A Transcendência do Ego*, afirma que a leitura que Sartre faz de Kant é ortodoxa. (CARRASCO, 2016, p. 363). Vemos nisso traduzir-se a discussão que abre o ensaio acerca de a possibilidade do Eu poder acompanhar as representações é questão de direito e não de fato, deve-se a este Eu normativo é da ordem da crítica, e não fenomenológico:

Note-se, porém, que a insistência sartreana em reforçar o caráter normativo do eu penso – normativo-legal em sentido crítico – não é descabida porque o problema da crítica nunca foi fenomenológico *stricto sensu*. Esse parece o ponto central. Não há uma fenomenologia na crítica kantiana em sentido próprio, o que significa que não há o problema do *vivido* da norma em toda sua especificidade teórica, como na quase infinita glosa husserliana dos motivos em torno da figura imperfeita do conceito. Nisso, em reconhecer que o cerne do problema crítico não é fenomenológico, a leitura sartreana de Kant parece acertar. (idem, p. 364-365) (grifos do autor)

---

<sup>15</sup> Quanto a virada idealista de Husserl, escreve Sartre em *A Transcendência do Ego*: “Ei-nos, pois, na presença de uma mônada. Esta é, infelizmente, a nova orientação do pensamento de Husserl (veja as Meditações cartesianas). A consciência tornou-se pesada, ela perdeu a característica que fazia dela o existente absoluto por força do inexistente. Ele é pesado e mensurável. Todos os resultados da fenomenologia ameaçam arruinar-se se o Eu não for, a mesmo título que o mundo, um existente relativo, isto é, um objeto para a consciência. (SARTRE, 2010, p. 189-190)

Diante disso, parece-nos possível afirmar que como consequência do conceito de intencionalidade, a fenomenologia, tanto na leitura de Sartre da obra husserliana quanto na execução de sua própria obra que toma como seu fio condutor a própria intencionalidade na medida em que é nela em que se edifica a crítica de Sartre ao sujeito transcendental, parece inaugurar um outro campo de investigação filosófica – fenomenológico, e não crítico, como a filosofia kantiana – que se volta aos vividos, para além da normatividade teórica que consiste na arquitetura das condições de possibilidade experiência.

Assim, se Sartre criticará o idealismo husserliano, é por compreender uma contradição entre este e sua própria ideia fundamental. E ainda, se retornarmos ao breve texto sobre a intencionalidade, é relevante notar que posicionando o conceito de Husserl contra a “filosofia alimentar” do neokantismo, do empíreo-criticismo e do psicologismo, Sartre apresenta o conceito de intencionalidade pela forma da metáfora da explosão, estendendo sua crítica ainda ao realismo de Bergson:

Mas a veem no lugar exato em que está: à beira da estrada, em meio à poeira, só e curvada sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não conseguiria entrar em suas consciências, pois não é da mesma natureza que elas. Vocês creem reconhecer aqui Bérqson e o primeiro capítulo de Matéria e memória [Matière et mémoire]. Mas Husserl não é de modo algum realista: essa árvore em seu pedaço de terra gretada, ele não faz dela um absoluto que em seguida entraria em comunicação conosco. A consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior a consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela. É que Husserl vê na consciência um fato irreduzível, que nenhuma imagem física pode exprimir. A não ser, talvez, a imagem a rápida e obscura da explosão. Conhecer é “explodir em direção a”, desvencilhar-se da úmida intimidade gástrica para fugir, ao longe, para além de si, em direção ao que não em si mesmo, para perto da árvore e no entanto fora dela, pois ela me escapa e me rechaça e não posso me perder nela assim como ela não pode se diluir em mim: fora dela, fora de mim. Não estão reconhecendo suas exigências e pressentimentos nessa descrição? Vocês sabiam muito bem que a árvore não era vocês, que vocês não poderiam fazê-la entrar em seus estômagos sombrios e que o conhecimento não poderia, sem ser desonesto, comparar-se à posse. (SARTRE, 2005, p. 55-56)

Esta longa citação do texto sartreano nos oferece algumas contribuições centrais para nossa discussão: em primeiro lugar, é importante notar que, a partir da compreensão da intencionalidade, Sartre realoca os objetos para “fora” da consciência, entretanto, os compreendendo enquanto relativos a ela. Desta maneira, nas palavras do filósofo, temos consciência e mundo dados de uma única vez – contra não somente a tese realista, mas também a tese idealista – e são relativos um ao outro: vemos, portanto, o significado da definição da intencionalidade, tal como afirmamos acima: “toda consciência é consciência de alguma coisa”.

Mas o que significaria afirmar que a consciência e o mundo são relativos um ao outro? Ora, como afirmará Sartre em sequência em seu texto, a consciência não possui “interior” – de modo que a recusa de conteúdos de consciência, que de algum modo residem “dentro” dela – como a presa no estômago do “espírito-aranha” - torna-se por consequência absurdo. Dessa maneira, a consciência somente é no seu próprio ato de ser consciência de um objeto. Ao avesso do cogito cartesiano, a consciência intencional não possui, em Sartre, a qualidade de substância. E isso é expresso pela metáfora que o filósofo utiliza em seu texto sobre a explosão. Nesta, ao contrário do espírito-aranha, a consciência é representada enquanto um movimento em direção às coisas mesmas, sem interioridade; será, portanto, caracterizada pelo ato de transcender a si mesma, para “fora” de si, em direção aos objetos mundanos. E a consequência mais direta disso é a não necessidade de supor conteúdos de consciência ou representações, como a tradição francesa somente o fez, segundo a leitura de Sartre, uma vez que a consciência a partir da intencionalidade já se posiciona diante das coisas *mesmas*<sup>16</sup>. E, aliás, é esta concepção de ir (ou retornar) as coisas mesmas é, em *Ser e Tempo* de Martin Heidegger, o sentido próprio da fenomenologia, e que no caso sartreano, se exprimirá por meio da intencionalidade. Como dirá Sartre: “Ser, diz Heidegger, é estar-no-mundo”. Compreendam esse “estar no” como um movimento. Ser é explodir para dentro do mundo, é a partir de um nada que de mundo e de consciência para subitamente explodir-como-consciência-de-mundo”. (idem, *ibidem*, p. 56-57).

Quanto a isso, Gustavo Fujiwara é eloquente em seu artigo *Sartre fenomenólogo: a radicalização da intencionalidade em La transcendence de l’ego*:

Ao aclimatar a consciência sob a rubrica “toda consciência é consciência de...”, o autor almeja, como dissemos, restituir imediatamente a objetividade das coisas no mundo; ao equacionar a consciência à intencionalidade, o filósofo dá a ela a potência de apreender imediatamente o ser das coisas tal como estes se apresentam: aquilo que aparece é aquilo é. Sendo assim, o movimento de transcendência intencional dispensará qualquer tipo de representação do objeto à consciência, qualquer espírito que assegure – só a partir da subjetividade – a realidade do mundo. (FUJIWARA, 2014, p. 90)

Sartre concluirá seu breve ensaio afirmando que estamos libertos de Proust, e da “vida interior” (SARTRE, 2005, p. 57), mas antes disso ainda reafirmará sua crítica a tradição

---

<sup>16</sup> Segundo Sartre, em *Uma ideia Fundamental da fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade*: “Imaginem agora uma sequência de explosões que nos arrancam de nós mesmos, que não deixam a um ‘nós mesmo’ sequer o ócio de se formar atrás delas, mas que nos jogam, ao contrário, além delas, na poeira seca do mundo, sobre a terra rude, entre as coisas; imaginem que somos assim repelidos, abandonados por nossa própria natureza em um mundo indiferente, hostil e recalcitrante. Vocês terão compreendido o sentido profundo da descoberta de que Husserl exprime nesta famosa frase: ‘toda consciência é consciência de alguma coisa’.” (SARTRE, 2005, p. 56) (grifos do autor).

francesa de filosofia de seu tempo, com uma compreensão que será central para compreendermos a intencionalidade: se a filosofia francesa só conheceu a epistemologia, dirá Sartre, a consciência como apresenta Husserl e a fenomenologia não se limitam a temática do conhecimento. Com efeito, ter consciência do objeto não é, somente, conhecê-lo: “O conhecimento ou pura ‘representação’ é apenas uma forma possíveis da minha consciência ‘de’ tal árvore: posso também amá-la, teme-la, detestá-la, e essa superação da consciência por si mesma, que chamamos de “intencionalidade”, reaparece no amor, no ódio e no temor.” (idem, *ibidem*, pg. 57).

### 1.3.2 Emoção e imagem como consciência *de* alguma coisa

O parágrafo que conclui *Uma ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade* fornece-nos algo importante para compreendermos não somente o conceito de intencionalidade em sua dimensão profunda, mas também a filosofia de Sartre: a intencionalidade da consciência não limita-se ao conhecimento, mas se estende, no exemplo do filósofo, ao amor, ao ódio, ao temor. Ao longo da década de 1930 Sartre publicou seus livros de psicologia fenomenológica, e o projeto sartreano presente nesses textos é claro: constituir bases sólidas para uma psicologia rigorosa, a partir da fenomenologia.<sup>17</sup>

A propósito da psicologia fenomenológica de Sartre, afirma Philippe Cabestan em *L'Être et la Conscience*:

Sartre sempre manifestou um certo interesse pela psicologia como testemunhado em sua participação em 1928 da tradução de *Psicopatologia geral* (1913) de Karl Jaspers, assim como a redação de *O Imaginário, psicologia fenomenológica da imaginação* (1940), e o rascunho provavelmente perdido de *A psique*. Lembrando que esta última obra deveria ter o tamanho de *O Ser e o Nada* (1943), e que o *Esboço para uma teoria das emoções* (1939), representa somente um pequeno trecho. Não é necessário dizer que todas essas pesquisas psicológicas são intimamente ligadas ao

---

<sup>17</sup> A exemplo disso, podemos considerar a introdução de *Esboço para uma teoria das emoções*: a psicologia, diz Sartre de antemão, é uma disciplina que se pretende positiva; entretanto, na compreensão do filósofo, “ela não quer definir e limitar *a priori* o seu objeto de pesquisa”. (SARTRE, 2010, p. 14). Grosso modo, a partir disso, Sartre compreenderá que a psicologia jamais poderá, partindo do *acidente* ou do *contingente*, alcançar o *essencial* ou o *necessário*. E nesse contexto, Sartre apresenta ao seu leitor Husserl e a fenomenologia como um contraponto: “Foi por reação contra as insuficiências da psicologia e do psicologismo que se constituiu, a cerca de trinta anos, uma disciplina nova, a fenomenologia. Seu fundador, Husserl, foi tocado inicialmente por esta verdade: há incomensurabilidade entre as essências e os fatos, e quem começa sua investigação pelos fatos nunca conseguirá recuperar as essências. (...) Se não recorrêssemos implicitamente à essência da emoção, ser-nos-ia impossível distinguir, em meio à massa dos fatos psíquicos, o grupo particular dos fatos da emotividade. Assim, a fenomenologia prescreverá, já que afinal recorreremos implicitamente à essência da emoção, fazer um recurso explícito a ela e fixar de uma vez por todas, por conceitos, o conteúdo dessa essência. (SARTRE, 2013, p. 20)

primeiro ensaio filosófico de Sartre sobre *A Transcendência do Ego*, e a sua descoberta da consciência como pura espontaneidade. Assim, que seja a consciência imaginante ou a consciência emotiva, as descrições psicológicas pressupõem essa espontaneidade que caracteriza ontologicamente a consciência sartreana. (CABESTAN, 2004, p. 10-11) (grifos do autor) (tradução nossa)<sup>18</sup>

A recusa de pensar a intencionalidade da consciência somente como uma epistemologia parece – como podemos observar pelas considerações de Cabestan – que o conceito de intencionalidade figura enquanto um alicerce da psicologia fenomenológica de Sartre. E com efeito, o ensaio sobre *A Transcendência do Ego* desempenha um papel de “chave de leitura” dos demais textos, na medida em que fixa a consciência como pura espontaneidade: esta será garantida por via da ausência de um sujeito transcendental (ou também, podemos dizer, de um inconsciente), que representaria um ponto de opacidade em uma consciência translúcida, característica gerada como consequência da intencionalidade.

A respeito dessa espontaneidade da consciência, podemos considerar as palavras de Jean-Marc Mouille em seu *Sartre: conscience, ego et psyché*. Diz Mouille:

Espontaneidade fatal, a consciência é “criação incansável de existência da qual nós não somos criadores”. (TE, 79). Daí a impressão psicológica de “se escapar sem cessar, de se transbordar”. Nossa própria vida de consciência pode nos surpreender e nos tornar espectador de nós mesmos. Essa superação do Mim pela consciência releva o divórcio entre espontaneidade e vontade “O Mim não pode fazer nada sobre essa espontaneidade, porque *a vontade é um objeto que é constituído por e para essa espontaneidade*”. A vontade se encontra na mais estrita impossibilidade de jamais poder retornar à consciência. A consciência pode trapacear a si mesma, se enganar, mas nenhuma vontade expressa entra em jogo. A intenção original permanece uma espontaneidade não conhecida. (MOUILLE, 2000, p. 34-35) (grifos do autor) (tradução nossa)<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Segundo o texto original de Cabestan: “Sartre a toujours manifeste un intérêt certain pour la psychologie comme un témoignage de sa participation en 1928 à la traduction de la *Psychopathologie générale* (1913) de Karl Jaspers ainsi que la rédaction de *L’Imaginaire, psychologie phénoménologique de l’imagination* (1940), et le brouillon vraisemblablement perdu de *La psyché. Rappelons que ce dernier ouvrage devait avoir la taille de L’Être et le néant* (1943), et que *l’Esquisse d’une théorie des émotions* (1939) n’en représente qu’un court extrait. Il va de soi que toutes ces recherches psychologiques sont étroitement liées au premier essai philosophique de Sartre sur *La Transcendance de l’ego* (1937) et à sa découverte de la conscience comme pure spontanéité. Aussi, qu’ils s’agisse de la conscience imageante ou de la conscience émue, les descriptions psychologiques pré-supposent-elle cette spontanéité qui caractérise ontologiquement la conscience sartrienne.”

<sup>19</sup> Segundo o texto de Jean-Marc Mouille, “Spontanéité fatale, la conscience est ‘création inlassable d’existence dont nous ne sommes pas les créateurs’ (TE, 79). De là l’impression psychologique de ‘s’échapper sans cesse, de se déborder’. Notre propre vie de conscience peut nous surprendre et nous rendre spectateurs de nous-mêmes. Ce dépassement du Moi par la conscience dévoile le divorce entre spontanéité et volonté : ‘Le Moi ne peut rien sur cette spontanéité, car *la volonté est un objet qui se constitue pour e par cette spontanéité*’. La volonté se trouve dans le plus stricte impossibilité de pouvoir jamais se retourner sur la conscience. La conscience peut ruser avec elle-même, se duper, mais aucune volonté expressa n’entre en jeu. L’intention originelle reste une spontanéité non connue.”



Retornaremos ao tema da espontaneidade mais adiante, ao considerarmos a tese de *A Transcendência do Ego* em sua argumentação contra o inconsciente. Neste momento, é suficiente termos em nossas vistas a dimensão imediata e espontânea que a consciência possui em seu ato intencional, descolando-se inclusive do conceito de vontade e dos atos reflexivos. Desse modo, é a partir do ato intencional que a consciência é lançada ao mundo das coisas e se liga ao mundo de maneira inseparável do mundo, sem deixar de ser relativa a ele, na medida em que é sempre consciência de alguma coisa.

Uma vez considerado isso, podemos observar que a intencionalidade se faz presente, como bem anunciou Sartre em *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl*, nas diversas expressões da psique humana, como no caso das emoções e na imaginação.

Com efeito, a abertura de *A Imaginação* fixa com um exemplo a diferença entre a percepção e a imaginação: Sartre relata ao seu leitor que observa uma folha de papel, e que sua forma e características apresentam-se ao olhar “como existências que posso apenas constatar e cujo ser não depende de forma alguma do meu capricho. Elas são *para* mim, não são *eu*. Mas também não são *outrem*, isto é, não dependem de nenhuma espontaneidade, nem da minha, nem de outra consciência.” (SARTRE, 1987, p. 35) (grifos do autor). Observemos que, ao definir a percepção do objeto, Sartre reafirma a intencionalidade e a espontaneidade da consciência que percebe o objeto. A folha de papel, explica o filósofo, é uma existência *em si* – conceito, aliás, que será robustamente desenvolvido em *O Ser e o Nada* – e explicitamente de uma ordem diferente da consciência, e que em nenhuma hipótese “seria capaz de ser uma coisa, porque seu modo de ser em si é precisamente um *ser para si*” (idem, *ibidem*, p. 35) (grifos do autor) – conceito igualmente desenvolvido no texto de 1943. Sendo um ser Em-Si, prossegue Sartre, ao desviar a cabeça e não observar mais a folha, ainda há ciência de que esta permanece em sua posição, não se aniquilou.

“No entanto”, diz Sartre,

Ei-la de novo. Não virei a cabeça, meu olhar continua dirigido para o papel cinzento (da parede); nada se mexeu no quarto. Entretanto, a folha me aparece de novo com sua forma, sua cor e sua posição: e sei muito bem, no momento em que ela me aparece, que é precisamente a folha que via há pouco” (idem, *ibidem*, p. 35) (grifos do autor)

Insistindo ainda no exemplo da folha, Sartre insere o tema da imaginação. Neste segundo momento a consciência *imagina* a folha. E o que isso significa? Que a folha agora é

visada pela consciência *em imagem*. Este tema será mais bem desenvolvido na publicação do filósofo de 1940, *O Imaginário*. Já de início, neste segundo título Sartre enumera as quatro características da imagem: 1) que a imagem é uma consciência; isto é, uma maneira de visar um objeto. 2) a quase observação; no exemplo acima, o ato de saber de imediato que a folha vista (em imagem) era a mesma folha: na imaginação todo o conhecimento sobre o objeto é dado de imediato. 3) A consciência imaginante coloca seu objeto como um nada; como afirma Sartre, “minha imagem dele é uma certa maneira de não tocá-lo, de não vê-lo, uma maneira que ele tem de não estar a uma tal distância, em tal posição” (idem, 1996, p. 28). 4) a espontaneidade; tal como consideramos anteriormente, a consciência tem como característica a espontaneidade. Sendo o ato de imaginar uma consciência, a consciência imaginante partilha, portanto, esta mesma característica.

Vemos, desse modo, se realizar na psicologia fenomenológica a intencionalidade para além da epistemologia: a imaginação é igualmente um ato de consciência, e imaginar é, portanto, posicionar o objeto de uma maneira distinta da percepção. Nas palavras do filósofo:

E o que é exatamente a imagem [da cadeira]? Não é, evidentemente, a cadeira; de um modo geral, o objeto da imagem não é em si mesmo a imagem. Diremos que a imagem é a organização sintética total, a consciência? Mas essa consciência é uma natureza atual e concreta, que existe em si, para si, e poderá sempre se dar sem intermediário à reflexão. A palavra *imagem* não poderia, pois, designar nada mais que a relação da consciência ao objeto; dito de outra forma, é um certo modo que o objeto tem de aparecer à consciência, ou, se preferirmos, um certo modo que a consciência tem de se dar um objeto. (idem, ibidem, pg. 17)

Assim, nos parece possível falar em *modos* de consciência; ou seja, que há diversas maneiras, muito para além dos domínios do conhecimento e da epistemologia, em que a consciência pode ser consciência de um objeto. A imaginação, como mostras estas linhas de *O Imaginário*, é uma expressão da intencionalidade, uma maneira da consciência ser consciência de um objeto.

Podemos observar, em um movimento análogo, a tese de *Esboço para uma teoria das emoções*: após um capítulo destinado a refletir acerca das teses clássicas sobre as emoções, e outro sobre a tese psicanalítica, Sartre apresenta sua própria teoria das emoções, fenomenológica. E a premissa é similar a esta que consideramos sobre a imaginação:

O que talvez nos ajude em nossa pesquisa é uma observação preliminar que pode servir de crítica geral a todas as teorias da emoção com que deparamos (exceto talvez a teoria de Dembo): tudo se passa para a maior parte dos

psicólogos como se a consciência *da* emoção fosse primeiramente uma consciência reflexiva, isto é, como se a forma primeira da emoção fosse primeiramente uma consciência reflexiva, isto é, como se a forma primeira da emoção como uma modificação de nosso ser psíquico, ou, para empregar uma linguagem comum, fosse ser apreendida primeiro como um *estado de consciência*. E, certamente, é sempre possível tomar consciência da emoção como estrutura afetiva da consciência, dizer: estou com raiva, tenho medo etc. Mas o medo não é originalmente consciência *de* ter medo, como tampouco a percepção deste livro não é consciência *de* perceber o livro. A consciência emocional é primeiramente irrefletida e, nesse plano, ela só pode ser consciência dela mesma no modo não posicional. A consciência emocional é, em primeiro lugar, consciência *do* mundo. (idem, 2013, p. 55)

Sartre define nessa passagem que o erro da maior parte dos psicólogos é considerar que, em um primeiro momento, a emoção é um estado que engaja em si mesmo a reflexão: ter medo, no exemplo de Sartre, seria ter consciência de ter medo. E para o filósofo, isso é um equívoco: a emoção é uma consciência *irrefletida*. Podemos, portanto, ver a intencionalidade fazer-se presente na tese sartreana: a emoção é uma consciência do mundo, isto é, ter medo é ter medo de algum aspecto do mundo. A consciência dirige-se, compreende Sartre, ao mundo sob uma nova maneira, *emotiva*. Desse modo a emoção é, tal como a imagem, um modo de consciência, uma maneira possível da consciência ser consciência de alguma coisa. Convém notar que neste excerto de *Esboço* Sartre afirma ainda que, neste primeiro plano, a consciência só pode ser consciência de si mesma de modo não posicional. Convém compreendermos este conceito, para nos aprofundarmos nos fundamentos da filosofia de Sartre.

### 1.3.3 Consciência não posicional de si

A intencionalidade define que a consciência é relativa ao seu objeto; diante disso, a consciência poderia ela própria ser seu objeto, uma vez que não é uma substância? É transversal aos textos de Sartre a concepção de que a consciência é igualmente sempre consciência dela própria – de uma maneira distinta dos objetos mundanos. Ela não posiciona a si própria como objeto para si, como faz com seus objetos, mas é consciência *não posicional* de si, ou *não tética* de si. Como explica Vicent de Coorebyter no artigo *Os paradoxos da consciência*:

A dimensão pré-reflexiva da consciência conheceu muitos nomes em Sartre (“irrefletida”, “pré-objetiva”, “transversal”, “não-tética” ...) pois ele laboriosamente a estabeleceu contra uma longa tradição intelectualista que define consciência pela reflexividade, como se, para perceber um objeto sob nosso olhar, nós devêssemos também retornar sobre esta percepção e a incorporar ao nosso conhecimento. Sartre insiste sobre isso em *O Ser e o*

*Nada*, o cogito pré-reflexivo, a consciência (de) si é da ordem da existência e não do conhecimento: não é o olhar voltado sobre si, um desdobrar-se, mas uma experiência (de) si como sendo consciência do mundo. (COOREBYTER, 2017, p. 23)

A primeira menção desta experiência (de) si, como afirma Coorebyter, é primeiramente apresentada em *A Transcendência do Ego*. Em sua argumentação contra um sujeito transcendental, Sartre estabelece que a consciência primeiramente se estrutura em dois graus: a consciência irrefletida (primeiro grau), e a consciência refletida (segundo grau). O filósofo tem como sentido demonstrar que a consciência não necessita de um Eu transcendental, que ele não “habita” a consciência ou a antecede; ao contrário, ao passo que em ambos graus, este Eu não se faz presente, ele pode aparecer *para* a consciência refletida enquanto um objeto psíquico.

Isso parece-nos indispensável para compreendermos a consciência não posicional de si. Ao longo da segunda parte de *A Transcendência do Ego*, Sartre volta-se ao Cogito: “Este Cogito é operado por uma consciência *dirigida para a consciência*, que toma a consciência como objeto.” (SARTRE, 2010, p. 190) (grifos do autor). Isso, contudo, não implica que a consciência faz de si mesma seu próprio objeto. Ao contrário, como explica Sartre, trata-se de duas consciências: a refletida e a reflexionante – que possuem uma unidade indissolúvel, “na medida em que a consciência reflexionante não saberia existir sem a consciência refletida” (idem, *ibidem*, p. 191).

Explica Sartre:

Não resta dúvida que estamos em presença de uma síntese de duas consciências em que uma é consciência da outra. Assim, o princípio essencial da fenomenologia “toda fenomenologia é consciência de alguma coisa” fica garantido. Ora, minha consciência reflexionante não toma ela própria como objeto quando realizo o Cogito. O que ela afirma concerne a consciência reflexiva. Enquanto minha consciência reflexionante é consciência dela própria, ela é consciência não posicional. Ela apenas se torna posicional a medida que visa à consciência reflexiva, que não era consciência posicional de si antes de ser reflexiva. Assim, a consciência que diz “Eu penso” não é precisamente aquela, a reflexionante, que pensa. Ou melhor, não é seu pensamento que ela põe por este ato tético. Nós somos, pois, motivados a nos perguntar se o Eu que pensa é comum às duas consciências superpostas ou se ele não é antes aquele da consciência refletida. Toda consciência reflexionante é, com efeito, nela própria irrefletida e é necessário um novo ato, um de terceiro grau, para a pôr. Não há, aliás, neste caso reenvio ao infinito já que uma consciência não tem de modo algum necessidade de uma consciência reflexionante para ser consciência dela mesma. Simplesmente ela não se põe a ela própria como seu objeto. (idem, *ibidem*, p. 191)

Desse modo, quando René Descartes descobre seu “ponto de Arquimedes” e constata a certeza de sua própria existência a partir da máxima “Eu penso, logo eu sou” por consequência de ter concluído que não é possível estender a dúvida hiperbólica ao pensamento, e que este engaja por consequência a existência da “coisa que pensa” como uma anterioridade lógica à ele, há a operação de uma consciência de terceiro grau. Isto é, a consciência reflexionante (que constata o Cogito) tem como objeto posicionado a consciência reflexiva, garantindo assim o funcionamento do princípio da intencionalidade da consciência – é, aliás, a relação entre essas duas formas de consciência que permitem que o Ego possa, facultativamente, aparecer à consciência, como no exemplo fornecido pela metafísica cartesiana. A parte disso, como afirma Sartre no excerto citado, a consciência reflexionante só pode ser consciência de si de maneira não-tética; o que a caracteriza, por consequência, como uma consciência irrefletida, além de evitar a possibilidade uma regressão ao infinito, na medita em que ela não coloca a si mesma enquanto seu objeto. Isso parece indicar uma relação intrínseca entre esta consciência não posicional ou não-tética de si com a consciência irrefletida. Mas de que se trata esta consciência de primeiro grau? Da consciência imediata dos objetos mundanos, e que precede qualquer reflexão. Nas palavras de Sartre:

Quando corro atrás de um bonde, quando olho o relógio, quando me absorvo na contemplação de um retrato, não há Eu. Há consciência do bonde-adiante-prestes-a-ser-alcançado, etc., e consciência não posicional da consciência. De fato, eu sou afinal atirado no mundo dos objetos, são eles que constituem a unidade de minhas consciências que se apresentam com valores, qualidades atrativas ou repulsivas, mas “mim”, eu desapareci, eu nadifiquei. Não há lugar para “mim” neste nível, e isto não provém do acaso, de uma falha momentânea de atenção, mas da própria estrutura da consciência. (idem, ibidem, p. 193)

Assim, segundo o que Sartre compreende como própria estrutura da consciência, a consciência irrefletida posiciona e toma como seu objeto os objetos mundanos (o bonde, o relógio, o retrato), e não a si mesma - o Eu desaparece, nadifica. Ao passo que isso, é importante afirmar, não resulta em uma atividade inconsciente de qualquer natureza; ao contrário, a consciência que é consciência “do bonde-adiante-prestes-a-ser-alcançado” tem consciência não posicional de si; não posiciona a si mesma enquanto objeto, mas é consciente de ser consciente do objeto. Isso significa dizer que, no exemplo de Sartre, contemplar o retrato é, ao mesmo tempo, saber que se contempla o retrato.

Em síntese, quanto aos graus de consciência, resume Mouille:

- a) Uma consciência de primeiro grau irrefletida, sem Eu, não posicional de si, autônoma. Ela é um absoluto: sua existência não implica a consciência reflexiva. Quando leio, a consciência de primeiro grau é a consciência de primeiro grau é toda a consciência no ato de ler, a consciência absorpta.
- b) Uma consciência de segundo grau, que reflete e supõe a primeira, faz aparecer o Eu, mas permanece não tética de si. *Cogito* egológico, a consciência de segundo grau é aquela que, perturbando ou interrompendo a consciência mergulhada na leitura, relaciona com o fato de ler à um mim sujeito lendo.
- c) Uma consciência de terceiro grau, que se visa enquanto uma consciência reflexiva: toda consciência reflexionante sendo ela mesma irrefletida, “necessita um ano novo e de terceiro grau para a colocar.” *Cogito* fenomenológico, capaz de refletir sem colocar o Eu, essa consciência se esforça para apreender, sem alteração a consciência, irrefletida ou refletida, da leitura. (MOUILLE, 2000, p. 44-45) (grifos do autor) (tradução nossa)<sup>20</sup>

Em *O Imaginário* a mesma concepção parece estar presente na medida em que, ao longo de seu percurso argumentativo, Sartre insiste que a consciência imaginante jamais será confundida com a percepção. Isto é, imaginar é saber que se imagina, uma vez que o ato de imaginar é um modo de se ter consciência de alguma coisa, configurando a consciência imaginante como não tética de si mesma. A diferença da percepção e a imaginação, explica Sartre, é que enquanto a primeira põe seu objeto enquanto um real, a consciência imaginante coloca seu objeto como nada, ele toma um objeto que é irreal ou ausente, tal como foi descrita na terceira característica da imagem. Diz Sartre:

Toda consciência coloca seu objeto, mas cada uma à sua maneira. A percepção, por exemplo, coloca seu objeto como existente. A imagem contém, do mesmo modo, um ato de crença ou um ato posicional. Esse ato pode tomar quatro e somente quatro, formas: pode colocar o objeto como inexistente, ou como ausente, ou como existente em outra parte; pode também “neutralizar-se”, isto é, não colocar seu objeto como existente. Dois desses atos são negações: o quarto corresponde a uma suspensão ou neutralização da tese. O terceiro, que é positivo, supõe uma negação implícita da existência natural e presente do objeto. Esses atos posicionais – esta observação é capital – não se acrescentam à imagem uma vez construída; o ato posicional é constitutivo da consciência da imagem. (SARTRE, 1996, p. 26)

---

<sup>20</sup> Segundo o texto de Mouille: “a) Une conscience de premier degré, irréfléchie, sans Je, non positionnelle de soi, autonome. Elle est un absolu: son existence n’implique pas celle de la conscience réflexive. Lorsque je lis, la conscience de premier degré est la conscience toute entière à l’acte de lire, la conscience *absorbée*. b) Une conscience de second degré, qui réfléchit et suppose la première, fait paître le Je, mais reste non thétique de soi. *Cogito* égologique, la conscience de second degré est celle qui, perturbant ou interrompant la conscience plongée dans le lecture, rapporte le fait de lire à un moi sujet lisant. c) Une conscience de troisième degré, qui se vise en tant que conscience réflexive: toute conscience réfléchissante étant en elle-même irréfléchie, “il faut un acte nouveau et du troisième degré pour la poser”. *Cogito* phénoménologique, capable de se réfléchir sans poser de Je, cette conscience s’efforce de saisir sans altération la conscience, irréfléchie ou réflexive, de lecture.

Concordemos com Coorebyter, com a ênfase dada ao *Ser e o Nada*, na citação acima. De fato, é neste texto de 1943 em que esta consciência de si parece figurar em sua forma mais bem acabada. Vemos, ainda na introdução deste ensaio de ontologia fenomenológica, que as palavras de Sartre parecem estar ainda em perfeita assonância e continuidade com o texto de 1936: “por outro lado, a consciência reflexiva (réflexive) posiciona seu objeto a consciência refletida: no ato de reflexão (réflexion), emito juízos sobre a consciência, envergonho-me ou me orgulho dela, aceito-a ou a recuso, etc.” (idem, 2014, p. 24). A título de exemplo, Sartre apresenta a seu leitor o ato de contar cigarros em uma cigareira: há a aparição de uma propriedade objetiva do mundo: doze cigarros, ao passo que a consciência não posiciona o contador de cigarros na medida em que ele apresente-se dessa maneira a si mesmo, ao contrário, a consciência não posiciona a si mesma. Com efeito, a consciência do ato de contar é não tética, isto é, “no momento em que estes cigarros se revelam como doze, tenho consciência de minha atividade aditiva.” (idem, ibidem, p. 24). Sartre resume isto com uma frase de Alain – “saber é saber que se sabe”.

Isso conduz Sartre a constituir um novo conceito, agora em um campo ontológico, chamado *cogito pré-reflexivo*, e que tem como objetivo, entre outros, argumentar contra a primazia da reflexão em relação à irreflexão; como vimos, em a *Transcendência do Ego*, esta é o *primeiro* grau da consciência.

Nas palavras de Sartre:

Assim, não há primazia da reflexão sobre a consciência refletida: esta não é revelada a si por aquela. Ao contrário, a consciência não-reflexiva torna possível a reflexão: existe um cogito pré-reflexivo que é condição do cogito cartesiano. Ao mesmo tempo, a consciência não-tética de contar é condição mesmo de minha atividade aditiva. Senão, como a adição seria tema unificador de minhas consciências? Para que este tema presida toda uma série de sínteses de unificações e reconhecimentos, é necessário que esteja presente a si, não como coisa, mas como intenção operatória que só pode existir enquanto "reveladora-revelada", para empregar expressão de Heidegger. Assim, para contar é preciso ter consciência de contar. (idem, ibidem p. 24-25)

Desse modo, de maneira bastante análoga ao que consideramos acima acerca do Cogito cartesiano, o Cogito deve ser antecedido por uma dimensão pré-reflexiva, como a consciência não-tética da atividade aditiva é condição necessária da atividade de contar. Desse modo, a consciência enquanto consciência de alguma coisa é, ao mesmo tempo e necessariamente, consciência de si enquanto consciência de ser consciência de alguma coisa. O que tem como consequência no texto de Sartre é a compreensão da consciência enquanto um círculo vicioso,

natural dela, na medida em que “toda existência consciente existe como consciência de existir” (SARTRE, 2014, p. 25), de modo que a consciência não-tética de si parece um correlato intrínseco de cada ato da consciência.

Ainda, Sartre formula a expressão *consciência (de) si*, de modo que a preposição em parênteses, justificada somente por uma “imposição gramatical” nas palavras do autor, marca que não se trata de uma consciência que toma a si como objeto, mas sim que é consciência dela própria de maneira não tética. Em síntese, explica Coorebyter em *Os paradoxos da consciência*: “Ser consciente do caráter horrível desta máscara japonesa ou da sedução provocada por esta mulher amável, é experimentar este terror ou esta sedução, é ser então, ser consciente (de) esse sentimento.” (COOREBYTER, 2017, p. 22). Portanto, a cada ato intencional da consciência, ela experiencia e é consciente de si mesma de maneira não tética.

Tal característica pré-reflexiva, como aponta Coorebyter, sobretudo associada à consciência irrefletida, tem como consequência a partir da formulação de que a consciência é consciência (de) si enquanto é consciência de algo a translucidez desta que lhe é conferida pela intencionalidade. Uma vez que não se trata de um ato de reflexão onde a consciência volta a si mesma, e nem de uma primazia do conhecimento sobre a consciência, ela permanece sem qualquer ponto de opacidade, configurando-se somente em quanto um vivido que não necessita de outra coisa para ser o que é (idem, ibidem, p. 24), e que experiencia a si próprio a cada ato intencional.

Diante disso, o que se passa, segundo a tese de *O Ser e o Nada*, é que a consciência se define pela *falta*. Isto é, que depende de seu objeto correlato e transcendente para ser, e experienciar a si mesma, uma vez que ela é somente o ato de se ter consciência do objeto. Como diz Sartre, nomeando isto de prova ontológica, “a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é”. (SARTRE, 2014, p. 34). E a respeito da consciência (de) si, ao mesmo tempo, diz o filósofo:

O que se pode chamar propriamente de subjetividade é a consciência (de) consciência. Mas é preciso que essa consciência (de ser) consciência se qualifique de algum modo, e ela só pode e qualificar como intuição revelador, caso contrário nada será. Ora, uma intuição reveladora pressupõe algo revelado. A subjetividade absoluta só pode se constituir frente a algo revelado, a imanência não pode se definir exceto na captação de algo transcendente. (...) Dizer que a consciência é consciência *de* alguma coisa é dizer que deve se produzir como revelação-revelada de um ser que ela não é e que se dá como já existente quando ela o revela. (idem, ibidem, p. 34) (grifos do autor)



Dessa maneira, a consciência em *O Ser e o Nada* se caracteriza como revelação-revelada, na medida em seu ato intencional revela seu objeto transcendente, sem, entretanto, confundir-se com ele, ao passo que experencia a si mesma na medida em que é consciência (de) si. Vemos reafirmar-se aquilo que já consideramos a partir de *Uma ideia fundamental de Husserl* – a consciência e o mundo são, embora distintos, relativos um ao outro, em uma relação intrínseca. O que se segue, na explanação sartreana que constitui a introdução de *O Ser e o Nada* são as considerações acerca do ser Em-Si: Sartre compreende que, em primeiro lugar, a consciência é revelação-revelada dos seres existentes e que estes comparecem a consciência sob um fundamento conferido pelo ser que lhes é próprio. Isto é, podemos dizer, que longe de qualquer idealismo, a consciência não pode fundamentar estes objetos transcendentais, ao contrário, ela os revela à medida em que estes existem, são fundamentados pelo seu próprio ser.

Vejam as palavras de Sartre:

Podemos ser agora mais precisos quanto ao fenômeno de ser, a que recorremos para nossas precedentes observações. A consciência é revelação-revelada dos existentes, e estes comparecem a ela fundamentados pelo ser que lhes é próprio. Mas a característica do ser de um existente é não se revelar a si, em pessoa, à consciência: não se pode despojar um existente de seu ser; o ser é o fundamento sempre presente do existente, está nele em toda parte e em parte alguma; não existe ser que não seja ser de alguma maneira ou captado através dessa maneira de ser que o manifesta e encobre ao mesmo tempo. Contudo, a consciência sempre pode ultrapassar o existente, não em direção a seu ser, mas ao sentido desse ser. Por isso podemos denominá-lo ôntico-ontológico, já que uma característica de sua transcendência é transcender o ôntico rumo ao ontológico. O sentido do ser do existente, na medida em que se revela à consciência, é o fenômeno de ser. Este sentido tem, por sua vez, um ser que fundamenta aquilo que se manifesta. (idem, *ibidem*, p. 35)

Sartre separa, deste modo, o fenômeno de ser e o ser que o fundamenta. Enquanto o primeiro apresenta-se à consciência, o segundo é ocultado e revelado pelo mesmo, na medida em que o fenômeno de ser engaja em si próprio o ser para fundamentar-se. O que nos interessa sobretudo é notar que, para o filósofo, é possível a consciência transcender o ôntico rumo ao ontológico, isto é, transcender o existente que tem com objeto (ôntico) não em direção ao ser que lhe fundamenta, mas ao *sentido* deste ser, que se manifestará como fenômeno de ser. Ora, convém notar, o sistema simbólico de Freud parece estar diante o mesmo problema na medida em que supõe um significado oculto diante uma lacuna e que o método psicanalítico tem como objetivo alcançar por meio da lacuna este significado; Em outras palavras, o problema de Sartre e Freud parecem ser, nesse momento, análogos: fundamentar o *sentido* de Ser.

Contudo, Sartre assinala, logo em sequência ao nosso excerto, “que esta elucidação do sentido do ser só vale para o ser do fenômeno. Sendo radicalmente outro o ser da consciência, seu sentido exigirá uma elucidação particular a partir da revelação-revelado de outro tipo de ser, o Para-si”. (idem, ibidem, p. 36). Entretanto, ao passo que Freud volta-se aos lacunas dos dados conscientes, podemos dizer, de maneira reflexiva, ao passo que, para Sartre, o Ego<sup>21</sup> é um objeto transcendente, ambos parecem estar diante à um projeto análogo; se há uma disparidade aparente, isso parece prover de uma diferença conceitual que separa os dois autores: em Sartre, se nos alinharmos a tese de *A Transcendência do Ego*, o campo onde Freud parece operar sua investigação do simbólico (condutas humanas), não estão nos domínios da consciência, mas são transcendentais, e se realizam no mundo, e em *situação* – para, desta vez, nos alinharmos ao vocabulário de *O Ser e o Nada*.

Ao que concerne ainda a consciência (de) si, de Coorebyter ainda faz duas notas bastantes relevantes aos nossos propósitos, em *Os paradoxos da consciência*. Lemos:

Outras consequências podem ser extraídas da pré-reflexividade da consciência para toda psicologia que se interroga sobre as perspectivas de Sartre. A primeira consiste em proporcionar todas as oportunidades ao vivido irrefletido como tal. Sartre mostra com efeito, que este último é para si mesmo sua própria luz, traz consigo um saber implícito que possui efeitos reais: nossa experiência, e de coisas a aprender do que parece. A temática hoje em voga do pensamento inconsciente pode ser abordada sob este ângulo. Tirando de certas experiências a conclusão de que os sujeitos pensam, calculam ou raciocinam inconscientemente, alega-se uma misteriosa capacidade de computação consciente na falta de ser tomado a devida conta do conjunto de informações que uma experiência de irrefletida e consciência (de) si é portadora. (COOREBYTER, 2017, p. 25)

E, em sequência:

Seguidamente, ainda hoje, assimilamos a experiência à reflexão, como se uma mesma experiência irrefletida fosse inconsciente de si mesma: certos setores da psicologia se debatem entre uma alternativa fechada entre a reflexividade e o inconsciente na falta de reconhecer que nossa existência se desenrola antes de tudo no plano pré-reflexivo que escapa precisamente a esta alternativa envolvendo todo um saber e uma sensibilidade que nada deve, no entanto, a qualquer esforço reflexivo. (idem, ibidem, p. 25)

---

<sup>21</sup> Como veremos no capítulo que se segue, o Ego é um objeto transcendente à consciência, segundo a tese de *TE*, psíquico e sintético: isto é, ele opera como síntese de outros objetos psíquicos transcendentais, a saber, os estados, emoções e qualidades.

Se Sartre já havia assinalado que não há primazia da reflexão na consciência, e ao contrário, que o Cogito presume um Cogito pré-reflexivo, fazendo da consciência irrefletida a consciência de primeiro grau, Coorebyter parece extrair disso consequências importantes: a primeira é que uma consciência que não necessita de reflexão não é por isso inconsciente; ela permanece, por ser consciência de um objeto, sendo consciência (de) si. De maneira que, enquanto setores da psicologia conferem a uma atividade inconsciente um nível de operação bastante robusto, estas atividades não devem, se seguirmos o pensamento sartreano, serem pensadas enquanto inconscientes: são conscientes, apenas não engajam em si mesmas uma atividade reflexiva. Coorebyter ainda aponta algo que nos é bastante precioso, e que parece corroborar nossas considerações anteriores, a respeito do sentido: enquanto estes setores da psicologia debatem entre a possibilidade do inconsciente e uma experiência que seja sempre reflexiva, Sartre apresenta-nos um campo pré-reflexivo, que figura nos limites da consciência, prescinde e antecede logicamente a reflexão.

#### 1.4 AINDA MAIS ALGUMAS BREVES CONSIDERAÇÕES

A primeira coisa que devemos considerar quanto ao que foi exposto é que, diante o campo pré-reflexivo que compõe a filosofia sartreana, o pensamento de Sartre e o de Freud são necessariamente inconciliáveis. Ora, contra toda filosofia da representação e o “espírito aranha”, a intencionalidade visa compreender e reduzir a consciência ao ato de se ter consciência de alguma coisa, esgotando-se nesse movimento centrífugo, como diz Sartre, “de explosão”. Se, ainda, a cada ato intencional da consciência ela é, ao mesmo tempo, consciência (de) si, se todo o vivido da consciência é acompanhado por esta consciência não-tética dela própria, o inconsciente não poderia figurar senão como *impossível*, uma vez que toda consciência esgota-se neste ato de ser consciência não-tética de si enquanto consciência de seu objeto. Dos atos falhos aos sonhos, e dos chistes à histeria, cada ato de consciência, cada vivido, deverá ser, portanto, consciência (de) si – inviabilizando uma explicação que recorra ao inconsciente.

Diante disso, restam-nos duas consequências: ou assumir, a partir da filosofia de Sartre, que as condutas lacunares não são possíveis e, portanto, que as condutas humanas não podem ser simbólicas, ou desvincular os atos simbólicos da explicação freudiana e da hipótese do inconsciente, e a partir da consciência translúcida da fenomenologia pensarmos em uma outra resolução que dê conta de explicar o campo do simbólico.

A primeira alternativa não nos parece viável na medida em que, como vimos na abertura deste capítulo, Sartre reconhece e dá mérito a psicanálise por ter assinalado o simbólico presente nas emoções humanas, em *Esboço para uma teoria das emoções*. Além disso, ao pensarmos junto da tese de *O Ser e o Nada*, ao considerarmos que a consciência é uma revelação-relevada e que pode, para além do ôntico, ultrapassar o existente ao *sentido* do ser que o fundamenta, podemos compreender enquanto paralelas de um lado a função da consciência enquanto um mecanismo de conferência de sentido, e de outro toda a organização do inconsciente para significar as lacunas. Desse modo, como propusemos anteriormente, nos parece que o pensamento de Sartre desempenha uma *alternativa*, para além de uma crítica, à teoria freudiana, no que concerne compreender a estrutura da psique humana.

Aliás, não seria a psicologia contemporânea a qual se refere Coorebyter a herdeira histórica de Freud? O autor belga nos mostra como Sartre figura enquanto uma alternativa entre duas opções restritas destas tendências da psicologia contemporânea (ou o inconsciente, ou o primado da reflexão na consciência) com aquilo que o torna incompatível e avesso à psicanálise freudiana: sua concepção da dimensão pré-reflexiva da consciência. Convém notar ainda que uma alternativa sartreana para a resolução do problema fixado quanto ao simbólico parece ainda conferir-nos certa vantagem epistemológica: se nos fiamos somente em consequências da translucidez da consciência conferida pela intencionalidade em uma explicação do simbólico, evitamos por consequência o problema da inverificabilidade que se atrela ao conceito de inconsciente. Tudo é dado à consciência de imediato.

Uma hipótese interpretativa inevitável nos salta aos olhos, diante as notas que consideramos de Vicent de Coorebyter: a necessidade de supor a hipótese do inconsciente não deve estar ligada necessariamente à uma concepção de consciência que só pode ser reflexiva, de maneira que, ao desconsiderar que a consciência seja sempre consciência (de) si, seu aspecto irrefletido seja tomado enquanto inconsciente, ou pré-consciente por ser anterior a reflexão? A cisão que Freud estabelece no psíquico por meio do mecanismo de censura não teria atrelada a si, por consequência, a concepção de que toda a representação que passa por seu crivo e torna-se consciente aparece diante a consciência de maneira reflexiva?

A fim de refletirmos sobre essa hipótese e considerar os problemas que se apresentam, nosso próximo passo deverá ser portanto compreender a psicologia fenomenológica de Sartre (*A Transcendência do Ego*; *o Esboço para uma Teoria das Emoções* e *O Imaginário*), visando pensar sua crítica ao inconsciente que é transversal aos textos não somente como uma reflexão que o demonstra insuficiente, mas como uma alternativa que o inutiliza.

E quanto a psicologia fenomenológica de Sartre, esta parece constituir uma parte *negativa* de nosso problema; com efeito, vemos que em *A Transcendência do Ego*, Sartre parece mapear um campo da experiência humana que precede a reflexão; isso parece alinhá-lo, em certa medida, ao pensamento – ou melhor, ao ponto de partida do pensamento – de Freud. O que isso significa? Que ambos autores parecem reconhecer no homem algo que é anterior à deliberação reflexiva; disso, ambos trilham caminhos apostos: Freud compreenderá que as condutas humanas são consequências do inconsciente e de sua organização simbólica; Sartre, no caminho contrário, compreenderá tais condutas enquanto conscientes, *consciências irrefletidas*, que somente não operam em um grau reflexivo.

A psicologia fenomenológica de Sartre apresenta, podemos dizer, a arquitetura da consciência na obra sartreana em meio ao seu projeto, sobre o qual nos debruçaremos em sequência. E a fim de nossos propósitos, ao que concerne a rejeição do tema do inconsciente, como observamos, parece se constituir a partir da incompatibilidade da hipótese do inconsciente com esta consciência intencional. Compreendemos que a constituição da consciência por meio da intencionalidade realiza o que podemos classificar como uma espécie de “limpeza” do campo transcendental, tal como vimos na crítica que Sartre faz ao idealismo de Husserl e ao retorno do Eu transcendental no pensamento do filósofo alemão, a fim de fazer da consciência novamente translúcida. É o caminho trilhado por Sartre em seus textos de psicologia fenomenológica, na medida em que opera esta “limpeza” do campo transcendental a partir da arquitetura da consciência que excluí, como consequência, a hipótese do inconsciente – daí o sentido em afirmar os textos da década de 1930 enquanto uma parte *negativa* da crítica.

Contudo, mesmo que concordemos com Mezan na citação que abre nosso capítulo, ao que se refere a apropriação da psicanálise pela filosofia em um ato “onívoro”, Freud não foi filósofo. Ao contrário, sua formação e seus escritos apontam claramente aos seus interesses clínicos e científicos. Se, diante do que expomos até o presente, podemos alinhar o ponto de partida de Sartre e Freud apesar da disparidade em que trilham seus caminhos, há uma especificidade nos textos do pai da psicanálise que escapam ao escopo da psicologia fenomenológica: a preocupação freudiana com a clínica e com a histeria; este parece ser o limite, como veremos adiante, desta crítica negativa.

Com efeito, a parte negativa deve ser sucedida por uma parte *positiva* da crítica, que representa a parte principal da crítica sartreana ao inconsciente: a ontologia fenomenológica. Isso não se deve somente por ser em *O Ser e o Nada* (principalmente ao voltar-se ao tema da Má-Fé e a psicanálise existencial) que Sartre se detém de maneira mais robusta ao tema do

inconsciente, mas porque, uma vez definida a consciência intencional e operada a exclusão do inconsciente, é no ensaio de ontologia fenomenológica onde Sartre objetivamente efetiva sua crítica à hipótese de um inconsciente e igualmente constitui sua própria teoria, alternativa à psicanálise, e que possui abertura para compreendermos, sob a ótica da fenomenologia sartreana, às especificidades dos problemas que são levantados pela obra de Freud – constituindo assim uma parte positiva da crítica.

A parte desta crítica positiva representar o momento central de nossas investigações, nosso itinerário deve partir, todavia, da psicologia fenomenológica visando uma abordagem cronológica diante as leituras da obra sartreana de modo que, passando do negativo ao positivo, possamos elucidar não somente os fios que articulam o pensamento do filósofo, mas igualmente como Sartre apresenta sua crítica ao inconsciente demonstrando primeiro sua inutilidade, e depois constituindo sua alternativa.

## 2 A PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA

### 2.1 O PROJETO DE UMA NOVA PSICOLOGIA

O tema da psicologia e de seus fundamentos ronda o campo da pesquisa fenomenológica desde os primeiros escritos de Edmund Husserl, influenciados por Franz Brentano, de modo que – como aponta Carlos Aberto de Moura em *A Crítica da Razão na Fenomenologia* – seus primeiros textos não se afastavam de maneira robusta de seu mestre, se apresentando como uma “psicologia descritiva”, que visava separar-se da psicologia empírica:

Ora, a psicologia descritiva podia fazer a explicitação das ciências sem mencionar nenhuma passagem pela crítica da razão. E, nesse ponto, a *Filosofia da Aritmética* não inovava em relação à psicologia de Brentano, já que o retorno à “origem” dos conceitos aritméticos não suscitava nenhuma outra investigação. Em 1900, a investigação “fenomenológica” ainda se apresentava como uma “psicologia descritiva”, apenas com a ressalva de que não se tratava de psicologia empírica mas eidética, o que não chegava a alterar o projeto da psicologia descritiva enquanto tal: se o retorno à origem não era mais retorno a um fato, mas à sua essência, o *leit motiv* brentaniano permanecia o mesmo. (MOURA, 1989, p. 46) (grifos do autor)

Com efeito, como explica André Dartigués em *O que é fenomenologia?*, em consonância com o que consideramos a partir do texto de Cannon, o século XIX é marcado por

tendências materialistas e positivistas – onde, aliás, Freud tentou se alinhar – e se Sartre destina seus escritos contra a uma tentativa de enquadro das ciências humanas às leis das ciências naturais, Husserl insere-se em vida neste contexto e neste projeto. Dartigués situa a última década do século XIX, onde datam os primeiros trabalhos do filósofo alemão, enquanto um período em que os grandes sistemas filosóficos, em específico de Hegel e Schopenhauer, entram em declínio e “voltam a sombra”, deixando um vago um espaço que por consequência se ocupa com a ciência e seu fundamento positivista, “para o qual o conhecimento objetivo parece estar definitivamente ao abrigo das construções subjetivas da metafísica”. (DARTIGUÉS, 1992, p. 9).

Dentre essas ciências, há dois destaques: as matemáticas e a psicologia. E ao que concerne à segunda, nas palavras de Dartigués, “ela busca, de acordo com a tendência positivista em voga, construir-se como ciência exata conforme o modelo das ciências da natureza, eliminando assim os aspectos subjetivos e, portanto, aparentemente não científicos, que o uso dessa introspecção comporta.” (idem, *ibidem*, p. 9). Dessa maneira, alinhada ao positivismo vigente na época, a psicologia do século XIX teria encontrado sua fundação científica; entretanto, como aponta ainda Dartigués, o pensamento de Husserl se faz presente em um movimento que interroga o sentido da objetividade da ciência fundada no positivismo - mesmo contexto onde se inserem, aliás, William James e Henry Bergson. E a crítica husserliana funda-se, em consonância com o pensamento de Dilthey<sup>22</sup>, na concepção de que a psicologia não define conceitualmente seus objetos.

Explica Dartigués:

Se nesse ponto a crítica de Husserl encontra-se com a de Dilthey, não é que ele procure depreciar os resultados que puderam obter as ciências experimentais (e notadamente a psicologia experimental). Mas essas ciências não determinaram exatamente seu objeto e não sabem, pois, *a que* se referem os resultados obtidos. Pensamos aqui nas palavras de Binet que, à questão: “O que é a inteligência?” respondia “A inteligência é o que meus testes medem”. Como admitir que se possa calcular sobre a sensação, a percepção, a memória, etc., sem ter previamente elucidado o que quer dizer sensação, percepção, memória? Se a psicologia contemporânea quer ser a ciência dos fenômenos psíquicos, é preciso que ela possa descrever e determinar esses fenômenos com um rigor conceptual. É preciso que ela adapte a si própria, através de um trabalho metódico, os conceitos rigorosos necessários. (idem, *ibidem*, p. 11)

---

<sup>22</sup> Ao que concerne a isso, Dartigués cita Dilthey, em uma passagem que parece relevante aos nossos propósitos: “Não existe um conjunto coerente da natureza nas ciências físicas e naturais senão graças aos raciocínios que completam os dados da experiência graças a uma combinação de hipóteses; nas ciências morais, ao contrário, o conjunto da vida psíquica constitui por toda parte um dado primitivo e fundamental. *Nós explicamos a natureza, compreendemos a vida psíquica*”. (DARTIGUÉS apud. DILTHEY, 1992, p. 11)

O alvo da crítica de Husserl, diante disso, é o naturalismo<sup>23</sup> que fundamenta a psicologia – sobretudo a psicologia experimental – de sua época. Dartigués insiste, em *O que é fenomenologia?*, em que a ausência de definir a especificidade de seu objeto, na compreensão husserliana da psicologia, resulta em uma ciência que relativiza seu próprio fundamento, na medida em que tende a compreender “os princípios diretores do conhecimento não são senão a resultante de leis biológicas, psicológicas ou sociológicas” (idem, ibidem, p. 12) – o psicologismo, que Husserl combate durante a constituição de sua obra, e que Sartre também nomeia ao endereçar sua crítica em *Uma ideia fundamental de Husserl: a intencionalidade*.

Desse modo, a tentativa e necessidade de fundar uma nova psicologia, ou uma psicologia fenomenológica, data-se, podemos dizer, à própria fundação do projeto fenomenológico. Dito isso, convém notar, que de um ponto de vista histórico Sartre participa do que Bento Prado Júnior em *Ipseitas* chamou de “um movimento coletivo” (PRADO JÚNIOR, 2017, p. 154) que se consistiu no afastamento de diversos autores do pensamento de Husserl, como também fizeram filósofos como Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty, na medida em que o filósofo tomou um caminho – propositadamente, diga-se de passagem – ao idealismo, como se observa a propósito da obra *Meditações Cartesianas*, por exemplo. De maneira que Sartre, como vimos em nossas considerações anteriores sobre *A Transcendência do Ego*, ao passo que se filia ao método fenomenológico e mantém explícita sua herança husserliana, permanece crítico às ideias de Husserl e endereça críticas a seu idealismo.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Sobre este naturalismo que Husserl é crítico, convém nos atermos as letras de Philippe Cabestan em *L'Être et la conscience*: “Em *A filosofia como ciência rigorosa* como em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, Husserl se opõe a essa psicologia experimental (...). Essa psicologia encontra seu princípio, para Husserl, no naturalismo, isto é, nesta concepção que ‘não vê nada que não seja natureza e sobre tudo natureza física’. Também a psicologia realiza experimentos no modelo das experiências da ciência física. O erro da psicologia experimental do século XIX e, mais geralmente do naturalismo, é assim aplicar aos fenômenos psíquicos os conceitos de substância, de causa e de propriedades causais, em suma, para naturalizar o que por essência exclui precisamente o ser como a natureza porque é, como afirma *A filosofia como uma ciência rigorosa*, ‘a contrapartida da natureza’ (*der Gegenwurf von Nature*)”, formula que constitui para Heidegger em 1925 as premissas de uma psicologia personalista.” (CABESTAN, 2004, p. 15-16) (tradução nossa) (grifos do autor).

<sup>24</sup> Ao que concerne este tema, é relevante notar que segundo Luiz Damon Moutinho em *Sartre: psicologia e fenomenologia*, Sartre figurou por vezes enquanto um discípulo husserliano até o ano de 1938, período que compreende os escritos de psicologia fenomenológica, uma vez que a redação de *O Imaginário*, publicado em 1940, é realizada junto com A Imaginação em 1935, quando, como explica Damon na mesma obra, Sartre é convidado por seu antigo orientador na Escola Normal, H. Delacroix, a escrever sobre o tema da imaginação para a Nova Enciclopédia Filosófica da Alcan, que o professor era encarregado de dirigir. (MOUTINHO, 1995, p. 77). Quanto à influência husserliana em Sartre neste período, explica Damon: “É certo que nesse debate Sartre adota por vezes a posição de discípulo. Ele será ‘husserliano’ até 1938, depois, quando tiver ‘esgotado’ Husserl, sofrerá a ‘influência’ de Heidegger, o que lhe permitirá superar o antigo mestre. Assim, no período husserliano, limita-se a desenvolver uma psicologia que resulta da “ciência fundante”, a fenomenologia pura de Husserl. Essa figura de “discípulo” não parece contudo combinar com a imagem clássica de Sartre. E, de fato, ele tampouco é discípulo nos moldes tradicionais. Do interior mesmo da psicologia, procurará reordenar conceitos, reorganizá-los, conforme seu objetivo; mas reivindicará a influência dos alemães, enquanto desenvolve aquela psicologia. Haverá contudo



Assim, se Sartre é tributário do projeto e do método husserliano, e confessadamente influenciado por este, não devemos assumir, por consequência, que a psicologia fenomenológica de Sartre é somente algum tipo de continuidade do projeto de Husserl. Com efeito, ao longo da década de 1930 Sartre efetivará em seus textos diversas críticas ao mestre alemão e a seu idealismo, tendo como base fundante de seus argumentos a própria fenomenologia, o que resulta em explicitas – podemos dizer- “revisões” ao pensamento de Husserl, em prol de um projeto que seria objetivamente de Sartre, de modo que este não seria somente o prolongamento do projeto de Husserl, como podemos notar, aliás, naquilo que já consideramos em nosso primeiro capítulo acerca do texto sobre a intencionalidade, onde Sartre apropria-se da fenomenologia husserliana para contrapor-se, de maneira nominal, às tradições e às especificidades da filosofia francesa vigentes em seu tempo, como o espiritualismo de Bergson, e também em *A Transcendência do Ego*, onde Sartre endereça sua crítica ao idealismo husserliano.

E a respeito disso, quanto a um projeto que é em certa medida continuidade e novidade ao mesmo tempo, lemos em *L'Être et la Conscience*, Philippe Cabestan:

Aparentemente, Sartre considera que a fenomenologia husserliana resolveu certas questões de uma vez por todas e que, portanto, não é necessário que ele retorne a elas. E ainda, apesar de sua brevidade, vários textos mostram que Sartre, longe de se ater ao que pode lhe ensinar as *Investigações Lógicas* e *Ideen I*, empresta o que lhe convém inspirando-se livremente, entre outros, de *Sein und Zeit*. Então, tivemos que avançar que é indubitavelmente necessário situar a ideia sartreana de uma psicologia fenomenológica na extensão do projeto husserliano, mas também em ruptura com ele. (CABESTAN, 2004, p. 33) (grifos do autor) (tradução nossa)<sup>25</sup>

Em síntese, vemos dessa maneira que o pensamento de Husserl, sobretudo ao que concerne a fenomenologia enquanto método, acompanha Sartre ao longo da constituição de sua psicologia fenomenológica. Podemos observar, aliás, não somente no que se refere aos temas próprios de uma psicologia (a imaginação e as emoções, por exemplo), mas uma preocupação explícita nos textos sartreanos de constituir uma psicologia a partir do terreno da

---

um momento – aí terá fim a figura do discípulo – em que nosso autor fará a passagem do plano da psicologia ao da “ciência fundante”, o terreno da fenomenologia pura em que se colocam Husserl e Heidegger. Essa passagem se consumará quando o pensamento de Husserl pender para o ‘idealismo’.” (idem, p. 19-20)

<sup>25</sup> Segundo o texto original: “Apparemment, Sartre considère que la phénoménologie husserlienne a réglé certaines questions une fois pour toutes, et qu’il ne lui est donc nécessaire d’y revenir. Et pourtant, en dépit de leur brièveté, plusieurs textes montrent que Sartre, loin de s’en tenir à ce que peuvent lui apprendre les *Recherches logiques* et les *Ideen I*, leurs emprunte ce qui lui convient tout en s’inspirant librement, entre autres, de *Sein und Zeit*. Nous devions ainsi par avance qu’il faut sans aucun doute situer l’idée sartrienne d’une psychologie phénoménologique dans le prolongement du projet husserlien mais aussi en rupture avec celui-ci.”

fenomenologia, fixados por Husserl. Com efeito, a preocupação de um projeto de constituir uma psicologia fenomenológica é transversal aos textos publicados ao longo da década de 1930, e podemos observá-la de maneira bastante clara na introdução de *Esboço para uma teoria das emoções*: a discussão parte das premissas avessas ao naturalismo que observamos; os psicólogos não definem seu objeto *a priori*, partem da observação empírica tomando as ciências físicas como modelo: “Quanto a estudar as condições de possibilidade de uma emoção”, afirma Sartre, “isto é, quanto a perguntar se a estrutura mesma da realidade humana torna as emoções possíveis e *como* as torna possíveis, isto pareceria ao psicólogo uma inutilidade e um absurdo: de que serve investigar se a emoção é possível, já que precisamente ela *é?*” (SARTRE, 2006, p. 19) (grifos do autor). E isso gera como reação a fenomenologia, diante da impossibilidade de atingir a compreensão da realidade humana por nunca passar de um fato fechado na medida em que a psicologia busca as explicações somente nos próprios processos empíricos das emoções: “Seu fundador, Husserl, foi tocado inicialmente por esta verdade: há incomensurabilidade entre essências e fatos, e quem começa sua investigação pelos fatos nunca conseguirá recuperar essências”. (idem, *ibidem*, p. 20).

E, em sequência disso, é a partir da afirmação da fenomenologia que Sartre anuncia seu projeto acerca de uma psicologia fenomenológica:

Mas além disso, a psicologia, considerada como ciência de certos fatos humanos, não poderia ser um começo, porque os fatos psíquicos com os quais deparamos nunca são primeiros. Eles são, em sua estrutura essencial, reações do homem contra o mundo; portanto, supõem o homem e o mundo, e só podem adquirir seu sentido verdadeiro se inicialmente elucidamos essas duas noções. Se quisermos fundar uma psicologia, teremos que remontar mais acima o psíquico, mais acima que a situação do homem no mundo, até a origem do homem, do mundo e do psíquico: a consciência transcendental e constitutiva que atingimos pela “redução fenomenológica” ou “colocação do mundo entre parênteses”. (idem, *ibidem*, p. 21)

Vemos, nas palavras de Sartre, que esta nova psicologia deve ser fundada a partir da consciência transcendental, que se define pela intencionalidade, elucidando as noções que antecedem, num nível lógico, os fatos dos quais a psicologia se ocupa. Em consonância disso, podemos observar em *Sartre: psicologia e fenomenologia* de Luiz Damon Moutinho, que afirma que esta representa o fundamento desta nova psicologia. Com efeito, Damon recorre em seu livro às memórias de Simone de Beauvoir em *A força da idade*, para afirmar que

“Liberada assim a consciência, via intencionalidade, Sartre se impôs de imediato, ainda segundo Beauvoir, uma árdua tarefa: a revisão de toda a psicologia. Não é outra coisa que ele procurará fazer em seu primeiro texto

filosófico publicado, escrito ainda em Berlim, o *Ensaio sobre a transcendência do ego*. “Revisar toda a psicologia”; na verdade, esse curto ensaio não tem todo esse fôlego; ele é antes o começo dessa tarefa.” (MOUTINHO, 1995, p. 24)

Dessa maneira, não somente por cronologia, devemos retornar novamente *A Transcendência do Ego* para iniciarmos nossos estudos sobre a psicologia fenomenológica de Sartre. Sendo ela o início da tarefa de revisão de toda psicologia, Damon compreende que a expulsão do Ego dos domínios da consciência por via da Intencionalidade representa um trabalho de “limpeza” que precede ao trabalho de fundamentação do psíquico. (idem, ibidem), como explica Damon:

Ele constitui propriamente a parte negativa da obra, onde, fazendo vigir a ideia de consciência intencional, Sartre recusará a presença de qualquer conteúdo no interior dessa consciência; a seguir, estabelecido o *vazio* do campo da imanência, buscará então *fundamentar* o Ego transcendente e, com ele, todo o campo do psíquico. O *Ensaio sobre a transcendência do ego* não é portanto um texto de psicologia, na medida em que não se visa nele ao *sentido* do psíquico; trata-se antes de fixar o seu *ser*, ou, se quiser, a maneira pela qual o psíquico é constituído. (idem, ibidem, p. 24-25) (grifos do autor)

Assim, a “limpeza” feita nos domínios da consciência pela intencionalidade, isto é, compreender que a consciência não funciona enquanto algum tipo de “recipiente” de conteúdos e representações – ou melhor, como o espírito-aranha – constitui uma parte negativa da obra de 1933 e que antecede a tentativa sartreana de *fixar a constituição do psíquico* – o ponto de partida de uma psicologia fenomenológica. Consideremos, desse modo, ainda mais uma vez *A Transcendência do Ego*.

## 2.2 A TRANSCENDÊNCIA DO EGO E A CONSTITUIÇÃO DO PSÍQUICO

Já consideramos até o presente ao que concerne *A Transcendência do Ego*, que a) a discussão a exposição sartreana contra um Eu transcendental inicia-se a partir da constatação de que a concepção kantiana de que o Eu pode acompanhar todas as representações é uma questão de direito e não de fato, de modo que a fenomenologia inaugura um novo campo, que considera os vividos, e que é distinto do campo da crítica kantiana; b) que a Intencionalidade é o fio condutor da argumentação de Sartre em prol de um Eu que é transcendente e não transcendental, e que no contexto do texto sartreano a expulsão deste Eu dos domínios da consciência tem o sentido de realinhar a fenomenologia ao próprio princípio husserliano, contra

seu idealismo; c) que a consciência, segundo a tese de *TE*, se organiza em dois graus distintos – refletida e irrefletida – sendo que a reflexão não possui nenhum domínio sobre a irreflexão, e se o Ego pode aparecer *para* a consciência, isso se dá a partir da relação entre uma consciência de terceiro grau (reflexionante) que tem como seu objeto uma consciência refletida; d) que a consciência intencional é sempre consciência de si mesma, de maneira não posicional - na medida em que é consciência sempre de alguma coisa, ela é, ao mesmo tempo, consciência não-tética de si.

Damon compreende que essa primeira parte negativa de *A Transcendência do Ego* constitui-se em dois momentos, e que tem como intuito de reconstruir o psíquico: “A parte negativa do *Ensaio sobre a transcendência do ego*, como dissemos, é negativa. O problema da constituição do Ego só será enfrentado quando se tiverem recusado as teorias que afirmam uma presença do Eu, formal ou material, na consciência.” (idem, *ibidem*, p. 27). Assim, deste modo essa primeira parte negativa constitui ao longo do ensaio sartreano em dois momentos que articulam o texto: a argumentação contra a presença formal do Eu na consciência, e a argumentação contra a presença material do Eu na consciência. Nossas considerações acerca da *Transcendência do Ego* em nosso primeiro capítulo são peças da argumentação sartreana que compõem a crítica a presença *formal* do Eu. Contudo, devemos considerar ainda – e isso parece bastante relevante aos nossos propósitos de pensar uma consciência em Sartre que constitui *sentido* – que o filósofo compreende que a consciência prescinde da presença de um Eu formal em sua constituição pois ela opera a síntese de si mesma, se auto unifica.

### 2.2.1 A consciência como auto unificação

Com efeito, o sentido da análise de Sartre de um Eu transcendental é o de inutilidade; isto é, a consciência, a partir de sua descrição a partir da Intencionalidade não necessita deste agente formal. Como explica Damon,

Por que o Eu transcendental é inútil? Porque o papel “ordinário” conferido a ele é realizado, na fenomenologia, pela *própria consciência*. Esse papel – a realização da “unidade e individualidade da consciência” (*id., ibid., p. 20*) – pode ser explicado a partir dos conceitos de consciência intencional e consciência em fluxo, sem que precise se recorrer a hipótese inútil de um Eu. (*idem, ibidem, p. 27*) (grifos do autor)

É relevante notar que esta concepção de unidade e unificação enquanto papel que é ordinariamente conferida ao Eu transcendental é facilmente reconhecida em Kant. Em a *Crítica da Razão Pura*, o sujeito transcendental é apresentado enquanto o polo que opera a síntese de unidade e de individualidade, e que faz por consequência da experiência possível; Lemos, na primeira *Crítica* de Kant:

Por exemplo, que essa identidade completa da apercepção de um diverso dado na intuição contém uma síntese das representações e só é possível através da consciência dessa síntese. Pois a consciência empírica, que acompanha várias representações, é em si dispersa e não tem relação com a identidade do sujeito. Esta relação acontece, portanto, não pelo fato de eu acompanhar com consciência cada representação, mas sim porque eu adiciono uma à outra e sou consciente de sua síntese. (KANT, 2018, p. 130)<sup>26</sup>

Desse modo, Kant afirma em sua obra a necessidade que haja um polo que opere essa síntese para além da consciência empírica, que as confira unidade, e viabilize a experiência; ora, é contra esse tese que Sartre se objeta em *A Transcendência do Ego*, ao menos na realização desta *de fato*, como vimos. E ao compreendermos que a consciência unifica a si mesma, segundo Sartre, vemos fazer valer a concepção de inutilidade apresentada por Luiz Damon, na medida em que a consciência não necessitaria, nesse campo que é propriamente fenomenológico e não da crítica, de um recurso externo a si – e que lhe furtaria a translucidez - para operar sua unidade e individuação que, na leitura de Sartre, é a justificativa para a hipótese de um Eu transcendental.<sup>27</sup>

A objeção sartreana ao conceito de um Eu transcendental consiste, por via da intencionalidade, deslocar de lugar a unidade. Ora, se em Kant, ou em todas as concepções de um sujeito transcendental próprias do idealismo, é um conceito formal (como o “Eu”) que é, em certo sentido, anterior à consciência em um nível lógico, ou ainda um “habitante” da consciência (como escreve Sartre), segundo *A Transcendência do Ego* é devido a intencionalidade que a unidade das consciências se confere *no próprio objeto*.

Afirma Sartre:

Pela intencionalidade ela se transcende, ela se unifica à medida que escapa de si própria. A unidade de mil consciências ativas pelas quais eu somei, eu somo e somarei dois mais dois igual a quatro é o objeto transcendente “dois mais

---

<sup>26</sup> *Crítica da Razão Pura*, B 133

<sup>27</sup> Afirma o filósofo, em *A Transcendência do Ego*: “Crê-se ordinariamente que a existência de uma Eu transcendental se justifica pela precisão de unidade e individualidade da consciência. É porque todas minhas percepções e todos meus pensamentos se relacionam com esse abrigo permanente que minha consciência é unificada.” (SARTRE, 2010, p. 187)

dois igual a quatro”. Sem a permanência dessa verdade eterna seria impossível conceber uma unidade real e haveria tantas operações irreduzível quantas fossem as consciências operatórias. É possível que aqueles que acreditam que “dois mais dois igual a quatro” seja o conteúdo de minha representação estejam obrigados a recorrer a um princípio transcendental e subjetivo de unificação, que seria então o Eu. Mas precisamente Husserl não tem necessidade disso. O objeto é transcendente em relação às consciências que o apreende, e é nele, no objeto, que se encontra a unidade das consciências. (SARTRE, 2010, p. 187)

Desse modo, é no objeto transcendente que é colocado à consciência pela intencionalidade em que se encontra a unidade das consciências; a consciência opera, assim, sua síntese na medida em que transcende a si própria em direção ao mundo. Parece possível afirmar que a própria intencionalidade é o motivo pelo qual o Eu transcendental perde sua função na medida em que está – longe do espírito aranha que deglutiua sua presa e armazenava em si as representações – diante do objeto *real*. Como compreende Damon, é inclusive a negação de tais conteúdos de consciência implicada na Intencionalidade que parece fazer tornar desnecessário ao Eu transcendental: “nesse caso, os conteúdos não constituiriam, eles mesmos, aquela ‘unidade real’: a ‘unidade’ seria aqui redutível à consciência operatória, de vez que se trata de representação, por onde se exigira um princípio maior de unificação” (MOUTINHO, 1995, p. 28).

Sem os conteúdos de consciência – e operado o “retorno as coisas mesmas” – a “unidade real” está posta no objeto, como podemos considerar no excerto acima, na medida em que esta unidade se põe na consciência de somar na permanência do própria adição, limpando desse modo a consciência do polo opaco do Eu transcendental, uma vez que a unidade é conferida pelo objeto ao qual ela transcende.

Ainda, Sartre antecipa em seu texto a objeção ao que concerne o tema da duração: “Poder-se-ia dizer, no entanto, que é necessário um princípio de unidade na duração para que o fluxo contínuo das consciências seja suscetível de pôr os objetos transcendentais fora dele.” (SARTRE, 2010, p. 187). Convém notar, antes de mais nada, que a formulação adotada por Sartre parece estar em perfeita concordância com a concepção de que é justamente o objeto transcendente ser tomado enquanto um *real*, e, portanto, estar nele a unidade, como vimos a partir das palavras de Damon. E quanto a essa objeção Sartre responde, ainda recorrendo nomeadamente ao pensamento de Husserl e a sua obra *A consciência íntima do tempo*, que – tanto ao que concerne a este fluxo temporal, quanto ao que concerne a individualidade – tudo é operado pela própria consciência:

É a própria consciência que se unifica e concretamente por meio de um jogo de intencionalidades “transversais” que são retenções concretas e reais de consciências passadas. Assim, a consciência remete-se perpetuamente a ela mesma, quem diz “uma consciência” diz toda a consciência e esta propriedade singular pertence a própria consciência, quaisquer que sejam suas relações com o Eu. (...) Por outro lado, a individualidade da consciência provém evidentemente da natureza da consciência. A consciência (como a substância de Espinosa) não pode ser limitada senão por ela própria. Ela constitui, pois, uma totalidade sintética e individual inteiramente isolada das outras totalidades do mesmo tipo e o Eu apenas pode ser evidentemente uma expressão (e não uma condição) desta incomunicabilidade e desta interioridade das consciências. (idem, *ibidem*, p. 188)

Com isso Sartre parece restituir à consciência sua translucidez, contra a concepção de um Eu transcendental que é adotada pelo idealismo husserliano; se a consciência encontra sua unificação no objeto transcendente que visa por meio da intencionalidade, inclusive operando seu fluxo enquanto uma unidade de duração e sendo a própria causa de sua individualidade, o Eu transcendental não tem, por consequência, utilidade. Como vimos, pela fenomenologia todo o papel ordinariamente atribuído a este Eu é conferido à própria consciência; isto parece ser o sentido claro desta primeira parte de *A Transcendência do Ego*, na medida em que, tendo em vista que Sartre objeta-se inclusive contra Husserl, parece pretender restituir à fenomenologia o que lhe é devido, realinhá-la ao seu próprio fundamento. Em síntese, Jean-Marc Mouille em *Sartre: Conscience, ego et psychè* é eloquente: “A fenomenologia sartreana recusa que governe uma egologia transcendental, toda ideia de *sujet* abriga para ela um naturalismo. Ligar a fenomenalidade à uma estrutura egológica impede a compreensão plenária da intencionalidade.” (MOUILLE, 2000, p. 39) (grifos do autor) (tradução nossa)<sup>28</sup>

Convém notar, diante disso, que a intencionalidade parece então ser o primeiro passo para compreendermos a consciência enquanto um mecanismo de conferência de sentido; espontânea<sup>29</sup>, a consciência liga-se ao mundo de maneira intrínseca pela intencionalidade, e nesse ato põe sua própria unidade enquanto é consciência do objeto. Com efeito, ela deverá ser o ponto de partida neste novo campo inaugurado por Husserl, “um estudo científico e não crítico da consciência” (SARTRE, 2010, p. 185), e que permite alcançar o sentido dos fenômenos produzidos pelos vividos da consciência; como afirma Dartigués,

---

<sup>28</sup> No texto original de Mouille: “La phénoménologie sartrienne refuse que la gouverne une égologie transcendantale, toute idée de *sujet* abritant pour elle un naturalisme. Lier la phénoménalité à une structure égologique empêche la compréhension plénière de l’intentionnalité. ”

<sup>29</sup> Afirma Sartre, nas conclusões de *A Transcendência do Ego*: “Nós podemos, então, formular nossa tese: a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal. Ela se determina à existência a cada instante sem que nada se possa conceber antes dela.” (SARTRE, 2010, p. 224)

A tarefa efetiva da fenomenologia será, pois, *analisar as vivências intencionais da consciência para perceber como aí se produz o sentido dos fenômenos*, o sentido desse fenômeno global que se chama mundo. Trata-se, para empregar uma metáfora aproximativa, de distender o tecido da consciência e do mundo para fazer aparecer seus fios, que são de uma complexa e de uma arânea firmeza. (DARTIGUÉS, 1992, p. 22) (grifos nossos)

Isso posto, convém nos determos ainda na segunda parte desta “parte negativa” de *A Transcendência do Ego* – a presença material do Eu da consciência, afim de compreendermos mais amplamente a argumentação sartreana contra um Eu transcendental.

### 2.2.2 As teorias dos “moralistas do amor-próprio” e o inconsciente

Uma vez encerrada a argumentação contra a presença formal do Eu na consciência, Sartre então volta-se a presença material do Eu. Esta presença é afirmada nas teses do que Sartre nomeia de “moralistas do amor próprio”, que ele identifica principalmente sobre a figura do autor de *Réflexions ou Sentences et Maximes Morales*, La Rochefoucauld<sup>30</sup>. A respeito desta denominação conferida por Sartre, Luiz Damon aponta por meio de uma nota de rodapé presente em *Sartre: psicologia e fenomenologia* a confissão de Sartre presente em *Diário de uma Guerra Estranha* que justifica tal denominação para se referir àqueles que afirmam a presença material do Eu na consciência: “Por muito tempo acreditei que não se podia conciliar a existência de um caráter com a liberdade da consciência; pensei que o caráter não era mais nada que o *bouquet* de máximas mais morais que psicológicas” (SARTRE apud. MOUTINHO, 1995, p. 36). Assim, interroga Damon, “O caráter assim confundido com as máximas dos moralistas, e tido como ameaça à liberdade, não explica por que se recusará no *Ensaio sobre a transcendência do ego* as teorias dos moralistas do amor-próprio?” (MOUTINHO, ibidem, p. 36) (grifos do autor). Na esteira desta interrogação, podemos nos indagar ainda, acerca das palavras de Sartre em *Diário de uma Guerra Estranha*: não seria por opor os moralistas à liberdade que elegerá a figura de La Rochefoucauld, que escrevera as canônicas *Máximas Morales*, para se referir a estes moralistas do amor-próprio?

---

<sup>30</sup> É relevante notar, contudo, que Jean-Marc Mouille em *Sartre: conscience, ego et psyché*, além de La Rochefoucauld, enumera La Bruyère e Kant enquanto representantes destes moralistas do qual Sartre se refere. (MOUILLE, 2000, p. 95)



A parte disso, o filósofo inicia essa segunda parte do momento negativo de *A Transcendência do Ego* afirmando: “Mas é-nos necessário, antes de irmos adiante, desembaraçarmo-nos de uma teoria psicológica que afirma, em virtude de razões psicológicas, a presença material do “Mim” em todas nossas consciências.” (SARTRE, 2010, p. 197). Com efeito, Sartre parece compreender que a crítica à presença formal do Eu na consciência não parece restituir, de maneira completa, a translucidez da consciência que lhe é de direito; assim, se voltará à um segundo tópico, referente à presença material do Eu.

Sartre define da seguinte maneira esta teoria psicológica:

Segundo eles, o amor de si – e por consequência o “Mim” - estaria dissimulado em todos os sentimentos sob mil formas diversas. De uma maneira geral, o “Mim”, em função deste amor que ele traz nele mesmo, desejaria para ele todos os objetos que ele deseja. A estrutura essencial de cada um de meus atos seria um apelo a mim mesmo. O “retorno a mim” seria constitutivo de toda consciência. (idem, ibidem, p. 197)

Desse modo, esta teoria psicologia compreende que o “retorno ao mim” é constitutivo de cada consciência na medida em que ele é visando desejar o que é desejado por este Mim é, podemos dizer, o pano de fundo de cada sentimento; seria o amor próprio o responsável pelas condutas humanas. “Eu socorro Pedro”, exemplifica Sartre, “para fazer cessar o estado desagradável em que me pôs a visão de seus sofrimentos” (idem, ibidem, p. 198).

Com efeito, algo que o filósofo confere bastante ênfase é que inferir que este amor próprio não se apresenta a consciência não é suficiente para embarçar esta teoria. Ao contrário – e referindo-se a La Rochefoucauld – Sartre afirma:

Fazer objeção a esta tese que este retorno a mim mesmo não é de nenhuma maneira presente à consciência – por exemplo, quando tenho sede, que eu veja um copo d’água e que ele me apareça desejável – não seria suficiente para embarçá-la: ele nos concederia voluntariamente isto. La Rochefoucauld é um dos primeiros a ter feito uso, sem o nomear, do inconsciente: para ele o amor próprio dissimula-se sob as mais diversas formas. É necessário despistá-lo antes de apreendê-lo. De uma maneira mais geral, admite-se na sequência que o “Mim”, se ele não está presente à consciência, ele está escondido por detrás dela e que ele é pólo de atração de todas nossas representações e de todos nossos desejos. O “Mim” busca, pois, adquirir o objeto para satisfazer seu desejo. Dito de outro modo, é o desejo (ou se se prefere o “Mim” desejanter) que é dado como fim e o objeto desejado como meio. (idem, ibidem, p. 197).

Quanto a isso, diz Damon, sobre o inconsciente de La Rochefoucauld, que “Sartre não o distinguirá, porém do inconsciente freudiano; a mesma crítica vale para ambos.”

(MOUTINHO, 1995, p. 37). De fato, a compreensão de que este Mim não está presente a consciência, que está escondido “por detrás” dela e que é “o polo de atração de nossas as nossas representações e desejos” parece coincidir inteiramente com tudo que consideramos a respeito do inconsciente de Freud; contudo, é relevante notar que Vicent de Coorebyter denuncia, em *Sartre face à la phénoménologie*, que há um outro adversário visado por Sartre em sua crítica à teoria dos moralistas: Husserl<sup>31</sup>. Com efeito, diz Coorebyter:

Mas tudo isso não nos autoriza a confundir La Rochefoucauld com Freud sob o pretexto de que Sartre espreita as máscaras do pai, do *Id* ou do superego que ameaçariam sua liberdade. Os capítulos B e C de a *Transcendência* são com efeito massivamente atravessados por uma preocupação inversa. O Eu é negado a fim de terminar com as figuras do mestre, e primeiro com a impureza do Mim no principal interlocutor de a *Transcendência*, ou seja, Husserl, e em particular os §§80, 92 e 112 das *Ideen* [*Ideias*]. (COOREBYTER, 2000, p. 365) (grifos do autor) (tradução nossa)<sup>32</sup>

Se, de um lado, devemos concordar com a tese de Coorebyter na medida em que Sartre não cita nominalmente Freud, mas sim La Rochefoucauld, de modo que inferir a psicanálise de Freud como representante desta teoria do amor próprio configura uma analogia para além dos limites das palavras de Sartre, e também precisamos concordar com Coorebyter que tal tese aproxima-se deste Mim do qual Husserl se refere nos parágrafos indicados de *Uma ideia para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*<sup>33</sup>, ao passo que é o próprio idealismo husserliano que é o alvo de Sartre desde a primeira parte de *A Transcendência do*

---

<sup>31</sup> Coorebyter destaca as seguintes passagens de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* de Husserl, que nos convém observar para melhor compreender o argumento do autor: “Cada ‘cogito’, cada ato em um sentido especial, se caracteriza como um ato do mim, ele ‘procede do mim,’ nele o mim ‘vive’ ‘agora’ (...). Observando *eu* percebo alguma coisa; da mesma maneira, *eu* ‘estou ocupado’ por uma coisa que retorna frequentemente à minha memória; procedendo à uma quase-observação, *eu* busco no plano da imaginação criadora uma espécie de viagem ao mundo imaginário. (...) Eu passo para um estado agradável ou desagradável, eu me alegro ou sofro, eu espero, ou eu quero e atuo; ou de novo eu ‘evito’ feliz, de desejar, de querer e de agir. (...) ... o mim, envolvido em certos vividos intencionas que comportam o modo geral do cogito, vive ao sentido de seus atos como “o ser livre” que ele é. A expressão: “como ser livre” não significa nada além de modos de viver tal que: ‘sair-de-si-livrement’, ou ‘retornar-a-si-livrement’, agir espontaneamente, experimentar alguma coisa a parte dos objetos, sofrer, etc. (...) Uma síntese pode ser operada passo a passo: ela se torna; ela nasce pela *produção original*. (...) Tese e antítese se tornam, enquanto o mim puro realmente dá um passo após um passo; ele mesmo vive em passo que ele faz e ‘progride’ com ele. Sua *livre espontaneidade*, sua *livre atividade* consiste em posar, afixar, posar em antecedente e em consequente, etc; ele não vive nestas teses como um habitante passivo; elas são raios que emanam dele como uma fonte original de produções. Cada tese começa por uma *iniciativa*, por um ponto onde a *posição tem sua origem* (...) Ela é alguma coisa como o *decreto*, a iniciativa de querer e de agir. (HUSSERL apud. COOREBYTER, 2000, p. 365-366) (tradução nossa)

<sup>32</sup> Segundo o texto original: “Mais tout cela n’autorise pas à confondre La Rochefoucauld avec Freud sous prétexte que Sartre traque les masques du père, du ça ou du surmoi qui menaceraient sa liberté. Les chapitres B et C de la *Transcendence* sont em effect massivement traversés par un souci inverse: le Je y est débouté afin d’em finir avec les figures de la maîtrise, et d’abord a avec l’impavidité du moi chez le principal interlocuteur de la *Transcendence* à savoir Husserl, et en particulier les §§80, 92 et 122 des *Ideen*.”

<sup>33</sup> Tal como transcritas na nota de rodapé 31.

*Ego* sobre a presença formal do Eu na consciência, de modo que se faz bastante coeso que esta segunda parte, sobre a presença material, também se dirija à Husserl. Por outro lado, não é possível negar a similitude da teoria psicológica da qual descreve Sartre com o inconsciente freudiano.

Com efeito, se ao concordarmos com Coorebyter não pudermos, por consequência, encarnar a teoria dos moralistas do amor próprio na figura da psicanálise freudiana, devemos inferir que o mesmo se vale ao encarnar na figura do idealismo husserliano; Mouille, por sua vez, aponta ainda que como representantes desta teoria podemos eleger La Bruyère, outro escritor de máximas morais, e o próprio Kant<sup>34</sup>, de modo que não compreendemos que devemos, no caso de assumir que Sartre visa Husserl, isso deva por consequência excluir Freud. O léxico de Sartre, aliás, não é arbitrário: mesmo que Sartre infira na obra de La Rochefoucauld a noção de inconsciente, este não se serve de uma noção conceitual (como, aliás, afirma Sartre ao dizer que La Rochefoucauld é um dos primeiros a fazer uso do inconsciente *sem nomeá-lo*), mas sim exprime uma noção que parece ser bastante similar ao inconsciente psicanalítico em suas *Máximas* por meio de uma linguagem poética<sup>35</sup>. Além de que podemos compreender, junto de Lacan, que o moralista do século XVII não foi somente um dos primeiros a fazer uso do inconsciente, mas fora igualmente um dos percursores de Freud.<sup>36</sup>

Além disso, a proximidade entre a descrição que Sartre faz desta teoria do amor próprio e o inconsciente freudiano é evidente; à luz de nossas considerações acerca do conceito de Freud em nosso primeiro capítulo parece-nos possível compreender que, se não o mesmo, é perfeitamente adequado tratar como análogo este Mim que está escondido por detrás da

---

<sup>34</sup> Idem a nota 27 desta dissertação.

<sup>35</sup> Afirma Barbara R. Woshinsky em *La princesse de Clèves: The Tension of Elegance*: “Como Nicole e até Descartes, La Rochefoucauld tem uma consciência intuitiva da mente inconsciente, sem ter palavras para expressá-la. O que La Rochefoucauld e os Jansenistas chamam de *amour-propre* é de algum modo muito semelhante ao id freudiano. Mas como nada na tradição psicológica do tempo de La Rochefoucauld corresponde à concepção freudiana das estruturas inconscientes, La Rochefoucauld deve expressar suas novas idéias na linguagem indireta da metáfora e semelhantes.” (WOSHINSKY, 1973, p. 44) (grifos do autor) (tradução nossa)

<sup>36</sup> Já no início do artigo *Littérature moraliste et psychanalyse : la poétique du désir chez Lacan et La Rochefoucauld*, Jutta Weiser afirma, em referência ao seminário de Lacan realizado em 1954-1955: “Existe, sem alguma dúvida, afinidades entre a concepção moralista de amor-próprio e a noção psicanalítica de inconsciente; dito de outro modo, os moralistas parecem ter descoberto e conceituado o inconsciente bem antes do advento da psicanálise no século XIX. Então, não é de surpreender que Lacan considere La Rochefoucauld um importante precursor de Freud.” (WEISER, 2009, p. 70) (tradução nossa); com efeito, no seminário de 1954-1955, intitulado de “*O eu na técnica de Freud e na técnica da psicanálise*”, Lacan diz: “O que é que ele dizia exatamente? Será que dizia que fazíamos para o nosso prazer? Esta questão é importantíssima porque, em Freud, tudo vai girar em torno dela. Se La Rochefoucauld tivesse dito apenas isso, teria apenas repetido o que se ensinou nas escolas desde sempre (...). O que existia desde Sócrates, é que o prazer busca o próprio bem. Seja lá o que for se pensar, vai-se ao enalço do próprio prazer, busca-se o próprio bem. A questão é apenas a de saber se dado animal humano, considerado como ainda há pouco em seu comportamento, é bastante inteligente para apreender seu verdadeiro bem – se ele entender onde está seu bem, obterá sempre o prazer que resulta disso.” (LACAN, 1985, p. 17)

consciência, que é polo de atração de todas as representações e desejos e todo o mecanismo simbólico e determinista que articula os sistemas inconsciente e consciente, onde o primeiro é o mais central da vida psíquica humana e é oculto, e o outro representa de maneira cifrada aquilo que está inconsciente. Aliás, o sonho, que segundo a tese de *A Interpretação dos Sonhos* é a realização simbólica de um desejo, não procederia de maneira similar a este Mim que “em função deste amor que ele traz nele mesmo, desejaria para ele todos os objetos que ele deseja”? Em todo caso, tais considerações parecem nos autorizar a pensar sob a crítica de Sartre às teorias dos moralistas do amor próprio a crítica que o filósofo faz ao inconsciente freudiano, como sinônimo deste inconsciente de La Rochefoucauld que representa as teses moralistas do amor próprio. Desse modo, compreenderemos adiante a crítica de Sartre faz aos moralistas igualmente como um componente da crítica do autor à psicanálise.

Retornando ao texto sartreano, o filósofo afirma que esta tese coloca em relevo um erro comum dos psicólogos; diz Sartre:

Ora, o interesse desta tese nos parece ser o de pôr em relevo um erro muito frequente dos psicólogos: ele consiste em confundir a estrutura essencial dos atos reflexivos com aquela dos atos irrefletidos. Ignora-se que sempre há duas formas de existência possíveis para uma consciência, e, cada vez que as consciências observadas se dão como irrefletidas, sobrepõe-se-lhes uma estrutura reflexiva que se pretende imprudentemente que ela permaneça inconsciente. (SARTRE, 2010, p. 197-198)

Sartre, neste momento de *A Transcendência do Ego*, volta-se aos graus da consciência, que consideramos em nosso primeiro capítulo, e o filósofo reafirma aquilo que já havia considerado em seu texto: a consciência irrefletida é o primeiro grau de consciência, antecede a reflexão. Ainda no mesmo exemplo sobre socorrer Pedro, Sartre explica, contra a presença material do Mim na consciência, como consiste na tese dos moralistas esta concepção de retorno que à consciência faz ao Mim:

Eu tenho piedade de Pedro e vou o socorrer. Para minha consciência uma única coisa existe neste momento: “Pedro-que-deve-ser-socorrido”. Esta qualidade de “deve-ser-socorrido” se encontra em Pedro. Ela age em mim como uma força. Aristóteles dissera: é o desejável que move o desejan-te. Neste nível o desejo é dado à consciência como centrífugo (ele se transcende, ele é consciência tética de “deve-ser” e consciência não tética dele próprio) e impessoal (não há “Mim”: eu estou em face da dor de Pedro como diante da cor deste tinteiro. Há um mundo objetivo de coisas e ações feitas ou a fazer, e as ações vêm se aplicar como qualidades nas coisas que as reclamam). Ora, este primeiro momento do desejo – supondo que ele não tenha escapada

completamente aos teóricos do amor-próprio – não é considerado por eles como um momento completo e autônomo. (idem, ibidem, p. 198)

Vemos, diante disso, Sartre reafirmar a intencionalidade: há consciência de Pedro (enquanto alguém a ser socorrido); a consciência, em um grau irrefletido, é consciência do objeto; ela transcende-se em direção à Pedro, e é, ao mesmo tempo, consciência não-tética de si. Não há, portanto, lugar e nem necessidade de um Mim para compreender este vivido da consciência. A qualidade de “ser-socorrido” é propriedade do objeto, segundo Sartre, e não algo que repousa na imanência da consciência movida por um Eu material. O erro dos psicólogos e destes moralistas do amor-próprio consiste em não considerar, portanto, a consciência irrefletida: esta não é considerada como um momento autônomo, afirmando o suposto primado da reflexão na consciência – podemos dizer, numa concepção de que todo estado consciente só saberia sê-lo se fosse refletido, o que Sartre demonstra ser falso na medida em que afirma a consciência enquanto sempre consciência (de) si, ou não tética de si. Aliás, é interessante notar que estas considerações de Sartre consiste nas mesmas presentes na passagem da introdução de *Esboço para uma teoria das emoções* que consideramos anteriormente: a maior parte dos psicólogos – afirma o filósofo – compreende que a emoção é *primeiro* uma consciência reflexiva, ao passo que é na verdade primeiro consciência *do mundo* (irrefletida): ter medo, por exemplo, é sempre ter medo *de alguma coisa* em um primeiro momento, e não consciência de ter medo.

E ao que concerne à especificidade do problema tal como é fixado em *A Transcendência do Ego*, explica Mouille, há, da parte destes psicólogos, uma tripla confusão:

Colocar atrás da consciência irrefletida uma intenção profunda capaz de explicar as “escolhas” desta consciência é: 1 / reificar a consciência; 2 / assumir que o refletido (essa intenção) precede o irrefletido; 3 / sugerir que o inconsciente abriga o refletido. Para Sartre, se o desejo “quer” alguma coisa, é consciência. O moralista recusa a transparência à consciência espontânea: sempre esconde algo, diz ele, e pede uma decodificação. Mas o que uma consciência espontânea mostra? Quando eu trago ajuda para alguém, minha consciência objetiva o momento de ser socorrida dessa pessoa, uma qualidade objetiva do mundo que exige um gesto de ajuda (meu ou de um outro). (MOUILLE, 2000, p. 95-96) (tradução nossa)<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> No texto original de Mouille, “Placer derrière la conscience irréfléchi une intention profonde en mesure d'expliquer les ‘choix’ de cette conscience est: 1/ réifier la conscience; 2/ supposer que le réfléchi (cette intention) précède l'irréfléchi; 3/ suggérer que l'inconscient abrite le réfléchi. Pour Sartre, si le désir 'veut' quelque chose, il est conscience. Le moraliste refuse la transparence à la conscience spontanée: elle cache toujours quelque chose, dit-il, et appelle un décryptage. Mais que montre une conscience spontanée? Lorsque je porte secours à quelqu'un, ma conscience vise sur l'instant l'être à secourir de cette personne, qualité objective du monde qui appelle un geste de secours (le mien ou celui d'un autre).”

E com efeito, dirá Sartre, os teóricos do amor-próprio supõem que a consciência refletida é anterior a irrefletida, “original e dissimulada no inconsciente” (SARTRE, 2010, p. 198-199): se socorro Pedro faz cessar o estado desagradável que recaí sobre *mim*, é necessário inferir disso um ato reflexivo, pois somente desse modo poderia reconhecer este estado enquanto desagradável; ao contrário, a consciência que se dirige sobre Pedro, insiste Sartre, é irrefletida: “Com efeito, o desagradável sobre o plano do irrefletido transcende-se da mesma maneira que a consciência irrefletida de piedade.” (idem, ibidem, p. 198). Disso, é necessário notar que a tese sartreana recoloca as qualidades no objeto, como Pedro, e não no Mim. Como lemos em *A Transcendência do Ego*:

Chegamos, pois, a seguinte conclusão: a consciência irrefletida deve ser considerada como autônoma. É uma totalidade que não tem de maneira nenhuma precisão de ser completada e nós devemos reconhecer sem mais que a qualidade do desejo irrefletido é de se transcender à medida que apreende no objeto a qualidade desejável. Tudo se passa como se vivêssemos em um mundo em que os objetos, além de suas qualidades de calor, de odor, de forma, etc., tivessem a de apartar, a de atrair, a de encantar, a de ser útil, etc., etc., como se estas qualidades fossem forças que exercessem sobre nós certas ações. (idem, ibidem, p. 199)

A qualidade do objeto é, desse modo, apreendida no próprio objeto. Isso parece absolutamente necessário para compreendermos a consciência enquanto um mecanismo de conferência de sentido: o mundo apresenta-se e é tomado pela consciência intencional de maneira qualitativa; para além de suas qualidades físicas (como o odor e a forma), eles figuram diante a consciência como “algo que encanta”, “algo útil”, “alguém a ser socorrido”, e etc., não são somente objetos dos quais serão classificados por um Eu na imanência da consciência. Isto é, podemos dizer, a consciência ao dirigir-se sobre o mundo, não somente o percebe, como já constatamos em *Esboço e O Imaginário*, mas também o qualifica – e esta qualidade é colocada no próprio objeto – se um objeto é qualitativamente classificado enquanto útil ou inútil, esta propriedade recaí, para Sartre, sobre o objeto, e não sobre a consciência.

E, assim, a crítica de Sartre ao inconsciente já é, neste primeiro texto, também uma alternativa a este; o filósofo apresenta um modelo de consciência que é capaz de, no lugar do inconsciente, explicar estes “impulsos” humanos sem recorrer à hipótese deste: diante das qualidades do objeto, se socorre Pedro, e isto não implica algo que é oculto e ao mesmo tempo causa das condutas humanas. Sartre ainda questiona, colocando em questão a utilidade de se supor o inconsciente: “Mesmo se o inconsciente existisse, o que nos faria acreditar ser ele o

depositário de espontaneidades da forma refletida? A definição do refletido não é a do que é colocado por uma consciência? Mas, além disso, como admitir que o refletido seja anterior em relação ao irrefletido?” (idem, *ibidem*, p. 1999). Assim, podemos afirmar: de um ponto de vista sartreano, mais do que existir ou não, o inconsciente não tem utilidade; sua hipótese surge de um embaralhamento da ordem da consciência, por tomar a consciência como refletida como anterior a irrefletida. Podemos inferir: a suposição de fenômenos lacunares, desse modo, nasce diante à consciência refletida; recorrer ao inconsciente é uma estratégia para explica-los na medida em que se nega ou não se considera a autonomia e a anterioridade desta consciência de primeiro grau.<sup>38</sup> Diante desta afirmação, o inconsciente não tem, por consequência, razão de ser. E isso parece ser corroborado com as palavras de Sartre, na medida em que afirma:

A reflexão “envenena” o desejo. Sobre o plano irrefletido eu socorro Pedro porque Pedro está “adiante-para-ser-socorrido”. Mas seu meu estado transforma-se repentinamente em estado refletido, eis que me vejo agir no sentido em que se diz de alguém que se escuta falar. Não é mais Pedro que me atrai, é minha consciência de socorrer que me aparece como devendo ser perpetuada. Mesmo se eu penso apenas que devo perseguir minha ação porque “isto é bom”, ser bom qualifica minha conduta, minha piedade, etc. A psicologia de La Rochefoucauld encontra-se em seu lugar. E, no entanto, ela não é verdadeira: não culpa minha se minha vida reflexiva envenena “por essência” minha vida espontânea, aliás, a vida reflexiva supõe, em geral, a vida espontânea. Antes de ser “envenenados” meus desejos foram puros: foi o ponto de vista que tomei sobre eles que os envenenou. (idem, *ibidem*, p. 199-200)

Em síntese, o movimento que Sartre faz, nesta parte negativa de *A Transcendência do Ego*, nas palavras de Coorebyter em *Sartre face à la phénoménologie*, é:

Estendendo a liquidação nietzscheana do mim, Sartre rejeita a dupla ilusão de que nossas ações seriam derivadas de uma fonte interna, o foco final de nossas escolhas e paixões, destinadas a nos trazer incessantemente de volta a nós mesmos em uma espécie de cálculo dos prazeres e interesses dos quais o eu seria sempre o vencedor, tendo prioridade em contar, desde que ele próprio faça as contas. (COOREBYTER, 2000, p. 367) (tradução nossa)<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> É relevante notar a afinidade disso, aliás, com as tendências da psicologia contemporânea, para qual a consciência irrefletida e a consciência (de) sartreanas apresentam uma terceira via entre pensar o inconsciente e pensar a consciência como reflexão, que consideramos ao final do primeiro capítulo, com *Os paradoxos da consciência*, de Coorebyter.

<sup>39</sup> No texto original de Coorebyter, “Prolongement, la liquidation nietzschéenne du moi, Sartre récuse la double illusion selon laquelle nos actes se laisseraient dériver d'une source interne, foyer ultime et raisonné de nos choix et de passions, voué à nous ramener incessamment à nous-mêmes dans une sorte de calcul des plaisir et des intérêts dont le Moi sortirait toujours gagnant, se prenant prioritairement en compte puisqu'il fait lui-même les comptes.”

Enfim, Sartre encerra a seção da teoria da presença material do Eu na consciência inserindo em seu texto o conceito de Ego; do maneira análoga ao Eu formal, o Mim aparece, conseqüentemente ao que vimos, somente diante à consciência refletida, de modo que, portanto, “o Eu e o “Mim” não são senão um só.” (SARTRE, 2010, p. 200). Assim, concluirá, Sartre, o Ego é a síntese destes dois: “O Eu é o Ego como unidade de ações. O “Mim” é o Ego como unidade de estados e qualidades. A distinção que se estabelece entre estes dois aspectos de uma mesma realidade parece-nos simplesmente funcional para não dizer gramatical.” (idem, ibidem, p. 200). Isso encerra a parte negativa de *A Transcendência do Ego*; o Ego é um objeto *para* a consciência, não a constitui ou repousa em sua imanência. A consciência, desse modo, tem sua translucidez conferida e, contra a tendência idealista da filosofia husserliana, Sartre a conduz novamente ao seu fundamento conferido pela Intencionalidade. Isso posto, o que se segue no artigo de 1933 é a constituição do Ego.

### 2.2.3 Sobre a constituição do Ego

A primeira premissa apresentada por Sartre na segunda parte de *A Transcendência do Ego*, “A constituição do Ego”, é que este – objeto transcendente à consciência – é a unidade de outras transcendências, as ações, estados, e facultativamente das qualidades. Isto é, este objeto transcendente é, dessa maneira, uma unidade sintética que só pode aparecer para a consciência por meio da reflexão.

Quanto a isso, de maneira geral, vemos nas palavras de Mouille:

O ego, assim, fornece a base para o enraizamento de todo um sistema de potencialidades e permanência que o estado nomeia (amor), que a qualidade individualiza (ser amoroso) e que a ação começa (para o amor). Nesse aspecto, o ego é sinônimo de inércia e pré-existência. No entanto, ele também se dá como fonte produtiva de seus estados e qualidades, e o sustentador de suas ações. Entre o ego e as categorias psíquicas, a relação de pertencimento joga em ambas as direções: dele para elas, delas para ele. Ele os obedece e elas o governam; ela se dispõe e, a partir dela, a literatura psicológica e as narrativas que mantemos sobre nós mesmos extraem as mais infinitas descrições. (MOUILLE, 2000, p. 53) (tradução nossa)<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Tal como o texto de Mouille: “L'ego fournit donc le sol d'enracinement de tout un système de potentialités et de permanences que l'état nomme (l'amour), que la qualité individualise (être amoureux), et que l'action incie (aimer). Sous cet aspect, l'ego est synonyme d'inertie et de préexistence. Pourtant, il se donne aussi comme la source productrice de ses états et qualités, et sustentatrice de ses actions. Entre l'ego et les catégories psychiques la relation d'appartenance joue dans les deux sens: de lui à elles, d'elles à lui. Il leur obéit et elles le gouvernent; il en dispose et d'où la littérature psychologique et les récits que nous tenons sur nous-mêmes tirent leurs descriptions infinies.”



Desse modo, é necessário notar que o Ego é um objeto transcendente que, em suma, a síntese de outros objetos transcendentais – que Sartre nomeia de *psíquicos*; sendo que o Ego, como toda a tese de *A Transcendência do Ego* apontou, está do lado destes objetos, e não da consciência (SARTRE, 2010, p. 207). Essas duas regiões distintas – consciência e psíquico – como aponta Renato dos Santos Belo no artigo *Sartre e a tese da transcendência do ego*, não se confundem (BELO, 2014, p. 172), de maneira que o que se segue no texto de Sartre é, portanto, a fundamentação do psíquico.

É relevante notar, como faz Luiz Damon Moutinho no título já citado, que Sartre expulsa o Ego da consciência a partir da compreensão de que sua função ordinariamente atribuída – de unificação, ou seja, de síntese – é operada pela própria consciência. Como vimos, ela se auto unifica e confere a si própria sua individualidade. Mas, agora ao lado do psíquico, ele é o polo que opera a síntese destes objetos que aparecem somente à consciência refletida; é importante observar, entretanto, que “o Ego será apenas a unidade *indireta* das consciências refletidas” (MOUTINHO, 1995, p. 38), uma vez que é síntese das ações, estados e qualidades. Podemos interrogar, junto de Damon: “de que maneira o Ego opera a síntese? Como pode fazê-lo, se ele é transcendente?” (idem, *ibidem*, p. 39).

A primeira coisa que devemos considerar que é se trata aqui de uma reflexão impura; com efeito, Sartre dedica-se a separar reflexão pura e impura ao explanar sobre os estados enquanto objetos psíquicos. Em *Sartre: conscience, ego et psychè*, Mouille é assertivo ao descrever as duas:

a) A reflexão cúmplice ou impura, a da consciência de segundo grau, que constitui objetos transcendentais e ultrapassa a instantaneidade da consciência irrefletida. A reflexão natural, ingênua, circunscreve uma esfera de evidências inadequadas. b) A reflexão cúmplice ou impura, a da consciência de terceiro grau, que, simplesmente descritiva e fiel ao dado, purifica a reflexão cúmplice. Segunda e corretiva, ela alcança uma esfera de evidências adequadas. (MOUILLE, 2000, p. 45) (tradução nossa)<sup>41</sup>

Assim, como no exemplo de Sartre sobre os estados, “é certo que Pedro me repugna, mas é e sempre será duvidoso que eu o odeie. Esta afirmação ultrapassa de maneira infinita o poder da reflexão.” (SARTRE, 2010, p. 203). Dessa maneira, no caso dos estados, afirmar o

---

<sup>41</sup> Tal como no texto original de Mouille: “a) La réflexion complice ou impure, celle de la conscience de second degré, qui constitue des objets transcendants et outre-passe l’instantanéité de la conscience irrefléchie. Réflexion naturelle, naïve, elle circonscrit une sphère d’évidences inadéquates. b) La réflexion complice ou impure, celle de la conscience de troisième degré, qui, simplement descriptive et fidèle au donné, épure la réflexion complice. Seconde et correctrice, elle accède à une sphère d’évidences adéquates.”

ódio por Pedro que ultrapassa o limite daquilo que é posto pela consciência em sua espontaneidade diante o objeto Pedro: eu o apreendo, num nível irrefletido, sob a qualidade de *repugnante*. Se a consciência refletida, em uma reflexão pura, pode constatar “Pedro me é repugnante”, afirmar “odeio Pedro” é, desse modo, uma reflexão impura na medida que isto não é colocado pela consciência; isso se torna mais claro na medida em que pensamos o fluxo de consciência em sua temporalidade: ora, ao distanciar-me de Pedro já não terei consciência deste enquanto repugnante, posso no máximo refletir sobre esta qualidade sob qual ele se apresenta (reflexão pura); mas ainda afirmo “o odeio”; Não cesso de odiá-lo: daí o sentido em afirmar que a reflexão impura *ultrapassa* o poder da reflexão – e, ao mesmo tempo, que este ódio sempre será duvidoso, ao passo que a qualidade repugnante de Pedro é me dada como certa. Nas palavras de Sartre: “Estas duas reflexões apreenderam os mesmos dados certos, mas uma afirmou mais do que ela sabia e ela se dirigiu por meio da consciência refletida a um objeto situado fora da consciência.” (idem, *ibidem*, p. 203).

Disso, ainda ao que concerne aos estados, Sartre infere consequências bastante importantes:

Desde que se abandone o domínio da reflexão pura ou impura e que se medite sobre seus resultados, se é tentado confundir o sentido transcendente do “*Erlebnis*” com sua nuance imanente. Esta confusão conduz o psicólogo a dois tipos de erros: ou bem eu me engano frequentemente em relação aos meus sentimentos, o que ocorre quando, por exemplo, eu acredito amar quando odeio, eu concludo que a introspecção é enganadora, e, neste caso, eu separo definitivamente meu estado de minhas aparições; eu estimo que é necessária uma interpretação simbólica de todas as aparições (consideradas como símbolos) para determinar o sentimento e eu suponho uma relação de causalidade entre o sentimento e suas aparições: eis o inconsciente que reaparece. Ou bem eu sei, ao contrário, que minha introspecção é correta, que eu não posso duvidar de minha consciência de repulsão na medida em que eu a tenho, eu me creio autorizado a transportar essa certeza sobre o sentimento, eu concludo que meu ódio pode se encerrar na imanência e na adequação de uma consciência instantânea. (idem, *ibidem*, p. 203-204)

Assim, o filósofo aponta dois erros que aparecem diante os resultados que resultam da reflexão pura ou impura, que confundem o sentido transcendente do vivido (“*Erlebnis*”) com sua nuance imanente. Se de um lado, ao assumir que a introspecção é correta se transporta ao sentimento essa certeza em uma espécie de inferência imprópria, na medida em que o sentimento – como o ódio – será sempre duvidoso, já que provém de uma reflexão impura. De outro lado, é assumir que a introspecção é enganadora, separando os estados das aparições, o que conduz novamente à hipótese do inconsciente. Assumindo esse sentimento como

enganador – já que provém de reflexões impuras, e, portanto, são duvidosas - o que gera a compreensão da necessidade de pensar estas aparições como símbolos, e investigar um significado ocultos nestas. Neste momento Sartre parece estar contrário, portanto, às premissas freudianas que justificam o inconsciente. Se há lacunas nos dados conscientes, podemos dizer, eles provêm de separar os estados das aparições, e não de um conteúdo que foi reprimido e está inconsciente.

Sartre objeta-se a esses erros reafirmando o estado, como o ódio enquanto inerte, e passividade. E, explica Sartre, “falando da inércia do ódio nada queremos dizer senão que ela aparece como tal à consciência.” (idem, *ibidem*, p. 204). Isto é, sendo o estado um objeto psíquico e transcendente, e não um vivido intencional da consciência, ele é, portanto, inerte, e que é “dado de alguma maneira como intermediário entre o corpo (a ‘coisa’ imediata) e o ‘Erlebnis’” (idem, *ibidem*, p. 204). Contudo, a relação do estado é diferente com o corpo e com o vivido (“Erlebnis”) – do lado do corpo, ele é tomado enquanto causal; se me interrogam, para seguirmos o exemplo de Sartre, o motivo de ser desagradável com Pedro, eu prontamente respondo: “Porque o detesto” (idem, *ibidem*, p. 205). O mesmo não se passa ao lado da consciência. Diz Sartre:

Mas ele não saberia ser da mesma maneira (exceto nas teorias construídas a priori e com conceitos vazios, como o Freudismo) do lado da consciência. Em nenhum caso, com efeito, a reflexão pode ser enganada sobre a espontaneidade da consciência refletida: este é o domínio da certeza reflexiva. Também a relação entre o ódio e a consciência instantânea do dissabor é construída de maneira a administrar simultaneamente as exigências do ódio (ser primeiro, ser origem) e os dados certos da reflexão (espontaneidade): a consciência do dissabor aparece à reflexão como uma emanção espontânea do ódio. (idem, *ibidem*, p. 205)<sup>42</sup>

Assim, Sartre insere o conceito de emanção: “o ódio aparece por meio dela como aquilo de que ela emana” (idem, *ibidem*, p. 205), que parece figurar como uma espécie de inversão; aquilo que dado pela espontaneidade da consciência figura como se tivesse sua causa espontânea no estado, mesmo que este seja uma reflexão impura. E Sartre encontra a causa disso afirmando que a relação entre o vivido e o estado não é lógica, mas sim *mágica* – tema que, aliás, será mais amplamente desenvolvido por Sartre somente em *Esboço para um teorias emoções*, como veremos adiante.

---

<sup>42</sup> É interessante notar que esta passagem compreende a única menção nominal à Freud ao longo do percurso de *A Transcendência do Ego*.

O Ego é, portanto, um objeto transcendente à consciência, e é passivo ao mesmo tempo que aparece de modo inverso: como produtor e espontâneo. Isso posto, podemos então responder de maneira o Ego opera a síntese dos objetos psíquicos. Como podemos ler em *Sartre: psicologia e fenomenologia* de Damon:

Essa constituição, realizada pela reflexão impura, é feita “em sentido *inverso* do que segue a produção real” o que significa que “as consciências são dadas como emanando dos estados, e os estados como produzidos pelo Ego” (Sartre 36, p. 63). O Ego aparece como produzindo seus estados, ações e qualidades, mas por meio da reflexão constituinte (impura), é intencionada “uma relação que atravessa o tempo ao inverso”, de modo que o Ego aparece como fonte do estado (*id., ibid.*). (MOUTINHO, 1995, p. 40) (grifos do autor)

Este excerto é eloquente ao demonstrar que tudo figura diante à consciência de maneira inversa ao que se constata pela análise fenomenológica. Ao passo que o Ego é somente a unidade desses objetos transcendentais – e Sartre dá ênfase no fato quanto a isso o Ego não é hipotético, mesmo que seja um objeto duvidoso, por provir de uma reflexão impura - e transcendente, ele aparece enquanto espontâneo, produtor dos objetos psíquicos, e estes, como fonte de emanção dos vividos. Trata-se, como nota ainda Damon, de uma pseudo-espontaneidade, na medida em que a espontaneidade é somente o que produz (MOUTINHO, 1995, p. 40). E, em síntese, Sartre compreende que esta relação entre o Ego e os estados, ações e qualidades, “não é nem uma relação de emanção (como a relação da consciência com o sentimento) nem uma relação de atualização (como a relação da qualidade com o estado). É uma relação de produção poética (no sentido de ποιεῖν) ou, se se quiser, de criação.” (SARTRE, 2010, p. 211).<sup>43</sup>

É interessante notar que Sartre parece, como Husserl, fazer a distinção entre a atitude natural e a redução fenomenológica: há, de um lado a definição de Ego encontrada pela investigação fenomenológica sartreana, que põe o Ego como um transcendente que opera a unidade dos objetos psíquicos, e que inverte (ou melhor, que corrige a inversão) do Ego tal como se apresenta a consciência, enquanto produtor e espontâneo. Ainda sobre isso, é relevante observar que o Ego se situa de maneira distinta aos demais objetos; já observamos de antemão

---

<sup>43</sup> Quanto esta relação poética, é relevante notar, que Sartre afirmará ainda: “Algumas vezes ela pode ser racional (no caso da vontade refletida, por exemplo). Mas sempre com um fundo de inteligibilidade cuja razão apresentaremos adiante. Com as diferentes consciências (pré-lógica, infantil, esquizofrênica, lógica, etc) a nuance de uma criação varia, mas ela sempre permanece uma produção poética. Um caso particular e de considerável interesse é o da psicose de influência. Que quer dizer o doente com estas palavras: “Fizeram-me ter pensamentos ruins”? Tentaremos estudar isto em outra obra. Notemos, entretanto, que a espontaneidade do Ego não é negada: ela é de algum modo encantada, mas permanece.” (SARTRE, 2010, p. 212)

– e claramente esta é a primeira separação deste dos objetos mundanos – apresenta-se somente à consciência refletida, o que significa, nas palavras de Sartre, que ele é separado do mundo:

Tudo se passa como se o Ego estivesse garantido por sua espontaneidade fantasmal de todo contato com o exterior, como se ele apenas pudesse se comunicar como o Mundo por meio dos estados e das ações. Vê-se a razão deste isolamento: simplesmente o Ego é um objeto que não aparece senão pela reflexão e que, em virtude disto, está radicalmente separado do mundo. Ele não vive sobre o mesmo plano que o mundo. (idem, *ibidem*, p. 214).

Além disso, como explica eloquentemente Damon, sendo que o Ego é dotado desta pseudo-espontaneidade, na medida em os objetos psíquicos aparecem à consciência como sendo constituídos pelo Ego, a consciência constitui o Ego já invertido espontaneamente. (MOUTINHO, 1995, p. 41). E é necessário notar que afirmar que a consciência constitui o Ego significa dizer, para Sartre, que o Ego é a consciência, já em sua unidade sintética, projetada. Lemos em *Sartre: psicologia e fenomenologia*:

Porque o Ego é consciência *projetada*, a sua constituição não implicará ligação sintética entre constituinte e constituído. Igualmente por isso se produz a inversão: porque, enquanto *consciência* projetada, hipostasiada, o Ego deve aparecer como primeiro, como espontâneo: “A consciência projeta sua própria espontaneidade no objeto Ego para lhe conferir o poder criador que lhe é absolutamente necessário” (Sartre, 36, p. 63.). Mesmo a indissolubilidade da síntese do Ego é garantida pelo fato que essa síntese não é senão da própria consciência. Sendo objeto, o Ego não opera síntese, mas tampouco esta é feita de fora, como se houvesse aí um X suporte. (...) No fundo, trata-se apenas de uma só síntese, realizada no nível ainda da consciência: é a consciência já unificada que é projetada como o Ego. (idem, *ibidem*, p. 41-42)

Convém notar que, quanto a esta “pseudo-espontaneidade” do Ego, Sartre sublinha que, por conta do Ego não ser espontaneidade real, só aparente, ele figura diante a consciência como sempre sendo ultrapassado pelo que produz, mesmo sendo ele próprio aquilo que produz (idem, *ibidem*, p. 213). “Daí os espantos clássicos”, diz Sartre; “‘Eu, como eu pude fazer isso!’, ‘Eu, eu não posso odiar meu pai!’, etc., etc. Aqui, evidentemente, o conjunto concreto do ‘Mim’ intuicionado até aquele momento carrega, adensa o Eu produtor e retém-no um pouco atrás do que ele acaba de produzir.” (idem, *ibidem*, p. 213). Compreendamos: o Ego figura diante à consciência enquanto produtor dos objetos psíquicos, e estes, como fonte da emanação dos vividos da consciência. Se, de um lado, a partir de um ponto de vista fenomenológico, o Ego é na verdade a síntese destes objetos, de outro, ao ser tomado como produtor dos estados e das ações, ele é ultrapassado por estas. Ao retomarmos a passagem que consideramos, junto de

Garcia-Roza, do ensaio de Freud publicado em 1915 sobre o inconsciente, onde é afirmado que os atos e manifestações que não se sabe ligar ao resto da vida psíquica devem ser julgados enquanto pertencentes a outrem<sup>44</sup>, podemos interrogar: é necessário recorrer ao inconsciente para justificar este alheamento que Freud identifica nesses atos e manifestações que não se ligam à vida psíquica? Ou, do ponto de vista de *A Transcendência do Ego*, isto não provém da dificuldade da consciência, em sua ipseidade, em coincidir com o Ego (vide aos espantos clássicos que Sartre aponta), na medida que este é ultrapassado por aquilo que “produz”? Isto parece não somente corroborar aquilo que consideramos acima, quanto a meditação acerca dos resultados obtidos junto a reflexão pura ou impura conduzir erroneamente ao inconsciente e ao tratamento dos estados como signos, mas também a hipótese que fixamos ao final do capítulo um: longe de se tratar somente de uma crítica, a fenomenologia – ou ao menos este primeiro passo da psicologia fenomenológica de Sartre - parece constituir uma concepção de consciência que prescinde do recurso do inconsciente já parecendo constituir indícios de uma alternativa à tese freudiana, que será desenvolvida mais adiante no pensamento de Sartre.

Com efeito, é necessário considerar ainda, diante disso, que Sartre compreende que o Ego se dá como íntimo à consciência, em sua pseudo-espontaneidade. Afirma o filósofo:

Em relação à consciência, o Ego dá-se como íntimo. Tudo se passa como se o Ego fosse *da* consciência, com uma única e essencial diferença que ele é opaco à consciência. E esta opacidade é tomada como *indistinção*. A indistinção, da qual se faz, sob diferentes formas, um uso frequente em filosofia, é a interioridade vista de fora ou, se se prefere, a projeção degradada da interioridade. (idem, *ibidem*, p. 215) (grifos do autor)

Entretanto, convém sublinhar que esta intimidade sob qual o Ego emerge à consciência não faz deste, ainda sim, menos opaco a ela; característica comum a qualquer objeto que é visado pela consciência, e só pode, por consequência, ser conhecido pela observação. Como nota Renato Belo no artigo mencionado, a intimidade do Ego esbarra na possibilidade de conhecê-lo: “está demasiado presente para que nós possamos pôr, a seu respeito, de um ponto de vista verdadeiramente exterior. Se recuarmos para ganhar distância, ele acompanha-nos nesse recuo. Ele está infinitamente próximo e não posso contorná-lo” (SARTRE apud. BELO, 2014, p. 176).

Dessa maneira, explica Sartre:

---

<sup>44</sup> Passagem de Freud, 2010, citada na página 23.

Assim, “se conhecer bem”, é fatalmente tomar sobre si o ponto de vista do outro, isto é, um ponto de vista forçosamente falso. E todos aqueles que tentaram se conhecer se convencerão que esta tentativa de introspecção se apresenta desde a origem como um esforço para reconstituir com peças separadas, com fragmentos isolados, o que é dado originalmente de um único golpe, em um único movimento. Também a intuição do Ego é uma miragem perpetuamente decepcionante, pois, simultaneamente, ela tudo nos entrega e não nos entrega nada. Como seria de outra forma, aliás, se o Ego não fosse a totalidade real das consciências (esta totalidade seria contraditória como todo infinito em ato), mas a unidade ideal de todos os estados e ações? (SARTRE, 2010, p. 217)

A primeira coisa que se nota neste excerto de *A Transcendência do Ego* é que a consciência não possui uma posição privilegiada para conhecer “seu” Ego; com efeito, ela relaciona-se com ele do mesmo modo em que se relaciona, no nível da consciência irrefletida, com os objetos mundanos. Vemos, dessa maneira, como é possível que a consciência possa não conseguir coincidir com o Ego, em um retorno a este em um ato reflexivo. Antes de ser um espelho, pode-se dizer, o Ego poderia ser figurado enquanto um *fantasma*. Esse esforço para “reconstruir com peças separadas” na medida em que, mesmo se apresentando enquanto produtor, é apenas síntese – uma unidade ideal dos objetos psíquicos, e não uma totalidade real das consciências - resultado de uma reflexão impura: isto parece exprimir a constatação sartreana de que se trata de uma miragem que “tudo nos entrega e não nos entrega nada”.

Enfim, as conclusões de *A Transcendência do Ego* são objetivas: a consciência é impessoal, e o Ego figura somente enquanto um objeto psíquico. Quanto a isso, é relevante fazer ainda mais algumas considerações sobre estas últimas páginas do texto de Sartre.

A primeira coisa a ser notada, e assim faz Sartre, é o que o campo transcendental, diante a tese que compõe o ensaio, está purificada de “toda estrutura egológica, recobra sua limpidez primeira”. Com efeito, explica Sartre, “Em certo sentido ele é um nada, já que todas as verdades, todos os valores estão fora dele, já que meu “Mim” cessou ele próprio de fazer parte dele. Mas este nada é tudo já que ele é consciência de todos estes objetos.” (SARTRE, 2010, p. 221).

E as consequências disso são claras:

Mas, além disso, é necessário notar que, deste ponto de vista, meus sentimentos e meus estados, meu próprio Ego, deixam de ser minha propriedade exclusiva. Precisemos: até aqui se fazia uma distinção radical entre a objetividade de uma coisa espaço-temporal ou de uma verdade eterna e a subjetividade dos “estados” psíquicos. (idem, ibidem, p. 221)

Desse modo, esta “limpeza” opera nos domínios da consciência, e a concepção do Ego enquanto um objeto psíquico e transcendente resulta na objetivação do que era tomado até então

como subjetividade: os estados psíquicos. E, a partir da fenomenologia, como compreende o filósofo, estes estados passam a ser tomados enquanto *objetos*, que não podem ser contraídos na imanência da consciência; isso parece, em síntese, instaurar nestes estados um grau de objetividade<sup>45</sup>, e realizar, em certo sentido, a possibilidade das premissas de uma psicologia fenomenológica.

Além disso, tendo estes estados como objetos, “Nós jamais teremos intuição direta da espontaneidade de uma consciência instantânea como produzida pelo Ego. Isto é impossível.” (idem, *ibidem*, 223). E é relevante notar, que disso, Sartre retoma o tema do inconsciente: tal possibilidade só pode ser visada em um plano de significações e hipóteses psicológicas, “e este erro não é possível senão porque neste plano o Ego e a consciência são visados no vazio.” (idem, *ibidem*, 223). Com efeito, sendo o Ego um objeto, a consciência o visa em sua espontaneidade, por meio de uma reflexão impura, e em sua impessoalidade e individualidade. Lemos em *A Transcendência do Ego*:

A tese comumente aceita, segundo a qual nossos pensamentos fluiriam de um inconsciente impessoal e se “personalizariam” à medida que se tornassem consciência, parece-nos uma intuição grosseira e materialista de uma intuição justa. Ela foi sustentada por psicólogos que tinham compreendido bastante bem que a consciência não saía do Eu, mas não podiam aceitar a ideia de uma espontaneidade que se produzisse ele mesma. Estes psicólogos, então, imaginaram ingenuamente que as consciências espontâneas “saíam” do inconsciente onde elas já existiam, sem perceber que eles nada mais faziam que recuar o problema de sua existência, que é necessário que seja formulado antes de se encerrar, e que eles o obscureciam já que a existência anterior das espontaneidades nos seus limites pré-conscientes seria necessariamente uma existência passiva. (idem, *ibidem*, 223-224)

É interessante observar, em suma, que o ensaio de 1936 parece, diante disso, não somente fundamentar a tese de um Ego transcendente, restituindo a translucidez originária da consciência contra a guinada idealista do pensamento husserliano, e igualmente fundar as bases da psicologia fenomenológica de Sartre, mas também – mesmo que indiretamente – explicar a possibilidade dos fundamentos da psicanálise freudiana e evidenciar seus erros; se Sartre apresenta a “tese comumente aceita” enquanto uma “intuição grosseira e materialista de uma

---

<sup>45</sup> No exemplo apresentado por Sartre: “Por conseguinte, se Pedro e Paulo falam todos os dois do amor de Pedro, por exemplo, não é mais verdadeiro que um fala cegamente e por analogia daquilo que o outro apreende plena e completamente. Eles falam da mesma coisa; eles a apreendem sem dúvida por procedimentos diferentes, mas podem ser igualmente intuitivos. E o sentimento de Pedro não é mais *certo* para Pedro que para Paulo. (SARTRE, 2010, p. 221-222)



intuição justa”, isso se deve a concepção de que o Ego surge diante uma reflexão impura, e, como bem foi demonstrado, invertido segundo sua própria constituição, evidenciada somente pela fenomenologia.

### 2.3 AS EMOÇÕES E O SIMBÓLICO

Após o período em Berlim onde são escritos *A Transcendência do Ego* e o artigo sobre a intencionalidade, Sartre retorna as suas funções docentes em La Havre, e publica em 1936 *A Imaginação*, mesmo ano em que publica *A Transcendência do Ego*. Em sequência disso, o jovem filósofo inicia seu novo trabalho, intitulado de *La Psyché*, que aspirava ser um livro volumoso, mas que jamais será concluído. O produto disso é a publicação, em 1939, de *Esboço para uma teoria das emoções* – a única parte de *La Psyché* publicada por Sartre, e a única que restou da obra original até o presente momento.

Já consideramos em nosso capítulo que a introdução de *Esboço* fixa o projeto de uma psicologia fenomenológica em Sartre, e – podemos dizer- o estudo das emoções aqui figuram enquanto uma espécie de aplicação do método fenomenológico, ao passo que também contribuem em seus resultados para compreendermos a psicologia fenomenológica de Sartre. É relevante notar a erudição do autor que se faz presente no livro: antes de apresentar sua teoria fenomenológica das emoções, Sartre detêm-se em discutir as teorias acerca do assunto que eram presentes na época. Dessa maneira, *Esboço para uma teoria das emoções*, além de sua introdução e conclusão, articula-se em três capítulos: no primeiro, Sartre discute as teorias psicológicas clássicas das emoções; no segundo, a teoria psicanalítica das emoções; e por fim, no terceiro, apresenta sua própria teoria, ainda claramente tributária em grande instância, mesmo que crítica, do pensamento husserliano.

Com efeito, este texto de 1939 parece ser central para o projeto sartreano ao longo da década de 1930. Como explica Arnaud Tomès no prefácio à *Esboço para uma teoria das emoções*, reimpressa em 2010 pela *Hermann Éditeurs*,

A consciência é a partir de agora a consciência transcendental, ela é a consciência que constitui fenômenos, que lhes dá sentido: os fenômenos existem apenas na medida em que dão à consciência, que são fenômenos da consciência. A fenomenologia se coloca igualmente como uma reflexão sobre a psicologia, no sentido da psicologia empírica e mesmo de esta psicologia positivista que Sartre vai criticar fortemente: ela se interroga sobre as *essências* (a essência da percepção, da imaginação, etc.) dos fenômenos cuja

psicologia empírica estuda as expressões particulares (tal percepção, tal fenômeno da imaginação, etc.). (TOMÈS, 2010, p. XI) (tradução nossa)<sup>46</sup>

Assim, Tomès parece sublinhar aquilo que nos é mais essencial: que a consciência, em Sartre, é um mecanismo de conferência de sentido.<sup>47</sup> E, ainda, o autor evidencia a posição contrária de nosso filósofo sobre a psicologia empírica: vimos, no início deste capítulo, que na introdução de *Esboço para uma teoria das emoções* o filósofo explica que o erro essencial destas teorias de sua época consiste em não definir seu objeto *a priori*; isto é, nas palavras de Tomès, partem de expressões particulares, ao passo que uma psicologia fenomenológica deverá partir das essências, a partir das estruturas da consciência. Observamos nitidamente que a crítica de Sartre aqui se trata, grosso modo, do problema da indução – ora, as tendências naturalistas do século XIX teriam como ambição fazer das ciências humanas (como a psicologia) uma ciência rígida aos moldes das ciências da natureza. É exatamente a isso que Sartre parece renunciar, e é isso que Freud, ao menos no início de sua trajetória intelectual, almejou.

Ainda, Tomès é eloquente ao sublinhar que para Sartre a fenomenologia pode mostrar que é um absurdo tentar definir, como tentou a psicologia empírica, as emoções como um fenômeno puramente corporal, e desprovido de sentido: “a cólera não pode ser definida como uma simples aceleração da frequência cardíaca, enfim, como uma mudança no estado do corpo, como afirma a teoria periférica de William James” (idem, *ibidem*, p. XXXVII)(tradução nossa)<sup>48</sup>. Desse modo, é por essa via que Sartre parece tecer sua argumentação contra o que ele nomeia de teses clássicas. Neste primeiro capítulo de *Esboço*, Sartre elege, além de James, Janet como rival, e como exemplo destas teses das quais o filósofo endereça sua crítica.

Já na abertura deste primeiro capítulo, lemos:

Sabe-se todas as críticas que a teoria periférica das emoções suscitou. Como explicar as emoções finas? A alegria passiva? Como admitir que reações

---

<sup>46</sup> Do texto original de Tomès: “La conscience est désormais conscience transcendante, elle est conscience qui constitue les phénomènes, qui leur donne leur sens: les phénomènes n'existent qu'en tant qu'ils donnent à la conscience, qu'ils sont des phénomènes de conscience. La phénoménologie se pose également comme une réflexion sur la psychologie, au sens de la psychologie empirique et même de cette psychologie positive que Sartre va critiquer fortement: elle s'interroge en effet sur les essences (l'essence de la perception, de l'imagination, etc.) de phénomènes dont la psychologie empirique étudie les expressions particulières (telle perception, tel phénomène d'imagination, etc.)”

<sup>47</sup> É interessante observar que em bastante consonância com Tomès, Urbano Zilles escreve na introdução de sua tradução à *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, de Husserl: “A reflexão sobre os fenômenos da consciência é, entretanto, o ponto de partida para examinar os diferentes sentidos ou significados do ser e do existente à luz das funções da consciência. Através desse método pretende chegar a um fundamento certo e evidente do ser e de suas aparições. A tarefa da fenomenologia é, pois, estudar a significação das *vivências* da consciência. (ZILLES, 2012, p. 17) (grifos do autor)

<sup>48</sup> No texto original: “la colère ne peut être pas définie comme une simple accélération de la fréquence cardiaque, bref comme une modification de l'état du corps, ainsi que l'affirme la théorie périphérique de William James.”

banais possam justificar estados psíquicos qualificados? De que maneira modificações quantitativas e, por isso mesmo, quase contínuas nas funções vegetativas podem corresponder a uma série qualitativa de estados irreduzíveis entre si? Por exemplo, as modificações fisiológicas correspondem à cólera não diferem senão pela intensidade das que correspondem à alegria (ritmo respiratório um pouco acelerado, um ligeiro aumento do tônus muscular, crescimento das trocas bioquímicas, da tensão arterial, etc.): no entanto a cólera não é uma alegria mais intensa, é outra coisa, pelo menos na medida em que se oferece à consciência. (SARTRE, 2006, p. 31)

Sartre, desse modo, parece apontar para a insuficiência do corpo para pensar o fenômeno das emoções, e mais: ilustra o problema circunscrito na atividade da ciência empírica de descrever as emoções, sem definir antes o que elas são, a partir de expressões particulares. Com efeito, é isso que, na leitura sartreana, William James parece operar; o psicólogo define dois grupos de fenômenos dos quais as emoções integram: fenômenos fisiológicos e fenômenos psicológicos – sendo este último somente a manifestação na consciência dos fenômenos psicológicos, “projeções” daquilo se passa no corpo na consciência. A posição do filósofo diante disso é clara: os críticos de James não reconhecem as “projeções” das manifestações fisiológicas nos estados de consciência concomitantes. E, além disso, “mesmo levando ao extremo, em imaginação, as desordens do corpo, não se poderia compreender por que a consciência correspondente seria *aterrorizada*” (idem *ibidem*, p. 32) (grifos do autor). Ainda, para Sartre, James compreende que a emoção é o resultado de uma desordem fisiológica. Marcello Ferretti, em seu *artigo O estatuto do corpo em esboço d'une théorie des émotions, de Jean-Paul Sartre* sublinha, aliás, que “a teoria de William James é objeto privilegiado das críticas de Sartre desde o início do texto, pois ela se pauta por uma visão mecanicista exemplar da emoção.” (FERRETTI, 2013, p. 136). Convém notar que o filósofo recusa claramente tal concepção de desordem, que supostamente justificaria o mecanismo: “mesmo que a emoção, objetivamente percebida se apresentasse como uma desordem fisiológica, enquanto fato de consciência ela não é de modo nenhum desordem nem puro caos, ela tem sentido, significa alguma coisa” (SARTRE, 2006, p. 32-33).

Em síntese, James parece desempenhar, neste contexto o papel de um representante privilegiado de um tipo de psicologia que compreende que a emoção é somente a consciência de reações presentes na fisiologia.<sup>49</sup> Janet parece repetir o mesmo problema; “só consegue

---

<sup>49</sup> É relevante notarmos ainda, como faz Ferretti, que tal compreensão parece estar presente na própria obra de James, como se pode observar em *The Principles of Psychology*. Lemos: “Nossa maneira natural de conceber essas emoções brutas [coarser emotions] é que a percepção de algum fator excita a afecção mental chamada emoção, e que este estado origina a expressão corporal. Minha teoria, ao contrário, concebe que as mudanças corporais sucedem diretamente a percepção do fator excitante, e que nossa sensação dessas mudanças É a emoção.” (JAMES apud. FERRETTI, 2013, p. 138) (grifos do autor)

ultrapassar James ao servir-se implicitamente de uma finalidade que sua teoria explicitamente rejeita.” (idem, ibidem, p. 36). Em relação a James, a diferença entre ambos parece ser menos fundamental do que suas semelhanças: Janet o acusa de ter esquecido do psíquico; entretanto, como afirma Sartre, Janet é sensível do mesmo modo que James a uma espécie de desordem aparente das emoções, o que lhe parece reconduzir a mesma concepção mecanicista.

Ao que concerne à diferença entre James e Janet, diz Sartre:

Então ele (Janet) faz da emoção uma conduta bem menos adaptada, ou, se preferirem, uma conduta de desadaptação, uma conduta de fracasso. Quando a tarefa é muito difícil e não podemos manter a conduta superior que se adaptaria a ela, a energia liberada se consome por outro caminho: seguimos uma conduta inferior, que exige uma tensão psicológica menor. (idem, ibidem, p. 34)

O que Janet faz é dar maior ênfase ao *fracasso*: isto é, a emoção é uma conduta de fracasso na medida em que ela acontece na ausência de uma conduta superior. No exemplo de Janet do qual Sartre faz referência, um paciente que vem se confessar e não consegue, desata em soluços e tem uma crise nervosa. Tais emoções se desencadeiam devido a ausência da primeira conduta esperada. Com efeito, Janet reintegra, em relação à James, o psíquico nas emoções, mesmo constituindo uma tese inteiramente mecânica. E a objeção sartreana reinvoca a necessidade do sentido, que é própria da consciência:

Para que a emoção tenha a significação psíquica de fracasso, é preciso que a consciência intervenha e lhe confira essa significação, é preciso que ela retenha como possível a conduta superior e que perceba a emoção precisamente como um fracasso *em relação* a essa conduta superior. Mas isso seria dar à consciência um papel constitutivo, o que Janet não quer de modo algum. (idem, ibidem, p. 36-37)

Como veremos adiante, a consciência cumpre um lugar central para pensarmos a emoção na teoria sartreana. O que se segue neste primeiro capítulo de *Esboço*, em síntese, são as considerações de Sartre a respeito das teorias de H. Wallon (que, segundo o filósofo, são a transposição de Janet ao campo do behaviorismo puro), e em sequência as considerações a respeito das teses de Köhler, Lewin e Dembo, do qual sua leitura é intermediada por *Psychologie de la Forme*, de P. Guillaume, e que são autores ligados à teoria da *Gestalt*. Como bem observa Tomès, mesmo que Sartre não dê a mesma dimensão à estas teses que Merleau-Ponty dará em sua *Fenomenologia da Percepção*, “o essencial é que ele vê nas análises da

*Gestaltheorie* a maior parte de suas intuições teóricas” (TOMÈS, 2010, p. LI) (tradução nossa)<sup>50</sup>.

Essas intuições são, segundo Tomès:

Em primeiro lugar, a emoção não é um comportamento desordenado, mas um fenômeno que possui um sentido, que é ele mesmo estruturado; em segundo lugar, a emoção é uma *conduta* (e não um reflexo ou um processo mecânico), ela é uma conduta, um meio de evitar uma outra que ela não *pode* ou não *quer* ter. (idem, ibidem, p. LI)(grifos do autor)(tradução nossa)<sup>51</sup>

O que se segue na argumentação sartreana é um longo exemplo do texto de Guillaume. Em síntese, o exemplo descreve a seguinte situação: é proposto a um sujeito dentro de um círculo alcance, sem sair de dentro da figura, um objeto colocado sob uma cadeira – colocada propositalmente, aliás, de modo que o sujeito razoavelmente não consiga alcançá-la sem sair do círculo; por consequência, este gera no sujeito certa tensão, uma vez que limita suas ações, visto que para cumprir o que lhe foi proposto ele deve alcançar o objeto *sem* sair de dentro do desenho. A ineficácia de seus atos produz atos que são simbólicos ou irrealis, “faz-se um gesto evidentemente inútil na direção do ato; descrevesse esse ato ao invés de executá-lo, imaginam-se procedimentos quiméricos fictícios (se eu tivesse... seria preciso...) fora das condições reais ou impostas que permitiriam efetuar-lo.” (SARTRE, 2006, p. 41). Ao levar a prova adiante, o sujeito então desencadeará ataques de cólera, diante da impossibilidade de executar o que lhe é proposto. Contudo, “os fatos particulares, sobretudo as reações fisiológicas variadas que muitos quiseram descrever atribuindo-lhes uma significação particular, só são a partir dessa concepção de conjunto da topologia da emoção” (idem, ibidem, p. 43).

Diante disso, Sartre compreende que a cólera, portanto, é uma “solução brusca de um conflito” (idem, ibidem, p. 43) – não um hábito, um instinto, ou um cálculo racional. O filósofo destaca a cólera enquanto uma evasão: “o sujeito em cólera assemelha-se a um homem que, não podendo desfazer os nós das cordas que o prendem, torce-se em todos os sentidos nas suas amarras.” (idem, ibidem, p. 44). É relevante notar como essa compreensão da cólera, que Sartre nomeia de conduta-emoção ocupará na teoria fenomenológica das emoções, que o autor constitui na última parte do livro. Lá será desenvolvido algo que, até o presente momento, Sartre

---

<sup>50</sup> “L’essentiel est qu’il voit dans les analyses de la *Gestaltheorie* la confirmation de la plupart de ses intuitions théoriques.”

<sup>51</sup> “en premier lieu. L’émotion n’est pas un comportement désordonné mais un phénomène qui possède un sens, qui est lui-même structuré; en second lieu l’émotion est une *conduite* (et non un reflexe ou un processus mécanique) et elle est une *conduite d’évitement*, un moyen d’éviter une autre conduite qu’elle ne *peut* ou ne *veut* pas tenir”

apenas anuncia para evidenciar a dificuldade do problema: que esta cólera surge como algo que visa transformar um aspecto do mundo, e que para tal, é necessário recorrer à consciência, e a relação desta com o mundo. Contudo, por hora devemos considerar ainda o segundo capítulo de *Esboço para uma teoria das emoções*, destinado à psicanálise, a fim de melhor atender nossos propósitos.

### 2.3.1 Uma teoria psicanalítica das emoções

Como vimos brevemente em nosso primeiro capítulo, Sartre só se dedicará mais profundamente aos estudos da psicanálise anos depois, para escrever *Freud, Além da Alma*. Qual deveria ser o objetivo do filósofo ao dedicar uma seção inteira a ela, em *Esboço*? Como compreende Tomès em seu prefácio, Sartre dedica suas páginas à psicanálise para tratar sobre as emoções por um motivo muito semelhante ao considerar as teorias clássicas de seu tempo: as definindo e se posicionando diante delas, pode melhor se afastar intelectualmente de ambas, delineando melhor as especificidades de sua própria teoria, e evidenciando a sua – ao menos proposta – superioridade. E no caso da psicanálise, há ainda uma especificidade em relação às teorias das quais o filósofo se concentra na primeira parte de seu livro: ela partilha essencialmente de um mesmo ponto do qual Sartre está interessado, explica Tomès, e que também faz parte de sua teoria:

De um ponto de vista lógico interno do texto de Sartre, a confrontação com a psicanálise tornou-se incontornável à esta etapa de *esboço* na medida em que a psicanálise partilha com a teoria sartreana um ponto essencial: é que ela também coloca o acento sobre o *sentido* das condutas humanas e dos fenômenos físicos. (TOMÈS, 2010, p. LX) (grifos do autor) (tradução nossa)<sup>52</sup>

E esse *sentido* se realiza na psicanálise por meio da relação de significação entre consciência e inconsciente. Diferente das teses clássicas, sublinha Tomès, onde a emoção é entendida simplesmente como uma relação mecânica, privada de significação, a teoria psicanalítica – como bem escreve Sartre, aliás, em *Esboço* – permite compreendermos a significação das emoções. Com efeito, este tema parece ser fundamental para pensar as emoções, na perspectiva sartreana, e isso é colocado pelo filósofo já nas linhas que abrem esta segunda parte de seu texto.

---

<sup>52</sup> Segundo o texto em francês: “Du point de vue de la logique interne du texte de Sartre, la confrontation avec la psychanalyse est devenue incontournable à ce stade de *L'Esquisse* dans la mesure où la psychanalyse partage avec la théorie sartrienne un point essentiel : c'est qu'elle aussi met l'accent sur le *sens* des conduites humaines et des phénomènes psychiques.”

Contudo, antes de considerarmos as colocações de Sartre sobre a significação das emoções, devemos considerar ainda uma eloquente nota de Arnaud Tomès, que coloca, em um plano histórico, a relação de Sartre com a psicanálise neste momento de sua obra. Tais observações parecem imprescindíveis para nossa pesquisa: é importante termos em vista que Sartre, ao dedicar-se a psicanálise, toma posição de uma teoria que até o momento era marginal na França, uma vez que as teorias dominantes (Janet e Dumas, por exemplo) faziam obstáculos de sua difusão. (idem, ibidem, p. LIX). Cenário que começou a sofrer mudanças notadamente em 1926, com a fundação da Sociedade Psicanalítica de Paris e com as novas traduções da obra freudiana para o francês, que tentam forçar o espaço para a teoria psicanalítica entre as teorias dominantes, mas que ainda eram marginais à altura em que Sartre escreve.

É relevante notar que este contexto, como explica Elizabeth Roudinesco no primeiro volume de *História da Psicanálise na França*, é marcado por diversas disputas internas na Sociedade Psicanalítica de Paris, como por exemplo o que concerne as traduções do vocabulário da psicanálise de Freud para o francês, realizadas pela Comissão Linguística para Unificação do Vocabulário Psicanalítico Francês, formada no final da década de 1920 (ROUDINESCO, p. 384). A escritora mostra em sua obra que, sem unidade e marcadas por diversos embates, somente em 1967 será publicado um vocabulário para o francês dos principais termos psicanalíticos, conduzido por Lapache e Pontalis (idem, ibidem, p. 393).

Desse modo, podemos entender que o jovem Sartre escreve a respeito da psicanálise em *Esboço Para Uma Teoria das Emoções* tendo em vista rejeitar a ambos polos do embate das teses vigentes e da psicanálise que ascende lentamente na França. E, ao mesmo tempo, tais considerações podem nos conduzir a uma compreensão mais sólida sobre *qual* psicanálise Sartre escreve, ao fim dos anos de 1930; como compreende Tomès, mesmo que o filósofo só vá estudar profundamente a obra de Freud somente nos anos de 1950 para escrever seu roteiro, ele provavelmente havia lido as principais obras traduzidas na época que datam seus escritos de psicologia fenomenológica (muitas, aliás, como apontam Roudinesco e Tomès, foram de autoria de Marie Bonaparte, e estavam ainda longe de uma boa unidade entre as traduções). Além disso, Sartre também havia lido a *Critique des fondements de la psychologie* de Politzer (TOMÈS, 2010, p. LIX), que possui, aliás, bastante afinidade com a tese de *Esboço* marcando a influência de Politzer no pensamento do jovem filósofo, além das teorias de Alfred Adler e Wilhelm Stekel, das quais Sartre faz diversas menções. Podemos inferir a partir disso que, ao menos ao longo da década de 1930, o conhecimento do filósofo sobre a psicanálise de Freud ainda é relativamente indireto.

Uma vez considerado isso, é interessante notar que Sartre abre o capítulo sobre a psicanálise em *Esboço* com o tema da significação - uma significação ligada à ordem funcional. Vejamos as palavras do filósofo:

Não se pode compreender a emoção se não lhe buscamos uma significação. Essa significação é, por natureza, de ordem funcional. Somos levados, pois, a falar de uma finalidade da emoção. Essa finalidade nós a captamos de uma maneira muito concreta pelo exame objetivo da conduta emocional. Não se trata de maneira alguma de uma teoria mais ou menos obscura da emoção-instinto que se fundaria sobre princípios a priori ou postulados. A simples consideração dos fatos nos conduz a uma intuição empírica da significação finalista da emoção. (SARTRE, 2006, p. 48)

Dessa maneira, é evidente a centralidade que a significação ocupa para pensar as emoções, no pensamento de Sartre. Como consideramos acima, isso parece marcar uma espécie de superioridade da tese psicanalítica em relação às teses clássicas no contexto deste livro, visto que é um ponto comum entre ela e a tese que o filósofo visa defender. Contudo, antes de compreendermos de fato como Sartre concebe a significação das emoções, devemos compreender o motivo do filósofo rejeitar o modo que a psicanálise concebe esta significação - que é o sentido próprio dessa parte de *Esboço para uma teoria das emoções*.

Sartre inicia sua argumentação afirmando que “seria a rigor bastante fácil fazer uma teoria psicanalítica da emoção-finalidade” (idem, *ibidem*, p. 49). Isso se deve por que tal finalidade que se dá por uma “intuição empírica” a partir dos fatos, engaja em si mesma uma organização sintética – que deverá ser, sublinha Sartre, ou consciente ou inconsciente.

Explica o filósofo:

Poderíamos sem muita dificuldade mostrar a cólera ou o medo como meios utilizados pelas tendências inconscientes para satisfazer-se simbolicamente, para romper um estado de tensão insuportável. Explicaríamos assim este caráter da emoção: ela é *sofrida*, ela surpreende, ela se desenvolve segundo leis próprias e sem que nossa espontaneidade consciente possa modificar seu curso de um modo apreciável. (idem, *ibidem*, p. 49)

A eficácia de explicar as emoções, desse modo, é bastante nítida no caso psicanalítico. A emoção figuraria enquanto a satisfação simbólica de um conteúdo em estado inconsciente, tal como a relação de significado-significante entre estas duas regiões da psique humana, que consideramos anteriormente. Além de explicar o motivo do sujeito não poder modificar suas próprias emoções a partir de sua própria consciência; o inconsciente prestaria, para Sartre, “aproximadamente o mesmo serviço, no plano da psicologia empírica, que a distinção kantiana



entre o caráter empírico e o caráter numênico no plano metafísico.” (idem, ibidem, p. 49). Vemos desse modo operar o sentido dessa emoção-finalidade para a psicanálise, como concebe Sartre.

É relevante notar que essa compreensão que Sartre faz das emoções opera de maneira análoga à tese freudiana de *A Interpretação dos Sonhos*. Consideremos brevemente os exemplos do filósofo. Sartre considera que a psicanálise foi a primeira a considerar o aspecto simbólico das emoções, onde um estado de consciência vale por outra coisa além dele mesmo – a saber, como já consideramos, um conteúdo em estado inconsciente. Disso, o autor enumera: um roubo inabilidoso realizado por um sujeito que é obsessivo sexual pode significar um fenômeno de autopunição, uma mulher com fobia de loureiros que, diante deles, desmaia – “o psicanalista descobre em sua infância um penoso incidente sexual ligado a um bosque de loureiros.” (idem, ibidem, p. 50). Sartre sublinha que neste último caso trata-se um sentimento e recusa, ou de censura, e faz referência ainda a um caso de Steckel, onde certas moças adoecem como uma fuga do casamento. E é diante destes exemplos que Sartre dá sua sentença: “Que a cólera possa *significar* o sadismo, não há dúvida. Que o desmaio e o medo possam significar fuga, a busca de um refúgio, é certo e tentaremos mostrar a razão disso. O que está em questão, aqui, é o princípio mesmo das explicações psicanalíticas.” (idem, ibidem, p. 50) (grifos do autor).

Dito isso, o que se segue é a compreensão da interpretação psicanalítica das emoções, por parte de Sartre. Se Freud já escreveu, como vimos em nosso primeiro capítulo, que o conteúdo de um sonho figura simbolicamente a realização de um desejo inconsciente em *A Interpretação dos Sonhos*, o filósofo afirma, igualmente: “a interpretação psicanalítica concebe o fenômeno consciente como a realização simbólica de um desejo recalcado pela censura.” (idem, ibidem, p. 50-51). Englebert no artigo *Sartre na psicologia clínica: emoção, situação e ultrapassamento* é eloquente ao explicar como figura esta característica da psicanálise em *Esboço*:

Sartre sugere que a psicanálise considera o fato consciente a partir de sua significação, tal como os “vestígios do fogo ascendido na montanha [...] para os aqueles seres humanos que o ascenderam”. O sentido consciente é reduzido a uma relação de causalidade “externa” e “passiva”. “Estes vestígios são aquilo que são, quer dizer, existem em si e fora de toda a interpretação significante: eles são pedaços de madeira incendiados, isto é tudo”. (ENGLEBERT, 2017, p. 76) (grifos do autor)<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> É relevante notar que no mesmo artigo, Englebert aponta que em *Esboço para uma teoria das emoções* Sartre não menciona Freud nominalmente, apenas escreve sobre a “teoria psicanalítica”. Por seu turno, Tomès entende

Desse modo, compreendemos que o alvo da crítica de Sartre à psicanálise são, por consequência, seus fundamentos. Se, em *A Transcendência do Ego* consideramos a não necessidade do inconsciente diante à estrutura da consciência e da intencionalidade, em *Esboço* Sartre parece pretender elucidar a insuficiência deste para fundamentar a significação das emoções. E isso tem como a premissa a constatação sartreana de que este desejo inconsciente não está implicado em sua realização simbólica, para a consciência (idem, ibidem, p. 51) – ao contrário, para ela, ele é somente o que é, o que se apresenta para a consciência; a fobia de loureiros, assim, é somente uma fobia de loureiros, a consciência não poderia ser consciência de encontrar nela um desejo inconsciente.<sup>54</sup>

Isso parece nos colocar diante uma pequena contradição: se, de um lado, a psicanálise foi a primeira a considerar o aspecto simbólico nas emoções, e de outro, para a consciência o fato vivido nela é somente aquilo por qual se apresenta, como o simbólico seria possível? Precisamente, pelo inconsciente. É disso que se trata, convém recordarmos, da relação simbólica entre consciência e inconsciente na psicanálise freudiana, que consideramos anteriormente, a partir das considerações de Garcia-Roza. O significado está *fora* da consciência, é inconsciente, ao passo que a consciência é um significante, que não tem – para a psicanálise – consciência de sê-lo. Assim, ao cindir o psíquico, a psicanálise separa o significado do significante: “disso resulta que a significação de nosso comportamento consciente é inteiramente exterior a esse próprio comportamento, ou, se preferirem, o *significado* é inteiramente separado do *significante*” (idem, ibidem, p. 51) (grifos do autor). Uma vez inteiramente separados, portanto, há somente “vestígios” da significação no dado consciente, que só podem ser decifrados a partir da técnica de análise psicanalítica.

É diante disso que o filósofo interroga:

Será que podemos admitir que um fato de consciência possa ser como uma coisa em relação à sua significação, isto é, recebe-la de fora como uma qualidade exterior – assim como é uma qualidade exterior para a madeira queimada ter sido queimada por homens que queriam se aquecer? Parece que o primeiro resultado de semelhante interpretação é constituir a consciência como coisa em relação ao significado, é admitir que a consciência se constitui

---

que Sartre entende pela teoria psicanalítica, neste contexto, as obras de Freud, Adler e Stekel. (TOMÈS, 2010, p. XLI)

<sup>54</sup> Sartre acrescenta ainda: “Se fosse de outro modo e tivéssemos alguma consciência *mesmo que implícita* de nosso verdadeiro desejo, seríamos de *má-fé*, o psicanalista não entende assim.” (SARTRE, 2006, p. 51). É relevante notar que este é o primeiro momento de sua obra que Sartre emprega o conceito de Má-Fé, que será amplamente desenvolvido em 1943, em *O Ser e o Nada*, em sua argumentação contra o inconsciente.

como significação sem ser consciente da significação que ela constitui. (idem, ibidem, p. 52)

É relevante notar que, para Sartre, isso se qualifica enquanto uma contradição flagrante. Podemos observar, aliás, que compreender uma consciência que constitui enquanto significação sem ser consciência de sê-la, além de representar um retorno à filosofia alimentar – a saber, como em *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl*, enquanto objeto (como o espírito-aranha) e não enquanto um movimento em direção à alguma coisa (como é a explosão) – significa afirmar uma consciência que não é consciência (de) si. Afirmação que, à luz da tese de *A Transcendência do Ego*, não poderia ser endossada no contexto da filosofia sartreana, sem que, ao menos, o autor revisasse sua posição no ensaio escrito em 1933.

Com efeito, longe de renunciar sua posição acerca da arquitetura da consciência, Sartre afirma: “mas, nesse caso, é preciso renunciar inteiramente ao *cogito* cartesiano e fazer da consciência um fenômeno secundário e passivo. Na medida em que a consciência *se faz*, ela nunca é senão o que aparece a si mesma. Portanto, se ela possui uma significação, deve contê-la nela como estrutura de consciência” (idem, ibidem, p. 52) (grifos do autor). E Sartre sublinha ainda – e isso é relevante, não somente diante a consideração freudiana de que há um sentido que é ocultado, mas também diante a tese de *TE* – que, mesmo que a significação da consciência deva ser dada enquanto estrutura de consciência, isso não implica que isto deve ser perfeitamente explícito, havendo graus possíveis de “condensação e clareza”. E é quanto a isso que Sartre afirma, recusando a psicanálise e afirmando seu próprio projeto em um mesmo momento: “Quer dizer apenas que não devemos interrogar a consciência de fora, (...), mas de dentro; deve-se buscar *nela* a significação. A consciência, se o *cogito* deve ser possível, é ela mesma o *fato*, a *significação* e o *significado*.” (idem, ibidem, p. 52-53) (grifos do autor).

Sartre assinala ainda sua concordância com a psicanálise na medida em que esta entende que a simbolização é constitutiva da consciência. Expliquemos: a significação, do ponto de vista da psicanálise, não é conferida por inteiro fora da consciência – como vimos, esta se dá a partir da relação das duas regiões psíquicas. Assim, o dado consciente é constituído de simbolização na medida em que é ele próprio que simboliza, enquanto significante, o complexo exprimido. É nesse aspecto que reside, segundo o filósofo, a dificuldade de refutação da psicanálise - retomemos, assim, nossas primeiras considerações: sendo o inconsciente inverificável diretamente de um ponto de vista experimental, a possibilidade de tomar a significação que constitui a conduta consciente enquanto externa será sempre possível, na medida em que não é uma hipótese passível de falseamento; e isso se deve, precisamente, pela

compreensão psicanalista de que a significação não está inteiramente fora do vivido da consciência.

A objeção sartreana, contudo, provém da constatação da licitude de compreender uma ligação imanente entre a simbolização e o símbolo (idem, ibidem, p. 53) – o que não significa, contudo, que deva existir algo por detrás desta consciência que se constitui como simbolização. Ao contrário, supor que a consciência é simbolizante, como diz Sartre, “sob a pressão causal de um fato transcendente”, é assinalar uma relação que é causal entre significado e significante. O que implica, para o filósofo uma inevitável contradição na teoria psicanalítica:

A contradição profunda a toda a psicanálise é apresentada *ao mesmo tempo* uma ligação de causalidade e uma ligação de compreensão entre fenômenos que ela estuda. Esses dois tipos de ligação são incompatíveis. Assim o teórico da psicanálise estabelece ligações transcendentais de causalidade rígida entre os fatos estudados (uma pregadeira de alfinetes *significa* sempre, no sonho, seios de uma mulher, entrar num vagão *significa* fazer o ato sexual), enquanto o clínico se assegura dos acertos ao estudar sobretudo os fatos de consciência em compreensão, isto é, buscando com maleabilidade entre simbolização e símbolo. (idem, ibidem, p. 53-54) (grifos do autor)

Desse modo, Sartre compreende, talvez por sua filiação ao *cogito*, a impossibilidade de, em um único momento, ser operada uma ligação de causalidade e uma operação de compreensão dos fenômenos dos quais a psicanálise se ocupa. É interessante notar, aliás, que o filósofo afirma não rejeitar os resultados da psicanálise obtidos pela compreensão – mas que, “por outro lado, afirmamos que, na medida em que se segue o psicanalista se serve da compreensão para interpretar a consciência, mais valeria reconhecer francamente que tudo o que se passa na consciência só pode receber sua explicação da própria consciência.” (idem, ibidem, p. 54). Com efeito, a posição de Sartre parece nítida: a rejeição à psicanálise para compreender as emoções, uma vez que foi acentuado o simbólico que as constitui, se deve à cisão no psíquico operada pela psicanálise. Essa cisão tem como efeito, de maneira geral, uma contradição em seus princípios; deve-se, do ponto de vista da filosofia sartreana, interrogar a consciência para compreender sua constituição simbólica, de modo que a ligação de causalidade entre simbolização e símbolo sejam postas, contradizendo a sua ligação de compreensão.

E a respeito dessa contradição, é relevante considerarmos ainda mais uma vez as palavras de Arnaud Tomès, a título de compreender melhor as duas ligações que Sartre descreve. Lemos no prefácio de Tomès para *Esboço*:

A contradição própria da psicanálise estaria então no fato de que usa ao mesmo tempo dois métodos que Sartre julga incompatíveis na sequência de Dilthey, a saber, uma parte da explicação (que liga dois fatos de maneira causal), que é a método das ciências da natureza e, por outro lado, a compreensão, que consiste em captar do interior o sentido de um fenômeno humano e que é o método das ciências do espírito. Essa contradição pode ser explicada pela divergência que existe entre a teoria analítica, fascinada pelo modelo de ciências naturais, e a prática analítica, que empresta seu material das memórias e fantasias conscientes do sujeito e permanece na imanência da consciência para fazer suas hipóteses e suas interpretações. (TOMÈS, 2010, p. LXX) (tradução nossa)<sup>55</sup>

Desse modo, na compreensão de Tomès, a contradição apontada por Sartre na psicanálise, de operar uma ligação causal e uma ligação de compreensão da ligação da simbolização e do símbolo, se pauta na divergência nos métodos que as fundamentam: de um lado, a operação causal se pauta do método das ciências naturais. De outro, a ligação de compreensão se pauta nas ciências do espírito – gerando assim a contradição flagrante, como nomeia o filósofo. É relevante notar que Sartre afirma, como consideramos acima, não rejeitar os resultados gerados a partir desta ligação de compreensão. Assim, a rejeição da ligação causal entre a simbolização e o símbolo se dá, pelo que a torna contraditória com a outra: seu método natural é recusado por Sartre, como sublinhamos tanto ao início de nosso trabalho com as considerações de Betty Cannon em *Sartre et la psychanalyse* acerca da recusa sartreana das tendências positivistas do século XIX, quanto a recusa original da fenomenologia fundada por Husserl de pensar uma psicologia fundada pelos métodos das ciências da natureza. Parece-nos correto afirmar, desse modo, que é a recusa do método das ciências naturais no campo da psicologia que é, em certa medida, o fio condutor da crítica sartreana à psicanálise.

Em suma, Sartre conclui esta segunda parte de *Esboço para uma teoria das emoções* reafirmando que se deve partir da consciência para compreender sua constituição simbólica: “é a consciência que *se faz ela mesma* consciência, comovida pelas necessidades de uma significação interna.” (SARTRE, 2006, p. 54) (grifos do autor). E, ainda, ao antecipar a crítica dos defensores da psicanálise à sua tese, sublinha as contradições que o tema das emoções suscita, a exemplo do fato de que lutamos frequentemente *contra* nossas emoções ao passo que

---

<sup>55</sup> No texto original de Tomès: “La contradiction propre à la psychanalyse résiderait donc dans le fait qu'elle utilise en même temps deux méthodes que Sartre juge incompatibles à la suite de Dilthey, à savoir une part d'explication (qui relie deux faits de manière causale), qui est la méthode des sciences de la nature, et d'autre part la compréhension, qui consiste à saisir de l'intérieur le sens d'un phénomène humain et qui est la méthode des sciences de l'esprit. Cette contradiction s'expliquerait par la divergence qui existe entre la théorie analytique, fascinée par le modèle des sciences naturelles, et la pratique analytique, qui emprunte son matériau aux souvenirs et fantasmes conscients du sujet et reste dans l'immanence de la conscience pour faire ses hypothèses et ses interprétations.”

ela nos invade contra nossa vontade, deverão ser levantadas, portanto, com a descrição fenomenológica.

Devemos agora considerar a terceira e última parte de *Esboço*, a tese fenomenológica de Sartre das emoções, uma vez que o filósofo aponta a superioridade da psicanálise em relação às teses clássicas das emoções, pois assinalam sua significação, e a rejeita, por com compreender seus fundamentos enquanto contraditórios. Desse modo, compreender a tese de Sartre é compreender como, a partir do *sentido* que é colocado pela consciência pode ser pensando enquanto uma alternativa à psicanálise; posição, aliás, que parece ser endossada pela organização interna do breve texto *Esboço para uma teoria das emoções*, diante o que foi exposto.

### 3.3.2 A emoção e o mágico: uma tese fenomenológica das emoções

A primeira coisa a ser notada na tese sartreana das emoções é uma continuidade explícita, mesmo que talvez não integral, com *A Transcendência do Ego*. Com efeito, a primeira afirmação do filósofo acerca das emoções nesta terceira parte de *Esboço para uma teoria das emoções* é que estas são consciências irrefletidas. É o que já consideramos a partir do parágrafo final de *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*: a cólera ou o afeto são uma maneira de ser consciência de alguma coisa, como afirma a intencionalidade, agora com o acréscimo de que são irrefletidas. Sartre sublinha que todas as teorias apresentadas até o momento, com talvez exceção de Dembo (idem, ibidem, p. 56) – o que significa, por consequência, também a psicanálise – como se a emoção fosse em um primeiro momento reflexiva, “como se a forma primeira da emoção enquanto fato de consciência fosse mostrar-se a nós como uma modificação de nosso ser psíquico, ou para empregar uma linguagem comum, fosse apreendida primeiro como um *estado de consciência*” (idem, ibidem, p. 56) (grifos do autor). E a teoria de Sartre consiste em afirmar, precisamente, o avesso. Mesmo que seja sempre possível, em um nível refletido, ser consciência da emoção como estrutura da consciência,

(...) o medo não é originalmente consciência *de* ter medo, como tampouco a percepção deste livro não é consciência *de* perceber o livro. A consciência emocional é primeiramente irrefletida e, nesse plano, ela só pode ser consciência dela mesma no modo não-posicional. A consciência emocional é, em primeiro lugar, consciência *do* mundo. Não é sequer necessário ter presente toda a teoria da consciência para compreender claramente esse princípio. Algumas observações simples podem ser suficientes, e é curioso que os psicólogos da emoção nunca tenham pensando em fazê-las. De fato, é

evidente que o homem tem medo, tem medo *de* alguma coisa. (idem, ibidem, p. 56-57) (grifos do autor)

É interessante observar, aliás, o estatuto que a concepção de “mundo” ocupa em relação à consciência nesta obra, em comparação com o ensaio sobre o Ego transcendente onde a preocupação de Sartre era voltada somente a constituição da consciência. O mundo, diga-se de passagem, parece ser central para compreendermos as emoções enquanto consciência de alguma coisa. E isto é fundamental: “em uma palavra, o sujeito emocionado e o objeto emocionante estão unidos em uma síntese indissolúvel. A emoção é uma certa maneira de apreender o mundo.” (idem, ibidem, p. 57).

Recordemos o exemplo que Sartre nos fornece ao final do capítulo sobre o que ele nomeia de teses clássicas. Ao não conseguir realizar algo que lhe é proposto, alcançar um objeto sob a cadeira sem sair de dentro do círculo onde se encontra, desencadeia um ataque de cólera. Do ponto de vista tese sartreana isso ocorre devido à dificuldade emergente que é contida no mundo. Com efeito, Sartre explica a seu leitor não se trata do sujeito retornar sobre si em um ato de reflexão *entre* seu ato que fracassa e a cólera que emerge. Ao contrário disso, o que ocorre é uma passagem contínua da consciência irrefletida, como escreve o autor, entre o “mundo agido” – onde as ações fracassam – e o “mundo-odioso” – onde surge a cólera. Uma é transformação da outra, explica o filósofo. Consideremos aqui ainda uma característica da conduta irrefletida, da qual Sartre sublinha a necessidade de compreensão: há a tendência de se crer, afirma o filósofo, que a ação é constantemente uma passagem do nível irrefletido para o nível refletido da consciência. Mas, todavia, essa passagem para a reflexão não é necessária para compreendermos as ações. Explica Sartre:

Perceberíamos o problema (irreflexão – consciência *do mundo*), depois perceberíamos a nós mesmos. Perceberíamos a nós mesmos como tendo o problema a resolver (reflexão), a partir dessa reflexão conceberíamos uma ação a se cumprir *por nós* (reflexão) e então tornaríamos a descer no mundo para executar a ação (irrefletida), considerando apenas o objeto agido. (idem, ibidem, p. 58) (grifos do autor)

É contra isso que Sartre se objeta. Com efeito, na maior parte dos casos, mesmo que o sujeito possa refletir sobre sua ação, ela é operada no plano irrefletido. E como ilustração, Sartre apresenta o exemplo do ato de escrever. Ele se realiza, em todo caso, em um nível irrefletido, e isso não se reduz ao hábito de escrever, onde o movimento de traçar as letras – como diz o filósofo – seriam inconscientes. “Talvez eu tenha o hábito de escrever”, admite o filósofo, “mas não o de escrever *tais* palavras em *tal* ordem” (idem, ibidem, p. 58). O ato de escrever não será,

desse modo, inconsciente; mas sim, uma estrutura da consciência: não consciente de si mesmo (o que resultaria em uma reflexão – há somente consciência não-tética de si durante a ação), mas das palavras que nascem do ato da escrita.

Ainda sobre o exemplo da escrita, o autor explica:

Escrever é tomar consciência ativa *das palavras* enquanto elas surgem da minha pena. Não das palavras enquanto são escritas *por mim*: apreendo intuitivamente as palavras enquanto têm essa qualidade de estrutura de surgirem *ex nihilo* e, não obstante, de não serem criadores por si mesmas, serem passivamente criadas. (idem, ibidem, p. 59) (grifos do autor)

Todavia, Sartre compreende que esta mesma relação com a palavra não é idêntica ao observar um outro escrevendo; neste caso, as palavras que devem surgir são somente uma “evidencia provável”, ao passo que as palavras que o sujeito mesmo escreve são intuitivamente tomadas enquanto certas. Além disso, ao passo que as palavras traçadas pelo outro são contempladas enquanto um objeto de qualquer outra natureza – uma mesa ou um cabide, enumera o filósofo – as que o sujeito escreve são exigências. São potencialidades tomadas enquanto algo que *deve* ser realizado. E neste caso – sublinha o autor em perfeita consonância com *A Transcendência do Ego* – o *Eu* não aparece, a consciência é objetivamente desta exigência.

Com efeito, Gustavo Fujiwara em sua dissertação *Fenomenologia e psicologia fenomenológica em Sartre: uma arqueologia de conceitos*, considera a oposição deste exemplo à hipótese do inconsciente. Lemos:

Vê-se marcar aqui uma forte oposição ao inconsciente da psicanálise. O ato de escrever não é inconsciente, mas consciência irrefletida, consciente de si mesma não teticamente. Somente ao transcender-se e perceber-se no mundo como uma qualidade, a consciência passa a ser teticamente consciente de si mesma. Nas ações da consciência de primeiro grau, os objetos do mundo aparecem como devendo ser realizados por certos caminhos, “os meios aparecem como potencialidades que reclama a existência” (SARTRE, 1995, p. 76) vide, por conseguinte, o exemplo da escrita. (FUJIWARA, 2013, p. 93)

Em síntese, o mesmo podemos observar diretamente no texto de Sartre: “uma conduta irrefletida não é uma conduta inconsciente, ela é consciente e sua maneira não-teticamente, e sua maneira de ser não-teticamente consciente dela mesma é transcender-se e perceber-se no mundo como uma qualidade de coisas.” (SARTRE, 2006, p. 62). É relevante notar, com isso, que a consciência (de) si, ou que a consciência é sempre consciência de si não-teticamente



parece ser o principal alicerce, ao menos até este momento, da crítica do filósofo ao inconsciente.

Há, neste ponto da obra sartreana, algo central para sua teoria fenomenológica das emoções: estas exigências do mundo que o sujeito transcende em direção, e nelas se percebe ao transcender emergem enquanto dificuldades, ao passo que o mundo de nossos desejos, atos e necessidades “aparece como que sulcado por caminhos estreitos e rigorosos que conduzem a esse ou àquele objetivo determinado, isto é, ao aparecimento de um objeto criado” (idem, *ibidem*, p. 62). São estas considerações que conduzem o autor a concluir, portanto, que o mundo é *difícil*. Não, como evidencia *Esboço*, como uma qualidade predicada em um nível refletido da consciência, mas enquanto correlativo noemático da consciência em sua atividade, seja ela empreendida ou concebida. Recordemos aquilo que já consideramos sobre a intencionalidade: consciência e mundo são, podemos dizer, “polos” distintos que possuem uma ligação intrínseca, na medida em que a consciência é sempre consciência de alguma coisa. Assim, dessa relação, temos de um lado a atividade da consciência, e de outro, a dificuldade do mundo em relação a ela, como uma resistência que emerge do objeto em relação à consciência, uma vez que este não é constituído por ela.

E é a constatação desta dificuldade do mundo que permite-nos compreender fenomenologicamente as emoções. Escreve Sartre:

Agora podemos conceber o que é uma emoção. É uma transformação do mundo. Quando os caminhos traçados se tornam muito difíceis ou quando não vemos caminho algum, não podemos mais permanecer num mundo tão urgente difícil. Todos os caminhos estão barrados, no entanto é preciso agir. Então tentamos mudar o mundo, isto é, vivê-lo como se as relações das coisas com suas potencialidades não estivessem reguladas por processos determinadas, mas pela magia. (idem, *ibidem*, p. 62)

Assim, Sartre nomeia *magia* a capacidade da consciência, diante à dificuldade do mundo, de modificá-lo. É necessário sublinhar que, evidentemente, esta modificação que as emoções fazem no mundo não é uma modificação real em sua estrutura, mas sim, de sua aparência fenomênica que este se apresenta diante a consciência. Contudo, como sublinha Sartre, não se trata de um jogo<sup>56</sup>; a consciência impregna assim o mundo com um novo sentido, permanece convencida; em outras palavras, ela se *encanta*. “Ela é”, escreve Sartre, “antes de tudo a captura de relações novas e de exigências novas” (idem, *ibidem*, p. 62).

---

<sup>56</sup> Escreve Sartre: “Entendamos bem que não se trata de um jogo: estamos acuados e nos lançamos nessa nova atitude com toda a força de que dispomos” (SARTRE, 2013. p. 62)

Apesar disso, deve-se notar que o efeito desta categoria de mágico recai sobre o mundo, não somente sobre a consciência. Como aponta Tomès, a partir da impossibilidade de agir a consciência modifica o mundo – magicamente, e não realmente. Assim, a consciência se torna emotiva com o fim de fazer cessar o determinismo pragmatista que constitui o mundo e que encerra suas ações, e poder agir novamente. (TOMÈS, 2010, p. LXXXII). E ao que concerne o mundo, é relevante considerarmos as palavras de Simeão Sass no artigo *Esboço de uma teoria sartreana das emoções* à propósito disso:

Sartre define este mundo mágico a partir da significação que Alain dá ao termo: “o mágico é o espírito que se arrasta por entre as coisas” (p. 107), isto é, “uma síntese irracional de espontaneidade e passividade. É uma atividade inerte, uma consciência tornada passiva” (p. 107). Dada a relação entre a consciência e o mundo, esta “só pode ser objeto transcendente sofrendo a modificação da passividade (...) o sentido dum rosto [por exemplo] é consciência em primeiro lugar – e não sinal desta – mas uma consciência alterada, degradada, que foi precisamente tornada passiva” (p. 107). Identificado o sentido de degradação da consciência, começamos a entrever a dimensão essencial da emoção. A magia primária e sua significação surgem do mundo e não de nós. Somos mais passivos do que ativos na vivência da emoção, isto porque as coisas conservam a marca do psicológico. Ela é, neste plano, a queda brusca da consciência no mágico, a alteração do mundo dos utensílios. (SASS, 2007, p. 44) (grifos do autor)<sup>57</sup>

É interessante notar, de passagem, que como considera Sass, somos passivos da vivência da emoção, uma vez que o mágico surge do mundo. Este aspecto da teoria sartreana parece corresponder as questões levantadas por Sartre ao final da segunda parte de *Esboço*, onde o filósofo considera que não somente somos invadidos pela emoção, mas que igualmente tentamos lutar contra elas.

Em síntese, diante da dificuldade emergente do mundo, a consciência o apreende de um outro modo, sob outros aspectos, “transforma-se precisamente para transformar o objeto.” (SARTRE, 2013, p. 62). De maneira geral, esta compreensão de “mágico” parece fundamental para compreender o sentido conferido pela consciência, que é fundamental para compreendermos não somente o simbólico das emoções, mas a argumentação sartreana contra o inconsciente de maneira mais profunda. Consideremos, desse modo, alguns exemplos do filósofo sobre o mágico. É interessante notar que, uma vez tendo conceituado essa categoria de mágico, o primeiro exemplo que se segue do autor parece de algum modo antecipar a sua

---

<sup>57</sup> Os grifos de Sass ao longo da citação são referentes à *Esboço para uma Teoria das Emoções*, segundo a tradução de A. Pastor. Fernandes, da Editorial Presença, ano de 1972.

próxima obra, *O Imaginário*, de 1940. Com efeito, Sartre insiste na compreensão de que, como vimos do exemplo da escrita, a consciência pode operar uma passagem entre duas consciências irrefletidas – entre percepção e consciência emocionante, por exemplo. E o filósofo salienta que nisso não há nada de estranho, apontando a existência de diversos exemplos entre atividade e percepção: ao procurar a imagem de um caçador em uma “gravura-charada”, é conduzir a percepção de uma maneira nova, transcende-se sobre “caçadores possíveis” na gravura, até que o caçador de fato aparece diante à percepção. “Assim, através da mudança de intenção, como numa conduta, apreendemos um objeto novo ou um objeto antigo de uma maneira nova.” (idem, *ibidem*, p. 63) – sem, contudo, sublinha o autor, sair de uma conduta irrefletida.

Essa modificação mágica do mundo é, em suma, a caracterização da estrutura emotiva da consciência. Essa conduta emotiva, como nomeia o filósofo,

“não tem por finalidade agir realmente sobre o objeto enquanto tal por meios particulares. Ela busca conferir ao objeto, por ela mesma e sem modifica-lo em sua estrutura real, uma outra qualidade, uma menor existência ou uma menor ameaça (ou maior existência etc.). Em suma, na emoção é o corpo que, dirigido pela consciência, muda suas relações com o mundo para que o mundo mude suas qualidades. (idem, *ibidem*, p. 65)

A fim de melhor elucidar o lugar que o corpo ocupa nesta conduta emotiva, Sartre propõe-nos um novo exemplo. Ao não conseguir alcançar um cacho de uvas, o sujeito abaixa as mãos, sacode os ombros e sentencia: “estão verdes”. Nessa pequena comédia, como nomeia o filósofo, em um primeiro momento o cacho de uvas se apresenta enquanto “uvas a serem colhidas”, qualidade se na impossibilidade de realizar-se, tornam-se insuportáveis; então, a consciência confere a qualidade de “uvas verdes”. No que parece ser talvez uma antecipação pouco desenvolvida do conceito de *Má-Fé*, Sartre conclui: “Aqui a comédia só é em parte sincera. Mas, se a situação é urgente, e a conduta encantatória for efetuada com seriedade, eis a emoção.” (idem, *ibidem*, p. 66).

O que se segue na exposição de Sartre são diversos tipos de exemplos acerca das emoções – medo passivo, medo ativo, tristeza passiva, tristeza ativa, por exemplo. Ainda, considera que há emoções falsas e verdadeiras. Não nos atentaremos em minúcias destes aspectos da obra, o que nos interessa sobre tudo é que, como consequência disso, Sartre afirma o lugar em que a crença ocupa nas emoções: “as qualidades intencionadas para o objeto são percebidas como verdadeiras. O que se deve entender por isto? Mais ou menos o seguinte: que a emoção é sofrida.” (idem, *ibidem*, p. 76). É nesse sentido, precisamente, em que o filósofo compreende que a consciência se *enfeitiça*. Isso conduz o autor a considerar o papel do corpo

nas emoções – que, contudo, não deve ser separado da conduta da consciência. Aliás, Sartre aponta que estes não poderiam ser estudados por si mesmos; pode-se parar de fugir (conduta do corpo), mas não se pode deliberadamente parar de temer (conduta emotiva da consciência). Em suma, o filósofo considera que, no caso da emoção, é necessário que o corpo se encontre em perturbação, esteja em um certo *estado*, mesmo que este não seja capaz em si mesmo de provocar as condutas emotivas da consciência. Diz Sartre: “Estamos claramente diante de uma forma sintética: *para crer* nas condutas mágicas, é preciso estar perturbado” (idem, *ibidem*, p. 77). Assim, a conduta mágica da emoção efetiva-se na medida em que se há crença nela, e, para que tal crença exista de fato, o corpo encontre-se em certo estado.

Sartre encerra sua explanação observando dois itens: o primeiro, que a consciência não é consciência de si enquanto degradação do mundo diante o mágico; tem somente consciência posicional (irrefletida) desta degradação. E o segundo, que a consciência “é vítima de sua própria armadilha” (idem, *ibidem*, p. 79) na medida em que ela de fato crê nestes novos aspectos do mundo, como se estivesse enfeitada, diante da dificuldade que seu objeto correlato apresenta– “exatamente como no sonho, na histeria”, complementa o filósofo (idem, *ibidem*, p. 80). E de maneira geral, podemos observar que, em alternativa à tese psicanalítica que Sartre já havia rejeitado na segunda parte de *Esboço para uma teoria das emoções*, a categoria do mágico apresentada pelo filósofo apresenta uma chave de compreensão do simbólico das emoções; conclui Sartre:

Junto à emoção, uma consciência reflexiva pode sempre se dirigir. Nesse caso, a emoção aparece como estrutura da consciência. Ela não é qualidade pura e indizível, como é o vermelho cor-de-tijolo ou a impressão pura de dor – e como ela deveria ser segundo a teoria de James. Ela tem um sentido, ela *significa alguma coisa para minha vida psíquica*. (idem, *ibidem*, p. 91).

É necessário observar que a sobreposição do segundo e terceiro capítulo de *Esboço para uma teoria das emoções* parecem operar algo de essencial à nossa pesquisa. Sartre não somente rejeita a psicanálise para explicar as emoções, como, a partir da sua psicologia fenomenológica, tenta constituir uma teoria das emoções que visam tornar desnecessário recorrer à hipótese do inconsciente para explica-las. Ora, esse caráter de *alternativa* às teses clássicas e principalmente à psicanálise que emerge diante a própria estrutura argumentativa de *Esboço* parece-nos fundamental, de modo que ainda será necessário considerarmos algumas conclusões que se podem derivar disso mais adiante. Devemos considerar ainda a obra *O Imaginário*, publicada

por Sartre em 1940, completando assim nosso trajeto pelos textos de psicologia fenomenológica do filósofo.

## 2.4 NOTAS SOBRE *O IMAGINÁRIO*

Em relação aos textos que o antecedem nos anos de 1930, *O Imaginário* representa, podemos dizer, uma obra mais robusta e completa, em um sentido de desenvolvimento textual. Escrito em 1935 junto de *A Imaginação*<sup>58</sup>, em um único texto que se dividia em duas partes: uma crítica (que corresponde ao texto de *A Imaginação*) e outra científica (o texto de *O Imaginário*). *O Imaginário* será publicado somente no ano de 1940, devido a somente a parte correspondente ao primeiro texto ser aceita para integrar a enciclopédia da Alcan (MOUTINHO, 1995, p. 77). Como já observamos em nossas considerações a respeito do conceito de intencionalidade, a imaginação – no contexto do pensamento sartreano – é uma estrutura da consciência. É nessa afirmação em que repousa a tese que compõe *O Imaginário*.

Com efeito, a primeira parte do livro, “o certo”, inicia-se com a compreensão da estrutura intencional da imagem. O método adotado pelo filósofo é simples: “produzir em nós imagens, refletir sobre essas imagens, descrevê-las, isto é, tentar determinar e classificar seus traços distintivos” (idem, 1996, p. 16). Há nesta apresentação do método uma premissa que é anunciada por Sartre de antemão e que será frequentemente endossada e justificada durante sua argumentação seguinte: que a imagem se apresenta à consciência enquanto tal, e é igualmente deste modo que ela se apresenta diante à reflexão, não podendo ser confundida com uma percepção de um objeto. Assim, a imagem não é como uma “percepção fraca” ou qualquer outra coisa senão uma consciência de alguma coisa, que possui suas especificidades que as distinguem das demais consciências.

Consideramos de passagem em nosso primeiro capítulo que Sartre enumera quatro características da imagem: que a imagem é uma consciência, a quase observação, que a consciência imaginante põe seu objeto como um nada, e a espontaneidade. Devemos, diante disso, considera-las agora de maneira mais aprofundada, a fim de compreendermos melhor o tema da consciência *imaginante*, e por consequência, nos aprofundarmos na questão do *sentido* colocada na fenomenologia de Sartre.

### 2.4.1 As características da imagem

---

<sup>58</sup> Idem a nota 24 desta dissertação.

É em Hume que Sartre encontra o exemplo de um tópico central de sua tese, a *ilusão da imanência* – a saber, a compreensão de que a imagem está *na* consciência, e a objeto *na* imagem:

As percepções que penetram com mais força e violência podem ser chamadas de *impressões*... por ideias, entendo as imagens fracas oriundas das primeiras no pensamento e do raciocínio. (...) Formar a ideia de um objeto e formar uma ideia, simplesmente, é a mesma coisa, com o fato de se referir a um objeto sendo apenas para a ideia uma denominação extrínseca, da qual ela não carrega, em si mesma, nenhuma marca, nenhum traço. Ora, como é impossível formar a ideia de um objeto que seja dotado de quantidade, e que, portanto, não o seja em nenhum grau preciso nem de outra, segue-se que é igualmente impossível formar uma ideia que não seja limitada e circunscrita nesses dois pontos. (HUME apud. SARTRE, 1996, p. 17)

É precisamente contra isto, a ilusão da imanência, que Sartre escreve; é a concepção, segundo o autor, da maior parte dos psicólogos, filósofos, e do senso comum: em resumo, é a compreensão de que há uma cópia, um simulacro do objeto “dentro” da consciência. Como já consideramos exaustivamente, segundo o conceito de intencionalidade, a consciência se caracteriza por ser consciência sempre de alguma coisa, se caracterizando como um movimento (a explosão em direção ao objeto), e não como um recipiente que retém representações em seu interior. É exatamente este o argumento de Sartre contra a ilusão da imanência, e isso constitui a primeira característica da imagem: que ela é uma consciência. Que isso significa? “A palavra *imagem*”, explica Sartre, “não poderia, pois, designar nada mais que uma relação da consciência ao objeto; dito de outra forma, é um certo modo que o objeto tem de aparecer à consciência, ou, se preferirmos, um certo modo que a consciência tem de se dar ao objeto” (SARTRE, 1996, p. 19). Isto é, a imagem é uma estrutura da consciência, uma maneira específica desta visar um objeto; um objeto nele mesmo, é importante sublinhar, não um simulacro de um objeto. Explica o filósofo: “A consciência imaginante que tenho de Pierre não é a minha consciência da imagem de Pierre: Pierre é diretamente atingido, minha atenção não é dirigida para uma imagem, mas para um objeto”. (idem, *ibidem*, p. 19). Isso nos autoriza a considerar, aliás, que tal como a emoção, a imagem é primeiro uma consciência irrefletida. A imagem é, portanto, uma consciência que tem por intenção um objeto.

Isso nos permite visualizar melhor a concepção de que a imagem se dá a consciência enquanto tal. Sendo ela um *modo* de se ter consciência de um objeto, ela não poderia confundir-se em nenhum grau com a percepção. Outra distinção que Sartre aponta entre estas duas formas distintas de consciência – que caracteriza a segunda característica da imagem – é que, no caso

da percepção, os objetos são observados. Isso significa que o sujeito que o apreende o conhece lentamente: como no exemplo de Sartre, um cubo só pode ser percebido por um ponto de observação que revela três de seus seis lados vez, obrigando que seu observador, por sua vez, o observe por pontos de vista diversos para que ele seja apreendido em sua totalidade.

Todavia, não é deste modo que a consciência imaginante se relaciona com seu objeto. Em contrapartida à percepção, todo o conhecimento do objeto é dado de imediato na imaginação. Mesmo que, para permanecermos com nosso exemplo, o cubo seja tomado pela consciência imaginante em um perfil, que revela somente três de seus lados, ele é dado de imediato, neste caso, pelo que é:

Vemos agora que a imagem é um ato sintético que une a elementos mais precisamente representativos um saber concreto, não imaginado. Uma imagem não se apreende; é exatamente organizada como os objetos que se aprendem, mas, na realidade, a imagem se dá inteira como aquilo que ela é, desde seu aparecimento. Se você quiser se divertir fazendo girar no pensamento a imagem de um cubo, se finge que ele lhe apresenta suas diversas faces, você não terá avançado em nada no fim da operação: não terá aprendido nada. (idem, ibidem, p. 21)

É essa a característica que Sartre nomeia de *quase-observação*. Ainda, é interessante notar ainda sobre este aspecto da consciência imaginante, é que ele lhe proporciona – como diz o filósofo – uma pobreza essencial. Ao passo que o objeto da percepção constantemente pode exceder à consciência, o objeto da imaginação jamais poderá excedê-la. Uma vez que a o objeto se apresenta à consciência imaginante pelo que é, jamais nada poderia ser aprendido com ele, ao passo que nada poderá figurar nele que eu já não tenha aprendido antes – “a imagem não ensina nada, não dá jamais a impressão do novo, não revela jamais uma face do objeto. Ela oferece-se em bloco.” (idem, ibidem, p. 23-24).

A terceira característica é a de que toda a consciência imaginante coloca seu objeto enquanto um nada. A primeira coisa a ser considerada sobre esta característica, e assim faz Sartre, é sublinhar que a consciência imaginante é consciência do seu objeto primeiro em nível irrefletido, e ao passo que coloca seu objeto, ela é consciência de si de maneira não-tética; isto é, enquanto uma consciência, a consciência imaginante se estrutura do mesmo modo de toda a arquitetura da consciência apresenta por Sartre em todo o itinerário que compõe seus textos de psicologia fenomenológica. A especificidade da consciência imaginante consiste em que, ao passo que a percepção põe seu objeto enquanto um *existente*, a imaginação (que igualmente contém um ato de crença ou um ato posicional) pode colocar seu objeto de quatro formas: enquanto inexistente, ausente, existente em outra parte, ou neutralizar-se, “isto é, não colocar

seu objeto como um existente” (idem, ibidem, p. 26) – que, como sublinha o filósofo, permanece sendo um ato posicional.

Em síntese, Phillippe Cabestan é assertivo ao resumir esta característica da imagem em *L’Imaginaire, Sartre*:

De maneira geral, a consciência imaginante põe seu objeto como um irreal e o que eu imagino é imaginário. “Em certo sentido”, escreve Sartre, “pode-se dizer que a imagem envolve um certo nada” (p. 34). Mas é possível distinguir diferentes casos: o irreal, isto é, o que eu imagino, pode ser inexistente (eu imagino um centauro ou uma quimera); pode ser ausente (imagino conversar com Pierre que “na verdade” não está lá); em certos casos, o irreal existe em outros lugares (Pierre está na China). Enfim, Sartre considera o caso um pouco mais complexo onde a existência do que é imaginado não é afirmada nem negada, mas, como já diz Husserl, colocada entre parênteses ou neutralizada, como acontece em devaneios. (CABESTAN, 1999, p. 9) (grifos do autor)<sup>59</sup> (tradução nossa)<sup>60</sup>

Por último, a quarta característica da imagem é a espontaneidade. O filósofo sublinha que, se de um lado, a consciência perceptiva aparece enquanto passividade, a consciência imaginante “se dá a si mesma enquanto consciência imaginante, isto é, como uma espontaneidade que produz e conserva o objeto enquanto imagem” (SARTRE, 1996, p. 28). Isso se dá, explica Sartre, enquanto uma espécie de contrapartida do objeto ser colocado enquanto um nada; ela se coloca, como efeito disso, para si mesma enquanto possuindo um caráter criador.

## 2.4.2 A genealogia da imagem e o *analogon*

Uma vez considerado isso, é interessante notar o que o que se segue na estrutura de *O Imaginário* é a constituição da genealogia da imagem; Sartre dedica as páginas de sua obra nesse momento a discorrer pelas mais diversas maneiras da consciência imaginante operar no mundo. Consideremos aqui o primeiro caso apresentado pelo filósofo da família da imagem: “imagem, retrato, caricatura”. Esse primeiro caso descrito por Sartre introduz um conceito

---

<sup>59</sup> Os grifos de Cabestan indicam citações retiradas da edição de *L’Imaginaire*, de Sartre, publicada em 1986 pela Gallimard.

<sup>60</sup> No texto original : “D’une manière générale, la conscience imageante pose son objet comme un irréel et ce que j’imagine est imaginaire. « En ce sens, écrit Sartre, on peut dire que l’image enveloppe un certain néant » (p. 34). Mais il est possible de distinguer différents cas : l’irréel, c’est-à-dire ce que j’imagine, peut être inexistant (j’imagine un centaure ou une chimère) ; il peut être absent (j’imagine bavarder avec Pierre qui, « en vrai », n’est pas là) ; dans certains cas l’irréel existe ailleurs (Pierre est en Chine). Enfin Sartre envisage le cas un peu plus complexe où l’existence de ce qui est imaginé n’est ni affirmée ni niée mais, comme le dit déjà Husserl, mise entre parenthèses ou neutralisée, comme cela arrive dans la rêverie. ”



fundamental para compreendermos mais rigorosamente a consciência imaginante e sua operação de sentido diante o mundo: a matéria da imagem, ou, o *analogon*.

Com efeito, o primeiro caso que Sartre exemplifica é o da representação mental; “quero lembrar-me do rosto de meu amigo Pierre”, escreve Sartre. “Faço um certo esforço para e produzo uma certa consciência da imagem de Pierre. O objeto é alcançado de modo imperfeito: faltam certos detalhes, outros são suspeitos, o todo é bastante vago” (SARTRE, 1996, p. 33). Em sequência, o filósofo considera o caso da fotografia. Em uma foto de Pierre – descreve o autor – encontro todos os detalhes de seu rosto, mesmo aqueles que antes não havia percebido. Mas ela não mostra sua expressão. Ao observar uma caricatura, entretanto, lá é encontrado a expressão de Pierre, mesmo que agora os detalhes de seu rosto estão exagerados, e tenham sido deliberadamente falseados, distorcidos.

Estes três atos são três estágios de um mesmo processo, com o mesmo objetivo: fazer presente um objeto, no exemplo, o rosto de Pierre, que está ausente. E, com isso, explica Sartre:

Examinemos mais profundamente o exemplo. Empregamos três procedimentos para reencontrar o rosto de Pierre. Nos três casos, descobrimos uma “intenção”, e essa visa, nos três casos, o mesmo objeto. Esse objeto não é nem representação não é nem representação, nem a foto, nem a caricatura: é meu amigo Pierre. Além disso, nos três casos, viso um objeto da mesma maneira: é no terreno da percepção que quero fazer aparecer o rosto de Pierre, que quero “torná-lo presente”. E, como não posso fazer surgir sua percepção diretamente, sirvo-me de uma certa maneira que age como um *analogon*, como equivalente da percepção. (idem, ibidem, p. 34) (grifos do autor)

Desse modo, na impossibilidade de fazer um objeto ausente surgir na percepção, a consciência utiliza da matéria, em um *analogon*, para torná-la presente. Isso é, como sublinha o filósofo, claramente percebido em dois dos três estágios do exemplo. No que concerne à caricatura e a à fotografia, seu substrato material é evidente: ambos são *coisas* – tratam-se objetos, onde traços e cores que organizadas de maneira específica tem como função objetiva representar alguma coisa. É precisamente disso que se trata, portanto, o *analogon*; uma espécie de substrato material que serve para fazer emergir a imagem. A intenção da consciência anima a matéria, e nela faz surgir a imagem enquanto coisa, na medida em que ela visa um objeto determinado, como Pierre.

É importante notar, como faz Sartre, que mesmo em casos – como é o da fotografia e a caricatura – onde a evocação da imagem é involuntária, e sua formação é “fora da consciência para lhe aparecer em seguida, já construída” (idem, ibidem, p. 35), a intenção da consciência é fundamental para que a imagem se constitua; a voluntariedade de algumas imagens não fazem

delas uma imagem com a intenção da consciência ausente – trata-se aqui da ilusão da imanência. Desse modo, a consciência é a prerrogativa fundamental para a constituição da imagem, para fazer emergir um mundo imaginário, um mundo irreal. Não se trata, é importante notar, de tomar a imaginação enquanto uma faculdade da consciência. Isso se trataria, ao menos de um ponto de vista sartreano, de um retorno ao psicologismo, que Sartre já criticara em *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl*. A imaginação é uma das maneiras da consciência ser consciência de alguma coisa, de dirigir-se ao mundo, de estar diante do Ser.

Ao que concerne ao *analogon*, François Noudelmann é bastante eloquente ao explicá-lo em seu livro *Sartre: l'incarnation imaginaire*. Lemos as palavras de Noudelmann:

A matéria funciona como um analogon que vem preencher a intenção quando se procura representar um objeto. Sartre pode, assim, expandir a família da imagem e não mais discriminar entre pintura, fotografia, caricatura, imagem verbal e representação mental. Em todos os casos, uma intenção anima um analogon. A espontaneidade pretendida das imagens mentais não faz nada para atrapalhar essa afirmação: ela ainda decorre de uma ilusão sobre a vida autônoma das imagens e esquece de apreender a intenção original da consciência de maneira irrefletida. Ao contrário, a imagem mental testemunha, de uma maneira mais radical que as outras imagens, de uma intenção, porque não pode ser apreendida de outra maneira, ao contrário de uma fotografia que teoricamente pode existir como uma coisa, antes de ser constituída em imagem. (NOUDELMMANN, 1996, p. 20) (tradução nossa)<sup>61</sup>

Todavia, Sartre só se dedicará a discutir o tema do *analogon* da imagem mental mais adiante em sua explanação, fora da parte “o certo” – isto é, os dados que são dados enquanto inteiramente certos à consciência reflexiva – enquanto componente da segunda parte de *O Imaginário*, “o provável”. Com efeito, é relevante notar ainda que ao que concerne à genealogia da imagem, ainda figura enquanto “certo” algo que nos parece essencial, tanto para nossa pesquisa, tanto para o desenvolvimento argumentativo do filósofo: o signo. Desse modo, o primeiro passo do autor é separar o signo do retrato; se em ambos os casos há uma intenção da consciência que o visa, e uma matéria – um *analogon* – que o transforma, no caso do signo a matéria é “totalmente indiferente ao objeto traçado” (SARTRE, 1996, p. 39). A ligação entre eles (no exemplo de Sartre, a palavra “escritório” e o objeto físico/social que lhe corresponde)

---

<sup>61</sup> “La matière fonctionne comme un analogon qui vient remplir l’intention lorsque l’on cherche à se représenter un objet. Sartre peut ainsi élargir la famille de l’image et ne plus pas opérer de discriminations entre tableau, photographie, caricature, image verbale et représentation mentale. Dans tous les cas une intention anime un analogon. La spontanéité prétendue des images mentales ne vient en rien troubler cette affirmation: elle relève encore d’une illusion sur la vie autonome des images et oublie de saisir l’intention originelle de la conscience sur un mode irréflecti. Au contraire, l’image mentale témoigne, de manière plus radicale que les autres images, d’une intention car elle ne peut être saisie autrement, à la différence d’une photographie qui peut théoriquement exister comme une chose, avant d’être constituée en image.”

é simplesmente convencional, ao passo que o retrato revela, na concepção do autor, um “quase-rostro”, são semelhantes, no caso do retrato “o personagem do quadro me solicita docemente a toma-lo por um homem” (idem, ibidem, p. 39), o que não se passa no caso do signo. Além disso, no caso deste a palavra enquanto signo não retorna sobre si mesma, ela avança para *a coisa*, na medida em que desperta uma significação. Isso nos é essencial, na medida em que, como consideramos junto de *Esboço para uma teoria das emoções*, a psicologia fenomenologia parece poder figurar, em certa medida, como uma alternativa metodológica à psicanálise, e vemos, dessa maneira, a realização do signo se dar de maneira exterior à consciência, na medida em que ela confere sentido à realidade, “transformando” um objeto material, como a palavra.

Além disso, Sartre considera ainda que, em relação ao retrato, o signo não dá seu objeto, não o coloca como tal. “É constituído como signo por uma intenção vazia. Segue-se que uma consciência significativa, que é vazia por natureza, pode ser preenchida sem destruir-se”. (idem, ibidem, p. 42). De maneira geral, isso pode ser melhor compreendido na medida em que Sartre considera um tipo específico de signo, a saber, a consciência da imitação.

O cenário que Sartre descreve em seu exemplo acerca da imitação é uma apresentação da artista Franconay, que faz uma imitação do cantor Maurice Chevalier. Explica Sartre, evidenciando os signos utilizados pela artista (que aqui desempenha o papel de *analogon*):

O nome “Maurice Chevalier” evoca em nós a imagem por contiguidade. A explicação não vale para os numerosos casos em que o artista sugere sem nomear. É que existe um grande número de signos assimiláveis a um nome: Franconay, sem se referir a Chevalier, pode de repente botar um chapéu de palha. O cartaz, os jornais, as caricaturas constituíram lentamente todo um arsenal de signos. Basta consultá-los. (idem, ibidem, p.44)

Assim, os gestos, caricaturas, figurinos e acessórios, e ainda o corpo da artista servem enquanto *analogon* para a consciência do espectador, que os apreende enquanto signos, na medida em que eles constituem um objeto, uma imagem, para além deles. Não se trata, contudo, de um *analogon* perfeito, assinala Sartre (idem, ibidem, p. 47), uma vez que são corpos distintos, mas sim de elementos que operam precisamente enquanto signos. Nesse momento a consciência se dirige ao vazio, de maneira geral, sob a expectativa da imitação, de *decifrá-la* enquanto signo; eles serão captados enquanto signo, como objetos determinados que visam constituir uma imagem. E essa imagem, sublinha Sartre, enquanto signo é uma consciência. O signo é tomando enquanto tal pela consciência imaginante, ela não encerra em si uma imagem mental (isso resultaria em um retorno à ilusão da imanência), ela põe o sentido de signo e o apreende enquanto tal:

Uma consciência não possui uma superfície opaca e inconsciente pela qual pudéssemos pegá-la e ligá-la a uma consciência. Entre duas consciências, a relação causa-efeito não é exercida. Uma consciência é inteiramente síntese, íntima de si mesma: é no mais profundo dessa interioridade sintética que ela pode juntar-se, por um ato de retenção ou protensão, a uma consciência anterior ou posterior. (idem, *ibidem*, p. 44)

Vemos desse modo Sartre objetar-se a uma concepção presente de inconsciente, onde a consciência latente do objeto buscaria um sentido oculto em si mesma para caracterizá-lo enquanto signo. Na psicologia fenomenológica que Sartre constitui, tudo se passa ao avesso disso: a exemplo da atriz que imita Chevalier, o significado e o significante estão ambos no mesmo objeto, e é a consciência que o põe e o apreende enquanto uma unidade que constitui o signo. É relevante notar que esta parece ser a mesma objeção levantada à psicanálise na segunda parte de *Esboço para uma teoria das emoções*: ao cindir o psíquico entre consciência e inconsciente, é separado significado e significante, assim, descaracterizando o signo enquanto tal. E no caso da imagem, Sartre é claro: *é por meio* dos gestos da atriz que a imagem do cantor se revela, na medida em que a consciência decifra o signo: “Decifrar os signos é produzir o conceito ‘Chevalier’”, explica o filósofo. “Ao mesmo tempo eu julgo ‘ela imita Chevalier’. Com esse julgamento, a estrutura da consciência se transforma. O tema, agora, é Chevalier. Por sua intenção central, a consciência é imaginante, trata-se de realizar meu saber na matéria intuitiva que me é fornecida” (idem, *ibidem*, p. 45-46).

Em síntese, Sartre ainda assinala o papel da afetividade no caso da imitação: quando Chevalier é visado por meio da interpretação de Franconay, há uma reação afetiva; “Esta projeta sobre a fisionomia de Maurice Chevalier uma certa qualidade indefinível que podemos chamar de ‘sentido’.”(idem, *ibidem*, p. 48). Em síntese, a partir da intenção da consciência, que sabe e busca decifrar o signo, desperta uma reação afetiva que se incorpora à síntese da intenção, de modo que o signo que é colocado pela atriz é decifrado.

É necessário assinalar, por fim, que longe de nos pretendermos esgotar os vastos casos percorridos por Sartre em sua genealogia da imagem – que vão do retrato até as imagens hipnagóticas, passando ainda pelos desenhos esquemáticos, no que concerne os signos – é importante observarmos, como podemos constatar a partir do caso da consciência da imitação, é a pluralidade em que se apresenta o *analogon* da imagem. Quanto a isso, Cabestan é eloquente:

No entanto, vimos que essa matéria é muito diferente dependendo dos casos, e se pode hierarquizar esses tipos de consciência imaginante segundo a indigência maior ou menor necessidade de seu suporte material e o lugar inversamente proporcional ocupado pelo conhecimento. De fato, o conhecimento desempenha um papel ainda mais importante e, correlativamente, o objeto ganha ainda mais generalidade, à medida que a questão da consciência imaginativa se empobrece. (CABESTAN, 1999, p. 13) (tradução nossa)<sup>62</sup>

Dessa maneira, nota-se que os casos descritos por Sartre se organizam de acordo com seu *analogon* na família da imagem, onde a presença deste é inversamente proporcional ao conhecimento. Isso é fácil notar, aliás, onde o caso da consciência em relação da fotografia possui uma matéria bem definida e concreta e engaja pouco conhecimento, e de outro, o símbolo possui um *analogon* mais difuso e interpretativo e faz proporcionalmente o conhecimento da consciência bem mais necessário. No mesmo sentido, Damon afirma que a descrição da família da imagem “segue o critério de que o *analogon* é progressivamente diminuído nas suas qualidades representativas, fazendo crescer com isso o trabalho da consciência via movimento, saber e afetividade.” (MOUTINHO, 1995, p. 121) (grifos do autor).

### 2.4.3 A imagem mental, o símbolo, o irreal

Com efeito, se na imagem mental sua matéria é bastante pobre, o movimento, o saber e a afetividade dos quais aponta Damon são fundamentais para compreendermos finalmente o *analogon* da imagem mental, e nela ocupam bastante espaço. É precisamente sobre isso que articula o primeiro passo das considerações que Sartre faz sobre “o provável”. Começemos pelo tema do saber – é o primeiro considerado igualmente por Sartre.

O saber, no contexto da imagem mental, figura no texto de *O Imaginário* de uma forma mais ou menos intuitiva: como vimos, a consciência imaginante de um objeto qualquer, como pode ser o amigo Pierre dos exemplos de Sartre, é definida pela intenção da consciência, é consciência *do* objeto. É necessário, desse modo, o conhecimento do objeto. A consciência não poderia visar o rosto de Pierre no vazio, é necessário observar, se não conhecesse seus traços e particularidades. A imagem não poderia existir sem um saber que a constituísse.

Explica Sartre:

---

<sup>62</sup> Segundo o texto original de *L'Imaginaire, Sartre*: “Cependant, nous avons vu que cette matière est très différente suivant les cas, et on peut hiérarchiser ces types de conscience imageante selon l'indigence plus ou moins grande de son support matériel et la place inversement proportionnelle qu'y occupe le savoir. En effet, le savoir joue un rôle d'autant plus important et, corrélativement, l'objet gagne d'autant plus en généralité que la matière de la conscience imageante s'appauvrit.”

Na consciência imaginante, pode-se apenas distinguir por abstração o saber da intenção. A intenção só se define pelo saber, pois só representamos como imagem aquilo que já sabemos de algum modo e, reciprocamente, o saber não é simplesmente um saber, é ato, é o que quero representar a mim. Não me limito a saber que Pierre é louro, esse saber é uma exigência: eis o que é preciso que eu realize como intuição. Naturalmente, esse saber é uma exigência: esse saber não deve ser considerado como acrescentando-se a uma imagem já constituída para esclarecê-la: é a estrutura ativa da imagem. (SARTRE, 1996, p. 84)

O filósofo sublinha, desse modo, que o saber e a intenção são intrínsecos. De fato, é importante observar que a imagem é uma consciência. Isso separa Sartre de Husserl, fato que, aliás, o próprio autor deixa em evidência. É necessário notar a crítica que Sartre faz neste momento ao filósofo alemão: a imagem mental não vem “preencher” uma intenção vazia; ao avesso disso, ela própria é uma consciência. É isso que Sartre compreende, como bem explica Paulo Alexandre e Castro em *Metafísica da Imaginação*, com “degradação do saber”; isto é, a compreensão de psicólogos que por via de introspecções experimentais constatam estados onde, ao lado do saber puro, são dados enquanto imagens, mesmo que não possuam elemento representativo. Com efeito, em Sartre, saber e imagem estão fundidos, e não se pode distinguir um do outro (CASTRO, 2006, p. 178), ao menos no que concerne a imagem mental.

Desse modo, há então duas categorias diferentes a serem consideradas: a do saber do puro, e o saber imaginante. Além disso, há também, por consequência, a diferença entre a consciência da imagem, e o saber da imagem<sup>63</sup>. Posso, nesse sentido, pensar em um círculo sob seu aspecto de figura geométrica, sem qualquer representação intuitiva deste (CABESTAN, 1999, p. 15). É relevante notar, aliás, como no caso da imagem mental é perfeitamente realizada a quase-observação: ela não ensina nada, ao contrário, é o saber já disponível que a constitui.

A afetividade, tal como consideramos a partir do signo e da consciência de imitação, também é fundamental para o *analogon* da imagem mental. É importante observamos que Sartre nesta altura de seu texto parece retomar a tese de *Esboço para uma teoria das emoções*: “uma alegria, uma angústia, uma melancolia são consciências. E devemos aplicar a elas a grande lei da consciência: toda consciência é consciência *de* alguma coisa. Em suma, os sentimentos são intencionalidades especiais, representam uma maneira- entre outras- de transcender-se.”

---

<sup>63</sup> Sobre esse assunto, é relevante considerar ainda algumas palavras de Cabestan: “Nesta perspectiva, existem continuidade entre o conhecimento da imagem e a consciência da imagem, esta última conclui que, enquanto a transição do conhecimento puro para o conhecimento da imaginação, que é de certa forma uma queda do inteligível no sensível, é sinônimo para Sartre, de uma mudança fundamental na consciência ou *degradação*” (CABESTAN, 1999, p. 16)(tradução nossa)(grifos do autor)

(SARTRE, 1996, p. 98) (grifos do autor). De maneira geral, como já consideramos, a emoção é um modo da consciência visar seu objeto.

É nesse sentido em que figura o tema do desejo em *O Imaginário*. Com efeito, Sartre compreende que não é necessário a representação para fazer surgir o sentimento. Ao contrário, a imagem pode ser produzida pelo sentimento, e é precisamente esta intenção emotiva que servirá de matéria para a imagem. Lemos as palavras de Sartre, acerca do desejo:

Em suma, o *desejo* é um esforço cego para possuir no plano representativo o que já tenho no plano afetivo; através da síntese afetiva, visa um *além* que ele presente, mas que não pode conhecer; dirige-se para “alguma coisa” afetiva que lhe é dada no presente e a apreende como *representando* a coisa desejada. Desse modo, a estrutura de uma consciência afetiva de desejo já é uma consciência imaginante, pois, a exemplo da imagem, uma síntese presente funciona como substituto de uma síntese representativa ausente. (idem, ibidem, p. 101) (grifos do autor)

Nos parece levante considerar que em *O Ser e o Nada* o desejo será caracterizado pela falta, pelo projeto de ser do Para-si, que sua vez se define pelo Nada e pela negação. Isso parece constituir uma certa continuidade entre a psicologia fenomenológica e a ontologia fenomenológica sartreana, a partir destas considerações sobre o desejo em *O Imaginário*.

Uma vez considerado isso, resta considerarmos ainda o tema do movimento. De maneira geral, o centro do argumento do autor é a cinestesia. Sartre parte principalmente das análises de Piéron para elucidar como os movimentos do corpo – dos olhos, ou da cabeça por exemplo – possuem também um papel para a matéria da imagem mental. É nesse sentido que as sensações sinestésicas podem ter um papel de *analogon* para a consciência imaginante.

Vejamos o exemplo do filósofo:

Tenho os olhos abertos, olho o indicador de minha mão direita, que descreve no ar as curvas, figuras geométricas. Numa certa medida, eu *vejo* essas curvas na ponta de meu dedo. A princípio, uma certa persistência das impressões retinianas provoca a subsistência de uma espécie de rastro, bem ali onde meu indicador já não está mais. (idem, ibidem, p. 105) (grifos do autor)

Sartre descreve aqui uma situação onde o movimento do corpo acompanha, ou até mesmo – pode-se dizer – produz a imagem: “eu vejo essas curvas na ponta de meus dedos”. O autor ainda insiste em seu exemplo, adiante em sua explanação, onde executa movimentos com os dedos análogos à primeira situação, e se expectativa era de que estas impressões cinestésicas se tornariam mais fortes, o filósofo constata que o que é passa é o contrário: “sem dúvida, a

impressão visual desaparece, mas constatamos igualmente o desaparecimento da sensação cinestésica” (idem, ibidem, p. 107). Sartre explica que a trajetória do movimento enquanto uma “forma prestes a se constituir”, a partir do movimento – no caso do exemplo – do dedo que traça a figura.

O filósofo sublinha ainda que não se trata de compreender que o movimento cinestésico evoca a imagem, mas sim que este é contemporâneo do movimento. Se no caso do saber, ele e a imagem são indissociáveis, aqui o movimento parece ocupar o mesmo lugar. Na verdade, o movimento tem como intenção explicitar o saber, gerando a sensação de “prestes a se constituir” da imagem. Desse modo, enquanto *analogon*, o movimento cinestésico é capaz de ser substrato do sentido da imagem. Em síntese, explica Damon: “quando fecho os olhos e traço um ‘8’ com o indicador: uma forma será visualizada irrealmente sobre a impressão cinestésica real” (MOUTINHO, 1995, p. 123-124). Por fim, Sartre considera ainda o papel da palavra na imagem mental. A respeito disso, Castro é eloquente ao apontar que – como já consideramos – não é uma imagem, mas sim um signo. “Quando produzo à consciência imagenizante de lua, a palavra “lua” pode dar-se como manifestando uma qualidade real do objeto, a qualidade de *ser lua*”. (CASTRO, 2006, p. 187)<sup>64</sup>.

Uma vez considerado isso, devemos, por este turno, considerarmos o simbólico. Uma vez findada a seção “O provável”, trata-se aqui o primeiro tópico de Sartre na terceira parte do livro, “o papel da imagem na vida psíquica”. Com efeito, este parece-nos imprescindível à nossas investigações.

Consideremos, a princípio, o exemplo de Sartre que abre a discussão:

Se quero, por exemplo, representar para mim uma escada de uma casa aonde não vou há muito tempo, “verei” a princípio uma escada de pedra branca. Alguns degraus aparecem na névoa. Mas não estou satisfeito, falta alguma coisa. Hesito um instante, procuro minhas lembranças, sem abandonar com isso a atitude imaginante e, em seguida, de uma só vez, com a impressão clara de me engajar, de assumir minhas responsabilidades, faço aparecer um tapete com barras de cobre sobre os degraus de pedra. Trata-se aqui de um ato do meu pensamento, de uma decisão livre e espontânea. Mas essa decisão não passou por um estágio de puro conhecimento ou de formulação simplesmente verbal. O ato pelo qual eu me engajei, o ato de afirmação, foi precisamente um ato imaginante. (SARTRE, 1996, p. 131)

---

<sup>64</sup> Consciência “imaginezante” como se refere Castro, tem aqui o mesmo sentido de consciência “imaginante”; trata-se ambos os casos da tradução para o português de “conscience imageante”, presente no texto original de Sartre. Contudo, ao passo que optamos por utilizar a mesma tradução de *L’Imaginaire* de Duda Machado para o português brasileiro, segue-se que *A Metafísica da Imaginação* de Castro é escrita em português europeu. Preferimos, em todo caso, manter as mesmas grafias utilizadas originalmente pelo autor, sem uniformizá-las em relação ao nosso texto. A mesma opção será mantida em outras eventuais referências ao texto de Castro.



Dessa maneira, Sartre visa demonstrar que o pensamento pode incidir sobre a imagem e modifica-la sem que para isso seja necessário abandonar a conduta imaginante. E isso se realiza precisamente por meio do ato de imaginar, sem necessitar de cessá-lo. Isso é o que Sartre nomeia de “asserções imaginantes”, posto que é um julgamento e um ato deliberado fazer emergir, mesmo sem sair da conduta de imagem, o tapete sobre a escada. E, com efeito, o filósofo estabelece portanto a diferença entre o que, segundo ele, é usualmente chamado de pensamento, e a imagem; no primeiro, a consciência afirma a qualidade do objeto sem realizá-la nele; no segundo, visto que a imagem visa produzir seu objeto, a qualidade é realizada no objeto.

É relevante notar que, neste contexto de sua argumentação, Sartre refere-se ainda uma outra vez à psicanálise:

De uns anos pra cá, escreveu-se muito (sem dúvida sob a influência da psicanálise) sobre o pensamento simbólico. Mas sempre com uma limitação imposta por uma concepção que fazia da imagem um resíduo material, um elemento inanimado destinado a desempenhar *a posteriori* seu papel de símbolo. Os psicólogos, em sua grande maioria, fazem do pensamento uma atividade de seleção e organização que iria pescar suas imagens no inconsciente, para dispô-las e combiná-las segundo a circunstâncias: o pensamento permaneceria rigorosamente fora das imagens que consegue reunir, podendo perfeitamente ser comparado ao jogador de xadrez que movimenta suas peças no tabuleiro de modo a realizar uma determinada combinação. Cada combinação seria um símbolo. (idem, *ibidem*, p. 132)

Com efeito, segue-se que Sartre entende a relação entre a hipótese do inconsciente como o avesso de sua teoria: “pescando” as imagens no inconsciente, o pensamento é colocado como inteiramente fora da imagem – como o jogador de xadrez que o filósofo enuncia. Essa leitura de Sartre da psicanálise se torna bastante visível e coeso a partir do papel simbólico que os conteúdos inconscientes representam, como consideramos em nosso primeiro capítulo, e, ao mesmo tempo, assemelha-se muito com o problema da cisão entre significado e significante na constituição do símbolo, que Sartre denuncia no caso das emoções. Como poderia, então, operar o simbólico em uma imagem que permite que “asserções imaginantes” do pensamento, sem que isto seja uma operação externa a ela?

Notemos que Sartre compreende que o simbólico da imagem faz parte de sua estrutura, e que ela é simbólica por essência (idem, *ibidem*, p. 132). Com efeito, Sartre recorre aos trabalhos de Flach para primeiro definir o que é o símbolo. Não consideraremos aqui os detalhes de sua longa exposição; basta-nos notar, como considera Castro, que o filósofo entende a obra

de Flach enquanto insuficiente (CASTRO, 2006, p. 194), e que o caminho argumentativo de Sartre segue-se pela consideração de que os esquemas simbólicos, que é “ora uma forma em movimento ora uma forma estática” (idem, ibidem, p. 195), e que opera, convém notar, de maneira semelhante ao movimento cinestésico que serve de *analogon* para a imagem mental. De maneira geral, lemos as palavras de Castro em *Metafísica de Imaginação*:

A compreensão é um acto. Diz Sartre “esse acto visa a tornar presente um certo objecto e esse objecto é, em geral, uma verdade de juízo ou uma estrutura conceptual”. Percebe-se, pois, que é ao nível do saber que se decide a natureza da compreensão; consoante a intenção que atravessa o saber, a compreensão será imagizante ou não, quer dizer, o saber modificar-se-á ou não em protensão seguido de movimento simbólico. Numa palavra, o factor essencial, parece-nos, é essa intencionalidade que aparece no saber e que possibilita o esquema simbólico. (idem, ibidem, p. 195)

Vemos, desse modo, que o que realiza o sentido de símbolo da imagem é a intencionalidade da consciência que o põe, a partir da compreensão. Lembremo-nos, aliás, da pobreza essencial da imagem como é descrita pelo filósofo nas primeiras páginas de *Imaginário*; ela não nos ensina nada, “não é possível encontrar na imagem algo mais do que aquilo que colocamos nela” (SARTRE, 1996, p. 139), de modo que a compreensão não se realiza *pela* imagem, mas *na* imagem. O símbolo, tem sua unidade conferida em um único objeto, a imagem, sem que seja cindido. Ele é símbolo, podemos dizer, na medida em que a consciência o realiza enquanto tal. Consideremos, a grosso modo, a relação entre estes esquemas simbólicos e as ilustrações do pensamento; Cabestan é eloquente a este propósito, a partir dos exemplos de Sartre:

Assim, quando perguntada sobre o período histórico do Renascimento, a palavra renascimento pode evocar em mim um esquema simbólico, uma imagem indeterminada de movimento, “algo como um jato de água que desabrocha e cai”. No entanto, outro pode ter a imagem de David esculpida por Michelangelo para a Catedral de Florença. Aparentemente, na medida em que este David não é o Renascimento como tal, mas uma das muitas obras do Renascimento, não podemos mais falar neste caso de um esquema simbólico, mas é outra tipo de imagem, isto é, uma imagem, ilustração. (CABESTAN, 1999, p. 20-21).

Assim, vemos que, enquanto uma ilustração do pensamento a clássica estátua feita por Michelangelo pode operar enquanto uma ilustração do período do Renascimento, constituindo assim um símbolo, em contra partida de um esquema simbólico que realiza uma imagem indeterminada a partir de uma indagação deste período histórico e cultural. É relevante

notarmos, retornando ao exemplo da escada e do tapete por consequência, que isso se realiza pela consciência *na* imagem, sem precisar fazer cessar o ato imaginante para realiza-lo.

#### 2.4.4 O irreal: breves considerações acerca dos sonhos e da esquizofrenia

É necessário notar que, antes de iniciar sua explanação sobre a vida imaginária, Sartre ainda aponta algo essencial: tal como o caso das emoções, imaginar também é um ato *mágico*. É a partir disso que se constitui o alicerce da argumentação referente aos objetos irrealis; do mesmo modo que a consciência se encanta crendo de boa-fé nas modificações do mundo suscitadas nas emoções, que permitem agir, no ato da imaginação objetos que, como vimos, são ausentes ou mesmo inexistentes, emergem segundo nossos pensamentos e nossos desejos, “nesse ato há sempre algo de imperioso e infantil, uma recusa de dar conta da distância, das dificuldades” (SARTRE, 1996, p. 165). Diferente da percepção, que testemunha, em certa passividade, o que se releva fenomenicamente, a imaginação ultrapassa o mundo aparente, cria a presença dos objetos “diante” de si, um objeto *irreal*.

Em sua especificidade, os objetos irrealis, mesmo que não se trate de uma duplicação – se imagino Pierre, minha consciência visa a *ele* enquanto ausente – este pode ser alterado em um único ato, pode ser tocado, pode ser mudado ou trocado de lugar de maneira *irreal*, que, como aponta Sartre, tem como função gerar uma espécie de saciedade do desejo. Ainda, o tempo e o espaço imaginados também são irrealis; como explica Cabestan, mesmo havendo uma comunicação possível entre espaço e tempo reais e irrealis, os irrealis são como “partes” do outro (CABESTAN, 1999, p. 23), mas contudo não existem, não ocupam espaço e tempo de fato, no caso da imaginação. Contudo, as condutas diante os irrealis não são, todavia, tão distintos quanto aquelas diante os objetos da percepção, mesmo que não sejam, literalmente, vistos ou sentidos pelo corpo. Eles são, como sublinha o filósofo, *degradados*, mas não são eles mesmos irrealis, e, como explica Sartre, podem inclusive ser correlativos às emoções, na medida em que são sempre emoções diante um objeto (SARTRE, 1996, p. 184).

Entre as condutas do irreal, uma digna de nota é a esquizofrenia. É relevante notar que o tema da esquizofrenia parece oferecer, de antemão, alguns problemas formais em relação à tese sartreana; o primeiro provém de Sartre conceber uma consciência que é sempre consciência (de) si. Ora, isso significa que imaginar é saber que se imagina, e, por consequência, que não se pode confundir o objeto irreal com o objeto da percepção. Como poderia, então, o esquizofrênico sofrer de sua esquizofrenia? Sartre já de início objeta-se à essa concepção: “o

esquizofrênico sabe muito bem os objetos dos quais se cerca são reais; o mesmo vale para aqueles que ele faz aparecer” (idem, ibidem, p. 195), e para esta constatação, se apoia no relato de “Marie B.”, retirado aparentemente, segundo uma referência em nota de rodapé, de Borel e Robin em um artigo publicado em *Annales Medico Psychol* em 1924. Com efeito, Marie B. afirma que, em uma crise onde afirmava ser a rainha da Espanha, sabia, “no fundo”, que isso não era verdade, que, como “uma menina que brinca de boneca e que sabe que sua boneca não é um ser vivo, mas pode se convencer que é” (idem, ibidem, p. 195), que vivia em um mundo imaginário.

Tais considerações, desse modo, eliminam qualquer incompatibilidade inicial com a tese de Sartre. E desse modo, considerando que a imagem corresponde, em sua teoria, à consciência imaginante e ao seu correlato transcendente (o objeto), segue-se a constatação de que afirmar que o esquizofrênico em sua alucinação confere exterioridade à imagem, projetando-a em sua percepção não poderia se referir, evidentemente a consciência: “pois não é possível que a consciência se dê por algo que não seja a consciência”, escreve o filósofo. “O *cogito* cartesiano conserva seu direito mesmo entre psicopatas”. (idem, ibidem, p. 196) (grifos do autor). E quanto à supor que o alucinado projeta o correlato transcendente da consciência imaginante no campo da percepção, lhe confere *realidade*, há contra isso duas objeções: que o objeto imaginado é apreendido em um *espaço* irreal, e que o mesmo objeto é igualmente dado de imediato à consciência enquanto irreal – “a consciência tem uma consciência *não-tética* de sua atividade criadora” (idem, ibidem, p. 196) (grifos do autor).

Como observa Fujiwara em *Fenomenologia e psicologia fenomenológica em Sartre: uma arqueologia de conceitos*, Sartre, desde *A Transcendência do Ego*, constitui o estatuto da estrutura psíquica da consciência, que independe de um estado de “normal” ou de patológico, e “asseverar que essa estrutura psíquica independe de estados mentais, sejam eles normais ou patológicos, significa indicar que a consciência, totalidade sintética, opera em regime transcendental” (FUJIWARA, 2013, p. 199). Com efeito, sendo resguardada a estrutura psíquica de qualquer alteração que advenha de estados mentais ou de patologias, Sartre precisamente interroga como é possível sentirmos passividade diante a imagem. (SARTRE, 1996, p. 197).

De maneira geral, visando elucidar a ausência de evidências na fusão entre o espaço real e o espaço imaginário nas alucinações esquizofrênicas, de demonstrar que tudo se passa, no caso da alucinação, em um espaço *irreal*, o filósofo mobiliza autores como Janet, Dumas e Lagache. Constata Sartre:

Além disso, mesmo em caso que a localização se faça em relação ao espaço real (no quarto do doente, por exemplo), é preciso levar em conta que essa localização se faz *depois*. Em nossa hipótese, a alucinação visual ou auditiva é acompanhada por um desmoronamento provisório da percepção. Mas, quando o choque alucinatório passa, o mundo reaparece. Assim, parece natural que o doente, ao falar do espetáculo que acaba de lhe aparecer, considere-o uma parte do mundo que o cerca: “Estou *aqui* e acabo de ver o diabo”, converte-se facilmente em “Acabo de ver o diabo *aqui*.” (idem, *ibidem*, p. 199)

E diante a consideração de que, mesmo que o discurso do paciente o afirme, o espaço imaginado e o espaço real não podem ser fundidos, Sartre compreende que a alucinação não pode, com efeito, alterar a estrutura essencial da imagem; o irreal é dado de imediato como irreal, na medida em que a consciência é consciência não-tética de si. Trata-se tampouco de supor uma espécie de perturbação na relação da consciência com o objeto irreal; Sartre apoia-se ainda nos trabalhos Lagache sobre o doente “Paul L.” que se reconhecia claramente enquanto autor de suas próprias falas (idem, *ibidem*, p. 201), para assim concluir que ao que concerne as operações psíquicas da consciência, a mesma operação é realizada pelo saudável e pelo doente.

A estratégia argumentativa de Sartre consiste em aproximar a alucinação esquizofrênica da obsessão. Esta, segundo a análise sartreana, é uma espécie de consciência presa, apesar de ter toda a autonomia e espontaneidade que estruturam toda forma de consciência, “é uma consciência imaginante sobre a qual foi lançada uma proibição” (idem, *ibidem*, p. 202), que, tomada como um sonho, encontra-se em um círculo vicioso, onde, consciente deste ciclo, “todos os esforços que faz para expulsar o pensamento obsessivo são exatamente os meios mais eficazes para fazê-lo renascer” (idem, *ibidem*, p. 203). Como sublinha Castro, a aproximação que Sartre faz da alucinação esquizofrênica com a obsessão se pauta na constatação de que a primeira se apresenta “enquanto uma reaparição intermitente de certos objectos (sonoros ou visuais)” (CASTRO, 2006, p. 217). Desse modo, sobretudo a partir do princípio da quase-observação que define a imagem, o doente realiza sua obsessão. Já no caso da alucinação esquizofrênica, como nota Sartre, o doente a espera, e deste modo, ela surge. Como sublinha eloquentemente Cabestan, “Então ele espera por ela, e a alucinação vem porque ele está esperando, ou seja, vem no momento em que está esperando por ela porque ele a traz por não

querer que ela venha – da mesma forma, fico acordado porque continuo obstinadamente tentando adormecer” (CABESTAN, 1999, p. 29) (tradução nossa)<sup>65</sup>.

Todavia, o que distingue a alucinação esquizofrênica da obsessão é que esta surge somente em um contexto específico; ela surge em um contexto, que, doente, o alucinado tem interrupções do seu curso normal de pensamento, onde compreendem estar sobre influência de terceiros, de modo que – segundo o filósofo – eles sentem a espontaneidade de seus pensamentos, e tentam negá-los, afirmando uma influência (inexistente) de outrem. É relevante notar a semelhança desta contatação de Sartre com o conceito de Má-Fé, que, como veremos, é central em nossa discussão, com a especificidade de que – neste caso – a argumentação sartreana opera enquanto a descrição de uma patologia, e não enquanto uma consciência que visa negar a sua própria espontaneidade. Em todo caso, vejamos as palavras de Sartre em *O Imaginário*, caracterizando, por fim, as alucinações:

É sobre este fundo de influência que aparecem as primeiras alucinações. Será que podemos ainda nesse estágio chamá-las “alucinações? “Fazem com que eu veja...”, diz ele, falando de alucinações visuais. Ainda aí, a intuição da espontaneidade não foi abandonada. Uma imagem se formou que é dada como imagem, conservando seu caráter irreal. Simplesmente ela se coloca para si, ela paralisa o curso dos pensamentos. Mas o doente não perdeu de vista que seus perseguidores só podem dar-lhe esta ou aquela “visão”, esta ou aquela audição, por intermédio de sua própria atividade criadora. (SARTRE, 1996, p.206)

Diante disso, Sartre visa explicar que, ainda que a operação da consciência imaginante siga aquilo que lhe é de essência, o doente tenta organizar sua vida em relação as alucinações, explicando-as, o que gera, em síntese, seu comportamento. É relevante notar, como assim faz Sartre, o papel da memória: é a memória imediata (idem, ibidem, p. 208) que o doente descreve. Se imagem emerge a partir destas primeiras alucinações onde o paciente pensa-se influenciado, e, ao mesmo, na medida em que a consciência põe um objeto irreal por meio de uma conduta mágica, imaginante, e por consequência tem consciência não-tética desta irrealidade colocada por ela própria, infere Sartre: “Parece-nos, sobretudo, que o objeto alucinatório conservará na lembrança um caráter neutro. É o comportamento geral do doente, e não a lembrança imediata, que irá conferir uma realidade a essas aparições” (idem, ibidem, p. 209). O filósofo encontra a demonstração disso em alucinações que não são de ordem patológica: com efeito, um sujeito

---

<sup>65</sup> “Aussi l'attend-il et l'hallucination vient parce qu'il l'attend, c'est-à-dire qu'elle survient au moment où il l'attend parce qu'il la fait venir en ne voulant pas qu'elle vienne —de manière analogue je reste éveillé parce que je m'acharne à m'endormir.”

que tenha uma alucinação, como no exemplo sartreano, por uma intoxicação alcoólica, sua lembrança imediata será dada como um irreal em sua reflexão.

Dessa maneira, portanto, é a tentativa do paciente de explicar, repensar suas memórias imediatas de suas alucinações que causará a predicação da imagem enquanto real, e não uma indistinção do irreal e do real por parte da consciência. Segue-se, diante disso, que nesta conduta diante do irreal, a estrutura da consciência imaginante permanece operando segundo suas leis já fixadas.

É relevante notar que Sartre classifica o “aprisionamento” da consciência, no caso da obsessão, como análogo ao que se passa nos sonhos. Sendo, aliás, o sonho um tópico fundamental da teoria freudiana, devemos ainda considerar esta última conduta da consciência diante o objeto irreal, em *O Imaginário*. Contudo, é necessário notar, de antemão, que a abordagem dada por Sartre quanto a atividade onírica é demasiadamente diferente daquela utilizada por Freud em *A Interpretação dos Sonhos*, ainda que o filósofo afirme: “o sonho, bem entendido, levanta muitas outras questões: o simbólico de suas imagens, a do pensamento que sonha, etc.” (idem, ibidem, p. 211) (grifos nossos). Não se trata aqui, sobretudo, de opor um autor ao outro, um livro ao outro, mas sim refletirmos como o tópico dos sonhos em *O Imaginário* pode contribuir para compreendermos a arquitetura da consciência proposta por Sartre, e o sentido que ela põe sobre o mundo.

A discussão acerca dos sonhos inicia-se com uma retomada da primeira meditação das *Meditações Metafísicas*, onde René Descartes anuncia o argumento dos sonhos: na impossibilidade de separar o sonho da vigília, pensa o filósofo racionalista, uma vez que se crê na realidade do sonho enquanto ele se passa, deve-se suspender o juízo quanto aos dados que nos são relevados empiricamente, caminhando assim para a totalidade da dúvida hiperbólica cartesiana. O mesmo problema da esquizofrenia, desse modo, se põe aos sonhos; e a objeção inicial de Sartre é, igualmente, semelhante: “nada sabemos do sonho, que é difícil de atingir, já que só podemos descrevê-lo usando uma memória desperta” (idem, ibidem, p. 211).

Com efeito, o que Sartre visa aqui é demonstrar aquilo que já é bem estabelecido em sua teoria: não é possível que a imaginação (como o sonho) seja confundida com a percepção. Como poderíamos, como afirma Descartes, crer, durante o sonho, que ele é real? Thana Mara de Souza é bastante elucidativa ao explicar este ponto da tese sartreana, no artigo *O estatuto do sonho em O Imaginário de Sartre*. Vejamos:

Para Sartre, a crença já denuncia a diferença com a percepção: só posso crer na realidade das imagens porque desconfio desde o início que elas não são

reais. Não é necessário crer na percepção, já que o real se dá de forma imediata. Mas ainda é preciso compreender como essa crença ocorre de forma a produzir um feitiço, uma magia de tal forma forte que quase se torna impossível dela sair; ou, em outras palavras, é preciso compreender como a consciência imaginante, espontânea de parte a parte, é capaz de se tornar prisioneira da prisão por ela mesma construída, de tal modo que se vê aprisionada à revelia de si mesma – ou pelo menos acreditando que isso ocorre. (SOUZA, 2015, p. 143)

Desse modo, em uma conduta mágica, a consciência se enfeitiça, aprisiona a si mesma. Ora, no caso da vigília, a crença não se faz necessária, simplesmente se percebe o objeto, há a certeza – e, aliás, isso parece consoante inclusive com a segunda meditação de Descartes – de que o objeto é percebido, fator que é conferido na medida em que a consciência sempre será consciência (de) si. E se posso duvidar disso, como crê o filósofo do século XVII, não o posso fazê-lo durante o sonho. Com efeito, a dúvida é uma consciência reflexiva, extrapola a consciência imaginante, que é de primeiro grau. Como explica Cabestan, “durante um sonho, não é possível duvidar do fato de alguém sonhar com a simples razão de que tal ato supõe o retorno reflexivo da consciência e, portanto, o despertar.” (CABESTAN, 1999, p. 31) (tradução nossa)<sup>66</sup>.

Os sonhos são, portanto, um fenômeno de crença, e isso o separa radicalmente da percepção. Todavia, tais constatações acerca da consciência refletida e da crença são suficientes para Sartre inferir: não se trata de uma crença nas imagens *enquanto realidade* (SARTRE, 1996, p. 215), e Sartre recorre aqui há um paralelo dos sonhos com as imagens hipnagógicas: “essa produção de imagens, fundada sobre a apreensão imaginante de fosfenos, de contrações musculares, de palavras inferiores, possui riqueza suficiente para fornecer a matéria do sonho” (idem, *ibidem*, p. 215).

Longe de esgotarmos a discussão que se segue quanto ao sonho na obra sartreana, o que nos parece central é que, uma vez estabelecido a diferença estrutural entre a consciência que sonha e a consciência em vigília, Sartre entende que a conduta do sonho da consciência imaginante é mágica, e, encantada, aprisiona-se em seu próprio feitiço. Como explica Castro em *Metafísica da Imaginação*:

Podemos então concluir: o sonho não se dá nem poderia dar como apreensão da realidade; aliás ele perderia todo o seu sentido se se pudesse pôr em algum momento como real. É uma *história*, uma ficção pela qual tomamos gosto, tal

---

<sup>66</sup> Segundo o texto original de *L'Imaginaire, Sartre* de Cabestan: “il n'est pas possible au cours d'un rêve de douter du fait que l'on rêve pour la simple raison qu'un tel acte suppose le retour réflexif de la conscience sur elle-même et, par conséquent, le réveil.”



como na leitura de um romance; no dizer de Sartre, é uma “ficção ‘enfeitiçamento’: a consciência – como mostramos no nosso capítulo sobre a imagem hipnagógica – enfezou-se. Aquilo que ela vê, ao mesmo tempo que a ficção é apreendida como ficção – é a impossibilidade de sair da ficção. [... assim] A consciência determina-se a ela mesma a transformar tudo o que ela agarra em imagem: daí o caráter fatal do sonho”. Ou seja, é precisamente esta fatalidade como tal nós confundimos como uma apreensão do mundo sonhado como realidade. (CASTRO, 2006, p. 226)

E uma vez dito isto, o que nos interessa notar, sobretudo, é como as condutas mágicas são novamente reinseridas neste texto de 1940, centrais para compreendermos a consciência imaginante. Como nota Fujiwara, das breves menções ao mágico em *A Transcendência do Ego* é “exclusiva de uma região psíquica contrária ao campo transcendental”, (FUJIWARA, 2013, p. 242), a partir de *Esboço para Uma Teoria das Emoções*, e passando por *O Imaginário*, o mágico passa a ser compreendido enquanto estrutura da consciência, e passa a ocupar um sentido existencial, permitindo a recusa do mundo por parte desta, e a sua nadificação – conceito que será amplamente tematizado em *O Ser e o Nada*. Permite que a degradação “espontânea e vivida da consciência face ao mundo” (idem, ibidem, p. 243). Vemos, desse modo, se realizar a conferência de sentido operada pela consciência: o mágico, sendo uma estrutura da consciência, a enfeitiça, a degrada, e assim opera existencialmente enquanto algo capaz de modifica seu objeto correlato, seja na imaginação ou na emoção. Ela confere, em síntese, significação ao mundo. E essa constatação nos é essencial; retornemos brevemente ao caso da esquizofrenia. Ao contestar a possibilidade de que a relação com o irreal por parte do doente operasse de um outro modo, Sartre escreve:

Para nós, toda existência, na consciência, deve exprimir-se em termos de consciência, e não poderíamos admitir uma espontaneidade que, mesmo quando as superestruturas são atingidas, jorre de uma zona de sombra sem estar consciente de si. Essa maneira de conceber a espontaneidade não passaria de uma maneira implícita a existência de um inconsciente. (SARTRE, 1996, p. 207-208)

Dessa maneira, esta conferência de sentido prescinde da hipótese do inconsciente, opera por outros métodos, radicalmente distintos da metapsicologia de Freud. Trata-se aqui de pensar o sentido que provém da consciência, de compreender como ela “preenche” o mundo de significação e se degrada, precisamente, “em termos de consciência”.

Sendo *O Imaginário* o último texto que compõe a psicologia fenomenológica e talvez, podemos inferir, apresente a concepção mais robusta e detalha das estruturas da consciência – ao menos em relação as teses que o antecedem – devemos interrogar, junto de Sartre na

conclusão de seu livro, “o que deve ser uma consciência para que ela possa sucessivamente colocar objetos *reais* e objetos *imaginados*?” (idem, *ibidem*, p. 235). Visando responder tal questão, o filósofo afirmará precisamente mais adiante em sua explicação: para que seja possível a consciência formar imagens, é necessário que ela possa colocar uma tese de *irrealidade*, uma vez que a imagem coloca um objeto como ausente ou mesmo enquanto um inexistente: “Desse modo, o ato negativo é constitutivo da imagem. Já notamos que a tese não se acrescenta à imagem, mas que ela é a sua estrutura mais íntima.” (idem, *ibidem*, p. 238).

Diante disso, nosso próximo passo deverá ser, portanto, a ontologia fenomenológica, apresentada por Sartre em 1943, em seu *magnus opus*, *O Ser e o Nada*, afim de podermos refletir mais profundamente acerca das negações e sua relação íntima com a consciência, além do papel desta no que – como já observamos – pode ser compreendido como a parte *positiva* da crítica ao inconsciente, uma vez que a já observamos a parte negativa presente nos textos de psicologia fenomenológica se realizar: como uma alternativa possível, Sartre compreende a consciência e o sentido sem recorrer ao inconsciente; a parte de sua existência ou inexistência, este – no caso sartreano – não possui papel necessário nas estruturas da psique; tudo se passa somente pela consciência.

### 3 ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA

#### 3.1 O CONTEXTO DE UM ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA

É necessário notarmos que *O Ser e o Nada*, publicado por Sartre em 1943, representa uma nova direção na obra do filósofo, que agora se insere no campo da ontologia, constituindo assim – como sugere o subtítulo do livro – uma *ontologia fenomenológica*. Certamente é essa guinada de pensamento que inclusive levará a rejeição da obra sartreana por parte de dos filósofos que figuraram na França nos a partir dos anos de 1960, a exemplo de Gilles Deleuze e Jacques Derrida; como considera Coorebyter, somente *A Transcendência do Ego* será respeitada, durante muito tempo, entre seus adversários.

A parte disso, *O Ser e o Nada* eleva Sartre a uma posição de fama e reconhecimento inesperadas, e talvez até mesmo inéditas para um filósofo. Trata-se aqui de um livro robusto, de mais de 700 páginas, árduo e rigoroso, mas que o impressionante tamanho e extensão argumentativa não impedirá, com efeito, que suas vendas sejam imensas e o livro seja diversas vezes reeditado, primeiro na França, e depois em diversas traduções pelo mundo. É nesta altura,

em meados dos anos de 1940, que Sartre passa a ocupar o lugar pelo qual será frequentemente lembrado, mesmo décadas depois: o intelectual engajado e imensamente popular.

Mas comecemos do início. Em 1939, com a eclosão da Segunda Guerra Mundial, Sartre – a essa altura professor de filosofia em liceus – é convocado para se unir às forças armadas francesas. Seja por sua baixa estatura, problemas de visão, ou sua idade já mais avançada para um soldado, o filósofo integra o grupo de meteorologia do exército da França, e nessa atividade permanece até 1940, quando é preso pelo exército alemão. Trate-se de uma *guerra estranha*, como se refere o filósofo. Como explica Anne Cohen-Solal, em sua biografia de Sartre, a guerra estranha não é, de fato, a guerra; lemos:

Eles tinham aprendido através dos pais, avós, dos tios, de todos os ex-combatentes, dos veteranos de 14, com as inúmeras descrições da Grande Guerra, a imaginar trincheiras, inimigos visíveis, confrontações, soldados heroicos. Vão passar nove meses no meio de franceses, numa espera inacabável e absurda. Vão se entediar, jogar cartas, ler, falar da mulher e da amante, sem compreender o que é que está se passando, o que é que está acontecendo. (COHEN-SOLAL 2008, p. 175)

Longe da expectativa da guerra e da violência, desse modo, Sartre passaria seu tempo soltando balões e medindo a direção dos ventos, sem que qualquer coisa semelhante a ideia da guerra propriamente dita aconteça. Todavia, o filósofo não suspendeu sua atividade intelectual em meio as atividades meteorológicas. Ele escreve, talvez visando matar o tédio, *A Idade de Razão*, romance que é o primeiro volume da trilogia *Os Caminhos da Liberdade*, *O Ser e o Nada*, e seus diários, que serão publicados postumamente em 1983, sob o título, precisamente, de *Diários de uma guerra estranha*.

Com efeito, estes diários nos parecem uma fonte importante para compreendermos a direção distinta que a ontologia fenomenológica toma em relação à psicologia fenomenológica. A respeito deles, escreve Cohen-Solal:

Com franqueza as vezes ingênua, descreve sua própria vida para si mesmo, no intuito de sondá-la e compreender, numa mixórdia indescritível e genial que mistura Husserl e Heidegger, Flaubert e Guilherme II, Aron, Guille e Nizan, Castor, Olga e o padraço, Faulkner, Bost e Hemingway! Uma gênese, também, de suas obras em andamento, *O Ser e o Nada*, *A Idade da Razão*, obras vindouras, mas já delineadas e pressentidas aqui, como *As palavras* ou *Flaubert*. (idem, ibidem, p. 183)

Desse modo, sobretudo por, entre o relato cotidiano na guerra estranha, estar presente a gênese de *O Ser e o Nada*, parece-nos fundamental considerarmos os escritos presente nos

diários. E de antemão o que se releva em diversas passagens é a presença substancial de referências ao filósofo Martin Heidegger, influência não muito notada ao longo dos textos de psicologia fenomenológica. Tal influência, aliás, parece justificar a guinada de direção rumo a ontologia; Newton Zuben, aliás, nota no artigo *A fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger*, que em *Meditações Cartesianas*, Husserl “já expressava o desígnio de ver a fenomenologia se constituir como ontologia universal” (ZUBEN, 2011, p. 85), mesmo que a presença de uma ontologia não seja, propriamente, algo notável na fenomenologia husserliana. Com efeito, o projeto de uma ontologia se concretizará de maneira mais robusta na obra do discípulo de Husserl, Heidegger:

A intenção que preside, como um fio condutor, a todo o desenvolvimento da obra de Heidegger, e lhe confere uma perspectiva unificadora, se expressa na necessidade de reexaminar –repetir – a questão do sentido do ser em geral ou, mais precisamente, a questão da unidade do sentido do ser na multiplicidade de suas acepções. Se tal tarefa se impõe como função primordial da ontologia, é porque a questão do ser foi esquecida. (idem, ibidem, p. 86)

Assim, a preocupação heideggeriana e que, no entendimento de Zuben, conduz suas obras é precisamente a operação do que o autor entende, dessa maneira, como um retorno à ontologia. Contudo, é necessário notar, como aponta Dartigués, que o projeto de ontologia heideggeriano não corresponde exatamente à ontologia universal da qual Husserl se refere e que compreendia como o caminho que a fenomenologia deveria trilhar (DARTIGUÉS, 1992, p. 117-118). Ao contrário, Heidegger parece compreender na fenomenologia transcendental de Husserl uma *insuficiência*, e pretende realizar - por seu próprio caminho - uma ontologia, se afastando do pensamento do mestre alemão. Como escreve Dartigués, é fundamente esta ontologia de Heidegger que passa a preocupar Sartre, “foi nisso que Sartre se empenhou em escrever *L'être et le néant*. Fora nisso também, e antes de Sartre, que Heidegger se aplicara em *Sein und Zeit*, que foi uma das fontes inspiradoras de Sartre” (idem, ibidem, p. 118).

Dessa maneira, é importante observarmos que Heidegger renuncia a conceitos como “consciência” para se dedicar a existência e a facticidade de seu *Dasein*. Sartre, contudo, ainda que desacreditado do idealismo das últimas obras de Husserl, não tem uma ruptura tão radical. Como muito bem explica Bento Prado Jr. em *Ipseitas*, por ocasião de uma comunicação na *Société Française de Philosophie* em 1947, transcrita sobre o título de *Consciência de si e conhecimento de si* em 1948, Sartre define sua posição filosófica *entre* Husserl e Heidegger, “de maneira a evitar as aporias implicadas nessas duas empresas filosóficas” (PRADO JÚNIOR, 2018, p. 153). Lemos:

É necessário operar uma síntese da consciência contemplativa de Husserl, que nos conduz só à contemplação das essências, com a atividade do projeto dialético, mas sem consequência, e por conseguinte sem fundamento, que encontramos em Heidegger, onde vemos ao contrário, que o elemento primeiro é a transcendência.” (SARTRE apud. PRADO JÚNIOR, 2018, p. 153)

Compreende-se, desse modo, que – em certo sentido – Sartre não abandona sua influência husserliana em *O Ser e o Nada*, coisa que é bem notada na medida em que compreende, tanto na citação acima quanto em seu ensaio de ontologia fenomenológica, onde afirma que a filosofia de Heidegger não possui fundamento, na medida em que suprime o conceito de consciência. Em todo caso, é a influência heideggeriana que parece ser a novidade no texto de 1943, e a inspiração para a discussão de uma *ontologia* fenomenológica parece se derivar disso. É interessante notar que, na medida em que Sartre lê Heidegger e começa a redação de *O Ser e o Nada*, durante a guerra estranha, essa influência é nominalmente confessada. É no caderno XI dos *Diários de uma guerra estranha*, escritos em Bouxwiller em fevereiro de 1940, que Sartre escreve, na data de 1º de fevereiro: “Se eu quiser compreender a parte da liberdade e do destino naquilo que chamamos ‘sofrer uma influência’, posso refletir sobre a influência que Heidegger exerceu sobre mim”. (SARTRE, 1988, p. 174).

Com efeito, é importante notar que este registro de primeiro de fevereiro de 1940 nos diários de Sartre representam um dado fundamental para compreendermos a passagem da psicologia fenomenológica para a ontologia fenomenológica na obra sartreana. Nestas anotações Sartre registra que fora a leitura de *O que é metafísica?* do autor alemão, na tradução para o francês feita por Corbin, que o levou então a leitura de *Ser e Tempo*: “se Corbin não tivesse publicado sua tração de *Was ist Metaphysik*, eu não a teria lido. E, se eu não a tivesse lido, não teria me aventurado, na última Páscoa, na leitura de *Sein und Zeit*”. (idem, ibidem, p. 175) (grifos do autor), confessa o filósofo. Além disso, o autor sublinha que seu conhecimento de Heidegger e de *Ser e Tempo* data-se a sua estadia em Berlim em 1934, mas a ele pouco deu atenção, imerso nos estudos da obra husserliana. Ele era, e assim permaneceria por um longo tempo, em suas próprias palavras, um husserliano - assinalando assim o que consideramos ao longo de nosso segundo capítulo, onde a presença da fenomenologia de Husserl foi fundamental para a constituição dos textos de psicologia fenomenológica.

Muitos são os motivos enumerados por Sartre para ter dado maior ênfase à obra de Husserl. De sua aparência cartesiana dos textos husserlianos à dificuldade do vocabulário de Heidegger frente aos seus conhecimentos da língua alemã, o filósofo ainda assinala a

repugnância que sentia diante de uma filosofia “bárbara e pouco erudita depois da genial síntese *universitária* de Husserl. (idem, *ibidem*, p. 175) (grifos do autor). Contudo, longe de parecer lamentar-se em seus relatos, o escrito de Sartre parece dar uma ênfase positiva a seus estudos de Husserl terem antecedido seus estudos de Heidegger:

Eu só poderia *chegar* a Heidegger depois de haver esgotado Husserl. E, para mim, ter esgotado um filósofo é refletir sobre suas perspectivas, formar ideias pessoais à custa dele, até chegar a um beco sem saída. Foram preciso quatro anos para que eu esgotasse Husserl. Escrevi um livro inteiro (menos os últimos capítulos) inspirado por ele: *O imaginário*. Contra ele, para dizer a verdade, mas tudo aquilo que um discípulo pode escrever contra o mestre. Escrevi também um artigo contra ele: o “Ego transcendental”. A partir disso, encorajado, tentei expor minhas ideias começando um grande livro, *A psique*, no outono de 1937. Escrevi quatrocentas páginas em três meses, no primeiro entusiasmo, e depois parei por que queria terminar meu livro de contos. Estava ainda tão tomado por minhas pesquisas que o trabalho literário pareceu-me, depois de dois meses, profundamente gratuito. E depois, pouco a pouco, sem que eu percebesse, as dificuldades se acumularam, um fosso cada vez mais rápido me separava de Husserl: sua filosofia, no fundo, evoluía ao idealismo, coisa que eu não podia admitir (...) Principalmente, embora eu tivesse inúmeras ideias sobre o conhecimento dos outros, só podia desenvolvê-las se estivesse solidamente seguro de que duas consciências distintas percebiam o *mesmo* mundo. As obras publicadas de Husserl não me davam nenhuma resposta. E sua refutação do solipsismo era pouco conclusiva e pobre. Certamente foi para me evadir desse impasse husserliano que me voltei a Heidegger. (idem, *ibidem*, p. 176)

Há muitas coisas que devemos extrair neste longo excerto. Em primeiro lugar, a posição de influência que Heidegger parece ocupar na obra sartreana a partir de 1939 e, notadamente, em *O Ser e o Nada*, parece prover de uma espécie de insuficiência do pensamento de Husserl, ao menos, para os projetos que Sartre almejava realizar. Com seu idealismo, a obra husserliana não poderia, no entendimento de Sartre, ultrapassar o problema do solipsismo, e, portanto, estava esgotado. Também, como sublinha Damon, a ausência de Husserl nos últimos capítulos de *O Imaginário*, acontece igualmente pela presença do conceito de “ser-no-mundo”, marcando assim uma influência heideggeriana (MOUTINHO, 1995, p. 127). É interessante notar ainda que Sartre aqui apresenta, em retrospectiva, o itinerário que o filósofo havia percorrido em sua psicologia fenomenológica e que consideramos até o momento, deixando em evidência, a relação desta com o pensamento de Husserl. Em síntese, com este relato de 1940 Sartre compreender que, diante do esgotamento de Husserl, é na obra de Heidegger que será possível avançar em suas pesquisas, é nela que será possível encontrar novas perspectivas e reflexões. Desse modo, Sartre então irá inaugurar sua ontologia fenomenológica.

*O Ser e o Nada* é publicado em 1943. Com 722 páginas, de longe o mais longo escrito do autor até o momento, e nele, como sublinha Cohen-Solal, o filósofo “mistura os trabalhos da década de 30 – de ficção ou de filosofia: tenta definir bases teóricas de seu sistema de raciocínio; aprofunda também todos os axiomas e todos os temas que constituem a doutrina sartriana” (COHEN-SOLAL, 2008, p. 230). Com efeito, é relevante notar que a presença dos problemas clássicos da ontologia quanto ao Ser e sua aparição se faz já na introdução desta vasta obra, e tal discussão, parece ter explicitamente um caráter metodológico. É nesta introdução, aliás, que é apresentado o conceito de consciência (de) si, que, como consideramos em nosso primeiro capítulo enquanto uma forma mais bem acabada da “consciência não-tética de si” que perpassa os textos dos anos de 1930, e que marca, claramente, a relação que Sartre ainda mantém com o método fenomenológico em 1943. É necessário notar, também, que uma vez que a ruptura de Sartre com o pensamento de Husserl se dá por seu idealismo, é relevante considerar que há um caráter anti-idealista que se apresenta já de início no texto.

De maneira geral, o estudo do Ser apresentado por Sartre tem como intuito fundamentar a argumentação que se segue em *O Ser e o Nada*. O filósofo, para isso rejeita os dualismos que são presentes ao longo do pensamento moderno (ato e potência; fenômeno e nûmeno; exterior e interior, etc;), e compreende – junto da concepção de “retorno as coisas mesmas” da fenomenologia, diga-se de passagem – que a aparição não oculta o Ser. Lemos, ainda na primeira página de *O Ser e o Nada*:

Segue-se, evidentemente, que o dualismo do ser e do aparecer não pode encontrar legitimidade na filosofia. A aparência remete à série total das aparências e não a uma realidade oculta que drenasse para si todo o *ser* existente. E a aparência, por sua vez, não é uma manifestação inconsciente deste ser.” (SARTRE, 2014, p. 15) (grifos do autor)

Assim, em resumo, Sartre visa eliminar este dualismo, e – como explica Damon em *Sartre: psicologia e fenomenologia*, possui um sentido expressamente contrário ao idealismo husserliano – Sartre busca, desse modo, compreender o ser do fenômeno, que exige – no raciocínio sartreano – um ser transfenomenal. Notemos, aliás, que mesmo tendo como objetivo suprimir os dualismos modernos, Sartre parece conservar um: sujeito e objeto, mostrando assim, sua presente influência do cartesianismo. E, em linhas gerais, devemos notar que Sartre estabelece dois tipos de ser: o ser do *percipere* (a consciência, o cogito pré-reflexivo), e o ser do *percipi* (o seu objeto correlato, a coisa Em-si). Com feito, a transfenomenalidade do ser da consciência se dá a partir do cogito pré-reflexivo, conceito que, aliás, ressalva a teoria sartreana

de uma regressão ao infinito. Convém notar que, como nomeia o filósofo, a consciência é revelação-revelada de um ser que ela não é, e que se dá enquanto um existente – isso é, que a consciência é consciência (de) si na medida que é consciência de alguma coisa. Ela se define pela falta, e isto aponta, portanto, para o ser do fenômeno, resguardando também a teoria sartreana do idealismo; define Sartre, e isto ele nomeia de prova ontológica:

A consciência é um ser cuja existência coloca a essência e, inversamente, é consciência de um ser cuja essência implica a existência, ou seja, cuja aparência exige *ser*. O ser está em toda parte. Por certo, poderíamos aplicar à consciência a definição que Heidegger reserva ao *Dasein* e dizer que é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, mas seria preciso completa-la mais ou menos assim: *a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este implica outro ser que não é si mesmo.* (idem, *ibidem*, p. 35)

Em síntese, a fundamentação do ser do *percipi* é revelada pela consciência – a partir do cogito pré-reflexivo e da consciência de si; há, desse modo, a concepção de que a consciência de que a consciência pode ultrapassar a si mesma em direção ao Ser, ao sentido da coisa Em-Si. Podemos considerar ainda, mesmo que a sobrevoa, que Sartre aplicará aqui o método fenomenológico, mesmo sem recorrer à redução fenomenológica de Husserl – ao contrário, a rejeitando - a fim de constituir sua ontologia, explicitando assim o sentido de uma *ontologia fenomenológica*, e que é inspirada por Heidegger, na medida em que o recusa: a consciência deve ser, para Sartre, o ponto de partida. Ela é, portanto, o fundamento desta ontologia.

Em síntese, como consideramos ao fim do capítulo anterior, nas conclusões de *O Imaginário* Sartre insere o tema das negações. Devemos, desse modo investigar esse tema nas páginas de *O Ser e o Nada*. Para isso, nossa exposição deverá concentrar-se principalmente na primeira parte do livro de Sartre, o “O problema do Nada”, cujo estágio final das negações, a Má-Fé, representa o ponto mais alto da crítica de Sartre ao inconsciente, onde o filósofo concentra-se objetivamente a este tema, e escreve nominalmente sobre as teorias de Freud. Além disso, em um longo salto, mas ainda necessário, devemos nos deter ainda sobre a quarta parte de *O Ser e o Nada*, onde Sartre apresenta uma psicanálise existencial – isto é, uma psicanálise sem inconsciente; mas não antes de considerarmos dois temas centrais que figuram ao longo de toda explanação de Sartre: o ser Para-Si e a liberdade.

### 3.2 O NADA, AS NEGAÇÕES E A MÁ-FÉ



Notemos, em primeiro lugar, que Sartre encerra sua introdução considerando o ser Em-Si. Dele, sabemos que a consciência ultrapassa a si mesma em direção a seu sentido, e que ele é um existente, exigido pelo fenômeno de ser para fundamentá-los. Ainda, que é o ser transfenomenal da consciência que o revela. Sartre ainda lhe apontará algumas características, bastante relevantes aos nossos propósitos, tendo em vista duas ressalvas: que a elucidação do sentido do ser só vale para, precisamente, o ser do fenômeno, visto que o ser da consciência (o ser Para-Si) é um outro tipo de ser, e que, em síntese, a elucidação do ser Em-Si – ao menos nesta altura de *O Ser e o Nada* – só pode ser provisória. (idem, ibidem, p. 36).

Uma vez estabelecido isso, a primeira coisa notada por Sartre é que o ser Em-Si é *incriado*. Mesmo que o mundo houvesse sido criado por um Deus, considera o filósofo, “o ser é sua própria sustentação e não conserva o menor vestígio de criação divina” (idem, ibidem, p. 37). Isso se deve ao seu caráter de ser intrassubjetivo; a criação lhe conferiria o caráter de passividade diante a criação. Explica Sartre: “mesmo se houvesse sido criado, o ser Em-Si seria *inexplicável* pela criação, porque retomaria seu ser depois dela” (idem, ibidem, p. 37). Com efeito, não se trata de supor que o ser cria a si; como pondera o autor, isso se trata de noções humanas. O ser é si mesmo, e, portanto, é *incriado*. Ao avesso do ser da consciência, o Para-si, o ser Em-si não é uma relação a si, é somente si. Em sua contingência, é maciço, opaco, é um ser que não depende de nossa posição diante dele (idem, ibidem, p. 39).

Ainda, o ser Em-Si escapa à temporalidade. Como sublinha Sartre, uma consciência pode, em sua temporalidade, tomá-lo enquanto “não sendo”, mas isso não o coloca enquanto falta, onde antes era presente. Isto se trata, podemos dizer, de categorias humanas, de uma posição da consciência diante do ser. Isto é, é a consciência que predica esta *falta*, esta *ausência*. O ser é, portanto, plena *positividade*. O que Sartre parece operar, em síntese, é a descrição – por abstração – do ser Em-si na medida em que este não se reduz à significação que a consciência confere, precisamente, a ele.

A consciência é de outra ordem, um ser distinto do ser Em-si. Como vimos ao final de nossas considerações acerca de *O Imaginário*, em sua conduta mágica a consciência nega o ser, na medida em que se degrada e pode fazer emergir objetos por sua conduta imaginante, modificar o mundo por via de suas estruturas emotivas – trata-se aqui de significações que são da ordem da consciência somente, é um sentido que *ela* impõe ao mundo; isto parece ser claro, segundo observamos brevemente, da negação que a consciência opera. E isso parece estar em perfeita harmonia, é relevante notar, com o ser Em-Si e sua plena *positividade*: sendo

inteiramente positivo, a negação não poderia ter sua origem nele; ela deve emergir, por consequência, do Nada.

### 3.2.1 As negações

Sartre observa, no início da segunda parte de *O Ser e o Nada* que devemos interrogar o homem-no-mundo – a síntese, como concebe Heidegger, entre o homem e o mundo – para compreendermos as negações. Afirma o filósofo:

Cada uma das condutas humanas, sendo conduta do homem no mundo, pode nos relevar ao mesmo tempo o homem, o mundo e a relação que os une, desde que a encaremos como realidades apreensíveis objetivamente, não como inclinações subjetivas que só podem ser compreendidas pela reflexão. (idem, ibidem, p. 44)

Com efeito, nota Cohen-Solal que “*O Ser e o Nada* é uma obra profundamente cartesiana” (COHEN-SOLAL, 2008, p. 30). Não pretendemos aqui conduzir nossas investigações de modo a endossar ou a negar tal afirmação; o que devemos notar é, em consonância com *As Meditações Metafísicas* de René Descartes, Sartre volta-se aqui à sua própria introspecção na medida em que, ao considerar que as condutas humanas devem ser tomadas enquanto realidades apreendidas objetivamente, afirma: “a própria investigação nos oferece a conduta desejada: o homem que *eu* sou, se o apreendo tal qual é neste momento do mundo, descubro que se mantém a frente ao ser com uma atitude interrogativa.” (SARTRE, 2014, p. 44) (grifos do autor). E o que é relevante notar quanto a conduta interrogativa, é que ela é provida de significação, e coloca frente a ela o ser – o ser que é interrogado. Em uma atitude de espera, sublinha Sartre, se interroga o ser, quanto ao seu ser, ou suas maneiras de ser.

E devemos observar que, diante a plena positividade do ser Em-si, a resposta daquilo que se interroga nunca poderia, portanto, ser negativa. Não se trata de supor a objetividade existente de um não-ser; é o ser que releva a possibilidade de negação (idem, ibidem, p. 45), permanecendo para aquele que interroga a possibilidade de uma resposta negativa quanto ao ser. Diante disso, lemos em *O Ser e o Nada*: “assim, a interrogação é uma ponte lançada entre dois não seres: o não ser do saber, no homem, e a possibilidade de não ser, no transcendente” (idem, ibidem, p. 45). O “não ser” do saber humano, notemos, refere-se a conduta interrogativa do homem que pode ter por expectativa a negação; enquanto o “não ser”, no transcendente,

aparece na medida em que, enquanto o ser é interrogado, revela a possibilidade da negação. Portanto, a negação é algo que só pode emergir diante a relação entre o homem e o mundo.

Observemos que a posição sartreana diante o problema fixado acerca das negações rejeita a possibilidade de reduzi-las à subjetividade; de toma-las somente enquanto uma qualidade do juízo. A propósito disso, Sartre oferece-nos um exemplo, que é mais ou menos o seguinte: há a expectativa de encontrar em minha carteira mil e quinhentos francos, mas ao abri-la, me deparo com mil e trezentos. Isso nos conduziria a conclusão, simplesmente, que a negação se trata somente de um ato judicativo do sujeito, e por consequência o Nada teria como origem estes juízos. Não há, dessa maneira, um não-ser de mil e quinhentos francos, ou que seja dos duzentos francos que supus que encontraria a mais. Essa falta seria operada pelo sujeito, resguardando ao ser sua plena positividade.

Diz Sartre, em síntese:

A negação, resultado de operações psíquicas concretas, sustentada na existência por essas operações, incapaz de existir por si, possuiria a existência de um correlato noemático: seu *esse* residiria exatamente no seu *percipi*. E o Nada, unidade conceitual dos juízos negativos, não teria a menor realidade salvo a que os estoicos conferiam a seu *lecton*. A questão pode ser posta nestes termos: se a negação, como estrutura da proposição judicativa, acha-se na origem do nada, ou, ao contrário, se é este nada, como estrutura do real, que origina e fundamenta a negação. (idem, *ibidem*, p. 47)

Assim, Sartre sistematiza o problema: de um lado, a posição que ele recusa: a negação tem a origem em operações judicativa, não possuem existência por si mesma, e o Nada, enquanto sua unidade conceitual, também não possui. E, de outro lado, as negações são fundamentadas e originadas no Nada, enquanto uma estrutura do real. É, precisamente esta última que Sartre visa defender: mesmo admitindo que o “não” surge a partir dos limites da espera humana, só podendo emergir enquanto não ser a medida em que é conferido previamente enquanto possibilidades, Sartre levanta duas objeções quanto a tomar as negações somente enquanto condutas judicativas do homem, e por consequência, enquanto subjetividade: em primeiro lugar, a negação não se trata de uma conduta judicativa, mas pré-judicativa; “posso interrogar com o olhar, com o gesto; por meio da interrogação me mantenho de certo modo de frente ao ser, e esta relação com o ser é uma relação ao ser, da qual o juízo constitui apenas expressão facultativa.” (idem, *ibidem*, p. 48), explica o filósofo.

E, em segundo lugar, o filósofo compreende que o investigador que opera o questionamento não interroga, necessariamente, um homem: pode-se, como enumera Sartre, o

defeito no motor de um carro, ou em um relógio; e diante deles é esperado uma revelação de ser:

Significa que que estou preparado ao mesmo tempo para a eventualidade de um não ser. Se interrogo o carburador, considero possível que no carburador *não haja nada*. Portanto, minha interrogação encerra por natureza certa compreensão pré-judicativa do não-ser; em si, é uma relação do não ser, sobre o fundo da transcendência original, quer dizer, uma relação do ser com o ser. (idem, ibidem, p. 48) (grifos do autor)

Desse modo, a fim de recusar a compreensão de as negações se encerram na subjetividade, Sartre constata que, com a interrogação operando sob uma forma pré-judicativa, nela encontra-se uma compreensão do não-ser, a partir da relação com o ser, mesmo que positivo. Neste momento de sua argumentação Sartre considera, em síntese, um outro exemplo da negação: a destruição; esta, segundo a ótica sartreana, é essencialmente humana. Entendamos melhor: trata-se de um fenômeno que se estrutura de maneira semelhante a interrogação, e que não pode ser compreendida, de maneira geral, como sendo unicamente judicativa, como as interrogações e negações que se passam entre dois homens. E o que significa dizer que ela é essencialmente humana? Ora, que “uma rachadura geológica, uma tempestade, não destroem – ou, ao menos, não destroem *diretamente*: apenas modificam a distribuição da massa dos seres” (idem, ibidem, p. 48) (grifos do autor). Mesmo a morte, esta só pode ser destruição em relação à um testemunho. Trata-se aqui de uma questão de significação: para que a destruição efetivamente *seja*, é necessário que um ser – a rachadura geológica, a tempestade, a morte – seja apreendida enquanto tal. É isso que Sartre nomeia de *nadificação*: se, com efeito, é necessário que o ser seja apreendido enquanto destrutível, “o que pressupõe um recorte limitativo de um ser no ser, e isso (...) já constitui uma *nadificação*” (idem, ibidem, p. 49), explica o filósofo.

Em síntese, a tese de Sartre consiste em afirmar que a operação de significação da destruição enquanto tal exige, em si mesma, uma conduta pré-judicativa diante do nada. Sartre fornece-nos ainda um outro exemplo desta nadificação: o filósofo volta-se ao seu amigo Pedro (ou Pierre, segundo o texto original do filósofo), frequente personagem de seus exemplos, e descreve uma situação onde irá encontra-lo em um bar. Contudo, Pedro não está lá. Há, deste modo, a intuição da ausência de Pedro – a consciência está diante a plenitude do ser – o bar por si mesmo, com seus clientes, móveis, bebidas, iluminação. E “analogamente”, infere Sartre, “a presença real de Pedro em um lugar que desconheço é também plenitude de ser” (idem, ibidem, p. 50). Notemos, assim, que, no exemplo de Sartre o que se passa é a nadificação. O que isso

significa? Como nota o filósofo, significa que tudo se passa em relação a atenção; com esta voltada a ausência de Pedro, os objetos que constituem o bar assumem uma forma onde Pedro é quando enquanto “devendo aparecer” (idem, *ibidem*, p. 50). Como uma forma de “fundo”, as formas do bar se nadificam, como condição necessária para que apareça o amigo que é procurado, sendo, deste modo, a intuição da nadificação; escreve Sartre, ainda em seu exemplo: “Na realidade, Pedro está ausente de todo o bar: sua ausência fixa o bar na sua evanescência, o bar mantém-se como *fundo*, persiste em oferecer como totalidade indiferenciada unicamente à minha atenção marginal, desliza para trás, continua a sua nadificação” (idem, *ibidem*, p. 51). Em suma, a teoria sartreana compreende, por via disso, que Pedro preenche, “infesta” o bar na medida em que está ausente e eu o procuro; tendo isso unicamente como pré-requisito a nadificação do fundo; isto é, do bar onde Pedro é procurado. Desse modo, por essa dimensão pré-judicativa, e contudo esta necessidade de compreendermos a negação a partir da relação entre o homem e o mundo, a primeira coisa que se pode inferir disso é que – diante a exposição sartreana – não se pode reduzir a negação há somente uma proposição judicativa do homem diante o ser, que não se trata de algo encerrado em subjetividade.

O que se conclui diante disso, portanto, é bem assinalado por Malcom Guimarães Rodrigues, em *Consciência e Má-Fé no jovem Sartre*:

Conclui-se, portanto, que um juízo de negação não pode originar o não ser, mas, ao contrário, é este juízo possível somente pelo não ser: é o Nada que condiciona e fundamenta a negação. Mas, além disso, o Nada não pertence a uma realidade “extramundana”, pois a negação é (usando uma expressão redundante) uma realidade objetiva; as negatividades implicam que o Nada está no “miolo” do ser, como afirma Sartre. (RODRIGUES, 2010, p. 43).

Como observa Rodrigues, o Nada, deste modo, está no miolo do Ser; como considera Sartre, ele *infesta* o ser. Compreendamos melhor: tomar a negação enquanto uma categoria judicativa é, de maneira geral, afirmar que não haveria possibilidade da nadificação do ser. E, com efeito, a negação é a recusa da existência (SARTRE, 2014, p. 52), na medida em que por meio dela é colocado um ser, e depois este é relegado à nada, como podemos observar no exemplo do bar. Assim, explica Sartre: se as constatações geradas a partir do exemplo de Pedro e a nadificação do bar, “é preciso que a negação seja uma livre invenção que nos libera desse muro de positividade que nos encerra: é uma brusca solução de continuidade que de modo algum pode *resultar* das afirmações anteriores, um acontecimento original e irreduzível” (idem, *ibidem*, p. 52). Deste modo, o Nada infesta o ser na medida em que, uma vez que estamos no domínio da consciência, ela deve ser, por seu turno, consciência (de ser) “não”, na medida em

que nega. Se infere disso, por consequência, que a possibilidade do homem poder negar é que, enquanto condição necessária, o não-ser, como afirma Sartre, “seja presença perpétua, em nós e fora de nós” (idem, *ibidem*, p. 52).

Em síntese, resume Rodrigues:

(...) A interrogação pressupõe não só um recuo nadificador” em relação a si, como também, uma nadificação em relação ao fenômeno de ser, isto é, o objeto transcendido ou, simplesmente, o mundo. Estamos, pois, diante do Nada. Mas este não pode existir fora do Ser, ou, tampouco ser produzido pelo em-si. Se o em-si não pode produzir o Nada, também não poderia perpetuá-lo. Em outras palavras, não cabe ao ser em-si nadificar o Nada. Mas, além disso, sabemos que o Nada não é; sendo puro não ser também não pode nadificar-se. De fato, como observa Sartre, para nadificar-se é preciso ser. Cumpre, então, que caminharemos ao lado do filósofo em busca da “origem” do Nada. (RODIGUES, 2010, p. 44)<sup>67</sup>

Como bem assinala Rodrigues, o que se segue na exposição sartreana é, precisamente, a origem do Nada. Ora, tal questão coloca-se na argumentação de Sartre como essencial para elucidar a questão que agora se impõe: qual a primeira relação do homem com o nada, “qual a primeira conduta nadificadora?” (SARTRE, 2014, p. 52). Podemos interrogar, ainda, na esteira disso: como é possível que um ser se nadifique, na medida em que – como considerou Rodrigues – para nadificar-se, é preciso ser?

São diante estas questões que Sartre inicia sua exposição referente a origem do Nada. Convém notar que a argumentação sartreana fia-se, neste momento, por uma estrutura que já nos é familiar: análogo a estrutura de *Esboço para uma teoria das Emoções*, e de diversas passagens de *O Imaginário*, o texto de Sartre primeiro se concentra sobre teses “rivais” a respeito da origem do nada<sup>68</sup> (a saber, a concepção dialética do Nada, de Hegel; e a concepção fenomenológica do Nada, de Heidegger.), para em sequência expor sua teoria.

Com efeito, consideremos – como assim faz Sartre – a concepção dialética do Nada. Como observa Joseph Catalano em *A Commentary on Jean-Paul's Sartre Being and Nothingness*, Sartre se detém aqui, com o intuito de examinar a relação do homem com o nada, examinando a dialética hegeliana entre o ser e o não ser. Explica Catalano, de maneira concisa:

---

<sup>67</sup> É relevante notar, que, como assinala Rodrigues, o ser Em-Si não pode gerar e nem mesmo “perpetuar” o Nada, na medida em que é, precisamente como havíamos considerado, plenitude e positividade.

<sup>68</sup> Tal argumentação parece seguir os mesmos moldes que consideramos, nas palavras de Arnaud Tomès acerca de *Esboço*: Sartre pretende aqui apresentar as teses que o antecedem, e evidenciando sua suposta insuficiência para melhor afastar-se delas, ao apresentar sua própria teoria.

Em geral, a dialética de Hegel é o movimento pelo qual lógica e realidade se desenvolvem e se tornam realidade. Em sua formação popular, consiste em tese, antítese e síntese. Isto é, a dialética é o movimento da qualidade positiva (tese) para a e explicação de seu aspecto negativo (antítese) e, em seguida, a solução destes duas em maior qualidade, no qual tese e antítese são levantadas para formar uma nova totalidade, ou síntese. (CATALANO, 1985, p. 59) (tradução nossa)<sup>69</sup>

Assim, pondera Sartre, identificando suas palavras à tese de Hegel: há a tentação de, estabelecido duas condutas humanas – do homem frente ao ser, e do homem frente ao nada – supor entre elas um paralelismo, “à maneira da sombra e da luz”: “em suma, são duas noções rigorosamente contemporâneas, de tal modo unidas na produção dos existentes que seria inútil considera-las isoladamente. O ser puro e o não ser puro seriam abstrações cujas abstrações estaria na base das realidades concretas.” (SARTRE, 2014, p. 53). Dessa maneira, Sartre compreende que, se adotássemos um ponto de vista hegeliano, ser e não ser desempenhariam uma relação de tese e antítese, e é precisamente a isto que Sartre levantará objeções.

De maneira geral, a objeção central de Sartre à dialética hegeliana a partir da concepção de que, ser e não-ser assumindo o papel de síntese e antítese, ocupariam uma contemporaneidade lógica, como dois contrários que se põem ao mesmo tempo; e como sublinha o filósofo, que dois contrários só podem usufruir desta contemporaneidade na medida em que são, precisamente, contrários. Possuem, podemos dizer, uma simetria entre lado positivo (tese) e negativo (antítese); são, na medida que são contrários, iguais.

Precisamente, Sartre compreende que ser e não-ser não são contrários, mas sim, são contraditórios (idem, ibidem, p. 56). Isto é, isso significa que que o não-ser deve possuir uma posterioridade lógica em relação ao ser; é preciso *antes* o ser para que, então, depois de colocado, ele possa ser negado.

Lemos as considerações de Sartre em *O Ser e o Nada*:

Portanto, não é possível que ser e não ser sejam conceitos de igual conteúdo, já que, ao contrário, o não ser pressupõe um trâmite irreduzível do espírito: qualquer que seja a primitiva indiferenciação do ser, o não ser é esta mesma indiferenciação *negada*. O que permite a Hegel “fazer passar” o ser ao nada é ter inserido a negação em sua definição mesma de ser. (idem, ibidem, p. 56)

---

<sup>69</sup> Segundo o texto original, em inglês: “In general Hegel’s dialectic is the movement by which both logic and reality develop and come-to-be. In its popular formation, it consists of a thesis, antithesis, and synthesis. That is, the dialectic is a movement from a positive quality (thesis) to the explication of its negative aspect (antithesis) and then to the solution of these two in higher quality, in which thesis and antithesis are lifted up to form a new totality, or synthesis.”

Desse modo, Sartre compreende que a filosofia hegeliana introduz a negação na sua definição de ser, no momento em que Hegel considera que *nada* se pode apreender do ser, que ele é vazio e indeterminado, uma vez que toda determinação seria uma negação – o que permite que o filósofo alemão, portanto, reencontre a negação ao passar do ser ao não ser, tratando-os enquanto contrários e iguais. Trata-se, para Sartre, de um jogo de palavras sobre a negação (idem, ibidem, p. 56); só pode-se negar o ser, em síntese, a medida que se afirma que ele é, de modo que, por consequência, nenhuma negação faça com que o seja “não seja”.

O que resulta disso, em síntese, é que a negação pode atingir o núcleo do ser, na medida em que ele é plena positividade. “Ao contrário”, explica Sartre, “o não ser é uma negação que visa esse núcleo de densidade plenária. É em seu próprio miolo que o não ser se nega” (idem, ibidem, p. 56-57). Além disso, compreender que o ser possui uma anterioridade lógica ao não ser tem como implicação clara; diz Sartre:

Expressávamos isso ao dizer que *o nada invade o ser*. Significa que o ser não tem qualquer necessidade do nada para conceber, e que se pode examinar sua noção exaustivamente sem deparar com o menor vestígio do nada. Mas, ao contrário, o nada, que não é, só pode ter sua existência emprestada: é do ser que tira seu ser; seu nada de ser só se acha nos limites do ser, e a total desaparecimento do ser não constituiria o advento do reino do não ser, mas, o oposto, o concomitante desvanecimento do nada: *não há não ser salvo na superfície do ser*. (idem, ibidem, p. 58) (grifos do autor)

Desse modo, a rejeição da compreensão dialética hegeliana do nada por parte de Sartre apresenta alguns indicativos para compreendermos acerca do não-ser: ele é posterior, num sentido lógico, ao ser. Ao passo que este é plena positividade, e existe *Em-si*, o nada empresta sua existência do ser, é dele que sua existência se deriva.

O próximo passo da argumentação sartreana é sua objeção à concepção fenomenológica do nada, especificamente, à concepção heideggeriana do nada. Para compreendermos, de maneira geral, a recusa de Sartre da concepção do nada de Heidegger, consideremos uma outra vez as palavras de Catalano:

Sartre agora examina os estudos do nada de Heidegger. Ele considera a abordagem de Heidegger um avanço precisamente porque é fenomenológica, isto é, uma descrição do nada como um fenômeno concreto. Para Heidegger, o nada não é um conceito abstrato, mas está implícito em inúmeras atitudes humanas, como ódio, proibições ou arrependimentos. É o *Dasein*, ou a



realidade humana, que pode, na experiência da angústia, enfrentar o nada. (CATALANO, 1985, p. 61) (grifos do autor) (tradução nossa)<sup>70</sup>

Com efeito, Sartre considera, como bem assinala Catalano, que a teoria de Heidegger em relação ao nada representa, em relação à Hegel, um progresso. Contudo, não deixa de afirmar esta enquanto diferente de sua própria teoria; enquanto a tese sartreana compreende a posterioridade do nada em relação ao ser, Sartre afirma que a filosofia heideggeriana “colocará acento sobre as forças recíprocas de expulsão que o ser e não ser exerceriam um sobre o outro, o real sendo, de certo modo, a tensão resultante dessas forças antagônicas.” (SARTRE, 2014, p. 58). Igualmente, como lemos a partir das palavras de Catalano, Sartre sublinha enquanto progresso a teoria heideggeriana em relação à dialética hegeliana enquanto uma teoria que não pensa o ser e o não ser enquanto categorias abstratas, onde há diversas atitudes da realidade humana que implicam a compreensão do nada, além do *Dasein*, conceito fundamental do sistema filósofo de Heidegger, que, para Sartre, que configura a possibilidade de, por meio da angústia, encontra-se sempre “frente” ao nada. Além disso, como aponta Sartre, “ainda que não estabelecendo as possibilidades de captação do Nada, Heidegger não cai no erro de Hegel e não conserva no Não ser um ser, mesmo abstrato, o Nada não é, o Nada se *nadifica*” (idem, ibidem, p. 59).

Contudo, se a nadificação se faz presente na obra de Heidegger, é este o ponto que representa a divergência de Sartre quanto a tese do autor de *Ser e Tempo*. Se o filósofo alemão compreende que as negações se fundamentam no nada, o filósofo francês compreende que este é, ele próprio, a negação. Explica Sartre: “se o nada fundamenta a negação, é porque compreende o *não* como sua estrutura essencial” (idem, ibidem, p. 60). E para o filósofo francês, o nada “só poder ser nada”, enquanto se nadifica enquanto se dirige ao mundo, e se constitui enquanto sua negação. Quanto ao *Dasein* – ele “não é si”, é um “ser de lonjuras”, à medida que Heidegger o escreve *com termos positivos*, e mascara suas negações – diante disso, Sartre prefere dar assentimento a Hegel: o espírito é *negativo*, e Heidegger não o fundamenta enquanto negação, e “faz do Nada espécie de correlato intencional da transcendência, sem notar que já o tinha inserido na própria transcendência como sua estrutura original” (idem, ibidem, p. 61).

---

<sup>70</sup> Segundo o texto original de Catalano: “Sartre now examines Heidegger's study of nothingness. He considers Heidegger's approach an advance precisely because it is phenomenological, that is, a description of nothingness as a concrete phenomenon. Nothingness, for Heidegger, is not an abstract concept, but rather is implied by numerous human attitudes such as hate, prohibitions, or regret. It is *Dasein*, or the human reality, that can, in the experience of anguish, confront nothingness.”

Em síntese, quanto a este tópico, Damon é eloquente. Segundo Sartre, explica em *Sartre: Psicologia e Fenomenologia*, para que “esta alteridade que não se põe como alteridade” que é o nada possa fundamentar a negação,

(...) é preciso que o nada se dê como nada *do* mundo, que ele se constitua como “recusa do mundo”: é preciso que o nada seja ele próprio negação, como *ser*. Nessa medida, enquanto o nada é ele próprio negação, apenas nessa medida é possível o juízo negativo, o *não*: o juízo “Pedro não está aí” se funda numa negação original, dada no nível prejudicativo. Não foi o que aconteceu naquela nadificação primeira, segundo o qual o café foi constituído em fundo, e, depois, a forma mesma aparecendo como nada, resvalando para esse fundo? A negação está aqui num plano anterior ao da categoria, ela não é uma constatação de fato, como é o juízo, mas está antes no nível da intuição e é quem permite o juízo. (MOUTINHO, 1995, p. 155)

Desse modo, Sartre apresenta ainda uma outra característica ao nada: ele é a fundamentação da negação enquanto ser, é dele que as negações emergem, e é a partir dele que elas são possíveis. Em síntese, como diz Damon, ele é a própria negação, a medida em que se nadifica enquanto a recusa do mundo. Como sublinha Sartre, “o nada não pode se nadificar a não ser sobre um fundo de ser: se um nada pode existir, não é antes ou depois do ser, nem de modo geral, fora do ser, mas no bojo do ser, em seu coração, como um verme” (SARTRE, 2014, p. 64). Observemos, assim, que o ser e o nada se configuram enquanto uma relação intrínseca: com efeito, o nada é sustentado pelo ser, e do contrário, se dissiparia.

Ainda, devemos notar que na medida em que Sartre recusa Hegel e Heidegger para compreender o Nada, compreendemos algumas características deste que são, com efeito, nosso ponto de partida para compreendê-lo: que o nada é uma posterioridade lógica em relação ao ser, que o nada é o fundamento das negações, e que este pode somente nadificar-se sob o fundo do ser. Ele é, em suma, a negação *como ser*. A partir disso, uma vez afastados as concepções da dialética hegeliana e da fenomenologia heideggeriana, nosso próximo passo deverá ser considerar a tese sartreana sobre a origem do Nada.

A propósito de nossas investigações, cumpre assinalar que o conceito de Nada, fundamental para ontologia sartreana, parece desempenhar um papel central à crítica de Sartre ao inconsciente. Em nossa leitura, o Nada desempenha o papel de eixo que articula a passagem do polo negativo da crítica ao polo positivo da crítica do filósofo ao inconsciente - em um só tempo este conceito parece operar duas funções: se, como observamos a propósito da psicologia fenomenológica, um modelo da psique humana que pode ser tomada enquanto uma *alternativa* à metapsicologia de Freud, pela forma da ontologia e do conceito do Nada esta alternativa

começa a se desenhar de maneira mais robusta e sistemática, sobretudo por considerar o homem-no-mundo. E também é a premissa teórica daquilo que, como observaremos mais adiante, é o eixo da crítica positiva: a Má-Fé.

### 3.2.2 O Nada, a liberdade e a angústia

Diante as considerações feitas acerca do pensamento de Heidegger e Hegel, e do que já foi possível fixar quanto à origem do Nada, a primeira constatação feita por Sartre para apresentar sua teoria é a de que o Nada, ele próprio, não pode nadificar-se; esta nadificação precisa se realizar por um *ser*. É o que consideramos ainda há pouco: é necessário que o nada seja a fundamentação das negações enquanto *ser*. Vejamos nas palavras de Sartre: “Resulta, pois, que deve existir um Ser – que não poderia ser o ser-Em-si – com a propriedade de nadificar o Nada, sustenta-lo com seu próprio ser, escorá-lo perpetuamente em sua própria existência, *um ser pelo qual o nada venha as coisas*” (idem, *ibidem*, p.65) (grifos do autor). Em síntese, este Ser deve ser seu próprio Nada. E que deveria ser este Ser? A estratégia argumentativa adotada por Sartre é, com efeito, retornar ao tema das interrogações.

Recapitulemos: a interrogação sempre interroga um ser; há uma expectativa. E a resposta desta interrogação sempre poderá ser, de maneira geral, o Nada. E, como explica o autor, do mesmo modo que o existente pode revelar-se enquanto um nada, há, por parte do interrogador, um recuo nadificador em relação ao que é dado, “que se converte em simples *apresentação*, oscilando entre o ser e o Nada” (idem, *ibidem*, p. 66). Ainda, é necessário notar que a interrogação é um processo humano; como consideramos, ela é uma conduta do homem-no-mundo, implica a totalidade sintética homem e mundo, e a negação não pode fundamentar-se na positividade do Em-Si. O que resulta disso é, portanto, que o ser pelo qual o Nada vem ao mundo é, conseqüentemente, o homem (idem, *ibidem*, p. 67). Tal consideração coloca-nos, como observa Sartre, diante uma pergunta central: o que deve ser o homem, em seu ser, para que o Nada venha ao ser, por meio dele? Responde o filósofo:

Ser só pode gerar ser, e, se o homem estiver nesse processo de geração, dele despontará unicamente ser. Para ser capaz de interrogar tal processo, ou seja, questioná-lo, o homem precisa abarca-lo com o olhar como sendo um conjunto, quer dizer, colocar-se *fora do ser* e, ao mesmo tempo, debilitar a estrutura de ser do ser. Contudo, não é possível à realidade humana nadificar, mesmo que provisoriamente, a massa de ser colocada à sua frente. Pode modificar, sim, sua *relação* com o ser. Para a realidade humana, tanto faz deixar fora o circuito um existente particular ou ficar sem ligação com ele. No caso, escapa ao ser, mantém-se de fora do seu alcance, imune à sua ação,

recolhida *para além de um nada*. Seguindo os estoicos, Descartes deu um nome a essa possibilidade que a realidade humana tem de segregar um nada que a isole: *liberdade*. (idem, *ibidem*, p. 67) (grifos do autor)

Desse modo, nos colocamos diante do que é um dos temas mais clássicos da filosofia de Sartre: a liberdade. Pode-se, desse modo, responder à pergunta: para que o Nada venha ao mundo por meio do homem, é necessário que ele seja livre. É necessário que a liberdade seja sua realidade enquanto homem. Que ela seja sua essência.

Como assinala o filósofo, ainda, não se trata de supor a liberdade enquanto uma *qualidade* do homem; “o homem não é livre *primeiro* para ser livre *depois*: não há diferença entre o ser do homem e seu ‘*ser-livre*’” (idem, *ibidem*, p. 68). Notemos diante disso a estrutura do argumento sartreano: a nadificação exige um ser; o Nada, de maneira geral, não poderia nadificar-se, uma vez que ele *não é*. Sendo a negação uma conduta humana, portanto, é pelo homem que o Nada vem ao mundo, e isto revela, na medida que a nadificação modifica sua relação com o ser, a liberdade do homem. Sem ela, diante deste raciocínio, a nadificação não ser possível, e, por consequência, a experiência humana de condutas negativas também não: como evidencia o autor de *O Ser e o Nada*, “a realidade humana não pode se desgarrar do mundo – como faz na interrogação, na dúvida metódica, na dúvida cética, na ἐποχή etc. – a menos que, por natureza seja desgarramento de si mesma”. (idem, *ibidem*, p. 69). Assim, como compreendeu Hegel, o espírito é *negativo*.

É importante, em relação à nossos propósitos, observarmos que esta liberdade, desdobramento fundamental do Nada no contexto da filosofia de Sartre constitui uma nova concepção de homem de uma maneira muito que é distinta daquilo que pode ser extraído do freudismo, sem todavia ignorar os problemas que o inconsciente visa responder, que terão seu tratamento adequado – para Sartre – na análise da Má-Fé: a concepção de um homem que é *livre*, que tem a liberdade como sua realidade frente ao mundo.

Em todo o caso, devemos notar ainda que, sobre a liberdade, esta implica que a consciência, para que a nadificação seja possível, esteja separada por uma fissura do passado; uma ruptura que é precisamente o nada, como escreve Sartre. (idem, *ibidem* p. 70). O contrário, o prolongamento de um estado anterior resultariam nas negações inteiramente fechadas. Este aspecto desta distância “de nada” em relação ao passado pode ser melhor compreendido a partir das palavras de Cabestan em *Une liberté infinie?*. Vejamos:

Em outros termos, a consciência se temporaliza colocando seu passado fora de jogo ou fora de circuito, constituindo-se em relação a esse passado como

separado do passado por um Nada, aniquilando seu ser passado! Contudo, tal anulação fundamenta a liberdade da consciência, assegurando-lhe autonomia em relação a seu ser passado, a consciência presente não saberia ser determinada pela consciência passada, da qual não cessa de se soltar por esse movimento de nadificação que permite à consciência para não ser seu passado. (CABESTAN, 2005, 25-26) (tradução nossa)<sup>71</sup>

Essa separação temporal de presente e passado parece, desse modo, representar um pré-requisito à liberdade. Notemos ainda que, em sua exposição, Sartre ainda levanta uma nova questão quanto a liberdade: se esta, tal como se apresenta enquanto realidade humana, é o ser da consciência, inclusive a separando de seu passado, portanto, a consciência não deveria existir como consciência de liberdade? “Qual a forma desta consciência?” (SARTRE, 2014, p. 72). “Podemos dar uma resposta imediata”, afirma Sartre. “É na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão.” (idem, ibidem, p. 72). Dessa maneira, Sartre nos introduz um novo conceito: a angústia. Ela é a maneira da consciência ser consciência de sua liberdade.

Sartre apresenta, para melhor defini-la, a angústia em contraposição com o medo e a vertigem. Consideremos o exemplo que o autor nos fornece, a título de compreender esta diferença: o filósofo nos descreve uma situação onde anda por uma trilha “estreita e sem parapeito” diante de um precipício. E ao perceber-se passivo diante a situação, a possibilidade de cair, o precipício se apresenta enquanto algo a ser evitado. Emerge, portanto, o medo – cuja reação será, todavia, um ato reflexivo: “prestarei atenção” (idem, ibidem, p. 74). E o que, neste caso, significa o medo? Há uma tentativa de tentar evitar uma situação que, neste caso, apresenta-se enquanto ameaçadora, condutas que constituem *possibilidades* do sujeito, possibilidades frente ao ser, frente a situação que se constitui a sua volta. E, como sublinha Sartre, eleger um destes possíveis – como prestar atenção – é posicionar os demais, afim de nadificá-los. Neste exemplo não haveria o medo, e por consequência a eleição do possível “prestar atenção”, se não fosse posicionado (e negado) o possível “escorregar”, diante a situação que se impõe, da trilha diante o precipício.

É precisamente diante estes possíveis que surge a angústia. Ora, notemos que se trata se *possíveis*. Isto é, são possibilidades diante o ser, frente a situação, que não se realizaram. Lemos:

---

<sup>71</sup> Segundo o texto de Cabestan: “En d'autres termes, la conscience se temporalise en mettant son passé hors-jeu ou hors circuit, en se constituant par rapport à ce passé comme séparée de ce passé par un néant, en néantisant son être passé! Or, une telle néantisation fonde la liberté de la conscience en lui assurant son autonomie par rapport à son être passé la conscience présente ne saurait être déterminée par la conscience passée dont elle ne cesse de se décrocher par ce mouvement de néantisation qui permet à la conscience de ne pas être son passé”

“me angustio precisamente porque minhas condutas não passam de possíveis, e isso significa exatamente: embora constituindo um conjunto de motivos para repelir a situação, ao mesmo tempo capto esses motivos como insuficientemente eficazes.” (idem, ibidem, p. 75). Isto é, enquanto possível, não há qualquer determinação possível que garanta sua permanência. Observamos assim como a consciência é separada do passado; e é este nada que separa a consciência de suas possibilidades de passado e não vir que é, podemos dizer, a condição de possibilidade da angústia. Isto é, ela é o que será a maneira de não o ser (idem, ibidem, p. 75). É isto que conduz a angustia: não sendo meu eu futuro, já que o nada separa a consciência de seu porvir, de modo que decidir por um possível não determinará o que se sucede. Vejamos as palavras de Sartre:

Chamaremos precisamente de *angústia* a consciência de ser seu próprio devir à maneira de não sê-lo. E exatamente a nadificação do horror como motivo, que tem por efeito reforçar o horror como *estado*, traz como contrapartida positiva a aparição de outras condutas (em particular, a de lançar-me no precipício) como *meus possíveis* possíveis. Se *nada* me constringe a salvar minha vida, *nada* me impede de jogar-me no abismo. A conduta decisiva emanará de um eu que ainda não sou. Assim, o eu que sou depende em si mesmo do eu que ainda não sou, na medida exata em que o eu que ainda não sou independe do eu que sou. (idem, ibidem, 75-76) (grifos do autor)

E neste exemplo de Sartre, o horror do qual o filósofo descreve é da vertigem, da súbita vontade de atirar-se do abismo causada por ela. Sendo suas possibilidades ao modo de não as ser, nada o impede, com efeito, de tomar tal decisão; seu desejo de manter-se vivo não lhe basta, na medida que a decisão será tomada por um “eu que ainda não sou”: “me angustio precisamente porque minhas condutas não passam de *possíveis*, e isso significa exatamente: embora constituindo um conjunto de motivos, *para* me repelir, a situação, ao mesmo tempo capto esses motivos como insuficientemente ineficazes” (idem, ibidem, p. 75).

Assim, a angústia é a consciência de seus próprios devires, de suas possibilidades, “à maneira de não sê-lo”. isto Sartre nomeia, em síntese, de angústia ante o futuro. Sartre ainda enumera outro, a angústia ante o passado. Quanto a este, Rodrigues é eloquente em resumir em um outro exemplo. Vejamos suas palavras:

É o caso do alcoolista que, ontem, decidiu para de beber e, agora, vê sua decisão posta em xeque em presença de um novo trago. Ontem, quando a decisão foi tomada diante de sua esposa em lágrimas, por exemplo, o sujeito tinha a certeza de que não beberia mais. Hoje, porém, tal decisão não passa de recordação, consciência de um desejo petrificado, separado dele pelo Nada. (RODRIGUES, 2010, p. 50)

A respeito disso, explica Sartre: “e esta angústia sou *eu* porque, só pelo fato de me conduzir à existência de ser, por que, só pelo fato de me conduzir à existência como consciência de ser, faço-me como *não sendo* mais esse passado de boas decisões *que sou*” (SARTRE, 2014, p. 75). Assim, o efeito que essas duas formas de angústia apresentadas – ante ao passado e ante ao futuro – trazem é, contrapostas, a separação da consciência do seu passado, e de suas possibilidades diante o futuro: “por todo o lado estamos sitiados de Nada” (RODRIGUES, 2010, p. 50), como bem assinala Rodrigues.

Desse modo, a angústia é o modo pelo qual o homem é consciência de sua liberdade; ela não é a prova desta enquanto a realidade humana, uma vez que, na verdade, a liberdade é a condição necessária para as negações. A angústia é, em sua estrutura, a consciência da liberdade, uma vez que ela releva a impossibilidade do determinismo, seja quanto a nosso passado, nem quanto ao nosso porvir. Sartre assina-la ainda que não se trata também de um determinismo psicológico: “eu ficaria ansioso por desconhecer os móveis reais e eficazes que, à sombra do inconsciente, determinam minha ação.” (SARTRE, 2014, p. 77). Explica o filósofo:

Buscamos estabelecer a consciência específica de liberdade e esta consciência é angústia. Nesse ponto de vista, a existência de um determinismo psicológico não poderia invalidar os resultados da nossa descrição: ou bem, com efeito; a angústia é ignorância ignorada desse determinismo – e então se apreende efetivamente como liberdade – ou é bem consciência de ignorar as causas reais de nossos atos. Nesse caso, a angústia adviria do fato de pressentirmos, soterrados no fundo de nós mesmos, motivos monstruosos a desencadear de súbito atos repreensíveis. Mas aí apareceríamos a nós como *coisas do mundo*, seríamos para nós mesmos nossa própria situação transcendente, e a angústia se desvaneceria para dar lugar ao *medo*, que é essa apreensão sintética do transcendente como temível. (idem, ibidem, p. 78)

Assim, de maneira geral, é *pela* angústia que o homem se percebe livre, e ela emerge-assinala ainda o autor – por que nada pode obstruir esta liberdade, ela é a uma estrutura permanente do homem. E Sartre nota ainda – e isso parece importante sublinhar – que a angústia é da ordem da consciência *reflexiva*, ao passo que a liberdade se manifesta, grosso modo, em condutas irrefletidas, de ações<sup>72</sup> e de escolhas. E nessa experiência imediata e irrefletida, os possíveis são descobertos ao mesmo tempo que são escolhidos.

---

<sup>72</sup> Enquanto as ações enquanto consciências irrefletidas, consideração que aliás já é fixada em certo sentido já em *A Transcendência do Ego*, Sartre afirma em *O Ser e o Nada*: “Portanto, naquilo que denominaremos mundo do imediato, que se dá à nossa consciência irrefletida, não aparecemos *primeiro* para sermos lançados *depois* a tal ou

É só frente às *situações* determinadas em que a angústia emerge, fazendo o homem considere sua liberdade de maneira reflexiva, e não como uma compreensão pré-judicativa de sua essência como se passa em sua vida cotidiana, em condutas irrefletidas (idem, ibidem p. 79). Desse modo, convém notar, como, mesmo sendo a liberdade a essência humana, a angústia não é um estado permanente da consciência, e nem poderia sê-la, uma vez que se dá em uma conduta reflexiva: “a angústia nasce como estrutura da consciência reflexiva na medida em que esta leva em consideração a consciência refletida” (idem, ibidem, p. 85). Assim, imerso no mundo, em sua vida cotidiana, em sua conduta imediata de ações e decisões irrefletidas, a angústia não poderia surgir.

Sartre sublinha, ainda, que afirmação do determinismo psicológico é o fundamento de todas as condutas de fuga – sendo a fuga precisamente uma conduta diante da angústia. Com efeito, a suposição do determinismo psicológico, como o inconsciente, faz com que a existência do homem seja comparada a existência das *coisas*. Compreendamos: na tentativa de estabelecer vínculos do presente do homem com o seu passado e futuro, faz dos atos humanos transcendências inertes, na medida em que se fundamentarão em outras coisas que não eles próprios. Nos conduzem, nas palavras de Sartre, a *um jogo de desculpas*, na medida em que negam a liberdade enquanto realidade humana, “reduzindo-nos a *não ser jamais senão o que somos*, reintroduz em nós a positividade absoluta do ser Em-si, e, assim, nos reintegra ao sei do ser” (SARTRE, 2014, p. 85) (grifos do autor).

Isso, em resumo, representa para o filósofo como pensar a liberdade enquanto a liberdade *do outro*. A esta altura de sua argumentação, Sartre traduz para seus termos o que talvez poderia ser identificado à sua vista enquanto a metapsicologia de Freud, contudo, sem mencioná-lo nominalmente: “Já não seria livre enquanto ser, mas meu Eu que estaria livre no seio de minha consciência” (idem, ibidem, p. 87). Ora, que deveria ser este Eu, se não a libido, as pulsões que governam o homem, na psicanálise freudiana, que se encontram em estado inconsciente? Assim, a liberdade do outro: estas condutas inconscientes governam e determinam aquilo que se passa nos dados da consciência. Trata-se de, numa conduta de fuga, uma tentativa de *alheamento* da angústia, uma tentativa de captá-la de fora, enquanto um outro, enquanto um ser Em-si.

A objeção sartreana a isto consiste em afirmar que nós *somos* a angústia (idem, ibidem, p. 89). Retomemos a velha lição husserliana, repetida à exaustão por Sartre: toda a consciência

---

qual atividade. Nosso ser está imediatamente ‘em situação’, ou seja, *surge* no meio dessas atividades e se conhece primeiramente na medida em que nelas se reflete.” (SARTRE, 2014, p. 83)



é consciência de alguma coisa; como um movimento de explosão, ela não retém representações em seu “interior”, não possui qualquer opacidade - ao avesso disso, é *translúcida*. Não se pode, assim, “mascarar” algo de si. Em outras palavras, a angústia não pode ser evitada; a tentativa de alheamento desta, de suprimir a liberdade, de fazer do homem um ser Em-Si, não pode, desse modo, encontrar êxito. Nas palavras de Sartre, não é possível “não ver”, velar um aspecto de si, como se pode velar alguma *coisa*, o que “significa que preciso indica-lo em meu ser para poder melhor afastar-me dele: melhor dito, é necessário que pense nele constantemente para evitar pensar nele” (idem, *ibidem*, p. 89). Eis, portanto, o conceito de *Má-Fé*.

### 3.2.3 O problema da Má-Fé e o Inconsciente

Desse modo, definido que a realidade humana é a liberdade, a partir das negações, que a angústia é a consciência reflexiva por onde o homem se percebe livre, e que uma conduta diante desta angústia é a tentativa de alheamento, Sartre então apresenta o conceito de *Má-Fé* no itinerário de *O Ser o Nada*. Com efeito, é importante notarmos que isto representa o ponto mais alto da crítica sartreana ao conceito de inconsciente, é o centro daquilo que nomeamos anteriormente de *parte positiva* da crítica do filósofo à psicanálise. E isso não se deve somente ao que já consideramos, que – na ótica sartreana – a suposição de que o determinismo psicológico representa uma conduta de fuga diante a angústia. Mas sim, que na esteira disso, Sartre irá considerar e criticar efetivamente a psicanálise freudiana.

Nosso primeiro passo deve ser, portanto, definir a *Má-Fé*. A consciência pode negar a si mesma, na medida em que ela é sua angústia. Isso nos põe, portanto, diante da seguinte interrogação: “que deve ser o homem em seu ser para que lhe seja possível negar-se?” (idem, *ibidem*, p. 93). Convém observarmos que negar a *si mesmo* representa uma dificuldade clara: não se trata de negar um objeto transcendente à consciência, mas desta negar ela mesma. Isso traz consigo um desafio notável à teoria sartreana: primeiro, por que a consciência, em sua ipseidade, é uma unidade; sendo, aliás, a cisão operada pela psicanálise um motivo, como já assinalamos, um motivo da crítica de Sartre. Em segundo, por que a consciência é translúcida; nada poderia a constituir, com efeito, algo que espace dela própria. E por último, por que a consciência é consciência (de) si; sendo desse modo, a negação de si próprio resultaria em saber que se nega a si próprio, o que resultaria, novamente, em *Má-Fé*. Como, desse modo, é possível o homem negar a si mesmo?

Para melhor compreender este problema que se impõe, observemos, junto de Sartre, a diferença da Má-Fé e da mentira. Se, a grosso modo, a “Má-Fé seria mentir para si mesmo”, a compreensão da mentira faz-se, portanto, relevante. Notemos que a mentira para Sartre é, tal como a interrogação, uma conduta negativa. Mas esta negação só recai sobre o mundo, para o que é transcendente à consciência, não há negação alguma em relação à própria consciência. Compreendamos melhor, a partir das palavras do filósofo:

Quanto à negação íntima que opero correlativamente à afirmação de verdade para mim, recai em *palavras*, isto é, sobre um acontecimento do mundo. Além disso, a disposição íntima do mentiroso pretende enganar e não tenta dissimular essa intenção ou mascarar a translucidez da consciência; ao contrário, refere-se a ela quando trata de decidir condutas secundárias, exerce explicitamente um controle regulador de nossas atitudes. (idem, *ibidem*, p. 93) (grifos do autor)

Diante disso, o que se passa é que, no ato da mentira, a negação recai sobre o transcendente (alguém a ser enganado, por exemplo), e não sobre os domínios da consciência. Isto é, o mentiroso, para mentir, *sabe* a verdade, e sabe que mente. Não há, no caso da mentira, qualquer dificuldade em relação a tese sartreana. Há, como compreende o filósofo, uma consciência cínica por parte do mentiroso: ele afirma em suas palavras a mentira, ao passo que sabe a verdade e a mantém para si – não se trata, com efeito, de uma tentativa de enganar a si mesmo. Em síntese, a mentira é uma conduta de transcendência, ela “não põe em jogo a intraestrutura da consciência presente; todas as negações que a constituem recaem sobre objetos que, por esse fato, são expulsos da consciência;” (idem, *ibidem*, p. 93).

Com efeito, o mesmo não pode ser dito acerca da Má-Fé. Se esta é “uma mentira para si mesmo”, a implicação necessária disso é que a negação, deve recair sobre a própria consciência. Isto é, o mesmo indivíduo precisaria desempenhar, ao mesmo tempo, o papel de enganador e de enganado. Como isso poderia ser possível se, para enganar é necessário conhecer a verdade? A dificuldade é nítida: para mentir, é necessário que se saiba a verdade. Se se sabe a verdade, como o sujeito poderia, com efeito, acreditar na mentira?

É precisamente disto que se trata a Má-Fé, e seu problema correlato. Sartre a define como uma tentativa de mascarar, para si, algo desagradável, ou de fazer passar, para si, um erro agradável enquanto verdade (idem, *ibidem*, p. 94). Trata-se da mesma estrutura da mentira, mas nela, a verdade é “escondida” de si mesmo, na *unidade* da consciência.

A propósito da Má-Fé, Sartre explica:

Não se sofre a má-fé, não nos infectamos com ela, não se trata de um estado. A consciência se afeta a si mesma de má-fé. São necessários uma intenção primordial e um projeto de má-fé; esse projeto encerra uma compreensão da má-fé como tal e uma apreensão pré-reflexiva (da) consciência afetando-se de má-fé. Segue-se primeiramente que aquele a quem se mente e aquele que mente são uma só e mesma pessoa, e isso significa que eu, enquanto enganador, devo saber a verdade que é-me disfarçada enquanto enganado. Melhor dito, devo saber muito precisamente essa verdade, para poder ocultá-la de mim com o maior cuidado; e isso se dá não em dois momentos diferentes da temporalidade - o que, a rigor, permitiria restabelecer um semblante de dualidade - mas na estrutura unitária de um só projeto. (idem, ibidem, p. 94-95)

Há, dessa maneira, um projeto de Má-Fé. Isso parece dar sentido ao problema, na medida em que, como podemos observar neste excerto, a Má-Fé exige, em sua estrutura, que se saiba a verdade. É necessário a afirmação desta esteja presente para que, precisamente, o homem possa, na Má-Fé, desempenhar a posição de enganador. E, ao mesmo tempo, sendo necessário que, mesmo sabendo a verdade, o mesmo homem acredite na mentira que ele mesmo apresenta para si, enquanto enganado. Ainda, é relevante notar que sendo a consciência sempre consciência (de) si, a consciência em Má-Fé deve então ser igualmente consciência de sê-la. Isso conduz ainda a uma nova dificuldade; como explica o filósofo: “logo, parece que devo ser de boa-fé, ao menos o que toca a ser consciente de minha má-fé. Mas então todo o sistema psíquico se aniquila.” (idem, ibidem, p. 95). Contudo, mesmo diante esta dificuldade teórica, é necessário observar que tal conduta humana não é somente real, para Sartre, mas como frequente na existência humana, a ponto de ser possível viver na Má-Fé.

Notemos que, ao que concerne resolver este problema, isto abre – como lemos nas palavras de Sartre – a possibilidade reestabelecer uma dualidade na “estrutura unitária de um só projeto” – como devemos observar, realiza Freud ao cindir em dois a psique humana. É, desse modo que Sartre passa a considerar objetivamente o inconsciente em sua análise.

Com efeito, a teoria psicanalítica aparece na argumentação sartreana enquanto uma resolução para o problema fixado pela Má-Fé. Isto é, uma vez cindido o psíquico, entender que cada uma destas duas regiões pode desempenhar um papel diferente: de um lado o enganador (o inconsciente), e de outro o enganado (consciência), resultado em uma resolução mais ou menos simples do problema. É central aqui considerarmos, como faz Sartre, o conceito de censura. Diz o filósofo: “Na interpretação psicanalítica, por exemplo, usa-se a hipótese de uma censura, concebida como linha de demarcação – com alfândega, serviço de passaportes, controle de divisas, etc. – de modo a reestabelecer a dualidade do enganador e do enganado” (idem, ibidem, p. 95).

É relevante por este turno as palavras de Alain Flajoliet em *Sartre's Phenomenological Anthropology between Psychoanalysis and "Daseinsanalysis"*, a fim de melhor delimitarmos a posição de Sartre em relação a possibilidade de resolução do problema da Má-Fé por meio do inconsciente:

Nesse contexto, Freud aparece como um oponente determinado à antropologia fenomenológica de Sartre, um pensador que defende uma interpretação totalmente diferente da relação do sujeito com a verdade sobre sua própria existência. Para Freud, essa verdade definitivamente ilude o sujeito, que conseqüentemente se torna um estranho radical para si mesmo. A psicanálise de Freud, Sartre diz: 'coloque-me na mesma relação comigo mesmo que o Outro é em relação a mim. Para Sartre, essa afirmação é absurda. (FLAJOLIET, 2010, p. 42-43) (tradução nossa)<sup>73</sup>

Desse modo, como bem observa Flajoliet, o caminho trilhado por Freud é radicalmente distinto do método de Sartre. Ele explica, a partir da cisão inconsciente/consciência como é possível que o homem ser um estranho a si mesmo, de modo que, portanto, é possível a resolução do problema da Má-Fé. E Sartre opõe-se a esta teoria, com efeito, na medida em que admitir o conceito de inconsciente significaria recusar a translucidez da consciência, e recusar a unidade do "si" que constitui a ipseidade da consciência, a partir do cogito pré-reflexivo. "Ontologicamente", explica Flajoliet, "a própria estrutura da ipseidade exclui a possibilidade do ser 'Para-si' pode ser originalmente alienado" (idem, ibidem, p. 43) (tradução nossa)<sup>74</sup>. Como consideramos em nosso primeiro capítulo, a censura, na psicanálise, representa uma espécie de barragem seletiva, que organiza aquilo que irá manifestar-se em estado consciente ou ficará reprimido em estado inconsciente - o critério de demarcação ou a "alfândega", como chama Sartre. Assim, sendo a cisão entre consciência e inconsciente o cerne da rejeição sartreana da psicanálise freudiana, será, então, esta "alfândega" seu objeto de análise.

Mas consideremos, antes de mais nada, a leitura apresentada por Sartre da psicanálise enquanto resolução do problema da Má-Fé. Lemos:

O instinto - ou, se preferirmos, as tendências primordiais e os complexos de tendências constituídos por nossa história individual - representa aqui a realidade. O instinto não é nem verdadeiro nem falso, porque não existe para

---

<sup>73</sup> Segundo o artigo original de Flajoliet, publicado em inglês: "In this context, Freud appears as a determined opponent to Sartre's phenomenological anthropology, a thinker who defends a totally different interpretation of the subject's relationship to the truth about his own existence. For Freud, this truth definitively eludes the subject, who consequently becomes a radical stranger to himself. Freud's psychoanalysis, Sartre says 'place me in the same relation to myself that the Other is in respect to me. For Sartre this statement is absurd.'"

<sup>74</sup> "Ontologically, the very structure of selfness rules out the possibility that the "for-itself" could be originally alienated"

si. Simplesmente é, como esta mesa, nem verdadeira nem falsa, apenas real. Quanto às simbolizações conscientes do instinto, não devem ser tomadas por aparências, mas por fatos psíquicos reais. A fobia, o lapso, o sonho existem realmente a título de fatos de consciência concretos, assim como palavras e atitudes do mentiroso são condutas concretas e realmente existentes. (SARTRE, 2014, p. 95-96)

O que significa, desse modo, compreender a fobia, o lapso e o sonho como fatos de consciência concretos? Em primeiro lugar, que eles são transcendências, são da ordem do ser Em-si, visto que não existem para si. Talvez, podemos inferir, ocupam uma relação de objetos tais como aqueles que o Ego opera a síntese, segundo a tese de *A Transcendência do Ego*. Em todo o caso, retomemos aquilo que aprendemos a partir da leitura de *Freud, Além da Alma* e *A Interpretação dos sonhos*: fobia, lapso, sonho são condutas simbólicas, que possuem seu significado oculto, em estado inconsciente. Estes figuram diante a consciência somente enquanto um significante. Isso significa, desse modo, que o sujeito diante destes objetos pode desempenhar o papel de *enganado*. Como resume Sartre de maneira assertiva, “Simplesmente o sujeito está diante desses fenômenos como o enganado frente às condutas do enganador: constata-os na sua realidade e deve interpretá-los” (idem, *ibidem*, p. 96).

Assim, o que se passa, para Sartre, é que diante a hipótese psicanalítica o sujeito pode se enganar acerca do *sentido* de suas condutas. Há uma verdade nestas condutas, que está contida em estado inconsciente, do qual o sujeito não tem acesso sozinho, somente por interferência do psicanalista que relaciona estes atos simbólicos com a história pessoal de seu paciente. Desse modo, o paciente pode enganar-se quanto a verdade de suas próprias condutas, sobre o sentido destas, é enganado (enquanto está diante o fato consciente) e é enganador (na medida que este fato é simbólico, e seu verdadeiro sentido, mesmo que inconsciente, é fundamentado em suas próprias pulsões, complexos e libido). Em síntese, a psicanálise apresenta-se como uma resolução para o problema da Má-Fé na medida em que pode – sem muito esforço, diga-se de passagem – explicar como as próprias condutas de um sujeito podem ser estranhas a ele.

Convém observarmos a seguinte passagem de *O Ser e o Nada* afim de definirmos melhor a leitura sartreana da psicanálise. Vejamos:

De fato, pela distinção entre o "Id" e o "Eu", Freud cindiu em dois a massa psíquica. Sou eu, mas não sou o "Id". Não tenho posição privilegiada com relação a meu psiquismo não consciente. Sou meus próprios fenômenos psíquicos, na medida em que os constato em sua realidade consciente: por exemplo, sou este impulso de roubar tal livro dessa vitrine, formo corpo com esse impulso, ilumino-o e me determino em função dele a cometer o roubo.

Mas não sou esses fatos psíquicos na medida em que os recebo passivamente e sou obrigado a erguer hipóteses sobre sua origem e verdadeira significação, exatamente como o cientista conjectura sobre a natureza e essência de um fenômeno exterior: esse roubo, por exemplo, que interpreto como impulso imediato determinado pela escassez, o interesse ou o preço do livro que irei roubar, é na verdade um processo derivado de autopunição, mais ou menos vinculado a um complexo de Édipo. (idem, *ibidem*, p. 96)

O que parece estar presente nestas palavras de Sartre é a compreensão de que, na cisão que Sartre opera entre o Id e o Ego (ou o “Eu”), se torna possível posicionar-se, diante de si mesmo, como se posiciona em relação diante o outro<sup>75</sup>. Em seu exemplo, o impulso de cometer um roubo é e ao mesmo tempo não é o sujeito ao mesmo tempo. Enquanto fato concreto da consciência, é o sujeito, na medida em que é o “Eu”; e por outro lado, ele não é o sujeito, na medida em que este desconhece a verdade destas condutas que estão ocultas – como a auto punição vinculado ao Complexo de Édipo, no exemplo de Sartre – e que é o Id. Essa cisão, em síntese, entre Eu e Id permite com que o sujeito seja um outro em relação a si mesmo. E isso é endossado ainda, como bem nota o filósofo, na medida em que o paciente não pode razoavelmente interpretar a si mesmo, é necessário que isso seja operado pelo psicanalista, isto é, por *um outro*. Desta maneira, o sujeito não possui um acesso privilegiado ao seu próprio Id<sup>76</sup>, o que resulta que, “estou, em relação ao *meu* Id, na posição de *outro*” (idem, *ibidem*, p. 96) (grifos do autor).

Em síntese, resume Sartre, quanto a possibilidade de considerarmos a psicanálise enquanto resolução para o problema da Má-Fé: “Assim, a psicanálise substitui a noção de má-fé pela ideia de uma mentira sem mentiroso; permite compreender como posso não mentir a mim, mas ser mentido, pois me coloco, em relação a mim mesmo, na situação do outro” (idem, *ibidem*, p. 97). É diante disso que Sartre iniciará sua crítica à psicanálise. Como assinalamos, sua análise se concentra no mecanismo de censura. É relevante notar que é precisamente esta alteridade presente no mim que Sartre visa falsear.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> É interessante observar tal concepção em relação com o ensaio de Freud de 1915, *O Inconsciente*. Como sublinhamos na página 23 desta dissertação, o psicanalista compreende, em síntese, que as manifestações das quais não conseguimos ligar com o resto de nossa vida psíquica devem ser entendidos como sendo de outra pessoa.

<sup>76</sup> É interessante observar que este lugar que o Id ocupa em relação ao sujeito é, em aparência, semelhante ao lugar que o Ego ocupa em relação à consciência. Contudo, a diferença é fundamental: ao passo que o Ego sartreano é um objeto formal e nada diz sobre a constituição da consciência, o Id é fundamental para a constituição do sujeito na medida em que é nele que estão fundamentados os sentidos verdadeiros de suas condutas.

<sup>77</sup> Lemos em *O Ser e o Nada* a propósito disso: “Considerada mais de perto, a teoria psicanalítica não é tão simples como parece à primeira vista. Não é certo que o “Id” apresente-se como uma coisa em relação à hipótese do psicanalista, porque a coisa é indiferente às conjecturas que sobre ela se façam, e o “Id”, ao contrário, é *tocado* por essas conjecturas ao se aproximarem da verdade” (SARTRE, 2014, p. 98)

Com efeito, a argumentação sartreana tem como ponto de partida a concepção freudiana de resistência. O filósofo sublinha que, para Freud, esta surge ao longo da análise clínica, quando, findado um primeiro período, o psicanalista toma ciência da verdade da situação (idem, ibidem, p. 97). Neste momento, as resistências surgem, por parte do paciente, como assinala o autor, são condutas objetivas de desconfiança, de apresentação de informações mentirosas quanto aos sonhos, de negar-se a falar; em síntese, ele “se esquivava da cura psicanalítica”, como afirma Sartre. Isso procede devido ao médico, ciente da verdade, tentar aproximar-se dela. E a inferência sartreana é simples: ora, como isto seria possível? Como o paciente poderia desconfortar-se e resistir ao psicanalista que se aproxima da verdade de suas condutas, se – uma vez que o Id seria um outro – ele não conhece tal verdade, e, por consequência, não poderia saber que seu psicanalista se aproxima dela? Rodrigues em seu livro já referido é objetivo acerca disso:

Pergunta, porém, Sartre, que parte do sujeito pode resistir àquela verdade? Não pode ser o “eu”, se levarmos em conta que esse “eu” representa o conjunto de fatos inconscientes. Nesse sentido (que Sartre atribui ao termo “*Ich*” freudiano), esse “eu” não pode sequer suspeitar que a verdade é essa e como pode ser alcançada, já que, segundo a interpretação sartriana da teoria de Freud, o indivíduo está situado em oposição àquela verdade e, aliás é exatamente por isso que ele precisa recorrer ao psicanalista, pois somente um outro é capacitado a realizar uma síntese entre consciente e inconsciente. (RODRIGUES, 2010, p. 86) (grifos do autor)

Desse modo, como bem assinala Rodrigues, o “Eu” não poderia saber que o médico se aproxima da verdade, devido a sua cisão com o Id, de modo que ele pudesse resistir a esta aproximação. Ao contrário, se o sujeito, sendo ele este “Eu” em oposição ao Id, não sabe da verdade, ele deveria permanecer, precisamente, na posição de *enganado* – nesta posição, ele poderia, no máximo, avaliar com algum grau de objetividade (como se tratasse, precisamente, de outro) a probabilidade das hipóteses oferecidas pelo médico. Mas, neste caso, por que ele *resistiria*? Ainda, como avalia Sartre, “quando a probabilidade parecesse acercar-se da verdade, não poderia afligir-se com isso, porque, quase sempre, foi ele mesmo quem, por decisão *consciente*, comprometeu-se na via da terapêutica psicanalítica” (SARTRE, 2014, p. 97) (grifos do autor). O que significaria, assim, o paciente resistir a cura, ao mesmo tempo que voluntariamente a procura, compromete-se com a análise psicanalítica? Para Sartre, um retorno à *Má-Fé*.

Não é, todavia, desse modo que a psicanálise compreende a resistência do paciente - e Sartre antecipa estas objeções:

Mas, por outro lado, não é assim que o psicanalista explica as resistências: para ele, são surdas e profundas, vêm de longe, têm raízes na própria coisa que se quer elucidar. Contudo, essas resistências não poderiam emanar tampouco do complexo que se deve esclarecer. O complexo, enquanto tal, seria mais um colaborador do analista, pois tende a expressar-se na consciência clara, recorre a astúcias frente à censura e quer iludi-la. O único plano em que podemos situar a rejeição do sujeito é o da censura. (idem, ibidem, p. 98).

Devido a isto, o filósofo volta-se, portanto, a censura; a argumentação sartreana, a esta altura, é estruturada de maneira simples: em primeiro lugar, há uma cisão entre o Eu e o Id - no “Eu” Sartre reconhece a atividade consciente, ao passo que atribui ao “Id” os estados inconscientes. Há, também, entre eles, o mecanismo de censura – a “alfandega” que os separa, reprimindo de um lado representações que passam a ser inconscientes, e de outro lado fazendo representações virem à luz da consciência. Como a situação da resistência que Sartre descreve, a resistência não poderia ter sua origem no Eu; ora, por outro lado, ela não poderia resultar do Id. Como assinala Sartre na citamos que lemos, este é antes um colaborador do psicanalista, visto que, ao passo determina os dados da consciência clara e assim constitui signos nestas condutas, ela se expressa claramente, oferecendo indicativos a serem interpretados. Só pode, portanto, ser a censura onde reside a rejeição do paciente à aproximação da verdade.

O que devemos notar sobretudo, é que a tese sartreana visa em afirmar a censura enquanto um mecanismo que *sabe* que reprime; é devido a isso que a resistência deve se fundar, portanto, no mecanismo de censura, uma vez que somente ela poderia captar as hipóteses propostas pelo médico e aproximá-las das tendências que reprime. (idem, ibidem, p. 98).

Afirma Sartre que, se abdicarmos a *linguagem e a mitologia coisificante* da psicanálise, deveremos admitir, deste modo, que a censura deve saber *o que* ela reprime: “Com efeito, se renunciarmos a todas as metáforas que representam a repressão como choque de forças cegas, será preciso admitir que a censura deve escolher e, para escolher, deve representar-se.” (idem, ibidem, p. 98). Mas o que deve se entender disso? O filósofo é eloquente ao assinalar que, uma vez que o mecanismo de censura seja ignorante de si, os impulsos não poderiam, de maneira geral, aparecer diante a consciência (podemos dizer) enquanto significantes; ainda, é necessário que os impulsos sejam representados enquanto “*algo que deve ser reprimido*, que subentende, ao menos, uma representação da própria atividade. Em suma, como a censura poderia discernir impulsos reprimíveis sem ter consciência de discerni-los?” (idem, ibidem, p. 98). Com efeito, Sartre serve-se aqui das palavras de Alain: “Saber é saber que se sabe” (idem, ibidem, p. 98).



Assim, Sartre parece conceber que Freud edifica sua teoria em termos contraditórios. Ainda devemos notar, que sendo a censura uma forma de saber, visto que ela deva representar as tendências que reprime, o resultado disso é que ela deve ser, por consequência, consciência (de) ser censura. Isto é, ela deve ser consciência (de) si para não ser consciência (idem, ibidem, p. 98). Parecemos desse modo retornar ao início: a censura é, portanto, *Má-Fé*. Ela precisa saber o que reprime para poder, assim, esconder de si aquilo que é indesejável. Vemos assim, em síntese que Sartre tem como intuito criticar os fundamentos da psicanálise para demonstrar assim que esta não é somente uma solução insuficiente para o problema da *Má-Fé*; ela própria é, na verdade, uma conduta de *Má-Fé*.

Deste modo podemos concluir: a crítica de Sartre ao mecanismo de censura visa mostrar como o fundamento da psicanálise repousa sobre conceitos contraditórios que o conduzem, novamente, a *Má-Fé*. Como compreende Rodrigues,

“Sartre leva a teoria de Freud a uma redução ao absurdo. Se por um lado a censura não sabe como e qual conteúdo deve reprimir, então, não é possível que distinga as atividades que lhe cabem; por outro lado, caso afirmemos que a censura sabe o que se reprime, então a consciência disso.” (RODRIGUES, 2014, p. 88)

Com isso, longe de resolver o problema de como o homem poderia negar a si mesmo, ela somente, na leitura de Sartre, resulta somente em uma nova *terminologia verbal* ao cindir o psíquico em três (Id, Ego e Superego). É necessário, com efeito, que haja somente um psiquismo onde se opere as duas atividades – onde se sabe o que deve ser ocultado, e onde se oculta de si. A cisão que a psicanálise propõe resolve somente em aparência resolve a dificuldade iminente destas duas atividades operarem simultaneamente em só um sujeito. Para que não resulte-se em *Má-Fé*, seria necessário que a censura devesse poder enganar a si própria; assim, Sartre aponta a insuficiência da teoria freudiana de responder ao problema, de compreender o fenômeno totalmente, na medida em que não possui, como enumera Sartre: em primeiro lugar, consciência de ser reprimida. Em segundo, ter consciência de ter sido rechaçada por ser o que é. E em terceiro, um projeto de disfarce; explica Sartre: “Nenhuma teoria da mecânica da condensação ou transferência pode explicar as modificações cuja tendência é afetada por si mesma, porque a descrição do processo de disfarce subentende um recurso velado à finalidade” (SARTRE, 2014, p. 98). Desta maneira, para o filósofo, não há como compreender como, por exemplo, pode haver um sentimento de gratificação simbólica em relação a tendência consciente, se esta não tem compreensão de sua finalidade, que está em estado inconsciente; o

que se passa, na leitura sartreana de Freud, é que há, uma vez a unidade psíquica cindida, uma religião *mágica* das partes, que religa os fenômenos a distância e sobre obstáculos, “tal como a participação primitiva une a pessoa enfeitiçada e a figurinha de cera talhada à sua imagem” (idem, ibidem, p. 98).

Notemos, em síntese disto, as palavras de Flajoliet:

Se a repressão se aproxima da resistência, torna-se um *ato intencional* decorrente da censura. Mas o conceito de repressão intencional leva a uma posição impossível, porque Freud afirma simultaneamente que a repressão é inconsciente. Em uma palavra, *Freud não pode resistir ao pensamento mágico ao afirmar simultaneamente a espontaneidade (intencionalidade) e a inércia (não intencionalidade) do fenômeno da repressão.* (FLAJOLIET, 2010, p. 43) (grifos do autor) (tradução nossa)<sup>78</sup>

Ainda, é relevante observar que Flajoliet aproxima esta contradição que emerge a partir da análise sartreana do mecanismo de censura retornando às palavras de Sartre em *Esboço para uma teoria das emoções*. Como observamos em nosso segundo capítulo, o filósofo compreende como uma contradição na psicanálise ela operar, ao mesmo tempo, uma ligação de causalidade e uma ligação de entendimento entre os fenômenos que estudam. Como explica Flajoliet, este “pensamento mágico” – termo que Sartre empresta da antropologia de Levy-Bruhl – que compreende a negação que a consciência é consciência de si. Desse modo, notemos a aproximação que o escritor faz entre os conceitos contraditórios que estruturam a censura, segundo *O Ser e o Nada*, e a contradição que Sartre atribui a psicanálise em *Esboço*:

Mas a teoria da censura de Freud - a menos que tentemos reduzi-la a uma doutrina de "má fé" que não é mais genuinamente freudiana - *interpreta com precisão o ato de censura que reprime, com a ajuda dessas categorias contraditórias.* Na verdade, esse ato espontâneo recebe passividade e inércia pelo motivo de, para reprimir, está necessariamente em contato com o inconsciente (que, segundo Sartre, é totalmente inerte e passivo). Por outro lado, inversamente, o inconsciente perde suas características de total inércia e passividade pelo motivo de estar envolvido em um ato psíquico espontâneo. Isso significa um mal-entendido fundamental da realidade humana, que existe como uma escolha consciente de si mesma o tempo todo, especialmente naqueles atos (como a imaginação) em que se expressa como pura espontaneidade e não como passividade e inércia. (idem, ibidem, p. 44) (grifos do autor) (tradução nossa)<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> “If repression comes close to resistance, it becomes an *intentional act* arising from censorship. But the concept of intentional repression leads to an impossible position, *because Freud simultaneously states that repression is unconscious. In a word, Freud cannot resist magical thinking in asserting simultaneously the spontaneity (intentionality) and the inertia (non intentionality) of the phenomenon of repression*”

<sup>79</sup> “But Freud's theory of censorship - unless we try to reduce it to a doctrine of "bad-faith" that is no longer genuinely Freudian - precisely interprets the act of censorship which represses, with the help of those contradictory

Por fim, como afirma Sartre, “hipostesiou-se e coisificou-se a má-fé, sem evita-la” (SARTRE, 2014, p. 100). Consideremos ainda a análise de Sartre de um caso de Steckel, a fim de elucidar melhor como o mecanismo de censura é uma conduta de Má-Fé. Com efeito, em *A Mulher Frígida*, Steckel como diz Sartre, afirma ter constatado em suas investigações que o núcleo da psicologia era consciente: nos exemplos fornecidos pelas experiências, o filósofo descreve o caso de mulheres frígidas, que – a despeito de seus maridos descrevem sinais de prazer no ato sexual – negavam sentir qualquer forma de prazer ao manter relações sexuais. Ainda, Sartre explica que Steckel havia, contudo, extraído confissões dessas mulheres onde admitiam tentar se alhear do ato, pensando, por exemplo, em atividades domésticas, devido há decepções conjugais. “Como é possível falar aqui em inconsciente?” interroga Sartre. “Mas se a mulher frígida *alheia* sua consciência do prazer que experimenta, não faz isso cingidamente e de pleno acordo consigo mesma, mas *para provar a si frígida*” (idem, *ibidem*, p. 100). Trata-se assim, para Sartre, da Má-Fé, na medida em que há o esforço por parte destas mulheres para negar o prazer, negar a si mesmas. Não se faz, diante disso, necessário recorrer ao inconsciente.

### 3.2.4 A resolução sartreana do problema da Má-Fé

Tendo, portanto, estabelecido que o mecanismo de censura da psicanálise enquanto uma conduta de Má-Fé, devemos por este turno compreender a resolução que Sartre apresenta ao problema. Mais adiante em sua explanação, Sartre considera que o problema da Má-Fé, é precisamente que se trata de *fé*. Vejamos as palavras do autor:

O verdadeiro problema da má-fé decorre, evidentemente, do fato de que a má-fé é fé. Não pode ser mentira cínica nem evidência, sendo a evidência possessão intuitiva do objeto. Mas, se denominamos crença a adesão do ser ao seu objeto, quando este não está dado ou é dado indistintamente, então a má-fé é crença, e o problema essencial da má-fé um problema de crença. (idem, *ibidem*, p. 115)

---

categories. Actually, this spontaneous act receives of positivity and inertia for the reason that, in order to repress, it is necessarily in contact with the unconscious (which, according to Sartre, is totally inert and passive). On the other hand, and conversely, the unconscious loses its characteristics of total inertia and passivity for the reason that it is involved in a spontaneous psychic act. This means a fundamental misunderstanding of human reality, which exists as a conscious choice of itself all the time, especially in those acts (like imagination) where it expresses itself as pure spontaneity and not at all as passivity and inertia.”

Desta maneira, é fundamental a reflexão quanto a *fé*, na medida em que a Má-Fé não se trata somente, se retomarmos seu paralelo com a mentira, de mentir para si mesmo, mas também – e isto é fundamental – de *crer* nesta mentira que o sujeito impõe a si mesmo. O cerne do problema se concretiza na medida em que a consciência não pode com efeito, representar a si mesma enquanto má-fé, isto a reduziria a uma conduta cínica. Não se trata disso. “Com a má-fé”, explica Sartre, “aparecem uma verdade, um método de pensar, um tipo de ser dos objetos;” (idem, *ibidem*, p. 116).

O que caracteriza a má-fé, de maneira geral, é uma evidência não persuasiva – isto é, na Má-Fé a consciência apreende as evidências, mas não a se preenche delas, não ser persuadida delas; isto a transformaria em boa-fé (idem, *ibidem*, p. 116). A fé, como compreende Sartre, é uma decisão, e desta maneira, na má-fé, esta fé é *decidida*, mesmo que mal persuadida. Isto é, vemos, portanto se concretizar um *projeto* de Má-Fé. Trata-se, desse modo, de uma decisão pela Má-Fé – não como uma decisão reflexiva, explica Sartre, mas uma determinação *espontânea* do próprio ser. Em síntese, explica Sartre: “a má-fé é fé e implica seu primeiro projeto de negação (determina-se a estar mal persuadida para persuadir-se de que sou o que não sou), é, preciso que, em sua origem, seja possível uma fé que queira estar mal convencida” (idem, *ibidem*, p. 116).

Para compreendermos o que está é a fé mal convencida, com efeito, devemos primeiro compreender a estrutura da fé. A primeira coisa que devemos assinalar é que ao falarmos de fé, estamos, portanto, falando de *crença*. E a crença é, como compreende Sartre, saber que se crê. Isto é, na medida em que se crê, há a consciência não tética de ser consciência dessa crença. Isso implica que crer é não crer. Compreendamos melhor: saber que se crê, como implica a estrutura da consciência, implica em não crer. Como sublinha Sartre, “a crença é um ser que se coloca em questão em seu próprio ser, só pode se realizar destruindo-se, só pode manifestar-se, a si negando-se um ser para qual o ser é aparecer, e, aparecer, é negar-se” (idem, *ibidem*, p. 117)

A fim de melhor compreendermos isto, convém notar que Sartre já havia de dedicado ao tema da crença ao tratar do tema do sonho, em *O Imaginário*. Notemos suas palavras no texto de 1940: “Quando percebo uma mesa, não *creio* na existência dessa mesa. Não preciso disso, por ela está bem ali. Não há um ato suplementar pelo qual, percebendo esta mesa se descobre, desvenda-se, é dada para mim” (idem, 1996, p. 216). Desse modo, podemos compreender a especificidade da crença. A necessidade desta não pode emergir diante aquilo que é colocado diante a consciência de maneira *evidente*, tal como um objeto diante da

percepção; diante a mesa percebida, como o exemplo de Sartre em *O Imaginário*, ela é dada como real, e a estrutura da crença não é solicitada, a consciência só percebe o objeto, e é consciência (de) percebê-lo.

Esta constatação parece esclarecer o que foi dito ainda há pouco sobre a Má-Fé: ela é uma fé mal convencida, ao passo de que a boa-fé é, por consequência, é uma fé bem convencida. Consideremos o exemplo que Sartre apresenta em *O Ser e o Nada*:

Creio que meu amigo Pedro tem amizade por mim. Creio de boa-fé. Creio e não tenho intuição acompanhada de evidência, pois o próprio objeto, por natureza, não se presta à intuição. Creio, ou seja, deixo-me levar por impulsos de confiança, decido acreditar neles e ater-me a tal decisão, levo-me, enfim, como se estivesse certo disso - e tudo na unidade sintética de uma mesma atitude. O que assim defino como boa-fé é o que Hegel denominaria o *imediato*, é a fé do carvoeiro. Hegel mostraria em seguida que o imediato atrai a mediação e que a crença, ao fazer-se *crença para si*, passa ao estado de não crença. Se creio que meu amigo Pedro gosta de mim, significa que sua amizade me aparece como sendo o sentido de todos os seus atos. A crença é uma consciência particular do *sentido* dos atos de Pedro. (idem, 2014, p. 116) (grifos do autor)

Notemos em um primeiro momento, como observamos a partir do excerto de *O Imaginário* do qual nos referimos, é que o objeto da crença não se apresenta a intuição, não é acompanhada de evidências. Isto parece ser, portanto, o pré-requisito para a consciência de crença. Há, igualmente a *decisão de crer* no objeto (como a amizade de Pedro, no exemplo) e a eles se ater a esta decisão, mesmo na ausência de evidências; e, enfim, o isto confere sentido aos atos de Pedro – ele tem estas e aquelas condutas por que gosta de mim, é meu amigo. Como assinala Sartre, tem nisso uma firmeza, mas que como observamos, destrói-se em sua própria estrutura.

Uma vez que crer é saber que se crê, e que isto implica em destruir a crença, segue-se que Sartre compreende que “a crença é insuficiente, que não se crê jamais naquilo que se crê.” (idem, *ibidem*, p. 117)<sup>80</sup>. Assim, a crença é impossível, isto é, que no fundo de toda a fé está instaurada a negação da Má-fé, na medida em que se crê, para não se crer. Vejamos as palavras de Sartre:

Mas a sutil e total nadificação da má-fé por ela mesma não poderia me surpreender: existe no fundo de toda fé. E então? No momento em que quero

---

<sup>80</sup> Como explica Sartre: “Crer é não crer. Vê-se a razão disso: o ser da consciência consiste em existir por si, logo, em fazer-se ser e, com isso, superar-se. Nesse sentido, a consciência é perpetuamente fuga a si, a crença se converte em não crença, o imediato em mediação, o absoluto em relativo e o relativo em absoluto.” (SARTRE, 2014, p. 117)

*crer-me corajoso, sei que sou covarde? E essa certeza viria a destruir minha crença? Mas, primeiramente, não sou mais corajoso que covarde, entendendo-se isso ao modo de ser Em-si. Em segundo lugar, não sei que sou corajoso; tal apreensão de mim só pode ser acompanhada de crença, pois ultrapassa a pura certeza reflexiva. Em terceiro lugar, é certo que a má-fé não chega a crer no que se almeja crer. Mas precisamente enquanto aceitação do não crer no que se crê é aquela de má-fé. (idem, ibidem, p. 117-118) (grifos do autor)*

Notemos que a primeira coisa colocada por Sartre aqui é definir-se, como “corajoso” ou “covarde” significa, com efeito, tentar fazer do homem um ser Em-si. Diante disso, consideremos por este turno mais um dos numerosos exemplos de Sartre de uma conduta de Má-Fé: um rapaz, em sua função de garçom; ele possui gestos caricatos e inflexíveis, rigorosos. Trata-se, em síntese, de uma brincadeira (idem, ibidem, p. 106), uma brincadeira com sua condição que visa realiza-la.<sup>81</sup> O que se extrai disso, em síntese, que é a tentativa do sujeito ser o que ele não é, tal como se passa com ser “covarde” ou ser “corajoso”. Em todos estes casos, trata-se precisamente de *ser*, isto é, ser Em-si. Daí o sentido da crença: ela é crer no que não se crê, na medida em que, como nota Sartre, “não sei que sou corajoso” – isto ultrapassa a certeza reflexiva na medida em que, como já sublinhamos neste capítulo, a consciência é Para-Si, e não Em-si. O resultado é disso é simples: a menos que acompanhado de crença, em boa-fé, o homem não poderia ser garçom, não poderia ser covarde, não poderia ser corajoso. Ele pode somente crer-se desse modo, jamais poderá efetivamente sê-lo.

O que se sucede, é que a má-fé consiste em “não crer no que se crê”. Como observa Rodrigues, “a crença se torna ferramenta da má-fé, pois esta última se aproveita dessa impossibilidade da crença, dada na degradação do humano, para refugiar-se nessa desagregação aceitando passivamente esse “não-crer-no-que-se-crê” (RODRIGUES, 2010, p. 94). Desse modo, o que distingue é que, enquanto a boa-fé tentar refugiar-se no ser para escapar da condição de “não-crer-no-que-se-crê”, a má-fé refugia-se em “não-crer-no-que-se-crê”; isso é, posso, de boa-fé, crer-me corajoso (o que significa, desse modo tentar me refugiar nos ser, na medida em que *não sou* nem corajoso, nem covarde), e igualmente posso, de má-fé, crer-me corajoso, me refugiando em não crer de fato nesta crença. Vemos se realizar, deste modo, a definição oferecida por Sartre ao início desta seção: uma fé cuja decisão é mal persuadida. E diante disso, o autor de *O Ser e o Nada* conclui:

---

<sup>81</sup> Lemos em *O Ser e o Nada*: “Toda sua conduta parece uma brincadeira. Empenha-se em encadear seus pelos outros. Sua mímica e voz parecem mecanismos, e ele assume a presteza e rapidez inexorável das coisas. Brinca e se diverte. Mas brinca de quê? Não é preciso muito para descobrir: brinca de ser garçom. Nada de surpreendente: a brincadeira é uma espécie de demarcação e investigação. A criança brinca com seu corpo para explorá-lo e inventariá-lo, o garçom brinca com sua condição para realizá-la.” (SARTRE, 2014, p. 106)

A boa-fé busca escapar à desagregação íntima de meu ser rumo ao Em-si que deveria ser e não é. A má-fé procura fugir do Em-si refugiando-se na desagregação íntima de meu ser. Mas essa própria desagregação é por ela negada, tal como nega ser ela mesma de má-fé. Ao fugir pelo "não-ser-o-que-se-é" do Em-si que não sou, à maneira de ser o que não se é, a má-fé, que se nega como má-fé, visa o Em-si que não sou, à maneira do "Não-ser-o-que-não-se-é".<sup>21</sup> Se a má-fé é possível, deve-se a que constitui a ameaça imediata e permanente de todo projeto do ser humano, ao fato de a consciência esconder em seu ser um permanente risco de má-fé. E a origem desse risco é que a consciência, ao mesmo tempo e em seu ser, é o que não é e não é o que é. (SARTRE, 2014, p. 118)

Diante disso, devemos notar que Sartre definirá o homem como, em seu ser, “é o que não é e não é o que é”; este será, portanto, o ponto de partida do autor para melhor definir o ser Para-Si. Em todo caso, é relevante aos nossos propósitos observarmos o percurso agora percorrido, quanto ao capítulo da Má-Fé, de *O Ser e o Nada*. A partir da consideração de uma conduta possível do homem-no-mundo que é a interrogação, Sartre estabelece, a partir de sua ontologia esboçada na introdução de seu livro, que é por meio do homem que o Nada vem ao mundo – não poderia ser, como vimos, da positividade do Em-si - e que este Nada é o fundamento das negações.

Observamos ainda que a maior parte das condutas de negação possível, como é a mentira, recaí sobre o transcendente, e não sobre a própria consciência: posso interrogar *alguma coisa*, mentir *para alguém*. No caso da Má-Fé, todavia, esta negação recaí sobre a consciência, gerando uma dificuldade teórica iminente: a saber, que o mesmo sujeito pode, ao mesmo tempo, desempenhar o papel de enganador e enganado, persuadir a si mesmo de sua própria farsa. Com efeito, a psicanálise freudiana representa uma resposta, de início suficiente, para este impasse. O que nos importa aqui é, sobretudo, observarmos que Sartre a considera e lhe ataca os fundamentos, afim de descartá-la. Cumpre que este é o itinerário comum de Sartre frente a psicanálise, como pudemos observar na psicologia fenomenológica, sobretudo no caso de *Esboço para uma teoria das emoções*, que se articula de um modo em que a observação desta característica do texto sartreano sobre a psicanálise é relativamente simples de ser notado. E, do mesmo modo que sucedeu nos textos de 1930, Sartre apresenta sua alternativa à resposta psicanalítica do problema – como acabamos de observar, a análise da *fé* da Má-Fé. A diferença fundamental – e por isso compreendemos a ontologia fenomenológica enquanto uma parte positiva da crítica – é que, como observamos, a argumentação sartreana aqui toma uma forma, podemos dizer, *antifreudiana*.

Entendamos melhor: se na psicologia fenomenológica, Sartre recusa a psicanálise sobretudo na medida em que constitui um modelo que prescinde do inconsciente e o inutiliza, “limpando” desse modo a arquitetura da consciência de qualquer ponto de opacidade como o inconsciente, na ontologia fenomenológica o que podemos observar é que o mesmo se passa, mas com o *acréscimo* de aqui Sartre apresenta a constituição de um projeto que podemos tomar síntese de uma alternativa concreta que já se apresentava em seus primeiros textos: se nos textos de 1930 a psicologia fenomenológica faz da hipótese do inconsciente descartável na medida em que ela não se faz necessária para a constituição da psicologia, o que observamos em *O Ser e o Nada* é uma impossibilidade formal do inconsciente, na medida que, com argumentação da Má-Fé, o esforço sartreano é de evidenciar o inconsciente enquanto impossível. Disso podemos observar uma argumentação positiva, como se pode notar no caso da censura, e uma crítica que visa não somente contradizer, mas demonstrar o projeto freudiano enquanto infundado.

Em resumo, em *O Ser e o Nada* Sartre visa fundamentar ontologicamente o homem de um modo que um de seus efeitos é prescindir de um inconsciente, onde de ponta-a-ponta de sua existência sua experiência seja dada de imediato a consciência. Devemos, assim, considerar a última etapa de nossas investigações, e o ponto mais bem acabado de sua teoria enquanto *alternativa* ao projeto freudiano: a psicanálise existencial.

### 3.3 A PISCANÁLISE EXISTENCIAL

Do que se trata afirmar uma psicanálise existencial? Qual o seu sentido no último capítulo de *O Ser e o Nada*? Como bem observa Simeão Sass em seu artigo *A noção de projeto na psicanálise existencial de Sartre*, a constituição de uma psicanálise surge enquanto uma necessidade de mudança de metodologia diante um novo problema que emerge dos resultados obtidos por Sartre em sua ontologia fenomenológica. (SASS, 2016, p. 109). Com efeito, compreendemos em nossa exposição acerca das negações e da Má-Fé compreendem a primeira parte de *O Ser e o Nada*, ao passo de que a psicanálise existencial se faz presente na última e quarta parte de obra. Devemos sublinhar, mesmo que de maneira geral, o que se compreende entre estes dois momentos: a análise sartreana do ser Para-Si, bem como suas relações com o mundo, com o outro e a liberdade, por exemplo.

O produto desta investigação, resulta na compreensão de que a realidade humana se revela seu desejo *de ser*. Observamos deste modo a necessidade de uma mudança metodológica: o que seria este desejo que advém da realidade humana? Como afirma Sass, “O objeto dessa



investigação solicita um método adequado. Esse método será denominado por Sartre de psicanálise existencial.” (idem, ibidem, p. 109). Afim de melhor compreendermos isto, comemos por considerar, mesmo que de sobrevoos, algumas características do ser Para-Si, a fim de melhor introduzir o assunto.

### 3.3.1 Breves notas sobre o ser Para-si e seu projeto de ser

Como consta em *Dictionnaire Sartre* organizado por Noudelmann e Gilles Phillippe, Arnaud Tomès sublinha que o ser Para-Si designa a consciência, do mesmo modo que o ser Em-Si designa o mundo, e se caracteriza, como observamos, como o ser que é o que não é e não é o que é (TOMÉS, 2004 p. 379). Lemos no verbete *Pour-soi* (Para-si) escrito por Tomès:

Se a consciência é, de acordo com o princípio husserliano de intencionalidade, consciência *de* algo, segue-se que ela não pode ser ela mesma alguma coisa, mas que é somente separada do mundo e dela mesma. Por exemplo, enquanto esta mesa não é nada diferente desta mesa, que não possui distância de si mesma, enfim, é *em si* mesma, a consciência desta mesa é necessariamente o ato de um Para-si que se relaciona com ela mesma (que é consciência de si) e que nunca pode coincidir consigo. O *Para-si* não pode ser si mesmo, então este garçom do café *não é* garçom do café, *ele tem que ser*. ele é definitivamente separado de seu ser (ser garçom) por toda a espessura dessa distância, desse "nada" que a consciência introduz. Para a questão de origem do nada, que Sartre surge na primeira parte de seu tratado de ontologia fenomenológica, devemos então responder que este é o por si mesmo, que introduz o nada no ser, porque vive seu ser sobre o mundo do não-ser. (idem, ibidem, p. 397) (tradução nossa)<sup>82</sup>

Dessa maneira, podemos compreender o que significa dizer que o ser Para-si se define por ser o que não é e não ser o que é: que ele se define pela falta, não pode coincidir consigo mesmo por ser negativo, se separa do ser e de si mesmo pelo Nada, sendo que – como já observamos e igualmente aponta Tomès – é por meio deste que o nada vem ao mundo. É relevante notarmos, a partir do excerto citado, que Tomès retorna ao exemplo do garçom, que

---

<sup>82</sup>Segundo o texto original, “Si la conscience est, selon le principe husserlien de l'intentionnalité, conscience *de* quelque chose, il s'ensuit qu'elle ne peut être elle-même quelque chose mais qu'elle n'est qu'en tant qu'elle est séparée du monde et d'elle-même. Par exemple, alors que cette table n'est rien d'autre que cette table, qu'elle n'a aucune distance avec elle-même, bref qu'elle est *en soi*, la conscience de cette table est nécessairement l'acte d'un pour-soi qui se rapporte à lui-même (qui est conscience de soi) et qui ne peut jamais coincider avec soi. Le *pour-soi* ne peut donc être soi ainsi, ce garçon de café *n'est pas* garçon de café, il *a à l'être*. il est définitivement séparé de son être (son être-garçon-de café) par toute l'épaisseur de cette distance, de ce «néant» qu'introduit la conscience. À la question de l'origine du néant, que Sartre se pose dans la première partie de son traité d'ontologie phénoménologique, il faut donc répondre que c'est le pour-soi qui introduit le néant dans l'être car il vit son être sur le monde du n'être-pas. »

Sartre utiliza para descrever a Má-Fé. É este “ter que ser” que caracteriza, em síntese, seus gestos rígidos enquanto Má-Fé, pois não poderia, de fato, ser garçom, uma vez que o nada o separa de si mesmo, resultando em uma espécie de distância de si, própria do Para-Si.

No artigo já mencionado, Sass sublinha que o *projeto*, tema fundamental para compreendermos a psicanálise existencial, é frequentemente referido ao longo do itinerário percorrido por Sartre em *O Ser e o Nada*, e, como observa o pesquisador, que a exposição sartreana da Má-Fé representa um momento onde a noção de projeto se faz presente: “Os casos clássicos do garçom de café ou da moça recatada exemplificam que as condutas de uma pessoa não são ocorrências esparsas e fragmentadas”. (SASS, 2016, p. 109). Ou seja, no exemplo do garçom, seus movimentos exagerados não são, portanto, fragmentos isolados; trata-se de um projeto *de ser*. O que isso significa? Significa que há – na medida em que as condutas de determinado sujeito não são fragmentadas – fazem parte de um projeto que dá *sentido* à estas condutas, que as unifica. Assim, o que se observa é que o *desejo de ser* que é próprio do ser Para-si está contido na Má-Fé, pode ser relevado – entre outras coisas – por ela. E esse sentido das condutas que constituem um projeto, é relevante observar, é eleito pelo sujeito, e assumido por ele: “Um traço característico de personalidade ou a assunção de uma profissão de forma radical demonstram que as escolhas e os atos de um indivíduo seguem a orientação de um projeto de ser.” (idem, ibidem, p. 109).

Uma vez dito isso, é relevante observarmos que a liberdade é fundamental para compreendermos o tema do projeto. Como vimos, a liberdade é, em Sartre, a própria realidade humana. O que não significa, como observa o filósofo, que ela é o próprio fundamento do ser Para-si. Vejamos as palavras de Sartre:

Com efeito, se a liberdade decidisse sobre a existência de seu ser, seria necessário não somente que fosse possível o ser como não-livre, mas ainda que fosse possível minha inexistência absoluta. Em outras palavras, vimos que, no projeto inicial da liberdade, o fim se reverte sobre os motivos para constituí-los; mas, se a liberdade tem de ser seu próprio fundamento, o fim deve, além disso, reverter sobre a própria existência para fazê-la surgir. Pode-se ver o que resultaria disso: o Para-si se extrairia a si mesmo do nada para alcançar o fim a que se propõe. Esta existência legitimada pelo seu fim seria existência de direito, não de fato. E é verdade que, entre as mil maneiras que tem o Para-si de tentar arrancar-se de sua contingência original, há uma que consiste em tentar se fazer reconhecer pelo outro como existência de direito. Nós nos atemos aos nossos direitos individuais somente no âmbito de um vasto projeto que tenderia a nos conferir a existência a partir da função que cumprimos. Eis a razão pela qual o homem tenta tão frequentemente identificar-se à sua função e procura ver em si mesmo nada mais do que "o presidente do Tribunal de apelação", "o pagador geral do Tesouro", etc. Cada

uma dessas funções, com efeito, tem sua existência justificada pelo seu fim.  
(SARTRE, 2014, p. 597)

Estas palavras de Sartre, desse modo, elucidam o que significa pensar o desejo de ser enquanto projeto da existência humana. Recordemos, antes de mais nada, que a liberdade aparece no texto sartreano enquanto implicação para que o Nada venha ao ser pelo homem, para que as negações sejam então possíveis. O efeito mais geral desta liberdade é que, por consequência de sua liberdade, o homem é responsável<sup>83</sup> por suas escolhas, e é por meio destas que exprime sua liberdade. Essa liberdade, todavia, tem como ponto de partida uma *situação*. Isto é, o homem é livre a partir de ter nascido em sua pátria, em sua condição social, com seu corpo, com um finitude que se encerra na morte, por exemplo. Não se trata de um determinismo: é a partir de sua situação no mundo em que o homem é livre para realizar suas escolhas – não se trata, em síntese, de “ser feito” por sua situação, mas de, por meio de sua liberdade, fazer-se diante dela. É nesta situação em que emergem suas possibilidades, e por meio delas em que se realiza enquanto uma pessoa singular; daí o sentido da máxima sartreana “a existência precede a essência”.

Assim, a liberdade não decide sobre a existência de seu ser; como observamos ainda a pouco na citação de Sartre em *O Ser e o Nada*, disso resultaria que “o Para-si se extrairia a si mesmo do nada para alcançar o fim a que se propõe”, isto é, alcançaria seus fins de imediato. Não é, com efeito, isto que se passa, devido a situação. Ela representa resistência à liberdade, é ela que põe as possibilidades sobre as quais o homem irá agir, decidir, e realizar sua liberdade, e assim, tentar constituir a si mesmo. O efeito disso, de maneira geral, é a tentativa identificação com uma identidade, como no exemplo do garçom, onde o rapaz tem seus movimentos rígidos como se “brincasse de garçom” – o esforço, por parte do ser Para-si, de *ser*.

Em síntese, mesmo longe de esgotarmos o assunto do Para-si, de sua liberdade e projeto em toda sua complexidade e detalhes, isto nos parece suficiente para inferir: a psicanálise tem como fim compreender este projeto em sua singularidade; compreender como, a partir de suas escolhas, o homem tenta definir, uma vez que é próprio de sua realidade humana o desejo de ser. A propósito disso notemos as eloquentes palavras de Sass:

---

<sup>83</sup> Não se trata, todavia, de uma concepção moralista. Diz Sartre em *O Ser e o Nada*: “A consequência essencial de nossas observações anteriores é a de que o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser. Tomamos a palavra “responsabilidade” em seu sentido corriqueiro de “consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto.” (SARTRE, 2014, p. 678)

A psicanálise existencial tem por objetivo compreender o modo pelo qual cada pessoa vive a sua liberdade. Em suma, se a ontologia revela a realidade humana como desejo de ser, esse desejo manifesta-se como escolha constante pela liberdade. Não é possível conceber as escolhas concretas que definem o modo de ser, o modo de viver de uma pessoa sem situar essas escolhas no plano mais amplo da assunção da liberdade humana com sua condição fundamental. A psicanálise existencial, nas páginas de *O Ser e o Nada*, visa compreender como cada pessoa vive seu projeto fundamental de ser livre, de exercer tal condição escolhendo caminhos e assumindo tais escolhas, em suma, assumindo a responsabilidade pela própria existência. (SASS, 2016, p 110-111)

Diante disso, devemos, portanto, considerar a psicanálise existencial de Sartre. Tal concepção parece significar, diante nossas investigações, como a forma mais bem acabada de uma *alternativa* sartreana à psicanálise de Freud, agora em um registro positivo de sua crítica. É interessante notarmos, ainda, que tal projeto na obra de Sartre representa, como sublinha Thana Mara de Souza em *Sartre e a psicanálise existencial: apontamentos sobre o caso Jean G*, o projeto de uma vida (SOUZA, 2018, p. 92), uma vez que, diante o que observamos e fixando o método de uma psicanálise existencial, Sartre não abandonará este projeto, como nota Souza, e tentará *realizá-lo* por meio da redação de biografias de ilustres escritores e que podemos compreender, a grosso modo, enquanto “aplicações” desta psicanálise existencial, como o caso de *Baudelaire, Jean Genet* e sua última obra publicada em vida, *O Idiota da Família*, a biografia de Flaubert. (idem, ibidem, p. 92).

### 3.3.2 Psicanálise existencial e a psicologia empírica

O primeiro movimento argumentativo de Sartre no capítulo acerca da psicanálise existencial em *O Ser e o Nada* é a separação da psicanálise existencial do que o filósofo nomeia de “psicologia empírica”. Há, quanto a esta, o reconhecimento de Sartre de um mérito, na medida em que ela compreende que o homem é definido por seus desejos – como vimos ainda há pouco, a análise sartreana compreende que o homem se define como desejo de ser, na medida em que o Para-si “é” o Nada, se define pela falta de Ser. Assim, desse modo, a crítica sartreana sobre o que é identificado genericamente enquanto psicologia empírica não recaí sobre sua premissa, mas sim sobre o que é derivado delas: em primeiro lugar, uma ilusão substancialista; isto é, a psicanálise empírica “encara o desejo como existente *no* homem a título de “conteúdo” de sua consciência, e supõe que o sentido do desejo é inerente ao próprio desejo” (SARTRE, 2014, p. 682). Isto representa evidentemente, sob a ótica sartreana, um erro grave. Restituir objetos como “habitante” da consciência significaria renunciar a intencionalidade e translucidez

da consciência – o que, como vimos a propósito da tese de *A Transcendência do Ego*, é inadmissível para Sartre. Ainda o resultado disso, como podemos inferir a partir do verbete de Para-Si de Tomès no *Dictionnaire Sartre* que consideramos ainda há pouco, esta recusa significaria fazer do Para-Si um ser Em-Si, na medida em que este não seria mais distância em si, fazendo ruir por consequência todo o avanço contido em uma ontologia fenomenológica.

Desse modo, Sartre compreende que a psicologia empírica visa evitar a ideia de transcendência, sendo que, ao avesso disso, o desejo na verdade é consciência de seu objeto (transcendente) enquanto *desejável*. Vejamos nas palavras de Sartre:

Mas, se desejo uma moradia, um copo d'água, um corpo de mulher, de que modo esse corpo, esse copo, esse imóvel poderiam residir em meu desejo, e de que modo meu desejo poderia ser outra coisa que não a consciência desses objetos como desejáveis? Portanto, evitemos considerar tais desejos como pequenas entidades psíquicas habitando a consciência: constituem a consciência mesmo em sua estrutura original projetiva e transcendente, na medida em sua estrutura original projetiva e transcendente, na medida em que a consciência é, por princípio, consciência *de* alguma coisa. (idem, ibidem, p. 682)

Assim, a recusa da psicologia empírica se dá mediante a afirmação da intencionalidade da consciência, evidenciando, aliás, uma certa filiação de Sartre ainda ao pensamento husserliano, a despeito de sua influência confessa, como observamos a partir de *Cadernos de uma guerra estranha*, do pensamento de Heidegger na tese de *O Ser e o Nada*. Assim, a consciência – bem como a ontologia fenomenológica estabelecida por Sartre até este momento da obra – deverão ser, podemos inferir, a base desta psicanálise existencial.

A segunda crítica à psicologia empírica, todavia, consiste em afirmar que esta encerra sua investigação “uma vez alcançado o conjunto concreto dos desejos empíricos” (idem, ibidem, p. 683), definindo pelo homem a partir de tendências que podem ser definidas pela observação empírica. Com efeito, a exemplo disso Sartre cita uma “psicologia” (aspas, aliás, usada pelo filósofo) de Flaubert escrita por Paul Bourget em *Essais de psychologie contemporaine. G. Flaubert*<sup>84</sup>, onde, de maneira geral, o desejo de escrever de Flaubert é entendido como derivado de uma descrição genérica que seria própria da adolescência. “Há, neste trecho” explica Sartre quanto ao texto de Bourget, “um empenho para reduzir a personalidade complexa de um adolescente a alguns desejos básicos, assim como o químico reduz os corpos compostos a mera combinação de corpos simples” (idem, ibidem, p. 683).

---

<sup>84</sup> Tal como podemos observar na nota de rodapé número 69 de *O Ser e o Nada*.

Compreendamos melhor: há, ao menos como entende o filósofo, o postulado *a priori* de um adolescente em geral, com desejos gerais e abstratos, que no entendimento da psicologia empírica seriam típicos da faixa etária; e tal análise de Bourget visa *reduzir* Flaubert a esta postulação geral, deduzindo seu ímpeto de escrever de uma combinação destes desejos típicos de um adolescente geral e abstrato; há, neste tipo de análise biográfica, a impossibilidade de explicar, portanto, a *individualidade* de um projeto: “o individual é somente a intersecção de esquemas universais” (idem, *ibidem*, p. 683).

Em síntese, explica Sartre:

O fato de que "a necessidade de sentir em demasia" - esquema universal - seja enganada e canalizada, tornando-se necessidade de escrever, não é a explicação da "vocação" de Flaubert: pelo contrário, é esse fato que seria necessário explicar. Sem dúvida, podemos invocar milhares de circunstâncias tênues e desconhecidas por nós que moldaram essa necessidade de sentir em forma de necessidade de agir. Mas, em primeiro lugar, isso equivale a renunciar à explicação e remeter-se precisamente ao indecifrável. Ademais, tal método relega o puro individual, que foi banido da subjetividade de Flaubert, às circunstâncias exteriores de sua vida. Por fim, a correspondência de Flaubert comprova que, muito antes da "crise da adolescência", desde sua mais tenra infância, ele estava atormentado pela necessidade de escrever. (idem, *ibidem*, p. 684)

Desse modo, em síntese esta segunda crítica de Sartre à psicologia empírica compreende que, uma vez que deduz o sujeito singular em sua especificidade (como Flaubert e seu desejo de escrever) de uma série de desejos abstratos de uma concepção geral de indivíduo, elimina as subjetividade e individualidade da pessoa. Mais do que isso, como sublinha o filósofo, o método da psicologia empírica não pode dar conta de explicar as escolhas individuais do indivíduo: no exemplo de Flaubert, não há explicação, desse modo, por que este optou por satisfazer estes “desejos de juventude” em atos de violência, romances ou libertinagem, e sim simbolicamente, por meio da literatura – ou ainda, por que escolheu a literatura, e não a pintura, ou a música. (idem, *ibidem*, p. 684).

É isso, em caráter de exemplo, que se passa para Sartre na maior parte das biografias<sup>85</sup>: há nestas um caráter que alterna entre acontecimentos exteriores e “os grandes ídolos explicativos de nossa época – hereditariedade, educação, meio de constituição fisiológica” (idem, *ibidem*, p. 685). Acerca disso, observemos as palavras de Jean-Marc Mouille em *Sartre: ego, conscience et psyché*:

---

<sup>85</sup> Como já observamos antes e novamente consideraremos de maneira mais rigorosa adiante, isto é relevante sobretudo na medida em que o próprio filósofo será autor de diversos textos biográficos.

Os “ídolos explicativos de nosso tempo, hereditariedade, educação, meio ambiente, constituição da psicologia” - e, deste ponto de vista, seu tempo continua sendo nosso - são ilusões: reduzir características individuais a propriedades combinadas é negar sua especificidade e querer dar uma explicação do que é que, como tal, nenhuma determinação material pode encontrá-los. (MOUILLE, 2000, p. 105) (tradução nossa)<sup>86</sup>

Dessa maneira, “estes ídolos explicativos” são ilusórios, na medida em que não se pode encontrar uma determinação material da pessoa por meio destes. Com efeito, a recusa por parte do autor destes “ídolos” é, de modo geral, evidente: eles são da ordem da *situação*; ter crescido em tal meio, ser filho de tais pais ou ter tido esta ou aquela educação, ter este corpo com estas limitações – nada disso poderia determinar o homem, ou lhe “arrancar” sua liberdade. Em contrapartida, as melhores obras desse gênero, no entendimento de Sartre, operam de fato relação que visa uma ação recíproca entre desejos concomitantes do sujeito, ou que operam conexões entre eventos antecedentes com aqueles que lhes sucedem, mas são ainda genéricos. Como explica Sartre, “pode-se captar a ligação entre castidade e misticismo, entre fraqueza e hipocrisia” (SARTRE, 2014, p. 685), mas isso não explica, todavia, entre a castidade específica de uma *pessoa* singular, com um conteúdo *específico* de um misticismo. O mesmo se passa na psiquiatria – onde Sartre aliás faz referência à *Psicopatologia Geral* de Karl Jaspers – na medida em que esta esclarece a estrutura geral dos delírios, mas não compreende estes em sua dimensão pessoal e concreta do delírio *deste* paciente.

De maneira geral, podemos inferir: estas biografias das quais Sartre se refere, a exemplo da que Bourget faz de Flaubert, figuram em *O Ser e o Nada* como uma espécie de ilustração análoga ao que se passa na psicologia empírica: a tentativa de descrição de um sujeito a partir de figuras genéricas e abstratas (a ideia de um homem geral, ou a de um adolescente típico, por exemplo), que tem como resultado, em síntese, na exclusão e na incapacidade de apreender a singularidade e subjetividade da pessoa concreta, na medida em que não será capaz de explicar, a rigor, suas decisões historicamente. Não poderá explicar, para nos filarmos ao exemplo sartreano, porque Flaubert teria optado por escrever, e não por pintar.

É relevante observarmos, sobretudo, que esta objeção à psicologia empírica parece repousar sobre uma crítica à tendência materialista e de inspiração positivista que a psicologia

---

<sup>86</sup> Segundo o texto original de Mouille, “Les “ídolos explicativos de notre époque, hérédité, éducation, milieu, constitution psychologie” – et de ce point de vue son époque reste la nôtre – sont des leurre: ramener les caractéristiques individuelles à des propriétés combinées, c’est en nier la spécificité et vouloir rendre compte de ce qui est qu’à ce titre aucune détermination matérielle n saurait les fonder.”

que se inicia no século XIX possui, tentando fundamentar-se à imagem das ciências naturais. Tendência, aliás, que como já sublinhamos ao decorrer de nossos capítulos anteriores, Sartre veementemente recusa em seu projeto de psicologia fenomenológica. Esta característica do texto sartreano aparece no capítulo destinado à psicanálise existencial em *O Ser e o Nada*, quando o filósofo toma como exemplo a ambição de Flaubert e passa a fazer paralelos entre a explicação desta ambição na psicologia que é feita aos moldes do texto referido de Bourget e fenômenos químicos e fisiológicos; lemos: “Gustavo Flaubert tinha ambição literária e seu irmão Achile não. Assim é.”, escreve Sartre. “Do mesmo modo, queremos conhecer as propriedades do fósforo e tentamos reduzi-las à estrutura das moléculas químicas que o compõem. Mas, por que há moléculas desse tipo? Assim é – eis tudo” (idem, *ibidem*, p. 686).

Desse modo, sob a ótica do filósofo, a psicologia empírica trata os sentimentos, gostos e condutas do indivíduo em sua particularidade enquanto análogos aos fenômenos químicos, onde não há sentido, portanto, tentar remontar-se. Diz Sartre, ainda:

E, todavia, sentimos obscuramente que Flaubert não "rece-beu" sua ambição. Esta é significativa, e, portanto, livre. Nem a hereditariedade, nem a condição burguesa, nem a educação podem explicá-la; muito menos ainda as considerações fisiológicas sobre o "temperamento nervoso" que estiveram em moda por algum tempo: o nervo não é significativo; é uma substância coloidal que deve ser descrita em si mesmo e não se transcende para fazer conhecido a si própria, através de outras realidades, aquilo que é. Não poderia, de modo algum, portanto, fundamentar uma significação. (idem, *ibidem*, p. 686) (grifos do autor)

Como aponta Michel Rybalka no verbete “sentido/significação” (*sens/signification*) em *Dictionnaire Sartre*, “A significação, para Sartre, é apreendido pela inteligência, mesmo construído por ele, e retorna sempre outra coisa, que requer elucidação; o significado é externo ao que é dado para ver, é um significado a que se refere, que é referido separadamente.” (RYBALKA, 2004, p. 357) (tradução nossa)<sup>87</sup>. A significação, desse modo, não poderia se dar pelo corpo; como tentamos evidenciar com nosso capítulo acerca da psicologia fenomenológica, ela é operada pela consciência. Isto é, como aponta Sartre, esta ambição de Flaubert, que é significativa e livre, “nem a hereditariedade, nem a condição burguesa, nem a educação podem explicá-la; muito menos ainda as considerações fisiológicas sobre o ‘tempera-

---

<sup>87</sup> “La signification, pour Sartre, est saisie par l'intelligence, voire construite par elle, et renvoie toujours à autre chose, qui demande élucidation; la signification est extérieure à ce qui se donne à voir, c'est un signifié auquel il est renvoyé, qui est visé à part.”



mento nervoso' que estiveram em moda por algum tempo: o nervo não é *significante*;" (SARTRE, 2014, p. 686).

Assim, o corpo, a hereditariedade, a condição e a educação são *situações*. Estas não poderiam fazer menos livre a ambição; eles não poderiam, como explica o filósofo, fundamentar a significação desta ambição. Tendo em vista sobretudo o conceito de projeto, deve-se observar que, na concepção sartreana, essa ambição *se faz* (idem, ibidem, p. 686), de modo que mesmo sendo fato – e enquanto fato, é contingente – deve-se, todavia, buscar para além dele algo que seja irreduzível, coisa que aliás a psicologia empírica não busca identificar. Isto é, deve-se buscar, para Sartre, um verdadeiro irreduzível, cuja sua irreduzibilidade seja evidente.

Diante disso, é importante notar que a estratégia argumentativa de Sartre a esta altura de sua exposição visa, dada a insuficiência da psicologia empírica, levantar as exigências necessárias a uma psicologia, que o filósofo tentará, mais adiante, satisfazer com a proposta de uma psicanálise existencial. Com efeito, a exigência deste “verdadeiro irreduzível” se dá a partir da recusa de uma compreensão de homem que não pode ser analisado ou reduzido à tendências determinadas, isto é, da recusa de uma psicologia que deduz as condutas de um sujeito em sua singularidade de axiomas abstratos, como o “homem comum” ou o “adolescente típico” como faz a psicologia empírica, na leitura do filósofo. Como consideramos, este tipo de análise apaga a subjetividade da *pessoa concreta*. Em síntese, o homem “desaparece”, como diz Sartre, diante a explicação de suas condutas a partir de desejos abstratos; como explica o autor, “buscando a *pessoa*, deparamos com uma substância metafísica, inútil e contraditória, ou o ser que procuramos se desvanece em uma poeira de fenômenos interligados por relações externas.” (idem, ibidem, p. 687) (grifos do autor).

Em resumo a estas exigências, lemos as palavras do filósofo:

Depois, exigimos que o ser considerado não se dissolva em poeira e que possamos nele descobrir esta unidade - da qual a substância não passa de uma caricatura -, unidade que há de ser unidade de responsabilidade, unidade amável ou odiosa, repreensível ou louvável, em suma: *pessoal*. Esta unidade, que é o ser do homem considerado, é *livre unificação*. E a unificação não pode surgir depois de uma diversidade que ela unifica. *Ser*, para Flaubert, como para todo sujeito de "biografia" é unificar-se no mundo. A unificação irreduzível que devemos encontrar, unificação que é Flaubert e que pedimos aos biógrafos para nos revelar, é, portanto, a unificação de um *projeto original*, unificação que deve revelar-se a nós como um *absoluto não substancial*. Assim, devemos renunciar aos detalhes irreduzíveis e, tomando por critério a própria evidência, não nos determos em nossa investigação antes que fique evidente que não podemos nem devemos ir mais longe. (idem, ibidem, p. 687) (grifos do autor).

Podemos observar, diante disso, o que irá vir a ser a psicanálise existencial: é identificado enquanto este “verdadeiro irreduzível” do qual se referia o filósofo, o projeto original. Isto é, o que é proposto por Sartre é um ultrapassamento do que é realizado pela psicologia empírica, uma vez que deve-se renunciar aos detalhes irreduzíveis até que se encontre tal unificação irreduzível, esta irreduzibilidade evidente, o projeto original – de modo que, enfim, seja possível finalmente compreender pessoas em sua unidade. Isto é, não se trata de compreender que se deve operar a soma de todas as tendências de um indivíduo específico, que “todo desejo apresentado como irreduzível é de uma contingência absurda e envolve na absurdidade a realidade humana tomada em seu todo.” (idem, *ibidem*, p. 687).

A fim de melhor compreendermos isto, consideremos por este turno mais um dos exemplos de Sartre. Quando um amigo afirma gostar de praticar remo, não se supõe que esteja se o projeto original deste indivíduo, ele é secundário, derivado. A tentativa de explicar o gosto pelo remo por um abstrato maior – que o sujeito seja alguém inclinado para os esportes, ou para os esportes ao livre – resulta somente, segundo Sartre, em “embrenhar-se pela via do que Comte denominava materialismo, ou seja, a explicação do superior pelo inferior” (idem, *ibidem*, p. 687). Isto é, trata-se, em síntese, de realizar somente uma classificação, uma taxonomia das tendências humanas, onde – no exemplo sartreano – o gosto por remar está ligado a tendência dos esportes ao livre, e este, a tendência aos esportes de maneira geral; e este último em alguma espécie de, como diz Sartre, de “amor ao risco”. De maneira geral, podemos observar disto o que significa a explicação do superior pelo inferior, que Sartre atribui ao materialismo de Comte: há uma anterioridade lógica daquilo que é abstrato (o “amor ao risco”) em relação ao que é concreto (“gostar de remo”). E é deste abstrato, então, que será deduzida a explicação da tendência concreta da pessoa.

Deve-se concluir, portanto, que o desejo é somente ele próprio, que o desejo de remar se encerra nele mesmo? Para responder esta questão Sartre considera que alguns moralistas – e para isso cita Stendhal, Proust e Pascal – “mostraram algo como um transcender do desejo por si mesmo” (idem, *ibidem*, p. 688). Observemos, a propósito disso, a descrição que Sartre faz do trabalho de Stendhal e Proust acerca do amor e do ciúme:

Stendhal, a despeito de suas ligações com os ideólogos, e Proust, apesar de suas tendências intelectualistas e analíticas, mostraram que o amor e o ciúme não poderiam reduzir-se ao estrito desejo de possuir uma mulher, mas visam apoderar-se do mundo inteiro através da mulher: este, o sentido da cristalização stendhaliana, e, precisamente por causa disso, o amor, tal como Stendhal o descreve, aparece como um modo de ser no mundo, ou seja, como uma relação fundamental do Para-si com o mundo e consigo mesmo

(ipseidade) através de tal mulher em particular; a mulher representa apenas um corpo condutor situado no circuito. (idem, ibidem, p. 689) (grifos do autor)

O que se passa, em síntese, é que a despeito das colocações destes autores serem exatas ou não, o que se passa, para Sartre, é que eles recusam deduzir a pessoa em sua concretude de tendências abstratas, como faz Bourget – não operam somente uma soma de tendências verificadas pela experiência. Com efeito, é diante estes escritores, bem como de romancistas católicos que para o filósofo operam de maneira análoga aos célebres autores franceses citados, que Sartre irá concluir:

Portanto, a questão se coloca mais ou menos nesses termos: se admitimos que a pessoa é uma totalidade, não podemos esperar reconstruí-la por uma adição ou uma organização das diversas tendências empiricamente nela descobertas. Mas, ao contrário, em cada inclinação, em cada tendência, a pessoa se expressa integralmente, embora segundo uma perspectiva diferente, um pouco como a substância spinozista se exprime inteira em cada um de seus atributos. Sendo assim, devemos descobrir em cada tendência, em cada conduta do sujeito, uma significação que a transcenda. Tais ciúmes datados e singulares, nos quais o sujeito se historiza em relação a determinada mulher, significam, para quem souber interpretá-los, a relação global com o mundo, pela qual o sujeito se constitui como um si-mesmo (idem, ibidem, p. 689-690) (grifos do autor)

Diante disso, podemos assim estabelecer o que será a psicanálise existencial de Sartre: como puderam operar os “moralistas”, trata-se de compreender em cada tendência (sejam tais ciúmes, seja o desejo de remar), uma expressão significante e transcendente, de sua relação com o mundo e consigo mesmo, tal como – na analogia de Sartre – a substância de Spinoza se exprime, *por inteiro* em seus atributos. De maneira geral, explica Sartre: “se estou remando pelo rio, nada mais sou - nem aqui nem em outro mundo - do que esse projeto concreto de remar. Mas esse projeto mesmo, enquanto totalidade de meu ser, exprime minha escolha original em circunstâncias particulares” (idem, ibidem, p. 690). É necessário, diante disso, um método que possa destacar este projeto original destas condutas – que deverá proceder, de maneira geral, por uma comparação destas diversas tendências empíricas do sujeito. Uma vez estabelecido isso, ao passo que foi afirmado a recusa da psicologia empírica, devemos, em suma, compreender enfim do que se trata uma psicanálise existencial.

### **3.3.3 Esboço de uma psicanálise existencial: objetivos e método**

Como sublinhamos, o conceito projeto é fundamental para compreensão da psicanálise existencial de Sartre. Cabe, neste momento, assinalarmos ainda mais algumas considerações acerca desse conceito. Com efeito, Sartre compreende que há uma infinidade de projetos possíveis; eles são proporcionais, evidentemente, à diversidade de homens possíveis, uma vez que falar em projeto, neste contexto, é falar de personalidade e singularidade.

Ainda, Sartre compreende que o projeto do Para-si visa seu próprio ser (idem, ibidem, p. 691). Lemos em *O Ser e o Nada*:

O Para-si, com efeito, é um ser cujo ser está em questão em seu ser em forma de projeto de ser. Ser Para-si é anunciar a si mesmo aquilo que se é por meio de um possível, sob o signo de um valor. Possível e valor pertencem ao ser do Para-si. Pois o Para-si se define ontologicamente como *falta* de ser, e o possível pertence ao Para-si como *aquilo que lhe falta*, assim como o valor impregna o Para-si como a totalidade de ser *faltada*. (idem, ibidem, p. 691) (grifos do autor)

Diante disso, podemos compreender: na medida em que se define pela falta, é diante disso que o Para-si *escolhe*, isto é, exprime sua liberdade diante dos possíveis. Assim, para o Para-si está em questão, o seu próprio ser, seu projeto de ser. Tanto os possíveis quanto o valor figuram aqui enquanto o limite de um ser que se define pela falta de ser – “a liberdade, ao surgir, determina seu possível e, com isso, circunscreve *seu* valor” (idem, ibidem, p. 691-692). Isto parece, com efeito, elucidar melhor o que há havíamos considerado: que o homem é *desejo de ser*. Todavia, é importante observarmos que – ao avesso da psicologia empírica – não se trata de tomar este desejo enquanto o produto de uma indução das tendências empíricas de um sujeito, mas sim, de uma “descrição *a priori* do ser Para-si, posto que o desejo é falta” (idem, ibidem, p. 692).

É interessante observarmos, aliás, que a propósito disso Sartre propõe uma própria analogia de sua tese com o pensamento de Freud: sendo o Para-si falta, e por conseguinte, projeto de ser, e “cada tendência empírica existe com o projeto original de ser em uma relação de expressão e satisfação simbólica, tal como, em Freud, as tendências conscientes existem em relação aos complexos e à libido original” (idem, ibidem, p. 692). Com a ressalva, como compreende Sartre, de que este desejo de ser – no caso de sua própria teoria - não antecede as tendências e sentimentos particulares, ela só existe e se manifesta por meio destas; a realidade humana, desse modo – sublinha o filósofo – só pode aparecer por uma pessoa singular.

Ainda, devemos destacar que o objeto deste desejo do homem, na medida em que é desejo de ser, é o ser Em-si. Sendo o Para-Si *falta*, o que se segue, em síntese, é que ele visa o ser Em-Si para fundamentar-se:

aquilo que o Para-si requer do Em-si é precisamente a totalidade destotalizada "Em-si nadificado em Para-si"; em outros termos, o Para-si projeta ser *enquanto Para-si* um ser que seja o que é; enquanto ser que é o que não é e não é o que é, o Para-si projeta ser o que é; é enquanto consciência que o Para-si almeja ter a impermeabilidade e a densidade infinita do Em-si; é enquanto nadificação do Em-si e perpétua evasão da contingência e da facticidade que ele tenciona ser seu próprio fundamento. (idem, ibidem, p. 693) (grifos do autor)

Dessa maneira, compreendemos de maneira mais profunda a relação do Para-si com este desejo de ser: ele projeta, sobre o Em-si, *ser*, na tentativa de fundamentar-se. Seus possíveis são, desse modo, falta de ser - falta, como escreve Sartre, para que o Para-Si seja "Para-si Em-si" (idem, ibidem, p. 693). Trata-se, com efeito, da tentativa da consciência de fundamentar-se enquanto ser Em-si na medida em que tomasse consciência deste fundamento. "Pode-se dizer assim, que o que torna compreensível o projeto fundamental da realidade humana é afirmar que o homem o homem é o ser que projeta ser Deus" (idem, ibidem, p. 693), explica o filósofo. Podemos estabelecer, desse modo: ser homem é, no contexto do pensamento sartreano, é ser o *desejo de ser Deus*.

Acerca disso, consideremos as palavras de Renaud Barbaras em *Désir et manqué dans L'être et Néant*:

É a síntese impossível do para-si e do em-si que seria seu próprio fundamento não como nada, mas como ser e que manteria em si a transparência necessária da consciência ao mesmo tempo que a coincidência de si de ser em-si. Ela conservaria nele este retorno sobre si que condiciona toda a necessidade e todo fundamento. Mas é esse retorno sobre si que seria feito sem distância, ele não seria presença a si, mas identidade a si. Em suma, esse ser seria justamente o que mostramos que não poderia existir senão como uma relação perpetuamente evanescente, mas seria como um ser substancial. Ou um tal modo de ser que não é outro senão o que se atribui à Deus, de modo que Sartre pode afirmar que "o homem é o ser que projeta ser Deus". (BARBARAS, 2005, p. 125) (tradução nossa)<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup>Segundo o texto original de Renaud Barbaras, "C'est l'impossible synthèse du pour-soi et de l'en-soi il serait son propre fondement non en tant que néant mais 'en tant qu'être et garderait en lui la transparence nécessaire de la conscience en même temps que la coincidence à soi de l'être en soi. Il conserverait en lui ce retour sur soi qui conditionne toute nécessité et tout fondement. Mais ce retour sur soi se ferait sans distance, il ne serait point présence à soi mais identité à soi. Bref cet être serait justement le soi que nous avons montré ne pouvoir exister que comme rapport perpétuellement évanescent, mais il le serait en tant qu'être substantiel ». Or un tel mode d'être n'est autre que celui que l'on attribue à Dieu, de sorte que Sartre peut affirmer que « l'homme est l'être qui projette d'être Dieu »"

Desse modo, como eloquentemente explica Barbaras, o homem é o ser que projeta ser Deus na medida em que tenta fundamentar-se, mesmo que se trate de algo impossível, em uma síntese com o ser Em-si, sendo, como observamos, “Para-si Em-si”; isto é, se tornaria ser, coincidiria consigo mesmo, e ao mesmo tempo resguardaria para si sua translucidez, visto que é consciência. Este desejo irrealizável, Sartre traduz em síntese, como o “desejo de ser Deus”, uma vez que segundo o filósofo Deus representaria o limite permanente do qual o homem poderia anunciar a si mesmo aquilo que é, a partir de uma concepção pré-ontologia de Deus quanto o valor e objetivo supremo da transcendência (SARTRE, 2014, p. 693).

É relevante notar, todavia, que Sartre afirma que este desejo de ser Deus não é um entrave à liberdade, não se confunde com algum tipo de natureza humana. Não se trata de uma essência, ou de uma definição do homem. Trata-se de compreender, na verdade, que o projeto de ser Deus é o sentido do desejo humano, “o desejo humano jamais é *constituído* por tal sentido, mas, ao contrário, representa sempre uma *intervenção particular* de seus fins” (idem, *ibidem*, p. 693) (grifos do autor). Isto é, como explica Sartre, estes fins são buscados pelo homem *em situação*, de modo que, com efeito, este desejo de ser se exprime sobre a forma de maneira de ser – que exprime-se (por via da liberdade, podemos dizer) como o sentido dos desejos concretos do homem: trata-se aqui, como em Freud, de compreender uma arquitetura *simbólica* nas condutas humanas. Compreendamos melhor: um desejo empírico, como no exemplo do desejo de remar utilizado pelo filósofo, tem seu sentido uma maneira de ser, que tem como seu sentido fundamente o desejo de ser, o projeto de ser Deus, uma vez que, como vimos, este projeto é a tentativa do Para-si de fundamentar-se enquanto síntese do ser Em-si. Em resumo, Sartre explica: “No desejo empírico, posso discernir uma simbolização de um desejo fundamental e concreto que é a pessoa e que representa a maneira como esta decidiu que o ser estará em questão em seu ser” (idem, *ibidem*, p. 694). Podemos, com isso, compreender o que significa dizer que o desejo de ser se exprime sobre *maneira de ser*: que a pessoa escolhe, em sua liberdade, como o ser estará em questão em seu ser; cumpre que os desejos empíricos são, desse modo, simbolizações deste desejo livre.

Ainda, a propósito da liberdade, diz Sartre:

A liberdade é precisamente o ser que se faz falta de ser. Mas, uma vez que o desejo, conforme estabelecemos, é idêntico à falta de ser, a liberdade só poderia surgir como ser que se faz desejo de ser, ou seja, como projeto-Para-si de ser *Em-si-Para-si*. Alcançamos aqui uma estrutura abstrata que de forma alguma poderia ser considerada a natureza ou a essência da liberdade, pois a liberdade é existência, e, nela, a existência precede a essência; a liberdade é surgimento imediatamente concreto e não se distingue de sua escolha, ou seja,

da pessoa. Mas a estrutura considerada pode ser chamada de a *verdade* da liberdade, ou seja, é a significação humana da liberdade. (idem, ibidem, p. 695) (grifos do autor)

Dessa maneira, podemos estabelecer: não se trata de compreender que este projeto humano representa um entrave à liberdade, ao contrário, ela parece figurar enquanto uma anterioridade lógica necessária a este, na medida em que ela não é outro senão a pessoa, não se distingue dela. Cumpre que, para a ontologia sartreana, este projeto é uma significação da liberdade, na medida em que ela é as escolhas – e estas escolhas a pessoa concreta e singular.

É, diante disso, que Sartre propõe um novo método em *O Ser e o Nada*. Como observa Vitor Costa na dissertação *Má-fé e psicanálise existencial em Sartre*, a ontologia fenomenológica proposta por Sartre não poderia, de modo geral, alcançar os *particulares*. A liberdade ontológica que é o produto da investigação sartreana, com efeito, “não é uma realidade metafísica que se instancia no mundo empírico, mas precisamente uma condição ontológica encontrada mediante análise fenomenológica de uma realidade humana considerada naquilo que possui de mais próprio: sua singularidade.” (COSTA, 2012, p. 69). Diante disso, a psicanálise existencial figura no contexto de *O Ser e o Nada* na medida em que, uma vez estabelecido uma ontologia se deve, por consequência desta, um novo método para que seja possível compreender como uma pessoa se constitui, na sua concretude, e na sua singularidade.

No contexto de nossas investigações, faz-se relevante perguntarmos: por que, precisamente, uma *psicanálise*? Quanto a isso, as palavras de Flajoliet são eloquentes:

Quando Sartre apresenta um esboço de sua antropologia fenomenológica (*Ser e Nada*, Parte IV, Capítulo 2), ele afirma que há, até certo ponto, uma analogia entre essa antropologia e a psicanálise de Freud, e é por isso que ele decide chamar antropologia "psychanalyse existentielle" ('psicanálise existencial'), como uma homenagem a Freud. Isso é um tanto surpreendente quanto parece contradizer as críticas definitivas de Freud, apresentadas na análise da má fé (*Ser e Nada*, Parte I). Mas agora, Sartre parece ter descoberto um novo ponto de vista na psicanálise de Freud: consiste não apenas em uma "metapsicologia", mas também em "casos clínicos" ("Krankengeschichten") que se referem à metodologia clínica. (FLAJOLIET, 2010, p. 44) (grifos do autor) (tradução nossa)<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> “When Sartre gives an outline of his phenomenological anthropology (Being and Nothingness, Part IV, Chapter 2), he asserts that there is, up to a point, an analogy between this anthropology and Freud's psychoanalysis, and that is why he decides to call anthropology "psychanalyse existentielle" ('existential psychoanalysis'), as a tribute to Freud. This is rather surprising as it seems in contradiction with the definitive criticism of Freud, which had been put forward in the analysis of bad faith (Being and Nothingness, Part I). But now, Sartre seems to have discovered a new point of view on Freud's psychoanalysis: it consists not only of a "metapsychology", but also of "case histories" ("Krankengeschichten") which refer to clinical methodology.”

O que se passa, assim, não é uma contradição ao que foi estabelecido por Sartre no capítulo destinado a *Má-Fé*, mas sim uma espécie de assentimento ao procedimento metodológico de Freud em sua clínica, ainda que o filósofo permaneça recusando sua metapsicologia. Com efeito, como observaremos adiante, o método da psicanálise existencial de Sartre possui um certo parentesco com a psicanálise empírica, como o filósofo irá se referir à psicanálise de Freud e seus discípulos, mantém com esta diversas similitudes confessas pelo filósofo. Como explica ainda Flajoliet, entre os anos de 1905 e 1928 Freud publicou diversos “casos históricos”, como são os casos famosos do “homem dos ratos”, do “homem dos lobos”, ou de Dora, que permitem, pela análise histórica do indivíduo, compreendê-lo enquanto uma pessoa singular e concreta. (idem, *ibidem*, p. 44-45). É precisamente a esta concretude e singularidade que Sartre visa alcançar – sem aderir, entre outras coisas, a hipótese do inconsciente. Daí o sentido de uma nova psicanálise, uma psicanálise existencial.

Uma vez considerado isso, devemos portanto observar que Sartre inicia sua exposição acerca da psicanálise existencial definindo que, como vimos, a descrição das condutas e desejos empíricos pode somente resultar em uma taxonomia, em uma classificação destes, e isto é “colocar-nos frente de pseudoirredutíveis” (SARTRE, 2014, p. 695). Se estes são, como compreende Sartre, simbólicos, deve-se desse modo interrogá-los e decifrá-los para que seja possível compreender a pessoa concreta e em sua singularidade, e para isto é necessário um método, que é a psicanálise existencial. O primeiro passo sartreano para iniciar a esboçá-la consiste em definir seu *princípio*, *objetivo*, *ponto de partida*, *ponto de apoio*, e *método*. Vejamos:

- a) O *princípio* da psicanálise existencial é que, ao avesso da psicologia empírica que pensa o homem como uma espécie de coleção de tendências, o homem é uma totalidade; ele se exprime por inteiro em cada uma de suas condutas, “não há um só gosto, um só tique, um único gesto humano que seja *revelador*” (idem, *ibidem*, p. 696)
- b) O *objetivo* da psicanálise existencial é clarificar e determinar conceitualmente estas revelações de *cada* homem singularmente, decifrar seus comportamentos empíricos.
- c) O *ponto de partida* desta psicanálise é a experiência;
- d) Esta experiência tem, como *ponto de apoio*, a compreensão pré-ontológica que o homem possui da pessoa humana.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Acerca desta “a compreensão pré-ontológica que o homem possui da pessoa humana”, explica Sartre: “Embora a maioria das pessoas possa, com efeito, negligenciar as indicações contidas em um gesto, uma palavra, uma expressão significativa, e equivocar-se a respeito da revelação que trazem, cada pessoa humana não deixa de possuir



- e) O *método* desta psicanálise existencial é a comparação das condutas do indivíduo, uma vez que estas simbolizam a escolha *fundamental* que se visa relevar, e ao mesmo tempo “cada uma delas disfarça essa escolha sob seus caracteres ocasionais e sua oportunidade histórica” (idem, *ibidem*, p. 696), deve-se operar um método comparativo dessas condutas, a fim de fazer emergir deste disfarce a *revelação* que todas possuem.

Com efeito, se os quatro primeiros itens assinalados acima são consideravelmente diferentes da metapsicologia freudiana. Todavia, Sartre afirma que precisamente este *método* é fornecido por Freud e por seus discípulos (idem, *ibidem*, p. 696), mostrando o parentesco das psicanálises existencial e “empírica”. Devemos, desse modo – e assim faz Sartre no itinerário de sua argumentação em *O Ser e o Nada* – observar o que, para o filósofo, representam suas semelhanças e suas diferenças. É relevante notarmos, desse modo, como Sartre define sua psicanálise existencial a partir da oposição desta com a psicanálise freudiana.

A primeira semelhança levantada pelo autor é que “ambas consideram todas as manifestações objetivamente discerníveis da ‘vida psíquica’ como sustentando relações de simbolização a símbolo com as estruturas fundamentais e globais que constituem propriamente a pessoa.” (idem, *ibidem*, p. 696). Isto é, trata-se de compreender que a psicanálise existencial considera, como vimos, que as condutas humanas são simbolizações, tal como considera a psicanálise de Freud. Não se trata, todavia, de supor na psicanálise existencial o inconsciente: como assinalamos, o que se passa é que a conduta humana é símbolo na medida em que nela o homem se exprime por inteiro, exprime sua escolha original.

Ainda, Sartre observa que ambas consideram que não existem dados primordiais estabelecidos antes do sujeito; as duas formas de psicanálise consideram o homem no mundo, em situação. Explica o filósofo:

A psicanálise existencial nada reconhece antes do surgimento original da liberdade humana; a psicanálise empírica postula que a afetividade primordial do indivíduo é uma cera virgem antes de sua história. A libido nada é à parte de suas fixações concretas, salvo uma possibilidade permanente de fixar-se não importa como sobre não importa o quê. Ambas as psicanálises consideram o ser humano como uma historização perpétua e procuram descobrir, mais do que dados estáticos e constantes, o sentido, a orientação e os avatares desta história. Por isso, ambas consideram o homem no mundo e não aceitam a

---

*a priori* o sentido do valor revelador dessas manifestações, nem de ser capaz de decifrá-las, na pior hipótese se bem auxiliada e conduzida. Neste como em outros casos, a verdade não é encontrada por acaso; não pertence a um domínio no qual seria preciso buscá-la sem jamais termos consciência dela, tal como podemos sair em busca das fontes do Nilo ou do Níger. Pertence *a priori* à compreensão humana, e o trabalho essencial é uma hermenêutica, ou seja, uma decifração, uma determinação e uma conceituação.” (SARTRE, 2014, p. 696) (grifos do autor)

possibilidade de questionar aquilo que um homem é sem levar em conta, antes de tudo, sua situação. (idem, ibidem, p. 696-697)

Desse modo, psicanálise existencial e psicanálise empírica consideram o homem a partir de sua posição no mundo, de sua história, seja pela libido, seja pela liberdade. Não há, deste modo, a postulação de um “homem geral” de onde as condutas singulares serão deduzidas, que Sartre havia censurado na psicologia empírica. É relevante notarmos, diante disso, que a superioridade da psicanálise em relação às “teses clássicas” tal como foi observado em *Esboço para uma teoria das emoções*, parece figurar do mesmo modo nesta quarta parte de *O Ser e o Nada*. A parte disso, Sartre ainda aponta que a psicanálise empírica visa determinar complexos, “cuja própria designação indica a polivalência de todas as significações conexas” (idem, ibidem, p. 697), ao passo que a psicanálise existencial visa determinar a escolha original – esta, que para Sartre, é uma totalidade da mesma maneira que o complexo, pois é escolha de uma posição no mundo. Estes projetos, assim, conservam semelhança na medida em que as duas buscam determinar uma atitude fundamental que não pode ser exprimida por definições lógicas.

Outra semelhança entre as duas formas de psicanálise, como sublinha Sartre, é que o sujeito não está ele próprio em uma posição privilegiada para proceder esta investigação sobre si. Para que ele possa “psicanalisar” a si mesmo é necessário que, em ambos os casos, coloque-se na posição de outro, em relação a si mesmo. Contudo, isso se exprime em cada um dos métodos de psicanálise por motivos distintos: no caso da psicanálise de Freud, como observamos, isso se realiza devido ao inconsciente; isto é, uma vez que se adote a compreensão de que há no sujeito conteúdos inconscientes, como faz a psicanálise empírica, estes devem evidentemente se furtar à intuição do sujeito. Ele não poderia, por consequência disso, conhecer estes conteúdos, o que o obriga a pensar-se enquanto um outro. De outro, lado, no caso da psicanálise de Sartre *não há inconsciente*:

A psicanálise existencial rejeita o postulado do inconsciente: o fato psíquico, para ela, é co-extensivo à consciência. Mas, se o projeto fundamental é plenamente *vivido* pelo sujeito e, como tal, totalmente consciente, isso não significa em absoluto que deva ser ao mesmo tempo *conhecido* por ele, mas muito pelo contrário; (idem, ibidem, p. 698) (grifos do autor)

Assim, a psicanálise existencial, podemos estabelecer, é uma psicanálise sem inconsciente. Se o sujeito precisa colocar-se em uma posição de alteridade em relação a si mesmo, para poder aplicar sobre si o método da psicanálise existencial, isso se deve à arquitetura da consciência que Sartre estabeleceu ao decorrer de suas obras. Com efeito, a

consciência é sempre consciência (de) si na medida em que é consciência de alguma coisa. Isso faz, aliás, a hipótese do inconsciente impossível, diante esta translucidez própria da consciência. O que para fundamental, como sublinha Sartre no excerto citado acima, é que esta consciência (de) si não implica conhecimento. Como explica o filósofo, a reflexão capta em um único momento símbolo e simbolização – eles devem coincidir, como vimos a partir da psicologia fenomenológica, do contrário não se caracteriza enquanto símbolo – assim, há uma compreensão pré-ontológica do projeto fundamental (idem, ibidem, p. 698). A consciência refletida é, na verdade, este projeto, tal como a consciência irrefletida, uma vez que a reflexão é igualmente consciência (de) si, tem consciência não posicional de si enquanto reflexão; Todavia, isso não implica que ela possua as técnicas e ferramentas necessárias para isolar uma escolha e simbolizá-la. Explica o filósofo:

A reflexão é atravessada por uma luz forte, sem poder exprimir aquilo que esta luz clarifica. Não se trata de um enigma não decifrado, como supõem os freudianos: tudo está aí, luminoso; a reflexão desfruta de tudo, e tudo capta. Mas esse "mistério em plena luz" provém sobretudo do fato de que este desfrutar carece dos meios que ordinariamente permitem a *análise* e a *conceituação*. Um desfrutar que tudo apreende, tudo ao mesmo tempo, sem sombra, sem relevo, sem relação de grandeza; não por que essas sombras, valores e relevos existam em alguma parte e lhe estejam ocultos, mas sobretudo porque concerne a uma outra atitude humana estabelecê-los e porque só poderiam existir *por* e *para* o conhecimento. (idem, ibidem, p. 698) (grifos do autor)

Dessa maneira, Sartre não visa aderir, na constituição de uma psicanálise, aquilo que havia nomeado de “mitologia coisificante” no capítulo destinado a Má-Fé. O que se passa, em síntese – e é por isso que o sujeito não poderia ter acesso privilegiado a si mesmo ao empregar o método psicanalítico mesmo no caso da psicanálise existencial – a reflexão pode ser ela própria a base da psicanálise, mas sim, ela é a matéria bruta de onde o psicanalista deverá aplicar o método. “Só assim poderá *conhecer* aquilo que já *compreende*” (idem, ibidem, p. 699) – daí a necessidade comum com o método da psicanálise empírica de pensar-se como um outro, na tentativa de um sujeito de aplicar o método sobre si. E, enfim, Sartre ainda afirma a semelhança de objetivo, que é a totalidade da pessoa; em ambos os casos, podemos dizer, não se trata de fazer do indivíduo uma totalidade de tendências, como faz a psicologia empírica, mas de apreender o homem em sua totalidade.

Devemos observar que não são poucas as semelhanças que Sartre enumera entre a psicanálise existencial e a psicanálise de Freud. Quais são, diante disso, suas diferenças? A primeira apontada pelo filósofo parece-nos fundamental: a psicanálise empírica determina

aquilo que é irreduzível, no lugar de deixá-lo revelar pela intuição, como faz a psicanálise existencial. Isto é, Sartre afirma que “a libido ou vontade de poder”, que parece neste contexto ser uma aproximação do pensamento de Freud e do pensamento de Nietzsche, figuram enquanto o fundamento dos complexos, de maneira já determinada, enquanto resultado de uma investigação que é, precisamente, empírica. “Nada nos impede de conceber a priori uma ‘realidade humana’ que não se expressasse pela vontade de poder e cuja libido não constituísse o projeto originário e indiferenciado.” (idem, *ibidem*, p. 699), explica o filósofo. Ao avesso disso, a psicanálise existencial remonta a uma *escolha*.

Quanto a isto, diz Sartre: “Além disso, na medida em que se fundamenta sobre a *falta de ser* concebida como caráter fundamental do ser, tal escolha recebe legitimação *como escolha*, e sabemos que não precisamos ir mais longe.” (idem, *ibidem*, p. 699) (grifos do autor). Desse modo, por ser precisamente escolha, ela revela-se já enquanto irreduzível. E, além disso, enquanto *singular*. Não se trata de assumir que o fundamento do comportamento da pessoa é a libido, ou qualquer conceito abstrato, que se diferenciaria dos demais por complexos, e depois por condutas empíricas. Mas sim, de que há uma escolha original por parte do indivíduo, que já é ela mesma concreta, ainda que suas condutas empíricas a expressem ou a particularizem.

Observemos ainda mais uma vez as palavras de Sartre, afim de melhor compreendermos esta escolha:

Isso porque essa escolha nada mais é do que o ser de cada realidade humana; e tanto faz dizer que tal conduta em particular é ou que exprime a escolha original desta realidade humana, pois, para a realidade humana, não há diferença entre existir e escolher-se. Por esse fato, compreendemos que a psicanálise existencial não precisa remontar-se ao "complexo" fundamental, que é justamente a escolha de ser, e daí até uma abstração, como a libido, que viesse a explicá-lo. (idem, *ibidem*, p. 700)

Diante disso, do ponto de vista da psicanálise existencial, a libido e vontade de poder não poderiam ser, nem irreduzíveis, nem algo genérico e comum a todas as pessoas. Elas poderiam somente, segundo Sartre, ser irreduzíveis na medida em que fosse a escolha original deste ou daquele homem, mas jamais enquanto um universal genérico presente em toda a humanidade. Isto é, ainda que a libido e a vontade de poder possam estar presentes em todos os homens, elas não são irreduzíveis senão sob a forma de serem uma *escolha*. Ainda, um desdobramento que se segue, uma vez que o filósofo compreende que é precisamente por ser *escolha* que é irreduzível, outra diferença da psicanálise existencial da psicanálise de Freud é que a primeira não supõe de que “haja uma ação mecânica do meio sobre o sujeito considerado”

(idem, ibidem, p. 700). O meio só poderia ter qualquer ação sobre o sujeito, explica o filósofo, na medida em que este a compreendesse, e o transformasse em situação.

Do mesmo modo, a psicanálise existencial recusa um simbolismo universal, como há na psicanálise empírica, no entendimento de Sartre. Com efeito, se o termo último desta psicanálise é a escolha, e o homem é uma totalidade, não há a possibilidade de uma simbolização constante entre cada caso, entre um significante e outro. Ainda, tratando-se precisamente de *escolhas*, o filósofo ainda sublinha que estas podem ser revogadas pelo sujeito, de maneira que “deve-se estar sempre pronto para sempre pronto para considerar que os símbolos mudam de significação e abandonar a simbólica utilizada até então” (idem, ibidem, p. 701). Em síntese, trata-se de compreender o individual. E isto, nas palavras do autor, exige da psicanálise existencial flexibilidade.

Devemos observar sobretudo que é *escolha* o sentido a ser descoberto por meio da psicanálise existencial, e não *estado*, trata-se de descobrir uma determinação livre e consciente, e não, como diz Sartre, “um dado soterrado nas trevas do inconsciente” (idem, ibidem, p. 701). É relevante notarmos que essa compreensão de que o objetivo da final da psicanálise existencial é descobrir algo que se identifica com a consciência, parece resultar em uma insuficiência da psicanálise empírica, para Sartre, uma vez que esta postula a hipótese do inconsciente. E para afirmar esta insuficiência, o filósofo retorna explicitamente a sua argumentação contra o mecanismo de censura, presente no capítulo da Má-Fé. Lemos:

A psicanálise empírica, na medida em que seu método vale mais do que seus princípios, acha-se muitas vezes à beira de uma descoberta existencial, embora sempre termine no meio do caminho. Quando se acerca assim da escolha fundamental, as resistências do sujeito desmoronam de súbito e este *reconhece* logo a imagem que lhe apresentam de si mesmo, como se estivesse se vendo em um espelho. Esse testemunho involuntário do sujeito é precioso para o psicanalista; este percebe o sinal de que alcançou seu objetivo; pode passar das investigações propriamente ditas à cura. Mas nada, nem em seus princípios, nem em seus postulados iniciais permite-lhe compreender ou utilizar tal testemunho. De onde viria o direito de fazê-lo? Se verdadeiramente o complexo é inconsciente, ou seja, se o signo está apartado do significado por uma barreira, de que modo poderia o sujeito reconhecê-lo? (idem, ibidem, p. 701-702) (grifos do autor)

Dessa maneira, a psicanálise empírica parece, segundo a leitura sartreana, interromper o percurso no meio do caminho ao encontrar uma descoberta existencial. Isto se dá porque as ferramentas da psicanálise empírica não permitem, com efeito, compreender e utilizar o testemunho do paciente quando este reconhece “a imagem que lhe apresentam de si mesmo”.

E isso deve precisamente à postulação do inconsciente e da censura. Como observamos a partir da análise do capítulo da *Má-Fé*, diante do mecanismo de censura o paciente não poderia reconhecer a si mesmo, senão por aproximação, precisamente porque não tem conhecimento dos conteúdos que estão em estados inconscientes, para poder se identificar com eles – o que resulta, por sua vez, na ausência de ferramentas e de compreensão do psicanalista, tornando a psicanálise empírica, para Sartre, insuficiente. Em síntese, explica Sartre: “O psicanalista tem, sem dúvida, a imagem obscura de uma brusca coincidência entre o consciente e o inconsciente. Mas privou-se dos meios para conceber tal coincidência de modo positivo” (idem, *ibidem*, p. 702). O resultado disso é, portanto, que a psicanálise empírica só poderia encontrar esta descoberta somente por meio de uma aproximação.

É diante disso que Sartre conclui: a psicanálise existencial é um método que visa elucidar “a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, ou seja, faz-se anunciar a si mesmo pelo que ela é” (idem, *ibidem*, p. 702), por meio da investigação de uma *escolha de ser*, individual e pessoal, onde cada comportamento empírico se reduz a este *ser*, visto que são simbólicos. Em síntese, resume Jean-Marc Mouille, a questão da psicanálise existencial “não é mais como a realidade humana é possível (questão da ontologia fenomenológica), mas como tal homem é possível. Sartre pretende (fazer) entender em que condições Gustave é Gustave, descobrir o “sentido de personalização” (MOUILLE, 2000, p. 110) (tradução nossa).<sup>91</sup>

Enfim, Sartre conclui sua explanação acerca da psicanálise existencial afirmando que esta psicanálise “ainda não encontrou seu Freud”, mas com a ressalva de que não é importante que esta psicanálise exista ou não, mas sim que ela seja possível (SARTRE, 2014, p. 703), além da promessa de vindouras biografias existenciais de Dostoievski e Flaubert. Infelizmente a primeira não foi escrita. E, quanto a biografia de Flaubert, ela só será publicada, sob o título *O Idiota da Família*, por Sartre entre 1971 e 1972 – quase 30 anos depois de *O Ser e o Nada*, sendo o último trabalho que o filósofo publicou em vida. Entre os dois títulos, há ainda a publicação de outras biografias, como a de Baudelaire, Genet e Mallarmé; todas com o mesmo intuito: aplicar e aperfeiçoar o método de uma psicanálise existencial, ensaiando assim compreender o homem concreto em sua singularidade.

Acerca disso, podemos considerar um exemplo de como se realiza essa tentativa de compreender o homem concretamente a partir da primeira parte da biografia *Saint Genet*. A

---

<sup>91</sup> “La question de la psychanalyse existentielle n’est plus de savoir comment la réalité humaine est possible (question de l’ontologie phénoménologique) mais comment tel homme est possible. Sartre entend (faire) comprendre à quelles conditions Gustave est Gustave, décrouvrir le “sens de la personnalisation”.

situação inicial do escritor Jean Genet é apresentada, sendo uma biografia, já de início no livro: menino parisiense órfão, Genet passou sua infância no campo, no interior da França, sob a tutela de pais adotivos. Era uma criança santa – ao menos, tida como santa pelos adultos; “Filho de ninguém, ele não é nada; por sua culpabilidade inapreensível; por sua culpa, uma desordem se introduziu na bela ordem do mundo, uma fissura na plenitude do ser” (SARTRE, 2002, p. 20). Com estas palavras de Sartre vemos se alinhar, a partir da situação contingente que é dada, o projeto da psicanálise existencial: a passagem do abstrato ao concreto; a forma, na história, de como Genet passa a ser Genet. Menino santo, sem pais. Sem herança, sem posses, Sartre relata uma criança Genet que passa a cometer pequenos furtos, sem, todavia, *pensar a si mesmo enquanto ladrão*, em certo sentido, um tanto inocente - até que um episódio central se passa, e que é descrito, de maneira um tanto ficcional, por Sartre. Enquanto, aos dez anos, o menino Genet cometia mais um furto,

(...) alguém entrou e está olhando para ele. Sob esse olhar, o menino volta a si. Ainda não era ninguém; subitamente, torna-se Jean Genet. Sente-se ofuscante, ensurdecido: ele é um farol, uma campainha de alarme que não para de tocar. *Quem é Jean Genet?* Dentro de um instante, toda a aldeia saberá... Só o menino não sabe; continua com medo e vergonha dessa barulhada de despertador. De repente (...) uma voz declara publicamente: “Você é um ladrão.” (idem, *ibidem*, p. 29)

Diante ser flagrado e tachado de “ladrão” e, sem poder argumentar o contrário, “esmagado por um sofisma que não pode refutar: roubou, logo, é ladrão” (idem, *ibidem*, p. 29), Genet tornar-se Genet, reconhece a si próprio enquanto ladrão, e isso o faz, como explicará Sartre na sequência da biografia, com que passe a cometer mais furtos. Em síntese, diante este evento da infância, Genet faz uma escolha; opta por ser um ladrão, em sua liberdade, e escolhe, portanto, a si mesmo. É importante observamos aqui que então os furtos que se sucedem possuem, em certa medida, uma estrutura simbólica: realizar a *escolha* de Genet de ser um ladrão; não se trata de um trauma que o conduz inconscientemente. Mas uma decisão consciente e livre sobre um modo de ser.

Devemos destacar que a possibilidade disto é a anunciada na ontologia fenomenológica de Sartre. Se no ensaio de *A Transcendência do Ego* a consciência figura enquanto impessoal, já que o Ego não lhe é constituinte, como podemos conceber conceitos como personalidade, pessoalidade, ou um *modo de ser* elegido pelo sujeito? É somente em uma dimensão ontológica, que leva em conta o homem-no-mundo, que é possível que isso se realize; é só frente a situação contingente que este menino abstrato, órfão e sem posses, poderia ser flagrado roubando, e com

isso vir a ser Jean Genet, por meio de sua escolha fundamental. Isto é anunciado, talvez quase sobre a forma de prolegômeno da psicanálise existencial e das biografias de Sartre, na segunda parte de *O Ser e o Nada*, quando o filósofo apresenta o circuito da ipseidade. Nele, o que se passa – de maneira geral – é que o ser Para-si busca no mundo a sua identidade, que, como observamos a propósito do Nada, lhe reflete suas possibilidades. E, como consciência (de) si frente a estes possíveis, a consciência pode constituir-se como identidade – e o menino abstrato se constituir enquanto Genet: “Sem mundo, não há ipseidade nem pessoa; sem ipseidade, sem pessoa, não há mundo” (idem, 2014, p. 157).

E, em fim, a psicanálise existencial figura enquanto uma consequência direta desta ontologia, um método que permite – a partir da ontologia fenomenológica – compreender a pessoa, em sua concretude, identidade, pessoalidade. Essa psicanálise existencial, devemos observar, compreende a forma final de uma alternativa final ao pensamento de Freud, já esboçada em seus primeiros textos, encerrando, dessa maneira, a parte positiva desta crítica, que encontrou seu ápice da argumentação acerca da Má-Fé. É uma psicanálise que não necessita recorrer ao inconsciente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Devemos observar, diante do que foi exposto, como se articula a crítica sartreana ao inconsciente. O nosso primeiro passo foi, em nosso primeiro capítulo, tentar definir de maneira geral o conceito de inconsciente, levando em consideração igualmente como tal conceito é compreendido por Sartre, sobretudo a partir da leitura de *Freud, além da alma*. Ainda, tentamos dar ênfase aos problemas correlatos a esta hipótese apresentada pela obra freudiana; escapando a possibilidade de verificação direta, o que se segue, é que o inconsciente não pode ser demonstrado pelo exame empírico. É somente por uma espécie de indução, das condutas tomadas por seu turno enquanto significantes, que o inconsciente então pode ser postulado.

Em sequência, destinamos a segunda e terceira parte desta dissertação à obra de Sartre, com o intuito de compreender a sua crítica ao inconsciente, em sua forma e em sua organização. Como observamos em nosso segundo capítulo, a psicologia fenomenológica de Sartre pontua este tema de maneira esporádica. Isto é, o tema da psicanálise aparece nestes textos sartreanos na medida em que as investigações do filósofo o conduzem a pontos onde a sua tese e a psicanálise se tocam, e Sartre as considera para melhor se afastar dela.



O itinerário de suas investigações neste primeiro momento da obra de Sartre revela, na verdade, uma alternativa à metapsicologia freudiana, constitui uma consciência translúcida, e que encanta a si mesma frente ao mundo. Consideramos isto enquanto uma parte negativa da crítica ao inconsciente porque seu efeito concreto é, precisamente, fazer do inconsciente um conceito vazio, inútil na medida em que apresenta a psique humana enquanto translúcida, sem com isso ignorar o tema do sentido. E isso se realiza precisamente de modo negativo: não se trata de um projeto anunciado ou ainda do objetivo central da investigação sartreana, mas de uma consequência de seu projeto. Ou seja, ao apresentar uma teoria que é contraditória, o esforço intelectual sartreano que endossa sua tese tem por princípio lógico a exclusão da metapsicologia freudiana enquanto seu produto<sup>92</sup>, ainda que seja uma consequência de seus escritos, e não a preocupação dominante de seu trabalho intelectual.

Compreendamos melhor. A psique humana tal como é compreendida por Sartre na década de 1930 *prescinde* da hipótese do inconsciente; como notamos a propósito de *A Transcendência do Ego*, que o homem possua um inconsciente ou não, isto não diz nada, uma vez as estruturas psíquicas humanas são apresentadas sem ele, não precisam recorrer ao inconsciente em nenhuma instância. De maneira geral, na ótica sartreana, trata-se da compreensão de que não é necessário inferirmos a hipótese de um inconsciente para compreendermos a psique humana: somente os desdobramentos de uma psicologia fenomenológica que tem como seu ponto de partida a intencionalidade – onde tudo se passa a luz da consciência – é possível compreender a psicologia do homem, não se faz necessário inferir e deduzir significados ocultos que estão “por detrás” dela.

Em sequência disso, tentamos mostrar em nosso terceiro capítulo como a ontologia fenomenológica de Sartre presente em *O Ser e o Nada* pode ser compreendida enquanto o polo positivo desta crítica. Seu primeiro momento, a análise da Má-Fé, que talvez seja o mais importante para compreendermos a recusa sartreana do inconsciente: ela é o eixo central desta discussão, onde Sartre opera uma crítica formal à Freud por meio da objeção ao mecanismo de censura, cuja impossibilidade lógica exprime proporcionalmente a impossibilidade do inconsciente.

Trata-se de uma crítica positiva justamente porque é neste momento de sua obra que Sartre considera mais diretamente a hipótese freudiana, a discute e a descarta. E para isto, aliás,

---

<sup>92</sup> Trata-se aqui de uma simples inferência lógica. Se a tese de Sartre pode ser compreendida enquanto contrária a tese de Freud, resulta que a afirmação da verdade de uma resulta necessariamente enquanto a afirmação da falsidade da outra – uma vez que, podemos dizer, ou o inconsciente é constitutivo da psique humana, ou não é; em síntese, trata-se de observarmos somente o princípio do terceiro excluído da lógica aristotélica.

é importante considerarmos que esta crítica positiva tem como alicerce a concepção de homem-mundo; é a partir desta totalidade, de modo geral, que é possível que esta parte da crítica se edifique, pois – em algumas instâncias – esta totalidade da relação entre o homem e o mundo é fundamental para compreendermos as dimensões humanas que são colocadas pela psicanálise de Freud.

Devemos observar, em todo caso, que o efeito da discussão acerca da censura é reduzi-la a uma conduta de Má-Fé, o que resulta não somente da teoria freudiana ser incapaz, para Sartre, de resolver o problema colocado, mas na compreensão de que o inconsciente é impossível de um ponto de vista lógico, uma vez que implica uma contradição – a saber, que é necessário ser consciência para não sê-la, na medida em que a repressão exige a representação de um conteúdo enquanto algo a ser reprimido – isto é, necessita de uma representação que o qualifique sob a forma de censurado - para que este possa então estar em estado inconsciente.

Ainda, no sentido de compreender o movimento argumentativo da crítica sartreana ao inconsciente, consideramos ainda que a Má-Fé parece possuir um duplo aspecto na constituição desta crítica. Em primeiro lugar, a crítica que Sartre faz ao mecanismo de censura no capítulo do Má-Fé parece figurar enquanto uma espécie de *intermezzo* entre a parte negativa da crítica e o segundo momento da parte positiva, a psicanálise existencial, que se inicia no itinerário de *O Ser e o Nada* por meio do conceito de Nada. Isso se deve, antes de tudo, a sua forma: como observamos, a psicanálise é considerada nos textos de psicologia fenomenológica enquanto uma tese que a princípio pode solucionar as questões colocadas no itinerário dos textos e Sartre a considera com a finalidade de demonstrar a sua insuficiência; é sob este mesmo formato argumentativo que o filósofo discute a hipótese do inconsciente em *O Ser e o Nada* - a psicanálise não poderia, este é o sentido próprio da argumentação de Sartre, responder ao problema da Má-Fé.

Em segundo lugar, a novidade presente nisto – e é por isso que compreendemos o capítulo da Má-Fé enquanto pertencente a parte positiva, e não somente uma passagem entre os dois polos – é justamente a argumentação que, para demonstrar a insuficiência da psicanálise em responder o problema da Má-Fé, o filósofo se volta a *estrutura* geral da psique humana segundo a metapsicologia de Freud, visando demonstrar formalmente a sua impossibilidade, não somente enquanto resposta ao problema da Má-Fé, mas nas estruturas de sua arquitetura fundamental, uma vez que exige uma contradição lógica para compreender aquilo que separa consciência e inconsciente. Em outras palavras, se na parte negativa a rejeição do inconsciente é uma consequência que exclui a metapsicologia freudiana, no capítulo da Má-Fé Sartre volta-

se objetivamente aos fundamentos desta, a fim de combatê-la. Assim, isto parece encerrar a argumentação a favor de uma psique que prescindiu do inconsciente ao tentar demonstrar sua impossibilidade formal desta hipótese, abrindo assim espaço para a apresentação de um novo método.

Por sua vez, a psicanálise existencial parece ser a corda que amarra esta crítica em sua unidade. Nós entendemos, antes de mais nada, que a passagem da psicologia à ontologia em Sartre, representam uma continuidade de um mesmo projeto. Além das diversas menções aos textos da década de 1930 presentes no percurso de *O Ser e o Nada*, as confissões do filósofo em *Cadernos de uma guerra estranha* parecem elucidar esta passagem: acreditando ter “esgotado” Husserl, devido ao idealismo do mestre alemão, Sartre volta-se ao pensamento de Heidegger, influencia-se por ele, por nele encontrar o caminho que lhe permite dar continuidade a suas investigações.

Essa continuidade entre os textos é fundamental para compreendermos não somente como capítulo da *Má-Fé* pode figurar enquanto o *intermezzo*, já positivo, da crítica ao inconsciente, que encerra a argumentação contra o inconsciente da psicologia fenomenológica, mas igualmente para compreendermos a psicanálise existencial enquanto aquilo que confere a unidade desta crítica: ela parece realizar - agora em um registro claramente positivo inclusive porque é anunciado pelo filósofo e é pensado e apresentado a partir das suas semelhanças e diferenças da psicanálise de Freud - aquilo que já havia sido tentado e diversas vezes ensaiado durante a década de 1930 por Sartre: a *alternativa* à metapsicologia de Freud, em sua forma mais bem acabada.

É sob a forma da psicanálise existencial que se edifica esta alternativa de Sartre à metapsicologia freudiana. Se os textos de psicologia fenomenológica – e igualmente a ontologia fenomenológica em seu sentido mais amplo – constituem uma arquitetura da consciência e do homem que prescindem de um inconsciente, é na psicanálise existencial que este projeto se realize em sua forma final, diante a possibilidade de um método que pode compreender pessoas concretas, em sua singularidade e especificidade, enquanto a hipótese do inconsciente permanece sendo recusada pelo autor. Trata-se, como consideramos em nosso terceiro capítulo, de uma psicanálise que não supõe a metapsicologia freudiana, mas sim a ontologia da qual Sartre apresenta em *O Ser e o Nada*. Mas isso não é, com efeito, de uma simples substituição; é uma nova psicanálise que se edifica, tanto pela influência quanto pela rejeição de Freud, a fim de tornar possível um método que seja capaz de compreender a personalidade concreta, em suas particularidades – ou seja, é uma psicanálise que se faz anunciar, de antemão, com propósitos

bastantes distintos dos quais conduziram Freud<sup>93</sup>, que por sua vez eram de ordem clínica. Em síntese disso, notamos, portanto, a unidade da crítica: ela é o esboço final de um método que permite compreender a singularidade e individualidade da pessoa, a partir de uma teoria acerca da psicologia e da constituição humana que não passa pela hipótese do inconsciente.

É relevante observarmos que no artigo *Má-fé e inconsciente*, Lea Silveira analisa a argumentação sartreana acerca da Má-Fé, tendo como seu propósito mais geral explicitar uma insuficiência da leitura de Sartre da obra de Freud, onde “o filósofo faz do psicanalista parte de seus próprios pressupostos para então reencontrá-los” (SILVEIRA, 2016, p. 49). Devemos sublinhar, com efeito, que a recepção da obra freudiana na França, como observamos, passa por uma série de problemas, dos quais, a princípio, poderiam assinalar que realmente o Freud do qual Sartre se refere não é de fato Freud, ao menos em sua interpretação mais canônica, ou ainda que a exposição de Sartre apresenta diversas lacunas em relação ao *corpus* das teses freudianas. Ainda, devemos reconhecer que as menções diretas ao pai da psicanálise são poucas, em relação, por exemplo, a obra de Steckel, ou também a denominações genéricas como “psicanálise empírica”, ou somente “a psicanálise” ou “tese psicanalítica”.

Sobretudo, devemos observar, como apontamos em nosso primeiro capítulo, que é somente no final década de 1950 com a redação de *Freud, além da alma* que Sartre se dedicará mais robustamente à obra de Freud; não há, contudo qualquer elemento no roteiro que nos permita inferir que Sartre, por meio destas novas leituras do filósofo que constituem suas referências para a constituição do roteiro (a correspondência entre Freud e Fliess e a biografia de Freud escrita por Ernest Jones, como aponta Pontalis) qualquer ruptura por parte do filósofo com *O Ser e o Nada*, visto que a biografia de Flaubert prometida no final do capítulo destinado à psicanálise existencial foi publicada somente em 1961. A propósito disso, aliás, *Freud, além da alma* no que concerne ao uso que empregamos para tentar desenvolver melhor a compreensão do inconsciente, parece não contradizer os argumentos que Sartre havia apresentado em 1943. Em suma, como considera Pontalis no prefácio do roteiro, e isto parece traduzir de um modo bastante claro a posição de Sartre em relação a psicanálise: “que representava a psicanálise pra ele? Um instrumento útil de conhecimento, sem dúvida indispensável, mas um *instrumento* de que, assim que pudesse as mãos na obra, conseguiria se apropriar”. (PONTALIS, 1984, p. 22) (grifos do autor).

---

<sup>93</sup> Todavia, é interessante notarmos que Freud, o personagem de *Freud, além da Alma*, manifesta – como já observamos – o desejo de se conhecer, tal como exprime ao seu antigo professor, Meyert. Ainda que não possamos concluir isso de modo decisivo, é relevante nos interrogarmos: seria isto um indicativo de que, em 1958, Sartre vê um parentesco de objetos entre a psicanálise existencial e a psicanálise de Freud, de modo que empresta o projeto anunciando em *O Ser e o Nada* a seu personagem no roteiro?

Tais considerações parecem de algum modo remontar a aquilo que consideramos a partir do artigo de Monzani, “Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanço e perspectiva” – como observamos, Monzani compreende que, ao longo primeiro século da psicanálise, as críticas destinadas a falsear a psicanálise tinham como efeito deformá-las<sup>94</sup>: “Quer a leitura seja “materialista”, “fenomenológica”, “existencial”, etc., o que se fez sempre foi aplicar ou tentar os esquemas de um sistema filosófico alheio ao discurso em questão. E a consequência disso foi sempre a mesma: a deformação regular desse discurso” (MOLZANI, 1991, p. 126). Seria este o caso da crítica de Sartre ao inconsciente?

De todo modo, para elucidar sua argumentação acerca da possível insuficiência da leitura de Sartre da obra freudiana, Silveira destaca quatro itens: a leitura de Sartre da resistência; a questão do Eu; a questão da censura; a compreensão de Sartre da psicanálise enquanto uma teoria “coisificante”. Ainda que acreditemos que a maioria das respostas possíveis aos problemas evidenciados por Silveira estejam esboçados em *O Ser e o Nada*, não nos deteremos a isto, numa tentativa de defesa. Não se trata de uma apologia à Sartre.

O que nos parece fundamental do artigo de Silveira, e nisto estamos inteiramente de acordo, é a concepção que Freud e Sartre cunham e procedem por *métodos* drasticamente distintos; lemos as palavras da escritora:

A tensão filosófica entre ser e aparência, que alimenta o ponto de partida da reflexão que Sartre desenvolve em *O ser e o nada*, não pode, obviamente, ser sobreposta à tensão psicanalítica entre inconsciente e consciência. Isso não quer dizer, no entanto, que a primeira seja alheia à psicanálise. Ela não lhe é alheia porque a aparência, compreendida como aquilo que se manifesta a uma consciência, será, para Freud, tributária de outra coisa: de operações representacionais inaparentes conforme um movimento sempre simultaneamente revelador e dissimulador. Não se trata, é claro, na psicanálise freudiana, de assumir uma realidade numênica naquilo que está por detrás da aparência, nem a aparência tampouco seria um puro negativo do inaparente. O fenômeno é o único caminho para o inconsciente, mas ele só pode ser isso se se compreende que esse caminho é o da distorção. Não se trata, assim, de modo algum, de uma recusa tácita da fenomenologia que retrocederia a impasses da coisa em si. Vale lembrar que a questão transcendental, que virá a ser uma questão para Lacan, não o é em Freud. (SILVEIRA, 2016 p. 50)

Tais palavras de Silveira explicam como ambos autores procedem por caminhos diferentes, se articulam por conceitos distintos, se servem de léxicos estranhos um ao outro, ainda que em seu horizonte encontrem assuntos correlatos; e - podemos acrescentar ainda -

---

<sup>94</sup> Tal como observamos nas páginas 25-26 desta dissertação.

possuem propósitos diferentes. É relevante considerarmos, quanto a isso, que a fundação da psicanálise por Freud e a fundação da fenomenologia por Husserl possuem mais ou menos a mesma idade, e se desenvolvem no mesmo contexto, em espaços consideravelmente próximos. Mas são, em seu sentido último, opostos por princípio – não somente por utilizarem de conceitos distintos e procederem por métodos distintos, mas por que suas premissas já são opostas. De um lado, Freud, um médico, compreende uma cisão no psíquico humano, afirma dados em estado inconsciente na constituição psíquica humana, busca alinhar-se ao positivismo de seu tempo. Do outro, Husserl, filósofo e matemático, que por herança de Brentano constitui uma psique translúcida, herdada por Sartre, onde a consciência é pura translucidez, rejeita a tentativa de alinhamento da psicologia com as ciências positivas.

Disto, o que nos parece fundamental é que sobre esta diferença de método parece repousar o sentido mais profundo da crítica sartreana ao inconsciente: que o Freud do qual Sartre se refere coincida inteiramente ou rigorosamente com a obra freudiana ou não, o que se passa fundamentalmente é que o filósofo apresenta um *modelo* de psique que opera em termos contrários ao do psicanalista, e isto não se esgota na leitura que Sartre faz da psicanálise. É precisamente enquanto a forma de *alternativa* que se apresenta ao longo da obra sartreana que se inicia na psicologia fenomenológica e se que encerra na psicanálise existencial, é a concepção de homem e de realidade humana e seus fundamentos que emergem da ontologia fenomenológica que conferem o valor desta alternativa à metapsicologia freudiana, a partir principalmente do conceito de Nada, do qual nos referimos longamente em nosso terceiro capítulo, e que é fundamental para compreendermos o ser Para-si.

A tese apresentada por Freud em *O Mal-Estar na Civilização* parece sublinhar com bastante eloquência a diferença entre estes modelos de ser humano presentes nas obras dos dois autores. Com efeito, neste texto o pai da psicanálise apresenta uma espécie de antropologia, onde afirma a centralidade da libido na constituição humana, que aliás Sartre aponta existir na “psicanálise empírica” no percurso da apresentação do método da psicanálise existencial. O que se passa, grosso modo, é que o ser humano busca para si o prazer e – frente ao princípio de realidade – afastar de o desprazer. É necessário observarmos que para Freud essa libido é *energia*: “Para designar a energia destes, exclusivamente para ela, introduzi o nome de “libido”; com isso a oposição se dava entre os instintos do Eu e os instintos “libidinais” do amor no sentido lato, dirigidos para o objeto.” (FREUD, 2010, p.45).

Assim, o homem, para Freud, é produto de seus instintos – seja do instinto do Eu, seja a libido. Sendo estas energias, é explícito que o psicanalista aqui põe em evidência o lugar

em que o corpo possui na constituição e determinação da psicologia do indivíduo humano, e a leitura que realizamos de *Freud, além da alma* em consonância com alguns títulos freudianos parece nos autorizar a inferir, desse modo, que não há possibilidade lógica de supormos estados inconscientes se não aceitarmos como premissa esta constituição fisiológica de instintos, libido, pulsões. São estas frente ao mundo, diante o princípio de realidade, que geram a censura.

Em Sartre, por seu turno, o corpo não possui este estatuto, nem sobre a constituição, e principalmente nem sobre a determinação. Em primeiro lugar, é valioso lembrarmos da crítica de Sartre ao trabalho de James, em sua psicologia fenomenológica das emoções. Como observa Marcelo Ferretti no artigo *O estatuto do corpo em Esquisse d'une théorie des émotions*, Sartre critica o psicólogo americano por possuir uma visão mecanicista das emoções: “À medida que Sartre salienta a importância da dimensão do significado e da finalidade no fenômeno emocional, percebe-se que focar unicamente as reações somáticas da emoção é bastante insuficiente.” (FERRETTI, 2013, p. 136).

Assim, se Sartre concebe que a psicanálise enquanto um avanço à tese de James e as “teorias clássicas” por acentuar a significação das emoções, de fato, Freud e seu projeto que visava o positivismo de seu tempo, compreendem, como notamos, a psique humana como produto do corpo, ainda que não somente deste. Não se trata, com efeito, de aqui associarmos ou tratarmos o freudismo como análogos à James; isto, sem dúvida, significaria destorcer o pensamento freudiano, reduzi-lo a compreensões mecanicistas e ignorar que a psicanálise lança a interrogação acerca do sentido das condutas humanas, tal como notou Sartre no texto de 1936. Mas sim, de observamos que, com a rejeição da tese mecanicista, o corpo em Sartre – no que é apresentado em *Esboço para uma teoria das emoções* – vai possuir um caráter muito diferente daquilo que seus antecessores franceses, como Janet, compreenderam: ele é, em certo sentido, “dirigido” pela consciência, operando assim uma mudança nas qualidades do mundo, que é o mágico que está presente nas emoções.

Na esteira disso, é em *O Ser e o Nada* em que o corpo é melhor considerado por Sartre. O corpo, neste texto, é compreendido enquanto situação. Recordemos que a realidade humana, na ontologia fenomenológica sartreana, é o homem-no-mundo, por clara influência da filosofia heideggeriana. É por conta desta síntese indissolúvel que se deve compreender, por consequência, em situação. Sendo situação, deste modo, o corpo jamais poderia ser um entrave à liberdade, uma fonte de determinismo. Ao contrário disso, é por meio do corpo que o homem exprime sua liberdade. Como nota Vinicius Santos em *Corpo e Intersubjetividade em O Ser e o Nada*,

A existência do Para-si como corpo faz surgir, simultaneamente, um mundo como totalidade das coisas e o sentido como a maneira objetiva pela qual essas coisas nos são apresentadas. A percepção “não se distingue de forma alguma da organização prática dos existentes em mundo”. Com efeito, é minha relação com o mundo que deve ser considerada como fundamental, pois ela define tanto o mundo quanto os sentidos, de acordo com o ponto de vista que tomo (SANTOS, 2011, p. 90-91) (grifos do autor)

Desse modo, o tema do corpo parece exemplificar com bastante eloquência a diferença fundamental entre a tese e a compreensão de cada um dos autores acerca do ser humano. Dito isso, é absolutamente necessário evidenciarmos que ao que concerne o método e ao modelo de Sartre, em sua diferença fundamental ao de Freud, invariavelmente a maior dificuldade que se impõe é o da doença – necessariamente, a preocupação última de Freud, enquanto médico. A psicanálise freudiana nasce diante a tentativa de curar a histeria; traumas são tema central de seu projeto e de suas obras fundamentais.

Esta dificuldade não parece, todavia, significar uma insuficiência necessária do método sartreano, ainda que suas ferramentas não se apresentem de maneira clara diante o tema da patologia. Muitos são os indicativos de Sartre para uma tentativa de elucidação deste problemas no percurso de sua filosofia: o exemplo da fobia diante os loureiros em *Esboço para uma teoria das emoções*, o tema da esquizofrenia em *O Imaginário*, a leitura do caso das mulheres frígidas de Steckel que encerra a crítica do inconsciente para a resolução do problema da Má-Fé. Todas estas considerações parecem encontrar sua força argumentativa sobretudo na psicanálise existencial, na medida em que Sartre sublinha que as condutas humanas são simbólicas. Com efeito, a histeria das mulheres em *La femme frigide*, que são, como observamos, de Má-Fé para Sartre, não a são – podemos inferir – na medida em que a frustração conjugal que denuncia Steckel contraria o projeto de ser pessoal destas mulheres? Desse modo, enquanto síntese de toda a crítica, a psicanálise existencial parece conferir o rigor e os indicativos necessários para fazer do inconsciente um conceito dispensável, segundo o modelo de Sartre, mesmo diante a dificuldade quanto ao tema da doença que se impõe no curso de nossas investigações.

Diante disso, podemos então retornar as questões que fixamos ao início de nosso primeiro capítulo, que agora podemos traduzir sobre os seguintes termos, ainda que não se trate de afirmar uma tese ou outra enquanto *verdade* necessariamente, nem tampouco supor que o assunto esteja esgotado, e que isso nos exija uma posição valorativa: diante a crítica de Sartre ao inconsciente, que aqui tentamos elucidar, há *vantagem* no método e modelo sartreano em relação ao inconsciente e a metapsicologia de Freud? Nossa resposta, à luz do que foi exposto, é afirmativa. A possibilidade de explicação do simbólico das condutas humanas sempre diante



a luz dos dados da consciência sem passar pela hipótese de um inconsciente, como permite a tese de Sartre, parece-nos conferir vantagem em comparação com o inconsciente, que traz junto a si (como tentamos observar igualmente em nosso primeiro capítulo) diversas dificuldades conceituais, sobretudo ligadas a critérios de verificação e experimentação, ainda que isto não nos autorize a supor que a intuição fenomenológica seja melhor validada pelos cânones da filosofia da ciência.<sup>95</sup>

Compreender *que e como* a vida psíquica humana se passa sempre sob a rubrica de ser consciência parece nos permitir concluir que há nisso uma relevante vantagem conceitual e epistemológica quanto a compreensão da constituição psicológica do homem – ao menos ao que concerne aos problemas relativos à especulação filosófica.

---

<sup>95</sup> Como, deste modo, poderia ser possível compreender que a tese sartreana pode ser qualificada propriamente enquanto vantagem? Para isto, devemos considerar fundamentalmente que a filosofia de Sartre não se furta aos problemas da filosofia da ciência relativos ao critério de marcação, posto que o filósofo jamais propôs-se a constituir uma ciência positiva, como almejou Freud. Ao avesso disso, a posição em que Sartre se coloca em sua obra é, certamente, *fora* da investigação científica, inclusive em sua leitura da psicanálise freudiana, como podemos inferir a partir das considerações de Arnaud Tomès acerca de *Esboço para uma teoria das emoções*: “Este texto é fascinante em muitos aspectos: junto com *a Transcendência do Ego*, faz parte dos primeiros textos deslumbrantes de Sartre que testemunham uma compreensão particularmente forte das questões em jogo na fenomenologia husserliana e mostram sua extraordinária fecundidade. E não perdeu nada de sua atualidade, embora as abordagens à psicologia da emoção tenham se diversificado e que conheçamos melhor hoje a fenomenologia de Husserl, muitas das observações feitas pelo jovem Sartre sobre a psicologia clássica ou a psicanálise ainda pode ser feitas hoje em relação às novas tendências da psicologia (neurociências, psicologia cognitiva ...)” (TOMÈS, 2010, p. IX) (tradução nossa, grifos do autor). Deste modo, a psicologia fenomenológica de Sartre não se propõe a construir uma psicologia enquanto uma ciência empírica rigorosa, mas sim de lhe encontrar alicerces seguros para que o projeto de uma ciência da psicologia possa ser edificado. E, uma vez que estes alicerces se dão de imediato à intuição da consciência, é nisso que compreendemos sua vantagem, no sentido de representarem um alicerce mais seguro (ou ao menos, para pensarmos ao modo cartesiano, que melhor *pode* evitar o erro) do que o inconsciente, que se apresenta enquanto uma dedução de determinadas experiências empíricas a partir da compreensão de um psíquico cindido.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARBARAS, R. Désir et manqué dans L'être et Néant. *In.* BARBARAS, R. (Org.) Sartre: Désir et liberté. Paris: Presses Universitaires de France, 2005
- BELO, R. S. Sartre e a tese da transcendência do ego. *In.* Griot. Amargosa: UFBA, 2014. v. 9, n. 1.
- BOLSANI, L. R. Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas. *In.* PRADO JR. (Org.). Filosofia da Psicanálise. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.
- CABESTAN, P. L'être et la conscience. Bruxelles: Éditions OUSIA, 2004.
- \_\_\_\_\_. L'Imaginaire: Sartre. Paris: Ed. Ellipses, 1999.
- \_\_\_\_\_. Une liberté infinié? *In.* BARBARAS, R. (Org.) Sartre: Désir et liberté. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- CANNON, B. Sartre et la psychanalyse. Traduzido por Laurent Bury do inglês. Paris: Presses Univesitaires de France, 1993.
- CARRASCO, A. O. T. Constituição e consciência: avesso e direito em A Transcendência do Ego, de Jean-Paul Sartre. *in.* ISKANDAR, J; PAIVA. (Orgs.). Filosofemas. São Paulo: Editora Unifesp, 2016. (volume II).
- CASTRO, P. Metafísica da Imaginação: estudos sobre a consciência irrealizante a partir de Sartre. Lisboa: Bond Books on Demand, 2006.
- CATALANO, J. A Commentary on Jean-Paul's Sartre Being and Nothingness. Chicago: The University of Chicago Press. Ltd London, 1985.
- COHEN-SOLAL, A. Sartre: uma biografia. Tradução de Milton Person. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.
- COOREBYTER, V. Introducion. *in.* La Transcendence de L'Ego et autres textes phénoménologiques. Paris: Vrin Editeur, 2003.
- \_\_\_\_\_. Os paradoxos da consciência. *in.* J.-P. Sartre e os desafios à psicologia contemporânea. Rio de Janeiro: Viaveritas, 2017.
- \_\_\_\_\_. Sartre face à la phénoménologie: Autour de "L'intentionnalité" et "La transcendance de L'ego". Bruxelles: Éditions OUSIA, 2000.
- COSTA, V. Má-fé e psicanálise existencial em Sartre. Santa Maria: UFMS, 2012. (dissertação de mestrado).
- DARTIGUES, André. O que é a Fenomenologia? Tradução de Maria José J. G. de Almeida. São Paulo: Centauro Editora, 1992.

- DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas in Descartes*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Nova Cultural, 1995. (Coleção os Pensadores)
- ENGLEBERT, J. Sartre na psicologia clínica: emoção, situação e ultrapassamento. in. J.-P. Sartre e os desafios à psicologia contemporânea. Rio de Janeiro: Viaveritas, 2017.
- FERRETI, M. O estatuto do corpo em esboço d'une théorie des émotions, de Jean-Paul Sartre. in *Revista Trans/Form/Ação*. Marília: UNESP, 2013. v. 36 n. 3.
- FLAJOLIET, A. Sartre's Phenomenological Anthropology between Psychoanalysis and Daseinsanalysis. in. *Sartre Studies International*. Brooklyn: Berghahn Books, 2010. v. 16 n. 1
- FREUD, S. *A Interpretação dos sonhos*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: LP&M Editores, 2012.
- \_\_\_\_\_. Contribuição à história do movimento psicanalítico. in. *Freud - Obras Completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. (volume 11)
- \_\_\_\_\_. *O Inconsciente*. in. *Freud - Obras Completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (volume 12)
- \_\_\_\_\_. *O Mal-estar na civilização*. in. *Freud - Obras Completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (volume 18)
- FUJIWARA, G. *Fenomenologia e psicologia fenomenológica em Sartre: uma arqueologia dos conceitos*. Guarulhos: UNIFESP, 2013. (dissertação de mestado.)
- \_\_\_\_\_. Sartre fenomenólogo: a radicalização da intencionalidade em *La transcendance de l'ego*. In. *Sapere Aude*. Belo Horizonte: PUCMINAS, 2014. v. 5, n. 10.
- GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o Inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo / Sein und Zeit*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2012.
- HUSSERL, E. *Ideias relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Tradução de José Gaos. Ciudad de México: Fondo de Cultura Economica, 1940.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. São Paulo: Vozes, 2018.
- LACAN, J. *O Seminário: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Tradução por Marie Christine Laznik Penot. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- LAPLANCHE, PONTALIS; *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LA ROCHEFOUCAULD, F. *Reflexões ou sentenças e máximas morais*. Tradução e notas de Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- MEZAN, R. *Freud: A trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

- MOUILLE, J. M. Sartre: Conscience, ego et psyche. Paris: PUF, 2000.
- MOURA, C. A. R. A Crítica da Razão da Fenomenologia. São Paulo: Nova Stella Editorial e EDUSP, 1989.
- MOUTINHO, L.D. Psicologia e fenomenologia em Sartre. São Paulo, USP: tese de dissertação de mestrado, 1993.
- NOUDELLEMAN, F. Sartre: L'incarnation imaginaire. Paris: Éditions L'Harmattan, 1996.
- PERDIGÃO, P. Existência e Liberdade: uma introdução a filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- PRADO JÚNIOR, Bento. Georges Politzer: sessenta anos de Crítica dos Fundamentos da Psicologia. *in*. PRADO JR. (Org.). Filosofia da Psicanálise. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.
- \_\_\_\_\_. Ipseitas. Autêntica, 2017.
- POLITZER, G. Critique des fondements de la psychologie. Paris: PUF, 2000
- PONTALIS, J-B. Prefácio, *in*. SARTRE, J-P. Freud, Além da Alma. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- POPPER, K. A Lógica da Pesquisa Científica. Tradução de Leonildas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1993.
- RODRIGUES, M. Consciência e Má-fé no jovem Sartre. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.
- ROUDINESCO, E. História da Psicanálise na França. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989. (volume 1).
- ROUDINESCO, E. História da Psicanálise na França. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988. (volume 2).
- SAFATLE, V. Lacan. São Paulo: Publifolha, 2007.
- SANTOS, V. Corpo e Intersubjetividade em O Ser e o Nada. *in*. Revista Theoria. Porto Alegre: Faculdade Católica de Pouso Alegre, 2011. v. 3. n. 8.
- SARTRE, Jean-Paul. A Imaginação. Tradução de Roberto Salinas Fontes. *in*. Sartre. Tradução de São Paulo: Abril Cultural, 1987. (Coleção "Os Pensadores").
- \_\_\_\_\_. A infância de um chefe. *in*. O Muro. Tradução de H. Alcântara Silveira. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1966.
- \_\_\_\_\_. A Transcendência do Ego – esboço de uma descrição fenomenológica. Tradução de Alexandre de O. Carrasco. *in*. Cadernos Espinosanos. São Paulo: USP, 2010. n. 22.
- \_\_\_\_\_. Diário de uma guerra estranha. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. São Paulo: Círculo do Livro, 1988.

- \_\_\_\_\_. Esboço para uma teoria das emoções. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- \_\_\_\_\_. Esquisse d'une théorie des émotions. Paris: HERMANN, 2010.
- \_\_\_\_\_. Freud, além da Alma - roteiro para um filme. Tradução de Jorge Laclette. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- \_\_\_\_\_. La Transcendence de L'Ego et autres textes phénoménologiques. Paris: Vrin Editeur, 2003.
- \_\_\_\_\_. L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.
- \_\_\_\_\_. L'Imaginaire. Paris: Gallimard, "Folio", 2005.
- \_\_\_\_\_. O Imaginário. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.
- \_\_\_\_\_. O Ser e o Nada. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2014.
- \_\_\_\_\_. Saint Genet. Tradução de Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade, in Situações I. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Ed. Cosacnaify, 2005.
- SASS, S. Esboço de uma teoria sartreana das emoções. *in*. Revista Reflexão. Campinas: PUC-CAMPINAS, 2007, n. 92.
- \_\_\_\_\_. A noção de projeto na psicanálise existencial de Sartre. *in*. Revista Limiar. Guarulhos: UNIFESP, 2016. v. 2, n. 4. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/limiar/article/view/9259>
- SAUSSURE, F. Curso de Linguística Geral. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix: 1995.
- SOUZA, T. O estatuto do sonho em O Imaginário de Sartre *in*. Revista Dissertatio de Filosofia. Pelotas: UFPel, 2015. v. 42.
- \_\_\_\_\_. Sartre e a psicanálise existencial: apontamentos sobre o caso Jean G. *in*. Revista Natureza Humana. São Paulo: Sociedade Brasileira de Fenomenologia e Sociedade Brasileira de Psicanálise Winnicottiana 2018. v. 20 n. 2
- SILVEIRA, L. Má-fé e inconsciente: sobre a crítica de Sartre a Freud em O Ser e o Nada. *in*. Dois Pontos: Curitiba, São Carlos: UFPR-UFSCar, 2016. v. 13, n. 3.
- TOMÈS, A. Preface *in* SARTRE, J-P. Esquisse d'une théorie des émotions. Paris: HERMANN, 2010.
- \_\_\_\_\_. Pour-soi. *in*. PHILLIPE, G; NOUDELLEMAN, F. (Org.) Dictionnaire Sartre. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004.

WEISTER, J. Littérature moraliste et psychanalyse: la poétique du désir chez Lacan et La Rochefoucauld. *in*. Œuvres & Critiques. Kiel: Kiel University, 2009.

WORSHINSKY, B. R. La Princesse de Clèves: The Tension of Elegance. Hague. Mouton and Co., 1973.

ZILLES, U. A fenomenologia husserliana como método radical *in*. HUSSERL, E. A crise da humanidade europeia e a filosofia. Porto Alegre: EdiPucrs, 2012

ZURBEN, N. A fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger, que em Meditações. *in*. Revista Trans/Form/Ação. Marília: UNESP, 2011. v. 34 n. 2