

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

GUSTAVO FUJIWARA

**DA ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA À PSICANÁLISE &
BIOGRAFIAS EXISTENCIAIS: O *SI* COMO NERVURA DOS
CONFLITOS**

GUARULHOS

2018

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

GUSTAVO FUJIWARA

**DA ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA À PSICANÁLISE &
BIOGRAFIAS EXISTENCIAIS: O SI COMO NERVURA DOS
CONFLITOS**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da **Universidade Federal de São Paulo** (Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, EFLCH) como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco

GUARULHOS

2018

GUSTAVO FUJIWARA

**DA ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA À PSICANÁLISE &
BIOGRAFIAS EXISTENCIAIS: O *SI* COMO NERVURA DOS
CONFLITOS**

Guarulhos, 28 de Maio de 2018.

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (orientador)
Universidade Federal de São Paulo

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

Prof(a). Dra. Thana Mara de Souza
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. André Constantino Yazbek
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Marcelo Silva de Carvalho
Universidade Federal de São Paulo

FICHA CATALOGRÁFICA

FUJIWARA, Gustavo

Da ontologia fenomenológica à psicanálise & biografias existenciais: o *si* como nervura dos conflitos

Gustavo Fujiwara. – Guarulhos: 28 de maio de 2018.

594 f.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco

Tese (Doutorado em **Filosofia**) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (EFLCH), Guarulhos, 2018.

1.Consciência 2.Fenomenologia 3.Ontologia fenomenológica 4.Psicanálise existencial
5.Biografia existencial 6.Falta 7.Desejo

AGRADECIMENTOS

Expresso minha gratidão, primeiramente, ao professor Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco que, desde os anos 2009, aceitou orientar-me. Da iniciação científica, passando pelo mestrado e chegando, agora, ao doutorado, são quase dez anos de trabalho em conjunto; em comparação com a História da Filosofia, “quase dez anos” é muito pouco, para não dizer nada. Contudo, do ponto de vista das relações humanas, esses quase dez anos representam muito; representam, sobretudo, um período de constante aprendizado, uma busca contínua pelo aperfeiçoamento deste *métier* filosófico, e, principalmente, o amadurecimento deste *métier*. A presente tese coroa, portanto, do ponto de vista teórico e acadêmico, o resultado final de todos esses anos de pesquisa e orientação.

Agradeço os professores Dr. Luiz Damon e Dr. Marcus Sacrini pelas observações e sugestões tecidas quando de minha qualificação de doutorado.

Agradeço novamente o professor Dr. Luiz Damon, a professora Dra. Thana Mara, o professor Dr. André Yazbek e o professor Dr. Marcelo Carvalho pelos comentários acerca deste trabalho, e, principalmente, por terem participado de minha defesa.

Agradeço veementemente o professor Dr. François Noudelmann que de maneira tão generosa aceitou orientar-me em meu estágio de pesquisa na Université Paris VIII: neste *séjour*, pude contar com os seus comentários e suas sugestões bibliográficas que foram de suma importância para o desenvolvimento deste trabalho.

Expresso meu agradecimento à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) em convênio/acordo com a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pelo auxílio financeiro dado a esta pesquisa (Processo 2014/09973-4), e, igualmente, pelo auxílio para que eu pudesse realizar parte dela na já mencionada Université Paris VIII (Processo 2016/07710-1).

“Ils me disent: il faut bien que vous expliquiez la nature car il y a chez vous une nature qui est l’inauthenticité. Le fait même que L’être et le néant est une ontologie d’avant la conversion suppose qu’une conversion est nécessaire et, par conséquent, qu’il y a une attitude naturelle. Comment donc expliquez-vous la nature, puisque l’homme est libre? Je ne nie pas qu’il y ait une nature, c’est-à-dire qu’on commence par la fuite et l’inauthentique. Mais la question est de savoir si cette nature est universelle ou historique”

(Jean-Paul Sartre)

“Ce que nous appelons ici inauthenticité, c’est en fait le projet premier ou choix originel que l’homme fait de lui-même en choisissant son Bien. Le projet est inauthentique quand le projet de l’homme est de rejoindre un En-soi-pour-soi et de s’identifier à lui, bref d’être Dieu et son propre fondement, et lorsque du même coup il pose le Bien comme préétablie. Ce projet est premier en ce sens qu’il est la structure même de mon existence”

(Jean-Paul Sartre)

RESUMO

Este trabalho pretende investigar, partindo da fenomenologia, a maneira pela qual a ontologia fenomenológica consolida uma nova imagem da consciência como consciência *presente a si*, mas não *idêntica a si*. Inseridos na investigação desse novo estatuto teórico, vislumbraremos o irromper de uma “trama conflituosa” do para-si em relação ao em-si, em relação ao Outro e em relação a si mesmo. Instituído, a partir da ideia de Nada, uma fissura intraconsciente, Sartre parece reelaborar, em sentido ontofenomenológico, a assertiva de *La transcendance de l'Ego*, qual seja: a de que “o homem é sempre um feiticeiro para o homem”. N’outras palavras, esta reelaboração pretende fundar, agora no nível da própria imanência da consciência (consciência pré-reflexiva), o que, no opúsculo sobre o Ego transcendente, era identificado como o resultado fetichista da reflexão impura (consciência reflexiva): a criação de artifícios contra a inexorável liberdade. Sob os auspícios dessa não coincidência a si, a consciência operará em um regime de má-fé que, enquanto estado inautêntico, modalizará a existência do para-si como: 1) fuga da translucidez da consciência, 2) fuga da liberdade, 3) busca impossível e paradoxal de uma identidade a si concebida sob o modo, igualmente impossível e paradoxal, do ser-em-si-para-si. Cercando as condições ontofenomenológicas desta postura inautêntica (nível estrutural da realidade-humana), passaremos, na sequência, à psicanálise e biografias existenciais como “método especial” de decifração e caça deste si a partir da elucidação do projeto/escolha original do para-si. Contudo, e este talvez seja o problema *par excellence*, a análise psicanalítica aparentemente não poderia produzir nenhum efeito “terapêutico”, pois a busca pela identidade a si figurará, em *L'être et le néant*, como *índice fenomenal* de abertura da consciência ao mundo.

Palavras-chave: **Consciência; Fenomenologia; Ontologia fenomenológica; Psicanálise existencial; Biografia existencial; Falta; Desejo.**

RÉSUMÉ

En partant de la phénoménologie ce travail a comme but l'identification, à travers l'ontologie phénoménologique, d'une nouvelle image de la conscience définie comme conscience présente à soi mais non identifiée à soi-même. Dans ce domaine de recherche, nous y verrons le jaillissement d'un "tissu conflictuel" du pour-soi avec l'en-soi, avec l'autre et avec soi-même. En faisant du Néant une fissure intraconscientielle, Sartre semble réélaborer, dans un sens ontologique, la définition qu'il a formulé dans *La transcendance de l'Ego*: "l'homme est toujours un sorcier pour l'homme". En bref, cette reformulation prétend fonder au niveau de l'immanence de la conscience (conscience pré-réflexive) ce que dans l'essai à propos du l'Ego transcendant était identifié comme le résultat fétichiste de la réflexion impure (conscience réflexive): la création d'artifices contre l'inexorable liberté. Donc sous les auspices de cette non-coïncidence à soi-même, la démarche de la conscience sera de mauvaise-foi et, en tant que état inauthentique, l'existence du pour-soi sera constituée comme: 1) fuite de la translucidité de la conscience, 2) fuite de la liberté, 3) recherche impossible et paradoxale d'une identité à soi-même conçue sous le mode paradoxal e impossible de l'en-soi-pour-soi. En restituant ces conditions ontophénoménologiques d'une existence inauthentique (le niveau structurel de la réalité-humaine), nous passerons donc à l'analyse de la psychanalyse et biographies existentielles en tant que "méthode special" de déchiffrement et de chasse de ce soi à partir de l'élucidation du projet/choix originel du pour-soi. Toutefois, et ce sera peut-être le problème par excellence ici, cette analyse psychanalytique ne révélerait d'aucun effet thérapeutique car cette recherche de l'identité à soi-même sera, dans les cadres théoriques de *L'être et le néant*, tenu comme l'indice phénoménal de l'ouverture de la conscience au monde.

Mots-clés: **Conscience; Phénoménologie, Ontologie Phénoménologique, Psychanalyse existentielle; Biographie existentielle; Manque; Désir.**

SUMÁRIO

EXÓRDIO	XIII
1.1 – Estrutura geral do presente trabalho	XIII
1.2 - De um polo a outro: brevíssimas considerações de como a fenomenologia é imprescindível para o entendimento da ontologia fenomenológica	XIX

PARTE I

FENOMENOLOGIA & ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA: A VERDADE DA CONSCIÊNCIA

CAPÍTULO 1: ARQUEOLOGIA DO NADA: DA FENOMENOLOGIA À ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA DOS ANOS 1943	31
1.1 - Do nada de <i>L'Imaginaire</i> ao Nada de <i>Drôle de Guerre</i> : o inverso da fenomenologia	31
1.2 - A nervura dual de <i>L'être et le néant</i> (ontologia fenomenológica e fenomenologia ontológica): <i>ser</i> do fenômeno & <i>fenômeno</i> de ser, <i>percipi</i> & <i>percipiens</i> , fenômeno & consciência	52
1.3 - Negação, não-ser & Nada: o Nada como fundamento da negação; historiografia e gênese do Nada: Hegel e Heidegger sob a mira de Sartre	88
1.4 - Nada e consciência e temporalidade e liberdade e angústia: polissíndeto ontofenomenológico de uma nova imagem do homem (para-si) sartreano	105
CAPÍTULO 2: A MÁ-FÉ COMO DESVELADORA DO SER DO PARA-SI	129
1.1 - Eidética da má-fé <i>versus</i> inconsciente psicanalítico: a má-fé como evidência apodítica não adequada	129
1.2 - As condutas de má-fé: estaria o para-si condenado à má-fé?	140
1.3 - A Má-fé é crença e a crença é consciência (de) crença	159
CAPÍTULO 3: SARTRE SEGUNDO A ORDEM DAS EXISTÊNCIAS	167
1.1 - Análise ontofenomenológica do <i>cogito</i> pré-reflexivo: presença a si, facticidade & situação	167
1.2 - Falta & desejo: a intencionalidade (a correlação) como desejo de ser	192

1.3 - A teoria sartreana do desejo (e da correlação) sob a mira da historiografia crítica	230
1.4 - Ter, fazer & ser: três princípios cardeais da realidade-humana como reveladores da falta e do desejo-valor	248
1.5 - Análise <i>ontofenomenológica</i> da ipseidade e da temporalidade: <i>fenomenologia</i> das três dimensões temporais e <i>ontologia</i> da temporalidade	266

CAPÍTULO 4: DO PARA-SI-PARA-OUTRO COMO DIMENSÃO DE SER FUNDAMENTAL NA RELAÇÃO DO PARA-SI AO SER

1.1- Da probabilidade do outro à sua necessidade de fato: crítica ao solipsismo	290
1.2 - Do olhar como revelador do para-si-para-outro	303
1.3 - As três dimensões corporais: corpo-para-si, corpo-para-outro (corpo-objeto-para-outro) e corpo-para-mim (corpo-objeto-para-mim)	308
1.4 - As relações concretas com o outro: linguagem e desejo sexual	321

PARTE II

PSICANÁLISE EXISTENCIAL & BIOGRAFIA EXISTENCIAL: A REALIDADE DA CONSCIÊNCIA

CAPÍTULO 5: LIBERTÉ EN SITUATION E PSICANÁLISE EXISTENCIAL

1.1 - A liberdade em situação como liberdade-ação: a livre escolha original como princípio de singularização	341
1.2 - Semelhanças entre a psicanálise da consciência e a psicanálise empírica	374
1.3 - O mistério em plena luz: entre reflexão (pura) e psicanálise da consciência	389
1.4 - Libido e inconsciente <i>versus</i> escolha e consciência	406
1.5 – A possibilidade de uma “clínica sartreana” como possibilidade de reciprocidade: o(s) objetivo(s) da psicanálise existencial	415
1.6 – A psicanálise existencial como psicanálise das coisas	455

CAPÍTULO 6: PRIMEIRO MOMENTO DA BIOGRAFIA EXISTENCIAL COMO APLICAÇÃO DA PSICANÁLISE DA CONSCIÊNCIA: O CASO DE BAUDELAIRE E MALLARMÉ

1.1- A vida merecida de Baudelaire ou sua livre escolha de si	468
---	-----

1.2 – Baudelaire: prolegômenos a toda biografia existencial futura	483
1.3 - O drama ontológico do poeta órfão Mallarmé: continuidade na busca pelo método e novas proposições teóricas	494
CAPÍTULO 7: SEGUNDO MOMENTO DA BIOGRAFIA EXISTENCIAL COMO APLICAÇÃO DA PSICANÁLISE DA CONSCIÊNCIA: LIBERDADE & ALIENAÇÃO EM SAINT GENET	525
1.1 – <i>Saint Genet</i> ou “l’enfer, c’est les Adultes”	525
1.2 - Análise objetiva/análise subjetiva, análise estática/análise dinâmica, dialética do ser/dialética do fazer: o Mal	542
1.3 - Baudelaire, Mallarmé & Genet: <i>Les trois Mousquetaires</i> de Sartre como reveladores do homem ao homem	562
CONSIDERAÇÕES FINAIS	571
BIBLIOGRAFIA	578

LISTA DE ABREVIACÕES

Abaixo, as siglas que usamos para abreviar, em alguns momentos de nosso texto, os títulos das obras de Sartre (as respectivas edições das obras utilizadas aqui constam em nossa **Bibliografia**).

CDG - Carnets de la Drôle de Guerre

CDR – Critique de la raison dialectique

CPM – Cahiers pour une morale

CSCS - Conscience de soi et connaissance de soi

EEH – O existencialismo é um humanismo

EN – L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique

ES – Esquisse d'une théorie des émotions

IM – L'Imaginaire

QM – Questions de méthode

SG – Saint Genet: comédien et martyr

TE – Essai sur la transcendance de l'Ego

EXÓRDIO

1.1 – Estrutura geral do presente trabalho

O que significa, na vasta produção filosófica de Sartre, a psicanálise existencial? Por que, depois de transcorridas tantas páginas (mais especificamente depois de 601 páginas ¹) de *L'être et le néant* (1943), o filósofo apresenta-nos esse “método especial” que ele chamará de psicanálise existencial? Qual a função teórica deste método? Por que psicanálise se, justamente, Sartre é um adversário ferrenho do inconsciente dos psicanalistas? Seríamos forçados a dizer que ele recua em relação às suas críticas para, finalmente, aceitar o famigerado inconsciente? As perguntas poderiam ainda multiplicar-se aqui: se a consciência é, como veremos, pura translucidez, imanência de si a si, por que cargas d'água postular a necessidade de uma psicanálise? Por que esta psicanálise existencial jamais teria saído da teoria para então constituir-se numa verdadeira clínica sartreana? Por que falar em psicanálise existencial se temos a reflexão pura? Dessa miríade de indagações, nasce o presente trabalho enquanto investigação, em filigrana, dos caminhos trilhados por Sartre para que ele pudesse propor uma psicanálise existencial. A parte tais indagações, ver-se-á que um estudo minucioso desta psicanálise é, necessariamente, um estudo minucioso de um período do pensamento sartreano que se inicia em 1937 e vai até 1952. Quais as razões que assentam uma tal afirmação? Em primeiríssimo lugar é preciso fazer notar que esboçar a psicanálise existencial na última parte de *L'être et le néant* não é, de modo algum, fortuito; se ela figura no final da quarta parte da obra, isso parece indicar, ao menos, duas coisas, quais sejam: 1) ela está assentada em uma descrição da realidade em termos ontofenomenológicos; 2) e se essa descrição, que se pretende descrição da realidade-humana, deságua numa tal psicanálise, tal fato é indicativo de que a psicanálise atua no domínio ontofenomenológico, mas de modo muito específico. Qual seria, portanto, essa especificidade? Veremos que as primeiras seiscentas e uma páginas de *EN* tratam da *verdade* da consciência, ao passo que a psicanálise tratará daquilo que chamaremos de *realidade* dessa consciência. Em segundo lugar, realizar um estudo dessa psicanálise significa *eo ipso* realizar um estudo agudo dos quinze anos da

¹ As numerações da obra seguem a edição francesa dos anos 2010.

produção filosófica de Sartre, pois, como veremos, a psicanálise existencial é o resultado de uma série de reformulações teóricas que paulatinamente são operadas ao longo do *corpus* sartreano: n'outras palavras, para que possamos instituir a necessidade desse método, faz-se necessário que compreendamos o que possivelmente tenha se passado de *La transcendance de l'Ego à L'être et le néant*. Deste último comentário, segue-se, portanto, a “razão de ser” da extensão do trabalho em tela: ao contrário de um suposto “anseio pela totalidade” por parte deste que vos escreve, a “vastidão” desse trabalho é justificada pelo fato de que não poderíamos compreender a verdadeira amplitude e importância da psicanálise existencial sem, todavia, realizar o que chamaremos aqui de “arqueologia dos conceitos”. À guisa dessa “arqueologia conceitual”, indiquemos a estrutura e o movimento da presente tese dividida em duas partes: parte I ou fenomenologia e ontologia fenomenológica: a verdade da consciência, parte II ou psicanálise existencial & biografia existencial: a realidade da consciência.

Começemos pelos capítulos que constituem e estruturam a primeira parte: nosso **primeiro capítulo** visa, a partir da “Conclusão” de *L'Imaginaire* operar uma demarcação entre a fenomenologia e o discurso de ontologia fenomenológica através da irrupção do conceito de Nada. Nesse sentido, veremos que do ensaio de psicologia fenomenológica sobre a imaginação à *L'être et le néant*, Sartre, via *Carnets de la Drôle de Guerre*, fará do nada um dos conceitos basilares de sua nova definição da consciência ou para-si. O estudo em filigrana deste nada é importante para que possamos compreender o que significa afirmar que a consciência (de) si é, forçosamente, presença a si e não identidade a si, logo, a consciência será definida como ser que não é o que é e é o que não é. Ora, resgatar a “história conceitual” do nada é importante na medida em que ele figurará como o fulcro da busca, por parte do para-si, de uma identidade a si, identidade compreendida como o *leitmotiv* do movimento de transcendência da consciência para fora de si mesma. Muito sumariamente, diremos, nesta rápida introdução, que este *si idêntico* inaugura uma reestruturação sem precedentes na definição sartreana do homem; ele é o responsável por instituir, em nível de consciência irrefletida (ou pré-reflexiva) a fonte primeira dos equívocos existenciais que, em *TE*, eram propalados pela esfera psíquica em nível de reflexão impura (ou cúmplice). Assim, acreditamos que o escopo principal deste primeiro capítulo é o de mostrar que, ao contrário do que ocorrerá na obra dos anos 1943, a consciência irrefletida não é passível de qualquer “desvio epistemológico/existencial”, e se se opera este desvio, ele não será exclusivamente o produto de uma consciência de segundo grau

em regime de reflexão impura, mas será o produto de uma consciência que, fissurada pelo nada, é presença (não idêntica) a si, consciência reflexo-refletidora. E se esta última definição da consciência é provocada pelo nada enquanto “operador ontológico” *par excellence*, constataremos, em nosso **segundo capítulo** que esta nova definição da consciência sartreana deságua forçosamente na má-fé; daí que outra novidade da *magnum opus* seja, precisamente, a análise da má-fé e a indicação de que esta é, indefectivelmente, o *modo de ser* do para-si. Ora, o que significa afirmar que o para-si, em seu ser, é possibilidade permanente de má-fé? Por que este conceito poderia, tal como ele é pensado por Sartre, revelar a inutilidade do inconsciente dos psicanalistas?

En courant, desvelar o *modus operandi* da má-fé significa indicar que a consciência irrefletida, consciência de primeiro grau, consciência pré-reflexiva, engendra, em seu modo de ser, a possibilidade permanente e constante do autoengano, mentira a si: assim, tudo se passa como se aqueles equívocos que, em *TE*, pertenciam exclusivamente à consciência reflexiva impura, constituíssem, nos quadros de uma ontologia fenomenológica, o próprio âmago da consciência pré-reflexiva (e talvez Sartre estivesse pensando nisso, mas não só nisso, quando afirma, em seu texto-homenagem a Merleau-Ponty, que *L'être et le néant* pode ser perfeitamente lido e compreendido como uma *eidética da má-fé*²). Esta incursão realizada, passaremos, finalmente, ao **terceiro capítulo**, talvez o mais importante pelo fato preciso de que reúne as investigações precedentes para, então, indicar o que Sartre chamará de “estruturas imediatas do para-si”. Mergulhados nessas estruturas, nós tentaremos “dissecar” as categorias de ordem ontológicas/fenomenológicas que constituem o ser do para-si para que ele possa ser definido como *desejo de ser*. As consequências de uma tal definição? A constatação (como já indicamos) de que o dispositivo intencional, o *a priori* da correlação sartreana, passa a ser imantado e dinamizado pelo nada de ser que é uma falta de ser e, conseqüentemente, um desejo de ser (desejo de ser em-si-para-si modalizado sob a égide de um si idêntico a si). A falta/desejo, portanto, são incorporados ao movimento de transcendência do para-si e esta incorporação é deveras rica do ponto de vista teórico, pois inaugura uma miríade de conseqüências e caminhos interpretativos a serem seguidos. À medida que o si idêntico é tramado como índice fenomenal da consciência (de) si, ver-se-á que todas as condutas do para-si, necessariamente galvanizadas por esse

² Sobre esta afirmação, consultar “Merleau-Ponty”, *Situations IV*, 1993, p. 196. Cabestan (2005b, p. 611) ratifica esta chave interpretativa: “Não esqueçamos, enfim, que o próprio Sartre define *L'être et le néant* como uma *eidética da má-fé*”

si idêntico, são condutas inautênticas e de má-fé; e é precisamente nesse sentido que nosso **quarto capítulo** buscará desvelar o modo de ser denominado para-si-para-outro. Ora, a investigação desse modo de ser possui, na economia conceitual de nosso trabalho, um duplo objetivo: de um lado, mostrar que a busca pela identidade a si é constitutiva do modo de ser do para-si ao ponto de espriar-se em suas relações com outrem, de outro, problematizar, sempre na perspectiva da psicanálise existencial, com poderíamos instituir uma “clínica” sartreana a partir da constatação de que as relações intersubjetivas estão aparentemente fadadas ao fracasso e à inautenticidade. Grosso modo, a Parte I reúne uma constelação de elementos teóricos que julgamos importantes para a elucidação (e também para a problematização) do método psicanalítico existencial. Entrementes, o esquema geral desta primeira parte resume-se da seguinte maneira: **I**) detalhamento da passagem da fenomenologia *stricto sensu* à descoberta, via Heidegger, do Nada (desenvolvimento das consequências dessa descoberta para a elaboração de uma ontologia fenomenológica e sua especificidade em relação à fenomenologia dos anos 1937); **II**) análise da má-fé como um dos primeiros resultados da “inserção” do Nada no âmago do para-si (instituição da má-fé como livre projeto de autoengano, o que significa desautorizar o expediente psicanalítico do inconsciente); **III**) aprofundamento na investigação do ser do para-si a partir dos resultados obtidos pelos capítulos anteriores (dissecação das estruturas imediatas do para-si e desvelamento de seu (nada de) ser como *desejo de ser*; investigação das realizações desse desejo a partir do fazer e do ter; identificação da ipseidade e da temporalidade como necessariamente vinculadas a este desejo); **IV**) análise da estrutura para-si-para-outro no intuito de desvendar ali as impossibilidades de uma relação generosa entre as consciências para, depois, analisar esta impossibilidade nos quadros de uma relação “analista-analisando”.

Tecido este esquema geral (o leitor julgará sua pertinência), adentremos na estrutura da Parte II: o **quinto capítulo** emerge como “ponto de convergência” de todos os capítulos anteriores, pois da elucidação da especificidade da ontologia fenomenológica em detrimento à “fenomenologia pura” do ensaio sobre o ego transcendente, identificaremos o irromper do Nada como fissura intraconsciente que faz com que ela seja, ao contrário de uma identidade a si, uma presença a si. Esta presença a si, enquanto “fundo espectral” último da correlação, engendra um tipo de postura existencial inautêntica que contamina, além da relação do para-si a si mesmo, suas relações em nível de intersubjetividade. Até aqui, nada de novo, não fosse a constatação

de que essa busca impossível pelo si não emanasse de um “projeto/escolha original” que, enquanto projeto/escolha individual, somente poderia ser esclarecido à luz da psicanálise existencial. Dessa constatação, começamos a entrever, ainda que discretamente, o sentido de uma tal psicanálise: se o desejo de ser em-si-para-si é constituído a partir de um projeto original definido, como veremos, como escolha de si diante do problema do Ser, a tarefa da psicanálise não será senão a elucidação desse projeto enquanto impossível e paradoxal e, dessa elucidação, ela propõe propalar um “efeito terapêutico” cujo resultado seria o abandono, por parte do para-si, desse desejo de ser. Daí a tese a título de quinto capítulo, embora já “fermentada” pela somatória dos capítulos anteriores: além de esclarecer a totalidade destotalizada que o para-si é, isto é, além de buscar compreender a livre escolha/projeto de si e seus correlatos (possível, temporalização, ipseidade, situação, facticidade, nadificação, liberdade, etc., etc.), caberá à psicanálise existencial (e isso do ponto de vista da possibilidade de instituir uma “clínica sartreana”) fomentar no para-si a passagem da inautenticidade à autenticidade ³; passagem que alteraria suas relações subjetivas e intersubjetivas. Todavia, eis o problema: como poderíamos instituir uma tal purificação se, precisamente, Sartre faz do desejo de ser (desejo pelo si idêntico sob o modo do em-si-para-si) o índice fenomenal da abertura da consciência ao mundo, isto é, da intencionalidade? Diante dessa perspectiva eminentemente problemática, nosso quinto capítulo ainda propõe postular, a partir de outras obras do filósofo francês, possíveis saídas teóricas ante este impasse fundamental.

Dos imbróglis desvelados pelo sexto capítulo, passaremos, então, aos **capítulos seis e sete** enquanto momento de “aplicação prática e teórica” da psicanálise existencial; e tal aplicação somente poderá ser compreendida a partir de uma leitura das *biografias existenciais* selecionadas por nós, quais sejam: Baudelaire, Mallarmé e Genet. Pois bem, se a primeira biografia ainda encontra-se fortemente vinculada ao esquema conceitual de *L'être et le néant*, nem por isso ela deixará de constituir, como pensamos, uma espécie de prolegômenos ao método biográfico, pois instaurará a necessidade de uma “dialética singular” enquanto instrumento auxiliador na elucidação psicanalítica do projeto original. Depois, em Mallarmé (ainda em regime de sexto capítulo), veremos como Sartre, finalmente, compreende a importância da estrutura para-si-para-outro na constituição da individualidade do sujeito; neste esteio, a análise

³ Conceito escasso em *EN*.

biográfica existencial do poeta Mallarmé revelará o impacto e o peso do Olhar do Outro no advir da criança como consciência (de) si. Diante desse peso, a psicanálise, doravante, não poderá deixar de incluir em suas investigações o sentido do social (objetividade) para a constituição do sujeito singular (subjetividade) ⁴, n'outras palavras, ela não poderá descartar que o para-si, antes de ser homem, foi precisamente uma criança “moldada” pelo Olhar coagulador dos Adultos (sobretudo o Olhar do Pai) ⁵. Assim, em posse dessa última constatação, chegamos à biografia existencial de Jean-Genet (**sétimo capítulo**): figurando como fronteira entre o ensaio de ontologia fenomenológica e *Critique de la raison dialectique* ⁶, as investigações sobre a vida do poeta-escritor irão revelar, com toda força, o fato de que a famigerada liberdade sartreana não poderá mais ser pensada separadamente da alienação. A biografia sobre Genet ampliará substancialmente a importância e os domínios da psicanálise existencial ao incorporar a indefectível relação do universal (social, outro, história, cultura) ao singular (a subjetividade); n'outros termos, ela revelará uma verdadeira guinada de cento e oitenta graus no pensamento de Sartre. Em linhas gerais, nossa incursão nesta última biografia ⁷, enquanto aperfeiçoamento do método psicanalítico, será capaz de fazer emergir uma nova imagem da liberdade, e, forçosamente, uma nova imagem do homem sartreano.

Deste pequeno resumo (que não engloba problemas laterais, mas importantes para o desenvolvimento de nosso texto), poderíamos finalizar essa introdução arrematando, finalmente, a proposta capital deste trabalho: de *TE*, passando por *EN* e chegando, enfim, à *SG*, constaremos o movimento de um pensamento que, para nós, finda na impossibilidade (pelo menos a partir das obras utilizadas aqui) de fundamentar a existência autêntica do homem ⁸. N'outros termos, queremos mostrar aqui que,

⁴ “(...) não podemos compreender um indivíduo, qualquer que seja, senão concebendo-o como um ser social. Todo homem é político. Mas isso, eu não descobri por mim mesmo a não ser com a guerra, e eu não compreendi isso verdadeiramente senão a partir de 1945. Antes da guerra, eu me considerava simplesmente como um indivíduo, eu não via o elo que existia entre minha existência individual e a sociedade na qual eu vivia (...): eu era o ‘homem sozinho’, o que significa o indivíduo opondo-se à sociedade pela independência de seu pensamento, mas que não deve nada à sociedade e sobre quem ela não pode nada, pois ele é livre (SARTRE, 1976, p. 176).

⁵ Afinal, “tudo vem da infância (...)” (SARTRE, 1976, p. 114).

⁶ *SG* está “no meio do caminho, entre *L'être et le néant* e *Critique de la raison dialectique*, e marca uma etapa importante no pensamento de Sartre, na medida em que trabalha em um mesmo plano a psicanálise existencial e o método marxista” (CONTAT; RYBALKKA, 1970, p. 243).

⁷ Última enquanto última biografia tecida, mas não totalmente, sob influência de *EN*.

⁸ Esta fundamentação é aparentemente impossível, pois é resultado da própria definição do ser do para-si. Contudo, é verdade que os *Cahiers pour une morale* (obra que reúne anotações feitas por Sartre entre os anos 1947 e 1948, e que versam sobre as possibilidades e dificuldades de fundamentação de uma moral) postulam, ainda que à título de esboço e notas, os possíveis caminhos para a consolidação de uma moral

partindo de uma definição ontofenomenológica do homem como busca exasperada pelo si idêntico, a filosofia sartreana finda em uma aporia aparentemente incontornável. Mas que aporia seria essa? Reforcemos a tinta: a reivindicação de uma autenticidade totalmente avessa ao próprio modo de ser do para-si. À sombra desta afirmação é preciso convir, portanto, que o homem sartreano está, *de direito e de fato*, fadado ao fracasso? Como “exorcizar” o espectro fantasmagórico do si idêntico sem, necessariamente, impossibilitar o movimento intencional de transcendência e coagular a temporalidade ⁹? Diante deste impasse, a questão: se a psicanálise, enquanto psicanálise moral, é um método de compreensão do sujeito pelo sujeito, bastaria esta compreensão para que o homem abandonasse o ideal impossível (porém constitutivo da fenomenalidade) do si idêntico?

1.2 – De um polo a outro: brevíssimas considerações de como a fenomenologia é imprescindível para o entendimento da ontologia fenomenológica

que, levando em consideração a estrutura paradoxal do para-si, constituía-se como uma moral da autenticidade. Todavia, é igualmente verdadeira a constatação feita pelo próprio Sartre, em entrevista a Michel Contat publicada originalmente no jornal *Le Nouvel Observateur*, e posteriormente reeditada em *Situations, X* (1976, p. 207-208), que *CPM* reúne pensamentos ainda embrionários, muitas vezes obscuros e não totalmente desenvolvidos. Nós iremos utilizar alguns trechos dessa obra para pensar possíveis escapatórias desse estado (natural?) de inautenticidade, mas, desde já, é preciso sublinhar que elas são insatisfatórias à medida que estão centradas numa concepção deveras idealista da arte como salvação do homem; “ele logo qualificará essas páginas de ‘moral de escritores para escritores’ para justificar que ele não tenha publicado a sequência de suas reflexões morais” (WORMSER, 2013a, p. 71). Para nós, e isso a título de interpretação pessoal, o grande equívoco sartreano é o de pensar a possibilidade da autenticidade primeiramente através da formulação de uma moral e não de uma política. Aliás, *CRD* parece operar uma inversão disso quando lemos, nessa mesma entrevista, a seguinte afirmação de Sartre: “É preciso que um homem exista inteiramente para seu vizinho, que deve igualmente existir inteiramente para ele, para que seja estabelecida uma verdadeira concórdia social. Isso não é realizável hoje, mas acredito que será quando a modificação das relações econômicas, culturais, afetivas entre os homens terá sido realizada, inicialmente pela supressão da escassez material, que é, para mim, como demonstrei em *Critique de la raison dialectique*, o fundamento de todos os antagonismos passados e atuais entre os homens” (SARTRE, 1976, p. 144). Nessa perspectiva, seria interessante analisar como o conceito de escassez (*rareté*), enquanto fundamento dos antagonismos, parece substituir o si idêntico (que em regime de ontologia fenomenológica, o fomentador dos antagonismos). No mais, como observa Wormser (2013a, p. 73), em *CRD*, ao contrário de *CPM*, Sartre abandonará a possibilidade de ultrapassarmos a alienação como “uma potencialidade que poderia ser descrita diretamente a partir da história: a *Critique de la raison dialectique* aprofundará as diversas modalidades de alienação histórica e se é verdade que certas escolhas podem escapar, ao menos parcialmente, às formas da alienação, Sartre não mais apresentará a alienação como suscetível de ser superada nos quadros de uma Moral”.

⁹ Veremos que este si permeia igualmente o ek-stase futuro; ek-stase que, nos quadros da temporalidade de *L'être et le néant* (embora Sartre afirme que não exista prioridade de um ek-stase sobre o outro), é o definidor, digamos assim, da *vida* do para-si.

Para que possamos compreender o modo pelo qual o filósofo francês Jean-Paul Sartre modaliza a psicanálise existencial ¹⁰ esboçada em sua *magnum opus* *L'être et le néant*, faz-se necessário que explicitemos, antes, o sentido teórico da fenomenologia sartreana presente, sobretudo, em seu *ensaio* *La transcendance de l'Ego – Esquisse d'une description phénoménologique* (1937) acrescido de seu pequeno artigo, em tom belicoso, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité* (1939). Ambos os escritos, formando, digamos, a tópica fenomenológica por excelência do jovem Sartre, são cruciais, pois servirão para que possamos mensurar o teor da passagem da fenomenologia desenvolvida até os anos 1940 ¹¹ à ontologia fenomenológica dos anos 1943. A breve análise do que chamamos aqui de *momento fenomenológico* seria capaz de fornecer-nos uma valiosa chave interpretativa quando de nossas interrogações acerca da ontologia fenomenológica e, conseqüentemente, do objeto de nossa investigação, a saber, a *psicanálise existencial* e seu desdobramento teórico-prático nas biografias existenciais, mais especificadamente, na biografia que Sartre confecciona sobre o poeta e escritor francês Jean Genet (embora não nos furtaremos em analisar Baudelaire e Mallarmé). Sob tal perspectiva, o escopo desta passagem enriquecerá nossas investigações, além, obviamente, de faz emergir uma visão – a mais completa possível – do *corpus* filosófico sartreano que pretendemos restituir ¹². Ora, este suposto enriquecimento de que falamos deve ser explicitado ainda que muito brevemente aqui (assim, escusamo-nos pela introdução antecipada de conceitos sem maior rigor), posto que, para nós, a fenomenologia desenvolvida por Sartre é relevante, senão crucial (fundamental), para o bom entendimento de *EN*, e isso por “n” razões, quais sejam: tendo se debruçado avidamente na leitura de Husserl, quando de sua estadia em Berlim ¹³, Sartre retém (claro que a sua maneira) do

¹⁰ A psicanálise existencial, mais especificadamente, encontra-se na quarta parte de *L'être et le néant*, “Ter, fazer e ser”, capítulo II, “Fazer e ter”, seção I, “A psicanálise existencial”.

¹¹ Este período fenomenológico compreende as seguintes obras: *TE*, *L'intentionnalité*, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *L'Imagination* e *L'Imaginaire*.

¹² Ademais, o próprio filósofo, em carta à S. de Beauvoir datada de 20 de janeiro de 1940, observa retrospectivamente seu momento fenomenológico e confessa que: “Em definitivo, o que fazíamos até agora, como pequenos e aplicados fenomenólogos, era uma ontologia. Buscávamos as essências da consciência com Husserl e o ser dos existentes com Heidegger” (SARTRE, 1987, p. 37).

¹³ Essa estadia no Instituto francês de Berlim está toda ela correlacionada com o famoso episódio da descoberta, por parte de Sartre, da fenomenologia de Husserl. O episódio, já tornado uma espécie de lenda da filosofia francesa nos anos 30, é este: Raymond Aron, colega *normalien* de Sartre, em um bar de Paris, mais detalhadamente Le Bec de Gaz, dirige-se ao jovem Sartre e explica-lhe que, caso ele fosse fenomenólogo, ele poderia falar das bebidas dispostas à mesa e que isso seria, para o espanto e surpresa de Sartre, fazer filosofia. Estarrecido, melhor ainda, pálido de emoção como observa Simone de Beauvoir em *La force de l'âge* (1980), o que se segue é bem conhecido: Sartre passa imediatamente à leitura do livro de Levinas intitulado *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie* de Husserl (1930), e depois

fenomenólogo alemão uma filosofia capaz de extirpar o idealismo, o realismo, o psicologismo, o naturalismo, em suma, todas as correntes filosóficas que, segundo o pequeno manifesto *L'intentionnalité*, perduraram por mais de cem anos nos horizontes da filosofia francesa acadêmica ¹⁴. A fenomenologia, portanto, a partir do expediente teórico da intencionalidade ¹⁵ (intencionalidade que figura como o apanágio da consciência), operaria uma volta ao concreto ao fomentar a superação, tão aguardada por parte de Sartre ¹⁶, da filosofia francesa dos anos 1900 ¹⁷, de uma filosofia da cultura da vida interior. Esta volta ao concreto, marcada pelo título do livro de Jean Wahl, *Vers le concret* (1932) ¹⁸, permite compreender o estatuto da intencionalidade sartreana: em suma, a obra de Wahl visaria uma espécie de “empirismo de segundo grau”, ou seja, “um empirismo que teria passado pelo racionalismo” (WAHL apud CORMANN, 2011, p. 109) que confirmaria, por conseguinte, a expressão fenomenológica de “ir às coisas mesmas” e, com isso, o “realismo fenomenológico” ¹⁹ apresentando em *L'intentionnalité* e ratificado em *TE*. Sumariamente, Wahl esmiúça, sob o nome de

embarca, por volta dos anos de 1933, para o Instituto francês de Berlim onde permanece como aluno durante o período de um ano. O *séjour* sartreano na Alemanha, para que sejamos o mais preciso possível, vai de setembro de 1933 a junho de 1934. Em terras germânicas, Sartre divide seu tempo entre a leitura de Husserl, a redação de *La Nausée* (1938) e a escrita de *TE* e *L'intentionnalité*. Para tanto, consultar o excelente arrazoado crítico de Vincent de Coorebyter presente na edição crítica de *TE* da editora J. Vrin (DE COOREBYTER, 2003, pp. 7-9) e *Les Écrits de Sartre* (CONTAT, M.; RYBALKA, 1970).

¹⁴ (SARTRE, 2003, p. 87).

¹⁵ Sobre a importância da intencionalidade na filosofia sartreana, lemos: “eu estava absolutamente com Husserl em alguns planos, ou seja, no plano da consciência intencional; lá, ele me havia feito descobrir alguma coisa, isso foi o momento da descoberta” (SARTRE, 1977, p. 44). Ademais, pode-se dizer que a intencionalidade realiza um movimento espontâneo de transcendência em direção ao X qualquer, movimento no qual a liberdade figura como síncope. Esta liberdade intencional, aliás, será descrita na parte final de *TE* como uma liberdade monstruosa, ao que podemos adiantar uma das razões para tal definição: a consciência, para ser consciência, não pode não apreender o objeto transcendente que confere sua unidade. Desse modo, a consciência é, necessariamente, consciência de objeto e não poderia deixar de sê-lo. O princípio da intencionalidade, nos quadros de *TE*, não diz respeito à humanidade, mas à dinâmica (fenomenológica) própria do campo transcendental impessoal; pressuposto teórico que permite nomear esta liberdade como infra-humana. Sobre o sentido dessa liberdade infra-humana, ver: De Coorebyter, 2000, p. 639 e sequência.

¹⁶ Se o jovem filósofo se entusiasma diante das palavras proferidas por Aron, é justamente porque seu discurso apresenta ao amigo um pensamento que vem, diametralmente, de encontro com suas preocupações particulares, possibilitando superar os problemas que o dividiam antes de ser apresentado à fenomenologia. A despeito dos problemas que dividiam Sartre antes de sua estreia na fenomenologia, sugerimos a leitura do livro *Sartre avant la phénoménologie*, escrito por Vincent de Coorebyter ou, ainda, a introdução de *Sartre face à la phénoménologie* do mesmo autor.

¹⁷ Para tal divisão filosófica, guiamo-nos por *La philosophie en France au XXième siècle: Moments* (2009) de Frédéric Worms.

¹⁸ Artigo publicado na revista *Recherche philosophiques*, mesma revista na qual Sartre, em 1937, publica *La transcendence de l'Ego*.

¹⁹ Ao instituir a interdependência entre consciência & mundo, Barbaras (2008, p. 13) observa que Sartre: “interpreta a intencionalidade husserliana no sentido de um realismo (...)”. O Autor de *TE* está convencido de que o aparecer do objeto dá acesso, imediatamente, a seu ser. Eis aí o que chamaremos de filosofia do concreto. Curiosamente, quando da publicação de *L'être et le néant*, ver-se-á que a presença, enquanto *fenômeno* de ser, não dá à consciência o *ser* do fenômeno; veremos esse ponto em filigrana.

concreto, a relação (ao mesmo tempo dialética e realista) entre o espírito e o objeto, sendo o “reencontro (dessas) duas existências (...) o mistério da realidade” (WAHL apud WORMS, 2009, p. 308)²⁰. Tornando-se um mote comum do pensamento francesa na época de Sartre²¹, Wahl influência toda uma geração de jovens filósofos insatisfeitos com as tendências espiritualistas da filosofia; e à sua maneira, Sartre toma para si este slogan filosófico que assevera um movimento concreto de ir às coisas mesmas. Interpretado a partir das lentes sartreanas, urge refletir como uma experiência do concreto se institui subjetivamente “já que não há (...) experiência do concreto sem que haja um concreto vivido por nós” (CARRASCO, 2014, p. 67). Ademais, o díptico *TE & L'intentionnalité* representam um marco filosófico inédito na medida em que conjugam, ambos, a descoberta de uma consciência intencional que postula seu modo de existência como pura espontaneidade e pura transparência que perdurará – ainda que operado os devidos reparos – até o final do pensamento filosófico de Sartre. Sob tal viés, ver-se-á que o ensaio dos anos 1937 inaugura uma ordem fenomenológica de investigação, que no decorrer dos anos²², encontrar-se-á invertida no momento da aparição de *L'être et le néant*²³.

Em *TE*, texto confeccionado sob a influência direta de Husserl, o filósofo francês pretende instituir um rigor fenomenológico que teria, segundo ele, escapado ao próprio Husserl quando da duplicação do mim-psicofísico em *Eu transcendental nas Meditações*: “Husserl deve concluir (...) que os estratos constitutivos do mim (*moi*)²⁴

²⁰ Em *Traité de Métaphysique* (1953), Wahl resume seu problema (o problema da relação dialética e realista) entre o espírito e o objeto da seguinte maneira: “Seria necessário que uma tal concepção fosse ao mesmo tempo dialética e realista, que ela tivesse o sentimento ao mesmo tempo da presença do objeto e do ato criador do espírito” (WAHL apud WORMS, 2009, p. 306).

²¹ Para uma melhor caracterização deste período da filosofia na França, sugerimos a leitura da segunda parte, “Le moment philosophique de la Seconde Guerre Mondiale: l'existence”, do já mencionado livro de Worms.

²² Observaremos esta transição da ordem fenomenológica de investigação, sobretudo na Conclusão de *L'Imaginaire* e nos *Carnets de la drôle de Guerre*, série de diários escritos no período de setembro de 1939 e março de 1940. Tais diários são especialmente importantes na passagem do polo fenomenológico ao polo ontofenomenológico (precisaremos tal importância em nosso terceiro capítulo).

²³ “(...) a natureza específica das análises de *TE* sugerem que a passagem da fenomenologia sartreana à sua ontologia fenomenológica não se dá sem percalços, daí o que chamamos de correlação imperfeita entre a fenomenologia e a ontologia sartreana” (CARRASCO, 2014, p. 65). Vale dizer, ainda, que o artigo de Alexandre Carrasco é utilizado aqui como um primeiro indicador teórico acerca desta passagem da fenomenologia à ontologia fenomenológica.

²⁴ Quando das análises de *TE*, ver-se-á que o Eu (*Je*) é a face ativa e o Mim (*Moi*) a face passiva do Ego, sendo essa designação apenas gramatical posto possuírem o mesmo conteúdo psíquico e não transcendental. Logo, a face ativa e a face passiva pertencem a um único Ego psíquico. No que diz respeito à problemática da duplicação deste Ego em *Meditações*, Ingarden (2011, p. 226) irá enquadrá-lo da seguinte maneira: “(...) subsiste, então, a grande dificuldade que ninguém, a meu conhecimento, ainda não indicou: *como o eu puro constituinte e o eu ôntico constituído podem ser, ao mesmo tempo, um e o*

empírico são os estratos auto-constituídos do Ego transcendental” (DE COOREBYTER, 2000, p. 394). Sartre, radicalizando e minimizando ²⁵ a estrutura da consciência sob a rubrica da intencionalidade, constituiu um posicionamento que expurga todo e qualquer polo egóico da consciência, assim como desautoriza sua função transcendental de unificação e individualização dos vividos de consciência ²⁶. A fatura deste posicionamento é a assertiva de que o Ego é transcendente, isto é, o polo ideal de unificação dos estados, ações e qualidades, o polo ideal de unificação de objetos transcendentais que opera em uma esfera psíquica que, por definição, é alheia ao *modus operandi* do campo transcendental (que livre da opacidade do Ego, torna-se impessoal ou, se quisermos, pré-pessoal, sem Eu ²⁷). Instituído esta divisão entre imanência e esfera psíquica, o Autor não nega a realidade do Ego husserliano, e a originalidade do opúsculo é exatamente a de mostrar que este Ego possui, de fato, as características atribuídas pelo fenomenólogo alemão, mas:

(...) estando entendido que essas características fazem dele um ser mundano nomeado Ego psíquico, polo noemático de unificação dos estados, das ações e das qualidades (...) Sartre pode e deve admitir a constituição do Eu, pois ele se dá precisamente como uma transcendência de segundo grau, perceptível unicamente no único *cogito* reflexivo e inseparável dos momentos da consciência por detrás dos quais ele se perfila sem poder anunciar conteúdo próprio (...) (DE COOREBYTER, 2003, pp. 52-53).

Logo, para que nos desvencilhemos de uma leitura apressada que tenderia a reduzir o Ego a uma fantasmagoria ou a uma simples ilusão linguística, é necessário

mesmo se as propriedades que lhes são atribuídas excluem-se mutuamente, e não podem, desta feita, compor em conjunto a unidade de *um* objeto?”

²⁵ “A definição da consciência pela intencionalidade, e disso pela fórmula segundo a qual ‘toda consciência é consciência de alguma coisa’, constitui, com efeito, a vertente mais realista do pensamento de Husserl. O artigo de Sartre mobiliza uma dimensão da intencionalidade, aquela que assegura o contato da consciência com o mundo, em detrimento das pacíficas análises nas quais Husserl mostra que as diversas formas de fenomenalidade são inseparáveis das diversas formas de implicação do sujeito na constituição dos fenômenos, a articulação entre uma e outra manifestam a teleologia que subentende os processos de constituição em virtude das leis ontológicas próprias ao tipo de fenômeno no qual fazemos emergir o sentido (lembrança, percepção, sentimento...). Antes de aplicar, à sua maneira, a análise constituinte na questão da emoção e do imaginário, Sartre retém de Husserl somente aquilo que permite acabar com as filosofias alimentares: uma definição de intencionalidade como consciência de... (...) (DE COOREBYTER, 2003, p. 22).

²⁶ Em *TE*, lê-se: “Crê-se ordinariamente que a existência de um Eu transcendental é justificada pela necessidade de unidade e individualidade da consciência” (SARTRE, 2003, p. 96).

²⁷ O opúsculo, operando em regime transcendental e extirpando o Eu, “aparece, retrospectivamente, como o primeiro sinal da ‘morte do sujeito’ que dominará o pensamento francês nos anos 1960-1970, bem para além da escola estruturalista que trará a crítica do sujeito como um estandarte” (DE COOREBYTER, 2003, p. 7).

frisar que, ainda que ele se constitua, a partir da consciência reflexiva, como um objeto duvidoso, não se segue disso que ele seja hipotético: “o Eu é um existente. Ele possui um tipo de existência concreta, diferente se dúvida daquela das verdades matemáticas, das significações ou dos seres espaço-temporais, mas igualmente real” (SARTRE, 2003, p. 104). Sublinhada aqui, a título de introdução, a realidade do Ego psíquico e sua constituição na consciência reflexiva (ou consciência de segundo grau), tal fato teórico faz irromper dois tipos de reflexão: a pura, operando no domínio da esfera adequada da reflexão e, por outro lado, a impura, reflexão inadequada que constitui o Ego e, com este, o conjunto das entidades psíquicas (estados, ações e qualidades) ²⁸. Há, portanto, nos quadros de *TE & L'intentionnalité*, uma análise que privilegia, ou melhor, que se debruça, na investigação da *démarche* do campo de imanência (campo transcendental da consciência pura que se põe aquém de qualquer detrito antropológico, psicológico ²⁹), campo regido por leis fenomenologicamente instauradas e do qual o psíquico (região psíquica) ³⁰, por seu turno, deriva, digamos, como o excedente da passagem de uma consciência impessoal (pré-reflexiva, de primeiro grau, irrefletida) a uma consciência reflexiva. Logo, se afirmamos que a transição do polo fenomenológico ao polo ontofenomenológico permitir-nos-á uma riqueza de detalhe teórico (quando formos, efetivamente, para nosso objeto de investigação – a psicanálise existencial -), este brevíssimo reconhecimento de terreno fenomenológico enriqueceria em que, afinal, as nossas futuras considerações sobre o discurso de ontologia fenomenológica e, mais especificamente, a psicanálise existencial? Esta primeira aproximação da fenomenologia de Sartre parece permitir-nos a seguinte afirmação, qual seja: a de que o ensaio sobre o Ego transcendente (bem como o panfleto sobre a ideia fundamental de Husserl, *L'intentionnalité*) instaura, *ipsis litteris*, um discurso fenomenológico que privilegia, como notamos mais acima, as operações da consciência transcendental e a instituição do campo transcendental puro. Mas, surpreendentemente, se passamos para a

²⁸ Lê-se: “a distinção metodológico da reflexão pura e da reflexão impura está no coração da fenomenologia sartreana” (CABESTAN, 2004, p. 300). Em linhas gerais, podemos dizer que a reflexão pura desvela a apoditicidade do vivido enquanto aparece na imediatez do campo transcendental, e a reflexão impura, por seu turno, estende essa instantaneidade para o passado e para o futuro de modo a produzir o que Sartre chama de estados, ações & qualidades, três categorias fetichistas da esfera psíquica.

²⁹ A intencionalidade da consciência, em regime pré-reflexivo ou irrefletido, pode ser lida sob a chave de um movimento de liberdade *infra-humano* pelo qual a consciência se transcende em direção ao X qualquer.

³⁰ Na transição da fenomenologia à ontologia fenomenológica, o conceito basilar de Nada irá reorientar a esfera psíquica a partir da dicotomia entre esse Nada e o Ser; doravante, podemos adiantar que nos quadros teóricos de *EN*, o psíquico será “a objetivação da unidade ontológica do para-si” (SARTRE, 2010a, p. 201). Portanto, em regime ontológico, o Ego estará ao lado do Ser (em-si) na medida em que a consciência será definida como Nada (para-si).

leitura de *EN*, notamos que parece haver ali uma inversão desta ordem discursiva outrora posta em operação pelo filósofo. Doravante, os *Carnets* (Caderno XIV)³¹ informam, ao leitor atento de Sartre, uma mudança no panorama geral de seu pensamento filosófico; mudança que recaí, principalmente, na inversão da ordem fenomenológica de investigação de *TE* ao propor uma crítica à “radical dessolidarização de si” da consciência, consciência que, nos quadros dos *Carnets* será revisitada por Sartre sob a rubrica de uma “consciência-refúgio”, “consciência suprema” atravessada por uma “liberdade aérea” (*liberté en l’air*)³². Que nos seja permitida, para melhor *entrée en matière*, uma longa passagem dessa autocrítica do filósofo; confessará ele:

O objeto podia desaparecer, a consciência não deixaria de ser atingida; minha pessoa não passava da encarnação transitória dessa consciência (...). Se essa atitude contemplativa tinha por origem minha função contemplativa de guardião da cultura no seio da sociedade, como declarava sem cerimônia um marxista, ou se ela representava um projeto primeiro de minha existência (lá se encontra, com efeito, o orgulho, a liberdade, a dessolidarização de si mesmo, o estoicismo contemplativo e o otimismo que fazem certamente parte de meu primeiro projeto) (...). O certo é que, todo caso, esse modo de me refugiar no alto da torre, quando sua base é ataca, e de olhar de cima para baixo, sem pestanejar, ainda que com os olhos arregalados de medo, é a atitude que eu havia escolhido em 38-39 diante das ameaças da guerra. É também ela que inspirou, um pouco antes, meu artigo sobre a transcendência do Ego em que eu coloco muito alegremente o Eu (Moi) a porta da consciência, como um visitante indiscreto. Eu não tinha comigo mesmo essa intimidade carinhosa que faz com que haja aderências, como se diz em medicina, do Eu (Moi) à consciência, e que se temia, tentando descolá-la, a dilacerando. Ele estava, ao contrário, muito bem lá fora. Ele permanecia lá, é verdade, mas eu o olhava por meio de uma vitrine, com toda tranquilidade, com toda serenidade. Por muito tempo acreditei, aliás, que não se podia conciliar a existência de um caráter com a liberdade da consciência; eu

³¹ A indicação deste excerto como passagem da fenomenologia à ontologia, tomamos do excelente artigo de Alexandre Carrasco (2014, pp. 64-65).

³² Sobre este ponto, consultar *CDG* (2010b, p. 582). Já sobre o tema da “consciência-refúgio”, sugerimos a leitura de V. de Coorebyter (2000, pp. 616-625). S. de Beauvoir, em entrevista dada nos anos 1946, comenta o sentido prático-filosófico desta consciência impessoal ao frisar que Sartre ignora radicalmente seu passado: “Sartre recusa admitir que ele possui uma identidade qualquer com seu próprio passado. Ele se deixa raramente ir até suas lembranças: ele reconhece seus erros com uma candura desconcertante; ele pode se descrever e se criticar com uma estrita parcialidade. (...) É o orgulho metafísico e impessoal de uma liberdade que busca ser absoluta, que recusa estar encadeada pelas circunstâncias” (BEAUVOIR apud CONTANT e RYBALKA, 1970, p. 419). Nesse sentido, a liberdade de *TE*, liberdade transcendental, é pensada em termos de *exis* e não, como ocorrerá depois de *CDG*, em termos de *práxis*.

pensava que o caráter nada mais era que um buquê de máximas, mais morais que psicológicas, em que o vizinho resume sua experiência de nós. A consciência refúgio permaneceria, como devia, incolor, inodora e sem sabor. Apenas este ano, em razão da guerra, compreendi a verdade: o caráter, seguramente, não se deve confundir com todas essas máximas-receitas dos moralistas, ‘ele é colérico, ele é preguiçoso, etc’, mas é o projeto primeiro e livre de nosso ser no mundo (SARTRE, 2010b, pp. 614-615).

A passagem, sem sombra de dúvidas, sinaliza uma reorientação teórica sob a qual o discurso de fenomenologia ontológica irá edificar-se. Assim, o que assinala este fragmento não é senão a inversão discursiva que indicávamos, e que passa, precisamente, pela constatação de que a consciência pura de *TE*, “incolor, inodora e sem sabor”, afasta-se do mundo para reinar, soberana, acima do indivíduo singular e concreto. As reflexões de *Carnets* postulam a necessidade de passar “da liberdade absoluta à liberdade desarmada e humana” (SARTRE, 2010b, p. 557), logo, operar um novo retorno ao concreto, retorno que privilegie a relação da consciência com o mundo e que faz advir o conceito de ser-no-mundo³³, conceito já presente em *Esquisse d’une théorie des émotions*: “ora, o homem é um ser do mesmo tipo que o mundo, é mesmo possível, como acredita Heidegger, que as noções de mundo e de ‘realidade-humana’ (*Dasein*) sejam inseparáveis.” (SARTRE, 2010d, p. 13). Ligeirezas à parte, tudo se passa como se as reflexões esboçadas nos *Carnets* sinalizassem:

(...) uma espécie de queda deliberada na reflexão impura, recuperando um conceito importante da *TE*, que permite fundar uma ontologia fenomenológica para além da assepsia da espontaneidade da consciência irrefletida (CARRASCO, 2014, p. 65).

Ou ainda:

(...) a “dessolidarização de si” (e seus correlatos estoicos, o orgulho, a liberdade, a autonomia radical e abstrata) não precisa ser entendida pura e simplesmente como o deslocamento e o afastamento do caráter existencial (e transcendente) do Eu. As potências e a presença desse Eu, naturalmente rebaixadas à condição de ficção “transcendental” pela descrição da *TE*,

³³ Ao decorrer de nossas análises iremos explicitar o sentido sartreano de ser-no-mundo, mas adiantamos afirmando que “o para-si se anula em relação à totalidade do em-si. Essa ligação primeira do para-si à totalidade do em-si, como aquilo que ele não é, é o que chamamos o ser-no-mundo” (SARTRE, 2010b, p. 462).

podem reaparecer como uma inusitada forma de pensar o sentido “existencial” próprio desse Eu, o que não se punha exatamente na *TE*, e o “caráter” – caráter, tomado novamente em sentido estóico – pode aparecer (ou reaparecer) por meio da experiência viscosa de uma liberdade atravessada por esse Eu, cheio de preconceitos da infância. A consciência refúgio deixa de ser ponto de chegada para tornar-se ponto de partida, e partindo, por esta feita, de uma “falta” diante do Eu. A tarefa será entender – na madureza dos anos Sartre – a passagem do caráter – situação, Eu – à espontaneidade da liberdade, por meio da continuidade difícil e problemática da noção de projeto, modo do para-si debater(se) (n) a facticidade, avesso, à sua maneira, do projeto radical de purificação da consciência, levado a cabo em *TE* (CARRASCO, 2014, pp. 63-64).

Todavia, não nos deixemos enganar ao supor que Sartre recuaria e faria com que o Ego retomasse novamente o caminho transcendental; não, pelo contrário, tudo ainda permanece fora da consciência, mas com a ressalva de que agora “o livre projeto de nosso ser no mundo possui uma dimensão pessoal” (MOUILLE, 2000, p.64), ou seja, a espontaneidade transcendental conquistada em *TE/L'intentionnalité* não é invalidada, mas apenas repensada sob a insígnia de uma “dimensão pessoal”, dimensão na qual orbitam conceitos como: facticidade³⁴, ipseidade³⁵, projeto, engajamento, falta, desejo e situação; conceitos rascunhados desde os *Carnets* e amplamente desenvolvidos em *EN*: noções específicas que enriquecem o campo transcendental ao singularizá-lo a partir da historicidade do sujeito (situação & ser-no-mundo) que, por sua vez, comporta uma escolha original. Logo, diremos que a transição filosófica sartreana (passagem da fenomenologia à ontologia fenomenológica) inverte a ordem discursiva ao tomar a reflexão impura como ponto de partida na medida em que Sartre compreende, sobretudo nos *Carnets*, que a liberdade do mecanismo intencional da consciência não é “absolutamente o desprendimento estóico dos amores e dos bens. Ela supõe, ao

³⁴ O *leitmotiv* da inversão do que chamávamos acima de ordem fenomenológica de investigação, pode ser explicitado ainda nos seguintes termos: privilegiando a reflexão impura à pura, Sartre parece esforçar-se por incluir o domínio antropológico e psicológico no seio da espontaneidade da consciência. N’outras palavras: “(...) a contaminação antropológica e psicológica funcionam concomitantemente (e talvez concorrentemente) àquela espontaneidade ancestral de *TE*, porque são, agora, *facticidade*” (CARRASCO, 2014, p. 66).

³⁵ “(...) a ipseidade (termo ausente em 1934, e introduzido nos *Carnets* para designar a relação fundamental do para-si ao mundo e a si mesmo, a consciência de um ser mundano que, por detrás do mim (*moi*), prova e vive a si mesma) é ‘fundamento da existência pessoal’” (MOUILLE, 2000, p. 65). Como veremos em nosso terceiro capítulo, esta afirmação de Mouille não é tão simples assim.

contrário, um enraizamento profundo no mundo (...)” (SARTRE, 2010b, p. 538)³⁶. Daí o fato de Simone de Beauvoir remeter-se a Sartre dizendo que ele “não era psicológico”³⁷, pois, a partir desta “dessolidarização de si”, escapava de seus sentimentos e de seus atos ao objetivá-los: “o hábito de objetivar o que parece emanar de uma vida interior desvitaliza, *in loco*, os sentimentos que se tornam eventos estranhos à intimidade subjetiva” (MOUILLE, 2000, p. 61). Desse ponto de vista, CDG (2010b, p. 234) remeter-se-á à consciência de *TE* como uma consciência desencarnada que olha de cima seu homem. Doravante, deslinda-se aqui, muito sumariamente, uma chave de leitura para as investigações que se seguirão e que, de supetão, já coloca-nos no cerne de nosso objeto de análise. Expliquemo-nos: a psicanálise existencial, sendo o ponto último de *EN* (a elucidação do projeto primeiro, originário do para-si singular e concreto), parece corar a especificidade deste discurso ontológico construído por sobre o discurso fenomenológico; afinal, parece haver, como já indicamos, uma espécie de queda deliberada na reflexão impura que permite fundar uma ontologia fenomenológica. É a partir desta ordem invertida que podemos nos referir à obra de 43 como uma “análise eidética da auto-decepção”³⁸, e é precisamente nesta inversão que a psicanálise existencial será elaborada.

Resumo da ópera: na medida em que *TE*, detendo-se nas análises de uma consciência transcendental impessoal, passa ao psíquico e assinala, através disso, uma “queda” no mundano, *L'être et le néant*, ao contrário, assume essa “queda”³⁹ (em regime ontológico) como o começo do discurso de uma ontologia fenomenológica com o intuito de “reabilitar” a vida psíquica⁴⁰, sem, por outro lado, recair em uma psicologia

³⁶ Esse abandono do estoicismo é ambíguo, pois encontramos nas entrevistas de Sartre à S. de Beauvoir (2015, p. 505), uma afirmação, por parte do filósofo, de que sua liberdade, tal como concebida em *EN*, permanecia sob um fundo estoico: “naquele momento, eu cria, como os velhos estoicos, que somos sempre livres, mesmo em uma circunstância extremamente irritante que pode conduzir à morte”.

³⁷ “Eu não sou ‘psicológico’ precisamente porque me comporto como um psicólogo” (SARTRE, 2010b, p. 514).

³⁸ Termo que tomamos de empréstimo de Robbert D. Cumming em seu artigo “Role-playing: Sartre’s transformation of Husserl’s phenomenology”, in: *The Cambridge Companion to Sartre*. Esta auto-decepção, como veremos, indica o fato de que é a própria consciência, a partir da má-fé, que ludibria a si mesma.

³⁹ Vejamos que esta queda, aliás, é devida ao ato ontológico pelo qual o em-si busca fundamentar-se como *causa sui*, mas fracassa e faz irromper o para-si enquanto consciência nadificante que buscará realizar a totalidade que será enquadrada sob o termo de em-si-para-si: “Existe a queda original e o esforço para redenção, e essa queda, como esse esforço, constitui a realidade-humana. A realidade-humana é moral porque quer ser seu próprio fundamento” (SARTRE, 2010b, p. 359). Vejamos, ainda que não possamos analisar este ponto em filigrana, que a moral sartreana, até os anos 1943, está assentada na impossibilidade ontológica da realidade-humana em ser seu próprio fundamento, isto é, ser si mesma sob o modo do em-si-para-si.

⁴⁰ Termo usado por Mouille, 2000, p. 63. Nesta “reabilitação”, Sartre compreende “que a liberdade não é de modo algum o desligamento estóico dos amores e dos bens. Ela supõe, ao contrário, um enraizamento

(reino do *homo psicologicus*) e, conseqüentemente, destituir a primazia da consciência intencional assegurada pela *démarche* fenomenológica. Ademais, os próprios *Carnets* frisam, como havíamos observado, a crítica que Sartre tece a si mesmo em relação à sua teoria da consciência-refúgio cuja *dynamis* é dada por uma liberdade infra-humana, liberdade eideticamente constituída e, por isso mesmo, livre de todo e qualquer resquício psicológico, e, sobretudo, antropológico ⁴¹. Portanto, estas ligeiríssimas indicações pretenderam fornecer os alicerces teóricos que, mais tarde, aparecerão em *EN*, ainda que acrescidos, modificados ou invertidos. Logo, quais são os elementos introduzidos no seio do discurso sartreano para que possamos sair dessa fenomenologia que, postulando a morte do sujeito, mostrou-se alheia à humanidade? Se realmente queremos marcar as diferenças de um discurso a outro com o intuito de melhor apresentar a amplitude da psicanálise existencial, é fundamental analisar, em filigrana, o conceito basilar no qual todos os demais conceitos orbitam: o Nada (*pour-soi*) em oposição ao Ser (*en-soi*). Assim, esperamos mostrar, antes de mais nada, que o *Néant* é fundamental para que Sartre possa operar a passagem da “*liberté en l’air*” à “*liberté en situation*”.

profundo no mundo e nós somos *livres para além* desse enraizamento, e é para além da multidão, da nação, da classe e dos amigos que se fica só. Ao passo que eu afirmava minha solidão e minha liberdade *contra* a multidão, a nação, etc. Castor escreve-me justamente que a verdadeira autenticidade não consiste em limitar a vida por todos os lados ou recuar para julgá-la, ou libertar-se dela a cada instante, mas em mergulhar nela e unir-se a ela. Mas isso é mais fácil de dizer do que de fazer, quando se tem 34 anos e estamos afastados de tudo, quando se é uma planta aérea. Tudo o que possa fazer, no momento, é criticar essa liberdade aérea que pacientemente construí e manter firme o princípio de que preciso me enraizar. Não quero dizer com isso que seja preciso me *apegar* a certas coisas, pois me apego com todas as minhas forças a inúmeras coisas. Mas entendo que a personalidade deve ter um *conteúdo*. É preciso ser feito de argila e eu sou feito de vento” (SARTRE, 2010b, p. 581-82).

⁴¹ Tomemos a liberdade de sugerir a leitura de nossa dissertação de mestrado, onde buscamos retirar todas as conseqüências de uma liberdade assim definida. *Tout court, TE e L’Intentionnalité*, “desenvolvem uma teoria da consciência transcendental “nua”, desumanizada, que toma sua fonte na nota sobre Husserl e que lança seus últimos fogos nos primeiros *Carnets de la drôle de guerre*” (DE COOOREBYTER, 2000, p. 98).

PARTE I

***FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA
FENOMENOLÓGICA: A VERDADE DA
CONSCIÊNCIA***

CAPÍTULO 1

ARQUEOLOGIA DO NADA: DA FENOMENOLOGIA À ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA DOS ANOS 1943

*“O que não sei fazer desmancho em frases.
Eu fiz o nada aparecer.
(Represente que o homem é um poço
escuro.
Aqui de cima não se vê nada.
Mas quando se chega ao fundo do poço já
se pode ver o nada.)
Perder o nada é um empobrecimento”*
(Manoel de Barros)

1.1 – Do nada de *L’Imaginaire* ao Nada de *Drôle de Guerre*: o inverso da fenomenologia

A)

O Nada, tal como imerge em *L’être et le néant*, possui uma “pré-história” que poderíamos buscar em *L’Imaginaire* (1940), obra destinada a descrever os mecanismos fenomenológicos da consciência imaginante em oposição à consciência perceptiva¹. A partir do método fenomenológico da redução eidética, Sartre busca deslindar a essência da imagem (seja ela material ou mental), bem como o sentido do ato intencional que anima toda imagem. Sob essa ótica, a consciência imaginante operará a partir de uma intencionalidade (toda consciência imaginante é consciência de algo) que deverá

¹ Sobre a importância da presente obra no que diz respeito à posteridade do nada, lemos: Sartre redigia a parte crítica do livro sobre *L’imagination* que lhe solicitara o professor Delacroix para Alcan; iniciara uma parte muito mais original em que reestudava desde a raiz o problema da imagem, utilizando as noções fenomenológicas de intencionalidade e de *hylé*; foi então que acertou as primeiras idéias-chave de sua filosofia: a absoluta vacuidade da consciência, seu poder de “nadificação” (DE BEAUVOIR, 1980, p. 185).

constituir a imagem sem que ela esteja, tal como nas teorias clássicas da imagem, realmente *dentro* da consciência ²: daí que a imagem, antes de ser uma coisa na consciência (um simulacro), será uma consciência, isto é, uma intencionalidade. Logo, desde *A Imaginação* (1936), a metafísica ingênua das teorias clássicas da imagem, tanto do lado da psicologia como do lado da filosofia, operavam um embaraçoso equívoco ao afirmar que a imagem estava, *ipsis litteris*, na consciência e que o objeto, por seu turno, estava na imagem. Portanto, “fazíamos da consciência um lugar povoado de pequenos simulacros, e esses simulacros eram as imagens” (SARTRE, 2010c, p. 17). O que Sartre nomeia como metafísica ingênua da imagem, nos quadros de *L’Imaginaire*, designar-se-á como *ilusão da imanência*, ou seja, o hábito que possuímos de pensar no espaço e em termos de espaço ³. Interrogando a essência da imagem, o filósofo parte de uma análise intencional que permite extirpar a ideia “segundo a qual uma imagem seria um simples conteúdo psíquico imanente” (BARBARAS, 2008, p. 13). A teoria da intencionalidade, todavia, já nos informara acerca da impossibilidade de introduzir esses “retratos materiais” na consciência (estrutura sintética) sem, no entanto, destruí-la por completo ⁴. Não sendo nem coisa na consciência, nem uma simples cópia da coisa, a imagem será entendida como um ato, como uma certa maneira que a consciência imaginante possui de reportar-se ao mundo ⁵. Na medida em que a percepção apreende o X qualquer a

² Masselot, em seu artigo “L’ontologie sartrienne est-elle une phénoménologie transcendantale?” (2012, p. 1) revela as tramas teóricas de *L’Imaginaire*: “Em *L’Imaginaire*, Sartre explicita o que significa ‘visar um objeto em imagem’, e se esforça em clarificar a função da vida imaginária. As diferentes variações deste exame se debruçam na possibilidade para a consciência de por *outra coisa que os objetos reais, mas sempre sob o fundo de uma realidade transcendente*. Isso porque a problemática da imaginação em Sartre é colocada, por conseguinte, no contexto da radicalização da intencionalidade husserliana: a proposição ‘toda consciência é consciência de’ implica, doravante, elucidar as estruturas da consciência relativamente à posição de uma transcendência, mas rejeitando toda imanência”.

³ “A maior parte dos psicólogos e dos filósofos adotou esse ponto de vista. É também aquele do senso comum. Quando digo: ‘tenho uma imagem’ de Pierre, eles pensam que eu tenho no momento presente um certo retrato de Pierre na consciência. O objeto de minha consciência atual seria precisamente esse retrato, e Pierre, o homem de carne e osso, somente seria atingindo muito indiretamente, de uma maneira ‘extrínseca’, pelo simples fato de que é ele que esse retrato representa.” (SARTRE, 2010c, p. 19).

⁴ Afinal, “(...) a consciência está purificada, está clara como uma ventania, não há mais nada nela a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si; se, por impossível, vocês entrassem ‘dentro’ de uma consciência, seriam tomados por um turbilhão e lançados novamente para fora, próximo da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem ‘dentro’; ela não é senão o fora dela mesma e é esta fuga absoluta, esta recusa de ser substância que a constitui como uma consciência” (SARTRE, 2003, p. 88).

⁵ “A imagem não é, pois, a “presença” na consciência de um “objeto mental” ou de um “simulacro” do objeto exterior. Ela apresenta-nos o objeto ausente, não mais como ele se apresentaria se estivesse efetivamente presente; na consciência imaginante visamos também este objeto no espaço, mas que aparece a nós, sob uma forma original, que é a forma imaginante (...)” (JEANSON, 1975, p. 64). Poder-se-ia dizer, *sumariamente*, que a imagem guarda uma espécie de presença ausente do objeto. Ainda: “De acordo com Sartre, a percepção é uma consciência definida como “abertura à” e que se coloca “em presença” de uma coisa heterógena a ela. A coisa se dá como *sendo o que ela*, ou seja, como exterioridade. (...) No caso de um ato de percepção, o ato sintético é o resultado de meu aprendizado e de

partir de um ato posicional que visa a presença desse X, no caso da consciência imaginante, por sua vez, o ato posicional pode proceder de quatro formas diferentes, quais sejam: a consciência imaginante pode colocar o objeto como inexistente, ausente, existente em outra parte ou neutralizar-se, isto é, não colocar o 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” (SARTRE, 2010c, p. 32). Assim, no primeiro caso, posso imaginar um centauro ou uma quimera, objetos que não existem; já no segundo, posso imaginar, por exemplo, a biblioteca na qual estudo todas as manhãs mesmo que neste exato momento eu não esteja nela. A partir disso, quando afirmo que possuo uma imagem da biblioteca na qual estudo todas as manhãs, isso equivale a dizer que não a vejo agora e que não estou sentado em uma de suas cadeiras escrevendo. Em outras palavras, visto a biblioteca como ausente; a imagem dá seu objeto como um nada de ser. Quando, por exemplo, produzo uma consciência imaginante de Pierre ⁶, o que faço, de fato, é produzir uma síntese intencional que irá reunir uma série de momentos passados para que eu possa afirmar uma identidade através das diversas aparições do amigo ausente: Pierre-em-imagem é a sinonímia de Pierre-intuitivo-ausente; sua imagem é sempre uma certa maneira de não tocá-lo, de não vê-lo a tal distância de mim. O terceiro caso, por sua vez, diz respeito ao irreal que existe alhures (Pierre está em Berlim), e, finalmente, o quarto e último caso, no qual observamos que “a existência do que é imaginado não é nem afirmada e nem negada, mas como já dizia Husserl, colocada entre parênteses ou neutralizada” (CABESTAN, 1999, p. 9).

Na perspectiva esboçada acima, todos os quatro atos pelos quais a consciência imaginante põe seu objeto diferem radicalmente do objeto perceptivo, pois o objeto enquanto imagem não nos ensina nada que já não saibamos de antemão. Ao contrário dos objetos da percepção que são dados por perfis (*Abschattungen*) e nunca de uma só vez, o objeto imaginante é dado de uma só vez: a imagem dá de uma só vez o que ela possui, ou seja, no ato imaginante, já encontramos, desde sempre, o conhecimento do

minha iniciação ao objeto. Mas, no caso da imagem, esse ato sintético ultrapassa o aparecer: é ele que cria, então, o objeto. A consciência se dá Pierre por um ato que emprega saberes, intenções e representações. Este ato sintético é constitutivo na imagem, na medida em que na percepção, ele é um resultado. Dito de outra maneira, a consciência não busca mais colocar-se em presença com um ser, ela não se deixa mais solicitar nem seduzir por aquilo que está em face dela: *ela tenta, por si mesma, criar uma presença*. Pela imagem, ela tenta constanger o real a oferecer o objeto cobiçado a sua apreensão. Dito de outra maneira, o objeto somente obtém uma presença de empréstimo, perdendo sua exterioridade e sua independência” (BREEUR, 2012, p. 263).

⁶ Ou Pedro, como se queira.

que ele é. Logo, se imagino uma casa, além de apreendê-la por inteira (isto é, sem perfis), sei imediatamente que ela pertence a tal pessoa, que está localizada em tal cidade e conta com seis cômodos; não há espera, não há aprendizado, não há surpresa: o objeto enquanto imagem é apenas o conhecimento prévio que temos dele e nada mais. Finalmente, longe de ser uma simples faculdade entre outras, o imaginário sartreano, radicalmente oposto à percepção, é uma consciência completa que exprime uma potência de negação do mundo, um poder de nadificação da realidade. Ora, mas por que a consciência imaginante postula uma tese de irrealidade que nadifica o mundo? Estando este fato atrelado a uma característica existencial da consciência, Sartre asseverará que o poder nadificador da consciência imaginante é o correlato de sua liberdade intencional, “é porque o homem é transcendentemente livre que ele pode imaginar” (SARTRE, 2010c, p. 358). Ora, ao contrário de *TE*, a liberdade, ainda que transcendental e ligada à possibilidade de imaginar (de negar o mundo sob um ponto de vista preciso), agora passa a pertencer ao homem. No mais:

Para que uma consciência possa imaginar, é preciso que ela escape ao mundo por sua natureza, é preciso que ela possa tirar de si mesma uma posição de recuo em relação ao mundo. Em uma palavra, é preciso que ela seja livre. Assim, a tese de irrealidade nos entregou a possibilidade de negação como sua condição, ora, esta não é possível a não ser pela ‘nadificação’ do mundo como totalidade (...) (SARTRE, 2010c, pp. 353-354).

Contudo, para que ela possa escapar ao mundo, é necessário que a consciência esteja em *situação* e não seja um “ente intramundano”⁷. A situação, antes de aparecer em *EN*, já figura aqui como “os diferentes modos imediatos de apreensão do real como mundo” (SARTRE, 2010c, p. 355), ela fornece as motivações concretas e precisas para que o imaginário advenha como nadificação da realidade: ser livre, ser-no-mundo e estar em situação concreta são, finalmente, as condições para que uma consciência produza uma tese irreal. Ser-no-mundo (*être-au-monde*) resguarda o fato de que a consciência não é uma coisa, um objeto entre outros objetos no interior do mundo real; “ela não está submetida ao encadeamento determinista deste (do mundo), pois ela pode colocar um além irreal do mundo, nadificá-lo” (CABESTAN, 2008, p. 23). Sartre novamente:

⁷ “(...) imaginar supõe que a consciência não esteja ‘atolada’, ‘engolida’, ‘presa no mundo’, logo, que ela não seja um simples ente intramundano, mas que ela escape ao mundo” (CABESTAN, 2008, p. 22).

(...) para imaginar, a consciência deve ser livre em relação a toda realidade particular, e essa liberdade deve poder definir-se por um ‘ser-no-mundo’ que é ao mesmo tempo constituição e nadificação do mundo; a situação concreta da consciência no mundo deve a cada instante servir de motivação singular à constituição do irreal (SARTRE, 2010c, p. 357).

É salutar notar, no entanto, que a situação concreta, nos quadros de *IM*, não é forçosamente a situação ⁸ tal como ela é, pela primeira vez, teorizada em *CDG*. Lá, sob a influência direta de Heidegger e cada vez mais distante de Husserl ⁹, a situação assinala uma rede de determinações contingentes nas quais a liberdade ou se apoia ou recusa; além disso, quando do aparecimento de *EN*, a situação operará a junção, até então ausente de *TE*, entre o fenomenológico e o ontológico, isto é, fará com que a consciência surja como um ser-no-mundo ontofenomenologicamente rodeada por objetos que possuem seus coeficientes de adversidade ¹⁰; n’outras palavras, no ensaio de

⁸ Em *IM* (2010c, p. 355), “nós chamaremos ‘situação’, os diferentes modos imediatos de apreensão do real como mundo.” Ademais, ainda que essa situação seja fenomenológica, ela já assinala uma abertura da consciência ao mundo e revela “o absurdo essencial da existência” (SARTRE, 2010c, p. 328) cujo correlativo noemático, no caso de *IM*, será o refúgio no mundo imaginário.

⁹ “Eu só poderia *chegar* a Heidegger depois de haver esgotado Husserl. E, para mim, esgotar um filósofo é refletir sobre suas perspectivas, formar ideias pessoais à custa dele, até chegar a um beco sem saída. Foram precisos quatro anos para eu esgotar Husserl. Escrevi um livro inteiro (menos os últimos capítulos) inspirado nele: *O Imaginário*. Contra ele, para dizer a verdade, mas tudo aquilo que um discípulo pode escrever contra o seu mestre. (...) um fosso cada vez mais largo se separava de Husserl: sua filosofia, no fundo, evoluía para o idealismo, coisa que eu não podia admitir e, sobretudo, como todo idealismo ou como toda doutrina simpatizante, sua filosofia tinha sua *matéria passiva*, sua *hylé*, que uma forma vem determinar (categorias kantianas ou intencionalidade)” (SARTRE, 2010b, p. 418). É importante notar que a Conclusão de *IM*, sem dúvida, fora escrita sem a inspiração direta de Husserl. Aliás, poderíamos compreender, a partir disso, a recusa da redução fenomenológica que a Conclusão assevera: na medida em que o conceito heideggeriano de ser-no-mundo já orbita em *IM*, e mesmo antes em *Esquisse*, operar a redução (colocar o mundo entre parênteses) parece impossível, pois a consciência não pode mais ser pensada separadamente do mundo. Sobre a recusa da redução, Moutinho (1993, p. 146): “Dizíamos que a redução não era prática na Conclusão de *L’Imaginaire* sob alegação de uma ignorância francesa dos métodos fenomenológicos. Mas será de fato assim, se ali já aparecia o conceito de ser-no-mundo? Não será a ideia mesma de que a consciência está sempre situada, de que ela só pode ser ‘sendo-no-mundo’, a razão mais profunda pela qual a redução não pôde ser praticada?, redução, era o que lembrávamos, que pretende exatamente pôr o mundo ‘fora de jogo’, ‘entre parênteses’?”. Mas, já em *TE*, sob os auspícios do *quiprocó* empírico-transcendental, a consciência e o mundo também não podiam ser pensados separadamente, salvo por abstração. Daí que Sartre, muito sumariamente, fale da redução fenomenológica como um “milagre”, uma “operação puramente científica” (*TE*, 2003, pp. 129-30). Ademais, em *Conscience de soi et connaissance de soi*, o filósofo emite a seguinte posição acerca da redução fenomenológica em Husserl: “(...) partimos do mundo e do conhecimento, saímos dele pela *εποχή* fenomenológica, e não voltamos nunca ao mundo a partir da *εποχή* fenomenológica. Somos um pouco como esses filósofos tirados da caverna de Platão que recusariam, em seguida, regressar à caverna, se bem que, de fato, seja na caverna que é preciso pensar e agir” (SARTRE, 2003, p. 142).

¹⁰ No caso de *TE*, ao contrário do que ocorrerá em *CDG* e *EN*, Sartre “trata a espontaneidade como liberdade em relação a si (ao passado, aos afetos, ao psíquico...), no esquecimento o mais absoluto dos coeficientes de adversidade que poderiam limitá-la ou condicionar seu exercício, o que explica a dissociação entre o humano e o transcendental (...)” (DE COOREBYTER, 2000, p. 620).

ontologia fenomenológica a situação representará a *dependência ontológica* do ser transfenomenal da consciência face ao ser transfenomenal do mundo, dependência ontológica que desemboca em uma nova faceta da intencionalidade da consciência como fundamentalmente situada. Aqui, bem ao contrário, a situação é eminentemente fenomenológica, ou seja, a consciência está em situação de uma transcendência, pois:

(...) a consciência é transcendentalmente livre, mas esta liberdade está ainda fundada sobre a posição de uma transcendência real e individual. Do mesmo modo que a contingência é uma condição para a realização do ato livre, do mesmo modo uma transcendência real é condição da constituição-nadificação que é a imaginação. (...) a consciência está *fenomenologicamente* ‘em situação’, ou seja, sobre o fundo da realidade do mundo (sobre o fundo fenomenológico), e não da realidade do ser (fundo ontológico) (MASSELOT, 2012, p. 11).

Isso significa, sobremaneira, que a imagem somente pode ser negação do mundo se, e somente se, o mundo for apreendido como um conjunto sintético real e capaz de ser ultrapassado. Em outras palavras, o mundo real é pressuposto e deve figurar como o fundo no qual a consciência imaginante age através de seu poder nadificador¹¹. Há, desta lida, um díptico entre o real e o imaginário (irreal): a nadificação (irrealização) somente se concebe a partir de uma espessura do real que será nadificado pela consciência imaginante; “assim, colocar o mundo como mundo ou ‘nadificá-lo’ é uma única e mesma coisa” (SARTRE, 2010c, p. 354). Para que esta “circularidade” entre o real e o irreal fica clara, tomemos de empréstimo o exemplo do filósofo: imaginemos um centauro, objeto inexistente. Para que ele surja como irreal, é preciso que o mundo seja apreendido como “mundo-onde-o-centauro-não-existe”, ou seja, é preciso que a consciência se volte para esse mundo real e, em oposição a ele (mas a partir dele), faça surgir o centauro como objeto irreal. Destarte, a imagem, sendo negação do mundo a partir de um ponto de vista particular, “jamais pode aparecer senão *sobre um fundo de mundo* e em ligação com o fundo” (SARTRE, 2010c, p. 356). Sob uma perspectiva tal, toda consciência realizante, consciência perceptiva, envolve uma ultrapassagem “velada” em direção à consciência imaginante, e esta, por seu turno,

¹¹ “Todo imaginário aparece ‘sob fundo de mundo’, mas reciprocamente, toda apreensão do real como mundo implica uma ultrapassagem velada em direção ao imaginário” (SARTRE, 2010c, p. 361).

somente pode operar a partir de um fundo de mundo real ¹²: eis aqui a situação fenomenológica da consciência, ou seja, sua relação necessária com o mundo transcendente. Além dessa diferença, a nadificação, tal como exposta aqui, ainda não pode ser lida à custa da tópica ontológica ¹³: em *IM*, a nadificação, além de dizer respeito exclusivamente à consciência imaginante ¹⁴, deve ser concebida através de um movimento duplo que envolve, simultaneamente, o ato de colocar o mundo como totalidade sintética e o ato de recuar em relação a esse mundo. Assim descrita, a nadificação da consciência imaginante somente opera através da apreensão de uma situação que motiva, *après coup*, a constituição do objeto irreal. Novamente o filósofo:

É a-situação-no-mundo, apreendida como realidade concreta e individual da consciência, que é a motivação para a constituição de um objeto irreal qualquer e a natureza desse objeto irreal é circunscrita por essa motivação. Assim, a *situação* da consciência não deve aparecer como pura e abstrata condição de possibilidade para todo o imaginário, mas como motivação concreta e precisa da aparição de tal imaginário particular (SARTRE, 2010c, pp. 355-356).

Na interdependência da consciência com o mundo real, o conceito heideggeriano de ser-no-mundo é indispensável e sinaliza, como uma de suas consequências, o afastamento de Sartre para com o pensamento fenomenológico de Husserl. Ora, a consciência, sendo um ser-no-mundo, somente pode irrealizar o mundo estando justamente *no* mundo; daí que ser-no-mundo seja a condição *sine qua non* para a imaginação: “o nada, para ser exposto, exige a apreensão da totalidade do real, isto é, do mundo como conjunto sintético” (MOUTINHO, 1993, p. 133) ¹⁵. Na medida em que o real figura como a condição da negação, a negação, por outro lado, é a condição da afirmação realizante, do real: “se é preciso que o real seja dado de início para que se possa negá-lo, ele apenas é negado precisamente sob a condição de poder ser negado” (VAUDAY, 2005, p. 15); logo, não poderia haver consciência realizante sem

¹² Lemos: “Do mesmo modo, para que meu amigo Pierre me seja dado como ausente, é preciso que eu tenha sido conduzido a apreender o mundo como um conjunto tal que Pierre não poderia estar nele atualmente e a mim presente” (SARTRE, 2010c, p. 355).

¹³ Tópica ontológica: a completa assimilação do ser da consciência como nada de ser.

¹⁴ “É a aparição do imaginário diante da consciência que permite apreender a nadificação do mundo como sua condição essencial e como sua primeira estrutura” (SARTRE, 2010c, p. 359).

¹⁵ “A condição para que uma consciência possa imaginar é, portanto, dupla: é preciso, ao mesmo tempo, que ela possa colocar o mundo em sua totalidade sintética e, igualmente, que ela possa colocar o objeto imaginado como fora de alcance em relação a este conjunto sintético, ou seja, colocar o mundo como um nada em relação à imagem” (SARTRE, 2010c, p. 353).

consciência imaginante e vice e versa. Segundo Sartre, a consciência imaginante mantém o mundo como fundo nadificado do imaginário e, igualmente, a consciência do mundo (consciência perceptiva, realizante), motiva uma consciência imaginante como apreensão de uma situação particular¹⁶. Esboçada assim, a relação do real com o imaginário (irreal), portanto, a relação da presença com o nada, conduz-nos a identificar uma nova dinâmica que perpassa aquele velho conceito fenomenológico de *TE/L'intentionnalité*, a presença¹⁷. Ora, Derrida, em *La voix et le phénomène*, não deixa de observar que Husserl faz da imaginação o modo, *par excellence*, de apresentação das essências e, com isso, a imaginação deixa de ser apenas uma faculdade entre outras faculdades¹⁸. Porém, segundo o autor, a concepção husserliana da imaginação permanece tributária de uma metafísica clássica, da reprodução de uma presença que “guarda nela a referência primeira a uma apresentação originária, ou seja, a uma percepção e a uma posição de existência, a uma crença em geral” (DERRIDA, 2009, p. 61). Em suma, a teoria que permite pensar a imagem permanece, em Husserl, uma teoria da re-presentation (*Vorstellen*). Acerca disso, lê-se:

Para Husserl, como observa Derrida, ainda que a imagem neutralize a existência empírica do objeto imaginado, o que a distingue da experiência perceptiva e da lembrança, ela não inclui menos ali a crença no objeto imaginado. Se o objeto da imaginação não está presente ‘aqui e agora’, ao menos ele é presentificável. Para dizer de outra maneira, se o objeto da imagem não existe, o próprio da imaginação seria de fazer crer em sua

¹⁶ “Por exemplo, se tenho vontade de ver meu amigo Pierre que não está aqui, a situação se define como um ‘ser-no-mundo’ de maneira que Pierre não seja dado no presente, e Pierre é aquilo em relação ao qual a totalidade do real é ultrapassada para fazer um mundo. Mas de modo algum se trata do Pierre real que, pelo contrário, se fosse dado como presente ou como visado a partir do real por intenções vazias e presentificantes (por exemplo, se estou a ouvi-lo andando atrás da porta), faria parte da situação: esse Pierre em relação ao qual a situação se definiu é precisamente o Pierre *ausente*” (SARTRE, 2010c, p. 360).

¹⁷ “Vocês veem esta árvore aqui, que seja. Mas vocês 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 de distância da costa mediterrânea. Ela não pode entre em vossas consciências, pois não é da mesma natureza que elas. (...) A consciência e o mundo são dados de uma só vez: exterior por essência à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela. É que Husserl vê na consciência um fato irreduzível que nenhuma imagem física pode exprimir. Salvo, talvez, a imagem rápida e obscura da explosão” (SARTRE, 2003, pp. 87-88). Recolocado em seu devido lugar, o objeto se encontra fora da consciência, não há mais representação, assimilação ou nutrição (em nós) entre o objeto e a consciência; há, agora, a presença do objeto como aparição porque já estamos diante das coisas: a consciência e o mundo são dados de uma só vez, isto é, a fenomenologia exige uma aparição simultânea e interdependente da consciência e do fenômeno. Do corolário intencional (toda consciência é consciência de...), segue-se a assertiva segundo a qual consciência & mundo são, por essência, relativos um ao outro, pois só há consciência se houver, do outro lado, o Outro dela, isto é, o objeto – polo de visada intencional -.

¹⁸ O itinerário desta observação pertence a Patrick Vauday (2005, p. 12).

existência a partir de sua representação, o que assinala a marca clássica segundo a qual a imagem, na diferença do conceito, é sempre imagem de um objeto particular (VAUDAY, 2005, p. 12).

Nas tramas da teoria sartreana da imaginação, ainda que esta seja influenciada por Husserl, a imagem não remete a *nenhuma* presença na exata medida em que a consciência imaginante, a partir dos quatro atos posicionais que vimos alguns parágrafos acima, põe seu objeto como um nada. Para Sartre, a incapacidade teórica husserliana está ligada, sobretudo, à impossibilidade do fenomenólogo alemão em operar uma radical distinção entre imagem e percepção: como se sabe, em alguns textos das *Recherches logiques* (1900), Husserl parte de uma “intenção vazia” pela qual ele pretende dar conta, ao mesmo tempo, da percepção e da imagem mental por um procedimento de preenchimento similar, isto é, de uma mesma matéria. Certamente para o filósofo francês, há uma diferença substancial entre a visada perceptiva e a visada imaginante, isto é, uma diferença de intenção entre uma e outra, diferença que somente pode ser teorizada a partir das sínteses intencionais. Ora, se permanecermos única e exclusivamente em uma diferença superficial de orientação das intenções, seria deveras difícil compreender que, diferentemente da imagem interna, na imagem mental não podemos escolher passar de uma intenção do tipo perceptiva a uma intenção imaginante que visa a mesma *hylé*. Para que a consciência imaginante seja distinta da consciência perceptiva, far-se-á necessário que a visada da imagem não seja um preenchimento, mas uma visada de uma certa ausência pela qual a matéria da imagem mental, na diferença da perceptiva, seja um conteúdo psíquico ¹⁹. Sob o viés da letra sartreana, Husserl parece ainda “prisioneiro da antiga concepção, pelo menos no que diz respeito à *hylé* da imagem, que continuaria sendo para ele a impressão sensível renascente” (SARTRE, 1973, p. 108). Portanto, na teoria husserliana da imagem, é como se se tratasse de intenções diferentes animando uma mesma matéria, isto é, “como se se bastasse a intenção para diferir ‘carne e osso’ de ‘ficção’” (MOUTINHO, 1993, p. 122). Destarte, muito além de afirmar uma presença ausente (o que havíamos sumariamente suposto em

¹⁹ (...) pensar a imaginação e a percepção como preenchimento, e afirmar a igual plenitude da imaginação e da percepção não é de todo sem perigo. Tal pressuposto acaba por reconhecer na imaginação uma matéria impressional concreta idêntica àquela da percepção (...). Nós nos aproximamos, com isso, perigosamente da tese clássica da “impressão sensível renascente”. Certamente a *hylé* da imaginação e aquela da percepção não são ainda idênticas numericamente, mas já o são especificamente. E, portanto, a imaginação não pode pretender “preencher” do mesmo modo a consciência vazia de significação. Ver uma cotovia não é imaginá-la: não somente as intenções diferem mas também a matéria. (CABESTAN, 2004, p. 102).

nota), é preciso convir que a tese irrealizante, a nadificação, “ignora até a ausência do objeto para dispô-lo livremente no imaginário” (VAUDAY, 2005, p. 12), pois a consciência imaginante, a partir da imagem, põe o nada (*rien*). Sobremaneira, a imagem do X ausente, antes de visar sua presença, visa sua inexistência: a imagem é o nada do objeto, pois o irreal é sempre um duplo nada, “nada de si mesmo em relação ao mundo, nada do mundo em relação a si” (SARTRE, 2010c, p. 357). Mas, se o ato de nadificação só se realiza a partir de um fundo de mundo (presença), e a presença, por seu turno, traz consigo a possibilidade velada de ultrapassagem em direção ao irreal, poder-se-ia comparar essa relação como a relação que irromperá em *L’être et le néant* entre o para-si (*pour-soi*) nadificador e o em-si (*en-soi*) pleno de ser²⁰. Antes de esmiuçarmos a especificidade teórica do Nada na obra de 1943, diremos que *IM*, a partir do poder nadificador da consciência imaginante, introduz a possibilidade de uma negatividade entre a consciência e o objeto, relação negativa até então ausente dos quadros positivos da fenomenologia de *TE*. Ainda, diante dessa nova perspectiva, é imprescindível sublinhar que essa consciência, sendo um ser-no-mundo que põe o real como uma situação que deverá ser ultrapassada, deixa-se revelar a si mesma no *cogito*²¹. Segundo Moutinho (1993, p. 134), esta característica de ser-no-mundo, bem como seu correlato, a nadificação, passam a ser legitimadas pelo *cogito*, *cogito* que exige um mundo. Afinal, duvidar do mundo (operação do *cogito* cartesiano) não é, do mesmo modo, afetá-lo com um coeficiente de irrealidade, ou seja, “a condição mesma do *cogito* não é de início a dúvida, isto é, ao mesmo tempo a constituição do real como mundo e sua nadificação

²⁰ Aqui, muito antes de *EN*, já encontramos a relação necessária que deve haver entre o ser e o nada. Na obra de 1943, por conseguinte, o nada será apresentado como um nada de ser “que se coloca por relação à totalidade do real” (MOUTINHO, 1993, p. 141). No mais, a diferença entre em-si e para-si consta, ainda que não nos quadros de uma ontologia, na “Introdução” de *A Imaginação*. Lá, Sartre observa a diferença entre a folha branca (com suas características) e a consciência: “sua forma, sua cor, sua posição (...) são para *mim*, não são *eu*. Mas também não são *outrem*, isto é, não dependem de minha espontaneidade, nem da minha, nem da de outra consciência. São, ao mesmo tempo, presentes e inertes. Essa inércia do conteúdo sensível, frequentemente descrita, é a existência *em si*. De nada serve discutir se esta folha se reduz a um conjunto de representações ou se é ou deve ser *mais do que isso*. O certo é que o branco que constato não pode ser produzido por minha espontaneidade. Esta forma inerte que está aquém de todas as espontaneidades conscientes, que devemos observar, conhecer pouco a pouco, é o que chamamos uma *coisa*. Em hipótese alguma minha consciência seria capaz de ser uma coisa, porque seu modo de ser é precisamente um *ser para si*. Existir, para ela, é ter consciência de sua existência. Ela aparece como uma pura espontaneidade em face do mundo das coisas que é pura inércia. Podemos, pois, colocar desde a origem dois tipos de existência: é, com efeito, na medida em que são inertes que as coisas escapam ao domínio da consciência; é sua inércia que as salvaguarda e que conserva sua autonomia” (SARTRE, 1973, p. 41).

²¹ “Esta consciência livre, com efeito, cuja natureza é ser consciência *de* qualquer coisa, mas que, por isso mesmo, se constitui a si mesma em face do real e que o ultrapassa a cada instante porque ela não pode ser senão ‘sendo-no-mundo’, isto é, vivendo sua relação ao real como *situação*, o que é senão simplesmente a consciência tal como ela se revela a si mesma no *cogito*?” (SARTRE, 2010c, p. 357).

desse mesmo ponto de vista?” (SARTRE, 2010c, p. 357). Validando a tese irrealizante através da experiência do *cogito*, Sartre assegura, finalmente, que a consciência imaginante (e seu poder nadificador) não é empírica, mas uma consciência completa realizando sua liberdade diante do mundo, ou seja, podendo nadificar o mundo justamente por ser livre. Há de se notar, desse modo, que há uma relação – como já havíamos indicado acima – entre o nada e o ser ²², relação que será mantida nos quadros de *EN*: “o nada somente pode ser dado como uma infraestrutura de alguma coisa” (SARTRE, 2010c, p. 358), doravante, em relação à presença (ao ser), em relação ao fundo de mundo real. Ao contrário do nada de Heidegger que se revela como ente na totalidade, ou seja, como um nada que se dá sem relação nenhuma com o ser, o nada sartreano, *modus operandi* da consciência imaginante, é “uma experiência que, por princípio, se dá ‘com’ e ‘em’” (SARTRE, 2010c, pp. 358-59); nesta lida, insiste Sartre, mesmo que o imaginário não seja posto de fato, a possibilidade de ultrapassar o existente está aí, é dada a partir do próprio existente e da liberdade nadificadora da consciência imaginante. Logo,

“(…) o imaginário é (…) um poder de ruína e de fuga, que desfaz o mundo não para destruí-lo ou transformá-lo, mas para desrealizá-lo e fugir dele, para ‘nadificá-lo’ diria Sartre. O imaginário não é um outro mundo oposto ao mundo tal como ele é, um mundo refeito novamente tal qual o da utopia, mas a negação mesma da mundaneidade e seu constrangimento. É com esta introdução da negatividade como sentido imanente da consciência imaginante que Sartre realiza uma lacuna, não somente em relação à filosofia clássica, mas ainda em relação à fenomenologia de Husserl (VAUDAY, 2005, p. 11).

Mas, finalmente, que lacuna seria essa? Ora, se a fenomenologia de Husserl, como não deixamos de observar, parte da presença, “do presente-vivo” (presença que um Derrida, como notamos, criticará), o filósofo francês, ao enxertar o nada e validá-lo a partir do *cogito*, reorienta essa presença (o X da consciência perceptiva) ao instituir a possibilidade de sua ultrapassagem, possibilidade que culmina na nadificação desta e, conseqüentemente, na irrupção de um mundo irreal avesso ao mundo real. Nesta perspectiva, Sartre institui, na presente obra em curso de análise, o avesso da fenomenologia da presença, o avesso, portanto, da positividade sob a qual a consciência e o mundo eram concebidos em *La transcendance de l’Ego*; no entanto, sejamos

²² Este ser, obviamente, não é ainda aquele de *EN*.

cautelosos ao identificar e comentar este avesso. Expliquemo-nos. *L'Imaginaire*, ainda que postule o poder nadificador da consciência imaginante, o faz sob as dependências da presença, de um existente que, em si mesmo, contém a possibilidade de ser ultrapassado pelo nada: fato que assinala a persistência da presença fenomenológica e que deverá, por conseguinte, reaparecer no ensaio de ontologia fenomenológica dos anos 1943 (a relação do para-si com o em-si, do nada com o ser). Assim, fazendo com que o nada surja no horizonte da presença, Vauday (2005, pp. 8-9) recorre à imagem da fita de Möbius²³ a fim de ilustrar a inversão que Sartre imprime na fenomenologia sem, todavia, abandoná-la. Na medida em que o filósofo “cola” o nada à presença, ou seja, na medida em que o existente contém o nada como seu ultrapassamento e o nada só se desvela a partir desse existente, *IM* descortina, além da pré-história do nada, o sentido de uma ontologia (vindoura) que, todavia, ainda afirma-se aqui como fenomenológica²⁴. Se a consciência imaginante, a partir de uma tese irrealizante, nadifica a presença, e, a partir disso, faz advir o mundo irreal, é preciso convir que esta articulação entre constituição e nadificação:

(...) é sugerida em um quadro transcendental no qual Sartre explicita a imaginação como condição de possibilidade da consciência, sendo entendido que este ato seria impossível se a consciência não se relacionasse, *fenomenologicamente*, com uma realidade transcendente. Mas, em 1940, Sartre não pode evidentemente querer dizer que a consciência imaginante é *ontologicamente* relativa ao em-si, mas apenas que ela é *fenomenologicamente* relativa a uma transcendência real (MASSELOT, 2012, p. 4).

O que realmente *L'Imaginaire* indica (isso nós já dissemos), e que depois será mantido (embora reconfigurado ao nível do ser), é a impossibilidade de postular uma tese irrealizante sem que haja, necessariamente, um fundo de mundo real (presença). Sob essa ótica, ver-se-á que os *Carnets* (e posteriormente *EN*) assumem a impossibilidade de pensar o nada sem a dualidade que este mantém com o ser²⁵

²³ “Sabe-se que a fita de Möbius consiste em imprimir uma torção em uma fita, seja de papel ou de outro material, e acrescentar nela duas extremidades para obter uma superfície contínua sem dentro e sem fora” (VAUDAY, 2005, p. 8).

²⁴ Ver-se-á, em nosso terceiro capítulo, que esta equalização da presença ao nada (ausência), será fundamental para que compreendamos a teoria sartreana do desejo.

²⁵ Devemos notar, no entanto, que a análise do ser ainda não aparece efetivamente nos *Carnets*, mas somente na “Introdução” de *EN*. Ainda assim, pensamos, os *Carnets* já dão os indícios de uma relação indissolúvel entre o ser e o nada.

(dualidade que, em *IM*, é dada pelo real e o irreal). No mais, essa potência nadificadora da consciência imaginante assinala um primeiro indício de nadificação do *cogito*, e que mais tarde, sobretudo em *EN*, remeterá a uma “falta de ser” constitutiva do ser do para-si ²⁶, uma descompressão de ser sobre a qual o desejo será teorizado ²⁷. Isso dito, devemos indagar como o nada, até então exclusivamente pertencente ao imaginário, passa a ser a *própria consciência*.

B)

A tônica dos *Carnets* é a de repensar, em situação de guerra ²⁸, os conceitos que no “período fenomenológico” de Sartre apareciam sustentados por uma filosofia estoíca (a dessolidarização de si, a radical autonomia da liberdade transcendental de *TE*, a consciência, etc.). Do estoicismo à autenticidade ²⁹, da consciência absoluta e

²⁶ “O para-si não pode manter a nadificação sem se determinar como *falta de ser*. Significa que a nadificação não coincide com uma simples introdução do vazio na consciência” (SARTRE, 2010a, p. 121). Será prudente adiantar, ademais, que a falta de ser, falta dita existencial, estará na origem de todos os desejos e vontades do para-si. Antes de *EN*, Sartre teoriza esse tema no “Caderno XI” de *Drôle de Guerre*.

²⁷ Trataremos amplamente da fundamentação teórica do desejo na medida em que avançarmos em nossas investigações. Antecipadamente, diremos que “Sartre muito cedo mesurou a insuficiência da referência da fenomenologia ao ‘presente-vivo’ para fundar uma teoria do desejo capaz de dar conta da realidade-humana” (VAUDAY, 2005, p. 16). Acerca da descompressão, *EN* assinala que “O para-si corresponde a uma destruição descompressora do em-si (...)” (SARTRE, 2010a, p. 120).

²⁸ (SARTRE 2010b, p. 147). Sobre a história da redação dos *Carnets*, lê-se: Ora, quanto a Sartre em guerra, nós dispomos de um documento inestimável que expõe, dia a dia, como ele vive e pensa o que lhe acontece: trata-se, precisamente, dos *Carnets de la drôle de Guerre*. Tendo comprado, em 14 de setembro de 1939, ‘uma caderneta de couro’, Sartre pretende redigir, de acordo com os termos que ele inscreve de maneira escolar e profunda na primeira página quadrilhada, um ‘Diária de guerra’”, empreita na qual ele irá se debruçar como tenacidade até abril de 1940. Ele redigira, a partir de uma letra pequena, quinze cadernos. Seis chegaram a nós; sabemos que alguns foram destruídos - durante a guerra, ou, mais tarde, em janeiro de 1962, quando o apartamento de Sartre foi explodido pela O.A.S -, outros talvez ainda existam, mas não foram ainda localizados” (SIMONT, 2010, pp. 1365-66).

²⁹ “Constato que sempre visei a moralidade como um *ser* e não como um *fazer*. Em suma, uma sabedoria, mas de natureza existencial. A sabedoria sempre consistiu, não em fazer nada, mas revestir em certas situações determinadas, disposições interiores; considerem tais disposições como uma modificação existencial e estarão bem perto da minha única ambição moral, ou seja, estoicismo e autenticidade. (...) Mas, cheguei a indagar-me (desde o início desse diário) se o estoicismo e a autenticidade são compatíveis. Estoicismo não é recusa da angústia – e não há artimanhas do estóico, um otimismo estóico? E a autenticidade, ao contrário, não estará acompanhada de lamentações?” (SARTRE, 2010b, p. 186). As indagações de Sartre sobre a guerra, sua situação em guerra (ser-em-guerra), são, segundo o filósofo (2010b, p. 202), a modalidade mais propícia para que se compreenda amplamente o ser-no-mundo. Ainda, segundo o Autor, a experiência da guerra “é um modo de realização do existencial. Abjeção do homem, *libertação da consciência transcendental* (...)” (SARTRE, 2010b, p. 232, grifo nosso). A guerra, esfacelando a dignidade humana, correlativo estóico de uma moral da paz, dá lugar à autenticidade (adquirida *na e pela* historicidade) que deve ser pensada por meio da facticidade, da situação, do ser-no-mundo, em suma, conceitos que humanizarão, de alguma maneira, a consciência transcendental de *TE*. Ser autêntico, de acordo com Sartre (2010b, p. 334), significa realizar plenamente nosso ser-em-situação, compreender nossa condição humana como seres lançados em uma situação sem nenhuma justificativa a priori, ou seja, assumir nossa liberdade absoluta e, com isso, nosso nada de ser. No mais, para um estudo

transcendental à consciência humana e nadificadora, eis-nos em presença de uma série de reflexões que estão na origem de muitas das obras vindouras de Sartre. Assim, em *Drôle de Guerre* (plano da *análise existencial*), espécie de esboço do *Ensaio de ontologia fenomenológica*, o filósofo tece importantes diretrizes teóricas para que se compreenda o teor desta nova imagem do Nada, *et pour cause*, da consciência. Tal como em 43, é preciso observar que a questão do nada será evidenciada a partir de uma análise minuciosa da liberdade e, depois, da negação. No *Caderno V*, por exemplo, Sartre indica que a negação somente pode ser introduzida pela liberdade (o que, aliás, *IM* afirmou a partir da *dynamis* nadificadora da consciência imaginante): “a negação só pode ser introduzida pela liberdade, no mundo, pois a liberdade está toda ela tomada pelo Nada. A liberdade é seu próprio nada. (...) Por meio da liberdade é que podemos *imaginar*, isto é, anular e tematizar ao mesmo tempo os objetos do mundo” (SARTRE, 2010b, p. 416). Até aqui, nada de novo em relação ao nada tal como ele aparecia em *IM* não fosse, alguns parágrafos mais adiante, a seguinte conclusão: “esse Nada é um Nada que nós somos” (SARTRE, 2010b, p. 418). Os *Carnets* dão um passo decisivo ao mobilizarem a nadificação no princípio mesmo da consciência. Sob essa perspectiva, o *Caderno XI* aborda o problema da negação a partir de dois eixos distintos, quais sejam: a negação externa e a negação interna (dois tipos de negação que irão reaparecer em *L'être et le Néant* e farão corpo com o tema da constituição ou relação entre para-si e em-si)³⁰. A primeira negação, externa, é aquela na qual o curso de minha consciência postula, por exemplo, que “a mesa não é o tinteiro” ou que “o papel não é poroso”, na medida em que “não está *no ser* do papel o não-ser poroso” (SARTRE, 2010b, p. 460). Tal assertiva, no entanto, modifica-se completamente quando dizemos, agora, que a consciência que nós somos é a própria negação, por exemplo, “a consciência *não é* extensão”. Acerca dessa negação interna, o filósofo:

Sem dúvida, se nos limitamos a dirigir esse julgamento à consciência de outra pessoa, considerando-a como um dado revelado pela experiência, seremos levados a colocá-la na categoria dos julgamentos precipitados e dir-se-á que negamos a dimensão da consciência como a porosidade do papel. Entretanto, quando se trata da consciência que nós *somos*, o caso é diferente,

mais detalhado acerca do par autenticidade/inautenticidade, sugerimos a leitura do excelente artigo de P. Cabestan, “Authenticité et mauvaise foi: que signifie ne pas être soi-même?”. Lá, em linhas gerais, o comentador mostrará a influência de Heidegger para o conceito sartreano de autenticidade e, ao mesmo tempo, os elementos que diferenciam ambos os filósofos.

³⁰ *EN*, 2010a, pp. 211-212.

pois ela própria *é* o seu nada de dimensão. Isso quer dizer que não há aqui terceiro homem para constatar que duas substâncias inertes, a consciência e a extensão, não possuem relação de dependência entre si. Mas faz parte do ser da consciência não ser extensão (SARTRE, 2010b, p. 460).

Ao contrário da primeira, a segunda negação (interna), toma o *não* como uma característica existencial, “ou, se se quiser, o *não* já não mais no nível do juízo, mas como modo de ser” (MOUTINHO, 1993, p. 143); modo de ser exclusivo, notemos aqui, do para-si enquanto ser ek-stático que se transcende para fora de si mesmo rumo ao objeto transcendente (esta *é*, aliás, uma das diferenças – de ser – fundamental entre o ser-para-si e o ser-em-si). Ora, não existindo um terceiro homem para constatar que a consciência não *é* extensão, devemos assumir que a própria consciência deve ser como *não sendo* a extensão, ela mesmo sendo seu próprio nada de extensão. N’outras palavras, para que a consciência possa realmente *não ser* extensão, “*é* preciso que ela contenha no mais profundo de seu ser uma relação unitária com essa extensão que ela não *é*” (SARTRE, 2010b, p. 461), logo, “trata-se, evidentemente, de uma relação original de ser entre dois seres” (SARTRE, 2010b, p. 461), ou seja, *é* indelével que a extensão esteja presente à consciência, embora não sendo a consciência, “não somente não sendo nela a extensão, mas *não sendo nada (rien)*” (SARTRE, 2010b, p. 461). Doravante, a unidade sintética entre a consciência e a extensão *é* uma unidade negativa na qual a consciência *não é* a extensão senão na medida em que ela *não é ela mesma*, na medida em que ela *é nada (rien)*, pois “nada de positivo vem compensar o não-ser-extensão (*ne-pas-être-étendue*)” (SARTRE, 2010b, p. 461). Sendo seu próprio nada, a consciência, portanto, não *é* extensão³¹. Sendo não-extensão, a consciência *é* tomada pelo Nada, ela *é* aquilo que *não é* a extensão, ela *é* o que não e não *é* o que *é*.

(...) precisamente porque a consciência se define como sendo o que ela não *é* e não sendo o que ela *é*, ela não pode simplesmente *ser* o que não *é* a extensão. Seu modo de ser o que não *é* a extensão *é* todo ele tomado pelo Nada, ela *é* aquilo que não *é* a dimensão sob o modo nadificador do reflexo e do refletido, o que vale dizer que a fórmula ‘a consciência não *é* extensão’ deve ser corrigida para ‘a consciência não *é a* extensão’ (...) (SARTRE, 2010b, p. 462).

³¹ “A essa relação de ser entre a extensão e a consciência chamaremos investimento” (SARTRE, 2010b, p. 462).

A passagem, de aparência obtusa, pode ser simplificada por nós da seguinte forma: a consciência, para ser consciência de si mesma, precisa ser consciência da extensão sem, no entanto, ser a extensão; em outras palavras, ela é consciência da extensão estando consciente de não ser a extensão (ela é consciência de extensão na exata medida em que, enquanto consciência, ela não é extensão ³²). Afinal, como observa Sartre, se a consciência fosse o que ela é, logo, se ela existisse sob a forma do em-si, ela seria a extensão. Sobremaneira, a consciência somente pode ser nadificação da extensão sendo, por sua vez, consciência dessa extensão, o que implica afirmar que a nadificação da consciência apenas se realiza a partir de seu contato com o ser-em-si ³³. No mais, vislumbramos aqui, ainda que reorientada a partir do Nada, a ideia de proximidade absoluta tal como esta é compreendida em *TE* ³⁴: no opúsculo sobre o ego transcendente, podemos observar que a consciência é consciência de si mesma quando de sua apreensão do X qualquer. Nesta apreensão, contudo, ela não se deixa confundir com o objeto e muito menos o põe à maneira de uma representação ³⁵. Na obra em

³² Usando o vocabulário de *L'être et le néant*, diremos que a consciência é consciência (de) extensão sob a forma reflexo-refletidora; veremos o sentido dessa definição.

³³ Lemos em *EN* (2010a, p. 215): “(...) a característica inextensa do para-si não é uma misteriosa virtude de espiritualidade que se mascararia sob uma denominação negativa: é uma relação ek-stática por natureza, pois é por e pela extensão do em-si transcendente que o para-si se faz anunciar e realiza a sua própria inextensão”.

³⁴ Reduzida exclusivamente à visada intencional, a consciência sartreana, em regime de *TE* e *L'intentionnalité*, segue um programa filosófico que almeja extinguir as filosofias do espírito; a questão relevante, tal como ela fora posta em *Situations, IX* (1987), era a seguinte: “como dar ao homem de uma só vez sua autonomia e sua realidade por meio dos objetos reais, evitando o idealismo e não caindo, por conseguinte, em um materialismo mecanicista?” (SARTRE, 1987, p. 104). Logo, se o idealismo comete o erro de submeter a realidade do mundo aos processos cognoscentes do sujeito do conhecimento, o realismo, por seu turno, falha ao supor que a veracidade do mundo seria atestada através de uma sensação psicofísica que operaria, via corpo, a articulação do exterior ao espírito. Em suma, enquanto o idealismo assevera que a realidade só pode ser constatada a partir de um espírito que lhe confira validade, o realismo trata a sensação e os vividos “como estados psíquicos de pessoas empíricas, como fragmentos de um mundo de fatos objetivos submetidos às leis da natureza” (COOREBYTER, 2003, p. 18), estando próximo, portanto, de um materialismo que nega a intencionalidade da consciência ao privilegiar as formas deterministas. Em eminente oposição a tais teorias, a *démarche* fenomenológica-intencional assegura, como notamos, a autonomia da consciência e do mundo: o objeto possui uma independência em relação a estas formulas substanciais (entendimento, sensação) operadas internamente pelo sujeito, sujeito que agora mantém uma *proximidade absoluta* com este objeto sem, no entanto, determiná-lo ou orientá-lo a partir de processos interiores. Com o itinerário da visada intencional, observamos que o mundo e a consciência são duas instâncias fundamentais um para o outro: por intermédio do mundo a consciência é consciente de si e consciente do objeto. A relação entre o ser transcendental (consciência) e o ser transcendente (objeto) figura como o próprio fundamento da intencionalidade, como o caminho de retorno ao concreto. Disso, a assertiva segundo a qual Husserl teria restituído o horror e o charme nas coisas ao expurgá-las da consciência enquanto meras representações do espírito. Eis que, repentinamente, todas as chamadas “reações subjetivas” se desvencilhem da “salmoura malcheirosa do Espírito-Aranha” ao voltarem a ser “maneiras de descobrir o mundo” (SARTRE, 2003, p. 89).

³⁵ “Já não deverá haver mais representação como imagem ou signo da coisa espaço-temporal. A representação tal como o Eu, implica na ‘vida interior’ de que fala Brunschvicg e que Sartre sempre desejou expurgar do campo da imanência” (MOUTINHO, 1993, p. 8). Doravante, do problema clássico

comento, tal como soava ocorrer em *TE*, temos essa mesma proximidade absoluta, mas com o adendo de que ela é dada a partir do Nada de Ser que é a própria consciência. Mantendo uma relação íntima com o ser que a consciência não é, o Nada somente aparece a partir desse ser: “o para-si não pode surgir senão em ligação com a totalidade do em-si que o encerra. O para-si retém diante de si e em torno de si o em-si que ele não é” (SARTRE, 2010b, p. 462); para não ser, o para-si necessita do Ser. Em estridente diferença para com *L’Imaginaire*, a negação, enquanto sendo a própria consciência, não deve ser entendida como a negação efetuada pela consciência imaginante, ou seja, não devemos conceber esta nova negação inerente à estrutura da consciência como uma fuga para fora do mundo à medida que, agora, o movimento de nadificação do para-si não é um recuo, destarte: “se a nadificação fosse acompanhada por um recuo, ela seria nadificação de nada (*rien*) e recairia no em-si” (SARTRE, 2010b, p. 463). Sendo a consciência um Nada de ser, a nadificação implica, imediatamente, uma aderência do mundo ao para-si; e este mundo, estando presente à consciência pelo fato de ela ser um nada, é a transcendência: eis aqui o que Sartre chama de *ser-no-mundo*. De acordo com o filósofo, o em-si (a transcendência, o mundo e os objetos mundanos) “investe a consciência para ser ultrapassado por ela no Nada” (SARTRE, 2010b, p. 463), no Nada que é a própria consciência. Esta consciência, definida pelo Nada, desemboca em um novo tipo de relação perceptiva entre o X transcendente (em-si) e a consciência (para-si), isto é, esta relação adquire um novo sentido, sentido até então ausente do ensaio sobre o ego transcendente: nos quadros de *CDG*, perceber o X é, acima de tudo, um *fenômeno existencial*, conseqüentemente, para a consciência, percebê-lo será ultrapassá-lo ³⁶ em direção a seu próprio nada de X; pois “a consciência, em seu para-si, ultrapassa o mundo em direção a si mesma. Ela é investida pelo em-si na medida exata em que é tomada pelo Nada” (SARTRE, 2010b, p. 463). Grosso modo, só haverá apreensão do X qualquer se e somente se a consciência for, de antemão, um nada de ser. A relação, uma vez enquadrada nestes termos, será necessário afirmar que a consciência, definida como Nada, existe para-si para além do X como aquilo que não é esse X percebido/nadificado: a consciência é consciência não-tética de si mesma como

da representação, a conexão entre continente e conteúdo, passamos para a intencionalidade como a forma própria da consciência colocar a si mesma, e apreender, neste mesmo movimento, o X qualquer.

³⁶ Observamos que: “Não é necessário, naturalmente, ver na palavra *ultrapassar* a indicação qualquer de um *ato*. É apenas um modo de existir” (SARTRE, 2010b, p. 463).

consciência tética do X qualquer ³⁷; a consciência dos *Carnets* só é consciência de si (tética ou não) no momento em que é consciência do objeto, este objeto sendo, por seu turno, o tema transcendente de sua nadificação ³⁸. A partir desta díade instituída pelo para-si e pelo em-si, “ser no mundo e ser tomado pelo Nada não são senão uma única e mesma coisa” (SARTRE, 2010b, p. 463): a teoria do Nada permite superar definitivamente o realismo e o idealismo, pois

Este princípio original confirma, contra o ‘realismo’ e o ‘idealismo’, que não há inicialmente o mundo de um lado e do outro a consciência, e, em seguida, uma dupla relação, em suma, a diferença entre esses dois modos de relação: não há ser-no-mundo senão precisamente no momento em que se institui, com um único gesto, uma relação indivisível – presença da consciência a si *como* abertura ao mundo, abertura ao mundo *como* presença a si (DE COOREBYTER, 2000, p. 265).

Havendo uma unidade sintética indivisível entre a consciência e o mundo, os *Carnets* dão, por tanto, um passo adiante em relação à *IM* e apontam, como já notamos, um conceito de ser-do-mundo bastante diferente da obra de 1940. Aqui, a nadificação não será mais aquele ato duplo de, por um lado, pôr o mundo como totalidade sintética para, em seguida, recuar em relação a ele. A nadificação, tal como vislumbramos neste momento, sinaliza o fato de a consciência aparecer como negativa, ou seja, esta negatividade é “uma condição de possibilidade da experiência, como o que torna possível a existência de um objeto para a consciência” (MOUTINHO, 1993, pp. 145-

³⁷ Dirá Sartre em *L’être et le néant* (2010a, p. 208): “Para ser consciência não-tética de (si), a consciência deve ser consciência tética de alguma coisa (...)”.

³⁸ A partir desta assertiva, seríamos capazes de evidenciar com mais clareza o que separa a consciência de *TE* desta consciência dos *Carnets*: nos anos 1937, a consciência é consciência de si na exata medida em que é consciência do mundo; “com efeito, a existência da consciência é um absoluto porque a consciência é consciência dela mesma. Isto é, o tipo de existência da consciência implica ser consciência de si. E ela toma consciência de si *na exata medida em que é consciência de um objeto transcendente*. Tudo é claro e lúcido na consciência: o objeto está diante dela com sua opacidade característica, mas ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência deste objeto, esta é a lei de sua existência. (...) Seu objeto está fora dela por natureza, e é por isto que em um mesmo ato ela o põe e o apreende. Ela apenas se conhece como interioridade absoluta” (SARTRE, 2003, p.98). Em *CDG*, uma vez o nada entrando em cena, será forçoso admitir que a consciência somente pode ser consciência de si na exata medida em que é consciência nadificadora do objeto, isto é, a consciência somente é consciência do X qualquer na exata medida em que ela, em seu ser mesmo, não é este X, quer dizer, na medida em que ela é um nada de ser. Doravante, afirmaremos que somente um ser que é, em seu ser, nada de ser, poderia operar um movimento intencional para fora de si mesmo. Nesse sentido, o nada cumpre um papel teórico bastante preciso aqui.

146) ³⁹. Para que a interdependência – mediada pelo nada - entre a consciência e o transcendente seja esclarecida, Sartre evoca a ideia do *contanto*. Aparentemente simples, a assertiva “a mesa está em contato com a parede”, conduz-nos ao ser-no-mundo e, igualmente, ao Nada. Vejamo-la. Se quisermos realmente compreender o sentido ontológico dessa ideia, comecemos por notar que oscilamos entre duas ideias opostas ou, como escreve Sartre, antinômicas: “a ideia da plenitude imanente do em-si e a ideia do recuo absoluto do Nada” (SARTRE, 2010b, p. 464). A ideia de contanto deve ser compreendida como a relação íntima de ser entre dois objetos, logo, quando enunciamos que a mesa *toca* a parede, não dizemos que ela está ao lado dessa parede, nem que ela esteja o mais perto possível dela, e nem mesmo separada da parede por uma distância infinitesimal. Caso pretendamos manter uma distância, por menor que seja, entre dois objetos, Sartre observa que, além de não podermos dizer que eles se tocam, não podemos fundi-los um ao outro, pois o contanto não é fusão; assim:

(...) eis-me de volta à ideia de uma distância que, por menor que seja, ao menos separa os dois objetos. Mas, nesse momento, a ideia de contanto desaparece. Na verdade, se tento captar o que ela exige, vejo que é preciso, para que haja contanto entre as duas individualidades, que elas estejam uma para a outra sem distância, pelo menos em um ponto das suas superfícies e que, no entanto, estejam separadas. Mas, separadas *pelo que?* Por nada (*rien*) (SARTRE, 2010b, p. 464).

Deste excerto, é preciso concluir que somente através da consciência nadificadora pode-se conceber a relação de distância (ou proximidade) entre dois objetos: “de fato, uma cadeira não toca a parede a menos que seja levada à unidade de um mundo transcendido pela realidade-humana ⁴⁰ (...). A consciência está *em contanto*

³⁹ Afinal, como dirá *EN* (2010a, p. 216): “A negatividade como transcendência original não se determina a partir de um *isto*, mas ela faz com que um *isto* exista”.

⁴⁰ A realidade-humana, deve-se fazer notar, é a tradução francesa (feita por Corbin) do *Dasein* de Heidegger. Sobre o sentido que essa tradução coloca, sugerimos a leitura da obra *Heidegger en France* (2001), de Dominique Janicaud. Além desta sugestão, Tomès, no prefácio à edição francesa de 2010 de *Esquisse*, precisa: “Pode-se certamente ver em *Être et Temps* a origem da ideia segunda a qual o fato de existir recai sobre o homem como um modo de ser particular que supõe que ele não receba seu ser de fora, mas que ele o assume e seja responsável por ele. E é isso que Heidegger, em sua *Lettre sur l’humanisme*, denunciara: o contrassenso existencialista sobre sua definição do *Dasein*, lembrando que é necessário apreender o homem a partir do ser e não de uma pretensa essência de homem que daria sua especificidade; posição dita humanista que terá de uma certa maneira Sartre (...)” (TOMÈS, 2010, p. 34). Em *CDG* (2010b, p.466), o próprio Sartre comenta seu contanto com a filosofia heideggeriana através da tradução francesa de *Que é Metafísica?* (1938); lá ele escreve: “Certamente, se Corbin não tivesse publicado sua tradução 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*”.

com o mundo” (SARTRE, 2010b, p. 465). Fazendo ecoa à proximidade absoluta de *TE*, embora animada pelo nada, a relação de contanto entre a consciência e o mundo extirpa, ao mesmo tempo, o idealismo e o realismo na medida em que o mundo é “o em-si investindo a consciência e em contanto com ela, assim como ela o ultrapassa em seu nada” (SARTRE, 2010b, p. 465). Com efeito, a particularidade do Nada é a de que ele não pode subsistir como nada senão na condição de não se distinguir do que ele não é; “em outros termos, o para-si não é para-si senão negando-se a si mesmo e desvanecendo sob a dependência do em-si que ele faz, assim, aparecer” (BARBARAS, 2008, p. 15). Como veremos em *L’être et le néant*, uma das consequências diretas desse nada no bojo da consciência será o seu reenquadramento conceitual como presença a si e não coincidência a si ⁴¹: *existir*, para a consciência, é não ser o que é e ser o que não é, é ser consciência reflexo-refletidora ⁴². Esta fórmula, concebida para caracterizar a estrutura ontológica de um ser que é seu próprio nada de ser, ser-para-si, “vai contra as representações deterministas alheias ao modo de ser do para-si e tratam a ‘realidade-humana’, ser-no-mundo, como uma realidade no meio do mundo” (MOUILLE, 2000, p. 73), em suma, como um ser-no-meio-do-mundo (*être-au-milieu-du-monde*). Ora, afirmar que a consciência é presença a si indica que, presente a si (e não idêntica a si), ela é, ao contrário da plenitude maciça do ser-em-si, um ser que é nada de ser: “a presença a si supõe que uma fissura impalpável deslize no ser, o para-si é presença a si porque ele não é de fato si. A presença a si é a marca viva do nada” (DE COOREBYTER, 2013, p. 393). Assim, dissolvendo toda e qualquer interpretação

No “Caderno III”, o filósofo sublinha que a realidade-humana, o ser-no-mundo & seu ser-em-situação, seriam capazes de afastar os perigos idealistas, naturalistas e materialistas: “O erro do idealismo está em colocar o espírito em primeiro lugar. O erro do materialismo e de todos os naturalismos é fazer do homem um ser natural. A religião do homem, considerado como espécie natural: o erro de 48, o pior de todos, o erro humanitário. Contra isso, estabelecer a realidade-humana, a condição humana, o ser-no-mundo do homem e seu ser-em-situação” (SARTRE, 2010b, p. 299). Contra este fundamento humanista que considera o homem uma espécie, o dito “humanismo existencialista” insistirá no fato de que o homem é um nada em busca do ser: consciência e mundo são necessários um para o outro. Em *L’être et le néant*, à sombra dessas reflexões, veremos que a natureza humana (uma essência que precederia a existência) é uma vã tentativa que busca substancializar o homem, torná-lo uma coisa à maneira inerte do ser-em-si. Fazendo do homem, um ser pelo qual o nada vem ao mundo, um ser cuja existência precede a essência, Sartre elimina, desta lida, qualquer forma de substancialização da consciência: “mas que queremos dizer nós com isso, senão que o homem tem uma dignidade maior do que uma pedra ou uma mesa?” (SARTRE, 1964, p. 243).

⁴¹ “Para caracterizar a consciência em sua dimensão de imanência própria, a descrição ontológica de seu modo de ser diz que ela é menos um si do que uma presença a si” (MOUILLE, 2000, p. 29). No mais, o próprio Sartre, em *CSCS* (2003, p. 156), afirmará que a “(...) presença a si é, ao mesmo tempo, separação, em certa medida, de si”. Neste sentido, poderíamos adiantar que “a realidade-humana é falta e que, como para-si, o que lhe falta é certa coincidência consigo” (SARTRE, 2010a, p. 132); voltaremos a este ponto quando de nosso terceiro capítulo.

⁴² Vale notar o seguinte: porque consciência nadificadora sob a forma reflexo-refletidora e presença a si, o homem mostrar-se-á possuidor de uma liberdade que constitui o estofamento mesmo de seu ser.

determinista da consciência (ou seja, toda e qualquer interpretação que a conceba à maneira de um ser-em-si), nosso filósofo desvela um ser-para-si nadificador que mantém uma relação dicotômica (porém em contato) com o ser-em-si. *Drôle de Guerre*, ao conceber a consciência como nada, reestrutura o díptico do real e do irreal (imaginário) de *L'Imaginaire* em díptico entre ser e nada. Agora, não se deverá falar da nadificação como uma fuga do mundo, mas, muito pelo contrário, como um ato negativo que faz, justamente, irromper o mundo e, nesse mesmo movimento, faz com que a consciência seja presença a si ⁴³. Nas tramas teóricas da obra em tela, ter consciência, por exemplo de uma árvore, significa ultrapassá-la rumo a seu próprio nada de árvore, pois “a consciência existe para-si além da árvore como aquilo que não é a árvore” (SARTRE, 2010b, p. 463); n’outras palavras, ter consciência é, imediatamente, distinguir-se do objeto (de sua presença) ao nadificá-lo. Se em *TE* a consciência tropeçava em uma presença ⁴⁴, ela, aqui, também tropeça nessa presença, mas nadificando-a: “a ligação nadificadora do reflexo e do refletido faz com que ela (a consciência) somente possa ser para si mesma (consciência consciente de si) ao se refletir como sendo precisamente nada do mundo *onde* há essa árvore” (SARTRE, 2010b, p. 463). Embora notemos aqui uma substancial diferença em relação às primeiras obras fenomenológicas, a assunção da consciência ao nada ainda não pode ser amplamente nomeada como uma teoria própria ao discurso de ontologia fenomenológica, pois deixa em suspenso a análise da natureza do Ser, bem como a relação entre o para-si e o em-si:

Nos *Carnets*, a ontologia ainda não está em seu lugar, com suas duas ‘regiões incomunicáveis’, para-si, em-si, que fazem da intencionalidade uma relação violentamente disjunta no momento mesmo onde ela se estabelece e que recusam toda instância suscetível de estabilizá-la, de unificá-la ao ultrapassá-la ou precedê-la. Mas, no registro que é, de início, aquele deste diário, aquele do questionamento de si-em-guerra, e da autenticidade ou da inautenticidade desse si, Sartre opera, bastante concretamente ou quase contra a sua vontade, a prova da impossibilidade deste envolvimento da ‘realidade-humana’ pelo

⁴³ A originalidade de *EN* em relação à *TE* poderia, pensamos, ser mesurada por esta presença a si: no opúsculo sobre o ego transcendente, a consciência de primeiro grau era consciência irrefletida de si, mas nem por isso Sartre indicava nessa consciência uma presença a si. Em regime de ontologia fenomenológica, a presença a si, enquanto marca indefectível do nada que constitui a consciência, arrimará (nós veremos isso) a intencionalidade a um desejo que será compreendido como desejo de ser, isto é, como desejo de identidade a si sob a forma ideal do em-si-para-si.

⁴⁴ . No itinerário traçado desde *Intencionalidade* e seguido por *TE*, ter consciência significa tropeçar em uma presença, apreender o ser do fenômeno a partir de sua objetividade.

Ser, prova que vai, precisamente, conduzi-lo a pensar o Nada (SIMONT, 2015, p. 44).

Antes de abordamos propriamente a questão do Nada, é preciso que haja a possibilidade de um Ser que não tenha sua existência dependente da consciência, dependência que faria com que caíssemos no idealismo fenomenológico de Husserl que reduz “o mundo ao estado de correlativo noemático da consciência” (MOUTINHO, 1993, p. 146), reino do subjetivismo transcendental ⁴⁵. Ora, se a ideia do nada é capaz de superar, de um só golpe, o idealismo e o realismo, essa superação deve ser construída a partir do estudo da taxonomia do Ser dividido em duas regiões (em-si/para-si) que são independentes na interdependência de uma sob a outra ⁴⁶. A busca pelo Ser deslindará, além da superação definitiva do noema irreal e ideal de Husserl (bem como a superação da *hylé*), a especificidade do para-si enquanto um ser que é seu próprio nada de ser sem ser, contudo, seu próprio fundamento de ser ⁴⁷.

1.2 – A nervura dual de *L'être et le néant* (ontologia fenomenológica e fenomenologia ontológica): ser do fenômeno & fenômeno de ser, *percipi* & *percipiens*, fenômeno & consciência

A)

De um ponto de vista metodológico, *L'être et le néant* parece coincidir com uma releitura sartreana de *Ser e Tempo* (1927) ⁴⁸, ao mesmo tempo em que marca,

⁴⁵ Em *Ideias I* (1913), §90, Husserl aclimatará a fenomenologia com esse novo conceito de fenômeno (o noema), conceito que deverá se reportar aos fenômenos no sentido “ôntico” da palavra, ou seja, fenômenos que não são partes reais da consciência, fenômenos dados segundo os modos subjetivos de doação. Tal conceito, será fundamental para que a fenomenologia fale em um *a priori da correlação* entre consciência e objeto. Entrementes, por não ser parte real da consciência, o noema afirma seu aspecto subjetivo, ou seja, “em regime de redução fenomenológica é o próprio mundo que se torna subjetivo” (MOURA, 2006, p. 22). Como meio ideal pelo qual a realidade se oferece à consciência, o noema acentua o modo subjetivo de doação, isto é, ele acentua, finalmente, aquela esfera normativa que regula e confere sentido aos objetos mundanos.

⁴⁶ Para que o Ser seja, ao mesmo tempo, o Ser-em-si e o Ser-para-si, Sartre, na conclusão da obra, dirá que ambos estão mantidos neste Ser total por uma “síntese unitária de tal sorte que cada uma delas, encarada à parte, não passa de um abstrato” (SARTRE, 2010a, p. 670).

⁴⁷ “(...) o para-si não é fundamento de seu ser-como-nada-de-ser, mas ele funda perpetuamente seu nada-de-ser” (SARTRE, 2010a, p. 667). Contudo, ver-se-á que o projeto originário do para-si, a partir desse nada de ser, será a busca pela fundamentação de seu ser. Esta busca, adiantemo-nos, é inautêntica: “a inautenticidade corresponde à escolha original de ser seu próprio fundamento” (RIZK, 2005, p. 152).

⁴⁸ “Para maiores detalhes da relação Sartre/Heidegger, sugerimos a leitura do livro de Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe* (1993). Desta obra, lê-se: Apesar da versão legendária do *Carnet*, não é,

definitivamente, um maior distanciamento em relação ao pensamento fenomenológico de Husserl tal como sublinhamos em *CDG* (2010b, p. 418). Após restituir o que, na seção precedente, havíamos indicado pela expressão “pré-história do nada”, aqui, finalmente, mergulharemos na densidade teórica da *magnum opus* de Sartre, *L’être et le néant – Essai d’ontologie phénoménologique*. Antes deste mergulho, porém, observemos que Sartre, em carta datada de 20 de janeiro de 1940, confia à S. de Beauvoir o estatuto deste discurso de ontologia fenomenológica em detrimento à fenomenologia de Husserl e à ontologia de Heidegger: “(...) já não consideramos as essências (o que engendra uma eidética – ciência dos possíveis – ou uma ontologia), senão as existências concretas e dadas, e nos perguntamos o porquê de as coisas serem como são” (SARTRE, 1987, p. 37)⁴⁹. Desta assertiva, tratar-se-á aqui, como veremos, de uma *ontologia fenomenológica do concreto*: da relação concreta entre a realidade-humana e seu ser-no-mundo, da “totalidade sintética no qual a consciência, bem como o fenômeno, não constituem senão articulações” (SARTRE, 2010a, p. 207). Esta pequena observação *par avance* tecida, lancemo-nos nas águas turvas desta obra.

Primeiramente, é necessário notar que tanto em *L’Imaginaire* quanto em *Drôle de Guerre*, Sartre não se debruçou, eminentemente, na questão sobre o Ser⁵⁰; questão que funda, se assim poderíamos dizer, a especificidade ontológica de seu, até então, discurso de fenomenologia. Sob uma tal perspectiva, gostaríamos, em primeiro lugar, de interrogar o sentido de uma ontologia fenomenológica bem como sua possibilidade

todavia, antes dos anos de aprisionamento (1940-1941) que Sartre trabalhou verdadeiramente sobre *Sein und Zeit*. Portanto, sabemos hoje que ele possuía um exemplar em sua *Stalag* e apresentava seu conteúdo em forma de curso aos seus companheiros de cela – foi lá mesmo que se elaborava *L’être et le Néant*” (RENAUT, 1993, p. 43).

⁴⁹ Em 21 de janeiro de 1940, o filósofo, à medida que esboçava seu tratado sobre o Ser e o Nada, escreve novamente à S. de Beauvoir: “Creio que é realmente interessante e novo o que estou fazendo, já não tem nada de filosofia husserliana, nem de Heidegger e nem de nada. Parecer-se-ia mais com todas as minhas velhas ideias sobre a percepção e a existência, ideias mortas antes de nascer por falta de técnica, mas que atualmente posso tratar com toda a técnica fenomenológica e existencialista” (SARTRE, 1987, p. 38).

⁵⁰ Apenas no *Carnet V*, o filósofo-soldado tece uma brevíssima consideração sobre o ser-para-si e sua relação nadificante com o ser-em-si; lê-se: “A consciência é diminuição de ser. O ser-para-si é uma desintegração do ser-em-si. O ser-em-si passando pelo Nada torna-se o ser-para-si” (SARTRE, 2010b, p. 419). Relação basilar de *EN*, esta passagem é a única a pontuar, ainda que não nesses termos, o ato ontológico (*EN*, 2010a, p. 115) pelo qual o em-si degrada-se em presença a si. Todavia, como notam os tradutores brasileiros de *Cadernos de uma Guerra Estranha*, neste trecho “Aparece o discurso sobre o Ser que, nas páginas seguintes, toma o lugar da busca de uma moral: convém saber o que se passa com o ser da realidade-humana antes de se questionar sobre o que o homem pode e deve fazer (...)” (TEIXEIRA; RODRIGUES, 2005, p. 359). Aliás, o próprio título da *magnum opus* já é sinal de que uma análise do Ser é imprescindível caso queiramos compreender o Nada: se se fala aqui em *L’être et le néant* e não o contrário, *Le néant et l’être*, “essa ordem, no título, não é um acaso e corresponde a uma exigência conceitual: o nada, em relação ao ser, possui o estatuto de um derivado, de uma realidade segunda; ‘o nada, que não é, não poderia possuir existência senão de empréstimo: é do ser que ele adquire seu ser’” (SIMONT, 2013c, p. 347).

teórica; n'outras palavras, ontologia & fenomenologia, uma vez conjugadas, não entrariam em conflito e, por tanto, não se anulariam mutuamente? No mais, sabemos, desde *L'intentionnalité & Transcendance de l'Ego*, que a superação do idealismo e do realismo figura nos horizontes teóricas de Sartre com certa urgência, daí a pergunta: por que uma ontologia fenomenológica seria a única capaz de liquidar, definitivamente, com o idealismo e, igualmente, com o realismo? O que há de novo neste *discurso* para que, finalmente, ele seja *ontofenomenológico* e não apenas ontológico ou simplesmente fenomenológico ⁵¹? Tudo indica haver um *dualismo fundamental* ⁵² neste novo momento do pensamento sartreano; dualismo que passa, como veremos, pela descoberta de duas regiões de ser que, por princípio, são antagônicas uma em relação à outra. É preciso notar, porém, que este dualismo sartreano não se pretende, como muitos contemporâneos de Sartre afirmaram ⁵³, um retorno ao antigo dualismo moderno a partir do qual o filósofo ora se voltaria para um “idealismo total (abstrato, metafísico, burguês), ora para um realismo total (antropologia, psicologia, história), sendo estes lados antagônicos e, portanto, inconciliáveis” (SOUZA, 2012a, p. 148). De fato, essa oscilação de um polo a outro “criava uma ambiguidade deliberada que, de certa maneira, já havia sido anunciada pelos primeiros trabalhos de Sartre sobre o imaginário” (COLETTE, 2009, p. 38) ⁵⁴, mais especificadamente, a partir da relação dicotômica entre o real e o irreal, a consciência perceptiva e a consciência imaginante, a

⁵¹ Para *entrée de matière*, Francis Jeanson, em seu livro *Le problème moral et la pensée de Sartre* (1965, p. 142), dá a tônica do que se seguirá na Introdução de *EN*: Desde as primeiras páginas de sua Introdução, intitulada “A busca do ser”, Sartre aborda de frente o problema do ser do fenômeno que ele opõe a seu ‘aparecer’. O fenômeno, explica ele, é *fenômeno* na medida em que ele é para nós, na medida em que ele nos aparece; mas ele é puramente e simplesmente em si, pois se opõe a nós irredutivelmente para aparecer a nós”. Jeanson explicita aqui, como veremos, a transfenomenalidade do ser.

⁵² Esta ideia de uma dualidade em *EN* (dualidade entre o ser-para-si e o ser-em-si) não é, entre alguns comentadores de Sartre, algo tão óbvio. Para, por exemplo, Jean-Marc Mouille (2015, p. 17), ainda que muitas fórmulas desta obra evoquem a ideia de uma díade, observa, não obstante, que entre o Ser e o Nada há muito mais uma implicação indissolúvel do que uma mera dualidade, pois o Nada não está fora do Ser e nem é uma noção complementar e abstrata. Como veremos, de fato, o Nada só pode ser nadificação do Ser, está na superfície do ser mas, mesmo assim, possui uma realidade transfenomenal. Para nós, adiantando-nos, para-si e em-si estão separados de direito mas são inseparáveis de fato, ou seja, tanto um como o outro fazem parte do “Ser em geral” (SARTRE, 2010a, p. 33), são duas regiões (distintas) de um mesmo Ser.

⁵³ Dentre tais críticos de *EN*, encontramos Jean Wahl que, em seu *Essai sur le néant d'un problème* (1946), fala “do fracasso desta ontologia, e se pergunta se não é necessário ver ali ‘uma corroboração da filosofia da existência enquanto ela é oposta a toda ontologia’. Igualmente, ele exige ‘uma revisão dos conceitos fundamentais sob os quais *L'être et le Néant* parece estar fundamentado... para que se possa preservar tudo o que há de precioso na sequência da obra’. É, por conseguinte, à Introdução da obra – assim como o primeiro capítulo – que Jean Wahl ataca, considerando-os incapazes de fundar realmente análises posteriores – cujo verdadeiro valor, para ele, situa-se fora de toda perspectiva ontológica” (JEANSON, 1965, pp. 142-43). Além de Wahl, Jeanson traz à tona a crítica tecida por Roger Troisfontaines que indaga a possibilidade de um ser fora do aparecer na exata medida em que o “fenomenismo” reduziu o existente à série de suas manifestações.

⁵⁴ COLETTE, Jacques. *Existencialismo*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2009.

presença e a nadificação. Tal *ambiguidade deliberada*, aliás, será a tônica *par excellence* deste discurso de ontologia fenomenológica. Assim, ao contrário da positividade que atravessava o maquinário fenomenológico de *TE* (a consciência e o objeto transcendente definidos como dois tipos de identidade autônomas), *EN* parece reconfigurar esta relação ao estabelecer que o nada de ser do para-si é “queda do em-si em direção ao si pelo qual se constitui o para-si” (SARTRE, 2010a, p. 115). Deste *ato ontológico*⁵⁵, já não poderemos voltar-nos à consciência para defini-la como *causa sui*, pois “o para-si, ainda que surja do evento *absoluto*⁵⁶ que é o ato ontológico, é explicitado como sendo *relativo* ao em-si, fato que lhe proíbe a dignidade de *causa sui* (...)” (MASSELOT, 2012, p. 12)⁵⁷. Todavia, para que possamos compreender esta nova estrutura *absoluto-relativa*, faz-se imperativo que elucidemos, a partir de Sartre, o ser do fenômeno e o *fenômeno* de ser. Analisemo-los.

Partindo em busca do ser⁵⁸, o Autor observa, na “Introdução”⁵⁹ de *EN* (A ideia de fenômeno), que “o pensamento moderno realizou um progresso considerável ao reduzir o existente à série das aparições que o manifestam” (SARTRE, 2010a, p. 11). A partir deste considerável progresso, uma série de dualismos, que até então obscureciam a compreensão do existente (o fenômeno em seu ser), vem abaixo: *interior/exterior*, *ser/aparecer*, *potência/ato*, *aparência/essência*. Destarte, na medida em que cada manifestação de um existente designa a si mesmo e, igualmente, a série total, já não deverá haver oposição entre o interior e o exterior: a força, por exemplo, “não é um

⁵⁵ “Este ato perpétuo pelo qual o em-si se degrada em presença a si, nós chamaremos de ato ontológico” (SARTRE, 2010a, p. 115).

⁵⁶ Esta relatividade sinalizada pelo evento absoluto será tematizada quando de nosso terceiro capítulo.

⁵⁷ Tal constatação, no entanto, parece colidir frontalmente com o que escreverá Sartre (2010a, p. 31) no final da “Introdução” de *EN*: “O ser não poderia ser *causa sui* à maneira da consciência”. No entanto, algumas páginas mais para frente, leremos que “O nada, sendo nada de ser, não pode vir ao ser senão pelo ser ele mesmo” (SARTRE, 2010a, p. 115). Ambiguidades a parte, é forçoso admitir que o para-si, uma vez perdida sua “dignidade de *causa sui*”, empenhar-se-á em reobtê-la através de uma busca pelo ser que, de antemão, já está fada ao fracasso: o ser-em-si-para-si.

⁵⁸ Como atesta Angèle Kremer Marietti em seu livro *Jean-Paul Sartre et le désir d'être. Une lecture de L'être et le néant* (2005, p. 24) “Para apreender o movimento do pensamento de Sartre em *L'être et le néant*, é necessário notar, inicialmente, que se trata de uma fundamental ‘busca do ser’; busca do ser que, mais tarde, dará a tônica da consciência enquanto desejo de ser.

⁵⁹ A “Introdução” da obra dos anos 1943 é dividida em seis seções que iremos, sucessivamente, analisar, pois elas formam um todo orgânico. A seção primeira problematiza a ideia de fenômeno em Husserl e Heidegger, a seção segunda postula a necessária diferença entre o fenômeno de ser e o ser do fenômeno e exige uma transfenomenalidade do ser que, na seção terceira, será confrontada com o ser transfenomenal do ser do *percipiens* ou consciência. Uma vez incorrido este exame, a quarta seção se debruçará no ser do *percipi* ou fenômeno para, na seção cinco, estabelecer a ligação necessária entre *percipi* e *percipiens*: “a consciência sendo intencional, portanto, voltada sobre um ser que não é ela, tanto que o ponto VI entrega uma ontologia do fenômeno como ‘em-si’ cujas características são opostas àquelas do para-si ou da consciência” (COOREBYTER, 2003, nota 42, p. 207). Diante desta “organicidade” da “Introdução”, pensamos ser prudente seguir cada seção tal como Sartre as estabeleceu.

conatus metafísico e de espécie desconhecida que se disfarçasse detrás de seus efeitos (acelerações, desvios, etc.): é o conjunto desses efeitos” (SARTRE, 2010a, p. 11). As aparições que manifestam o existente, com isso, não são mais nem exteriores e nem interiores, todas se valem, pois remetem a outras aparições; fim do dualismo exterior/interior. Não havendo, por conseguinte, esta oposição entre exterioridade (aquilo que se revela na aparição) e interioridade (aquilo que não se revela, que permanece oculto ⁶⁰), é forçoso admitir que a aparência (aquilo que aparece) remete à série total das aparências “e não a um real oculto que teria drenado (*drainé*) para si todo o *ser* do existente. E a aparência, por sua vez, não é uma manifestação inconsistente deste ser” (SARTRE, 2010a, p. 12). Antes de ser “aquilo que não é o ser”, portanto uma “pura negatividade”, a aparência será, uma vez superado o ser-detrás-da-aparição (*l'être-de-derrrière-l'apparition*), pura positividade cuja essência (aparecer) não se opõe ao ser, ser que, ao contrário, é a sua medida, “pois o ser de um existente é precisamente o que o existente *aparenta*” (SARTRE, 2010a, p. 12). A aparência, uma vez superado o pensamento metafísica, não esconde mais a essência, mas a revela, *é* a essência. Sob as lentes de Sartre, esta ideia de fenômeno relativo à consciência (o aparecer pressupõe, em essência, alguém a quem aparecer ⁶¹) é, *pari passu*, a ideia de fenômeno tal como o concebe a Fenomenologia de Husserl e Heidegger (o fenômeno é aquilo que *é*, aquilo que aparece *é*, imediatamente, aquilo que *é*: o fenômeno é absolutamente indicativo de si mesmo) em estridente oposição ao fenômeno (*Erscheinung*) kantiano que designa, por detrás de si, o ser verdadeiro, a coisa em si (númeno) ⁶². Disso, a designação do fenômeno, pela fenomenologia, como *relativo-absoluto*: relativo, pois o aparecer supõe alguém a quem aparecer; absoluto, pois se desvela como aquilo que *é* (toda apreensão fenomenal é o todo do fenômeno): “o que o fenômeno é, o é absolutamente, pois se revela *como é*” (SARTRE, 2010a, p. 12). Contudo, será mesmo essa a definição de Heidegger e Husserl? No primeiro, certamente, há uma ampla crítica no que diz respeito

⁶⁰ “(...) o interior, em primeiro lugar, seria como a realidade secreta do exterior, ao mesmo tempo tendo mais realidade que ele e sendo *sua* realidade – ou seja, constituindo sua natureza profunda ou sua razão sem ser-lhe estranho” (FLAJOLIET, 2004, p. 5).

⁶¹ Daí porque o fenômeno é dito relativo-absoluto. Desta lida, o fenômeno não é mais aparência, “quer dizer, ele é carregado de inteligibilidade, ele não se opõe mais a um inteligível que se furtaria, por princípio, a uma aparição sensível” (MOUTINHO, 2006, p.89).

⁶² Desta lida, “o campo fenomenal não está mais corroído em sua aparência por um ser númenal inacessível à razão. Todo fenômeno é integralmente *o que ele é* e não remete a nenhum *arrière-monde*: ‘ele é a aparição e a série total de suas aparições’. Kant é conservado, mas *interiorizando o em-si ao campo da experiência*, isto é, dividindo-o (*Ansich*) entre a parte dele mesmo desvelado pela relação intencional da consciência, e a parte do ‘que está lá para desvelar e não ser desvelado’, seu ser propriamente dito” (VERSTRAETEN, 2013, p. 169).

ao dualismo metafísico (cartesiano) do ser e do aparecer a partir do pensamento representacional. Porém, *Ser e Tempo* parece bastante claro ao insistir no fato de que o ente, em seu ser, apenas se manifesta ao *Dasein* que não é sujeito, “mas que é, sobretudo, *aquele pelo qual advêm a questão do ser de todo ente.* (...) O fenômeno, para a ontologia fundamental, é o que se mostra a partir de si mesmo (e não a partir do sujeito).” (FLAJOLIET, 2004, p. 21). Além disso, Cabestan (2004, pp. 335-367) aborda esta diferença em Sartre e Heidegger a partir do que ele chamará de “diferença ontológica”. Quanto a Husserl, este definiria o fenômeno tal como Sartre indicou? Como em Heidegger, a fenomenologia transcendental de Husserl tece, na ótica sartreana, uma substancial crítica ao dualismo ser/aparecer do pensamento metafísico⁶³ “na medida em que ela opera um tipo de redução do ser de todo transcendente a seu aparecer na consciência transcendental” (FLAJOLIET, 2004, p. 22). Todavia, à medida que Husserl avança em sua tríade idealista (*noema, noese e hylé*), ele faz com que o noema, ainda que posto como relativo à animação da *hylé* pelas noeses, não conserve senão a relatividade ao objeto transcendente “real”, objeto que somente é um X suporte das determinações noemáticas: no limite, o objeto “real”, enquanto X suporte, é reduzido ao noema ideal e irreal⁶⁴. Apesar disso, Sartre parece estar certo ao afirmar que a ideia husserliana de fenômeno supera a dualidade do ser e do aparecer, pois o transcendente, nos quadros transcendentais, é reduzido à imanência (noema), reino do Ego transcendental. Entretanto, desta “equação idealista”, Sartre acusará Husserl de operar à maneira da filosofia de Berkeley para a qual o ser é ser percebido (*esse est percipi*). Aqui, uma breve ressalva: fazendo o papel de “advogado do diabo”, conviremos que a fenomenologia transcendental husserliana não é àquela de Berkeley, pois, como indica Flajoliet (2004, pp. 23-24), “de fato, isto no qual se reabsorve o ser transcendental em Husserl – a *vida* da consciência transcendental constituinte, não

⁶³ Husserl, em *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1976, p. 188), rompe com a clássica cisão do ser e do aparecer ao postular que: “Todo ente mantém-se em uma tal correlação com os modos de dado que lhe pertencem em uma experiência possível (...), e todo ente possui seus modos de validação assim como os modos de síntese que lhe são próprios”.

⁶⁴ Se o noema figura o *a priori da correlação*, o objeto transcendente é sempre subjetivo e vazio. O famoso exemplo husserliano da árvore pode elucidar o que há pouco dissemos; no §89 de *Ideais* (2006, p. 206) lê-se: “A árvore *pura e simples*, a coisa na natureza, é tudo menos esse *percebido de árvore como tal*, que, como sentido perceptivo, pertence inseparavelmente à percepção. A árvore pura e simples pode pegar fogo, pode ser dissolvida em seus elementos químicos etc. Mas o sentido – o sentido *desta* percepção, que é algo necessariamente inerente à essência dela – não pode pegar fogo, não possui elementos químicos, nem forças, nem qualidades reais. Tudo o que é peculiar ao vivido, de maneira puramente imanente e reduzida, tudo o que o pensamento não pode retirar dele, tal como é em si, e que na orientação eidética passa *eo ipso* para o *eidós*, está separado de toda natureza e de toda física (...)”.

possui equivalência nenhuma com a filosofia de Berkeley. Ela é *um novo sentido do ser*, bem mais do que uma vida puramente subjetiva-fenomenal”. Feita esta ressalva, voltemos ao que nos interessa: nem totalmente em Heidegger e nem totalmente em Husserl, Sartre parece, com esta definição de um fenômeno como absoluto-relativo, seguir sua própria trilha ontofenomenológica. Se, por tanto, o fenômeno é indicativo de si mesmo (a aparência não esconde a essência, mas revela-a), a dualidade aparência/essência é igualmente superada: “a essência de um existente já não é mais uma virtude embutida no seio deste existente, é a lei manifesta que preside a sucessão de suas aparições, é a razão da série” (SARTRE, 2010a, p. 12). Pois bem, afirmar que o fenômeno *é*, antes de indicar uma possível queda em uma, digamos, tautologia de tipo transcendental ⁶⁵ ou em uma simples aplicação do princípio de identidade, é marcar a característica fenomenal e, ao mesmo tempo, a característica transfenomenal ⁶⁶ do fenômeno pelo qual ele opõe seu ser à consciência: a aparição, nestes quadros, não remete mais ao ser como o fenômeno kantiano remete ao númeno ⁶⁷. Assim, da mesma maneira, a dualidade potência/ato irá desaparecer, pois, tendo equalizado o ser no aparecer e o aparecer na essência, tudo está sempre em ato.

Contudo, se a redução do existente à série de aparições que o manifestam foi capaz de extinguir os dualismos que apontamos acima, tal redução, em Husserl, inaugura uma nova dualidade, a saber, a dualidade do finito e do infinito ⁶⁸; dualidade “que decorre da exigência de transcendência da coisa: afinal, para que a aparição não seja mera ‘plenitude intuitiva e subjetiva’, é preciso que a aparição se faça sempre transcender” (MOUTINHO, 2006, p. 89) ⁶⁹, ou seja, é preciso que ela remeta a uma

⁶⁵ Sartre, ao instituir um ser do fenômeno, não opera um retorno à filosofia kantiana justamente porque o ser do fenômeno não se encontra alheio ao fenômeno de *ser*. Acerca da tautologia transcendental, sugerimos a leitura do excelente artigo do professor Rubens Rodrigues Torres Filho, “A *virtus* dormitiva de Kant (Rondó sobre a tautologia transcendental)”, in: *Discurso*, v. 5, n. 5, pp. 29-48. São Paulo: USP, 1975. Sobre a diferença do absoluto-relativo em Sartre e da coisa em si de Kant, lê-se: “Ora, parece-nos suficientemente evidente que se censura a Sartre o absoluto de seu ‘em-si’ como se se tratasse do númeno kantiano – noção metafísica, encarregada de explicar os fenômenos e incapaz de alcançá-los (pois, ‘o que explica tudo, não explica nada’), noção impensável, inacessível a qualquer desvelamento que seja, pois todo desvelamento o nega, noção que finalmente exige ser abandonada para deixar lugar, assim, a um fenomenismo idealista” (JEANSON, 1965, p. 148).

⁶⁶ Ser transfenomenal ou, como veremos ao longo deste seção, o ser-em-si.

⁶⁷ Flajoliet (2004, pp. 14-17), analisa, cautelosamente, esta delicada afirmação sartreana. Em suma, “parece que Sartre interpreta a célebre distinção entre fenômenos e númenos (*Crítica da Razão pura*, Analítica dos princípios, capítulo III), sobretudo como realização da *metaphysica generalis* e de seu dualismo fundador, ao invés de uma crítica radical desta última. Interpretação contestável que, talvez, venha de uma contaminação da teoria do númeno da Analítica pela teoria do eu númenal da Dialética”.

⁶⁸ Sobre esse tema em Sartre, sugerimos a leitura de CDG, p. 223.

⁶⁹ Ainda sobre a dualidade finito/infinito, Renaud Barbaras, em seu livro *Introduction à la philosophie de Husserl* (2004, p. 93), assinala que: “por essência, todo vivido perceptivo comporta um horizonte. Segue-se disso que a determinação *plena* da coisa é *indefinidamente repelida*, que a doação da coisa mesma – do

nova aparição e dessa, sucessivamente, a uma outra que deverá remeter a uma outra e assim *ad infinitum*⁷⁰. Entrementes, o existente não poderia ser reduzido a uma série finita de manifestações, “pois cada uma delas é uma relação com um sujeito em perpétua mudança” (SARTRE, 2010a, p. 13). No mais, ainda que o objeto revele-se através de um único perfil (*Abschattung*), por exemplo, um único lado de um cubo, tal revelação diz respeito a um sujeito para o qual existe a possibilidade sempre permanente de multiplicar, infinitamente, os pontos de vista sobre este *Abschattung*. Mais do que isso, caso a série fosse finita, as primeiras aparições “não poderiam reaparecer, o que é absurdo, ou elas seriam dadas ao mesmo tempo, o que é mais absurdo ainda” (SARTRE, 2010a, p. 13). Ora, justamente porque esta teoria do fenômeno substituiu a realidade do objeto pela objetividade do fenômeno - objetividade fundamentada em um recurso ao infinito - constatamos que o objeto, se deve ser transcendente e não uma simples plenitude subjetiva, clama que a aparição se faça transcender sempre, o que “resulta que um objeto coloque, por princípio, a série de suas aparições como infinitas” (SARTRE, 2010a, p. 13); aqui, esta dualidade entre o finito e o infinito nada mais é do que a dualidade entre a transcendência e a imanência: reduzindo o existente à série de suas manifestações, Husserl teria operado uma remissão ao infinito na qual está implicado “que o ser só pode ser sustentado pelo sujeito a quem a aparição aparece, ou seja, a transcendência é sustentada pelo sujeito, o sujeito é constituinte (...)” (MOUTINHO, 2006, p. 90); fato este que faz com que desemoquemos necessariamente no país do

polo de identidade – exigiria um *curso infinito de vividos*. (...) Há, certamente, uma *finitude essencial* da percepção, ou seja, uma transcendência essencial da coisa percebida. Esta transcendência é a lacuna infinita entre o polo de identidade visado e as determinações conferidas pelos vividos já vividos (...). Finalmente, lidamos com duas caracterizações, negativa e positiva, da transcendência do percebido. Em um caso, insistimos sobre o aspecto *parcial* da consciência perceptiva. Em outro, sobre a *infinitude* (*l’infinité*) implicada por esta parcialidade (parcial: indefinidamente parcial), ou seja, pela lacuna entre o aparecer da coisa e a coisa mesma”. Vale notar, no entanto, que o presente comentador vê nesta lacuna uma *significação ontológica* que, enquanto tal, diz respeito a uma diferença entre o *ser consciente* e o *ser coisa*. Sob o crivo desta leitura, parece que Husserl não estaria assim tão longe da ontologia fenomenológica de Sartre.

⁷⁰ Moutinho (2006, p. 89) dirá: “Se a aparição deve ser aparição de alguma coisa, ela não pode confundir-se com uma simples aparência que, como tal, se reduziria a meros dados sensíveis confinados em uma interioridade. Mas então, em contrapartida, a objetividade será assegurada na medida em que cada aparição remeter a outras aparições, ao infinito. Um número finito de aparições é uma contradição nos termos”. Sob as lentes de Sartre, no mais, o dualismo finito/infinito é constatado na medida em que Husserl faz da essência do existente o próprio existente que, por consequência, pode ser dado a partir de infinitos pontos de vista. Segundo o filósofo francês, portanto redução fenomenológica, em Husserl, reduz o ser do fenômeno ao *percipi* de Berkeley. No entanto, Moura (1989, p. 16), em obra já citada, afirma que a redução husserliana, ao invés de aclimatar a fenomenologia ao idealismo clássico, a distancia desses idealismos “tais como esses surgiram historicamente”. Esta observação, por sua vez, tem o intuito de marcar que a convergência de Husserl a Berkeley não é, de maneira alguma, pacífica.

transcendental ⁷¹, país no qual a consciência (consciência constituinte) reina soberana, posto desconhecer um ser do fenômeno que, de alguma maneira, não se restringe ao fenômeno de ser ⁷². Finalmente, não haveria um ser transfenomenal? Daí, por conseguinte, a nervura do discurso de ontologia fenomenológica. Expliquemo-nos. Na seção II (O fenômeno de ser e o ser do fenômeno) da “Introdução”, Sartre visa o entrecruzamento da fenomenologia com a ontologia e, disso, “mata dois coelhos com uma cajadada só”, isto é, o idealismo e do realismo. A especificidade de uma *ontologia fenomenológica* é astuciosamente bem descrita por Bento Prado Jr. em seu artigo “O Circuito da ipseidade e seu lugar em ‘O Ser e o Nada’”; destarte, todas as pistas estão dadas e não nos resta muito mais senão reproduzir uma longa, porém esclarecedora passagem do artigo citado:

A questão é a da relação entre o *fenômeno* de ser e o *ser* do fenômeno. A diferença da grafia (palavras diferentes sublinhadas em expressões apenas aparentemente sinônimas) sublinha a diferença entre fenomenologia e ontologia. E o problema que Sartre enfrenta, e que teria escapado a Husserl, seria o seguinte: o *ser* do fenômeno não ultrapassa, de alguma maneira o *fenômeno* de ser? Não há algo como um ser *transfenomenal*? Na verdade, neste capítulo inicial, Sartre apoia-se em Husserl e Heidegger para distanciar-se deles. O que se recusa é a solução husserliana que consiste em assegurar a passagem do fenômeno concreto à sua essência ou a solução heideggeriana que garante a passagem do fenômeno a seu ser pela via do caráter ôntico-ontológico de *Dasein*. O que proíbe-nos de proceder tal qual Husserl (...) é o que ser é essencialmente condição de toda revelação: ‘*il est pour dévoiler et non être dévoilé*’. Há, portanto, irredutibilidade do fenômeno de ser ao ser do fenômeno, pois o primeiro transcende o segundo e funda o conhecimento que dele temos. E a tarefa da filosofia é passar da *ontologia fenomenológica*

⁷¹ Sobre esse tema em Husserl, sugerimos a leitura dos §18 e §19 de *Meditações Cartesianas*. Lá, sobretudo no §19, o fenomenólogo busca demonstrar que a infinitude dos modos de aparição do X qualquer, ou seja, suas potencialidades, convergem, assim como sua atualidade, ao Ego transcendental enquanto polo ideal e normativo dos vividos. Lemos: “A diversidade da intencionalidade inerente a todo *cogito* – e a todo *cogito* que se refere ao mundo, pelo fato de que ele não é somente consciência do mundo, mas igualmente de si mesmo enquanto *cogito*, na consciência interna do tempo – não é esgotado, do ponto de vista temático, pela única consideração das *cogitata* como vividos atuais. Ao contrário, toda atualidade implica suas próprias potencialidades que não são virtualidades vazias, mas que são, quanto a seu conteúdo, isto é, em cada vivido atual correspondente, intencionalmente traçadas, e que possuem, além disso, esta característica de dever ser realizadas pelo eu. (...) Todo vivido possui um *horizonte* que varia segundo as modificações do contexto de sua consciência e segundo as variações das fases próprias de seu fluxo; é um horizonte intencional de remissão às potencialidades da consciência que lhe são próprias” (HUSSERL, 2011, pp. 89-90).

⁷² Destarte, ainda que “a característica de *fenômeno* venha ao ser pelo para-si” (SARTRE, 2010a, p. 667), o ser do fenômeno, como ver-se-á aqui, não poderá jamais ser fenomenalizado e pertence, exclusivamente, ao ser-em-si.

(onde predomina a visada do transfenomenal) à ontologia *fenomenológica* (onde predomina o fenomenal), para culminar em plena *ontologia fenomenológica* que é o *télos* de *O Ser e o Nada*. (JUNIOR, 2006, p. 32).

O recurso à acentuação das palavras ⁷³ é refinado e preciso, pois elucida o que está de fato em jogo (e em operação) em um discurso de ontologia fenomenológica: o movimento circular que, perpassando toda a obra, leva-nos da *ontologia fenomenológica* à *fenomenologia* ontológica, e finda, a partir deste vai-e-vem, em uma *ontologia fenomenológica* ⁷⁴. Sob os auspícios desta *démarche* circular ⁷⁵, Sartre deverá colocar o problema do *ser* do fenômeno e do *fenômeno* de ser, afinal “se a essência da aparição é um ‘aparecer’ que não se opõe mais a nenhum *ser*, há um problema legítimo do *ser desse aparecer*” (SARTRE, 2010a, p. 14) ⁷⁶. Em linhas gerais, esta questão aparece contra, de um lado, o dualismo do fundamento substancial e, de outro lado, contra o dualismo da aparição do aparecer. Destarte, *L'être et le néant* dá um passo adiante em relação à *La Transcendance de l'Ego* ao exigir, através de uma ontologia fenomenológica, um ser transfenomenal que subjaza como fundamento ontológico à *aparição* (presença) ⁷⁷: “dizer que a aparição implique um ser que não aparece é o mesmo que dizer que a aparição exige uma passagem ao não aparente, ao não fenomenal, à condição do fenômeno” (MOUTINHO, 2006, p. 91). Por outro lado, poder-se-ia dizer que o “há” da presença assinala *eo ipso* uma passagem do ser à fenomenalidade (sem que, todavia, este ser seja ultrapassado) a partir do surgimento da consciência ou para-si ⁷⁸. Há, se quisermos, uma dupla necessidade ontofenomenológica

⁷³ Tal recurso, no entanto, é usado antes por Alain Flajoliet (embora no contexto do Circuito da ipesidade) em seu artigo “Ipséité et temporalité”, in: *Sartre, Désir et liberté*. Paris: PUF, pp. 59-84, 2005.

⁷⁴ “O primeiro *tour de force* de Sartre, em *L'être et le Néant*, é o seguinte: prolongar a ‘fenomenologia’ de Husserl em uma ontologia, sem jamais, contudo, aceitar que esta ‘ontologia’ *abandone* seu ponto de partida na fenomenologia” (WORMS, 2009, p. 236).

⁷⁵ Tal circularidade, por ventura, poderia ser compreendida como dialética?

⁷⁶ Como Flajoliet (2004, p. 3), diremos que: “As duas primeiras páginas de *L'être et le néant* são decisivas como abertura de um caminho em direção a questão propriamente fenomenológica do ser do aparecer, e que emantam toda a primeira parte da Introdução”.

⁷⁷ “O ser não é ‘uma estrutura entre outras’, um momento do objeto, ele é a condição mesma de todas as estruturas e de todos os momentos, ele é o fundamento sobre o qual se manifestarão as características dos fenômenos” (SARTRE, 2010a, p. 48). Por exemplo: se apreendo um objeto X cuja cor seja vermelha, esta característica não será dada por minha intencionalidade consciente (vide, como notamos, em *A Imaginação*). Uma vez revestido por uma transfenomenalidade, já não poderemos mais, tal como criticava Derrida em *La voix et le phénomène*, dizer que o ser se limita à presença: o que é presente à consciência é o *fenômeno* e não seu *ser transfenomenal*.

⁷⁸ “Apreendida em sua pureza, a consciência é uma condição de aparição de todo fenômeno (...). Sua lei de existência é a de esgotar-se no aparecer e de não existir de outra maneira a não ser como consciência de existir” (MOUILLE, 2000, p. 31). Assim, diremos que o ser da consciência é consciência de ser. Sobremaneira, “cada uma de nossas percepções é acompanhada da consciência de que a realidade-

(de um lado o ser, do outro a consciência) para que a presença se realize. Desta lida, constata-se, de acordo com Sartre, que a aparição, antes de ser sustentada por um outro existente, tem um *ser* próprio do qual podemos falar e possuímos alguma compreensão⁷⁹. Entrementes, devemos fazer da pergunta do filósofo, a nossa: “o fenômeno de ser, assim alcançado, é idêntico ao ser do fenômeno, ou seja, o ser que a mim se desvela, que me *aparece*, é da mesma natureza do ser dos existentes que me aparecem?” (SARTRE, 2010a, p. 14); logo, o fenômeno de ser é, tal e qual, o ser do fenômeno? Como sublinhou Bento Prado, tanto Husserl (redução eidética) como Heidegger (realidade-humana ôntico-ontológica, isto é, ela pode sempre ultrapassar o fenômeno em direção a seu ser⁸⁰) não atingem o ser do fenômeno, pois “o ser dos fenômenos não se reduz ao fenômeno de ser” (SARTRE, 2010a, p. 15). Isso quer dizer que, ainda que possamos distinguir, em um X qualquer, certas qualidades como cor ou odor, e, a partir delas, fixar uma essência que não está no X mas é o sentido deste X, o “ser não é nem uma qualidade do objeto apreensível entre outras, nem um sentido do objeto. O objeto não remete ao ser como se fosse uma significação” (SARTRE, 2010a, p. 15), pois a passagem do objeto à essência é passagem do homogêneo ao homogêneo. Destarte, constatamos que:

O objeto não *possui* o ser, e sua existência não é uma participação no ser, nem todo outro gênero de relação. Ele *é*, eis a única maneira de definir seu modo de ser; pois o objeto não mascara o ser, mas tampouco o desvela: não o mascara porque seria inútil tentar separar certas qualidades do existente para encontrar o ser atrás delas, o ser é o ser de todas igualmente – não o desvela, pois seria inútil tentar dirigir-se ao objeto para apreender o seu ser (SARTRE, 2010a, p. 15).

humana é ‘desvendante’, isto quer dizer que, por ela, ‘há’ o ser, ou ainda que o homem é o meio pelo qual as coisas se manifestam” (SARTRE, 1980, p. 49).

⁷⁹ Afinal, como reafirmou Sartre (2003, p. 144) em *CSCS*: “Este livro pode ser toda a ligação de sensações estritamente subjetivas, ligadas por categorias que, pelo fato de serem universais, não são menos imanentes: não deixa de se verificar que há um ser enquanto tal, pois, com efeito, posso dizer que ele é porque o trouxe aqui. Há, portanto, um ser do aparecer”.

⁸⁰ Mesmo que Sartre não aceite a passagem do fenômeno ao ser através do *Dasein*, ele sustenta, como Heidegger, que o fenômeno de ser é imediatamente desvelado à consciência, e dele possuímos uma compreensão pré-ontológica, ou seja, pré-conceitual. No mais, tanto o filósofo francês quanto Heidegger, buscam “sair de uma das aporias maiores do pensamento de Husserl, a saber: a indeterminação do modo de ser da região consciência entendida como *a priori* da intencionalidade” (DE COOREBYTER, 2000, p. 75). Sob o viés de um mesmo projeto (a superação da dualidade sujeito/objeto, dualidade fundada pela teoria do conhecimento), a solução que cada pensador institui, no entanto, opõe-se: na medida em que Sartre repensa esse modo de ser da consciência em oposição à transcendência, Heidegger, ao contrário, parece acentuar ‘a subjetividade do sujeito’ ao ponto de abandonar os conceitos de consciência e de sujeito” (DE COOREBYTER, 2000, p. 75).

Ora, se o existente é fenômeno, isso indica que ele remete a si mesmo e não a seu ser. Diante desta afirmação, a fenomenologia husserliana, ao instituir que todas as coisas se apresentam como fenômenos *visados* por uma consciência, não se permite interrogar o ser desse fenômeno para além de sua aparição à consciente. Heidegger, ao contrário, teria vislumbrado, a partir da ontologia, um ser enquanto condição mesma do aparecer, mas que, no entanto, dispensa o fenômeno e o *cogito* ⁸¹. De um filósofo a outro, há “uma ‘fenomenologia’ que se limita à consciência e ao fenômeno; uma ontologia, mas que parece ultrapassar o fenômeno e a consciência” (WORMS, 2009, p. 237). Todo o imbróglio sartreano está no fato de que o ser “é para desvelar e não ser desvelado”, ou seja, o *ser* do fenômeno, ainda que não se solucione em um *fenômeno* de ser, somente pode ser “descrito” se, e somente se, consultarmos o *fenômeno* de ser que, por seu turno, entrega-se fenomenologicamente, à consciência. Porém, se o ser “é-para-desvelar” e não o contrário, ou seja, “ser desvelado”, tal fato indica (ontologicamente) que ele subjaz como fundamento do desvelamento ⁸²; daí que “a relação exata que une o fenômeno de ser ao ser do fenômeno deve ser estabelecida antes de tudo” (SARTRE, 2010a, p. 15). Neste sentido, este *fenômeno* de ser, enquanto fenômeno, exige um fundamento outro que não seja tributário da consciência (sob o risco de esbarrarmos no idealismo), logo, exige um fundamento que seja *transfenomenal* (fundamento da manifestação do fenômeno); contudo:

Isso não quer dizer que o ser se encontre escondido atrás dos fenômenos (vimos que o fenômeno não pode mascarar o ser) – nem que o fenômeno seja uma aparência que remeta a um ser distinto (é enquanto aparência que o fenômeno é, ou seja, que ele indica a si mesmo sobre o fundamento do ser) (SARTRE, 2010a, p. 16).

⁸¹ Se a fenomenologia husserliana, como frisamos a partir dos comentários de Moura, é uma crítica da razão na qual não há espaço possível para uma ontologia, como Heidegger, através de Husserl, vislumbra a possibilidade de uma ontologia fenomenológica? Para Moutinho (2006, p. 92), “o essencial em Husserl – o que vai tornar possível a ontologia fenomenológica heideggeriana – está nisso: quando ele diz ‘eu vejo papel branco’, ele quer dizer com isso que há ver e ver, que há duas visões, a visão sensível e a visão categorial: eu vejo papel branco, embora não veja da mesma maneira a substância, o excedente. E, entretanto, é esse excedente que, inaparente, permite ao que aparece, aparecer. E porque é condição do que aparece, ele é até mais aparente, assegura Heidegger, do que o próprio aparente. Essa foi a ‘contribuição decisiva’ de Husserl, o ‘estimulante essencial’: Husserl, com sua noção de intuição categorial, liberou o ser de sua fixação no juízo”.

⁸² “(...) neste instante, eu desvio os olhos da mesa-fenômeno para fixar o ser-fenômeno que não é mais a condição de todo desvelamento – mas que é, ele mesmo, um desvelado, uma aparição que, como tal, possui por sua vez necessidade de um ser sobre o fundamento do qual ele possa desvelar-se” (SARTRE, 2010a, p. 15).

A léguas de distância do númeno kantiano, Sartre assevera que o *ser* do fenômeno é coextensivo ao fenômeno, embora não possa se limitar à condição fenomênica, ou seja, ele deverá escapar da condição de algo que somente existiria caso fosse revelado por uma consciência, pois “o fenômeno remete ao ser, é um apelo de ser; neste sentido, ele implica uma ontologia” (MOUTINHO, 2006, p. 91); afinal, enquanto fenômeno, exige um fundamento que seja transfenomenal. Frisemos: enquanto transfenomenal, o ser não é fenomenal e nem, todavia, exterior ao fenômeno. O cerne da questão, portanto, é mostrar a dependência do *fenômeno* de ser em relação à consciência e a independência do *ser* do fenômeno enquanto existente: cria-se, deste expediente, uma circularidade (a mesma que opera o entrecruzamento da ontologia com a fenomenologia) entre dois termos, ser e fenômeno, que estão separados de direito, mas, em contrapartida, são inseparáveis de fato ⁸³. Se, por um lado, o ser (sua transfenomenalidade) é condição ontológica do desvelamento do fenômeno, por outro, a consciência é condição fenomenológica do “há” deste fenômeno ⁸⁴: “‘há’ ser porque o para-si é tal que faz com que haja ser. O caráter de *fenômeno* vem ao ser pelo para-si” (SARTRE, 2010a, p. 667). Poder-se-ia afirmar, nesta toada, que a fenomenalização se realiza sob o fundo de um ser que, contudo, não pode ser, ele mesmo, a origem deste processo ⁸⁵. Assim, se se almeja não tropeçar no idealismo de Berkeley segundo o qual “*esse est percipi*” – ser é ser percebido - ⁸⁶, Sartre deve frisar que o fenômeno possui uma existência independente da consciência: ora, se o sentido desse fenômeno é dado pela consciência (fenomenologia), isso não significa, todavia, ele seja dependente da consciência, posto ser transfenomenal (ontologia), “isto é: o fenômeno não é apenas sua manifestação limitada e imediata, mas contém, em sua manifestação, um ser” (SOUZA, 2012a, p. 158). No entrecruzamento da *ontologia* com a *fenomenologia*, o filósofo

⁸³ A tensão entre fato e direito, ainda que seja aplicada na seção VI, p. 33 (O Ser-em-si) da “Introdução” para explicitar a relação dicotômica entre para-si e o em-si, pode, igualmente, ser aplicada aqui em relação ao ser e ao fenômeno. Thana Mara de Souza, em artigo já supracitado, opera, com muita desenvoltura, a relação entre o ser do fenômeno e o fenômeno a partir da separação de direito e da inseparabilidade de fato. Sob uma perspectiva tal: “Fenômeno de ser não é ser do fenômeno, mas apela a ele, indica-o, como um lado da moeda indica seu outro lado. O ser do fenômeno não é o fenômeno de ser, porém, está no fenômeno, não pode ser pensado como se estivesse oculto, alheio à manifestação. Do mesmo modo que o fenômeno de ser clama por um ser do fenômeno, este, para ser, precisa apelar para um fenômeno de ser, já que só existe na manifestação, na concretude” (SOUZA, 2012a, p. 161).

⁸⁴ “Os dois modos de ser que estruturam a fenomenalidade estão, contudo, em uma relação de assimetria, pois somente a consciência é incumbida da relação de constituição e de desvelamento que converte o ser em mundo” (MOUILLE, 2000, p. 31).

⁸⁵ Afinal o ser-em-si, enquanto plenitude de ser, nada pode fundar.

⁸⁶ “E é bem, com efeito, o que fará Husserl, quando, após ter efetuado a redução fenomenológica, tratará o noema como irreal e declarará que seu ‘*esse*’ é um ‘*percipi*’” (SARTRE, 2010a, p. 16).

francês institui uma *ontologia fenomenológica* que não se satisfaz com a trama fenomênica (a de Husserl, sob a letra de Sartre) segundo a qual o *percipi* (o percebido, o fenômeno) remeteria a um ser que escaparia às leis da aparição com a condição de que esse ser transfenomenal fosse o ser do sujeito (*percipiens* ou consciência); trama que faria com que caíssemos, mais uma vez, no *esse est percipi* (assimilação do ser da aparição a seu aparecer), reino do idealismo⁸⁷. Para nosso filósofo francês, ao contrário do pensamento husserliano, a presença implica um ser que não aparece, pois “aquilo que assegura a transcendência do fenômeno não pode aparecer; é esse o núcleo do argumento de Sartre” (MOUTINHO, 2006, p. 90). Embora o ser transfenomenal não apareça, reforçemos, ele é coextensivo ao fenômeno de ser: o fenômeno exige a transfenomenalidade do ser, o não fenomenal como sua condição de existência. Por outro lado, se o fenômeno exige o ser, o ser, por sua vez, não se dá sem o fenômeno: daí que eles sejam dois termos separados de direito, mas, de fato, inseparáveis. Ora, se através da consciência somos os “detectores” do ser, ou seja, apreendemos, a partir dele, o fenômeno – o X qualquer -, por outro, não somos os produtores deste ser: “essa paisagem, se dela nos desviarmos, se estagnar, longe dos olhos, em sua permanência obscura (...) não há ninguém suficientemente louco para acreditar que ela desaparecerá” (SARTRE, 1980, p. 50). Finalmente, chegamos ao ponto nevrálgico da ontologia fenomenológica de Sartre: a relação dicotômica, dual⁸⁸, entre *fenômeno* de ser (fenomenologia) e *ser* do fenômeno (ontologia) que conduz-nos a um *ser transfenomenal* (*ontologia fenomenológica*), fundamento da aparição do fenômeno pelo qual poderemos apreender o sentido do ser; afinal, como sublinha Sartre (2003, p. 145) em sua conferência para a *Société française de philosophie*: “o ser é algo que não posso apreender em seu ser, salvo como fenômeno a partir do objeto que é apresentado. O ser é o que faz com que o objeto apareça”; porém, o objeto somente pode aparecer se, do outro lado, houver uma consciência que o apreenda. Ainda sobre o ser, *L'être et le néant* é enfático:

(...) o ser não está em relação ao fenômeno, como o abstrato em relação ao concreto. O ser não é uma ‘estrutura dentre outras’, um momento do objeto; ele é a condição mesma de todas as estruturas e de todos os momentos, ele é

⁸⁷ “Se Husserl reduz corretamente o objeto à série de suas aparições ou manifestações ou maneiras de ser, em contrapartida, com o fenomenismo, ele ignora o ser do fenômeno” (CABESTAN, 2004, p. 323).

⁸⁸ Dualidade que, contudo, encerra-se em uma unidade indissolúvel.

o fundamento sobre o qual irão se manifestar as características do fenômeno (SARTRE, 2010a, p. 48).

Doravante, se se almeja uma maior compreensão deste do *ser* do fenômeno e do *fenômeno* de ser, é preciso, para tanto, que nos debruçemos em outro ser tratado na seção III (O *cogito* ‘pré-reflexivo’ e o ser do ‘percipere’) da “Introdução”: a consciência. Urge, portanto, deslindar o ser da consciência em oposição ao ser do fenômeno sem, todavia, reduzi-los à reflexão (ou conhecimento). Em linhas gerais, poder-se-ia afirmar que o esforço do filósofo francês será o de instituir uma consciência “que não possui a abstração de uma instância gnosiológica, mas a espessura de uma *prova* (de) si indexada a partir da experiência do mundo” (DE COOREBYTER, 2000, p. 333).

B)

Nas tramas teóricas da obra em comento, esta terceira seção tem sua razão de ser uma vez demonstrada a necessidade da transfenomenalidade do ser, necessidade posta pelo fenômeno de ser. Já indicamos alguns parágrafos acima que Sartre deve mostrar, contra Husserl, que a transfenomenalidade do ser não é tributária da consciência. Ora, se a filosofia de Berkeley (ou mesmo a de um Kant), por meio de uma teoria do conhecimento⁸⁹, responde que o ser, para ser, deve ser percebido, o idealismo de Husserl, em contra partida, institui o *esse est percipi* a partir de sua definição de consciência e transcendência. De acordo com Sartre, o humor idealista husserliano configura-se a partir de um *percipi* que:

(...) remete a um ser que escapa às leis da aparição, desde que esse ser transfenomenal seja o ser do sujeito. Desse modo, o *percipi* remeteria ao *percipiens* – o conhecido ao conhecimento e este ao ser cognoscente enquanto é, não enquanto é conhecido, quer dizer, à consciência. É o que Husserl compreendeu: pois se o noema é para ele um correlativo irreal da noese, cuja leia ontológica é o *percipi*, a noese, ao contrário, aparece-lhe como a *realidade*, cuja característica principal é a de dar-se à reflexão que a

⁸⁹ Há, seguramente, uma reconfiguração da teoria do conhecimento na presente obra a partir da relação estabelecida entre o para-si e o em-si. Muito sumariamente, indicaremos que “esta nova teoria do conhecimento descarta o ‘realismo’ da sensação, mas também os riscos do idealismo: o conhecimento, entendido como negação interna, é *presença* do nada ao ser, o primeiro empregando seu ser ao segundo se fazendo não ser este ser” (DE COOREBYTER, 2000, p. 165).

conhece como *'havendo já estado ai antes'*. Pois a lei de ser do sujeito cognoscente, é *ser-consciente* (SARTRE, 2010a, p. 17).

Nesta perspectiva, a consciência entra em cena como a dimensão de ser transfenomenal do sujeito, dimensão de ser ⁹⁰ que devemos elucidar. De fato, Husserl, sob a letra de Sartre, está certo ao afirmar que a consciência é o ser cognoscente enquanto *é* e não enquanto *é conhecido*: afirmação que, de uma vez por todas, faz com que abandonemos o primado do conhecimento e olhemos a consciência para além de um conhecimento voltado sobre si. Além disso, se a consciência é um “pleno de existência”, tal característica (ontológica) vem corroborar com a ideia sartreana de um *absoluto de existência* ⁹¹ que, antes de engendrar um saber (de) si, assinala uma experiência (situação) que não é conhecimento, mas no qual todo conhecimento será relativo: “sendo conhecimento *desta* experiência (em um retorno sobre si) ou *por* esta experiência (pois o conhecimento é modalidade particular de um ser-no-mundo consciente (de) si)” (DE COOREBYTER, 2000, p. 334). A consciência põe a si mesma como o fundamento último e, desta lida, assegura o conhecimento de maneira não circular, ou seja, sem implicar na dualidade sujeito-objeto, pois é reduzida à sua dimensão existencial como consciência (de) si ⁹²; logo, nosso Autor se afasta da tradição filosófica-epistemológica que, assimilando consciência à consciência reflexiva, designa nela uma relação exclusiva de conhecimento. Doravante, ao qualificar a consciência como um absoluto, o filósofo francês assevera uma experiência que não é da ordem do conhecimento e na qual o conhecimento será relativo: ela não se reduzirá a um *ser conhecido*, mas será, ao contrário, um *modo de ser* que será designado como *existência*; daí que esta consciência seja o ser cognoscente enquanto *é* (enquanto existe), ao invés de ser *conhecido*. Inevitavelmente, este registro da consciência diz respeito ao *cogito* pré-reflexivo, à velha consciência irrefletida de *TE* com sua máxima: toda consciência é consciência de (...) ⁹³.

⁹⁰ Como veremos no terceiro capítulo, a transfenomenalidade do sujeito, porque consciência, é uma dimensão de ser definida como presença a si.

⁹¹ Por “absoluto de existência”, entendamos uma consciência para a qual ser e aparecer não são senão uma única e mesma coisa mas, em diferença com *TE*, está em situação mundana.

⁹² Para Flajoliet (2008, pp. 685-686), esta consciência (de) si, seu movimento ontofenomenológico, não pode ser lido a partir de um movimento dialético: “de *La transcendance de l'Ego à L'être et le néant*, a consciência (de) si – consciência de objeto, jamais é pensada de maneira dialética. Quando da redação de *L'être et le néant*, Sartre ainda não leu Hegel de maneira aprofundada, a primeira discussão série da dialética hegeliana irá aparecer somente nos *Cahiers pour une morale*”.

⁹³ A noção de consciência pré-reflexiva é um conceito cardeal dentro do *corpus* sartreano. Para exemplificar sua permanência e, ao mesmo tempo, clarificá-la, reportemo-nos a uma conversa (resgatada

Do mecanismo intencional, havíamos aprendido que a consciência somente pode ser consciência a partir de um objeto transcendente que, por princípio, está fora dela ⁹⁴. O objeto, não sendo uma representação da consciência, é um centro de opacidade transcendente que, se posto na consciência, faria dela uma substância ou uma coisa. Até aqui, a fenomenologia de Husserl representou um grande avanço no pensamento filosófico “ao expulsar as coisas ⁹⁵ da consciência e (...) reestabelecer a verdadeira relação desta com o mundo” (SARTRE, 2010a, p. 18). Tal como vimos ligeiramente na apresentação/introdução deste trabalho, o *bê-a-bá* da fenomenologia (na perspectiva sartreana) deslinda uma consciência que, para ser consciente (de) ⁹⁶ si mesma, necessita do X transcendente; afinal, se a consciência fosse consciência da mesa sem ser consciente de si (ainda que não posicional ⁹⁷), isso faria com que caíssemos nas absurdidades do inconsciente. A léguas de distância deste absurdo, a fenomenologia mostra que sou consciência consciente na exata medida em que tenho consciência do objeto. Porém, esta consciência consciente de si e do objeto, “não basta, certamente, para me permitir afirmar que esta mesa exista *em si* – mas bem que ela existe *para mim*” (SARTRE, 2010a, p. 18). Tocamos aqui, finalmente, no ponto essencial que deverá guiar toda a investigação acerca do ser da consciência: o *cogito* pré-reflexivo ou consciência de consciência (não posicional). Que o leitor, aqui, não se deixe enganar –

por Simone de Beauvoir em seu livro *La cérémonie des adieux*, 2015, p. 17) entre Sartre, Contat e Rybalka; dirá o filósofo a propósito de sua mais recente obra *L'idiote de la famille* (1971): “Quando mostro como Flaubert não se conhece a si mesmo e como, ao mesmo tempo, ele se compreende admiravelmente, eu indico isso que chamo de vivido, isto é, a vida em compreensão consigo mesma, sem que seja indicado um conhecimento, uma consciência tética”. Enquanto explicitação da consciência pré-reflexiva, este trecho, nunca é demais lembrar, é fundamental para que compreendemos os motivos que levam Sartre a criticar um suposto inconsciente forjado pelos psicanalistas. Assim, sob os auspícios de uma consciência dita pré-reflexiva, não tética, compreende-se como o homem pode viver sua vida (existir) sem, todavia, conhecê-la, ou seja, posicioná-la teticamente, reflexivamente. Por aí, aliás, começamos a entrever a necessidade de uma psicanálise existencial...

⁹⁴ CSCS enfatiza: “(...) toda consciência é consciência de alguma coisa, o que significa que o objeto não está a título de conteúdo na consciência, mas que ele está fora dela a título de algo visado intencionalmente. A consciência não é vazia e nem plena; ela não tem nem de ser preenchida nem de ser esvaziada; ela é pura e simplesmente consciência do objeto” (SARTRE, 2003, p. 149).

⁹⁵ Ao afirmar, a partir do expediente intencional, que os objetos não podem entrar na consciência a título de “conteúdos de consciência”, afirmamos que não há nada na consciência que não seja consciência: “(...) há unicamente, de uma ponta a outra, consciência” (SARTRE, 2003, p. 151). Todavia, em sua conferência para a *Société française de philosophie*, Sartre (2003, p. 140), acusa a fenomenologia husserliana de não passar ao plano ontológico e, desta lida, indagar sobre o ser da consciência.

⁹⁶ Ao longo deste capítulo, veremos o porquê destes parênteses.

⁹⁷ Sobre a importância da fenomenologia de Husserl, mais especificamente sobre a consciência não-tética de si, CSCS: “E, aliás, o filósofo que primeiro recorreu a esta consciência não-tética de si, Husserl, e que a designou nomeadamente na consciência interna do tempo, mostrou muitas vezes que a característica de uma *Erlebnis*, quer dizer, em suma, de uma consciência vivida e refletida, e o fato de ela se dar como já tendo existido, como estando já aí” (SARTRE, 2003, p. 150). Este ponto, como veremos em nosso terceiro capítulo, não é tão pacífico como poder-se-ia supor a partir da fala de Sartre.

como Alain ⁹⁸, por exemplo – que esta consciência de consciência desponte no primado do conhecimento à maneira da *idea ideae* de Espinosa, como conhecimento de conhecimento. Reduzir a consciência ao conhecimento implica, inexoravelmente, introduzir nela a dualidade sujeito-objeto, dualidade típica das teorias do conhecimento clássicas. Assim, na medida em que tomamos como ponto de partida o conhecimento, diluímos o mundo em termos de uma dualidade sujeito-objeto e, “desse modo, sempre que pretendemos conhecer esse sujeito (que conhece o objeto) somos remetidos a mais uma dualidade, já que esse sujeito torna-se agora o objeto de um terceiro sujeito, e assim sucessivamente” (RODRIGUES, 2010, p. 24). Ao contrário desta remissão *ad infinitum*, a consciência de consciência, consciência de si, deverá ser “relação imediata e não cognitiva de si a si” (SARTRE, 2010a, p. 19), estrutura pré-reflexiva (ou irrefletida) que dissolve a díade cognoscente-conhecido; díade que, de acordo com *Conscience de soi et Connaissance de soi*:

(...) implica precisamente em uma remissão ao infinito, pois, se eu sei que sei, de duas, uma: ou trata-se de um fenômeno estático e articulado, caso em que o saber remete para o saber; mas como o saber implica distinção do sujeito e do objeto, verificamos que não podemos permanecer na unidade sintética: não é verdade que eu possa saber e saber que sei. Ou, então, saber é uma operação diferente de saber que se sabe, estando uma centrada na outra; mas é necessário um saber de saber que se sabe. E eis-nos enviados ao infinito! É a *idea ideae* de Espinosa (SARTRE, 2003, pp. 148-49).

Para que evitemos essa remissão ao infinito implicada pela díade cognoscente-conhecido (estrutura marcada pela acepção de que “saber, é saber que se sabe”), Sartre, a partir do terreno já arado pela fenomenologia, relembra que a consciência, antes de ser reflexiva, é consciência irrefletida, consciência não-tética de si ou não posicional que desponta como primeira em relação à consciência de segundo grau. Portanto, o ser do *percipiens*, condição do *cogito* cartesiano ⁹⁹, diz respeito a este nível pré-reflexivo no qual a consciência é consciência de si (não-teticamente) e consciência do objeto transcendente: “em outros termos, toda consciência posicional do objeto é, ao mesmo

⁹⁸ “Alain, tendo exprimido esta evidência: ‘Saber, é ter consciência de saber’, a traduz nestes termos: ‘Saber, é saber que se sabe’. Assim, teríamos definido a *reflexão* ou consciência posicional da consciência ou, melhor ainda, *conhecimento da consciência* (...). Não nos parece que possamos aceitar esta interpretação da consciência de consciência” (SARTRE, 2010a, p. 18).

⁹⁹ Enfatizará Sartre (2010a, p. 19): “(...) é a consciência não-reflexiva que torna a reflexão possível: há um *cogito* pré-reflexivo que é a condição do *cogito* cartesiano”.

tempo, consciência não posicional de si mesma” (SARTRE, 2010a, p. 19). A prioridade ontofenomenológica da consciência de primeiro grau pode ser averiguada através do seguinte exemplo ofertado por nosso filósofo, qual seja: ao contar os doze cigarros que percebo em meu maço, não tenho consciência posicional de contá-los, “eu não me conheço contando”, pois “no momento onde esses cigarros se revelam a mim como doze, tenho uma consciência não-tética de minha atividade aditiva” (SARTRE, 2010a, p. 19) ¹⁰⁰; a consciência não-reflexiva de contar, portanto, é a condição de minha atividade aditiva: para contar, é preciso ter consciência de contar; para saber, é preciso ter consciência de saber: “Nós compreendemos agora porque a consciência primeira de consciência não é posicional: identifica-se com a consciência da qual é consciência” (SARTRE, 2010a, p. 20), logo, de uma só vez, esta consciência não posicional de si, ou consciência (de) si, determina-se como consciência de percepção e como percepção. O (de), aqui, responde a um signo tipográfico com vistas a marcar uma diferença em relação ao conhecimento, pois “(...) o ‘de si’ desperta ainda a ideia de conhecimento” (SARTRE, 2010a, p. 20): a percepção é consciência não posicional de percepção, daí que a estrutura do ser-para-si designe, em primeiro lugar, esta característica não-tética da consciência. *En passant*, a consciência (de) si ¹⁰¹ é, como aludimos, relação imediata e não cognitiva de si a si: ela é, antes de ser um conhecimento, uma consciência de ponta a ponta, uma consciência (de) si – não-tética, não-reflexiva, não-posicional – consciente do objeto. Como, afinal, minha consciência perceptiva do X transcendente pode estar voltada para este X e, ao mesmo tempo, ser consciência (de) si mesma? Em outros termos, como pode ser consciência (de) si mesma – consciência irrefletida - sem se colocar, ela mesma, como *objeto*? Este arranjo ontofenomenológico, nas tramas da presente obra, só se esclarece se, e somente se, este “si mesma” não fizer remissão senão a *nada*: este itinerário sinaliza uma “dupla necessidade em virtude da qual ela não pode nem ausentar-se dela mesma e nem afastar-se dela mesma, mas somente *se faltar*” (NARBOUX, 2015, p. 74), ou seja, ser falta em relação ao ser, (falta de ser, descompressão de ser) e, igualmente, não coincidência consigo mesma. Entrementes, graças à ideia fundamental de uma consciência pré-reflexiva (ser transfenomenal da

¹⁰⁰ A prova desta consciência irrefletida, aliás, “(...) é que as crianças que são capazes de realizar uma adição espontaneamente, não podem, em seguida, *explicar* como chegaram a esse resultado; os testes de Piaget que mostram isso constituem uma excelente refutação da fórmula de Alain: Saber, é saber que se sabe” (SARTRE, 2010a, p. 19).

¹⁰¹ Deve-se atentar para o fato de que: “Esta consciência (de) si, não devemos considerá-la como uma nova consciência, mas como o único modo de existência que seja possível para uma consciência de qualquer coisa” (SARTRE, 2010a, p. 20).

consciência ¹⁰²), *EN* desconstrói a primazia do conhecimento que toma a reflexão - ou consciência de segundo grau - como o fundamento *par excellence* do *cogito*. Esta relação a si da consciência pré-reflexiva, uma vez estabelecida pelo filósofo, exclui toda forma de conhecimento de si, pois permanece nas dependências de sua relação intencional com o X transcendente. Ao mesmo tempo, uma vez instituída esta consciência de primeiro grau, a ontologia fenomenológica é capaz de assegurar a relação inexorável da consciência com o mundo sem, em contra partida, chafurdar-se no *esse est percipi*; a consciência (de) si, mormente, é tão somente consciência do objeto transcendente e, através deste objeto, consciência não posicional (de) si; eis porque Sartre diz, “desde *La transcendance de l’Ego*, que a unificação da consciência é inseparável de sua relação ao objeto e que a relação ao objeto basta para que esta unificação da consciência se realize” (BERNET, 2002, p. 25).

Finalmente, o ser da consciência não é redutível ao conhecimento, pois este ser, por sua vez, é a própria consciência (de) si e a condição mesma do conhecimento: “saber, é ter consciência de saber”; ou seja, o ser transfenomenal da consciência, sua pré-reflexividade, é *ontologicamente anterior* ao conhecimento, e sinaliza, desta lida, a irrupção da existência. Antes de ser conhecimento, a consciência “é um pleno (absoluto) ¹⁰³ de existência e esta determinação de si por si é uma característica essencial” (SARTRE, 2010a, p. 22); n’outras palavras, na medida em que o pleno (absoluto) é definido pelo primado da existência sobre a essência, convém afirmar que a existência da consciência precede sua essência ¹⁰⁴. Tal constatação deve-se, sobretudo, ao fato de

¹⁰² Pra De Coorebyter (2000, p. 315), “(...) a consciência é ‘transfenomenal’ não porque ela permanece subjacente à ordem dos fenômenos (como uma origem dissimulada por detrás do que ela instaura), mas pelo fato de que ela está no coração do fenômeno, incapaz de se desvencilhar dele para surgir em majestade, pois ela o prova em toda a sua concretude existencial e deveria saltar fora de sua sombra para se tornar visível. (A transfenomenalidade da consciência) não é um homúnculo, uma entidade metafísica ou uma condição lógica que se manteria abaixo do vivido, à maneira de uma transcendência na imanência; ela envolve as características constituintes dessa transcendência, mas *se confunde com a imanência*; ela não é senão a auto-unificação dos momentos de vivido, ela *é* esses momentos concretos eles mesmos em sua fluência e em sua síntese específica (...)”.

¹⁰³ Termo inserido ali por nós que, alguns parágrafos adiante, Sartre usará para reforçar a primazia da existência da consciência em detrimento do conhecimento. Lê-se: “De fato, o absoluto é aqui não o resultado de uma construção lógica sobre o terreno do conhecimento, mas o sujeito da mais concreta das experiências. Ele não é, portanto, *relativo* a esta experiência, posto *ser* esta experiência” (SARTRE, 2010a, p. 23).

¹⁰⁴ A clássica assertiva sartreana segundo a qual “a existência precede a essência”, pode ser encontrada quando de sua conferência intitulada *O existencialismo é um humanismo* (1946), conferência pronunciada no *Club Maintenant* “e repetida depois em privado para que os adversários expusessem as suas objeções” (FERREIRA, 1964, p. 231). Lá, contra a ideia de uma “natureza humana”, de uma essência do homem precedendo sua existência, dirá Sartre (1964, p. 253): “Se, com efeito, a existência precede a essência, não será nunca possível referir uma explicação a uma natureza humana dada e imutável; por outras

que a consciência não é possível antes de ser – antes de existir -, logo, não há, em primeiro lugar, uma essência da consciência e, só depois, sua existência: a consciência, já repetimos, existe em ato: “seu ser é a fonte e a condição de toda possibilidade, é sua existência que implica sua essência. O que Husserl exprime felizmente falando de sua ‘necessidade de fato’” (SARTRE, 2010a, p. 21).

Uma vez incorrido o exame do ser transfenomenal da consciência, notamos que este, para ser consciência (de) si, exige um fenômeno e o fenômeno, para ser apreendido, exige a consciência: a consciência é essencial em relação ao fenômeno assim como o fenômeno é essencial em relação à consciência; afinal, “o ‘*percipi*’ nos remeteu a um ‘*percipiens*’, cujo ser se revelou a nós como consciência” (SARTRE, 2010a, p. 23). Sob o veio desse olhar, o fundamento ontológico do conhecimento, antes de ser dado pelo próprio conhecimento, é amparado pelo cogito pré-reflexivo definido como o ser primeiro ao qual todas as aparições aparecem, o absoluto em relação ao qual o fenômeno é relativo; n’outras palavras, o absoluto é deslocado do campo do conhecimento e passa a figurar em um regime de existência, isto é, a consciência pré-reflexiva enquanto ser-no-mundo ¹⁰⁵. Mui distintamente do sujeito kantiano do conhecimento, estamos lidando aqui com uma subjetividade que, *pari e passu*, revelou-

palavras, não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade”. Para Sartre, ademais, a existência é princípio de abertura à essência, ela é consciência (de) liberdade.

Para Sartre, afirmar que a existência precede a essência significa, primeiramente, partir da subjetividade humana pois, não havendo uma natureza humana, ou seja, uma essência, o “homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. O homem, tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer. Assim, não há natureza humana (...). O homem é, não apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após este impulso para a existência; o homem não é mais que o que ele faz” (SARTRE, 1964, p. 242).

Ora, para Alain Renaut, em seu livro *Sartre, Le dernier philosophe* (1993), esta expressão sartriana (a existência precede a essência) é alvo de críticas por parte de Heidegger em sua *Carta sobre o humanismo*. Para o comentador: “Seguindo a maneira na qual Heidegger apresenta a distância que separa sua própria tentativa daquela de Sartre, poder-se-ia, facilmente, ter o sentimento de que Sartre se esforçou para se inscrever na esteira de *Sein und Zeit*, mas que ele não obteve êxito nisto porque empregou uma série de questões suficientemente radicais dos conceitos mais tradicionais da metafísica. Eis aqui, ao menos, a representação que induzem os parágrafos de *Carta sobre o humanismo* consagrados à fórmula de *O existencialismo é um humanismo*: ‘a existência precede a essência’, apresentada como prisioneira de determinações, as mais banais, da *existentia* e da *essentia*, na medida em que *Sein und Zeit* teria feito oscilar os conceitos metafísicos de essência e de existência” (RENAUT, 1993, p. 64). Ora, como não nos furtamos de indicar ao longo deste capítulo, os conceitos sartreanos de existência e essência, longe de instituírem uma dicotômica pertencente à metafísica clássica, instituem um movimento circular que, na maquinaria de *EN*, não se reportam, de maneira alguma, aos conceitos de uma metafísica clássica. Além disso, a relação que Sartre mantém com Heidegger é uma relação crítica e, desta lida, o filósofo francês não pretende seguir fielmente os passos do filósofo alemão.

¹⁰⁵ Para De Coorebyter (2000, p. 270), a noção sartreana de absoluto é retomada de *Ideias I*, embora modificada, pois nosso filósofo francês “subverte seu peso renunciando a uma das duas significações do termo, a saber aquele segundo a qual, em Husserl, o absoluto como indubitabilidade do vivido se opõe à contingência do mundo, simples correlato noemático revogável de direito porque entregue por esboços potencialmente contraditórios (...)”.

se a nós como imanência de si a si, um ser que escapa ao conhecimento ¹⁰⁶ e que, por isso mesmo, desvia dos perigos de uma filosofia idealista para a qual o ser, mediado pelo conhecimento, é reduzido a um ser meramente conhecido pela consciência (o *esse est percipi*). Uma vez estabelecido, fenomenologicamente ¹⁰⁷, o ser da consciência e sua relação com o fenômeno, é necessário indagar, todavia, se “o ser da consciência basta para fundar o ser da aparência enquanto aparência”, resposta que, como sabemos, será negativa; senão vejamos. Para tanto, passemos do polo fenomenológico ao polo ontológico: à guisa de Sartre, façamos o “exame das exigências ontológicas do *percipi*” (seção IV, “O ser do *percipi*”).

C)

Em nossa incursão pela ontologia fenomenológica observamos que a coisa percebida, enquanto percebida, possui um ser. O objeto, ainda que diante das sínteses de impressões subjetivas da consciência, não pode ser reduzido a tais sínteses justamente porque sua transcendência é o “limite, a razão e o objetivo” destas: o conhecido não pode ser reduzido pelo conhecimento e, se assim é, é preciso que lhe seja reconhecido um ser (*percipi*) que não seja reduzido ao ser da consciência. Destarte, o *percipi* (cujo modo é a passividade) é *relativo* (e não tributário) ao *percipiens*. Ao falar em *modo*, que isto fique claro, Sartre não intenta o *ser* do *percipi*, “pois o que o exame deverá mostrar é que precisamente a passividade pode dizer respeito à maneira de ser, mas não ao ser” (MOUTINHO, 1993, p. 150) ¹⁰⁸. Por passividade, o filósofo entende uma modificação recebida por mim, a qual eu não seria a origem - o fundamento ou o criador -: “assim, meu ser suporta uma maneira de ser da qual ele não é a fonte” (SARTRE, 2010a, p. 24). Porém, para suportar, ainda faz-se imperativo que eu exista ¹⁰⁹ e, por isso mesmo, minha existência está situada sempre para além da passividade, ela diz respeito a uma

¹⁰⁶ “A mesa está diante do conhecimento e não poderia ser assimilada ao conhecimento que temos dela, senão ela seria consciência, ou seja, pura imanência, e se esvaneceria *como* mesa” (SARTRE, 2010a, p. 24).

¹⁰⁷ “Encontramo-nos agora sob o terreno da fenomenologia husserliana, ainda que Husserl, ele próprio, não tenha sido fiel a sua intuição primeira” (SARTRE, 2010a, p. 24). A suposta infidelidade do fenomenólogo alemão, sabemos, se deve ao noema irreal e ideal que uma *hylé* vem preencher; analisaremos isso.

¹⁰⁸ Enquanto o homem sartreano, através de sua consciência, pode apreender uma maneira do ser, em Heidegger, a realidade-humana seria capaz de apreender o Ser enquanto tal. Sobre este ponto, lê-se: “(...) é quando a realidade-humana suspende o conjunto dos entes no Nada que ela pode compreender que sua veracidade, que não é nada de ente, é o Ser” (SIMONT, 2015, p. 49).

¹⁰⁹ Ora, “‘suportar passivamente’, por exemplo, é uma conduta que *tenho* e que engaja minha liberdade tanto quanto o ‘rejeitar resolutamente’” (SARTRE, 2010a, p. 24).

maneira de ser e não propriamente ao ser; “isso implica que a passividade não poderia concernir ao ser mesmo do existente passivo: ela é uma relação de um ser a um outro ser e não de um ser a um nada” (SARTRE, 2010a, p. 25). Logo, porque falamos de um *modo de ser*¹¹⁰ e não *do ser mesmo*, é impossível afirmar que a consciência afeta o *perceptum* (percebido) do ser, pois, “para ser afetado, o *perceptum* já teria de ser dado de alguma maneira e, portanto, existir antes de haver recebido o ser” (SARTRE, 2010a, p. 25). Nesta perspectiva de um *modo de ser*, caso a passividade atingisse o ser, não poderíamos mais identificar nenhuma distinção entre criador e criatura; ora, se o ser criado, como assevera o Autor, não possuísse nenhuma independência própria e fosse reabsorvido no criador, estaríamos lidando com uma “falsa transcendência” (um nada) na qual o próprio criador não poderia “ter sequer a ilusão de sair da sua subjetividade” (SARTRE, 2010a, p. 25).

Todas essas afirmações ontológicas, doravante, reivindicam uma transcendência transfenomenal que, enquanto tal, deverá colidir frontalmente com a consciência (e a transcendência) husserliana, consciência que se pretende constitutiva do ser do *percipi*. Se a consciência perceptiva é uma pura atividade intencional (o que indica que nada pode capturá-la e, conseqüentemente, a consciência não pode agir sobre nada), o *esse est percipi* “exigira que a consciência, pura espontaneidade que não pode agir sobre nada, desse o ser a um nada transcendente, conservando seu nada de ser: total absurdo” (SARTRE, 2010a, p. 25). Sob as lentes sartreanas, a fenomenologia husserliana buscou evadir-se de tais objeções ao introduzir a passividade na noese e, desta lida, criar “a *hylé*¹¹¹ ou fluxo puro do vivido e matéria de sínteses passivas”

¹¹⁰ Mais adiante, na iminência da conclusão da “Introdução” de *EN*, dirá Sartre (2010a, p. 29): “O sentido do ser do existente, na medida em que se desvela à consciência, é o fenômeno de ser. Este sentido possui ele mesmo um ser sob o fundamento do qual manifesta-se”.

¹¹¹ Na fenomenologia husserliana, indiquemos, o tema da *hylé* é bastante complexo como indica, por exemplo, Korbanski em seu artigo “The problematics of hyle in Husserl’s *Ideas I*”. Segundo Korbanski, o tema da *hylé* é raramente explicitado pelos comentadores de Husserl e, portanto, deve ser buscada nos §§36 e §§85 de *Ideias I*. Sartre, segundo este comentador (e como já havíamos mencionado), assevera, em *Drôle de Guerre*, que o tema da *hylé* – matéria passiva – é um dos elementos cruciais para a virada idealista da fenomenologia husserliana. Em *L’Imagination e L’Imaginaire* (sobre este ponto, tomamos a liberdade de sugerir os capítulos III e IV de nossa dissertação de mestrado), por contra, Sartre já problematiza a *hylé* da imagem mental; nos quadros de *EN*, por sua vez, “a *hylé* aparecerá como ‘ininteligível’. Verdade que só agora ela aparece ligada ao tema da constituição, e é sob esse prisma que ela aparece inaceitável: a *hylé* agora implica em passividade e, portanto, em opacidade” (MOUTINHO, 1993, p. 151). Sobre a relação da *hylé* com a noese, o § 97 de *Ideias* explicita que: “as matérias são ‘animadas’ por momentos noéticos, elas (enquanto o eu não está voltado para elas, mas para o objeto) passam por ‘apreensões’, ‘doações de sentido’, que apreendemos na reflexão justamente nas matérias e com elas. Daí resulta imediatamente que não somente os momentos hiléticos (as cores, os sons de sensação etc.), mas também as apreensões que os animam – portanto, tanto aqueles como estas juntos: o *aparecer* da cor, do som e de qualquer qualidade do objeto – fazem parte da composição ‘real’ do vivido” (HUSSERL, 2006, p. 225). Segundo Derrida, citado por Giovannangeli (2011, p. 31), a *hylé* poderia ser

(SARTRE, 2010a, p. 25). No esquema transcendental da fenomenologia, Husserl, ao efetuar a redução fenomenológica, distingue entre noema (objeto imanente) e noese (objeto efetivo); de um lado a noese, realidade psíquica ¹¹², do outro, o noema, o sentido que vem habitá-la e, a partir disso, faz com que a transcendência permaneça tributária da imanência; daí que no § 90 de *Ideias I*, Husserl afirme que:

(...) nossa reflexão mostrou que a unidade real de vivido dos componentes hiléticos e noéticos é totalmente diferente da unidade das partes componentes do noema (...). Sem dúvida, o ‘*transcendentalmente constituído*’ ‘com base’ nos vividos materiais ‘mediante’ as funções noéticas é um ‘dado’, e um dado *evidente*, se em intuição pura descrevemos fielmente o vivido e aquilo de que nele se é noematicamente consciente, mas ele faz parte do vivido num sentido totalmente diferente dos constituintes reais e, portanto, do próprios do vivido (HUSSERL, 2006, p. 225).

A *hylé* ¹¹³, para Sartre, já não pode mais pertencer à consciência, pois “esvanecer-se-ia em translucidez e não poderia oferecer a base impressionnal (*impressionnelle*) e resistente que deve ser ultrapassada em direção ao objeto” (SARTRE, 2010a, p. 25). Meio consciência, meio coisa, a *hylé* é um mecanismo pelo qual “Husserl supôs facilitar a passagem de uma à outra” (SARTRE, 2010a, p. 26). Ao que deixa indicar o §36 de *Ideias I*, Sartre estaria correto ao explicitar a hibridez da *hylé*, pois, no movimento do texto husserliano, esta é apresentada como um “dado de sensação” que não tem “ele mesmo o caráter fundamental da intencionalidade, portanto, a propriedade de ser ‘consciência de algo’” ¹¹⁴ (HUSSERL, 2006, p. 90): sobremaneira,

definida como “‘a matéria sensível (vivido e não real) do afeto antes de toda animação pela forma intencional’. Sua função é de passividade pura”.

Segundo Renaud Barbaras (2004, pp. 90-91), “O que Husserl nomeia *hylé* ou matéria é, por exemplo, o vermelho enquanto provado, enquanto sentido. A *hylé*, sentida, não aparece: é a partir dela que alguma coisa poderá aparecer (salvo se, por reflexão, fazemos desta coisa um objeto intencional). É o momento da receptividade, correspondendo à face subjetiva do aparecer (*aparecer a X*)”.

¹¹² Sobre a *hylé* e sua relação com a noese, lê-se: “(...) *hylé* e noese se distinguem como *matéria e forma*: o vivido hilético é o substrato do vivido intencional que irá dar a ele um sentido lhe referindo a um objeto no qual ele será um modo do aparecer. A *noese* é o *ato doador de sentido*. (O conteúdo hilético ‘verde’, sentido, torna-se a cor *deste campo*)” (BARBARAS, 2004, p. 91).

¹¹³ Em *EN*, a *hylé* é lida como uma matéria imanente à consciência que somente uma teoria do nada poderia suprimir. Lembremo-nos, no entanto, que Sartre já elaborava esta teoria desde a “Conclusão” de *IM*. No mais, esta possibilidade de superação da matéria impressionnal husserliana a partir do nada pode ser encontrada em carta à S. de Beauvoir: “Escrevo-lhe mais cedo porque não tive nada para fazer durante o dia (...) e pude trabalhar bem. Primeiro, edificando esta pequena teoria do Nada que seguramente irá despertar sua admiração, pois 1º suprime o recurso de Husserl a *hylé* (...)” (SARTRE, 1987, p. 30).

¹¹⁴ “‘Dado de sensação’, i.e. *hylé* (embora, neste momento, o termo ainda não é introduzido) é um exemplo deste momento. Usando o exemplo de um processo mental de perceber um pedaço de papel

de onde a *hylé* tiraria seu ser e sua opacidade se ela não pertence à consciência, como ela poderia, ao mesmo tempo, “conservar a resistência opaca das coisas e a subjetividade do pensamento?” (SARTRE, 2010a, p. 25). Nesta perspectiva, nosso Autor indica que o *esse* da *hylé* não poderia lhe advir de um *percipi*, pois ela não é percebida enquanto tal; aliás, como indica o artigo de Korbanski (2013, p. 7), a maior preocupação dos comentadores (além da questão do preenchimento) de Husserl deve-se ao fato de que a *hylé* jamais é percebida enquanto tal. Na esteira de tal crítica, Sartre recusa a existência de uma camada hilética na noese, justamente porque não poderíamos compreender (na medida em que a *hylé* parece ser concebida como um ser híbrido) como a consciência transcenderia esta subjetividade em direção à objetividade: “como um conteúdo sensorial pode formar uma unidade com um vivido intencional?” (BARBARAS, 2004, p. 91). Muito antes de remeter o ser do *percipi* ao ser do *percipiens*, deve-se (e isso excluindo os mecanismos idealistas de Husserl: noema, noese e *hylé*), afirmar que “o ser percebido está diante da consciência, ela não pode alcançá-lo, ele não pode penetrá-la e, como ele está apartado dela, ele existe apartado de sua própria existência” (SARTRE, 2010a, p. 26); relatividade e passividade, finalmente, não dizem respeito ao ser mesmo, mas tão-somente a um *modo* de ser. Em outras palavras, o ser transfenomenal da consciência não pode, em regime de ontologia fenomenológica, pretender fundar o ser transfenomenal do fenômeno ¹¹⁵. Eis aqui a censura de Sartre em relação a Husserl acusado de fenomenista: tendo reduzido corretamente os fenômenos à série de suas aparições, comente o erro de reduzir o ser desses fenômenos à sucessão de suas maneiras (modos) de ser ou, se quisermos, reduz o *esse ao percipi* ¹¹⁶:

branco, Husserl conclama que ‘por direcionamento adequado do olhar (...) encontramos o Dado de sensação’. Ao invés da brancura pertencer ao pedaço de papel, descobrimos ‘que esse branco é algo que pertence inseparavelmente à essência da percepção concreta’. Husserl, portanto, acrescenta em nota de número 93 que este branco ‘não é o branco que nós descobrimos, sem reflexão, na coisa física’. Esse branco (Dado-sensível) é ‘suporte de uma intencionalidade, mas não ele mesmo uma consciência de algo’” (KORBANSKI, 2013, p. 5).

¹¹⁵ Nesta toada, “o ser transfenomenal da consciência exige que o ser do que *aparece* não exista *somente* enquanto ele aparece. É este ser transfenomenal dos fenômenos que Sartre nomeia como *em-si*” (BARBARAS, 2005, p. 118). Ademais, segundo o próprio Autor de *EN*, “(...) certamente, a consciência visada à parte (isto é, sem o em-si) não é senão uma abstração” (SARTRE, 2010a, p. 670). Já o em-si, sem a consciência, é uma abstração enquanto *fenômeno*, mas não em seu *ser*: “o ser dos fenômenos, como em-si que é o que ele é, não poderia ser considerado uma abstração” (SARTRE, 2010a, p. 207). Aliás, dessa assertiva somos capazes de ratificar a razão de ser do título da obra em comento: *L’être et le néant* e não o seu contrário.

¹¹⁶ Barbaras (2005, p. 166) novamente: “Sartre recusa a versão husserliana da constituição, desenvolvida notoriamente em *Ideias I*, acusando Husserl de cair em uma forma de fenomenismo. Com efeito, se a constituição do objeto repousa sobre os *data* hyléticos, momentos impressionais subjetivos que animam as apreensões, o objeto não pode ser senão o índice de uma série infinita de aparições ainda não atuais”.

A ontologia sartreana se coloca em outro nível, no momento em que ela torna definitiva a distinção entre o ser e o fenômeno, entre o em si como condição do desvelamento e aquilo que se desvela, pois já não é possível tornar fenomenal o ser não fenomenal (MOUTINHO, 2006, p. 91).

D)

Em continuidade a esta *recherche de l'Être perdu*, o filósofo francês indicará agora, a partir de uma “prova ontológica”, que a transfenomenalidade do ser da consciência exige *eo ipso* a transfenomenalidade do ser do fenômeno¹¹⁷. Mormente, esta prova ontológica provém do ser do cogito pré-reflexivo, consciência de primeiro grau a partir da qual “constataremos que não há distinção entre sujeito-objeto nesta consciência” (SARTRE, 2003, p. 150). Sabemos, desde *La transcendance de l'Ego*, que a consciência é sempre consciência de alguma coisa, logo, ela é relação a um ser transcendente. Tal acepção (acepção esta que assegura a transcendência enquanto estrutura constitutiva da consciência), contra o ser constituído de Husserl, indica que “ser consciência *de* alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que *não é* a consciência” (SARTRE, 2010a, p. 27), ela sinaliza, doravante, o fato indissolúvel de que a subjetividade não poderia sair de si mesma a fim de colocar o objeto transcendente conferindo-lhe, assim, uma plenitude impressional. Se, como o Autor de *Ideias I*, quiséssemos que o ser do fenômeno fosse dependente da consciência, para tanto, seria necessário que o X qualquer se distinguisse desta consciência, “não pela *presença*, mas por sua *ausência*, não por sua plenitude, mas pelo seu nada” (SARTRE, 2010a, p. 27); afinal, se o ser do fenômeno pertencesse à consciência, o objeto teria de se distinguir dela enquanto um não-ser: *voilà* o recurso ao infinito, o qual Sartre criticara em Husserl. Ora, se o fenômeno remetesse a um outro fenômeno e este a um outro *ad infinitum*, cairíamos em um fenomenismo, pois “do fenômeno não sai o ser, assim como do fato não sai o direito; fenômeno deve remeter ao ser” (MOUTINHO, 2006, p. 90). Para Husserl, o ser é um noema irreal (e ideal) e correlato de uma noese

¹¹⁷ Para Mouille (2015, p. 20), a originalidade de *EN* se deve à “afirmação de um ser que deve sustentar o desvelamento. A consciência é não independente. Está em seu ser implicar um ser outro que o seu. O que Sartre chama de ‘prova ontológica’. Paralela afirmação não se encontra nem em Husserl e nem em Heidegger”. Reforçando este ponto, Barbaras (2005, p. 117) sublinha que “(...) a transfenomenalidade do ser da consciência exige a transfenomenalidade do ser do fenômeno, ou seja, um ultrapassamento do fenômeno em direção a um ser não transfenomenal: esse ultrapassamento é o que Sartre nomeia como ‘prova ontológica’.

real cuja animação do núcleo hilético (o ser meio consciência e meio objeto, o dado de sensação), a partir de intenções que podem encontrar seu preenchimento, não bastam para fazer-nos sair da subjetividade; daí que o fenomenólogo alemão opere uma remissão ao infinito, pois:

As intenções verdadeiramente objetivantes são as intenções vazias que visam, para além da aparição presente e subjetiva, a totalidade infinita da série das aparições. Entendamos, além disso, que elas visam a série na medida em que as aparições não podem dar-se todas ao mesmo tempo. É a impossibilidade de princípio de que os termos da série, em número infinito, existam simultaneamente frente à consciência, e ao mesmo tempo a ausência real de todos esses termos, exceto um, que constituem o fundamento da objetividade. Presentes, essas impressões – fossem elas em número infinito – se fundiriam no subjetivo, é sua ausência que lhes confere o ser objetivo. Assim, o ser do objeto é um puro não-ser. Define-se como uma *falta* (SARTRE, 2010a, p. 27).

Reduzindo o objeto ao noema irreal-ideal e articulando *hylé*-noese, Husserl faz com que a transcendência permaneça prisioneira da imanência¹¹⁸: de nada adiantaria reduzir o ser percebido em um irreal, pois “ainda que a título de irreal, é necessário que ele exista” (SARTRE, 2010a, p. 26). Ora, se é verdade que cada aparição remete a outras aparições, é igualmente verdadeiro, por outro lado, que cada uma delas já é um ser transcendente, uma plenitude de ser, uma presença e não uma matéria impressional subjetiva, uma falta ou uma ausência: “jamais o objetivo sairá do subjetivo, nem o transcendente da imanência, nem o ser do não-ser” (SARTRE, 2010a, p. 28). Preservando a descoberta essencial de Husserl contra ele mesmo – a intencionalidade /transcendência -¹¹⁹, deve-se sublinhar que a consciência, enquanto consciência do X qualquer, tem a transcendência como sua estrutura constitutiva: isso quer dizer,

¹¹⁸ Barbaras (2004, p. 92) novamente: “(...) graças a esta articulação entre *hylé* e noese, Husserl finda por conciliar a transcendência inerente à objetividade com sua dependência em face da consciência, pois a noese se apoia sobre conteúdos hiléticos. Assim, compreende-se agora que a neutralização da tese de existência (existência em si) deixará intacto o objeto como correlato noemático e que a redução poderá se reverter em constituição”.

¹¹⁹ Nos quadros de *EN*, Husserl será acusado de “ter pensado a intencionalidade como relação de pura presença ao objeto singular” (DE COOREBYTER, 2000, p. 167). Tal censura é expressa da seguinte forma por Sartre (2010b, pp. 144-145): “Husserl foi, ao longo de toda a sua carreira filosófica, obcecado pela ideia da transcendência e ultrapassamento. Mas os instrumentos filosóficos de que dispunha, em particular sua concepção idealista de existência, privaram-no dos meios para dar conta desta transcendência: sua intencionalidade não é senão a caricatura disso. A consciência husserliana, na verdade, não pode se transcender nem para o mundo, nem para o futuro e nem para o passado”.

finalmente, que a “consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é. É o que nós chamamos a prova ontológica” (SARTRE, 2010a, p. 28). Outrossim, a intencionalidade (dispositivo fundamental da fenomenologia) reafirma a prova ontológica ao instituir o movimento da consciência em direção a um objeto que ela não é; afirmar que toda consciência é consciência de algo significa *eo ipso* afirmar que “não há ser para a consciência fora desta obrigação precisa de ser *intuição reveladora* ¹²⁰ de alguma coisa, ou seja, de um ser transcendente” (SARTRE, 2010a, p. 28) ¹²¹: a imanência somente pode definir-se quando da apreensão de algo transcendente; relação que, há de ser lembrada aqui, fora amplamente propalada por *TE* e *L'intentionnalité*. Logo, nos quadros da presente obra, a intuição será definida como a *presença* da consciência à coisa ¹²². Aqui, todavia, imanência & transcendência são salvaguardadas em seu ser graças à descoberta do ser transfenomenal da consciência e do ser transfenomenal do fenômeno. Sob este prisma, à consciência – a partir de uma *intencionalidade ontológica* - ¹²³ é dada a possibilidade de ultrapassar o existente em direção ao *sentido* do ser; possibilidade que o filósofo designa como ôntico-ontológica, “pois uma característica fundamental de sua transcendência é de transcender o ôntico em direção ao ontológico” (SARTRE, 2010a, p. 29). Logo, diremos que a intencionalidade (fenomenologia) é imantada pela ontologia que exige o ser:

Há na visada um ser do qual a visada não pode responder, que faz remissão sobre o plano fenomenal à ‘adversidade’ do objeto desvelado e do qual a consciência não decide (o que funda a ideia de ‘desvelamento’). Mas, o ser afirmado, estando por detrás de toda diferenciação, Sartre o associa, na intuição, a um ‘fenômeno de ser’ (MOUILLE, 2015, p. 20).

¹²⁰ Ao definir a consciência como *intuição reveladora*, o filósofo francês marca uma substancial diferença para com a consciência husserliana que é, ao contrário desta, *constituidora*.

¹²¹ “Em 1943 Husserl é dito ter desconhecido a característica essencial da intencionalidade, e a ontofenomenologia sartreana descobre na intencionalidade, ao contrário de sua interpretação idealista, o princípio de um realismo ontológico: que a consciência seja consciência *de* algo significa que a transcendência, em um sentido aqui evidentemente não husserliano, é estrutura constitutiva da consciência (...)” (CABESTAN, 2004, p. 324).

¹²² Veremos, no decorrer de nossas investigações, que esta intuição, isto é, a presença da consciência à coisa é dada a partir de uma díade indicada pelo filósofo como reflexo-refletidora.

¹²³ Sobre a intencionalidade em *EN*, lemos: “Em 1943, o princípio de intencionalidade se inscreve em um quadro alargado de uma consciência-nada incidindo sobre o ser (...). Assim, Sartre assegura à fenomenologia o fundamento ontológico (já) exigido por *Esboço*; ele repete o gesto heideggeriano de subordinação da intencionalidade ‘à constituição ontológico do sujeito mesmo’ (...). A intencionalidade se torna uma das declinações mais englobantes de transcendência” (DE COOREBYTER, 2000, p. 167).

Diante de uma tal perspectiva, será forçoso admitir que Husserl, ao instituir sua tríade ideal (noema, noese e *hylé*), força a intencionalidade a operar em regime de uma imanência que se relaciona consigo mesma e não com a transcendência; n'outras palavras, o idealismo fenomenológico institui uma consciência que, no limite, prescinde do mundo e, por tanto, é consciência de consciência - relação de imanência à imanência -: “(...) nenhum ser real é necessário para o ser da consciência, ao contrário, o real é relativo e dependente frente à consciência absoluta” (HUSSERL apud MOURA, 1989, p. 13). Esta relatividade do real à consciência, em léxico sartreano, sinaliza que o fenomenólogo alemão parte do abstrato porque “reduzirá o mundo ao estado de correlato noemático da consciência” (SARTRE, 2010a, p. 38). Ao contrário do idealismo husserliano, a consciência sartreana “implica em seu ser um ser não consciente e transfenomenal” (SARTRE, 2010a, p. 28), assertiva que nos desautoriza a afirmar que a subjetividade constitua a objetividade, pois “vimos que a subjetividade é impotente para constituir o objetivo” (SARTRE, 2010a, p. 28): a consciência apenas apreende (desvela) o *fenômeno* de ser e não o *ser* do fenômeno (afinal, o ser, em nenhum caso, pode ser reduzido ao aparecer), a consciência é “revelação revelada” de um ser outro que ela, ou seja, ela é consciência (de) si ao ser consciência do objeto ¹²⁴. Doravante, deste arrazoado considerável de observações – observações fundadoras do alicerce uma ontologia fenomenológica -, diremos que a consciência é consciência de seu ser na exata medida em que este ser *implica* outro ser que não o dela: o ser transfenomenal dos fenômenos, o ser do mundo (ser do *perceptum*) ¹²⁵. Estruturada pelo maquinário ontológico (o ser transfenomenal), a antífona “toda consciência é consciência de (...)” ¹²⁶ passa a exigir que o ser do aparecer não se reduza ou exista somente enquanto aparece à consciência, pois “o ser transfenomenal do que é *para a*

¹²⁴ “A consciência é um ser cuja existência põe a essência e, inversamente, ela é consciência de um ser cuja essência implica a existência, ou seja, cuja aparência reclama o *ser*. O ser está em todo lugar. (...) *a consciência é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica um ser outro que ela*” (SARTRE, 2010a, pp. 28-29): implicação ontológica sob a já conhecida assertiva fenomenológica segundo a qual, a consciência, para ser consciência (de) si, exige a apreensão do objeto. Vê-se aqui o maquinário ontofenomenológico de *EN*, qual seja: a relação entre imanência & transcendência a partir do plano do ser ou, se quisermos, da distinção entre ser e fenômeno.

¹²⁵ “O modo de ser do mundo, é o em-si. O modo de ser do homem, enquanto ele é consciência do mundo, é o que Sartre nomeia como para-si” (SALZMANN, 2000, p. 23).

¹²⁶ “Estabelecemos, em nossa Introdução, recorrendo ao conceito (...) de consciência, a necessidade que esta possui de ser consciência de alguma coisa. Com efeito, é por meio daquilo de que é consciência que esta se distingue aos próprios olhos e pode ser consciência (de) si;”, afinal, “uma consciência que não fosse consciência de alguma coisa seria consciência (de) nada” (SARTRE, 2010a, p. 209). Sob o veio dessa afirmação, podemos afirmar que a frase husserliana “toda consciência é consciência de algo”, ao invés de indicar que a consciência seja constitutiva do ser do objeto, passa a indicar, nos quadros da filosofia de Sartre, o fato de que a consciência nasce voltada para um ser que não é ela.

consciência é ele mesmo em si” (SARTRE, 2010a, p. 29). No arrimo teórico da fenomenologia com a ontologia, depreendemos que o movimento intencional (expresso pela antífona acima) passa a operar em registro tanto fenomenológico quanto ontológico: a relatividade da consciência é uma remissão fenomenológica desta consciência a uma transcendência posta (fenômeno) e, igualmente, uma remissão a uma transcendência que possui – *volens nolens* – uma consistência ontológica (ser do fenômeno). Disso, convém não protelar, todavia, a dissimetria existente entre este ser sartreano com o númeno kantiano ¹²⁷: o ser transfenomenal, ao contrário do númeno de Kant, não se mostra alheio ou oculto por detrás dos fenômenos, pois este ser é “o ser desta mesa, deste maço de cigarros, desta lâmpada, mais geralmente o ser do mundo que *está implicado pela consciência*” (SARTRE, 2010a, p. 29, grifo nosso). Para Merleau-Ponty, contemporâneo de Sartre e leitor (às vezes ¹²⁸) atento de sua filosofia,

A mesa é, de agora em diante, a mesa; até mesmo as visões perceptivas que tenho (...) fazem parte do ser e não de mim mesmo; até os aspectos da mesa, que estão ligados à minha constituição psicofísica – sua cor singular, se sou daltônico e a mesa pintada de vermelho -, fazem ainda parte do sistema do mundo. O que é meu, em minhas percepção, são as suas lacunas, e não seriam lacunas se a própria coisa, atrás delas, não as designasse como tais, de sorte que finalmente só resta, para constituir a face ‘subjéctiva’ da percepção, o desdobramento secundário da coisa que se exprime dizendo que a vemos *tal como é* (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 64).

No arremate da fenomenologia com a ontologia, Sartre parece imputar uma espécie de gradação que “vai do *ser aparecendo individual* de tal mesa e de tal maço de cigarros, em direção à identidade da mesa para investir a identidade plena do em-si”, e no qual o mundo, por seu turno, “é a identidade de sentido ideal da multiplicidade das aparições possíveis” (MASSELOT, 2012, p. 15). Doravante, do ser existente, passamos à série de suas manifestações fenomênicas, desta, ao fenômeno, depois, ao fenômeno de ser e, finalmente, ao ser transfenomenal. Ora, se já não é mais possível tornar *fenomenal* este ser que se revelou *transfenomenal*, a ontologia fenomenológica sartreana,

¹²⁷ No mais, não se trata, como em Kant, “de mostrar ‘a existência de fenômenos objetivos e espaciais’, mas de mostrar ‘que a consciência implica em seu ser um ser não consciente e transfenomenal’” (MOUTINHO, 1993, p. 156).

¹²⁸ “Às vezes”, pois Merleau-Ponty, como é sabido, revelaria em *EN* um tipo de dualismo intransponível entre ser e nada; todavia, ao longo de nossa análise sobre os seres transfenomenais, ficou claro que há uma interdependência do ser transfenomenal da consciência em relação ao ser transfenomenal do fenômeno: n’outras palavras, há relação entre eles e não uma total exclusão .

perseverando a diferença entre ser e fenômeno, irá conduzir-nos a uma nova dualidade (ou oposição), qual seja: a do *l'être-en-soi* e do *l'être-pour-soi* (responsável pela fenomenização), *pour-soi* “que, se não suporta o ser, suporta todo o processo de fenomenização” (MOUTINHO, 2006, p. 93) ¹²⁹. Porém, antes de mergulharmos na tessitura nadificadora do ser-para-si, faz-se imperativo que explicitemos o sentido do ser ao qual este opõe-se; *o ser-em-si* ¹³⁰.

E)

No terreno de uma fenomenologia que se pretende ontológica, deslindamos duas regiões de ser, quais sejam: o ser do cogito pré-reflexivo e o ser do fenômeno. A implicação entre ambos, *duas regiões separadas de direito muito embora inseparáveis de fato*, fez com que superássemos as correntes idealistas e realistas da filosofia ¹³¹. Graças à transfenomenalidade do ser, o Autor institui sua não-passividade em relação à consciência, pois observou-se que este ser não poderia ser constituído pelo ser da consciência e, desta lida, superamos igualmente a tríade idealista de Husserl (noema, noese & *hylé*); e do lado da consciência (de) si, atestamos sua não-passividade através de seu mecanismo intencional ¹³², mecanismo que atesta “que o ser do fenômeno não podia, em nenhum caso, agir sobre a consciência” (SARTRE, 2010a, p. 30): daí que *EN*, mui astutamente, evite a passividade da *hylé*, pois “a consciência não se deixa afetar, mas vem tropeçar sobre o objeto” (DE COOREBYTER, 2000, p. 165). Não obstante, diremos que a consciência não é mais apenas relativa a uma *transcendência fenomenológica* – o ser enquanto presença - (*TE* e *L'intentionnalité*), mas também relativa a uma *transcendência ontológica* – o ser como ser-em-si -. O objeto, uma vez atravessado por esta polaridade ontofenomenológica, configura-se como um ser que é

¹²⁹ Uma vez orquestrada a tessitura de *EN*, podemos nos perguntar se Sartre não abre mão da ideia de uma subjetividade transcendental constitutiva. O problema, n'outros termos, diz respeito ao estatuto da constituição na ontologia fenomenológica sartreana; tocaremos nisso mais para frente.

¹³⁰ Para R. Champigny (1956, p. 156), o ser-em-si sartreano “possui as virtudes de um princípio metafísico sem, no entanto, dever ser posto como tal. Ele é a virtude dormitiva sem o ópio, o divino sem Deus. (...) Estamos lidando com um em-si que é, em suma, a forma adjetiva pura da existência”.

¹³¹ Obstinado em superar o idealismo e, ao mesmo tempo, o realismo, Sartre, com ares de suspense, atesta que: “parece que fechamos todas as portas e estamos condenados a olhar o ser transcendente e a consciência como duas totalidades fechadas e sem comunicação possível. Ser-nos-á necessário mostrar que o problema comporta uma outra solução para além do realismo e do idealismo” (SARTRE, 2010a, p. 30). Já sabemos, leitores atentos de seu *Drôle de Guerre*, que a famigerada superação dar-se-á a partir da nadificação de ser do para-si.

¹³² Dirá Sartre (2010a, p. 207) algumas páginas adiante: “Pareceu-nos, ao mesmo tempo, que o ser transcendente não podia, de modo algum, agir sobre a consciência e que a consciência não podia ‘construir’ o transcendente objetivo-o de elementos empregados de sua subjetividade”.

(noção ontológica) e, igualmente, como um fenômeno que *aparece* (noção fenomenológica). Entrementes, tudo se passa como se a presença, agora sustentada por uma ontologia, exigisse, além de uma consciência que ampare todo processo de fenomenização, um ser transfenomenal como condição de todo desvelamento ¹³³: o X qualquer, tramado pelos fios teóricos de *EN*, aparece porque *é* (ontologia) e *é* porque *aparece* (fenomenologia): em-si e para-si são, portanto, duas dimensões transfenomenais do desvelamento, “não há relação ao ser senão sob o fundo de uma fenomenalidade e, não há fenomenalidade senão sob o fundo de uma relação ao ser” (MOUILLE, 2015, p. 19). A tônica da relação entre a consciência e o ser parece configurar-se diante de nós da seguinte forma:

A consciência é revelação-revelada dos existentes e os existentes comparecem diante da consciência sob o fundamento do ser que lhes é próprio. Todavia, a característica de ser de um existente é o de não se desvelar a *si mesmo*, 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 de ser e que não apreendemos através da maneira de ser que o manifeste e o encubra ao mesmo tempo. Porém, a consciência pode sempre ultrapassar o existente, não em direção a seu ser, em direção ao *sentido* deste ser (SARTRE, 2010a, p. 29).

Sobremaneira, em continuidade ao projeto ontofenomenológico, a “Introdução” da obra dos anos 1943 encerra-se com uma análise que visa cercar o *sentido* do ser-em-si. Diremos, portanto, que este ser possui três aspectos: “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é” (SARTRE, 2010a, p. 33) ¹³⁴. Idêntico a si mesmo, o ser-em-si é sem razão de ser, sem necessidade alguma, logo, inteiramente contingente. Mas por que o ser possui tal solidez? Eis o que tentaremos mostrar neste momento ao analisarmos o sentido do ser dado pelo *fenômeno* de ser, pois, ainda que o *fenômeno* de ser não seja o ser, ele indica-o e exige-o na medida em que estão separados de direito, mas são inseparáveis de fato: “o sentido do ser vale para o ser de todo fenômeno, compreendendo o próprio” (SARTRE, 2010a, p. 29). N’outras palavras, se o ser é,

¹³³ Para Flajoliet (2008, pp. 13-14), Sartre, ao contrário de Heidegger de *Ser e Tempo*, não pensa esse ser transfenomenal do fenômeno a partir da possibilidade de que ele possa ser, “senão ‘descoberto’ (*entdeckt*), ao menos ‘aberto’ (*erschlossen*)”.

¹³⁴ Ainda: “o ser é, sem razão, sem causa e sem necessidade; a definição própria ao ser entrega-nos sua contingência original” (SARTRE, 2010a, p. 667).

como assevera Sartre, o fundamento sempre presente (embora invisível) do existente, é possível apreender o sentido do ser – e não o ser mesmo – através desse existente. Logo, por meio do fenômeno de ser, observamos que o ser é si (mesmo)¹³⁵: o si do em-si é, portanto, uma *plena identidade*, ou seja, ele é o que é, um pleno de identidade que se encontra em cada aparição, uma idêntica tessitura de ser¹³⁶; identidade ontológica que, pensamos, faz com que a consciência, o ser-para-si, não possa *constituir* este ser-em-si em seu ser idêntico¹³⁷ (ademais, a consciência não pode constituir o ser do objeto porque ela é negação do objeto); ele é “inerência a si sem a menor distância” (SARTRE, 2010a, p. 31), ou seja, ele não é relação a si, mas *ele é si (il est soi)*¹³⁸, identidade de si a si. Pois bem, no terreno fenomenológico, sabemos, é dada a possibilidade de pensar – fenomenologicamente – a identidade de uma multiplicidade de aparições, possibilidade que nosso filósofo, aqui, parece descartar em nome de uma “identidade ontológica na exata medida em que somente o em-si poderia ser idêntico” (MASSELOT, 2012, p. 15). Em oposição à imanência da consciência, imanência definida como uma relação a si¹³⁹, o em-si pode ser compreendido como uma espécie de imanência que não poderia se realizar à medida que ele é pleno de si mesmo; daí a assertiva segundo a qual este ser é, doravante, em si: *l'être est en soi*.

Se indicamos, a partir do filósofo, que este ser é em si, é necessário sublinhar que este *si* não opera uma remissão a si tal como ocorre na consciência (de) si, pois este *si* do ser é uma plena identidade, logo, o ser-em-si está todo ele preenchido por si mesmo, ele é opaco a si mesmo: *o ser é o que é (l'être est ce qu'il est)*¹⁴⁰ ao contrário do para-si que, como veremos, *não é o que é e é o que não é* (efeito

¹³⁵ “O ser é *si*. Isso significa que ele não é nem passividade e nem atividade”, pois “Ambas as noções são *humanas* e designam condutas humanas ou os instrumentos das condutas humanas” (SARTRE, 2010a, p. 31).

¹³⁶ Se abrimos mão da perspectiva fenomenológica da constituição, é forçoso admitir que a identidade do em-si é dada à consciência e não constituída por ela, logo, *EN* “não supera o realismo (mantém a identidade da transcendência, em particular perceptiva, como dada)” (MASSELOT, 2012, p. 16).

¹³⁷ “Por esta razão, o ser transfenomenal designa o sentido do ser idêntico (pois o em-si é idêntico) para além de cada aparição real individual (...) para investir (todo) o em-si: ou seja, o ser pleno no qual não há distância, no qual nenhuma parcela de nada pode vir romper. (...): o em-si é o ser idêntico que atravessa a série (a multiplicidade) das aparições individuais” (MASSELOT, 2012, pp. 14-15). No “Capítulo 3 – A transcendência” da “Segunda Parte – O ser-para-si”, lê-se: “(...) se a relação do para-si ao em-si deve ser originalmente constitutiva do próprio ser que se coloca em relação, não devemos entender com isso que tal relação possa ser constitutiva do em-si, mas sim do para-si” (SARTRE, 2010a, p. 208).

¹³⁸ Enquanto ser idêntico consigo, o em-si somente pode existir em ato: “O ser-em-si não pode ‘ser em potência’ e nem ‘ter potências’. O em-si é o que ele é na plenitude absoluta de sua identidade. (...) O em-si é em ato” (SARTRE, 2010a, p. 135).

¹³⁹ Adiantemo-nos: a consciência é imanência por ser nadificação, vazio e transparência.

¹⁴⁰ Ser o que é, de acordo com Sartre (2010, p. 32), “é um princípio contingente do ser em si”. Aliás, enquanto opaco, ele será o avesso da pura translucidez da consciência.

ontofenomenológico resultante, como investigaremos, da negação do si). Maciço¹⁴¹, o em-si é tido como uma plena positividade que não pode comportar a mínima fissura de negação¹⁴², pois “ele não poderia não ser o que ele não é”; doravante, à medida que ele jamais se coloca como outro a não ser si mesmo, não existe alteridade que o atravesse¹⁴³: “ele é, e, quando se desmorona, sequer podemos dizer que não é mais. (...) ele mesmo não existe como se fosse algo que falta ali onde antes era: a plena positividade do ser se restaurou sobre seu desmoronamento” (SARTRE, 2010a, p. 33). Destarte, sendo plena positividade maciça e idêntica a si mesmo, forço é admitir que o *ser-em-si* é, e, dada uma tal característica, ele não poderia jamais ser derivado do nada, nem de outro ser¹⁴⁴, nem do possível e nem mesmo de uma lei necessária: *este ser é, é o que é, é em si*. Diremos, à guisa destes três enunciados acerca do em-si, que sua transcendência é transfenomenal, ou seja, “não tem necessidade, senão de si mesmo para ser, ele não remete senão a si mesmo” (SARTRE, 2010a, p. 207).

Logo, a fenomenologia, uma vez sobreposta à ontologia, reconfigura nossa leitura da realidade a partir de uma perspectiva ontofenomenológica que, em regime de circularidade (*fenômeno* de ser e *ser* do fenômeno), institui dois seres radicalmente díspares (em-si/para-si); disso, a questão: como estas duas regiões de ser – em-si & para-si – poderiam se relacionar se, como observamos, elas estão radicalmente separadas? N’outros termos, como a plena positividade do ser-em-si (ser que é o que é) pode relacionar-se com a plena negatividade do ser-para-si (ser que não é o que é e é o que não é)? *Last but not least*: sobrepondo um mecanismo ontológico a um mecanismo fenomenológico, maquinário de *L’être et le néant* não corre o risco de criar uma incompatibilidade entre fenomenologia e ontologia? Ao abrir mão da constituição tal como esta é esboçada na fenomenologia de Husserl, Sartre abre realmente mão de uma subjetividade transcendental constitutiva? Mormente, ao instituir uma identidade ontológica (o em-si é o que é)¹⁴⁵, esta resvala no problema da individualidade dos seres,

¹⁴¹ “O ser-em-si não tem segredo: ele é *maciço*” (SARTRE, 2010a, p. 32).

¹⁴² “(...) observar-se que o ser-em-si é plena positividade e não contém nele nenhuma negação” (SARTRE, 2010a, p. 40).

¹⁴³ Afinal, “a alteridade é, com efeito, negação interna e somente uma consciência pode se constituir como negação interna” (SARTRE, 2010a, p. 666).

¹⁴⁴ “Um existente fenomênico jamais pode ser derivado de outro na medida em que ele é existente” (SARTRE, 2010a, p. 33).

¹⁴⁵ “(...) o princípio de identidade, princípio de julgamentos analíticos, é também um princípio regional sintético do ser” (SARTRE, 2010a, p. 32), pois, “não poder-se-ia conceber que o sujeito realizasse negações sintéticas (isto não é aquilo, a mesa não é o tinteiro) internas entre esses conteúdos, exceto no caso de *sê-los* em uma imanência ek-stática radical que removesse toda esperança de um trânsito à objetividade” (SARTRE, 2010a, p. 221).

“ou seja, o individual considerado não como uma aparição individual, mas como um ser individual” (MASSELOT, 2012, p. 15). Se o tinteiro não é a mesa e, justamente por isso, apreendemo-lo como um tinteiro ¹⁴⁶, Masselot indica que o filósofo, para operar uma tal individualidade entre os seres, recorre a uma negação externa (relativa ao princípio de identidade ¹⁴⁷: a mesa não é a cadeira) que não é da ordem do para-si (cujo modo de ser é o da negação interna ¹⁴⁸): “a coisa possui a unidade de um *isto* cuja constituição escapa a nós, diferenciada de um *aquilo* por um nada “vago” (*en l’air*)” (MASSELOT, 2012, p. 15). Mas como o ser, sendo plena positividade maciça, poderia operar uma individualidade através de uma nadificação que, por definição, pertence ao para-si ¹⁴⁹? O comentador novamente:

Seria necessário, de acordo com Sartre, *colocar um nada em-si*, buracos de nada no em-si, capazes de separar, de singularizar o isto do aquilo. (...) a determinação do em-si, o fato de que a coisa seja uma, individual, idêntica a ela mesma e diferente de uma outra coisa – que um isto seja isto e não seja aquilo – escapa-nos. (...) A noção de ‘nada vago’ (*en l’air*) parece-nos, ao menos em aparência, *uma aporia insolúvel sobre o plano ontológico* ou, pior, *um resíduo da atitude natural* (...) Seria preciso, portanto, chegar a esta conclusão: a constituição não é suscetível de uma clarificação ontológica. Em outras palavras, *toda fenomenologia, que apresentar-se-á como uma ontologia, deverá renunciar à análise constitutiva* (MASSELOT, 2012, p. 16).

¹⁴⁶ “É justamente porquê o tinteiro não é a mesa – nem um cachimbo, nem o copo, etc. – que podemos apreendê-lo como tinteiro” (SARTRE, 2010a, p. 222).

¹⁴⁷ “(...) princípio regional cuja validade (...) deve ser limitada à região das coisas em si” (CABESTAN, 2004, p. 247). A análise desta negação externa encontra-se na seção II, capítulo III, da segunda parte de *EN*: de maneira muito pouco convincente (pelo menos para nós), Sartre tentará mostrar que a negação externa não pertence nem ao para-si e nem ao em-si; ele fará dela, enquanto determinação, “um *nada (rien)* que não pertence, a título de estrutura interna, nem à coisa e nem à consciência, mas cujo ser é o de *ser-citado* pelo para-si através de um sistema de negações internas nas quais o em-si desvela-se em sua indiferença a tudo o que não é si” (SARTRE, 2010a, p. 222).

¹⁴⁸ No que tange à negação interna, adiantamos que: “o que é negado é então constitutivo do ser do qual ele é negado. Tal é já o caso desta estrutura do *cogito* que é para Sartre a pura presença a si ou consciência (de) si, e que surge da negação do si” (CABESTAN, 2010, p. 247).

¹⁴⁹ “(...) esse jornal não nega por si mesmo ser a mesa sobre a qual está, caso contrário, seria ekstaticamente fora de si, na mesa que estaria negando, e sua relação com ela seria uma negação interna; por isso mesmo, deixaria de ser Em-si para tornar-se Para-si”, assim, “(...) a negação externa constitutiva do isto não pode parecer um caráter *objetivo* da coisa, se entendemos por objetivo o que pertence por natureza ao Em-si (...). Mas, “não devemos concluir que a negação externa tenha uma existência subjetiva, tal como o puro modo de ser do Para-si. Esse tipo de existência do Para-si é pura negação interna, a existência nele de uma negação externa seria dirimente com relação à sua existência mesma. (...) Sua exterioridade exige, portanto, que permaneça ‘no ar’”(SARTRE, 2010a, pp. 221-22).

Cabestan (2004, p. 327), advogando em favor de um *realismo ontológico*¹⁵⁰ ao invés de um realismo ingênuo como supôs Masselot¹⁵¹, observa que “de uma maneira geral, o desvelamento, em um sentido inspirado do *Erschlossenheit* heideggeriano, é para Sartre obra de uma consciência que, por sua transcendência, é constitutiva do ‘há’ do entre intramundano”. Tal desvelamento, segundo o comentador, deve ser pensando, se não queremos cair novamente na polaridade idealismo/realismo, a partir de três camadas diferentes, quais sejam: “a camada do em-si ou do fenômeno de ser, aquela das determinações pré-objetivas do ente intramundano e, enfim, a camada das múltiplas significações que definem minha situação” (CABESTAN, 2004, p. 326). *En passant*, a ontologia fenomenológica parece operar um constante vai-e-vem no que diz respeito ao problema da constituição, vai-e-vem que assinala, do mesmo modo, a circularidade entre fenomenologia e ontologia (observação mui importante, pois sob o veio desse movimento circular, iremos restituir as *démarches* da psicanálise existencial que partirá dessa realidade ontofenomenológica no qual encontra-se mergulhado o homem). E já que tocamos aqui nesta realidade tensionada entre ontologia e fenomenologia, notaremos, na sequência de nossas investigações, que o real será definido, uma vez instituído o *ser* do fenômeno e o *fenômeno* de ser, o em-si e o para-si, o ser e o nada (não-ser), como “sendo, de alguma maneira, a tensão resultante dessas forças antagônicas” (SARTRE, 2010a, p. 51). Continua: a realidade sartreana é dual, ou seja, é a expressão, como escreve o filósofo, de “forças antagônicas” de expulsão que o ser e o não-ser exercem um sobre o outro. Finalmente, a “Introdução”, ao arar o terreno com a dualidade nevrálgica do ser e do fenômeno, revelou-se o alicerce para a boa compreensão do que está em operação nos parágrafos de *EN*: a superação do fenomenismo e, junto deste, a “liquidação” das filosofias realistas e idealistas. No mais,

¹⁵⁰ Quando do esboço de *EN*, Sartre tece o seguinte fato à S. de Beauvoir: “Novamente, deparo-me com o dogmatismo passando pela fenomenologia, conservo todo Husserl, o ser-no-mundo e, sem embargos, acabo em um neorealismo absoluto (no qual integro a teoria da Gestalt). Certamente, você dirá que isto é confuso! Pois bem, de nenhuma maneira: tudo está judiciosamente ordenado em torno da ideia de Nada e o acontecimento puro no interior do ser” (SARTRE, 1987, 41).

¹⁵¹ Não sejamos injustos: o excelente artigo de Masselot, ao levantar o problema da constituição do em-si (ontologia), aponta, igualmente, para uma possibilidade da constituição (individualidade e identidade) no plano fenomenológico. A negação externa, se não pode ser por si, será um nada que não pertence nem à consciência nem à coisa, “*mas cujo ser é ser-citado (être-cité) pelo Para-si através de um sistema de negações internas*” (SARTRE, 2010a, p. 222, grifo nosso). Logo, a estrutura isto-aquilo encontra seu princípio na transcendência que envolve as diferentes estruturas do para-si. “Essas diferentes estruturas ordenam-se segundo graus de aprofundamento da nadificação com um nível imediato composto pela presença a si e a facticidade; um segundo nível, composto pelo circuito da ipseidade, e que compreende o ser dos possíveis e o ser do valor; enfim, o último nível da temporalidade” (CABESTAN, 2004, p. 326). Seguiremos esta valiosa pista quando de nossa explanação acerca do ser-para-si.

são vários os impasses levantados até o presente momento ¹⁵² e, se se almeja possíveis soluções, devemos cavar mais fundo esta filosofia: é o problema da negação que exigirá agora nossa atenção, pois, como poderíamos supor, a relação entre a consciência e o ser é negativa, opera sob o modo da *negação interna* (já instituída por *Drôle de Guerre*); examinemo-la em filigrana.

1.3 Negação, não-ser & Nada: o Nada como fundamento da negação e historiografia e gênese do Nada: Hegel e Heidegger sob a mira de Sartre

A)

A “Primeira parte – O problema do Nada” buscará, como deixa entrever o título, problematizar as diferentes concepções do nada, sobretudo aquelas pertencentes a Hegel e Heidegger. Todavia, para que possamos tecer o *léxico do nada* a partir da filosofia sartreana, é preciso, antes, incorrer a uma análise ontofenomenológica da negação a fim de estabelecer sua origem; para tanto, pensar-se-á a negação a partir de uma conduta negativa (a interrogação) posta através do para-si. No que tange a esta conduta, Juliette Simont, em artigo já citado, adianta-nos:

Sabe-se que em *O Ser e o nada*, o Ser – ou ainda o em-si – opaco, mudo, inerte, não responderá a nenhuma questão, *a fortiori* não porá nenhuma questão; a interrogação sendo, portanto, uma conduta negativa (nadificadora, para utilizar o vocabulário sartreano) própria à consciência humana ou ainda ao para-si (SIMONT, 2015, p. 44).

Pois bem, se se almeja uma perspectiva diante do impasse da relação operada entre o em-si e o para-si, Sartre atesta, via Heidegger, o “ser-no-mundo”, a união específica do homem ao mundo. Desta totalidade sintética, duas questões podem ser postas, e, talvez, solucionadas: “1º Qual é a relação sintética que nomeamos o ser-no-mundo? 2º O que devem ser o homem e o mundo para que a relação entre eles seja possível?” (SARTRE, 2010a, p. 38). Poder-se-ia supor que este método sartreano não

¹⁵² O principal deles, sem sobra de dúvidas, diz respeito à ligação entre o ser-em-si e o ser-para-si, duas regiões de ser heterogêneas.

nos é de todo estranho; *Esquisse e L'Imaginaire*¹⁵³, sob os auspícios de uma psicologia fenomenológica eidética, perguntavam, ambos, sobre o que deveria ser uma consciência, em sua essência, para que ela pudesse emocionar-se ou imaginar. Nos quadros de uma ontologia fenomenológica, todavia, atestamos que a existência da consciência precede sua essência e, por isso, teremos de partir de condutas humanas objetivas¹⁵⁴ em situação, ou seja, condutas que possam “entregar-nos, ao mesmo tempo, o homem, o mudo e a relação que os une” (SARTRE, 2010a, p. 38); importa, portanto, buscar as condições de possibilidade de certas condutas. Se devemos escolher¹⁵⁵, entre a miríade das condutas, uma que possa aprofundar a relação homem-mundo, esta será, sem mais delongas, a conduta (atitude) interrogativa¹⁵⁶ pela qual posso fazer advir uma questão no mundo, atitude humana provida de significações: “toda questão supõe, portanto, um ser que questiona e um ser questionado” (SARTRE, 2010a, p. 38). Na interrogação do ser, o ser é interrogado sobre suas maneiras de ser ou sobre seu ser, interrogamo-lo *sobre* alguma coisa que participa de sua transcendência; daí que a interrogação corresponda à espera de duas possibilidades igualmente objetivas e contraditórias que, por princípio, diferem a questão da afirmação ou da negação: um “sim” ou de um “não” por parte do ser interrogado. Mesmo que algumas questões, como faz notar o filósofo, não contenham uma resposta negativa, isso não se dá senão em aparência, pois é sempre possível responde-las por “ninguém”, “nada” ou “jamais”. Logo, se indago se há uma conduta qualquer que seria capaz de desvelar a relação do homem com o mundo, devo admitir, *por princípio*, a perene possibilidade de uma resposta negativa do tipo: “não, tal conduta não existe”, o que significa “aceitarmos o fato transcendente da não existência dessa conduta” (SARTRE, 2010a, p. 39). Na letra sartreana, a resposta negativa não remete à minha subjetividade e não se pode negar a

¹⁵³ Em *Esquisse*, a pergunta eidética dá-se da seguinte forma: “O que deve ser uma consciência para que a emoção seja possível, talvez até mesmo para que ela seja necessária?” (SARTRE, 2010d, p. 24). Muito sumariamente poderíamos dizer que, a partir do que dissemos, a psicologia fenomenológica, via realidade-humana e consciência, buscará fornecer as estruturas eidéticas da consciência na qual a emoção, por seu turno, representa o todo da realidade-humana que se assume ela mesma emocionada. Já em *L'Imaginaire*, a questão será esboçada da seguinte forma: “Quais são as características que podem ser conferidas à consciência pelo fato de que ela é uma consciência que pode *imaginar*?” (SARTRE, 2010, p. 343).

¹⁵⁴ É preciso visar essas condutas “como realidades objetivamente apreensíveis e não como afecções subjetivas que somente se descobririam no nível da reflexão” (SARTRE, 2010a, p. 38).

¹⁵⁵ Aliás, façamos notar desde já que “para a realidade-humana”, ser é *se escolher*” (SARTRE, 2010a, p. 485).

¹⁵⁶ Deve-se notar que a questão “não é a relação primitiva do homem ao ser-em-si, mas, ao contrário, ela se configura nos limites dessa relação e a supõe” (SARTRE, 2010a, p. 38). No mais, Mouille (2015, p. 33) sublinha, de forma bastante interessante, que “o estudo da conduta interrogativa, escolhida a título de conduta primeira e fio condutor (...), revela, ultimamente (...), a coincidência desta conduta com a finalidade da empreitada de *L'être et le néant*: descobrir a existência como ser ‘*sempre em questão*’”.

existência objetiva de um não-ser, pois, se assim fosse, destruiríamos a realidade da negação o que, conseqüentemente, faria desvanecer a realidade da resposta dada pelo próprio ser.

Ademais, tecer uma interrogação pressupõe, ao interrogador, um estado de não-determinação pelo fato de não saber se a resposta será negativa ou afirmativa: “a interrogação é uma ponte lançada entre dois não-seres: o não-saber, no homem, e a possibilidade de não-ser, no ser transcendente” (SARTRE, 2010a, p.39). Não bastasse estes dois não-seres, Sartre atenta ainda para um terceiro não-ser que irrompe quando da resposta objetiva, ou seja, um não-ser limitador que vem afirmar afirma que a resposta para dada questão é esta e não outra: “em suma, a verdade, a título de diferenciação do ser, introduz um terceiro não-ser como determinante da pergunta: o não-ser limitador” (SARTRE, 2010a, p. 39). A interrogação, construída por uma tríade de não-seres, revela-nos o fato de que estamos cercados pelo nada, faz-nos atentar para a possibilidade constante de um não-ser dentro e fora de nós; mais ainda: indica que o não-ser circunscreverá a resposta, pois “aquilo que o ser será vai recortar-se necessariamente sobre o fundo daquilo que ele *não é*. Qualquer que seja a resposta, ela pode ser formulada assim: “O ser é isso, e, fora disso, *nada*” (SARTRE, 2010a, p. 40)¹⁵⁷. Agora, além do problema da relação entre o homem (para-si) e o em-si, uma nova problemática soergue-se para nós, qual seja: a relação possível entre o “ser e o não-ser” e não-ser humano e não-ser transcendente.

Ao deparar-se com este pequeno prólogo, não obstante, o leitor poderia deduzir, graças ao que dissemos nas seções anteriores sobre a característica ontológica do ser-em-si, que este ser é um pleno-maciço de positividade que não poderia fornecer nenhum tipo de resposta negativa ou mesmo afirmativa – fato que, aliás, destacou-se pelo excerto do artigo de Simont -. Sob a ameaça de que as repostas do ser interrogado sejam, na verdade, respostas subjetivas do interrogador (fato que esfacela a objetividade do nada fora de nós), posso pensar que existem quinze cigarros em meu maço, quando na verdade só encontro dez: disso, pode-se afirmar que a experiência não revelou de maneira alguma o não-ser de quinze cigarros, mas tão-somente que contei dez cigarros no lugar de quinze. Assim, seríamos forçados a admitir que a negação deva ser atribuída a mim, ou seja, “só apareceria ao nível de um ato judicativo pelo qual estabeleço comparação entre o resultado esperado e o resultado obtido. A negação, neste enleio,

¹⁵⁷ Que lembremo-nos, através desta fórmula, a similitude para com o ensaio heideggeriano *Que é a metafísica?*.

seria simplesmente uma qualidade do juízo (...)” (SARTRE, 2010a, 40). Se simples ato judicativo, a negação não passaria de um juízo negativo sustentado, em sua existência mesmo, por operações psíquicas concretas e, incapaz de existir por si, reduzir-se-ia ao correlativo noemático de Husserl; n’outras palavras, a negação não passaria de uma operação subjetiva, portanto, tributária da consciência. E o Nada, nestes quadros, teria sua origem nesses juízos negativos e, ao mesmo tempo, não passaria de uma abstração (*lecton* estóico), ou seja, não possuiria realidade alguma. A questão crucial, se se almeja equacionar o nada e a negação de realidade objetiva, e dar-lhes, finalmente, uma realidade que não seja tributária da consciência à maneira do *esse est percipi*,

(...) pode ser colocada nos seguintes termos: a negação como estrutura da proposição judicativa está na origem do nada – ou, ao contrário, é o nada, como estrutura do real, que é a origem e o fundamento da negação? Desse modo, o problema do ser remete-nos ao da questão como atitude humana, e o problema da questão remete-nos ao problema do ser da negação (SARTRE, 2010a, p. 41).

Se a negação possui um ser, qual seria? Há a possibilidade da intuição de um fato negativo? Em busca do ser da negação, Sartre atenta para o fato de que o não-ser irrompe nos limites de uma espera humana qualquer: é porque eu esperava encontrar quinze cigarros em meu maço que não encontro senão dez: “o mundo não revela seus não-seres a quem não os colocou previamente como possibilidades” (SARTRE, 2010a, p. 43). Mas se a consciência os coloca previamente como possibilidades, isso seria afirmar que eles são reduzidos à pura subjetividade ou equalizados ao noema husserliano? Para o filósofo, *não*. Sob tal perspectiva, devemos esforçar-nos (já adiantando do que se tratará na sequência) em buscar o *ser transfenomenal do não-ser*¹⁵⁸. Esta transfenomenalidade do não-ser é possível? Para o filósofo, *sim*. Ela é possível porque, em primeiro lugar, a negação não é uma mera qualidade do julgamento (juízo): ainda que a questão seja formulada por um julgamento interrogativo, Sartre sublinha que não se trata de julgamento, mas, antes, de uma conduta prejudicativa na medida em que “posso interrogar com o olhar, com o gesto; por meio da interrogação mantenho-me, de certa maneira, em face do ser, e esta relação com o ser é relação de ser, da qual o

¹⁵⁸ A transfenomenalidade do não-ser impõe-se para que este, tal como o Ser, não seja redutível ao esquema idealista *esse est percipi*. Ao contrário disso, notar-se-á que este nada, que não é metafísico, será um nada relativo ao ser-em-si.

juízo não é senão uma expressão facultativa” (SARTRE, 2010a, p. 41). O exemplo ofertado pelo Autor, talvez, ajude-nos na compreensão desta conduta prejudicativa: suponhamos que meu carro pare repentinamente de funcionar na BR 116; posso interrogar o carburador, as velas ou o motor e, disso, espero um “desvelamento do ser, o que significa que estou preparado, ao mesmo tempo, à eventualidade de um não-ser” (SARTRE, 2010a, p. 42). Destarte, se interrogo o motor, considero possível que não haja nada nele: a conduta interrogativa, envolvendo a possibilidade de uma resposta negativa, “repousa sobre um ato de nadaificação compreendido como desvelamento de um nada (*rien*) ou de um nada (*néant*) no coração do ser, em ocorrência de um nada (*rien*) no carburador” (CABESTAN, 2005a, p. 25). Aparentemente trivial e corriqueira, adiantamos que esta conduta interrogativa supõe, – e esta é a *expertise* do argumento sartreano – que o questionador inicie um recuo nadaificante em relação ao ser, pois a possibilidade de uma resposta negativa é amparada, ontologicamente, pelo nada. Através do questionamento do ser, o questionador possui, aliás, a possibilidade de desvencilhar-se das “séries causais” que constituem o ser e, com isso, escapar ao determinismo: “enquanto o questionador deve poder operar, em relação ao questionado, um tipo de recuo nadaificante, ele escapa à ordem causal do mundo, desvencilha-se do ser” (SARTRE, 2010a, p. 58). Meu questionamento, em sua natureza, é imantado por uma *compreensão pré-judicativa do não-ser*; e esta compreensão “é, nela mesma, uma relação do ser com o não-ser, sobre o fundo da transcendência original, quer dizer, de uma relação do ser com o ser” (SARTRE, 2010a, p. 42). São várias, segundo Sartre, as condutas não judicativas que trazem, em seu âmago, uma compreensão imediata do não-ser sob o fundo do ser; trata-se, com isso, de mostrar teoricamente a transfenomenalidade do não-ser. O exame da *destruição*, por exemplo, serve a este intuito. O filósofo novamente:

Para que haja destruição, é preciso, inicialmente, uma relação do homem ao ser, ou seja, uma transcendência; e, nos limites dessa relação, é preciso que o homem apreenda *um* ser como destrutível. (...) para que haja destrutibilidade, é preciso que o homem se determine diante dessa possibilidade de não-ser (...). É necessário reconhecer que a destruição é algo essencialmente humano e que *é o homem* que destrói suas cidades por meio dos sismos ou diretamente, destrói suas embarcações por meio dos ciclones ou diretamente (SARTRE, 2010a, pp. 42-3).

Deste excerto, depreendemos que a destruição encerra uma compreensão pré-judicativa do nada e, ao mesmo tempo, uma conduta diante do nada. Um ser somente é destrutível ou frágil se, em seu ser, traz uma possibilidade definida de não-ser; no mais, se apreendo um ser como destrutível, isso pressupõe um não-ser limitador (que já constitui uma nadificação), ou seja, este ser é destrutível e, fora disso, *nada*. N'outras palavras, a relação limitadora (que é individualizante) que mantenho com um ser qualquer, faz chegar a esse ser a destrutibilidade enquanto possibilidade permanente de não-ser. Deve-se notar, não obstante, que a destruição ou a fragilidade aportam no ser através do homem, mas são *fatos objetivos* e não apenas uma qualidade que, subjetivamente, eu lhe atribuiria a meu bel prazer: “a fragilidade está impressa no ser mesmo deste vaso, e sua destruição seria um fato irreversível e absoluto, que a mim só caberia comprovar. Há uma transfenomenalidade do não-ser” (SARTRE, 2010a, p. 43).

Não bastasse este exemplo, consideremos, para que se comprove teoricamente a transfenomenalidade do não-ser, um juízo negativo em si mesmo: este faz aparecer o não-ser no seio do ser? “Servindo-se do modelo da *Gestalt*, Sartre mostra como o juízo ‘Pierre não está aí’ assenta-se numa intuição do nada” (MOUTINHO, 1993, p. 163). Consideremos, à guisa do Autor, que eu tenha marcado um encontro com Pierre no bar, mas, por algum imprevisto, eu chegue atrasado. Adentro as dependências do local de nosso encontro, olho à minha volta e digo: “Pierre não está”; “há uma intuição da ausência de Pierre ou será que a negação só intervém com o juízo?” (SARTRE, 2010a, p. 43). Logo, é possível que haja uma intuição do nada a partir da ausência do amigo? O bar, por si mesmo, constitui uma plenitude de ser: copos de cerveja, garrafas, aperitivos, mesas, cadeiras, burburinho de clientes embriagados, etc.: são todos fenômenos dotados de um ser transfenomenal. Chegando ao bar, imediatamente, todos os objetos assumem uma organização de fundo ¹⁵⁹ sobre o qual Pierre é dado como “devendo aparecer”: “e esta organização do bar em fundo é uma primeira nadificação”, pois cada elemento do local, sejam as garrafas, as cadeiras, as pessoas, a mesa, “tenta isolar-se, destacar-se sobre o fundo constituído pela totalidade dos outros objetos, e recai na indiferenciação desse fundo, diluindo-se nele” (SARTRE, 2010a, p. 44). Eis-nos diante de uma *intuição* da nadificação na medida em que os objetos do bar assumem a equivalência de um fundo como condição necessária à aparição de Pierre, forma principal. No entanto, Pierre não se encontra ali, esta ausente de todo o bar e sua ausência fixa o ambiente em

¹⁵⁹ “(...) é preciso observar que, na percepção, há sempre constituição de uma forma sobre um fundo” (SARTRE, 2010a, p. 44).

sua evanescência, fazendo com que o bar seja mantido como fundo, totalidade indiferenciada. Esta persistência de um fundo, e cuja forma é um esvanecimento perpétuo, “é Pierre se elevando como nada sobre o fundo de nadificação do bar” (SARTRE, 2010a, p. 44). Dessa situação, o que se dá à intuição é uma “tremulação” (*papillotement*) de nada, é o nada do fundo, “e é a forma - nada que desliza com um nada (*rien*) na superfície do fundo” (SARTRE, 2010a, p. 44). Nadificação do bar em fundo e nadificação de Pierre: o não-ser é um evento detentor de realidade, um evento real e objetivo: “Pierre ausente *infesta* o bar e ele é a condição de sua organização nadificante em fundo” (SARTRE, 2010a, p. 45). Como veremos alguns parágrafos adiante, a intuição da ausência de Pierre é a intuição de uma negatividade intramundana objetiva e, por conseguinte, real. Daí, portanto, o resultado teórico que assevera que um juízo de negação não pode originar o não-ser, mas, ao contrário, é este (o não-ser) que origina e sustenta aquele (o juízo de negação): “o negativo aparece agora implicado na percepção mesma, e, como se poderá deduzir, em *toda* conduta humana” (MOUTINHO, 1993, p. 164). N’outras palavras, diremos que a negação remete-nos ao nada como condição de sua inteligibilidade e possibilidade; *par avance*, diremos que “o nada (...) é fundamento da negação porque a carrega oculta, é negação como ser” (SARTRE, 2010a, p. 63). E se o nada põe a negação e se esta negação, por sua vez, supõe um questionador (o para-si), o Autor finda por humanizar o nada ¹⁶⁰.

Logo, a partir da conduta interrogativa, chegamos à possibilidade permanente de tecer um juízo negativo que somente pode existir se o não-ser coloca-se como um *fundamento ontológico* real e objetivo ¹⁶¹ (o que significa, n’outros termos, afirmar que o nada não pertence a uma realidade extramundana), afinal: “(...) do ser jamais derivaremos a negação. A condição necessária para que seja possível dizer *não*, é que o não-ser seja uma presença perpétua, em nós e fora de nós, é que o nada infeste o ser” (SARTRE, 2010a, p. 46). A transfenomenalidade do não-ser é tão real e necessária quanto a transfenomenalidade do ser e, desta necessária realidade, as questões: qual seria a relação do ser-humano com o nada? Como o não-ser pode vir ao mundo e infestar o ser? É a partir da crítica das concepções dialética e fenomenológica do Nada que poderemos alcançar alguns esclarecimentos a despeito de sua tessitura.

¹⁶⁰ Sobre a humanização do nada, sugerimos a leitura da “Introdução” de *Le Même et l’Autre* (1979/2005), escrito por Vicent Descombes.

¹⁶¹ R. Champigny (1956, p. 160) pergunta se, a partir de críticas já formuladas por J. Wahl, “esse salto da negação a um fundamento ontológico é legítimo”.

B)

Hegel, na letra sartreana ¹⁶², concebe o ser puro e o não-ser puro como duas noções rigorosamente contemporâneas e abstratas, e cuja junção estaria, portanto, na base das realidades concretas. Imbuído de uma *concepção dialética* do Nada, o autor de *Fenomenologia do Espírito* (1807), parte de uma contemporaneidade lógica do ser e do não-ser ¹⁶³ e, desta lida, afirma que o nada não poderia ser contrário ao ser, mas apenas seu contraditório: “ao reduzir a negação à contrariedade, não asseguramos a existência senão através da unicidade (é, segundo Sartre, o erro da concepção hegeliana)” (NARBOUX, 2015, p. 71). Para o filósofo alemão, o verdadeiro concreto deve ser pensado a partir do Existente ¹⁶⁴ detentor de uma essência; ele – o Existente –, será “a Totalidade produzida pela integração sintética de todos os momentos abstratos que nela são transcendidos, exigindo seu complemento” (SARTRE, 2010a, p. 47). Diante desta perspectiva, o Ser revelar-se-á como abstração se, por ventura, nós o considerarmos em si mesmo, ou seja, se o separarmos de seu ultrapassamento à Essência: o Ser pressupõe uma Essência enquanto verdadeira origem. Se cindido de seu fundamento – a Essência –, o Ser torna-se uma simples imediação vazia, um imediato. Deste começo imediato da lógica hegeliana, “nós encontraremos, por conseguinte, o começo no Ser, que é ‘a indeterminação que precede toda determinação, o indeterminado como ponto de partida absoluta’” (SARTRE, 2010a, p. 47). Caracterizado assim, o Ser passa, logicamente, ao seu contrário: o Ser puro, sendo abstração pura e imediata, será, também, a negação absoluta; negação que, em sua imediatez, é o não-ser (o nada). Disso, a fatura teórica que assimila o ser puro ao nada puro ¹⁶⁵: ambos são a mesma coisa; são ausência de conteúdo e determinação, vazio puro e identidade consigo mesmo: “não há nada no céu e na terra que não contenha em si o ser e o nada” (HEGEL apud SARTRE, 2010a, p. 48).

¹⁶² É interessante observar sobre a leitura sartreana de Hegel que: “Sartre jamais assistiu aos famosos cursos de Kojève sobre a *Fenomenologia do espírito*. Depois, as referências a diferentes livros de Hegel, que são numerosas em *L'être et le néant*, são todas empregadas aos dois tomos de *Morceaux choisis de Hegel*, publicados por Henri Lefebvre e Nibert Guterman pela Galimard em 1939” (DE COOREBYTER, 2012a, p. 6). No mais, o próprio Sartre (1976, p. 110) comenta: “(...) eu somente tomei contato real com Hegel após a guerra, graças à tradução de Hippolyte e seu comentário”.

¹⁶³ “Tal é certamente o ponto de vista de Hegel. É na *Lógica*, com efeito, que ele estuda as relações do Ser e do Não-Ser e chama esta lógica de ‘o sistema das determinações puras do pensamento’” (SARTRE, 2010a, p. 46).

¹⁶⁴ “Convém somente fazer observar que o ser é reduzido por Hegel a uma significação do existente. O ser é envolvido pela essência, que é seu fundamento e sua origem” (SARTRE, 2010a, p. 48).

¹⁶⁵ Veremos, em confronto à exposição hegeliana, que o ser puro não possui outra função senão aquela de ser, e o nada puro, ao contrário, possui unicamente a função de nadificar.

Para Sartre, o equívoco lógico-teórico de Hegel deve-se ao fato de que o Ser, uma vez reduzido a uma significação do existente, passa a figurar como uma “estrutura dentre outras estruturas”, “um momento do objeto”. Em relação ao fenômeno, como fizemos notar alguns parágrafos acima, o Ser é o fundamento da manifestação das características do fenômeno e não o contrário, e, deste escopo, o ser das coisas não consiste em manifestar a essência delas, pois, então, seria necessário “um ser deste ser”. No arranjo da dialética hegeliana, há uma oposição entre o ser e o nada que “constituem dois contraditórios cuja diferença, no nível da abstração considerada, não é senão uma simples opinião” (SARTRE, 2010a, p. 49). No itinerário desta oposição, supõe-se entre ambos – ser e nada - uma espécie de contemporaneidade lógica, não fosse o fato de que o não-ser, antes de ser contrário ao ser, lhe é contraditório: a fatura, segundo Sartre, implicaria inexoravelmente uma posteridade lógica do nada sobre o ser na medida em que o ser é primeiro posto e, depois, negado: “qualquer que seja a indiferenciação primitiva do ser, o não-ser é esta mesma indiferenciação *negada*”; por conseguinte, “o que permite Hegel ‘fazer passar’ o ser no nada é devido ao fato de ter introduzido implicitamente a negação em sua definição mesma do ser” (SARTRE, 2010a, p. 49). Fazendo do ser e do não-ser uma unidade (ambos estão no mesmo plano), Hegel, para o filósofo francês, não percebe que ser e não-ser são, na verdade, duas instâncias autônomas do real apesar da relação que ambos mantêm; a concepção dialética do nada, infelizmente, conserva ao não-ser um ser. Logo, contra Hegel, é necessário lembrar, ontologicamente, que *o ser é que o não-ser (nada) não é*: e que o nada não seja, isso significa que ele não cessa de negar o Ser:

Não há, sem dúvida, enunciado filosófico mais pesadamente imemorial que este. Mas Sartre, tomando-o tal qual, reverte seu sentido. Esse secular axioma caminhava de par com a evidência de uma divisão que colocava totalidade e absolutidade do lado do ser e fazia do nada uma simples aparência. Onde uma aporia também secular: se o ser absoluto pode ser apreendido como absoluto, não advém ele relativo à apreensão que nós temos dele? A solução sartreana deste velho problema, brutal e audaciosa, consiste em colocar o absoluto ao lado do inapreensível, da aparência, da consciência, enfim, do nada, precisamente porque este último, não se deixando apreender, mas existir (...), não pode ser relativo a uma apreensão que lhe seja exterior (SIMONT, 2015, p. 54).

Sobremaneira, só haverá negação se, e somente se, esta for negação do ser: “o ser é anterior ao nada e o funda (...). O ser – não somente - possui sobre o nada uma precedência lógica, mas é ainda do ser que o nada tira concretamente sua eficácia” (SARTRE, 2010a, p. 50); *en résumé*, Hegel não percebe que a negação é sempre secundária e que ela pressupõe a positividade primeira do ser. Consonante a esta observação, forçoso é admitir que “o nada invade o ser”, n’outras palavras, que o ser não tem necessidade do nada para poder se conceber e não guarda nenhum traço, mesmo que mínimo, do nada: *o ser é*. Quanto ao nada, este somente pode ter sua *existência empregada*, ou seja, “seu nada de ser não se encontra senão nos limites do ser (...), não há não-ser senão na superfície do ser” (SARTRE, 2010a, p. 51): *o não-ser não é, o nada é nada de ser* e não nada de nada. Continua: só há não-ser apenas como negação ou nadificação do ser, sobre um fundo de ser ¹⁶⁶: “o para-si sem o em-si é uma espécie de abstração (...), uma consciência que fosse consciência *de* nada, seria um nada absoluto” (SARTRE, 2010a, p. 669). Nestas sendas, diremos que

“(…) a ontologia de Sartre não é uma doutrina da *unidade do ser*, como se poderia crer ao vê-lo recusar toda participação do nada ao ser. Esta ontologia afirma a *dualidade* do ser. O nada não é nada, isso significa que ele é a negação do ser: e a negação é alguma coisa e não nada (*rien*)” (DESCOMBES, 2005, p. 65).

C)

Além desta concepção dialética de matriz hegeliana, Sartre faz emergir àquela (fenomenológica) pertencente a Heidegger. Inicialmente, pode-se encontrar no pensador alemão o ser e o nada como dois componentes necessários do real sem, contudo, haver passagem do ser ao nada ou posteridade do nada: “colocaremos o acento sobre as forças recíprocas de expulsão que o ser e o não-ser exerceriam um sobre o outro, o real sendo, de alguma maneira, a tensão resultante dessas forças antagônicas” (SARTRE, 2010a, p. 51). Em *Que é a metafísica?*, Heidegger insiste no fato de que ser e não-ser não são

¹⁶⁶ Em *CDG*, lê-se: “A aparição do Nada não pode se fazer senão sobre o fundo de ser que ele não é. A ausência, que é uma consciência, não pode ser ausência senão diante de uma presença” (SARTRE, 2010b, p. 462).

mais, como eram outrora em Hegel, abstrações vazias ¹⁶⁷. Anteriormente, em *Ser e Tempo*, deparamo-nos com uma compreensão dita “pré-ontológica” do ser, há um sentido do ser que deve ser elucidado na medida em que esta compreensão está envolvida em cada uma das condutas da realidade-humana. Operando uma passagem do *entendimento* à *existência*, a questão do nada é ordenada por uma compreensão existencial oriunda das diferentes atitudes que realidade-humana assume diante do nada ¹⁶⁸. O *Dasein*, concebido aqui em *sentido antropológico* ¹⁶⁹, mantém sempre uma possibilidade de se deparar com o nada e, finalmente, descobri-lo como fenômeno: a angústia. Sustentado e condicionado pela transcendência, o nada heideggeriano *se nadaifica* e escapa, por isso mesmo, da concepção errônea de Hegel pela qual se conserva ao não-ser um ser ¹⁷⁰. O nada é expurgado do ser porque é por ele que o mundo recebe seus contornos de mundo, “o nada aparece como do outro lado do mundo, como ultramundano e, enquanto tal, ‘sustentado pela transcendência’ (MOUTINHO, 1993, pp.163-64). Dirá Sartre:

É no nada somente que podemos ultrapassar o ser. Ao mesmo tempo, é do ponto de vista do trans-mundano que o ser é organizado em mundo, o que significa, de um lado, que a realidade-humana surge como emergência do ser no não-ser e, de outro lado, que o mundo está ‘em suspenso’ no nada. A

¹⁶⁷ Em carta de 15 de janeiro de 1940 à S. de Beauvoir, Sartre (1987, p. 28) relata a ela que releu a conferência heideggeriana sobre o nada e buscou “tomar posição” em relação ao tema. Três anos mais tarde, *EN* parece consolidar esta tomada de posição tal como veremos.

¹⁶⁸ “(...) o ódio, a defesa, o lamento, etc.” (SARTRE, 2010a, p. 51).

¹⁶⁹ Ao filiar-se à tradução do *Dasein* como “realidade-humana”, Sartre inflexiona a este conceito uma carga antropológica (humanista) cujas consequências são: I) a transcendência enquanto liberdade consciente, privilégio do homem; II) O *Dasein*, imantado de liberdade, passa a manter uma estrita ligação com o mundo: “Sabe-se que, para Heidegger, o ser da realidade-humana se define como ‘ser-no-mundo’” (SARTRE, 2010, p. 52). Para uma apreciação melhor desta tema, sugerimos, a já referida obra de D. Janicaud, *Heidegger en France* (2001, p. 66 e sequência). Além disso, P. Cabestan (2004, p. 340), ao elencar os trechos dos *Cadernos* no qual Sartre comenta sua relação com o pensamento de Heidegger, nota que: “Destes diferentes elementos, reteremos, de um lado, que a descoberta por Sartre da obra de Heidegger realizou-se progressivamente e, de outro lado, que não basta dizer que Sartre leu Heidegger. Parece-nos importante, ao contrário, sublinhar que Sartre, leitor negligente que fosse, leu e releu várias vezes Heidegger, e pode-se pensar que *Sein und Zeit* faz parte, como as *Investigações Lógicas* e o primeiro volume de *Ideias diretrizes* de Husserl, dos textos filosóficos nos quais Sartre mais meditou profundamente no momento onde escrevia *L’être et le néant*. Mas, se Sartre realmente e atentamente leu Heidegger, ele o leu corretamente?”.

Ainda sobre a inflexão antropológica ao *Dasein*, lemos: “Corbin, traduzindo *Dasein* por realidade-humana, encoraja Sartre em sua interpretação antropológica: esta tradução mascara o que mais importa no ‘*Dasein*’, ‘a relação do Ser à essência do homem e a relação essencial do homem à abertura (ai) do Ser’” (SIMONT, 2015, p. 42).

¹⁷⁰ O acerto teórico de Heidegger em relação a Hegel pode ser elencado da seguinte maneira: “(...) Heidegger mostra vantagem sobre Hegel, primeiro porque ser e nada não são para ele ‘abstrações vazias’ (...); depois, porque o nada não conserva traços de ser, ainda que abstrato” (MOUTINHO, 1993, p. 164).

angústia é a descoberta desta dupla e perpétua nadificação (SARTRE, 2010a, p. 52).

Deste ponto de vista teórico, o nada cerca o ser e é expulso dele; o nada, como sublinhou Moutinho, se dá como aquilo pelo qual o mundo receberia seus contornos de mundo. Se a apreensão do mundo como mundo é nadificante (o mundo se dá como mundo e não sendo senão mundo), somos conduzidos a admitir que “a contraparte desta apreensão é, portanto, a emergência da realidade-humana no nada. Mas, de onde vem o poder que tem a realidade-humana de emergir assim no não-ser?” (SARTRE, 2010a, p. 53). Desta questão, o filósofo francês censurará Heidegger por não ter explicitado a dimensão nadificante característica do *Dasein* e, por isso, não teria indicando de onde vem, na realidade-humana, este poder de nadificação. Dito de outro modo, as lacunas de *Ser e Tempo* e *Que é a metafísica?*, relativamente à questão do nada, são o efeito de uma “incapacidade de desvelar qual é a ‘atividade negadora’ inscrita no coração da realidade-humana e onde se enraíza sua capacidade de transcender o dado, de arrancar-se dele (...) sob a forma de uma negação” (RENAUT, 1993, p. 64). Como veremos à propósito da temporalidade original, o nada figurará ali como, digamos, o “propulsor” de uma ruptura ou cisão dinamizante: o nada sartreano será, ao contrário do nada heideggeriano, um movimento de transcendência da consciência para fora de si em direção ao mundo. Ao contrário do pensador alemão, *EN*, uma vez enquadrando o *Dasein* em uma acepção antropológica, recusa-se a pensar a origem da negação fora do escopo da realidade-humana! Leitor de Heidegger, Sartre afirma que este concede o fundamento da negação ao nada¹⁷¹, mas não admite, em contrapartida, que este nada (que fundamenta e põe a negação) seja dado como um vazio indiferenciado ou como uma alteridade que não se poria como alteridade. Para nosso Autor, o nada está, certamente, na origem da negação (juízo negativo que se dá através do *não*) e a funda “como *ato* porque ele é a negação como *ser*. O nada não pode ser nada a não ser se ele se nadifica expressamente como nada do mundo” (SARTRE, 2010a, p. 53). Além disso, *Que é metafísica?* (1973, p. 239) opera uma equivalência, equivocada na perspectiva

¹⁷¹ Heidegger, em *Que é metafísica?* (1973, pp. 239-40), escreve: “Como poderia a negação também produzir por si o ‘não’ se ela somente pode negar se lhe foi previamente dado algo que pode ser negado? Como pode, entretanto, ser descoberto algo que pode ser negado e que deve sê-lo enquanto afetado pelo ‘não’ se não fosse realidade que todo o pensamento enquanto tal, já de antemão, tem visado ao ‘não’? Mas o ‘não’ somente pode revelar-se quando sua origem, o nadificador original e com isto o próprio nada foram arrancados de seu velamento. O ‘não’ não surge pela negação, mas a negação se funda no ‘não’ que, por sua vez, se origina do nadificador do nada. (...) o nada é a origem da negação e não vice-versa, a negação origem do nada”.

sartreana, entre o ser e o nada: “o nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser)”; no ser do ente acontece o nadificar do nada. Sartre, em estridente oposição à glosa heideggerina, esforçar-se-á em equalizar a irrupção do nada a partir do para-si, pois o Ser, como vimos, não suporta a mínima fissura de nada. Daí que, adiantando-nos, diremos que “o ser pelo qual o nada vem ao mundo é um ser que, em seu ser, está em questão o nada de seu ser: *o ser pelo qual o nada vem ao mundo deve ser seu próprio nada*” (SARTRE, 2010a, p. 57) e não o Ser, plenitude maciça ¹⁷².

Na esteira da filosofia heideggeriana, o *Dasein* é ainda descrito por meio de elementos positivos que, infelizmente, findam por mascarar todas as negações implícitas: ele é concebido como *não sendo em si*, como ultrapassando o mundo por se colocar como *não sendo em si e não sendo o mundo* (ao invés de ser concebido como o ser pelo qual o nada vem ao mundo). Projetos filosóficos irreconciliáveis, o autor alemão pensa o homem, não como um sujeito, mas como *Dasein*, ao passo que Sartre, imbuído de outros humores (humores humanistas, diríamos), pensa que devemos partir, necessariamente, do homem (da subjetividade, do *cogito*). Diante disso, as consequências teóricas são as seguintes: I) Heidegger faz do nada uma espécie de correlativo intencional da transcendência ¹⁷³; II) ainda que o nada funde a negação, há o desenvolvimento de uma teoria do não-ser que separa o nada da negação concreta. Estes dois pontos, combinados, indicam que o nada heideggeriano é, na verdade, um nada extramundano ¹⁷⁴. Assim, Hegel teria mais razão do que Heidegger ao afirmar que o Espírito é o negativo; no entanto:

(...) pode-se colocar a um e a outro (Heidegger e Hegel) a mesma questão de formas mui diferentes; deve-se dizer a Hegel: ‘Não basta por o espírito como a mediação e o negativo, é preciso mostrar a negatividade como estrutura do ser do espírito. O que deve ser o espírito para que ele possa se constituir como negativo?’. E podemos indagar a Heidegger: ‘Se a negação é a estrutura primeira da transcendência, o que deve ser a estrutura primeira da

¹⁷² Sartre (2010a, p. 57) novamente: “a noção de ser como plena positividade não contém o nada como uma de suas estruturas. Sequer podemos dizer que o nada seja excludente do ser: carece de qualquer relação com ele” (SARTRE, 2010a, p. 57).

¹⁷³ “A transcendência, que é ‘projeto de si para além de...’, está longe de fundamentar o nada; é ao contrário o nada que está no seio da transcendência e a condiciona” (SARTRE, 2010a, p. 53).

¹⁷⁴ “Se eu venho a emergir no nada *para além* do mundo, como esse nada extramundano pode fundar esses pequenos lagos de não-ser que nós encontramos a cada instante no seio do ser?” (SARTRE, 2010a, p. 54).

realidade-humana para que ela possa transcender o mundo?’ (SARTRE, 2010a, p. 53).

Da polaridade Hegel/Heidegger ¹⁷⁵, notamos uma *atividade negadora* sem, todavia, haver uma preocupação em fundamentar tal atividade sobre um *ser negativo*. Em CDG (2010b, p. 460), podemos localizar o sentido sartreano do Nada: “o *não* é uma característica existencial”, ou seja,

(...) ele não obedece nem às leis da lógica comum, para a qual o princípio de contradição permanece inultrapassável, nem às leis da lógica hegeliana, para qual o nada é, tal qual o ser, indeterminado e será um momento do advir, nem à ontologia heideggeriana, que parece fazer do Nada um contemporâneo do Ser sem conseguir, como sublinha Sartre com justeza, tirar dele todas as consequências (MONNIN, 2002, p. 214).

Da restituição teórica de ambos os pensadores alemães, vem à tona a pergunta: “que seria a negação como ser?”; contudo, se o para-si (como prevemos) é o ser pelo qual o nada vem ao mundo, a pergunta fundamental é, de fato, esta: “que deve ser o homem em seu ser para que por ele o nada venha ao ser?”. Ora, sabemos, em primeiro lugar, que a questão (própria ao ser humano), traz consigo certa dose de negatividade no mundo: o homem, ao interrogar o ser, faz irromper a possibilidade sempre permanente de que uma resposta negativa advenha. Mas, se queremos fazer do homem o ser pelo qual o nada vem ao mundo (ao ser), urge instituir, de fato, um *nada intramundano* (concretude da negação) através do exame das negatividades (*negatités*): “realidades que não apenas objetos de juízos, mas que são provadas, combatidas, temidas, etc., pelo ser humano e, em sua infraestrutura, são habitadas pela negação como condição necessária de sua existência” (SARTRE, 2010a, pp. 55-56). Distância, ausência, alteração, destruição, repulsa, lamento, distração, são uma das tantas negatividades existentes no mundo; analisemos, como o filósofo, a primeira dentre as que elencamos

¹⁷⁵ Para Monnin (2002, p. 213), o conceito sartreano de nada é original, pois Sartre faz dele “outra coisa que um contrário do ser (filosofia antiga), que uma ausência de ser (filosofia cristã), ou ainda que um componente do ser que seria, contudo, idêntico a ele (Hegel), ou, enfim, como Heidegger, que um componente da realidade-humana que revelaria sua finitude”. Nesse sentido, o nada de Sartre é, ao contrário de todos esses, um *nada existencial*.

aqui: a distância (exemplo já analisado por nós em *CDG* e que retorna, neste momento, com vias à instituir o nada intramundano e, por consequência, sua relação com o ser)¹⁷⁶.

Contra o nada extramundano de Heidegger, diremos que existem “pequenos lagos de não-ser” que podemos, a todo o momento, encontrar no seio do ser. Um exemplo: a noção de distância que condiciona a localização de um ponto ou a determinação de um lugar qualquer. Do ponto A ao ponto B, existe um momento que poderíamos conceber como negativo: são dois pontos distantes um do outro quando separados por certa longitude. A longitude entre eles, atributo positivo de um segmento de reta, “intervém aqui a título de negação de uma proximidade absoluta e indiferenciada” (SARTRE, 2010a, p. 54). Tal exemplo (complexo organizado constituído pelo segmento de reta AB com seus termos limites) pode ser analisado segundo duas perspectivas distintas, quais sejam: I) o segmento pode figurar como objeto da intuição e, nesse caso, “representa uma tensão plena e concreta, cuja longitude é um atributo positivo e no qual os pontos A e B só aparecem como um momento do conjunto” (SARTRE, 2010a, pp. 54-55), e a negação, expulsa do segmento e da longitude, refugia-se nos dois limites, pois se digo que o ponto B é o limite do segmento, isso quer dizer que este segmento *não* se estende para além dele, seu limite é o ponto B e não outro. Nesta perspectiva, o filósofo dirá que a negação (limite) aparece como uma estrutura secundária do objeto (o segmento AB); II) porém, se nos dirigimos aos pontos A e B, estes são apreendidos como objetos imediatos da intuição sobre o fundo de um espaço e, uma vez a atenção se dirigindo aos pontos, o segmento se desvanece enquanto objeto concreto/pleno e passa, portanto, a ser apreendido pelos pontos A e B como o vazio e o negativo que os separa, “a negação escapa dos pontos, que deixam de ser limites, para impregnar a própria longitude do segmento a título de distância” (SARTRE, 2010a, p. 55). Quer eu apreenda o objeto como segmento ou como ponto, a negação aparecerá aqui ou como limite ou como distância¹⁷⁷: ela atravessa a plenitude de ser do objeto, pois “o nada não pode nadificar-se senão sobre um fundo de ser: se um nada pode existir, não é antes ou depois do ser, nem, de maneira geral, fora do ser, mas no cerne do ser, em seu coração, como um verme” (SARTRE, 2010a, p. 56). Destarte, deste arrazoado teórico, diremos que o nada não

¹⁷⁶ A distância, enquanto realidade transcendente, assinala “imediatamente uma relação essencial entre a realidade-humana e o mundo”; assinala “um aspecto do ser na medida em que (...) aparece ao ser humano que se compromete no mundo” (SARTRE, 2010a, p. 58).

¹⁷⁷ “A negação é o cimento que realiza a unidade. Ela define precisamente a relação imediata que une esses dois pontos e os apresenta à intuição como unidade indissolúvel da distância” (SARTRE, 2010a, p. 55). Daí que a negação seja, portanto, a razão de ser da distância.

pode ser dado fora do ser, não pode ser uma mera noção abstrata e complementar e muito menos um meio pelo qual o ser estaria em suspenso. O nada sartreano, *intramundano & concreto*, suporte ontológico de toda negação, é dado no coração do ser:

(...) as relações do homem com o mundo, indicadas pelas negatividades, nada têm a ver com as relações *a posteriori* que se desprendem de nossa atividade empírica. Não se trata tampouco dessas relações de *utilidade* pela qual os objetos do mundo se descobrem, segundo Heidegger, à ‘realidade-humana’. Toda negatividade aparece sobretudo como uma das condições essenciais dessa relação de utilidade. Para que a totalidade do ser se ordene em torno de nós como utensílios, para que se divise em complexos diferenciados que remetem uns aos outros e que possam *servir*, é necessário que a negação surja, não como coisa entre coisas, mas como uma rubrica categorial que presida a ordenação e repartição de grandes massas de seres em coisas (SARTRE, 2010a, pp. 58-59, grifo nosso).

Assim, o exame da distância, por revelar a negatividade no seio do ser ¹⁷⁸, findou, igualmente, por atestar a *intramundaneidade concreta do nada*: “é impossível renegar tais negações a um nada extramundano, já que se acham dispersas no ser, sustentadas pelo ser e são condições da realidade” (SARTRE, 2010a, p. 56). Finalmente, o exame da negatividade desemboca na relação entre o ser e o nada e no fato de que o nada, para nadificar, ampara-se no ser ¹⁷⁹: ser & nada, são, como começamos a vislumbrar, duas instâncias necessárias para a constituição da realidade. No circuito ontofenomenológico de *L’être et le néant*, o Nada insurge como um instrumento analítico capaz de levar a cabo o processo de fenomenização, pois o Ser, uma vez definido como pura plenitude inerte, opaca e maciça, jamais poderia colocar nenhuma questão ou interrogação ¹⁸⁰:

¹⁷⁸ Contra o nada extramundano de Heidegger, Narboux (2015, p. 70) nota que: “(...) o ser e o nada formam inumeráveis combinações (sem mistura) determinadas no seio do ser – o que Sartre nomeia como ‘negatividades’”.

¹⁷⁹ “O para-si, com efeito, não é senão a pura nadificação do em-si; ele é como um buraco de ser no seio do Ser (...). O para-si não possui outra realidade senão a de ser a nadificação do ser” (SARTRE, 2010a, pp. 665-66).

¹⁸⁰ Afinal, “se a negação não existisse, nenhuma questão saberia ser posta e, em particular, aquela sobre o ser. (...) Seria inconcebível que um ser que fosse plena positividade e mantivesse e criasse fora de si um nada de ser transcendente, porque não haveria nada no ser por meio do qual este pudesse transcender-se para o não-ser” (SARTRE, 2010a, pp. 56-57). Da mesma maneira, o ser não pode interrogar pois, como veremos, a interrogação, enquanto conduta humana, supõe um processo temporal através do qual o para-si de desgarre da série causal do ser e possa nadificá-lo.

Se se quer tornar inteligível a *possibilidade para o pensamento de tomar uma posição sobre mundo*, é preciso, certamente, tornar inteligível a *possibilidade de pensar o que não é* – no duplo sentido de pensar o que, de fato, não é (...) e de pensar *como* não sendo (...) e vice e versa (NARBOUX, 2015, p. 58).

Tudo se passa como se a intencionalidade, velho operador de *TE* e demais textos fenomenológicos, reaparecesse aqui acrescida, pela oposição entre *ser* do fenômeno e *fenômeno* de ser, em-si e para-si, por um expediente nadificador operando, em conjunto com a intencionalidade, na apreensão do *X* qualquer. Aliás, esta imbricação entre intencionalidade e nada é descrita por Sartre em uma primeira versão de seu artigo-homenagem quando do falecimento repentino de Merleau-Ponty; lá, o filósofo indica que descobriu a intencionalidade através de *Ideas* e que, além de poder operar o esvaziamento da consciência, “ela fornecia o meio de descrever o nada incessantemente perseguido pelo ser e se escapando sempre, era a prova da liberdade” (SARTRE, 2010e, p. 1123). Neste esteio, da oposição fundamental e indestrutível entre em-si e para-si, a *transcendência* passa a figurar como “uma relação essencialmente *bipolar*, no sentido onde a *posição ontológica* que é a relação real de transcendência (enquanto visada) se desdobra de uma *negação interna ontológica* de direção oposta e inversa à primeira (...) que Sartre nomeia ‘nadificação’” (NARBOUX, 2015, p. 60). A nadificação, antes de figurar como uma mera consequência pessimista do chamado “existencialismo sartreano”¹⁸¹, é, de fato, um mecanismo fundamental para que se

¹⁸¹ É comum ouvir, por leitores despercebidos de Sartre, que o Nada advém como um conceito pessimista desta filosofia. Ao contrário desta assertiva, o nada é justamente aquilo que permite ao para-si agir (viver) no mundo, ou seja, operar seu movimento de transcendência em direção ao ser: “se o homem se comporta face ao em-si – e nossa interrogação filosófica é um tipo desse comportamento -, é porque ele *não é* esse ser. Encontramos, portanto, o não-ser como condição da transcendência em direção ao ser” (SARTRE, 2010a, p. 79). Sobre a história da denominação da fenomenologia ontológica de Sartre como “existencialismo”, sugerimos a leitura do artigo “O que é existencialismo?” do professor Damon Moutinho. Em linhas gerais, pode-se dizer que este termo foi cunhado pela imprensa francesa e, ainda que Sartre tenha feito uso dessa denominação (por exemplo, em sua conferência *O existencialismo é um humanismo*), mais tarde ele a considerará “idiota”. Em uma entrevista concedida a Michel Contat para o *Le Nouvel Observateur*, e mais tarde reeditada em *Situations, X*, o entrevistador indaga a Sartre se ele ainda aceita “a etiqueta de existencialista”, ao que o filósofo responde: “A palavra é idiota. Aliás, não fui eu, como você sabe, que a escolhi: colaram-me nela e eu a aceitei. Hoje, eu não a aceitaria mais. Mas ninguém me chama mais de ‘existencialista’, salvo nos manuais, onde isso não quer dizer nada” (SARTRE, 1976, p. 192). Além deste fato, o filósofo francês, em entrevista a Claude Lanzmann, publicada originalmente nos anos 1967 e reeditada em *Les Temps Modernes*, nº 632-633-634, afirma o seguinte sobre sua já mencionada conferência: “(...) realize, em 1945, uma conferência que decepcionou amplamente os leitores de *La Nausée*, e que se intitulava: ‘L’existencialisme est un humanisme’. Esta conferência é ruim” (SARTRE apud LANZAMANN, 2005, p. 670). Ruim porque empobrece toda a densa malha teórica de *L’être et néant*, dissolve esta malha numa porção de frases de efeito que mais

estabeleça a relação da consciência com o mundo sem, no entanto, esbarrarmos no idealismo ou no realismo (disso, por exemplo, a prerrogativa sartreana de que o para-si se perde na nadificação para fazer com que um mundo exista ¹⁸²): para que haja apreensão do X qualquer, faz-se imperativo que a consciência seja descompressão de ser, nada de ser ¹⁸³: “(...) o para-si, através de sua nadificação, (se constitui) como ‘consciência de...’” (SARTRE, 2010a, p. 253). Desta ligeira observação, começamos a alargar o sentido da *prova ontológica* dada por Sartre na seção V da “Introdução”: seu sentido fundamental sinaliza a dependência absoluta de um nada de ser em relação ao ser transcendente do qual ele será o nada; a *prova ontológica* “sinaliza que o alvo da visada (o X transcendente) é necessariamente uma pura plenitude de ser, e que a fonte (a consciência) é necessariamente um puro vazio de ser” (NARBOUX, 2015, p. 76) ¹⁸⁴, um nada de ser, fecho de ouro da correlação entre o visado e o apreendido. Desta lida, a consciência é imanência porque é, *pari passu*, vazio e nadificação; ou seja, somente está aberta ao X transcendente porque este *vazio*, por si, não seria *nada*: “(...) a consciência existente está repleta de qualidades, enredada no ser que ela nadifica e sobre o qual não tem, por assim dizer, qualquer poder motor (...) (MERLEAU-PONTY, 2005, pp. 62-63). N’outros termos, nota-se que o homem, enquanto realidade-humana-no-mundo, sempre se encontra em presença de dois ek-stases: aquele que o lança no ser e aquele que o engaja no não-ser: “a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, há consciência do nada de seu ser” (SARTRE, 2010a, p. 81).

1.4 – Nada e consciência e temporalidade e liberdade e angústia: polissíndeto ontofenomenológico de uma nova imagem do homem (para-si) sartreano

A)

O nada sartreano, como insistimos aqui, não pode ser concebido fora do ser e nem a partir dele, mas, sendo não-ser, ele também não poderia tirar de si a força necessária para nadificar-se. Neste escopo, faz-se imperativo convir que somente o ser

parecem slogans publicitários; aliás, é isso que leva Flajoliet (2008, p. 14) a intitulá-la de “Conferência medíocre”.

¹⁸² “(...) nosso surgimento é uma paixão, nesse sentido de que nos perdemos na nadificação para que um mundo exista” (SARTRE, 2010a, p. 505).

¹⁸³ Desta definição, ver-se-á que o movimento de transcendência da intencionalidade será animado por um desejo de preenchimento de ser por parte da consciência.

¹⁸⁴ Notemos: vazio de ser no sentido de nada de ser.

possa nadificar-se, pois, para *nadificar-se*, é preciso *ser*. O nada não é, o nada é “tendo sido” (*est été*), não se nadifica, mas é “nadificado”. Existência real e concreta, o nada exige um ser que não seja, todavia, o ser-em-si, mas um ser que possua a propriedade ontológica de nadificar o nada, ou seja, de sustentá-lo com seu próprio ser. Ora, se é através do homem que a interrogação vem ao mundo, e se a interrogação¹⁸⁵, por trazer a possibilidade de uma resposta negativa, é amparada pelo nada, forçoso será admitir que o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo: em situação de questionamento, o interrogador nadifica, em relação a si mesmo, o interrogado, e, neste mesmo itinerário, nadifica-se para que possa extrair a possibilidade de um não-ser; “logo, o homem apresenta-se, ao menos nesse caso, como um ser que faz surgir o nada no mundo, na medida em que, com este fim, afeta a si mesmo de não-ser” (SARTRE, 2010a, p. 58). A realidade-humana, em seu ser, possui a *liberdade* de “segregar” um nada que a isole e, assim sendo, devemos nos esforçar em compreender o que significa esta liberdade¹⁸⁶. Tal qual em *L’Imaginaire*, notaremos que a condição para que o nada advenha ao mundo passa, primordialmente, pela liberdade ontológica que o homem detém em seu ser: “a liberdade humana precede a essência do homem e a torna possível, a essência do ser-humano está em suspenso em sua liberdade” (SARTRE, 2010a, pp. 59-60); liberdade & realidade-humana são, portanto, uma única e mesma coisa. Ademais, só é possível interrogar o ser (e fazer aparecer o *não*) se, e somente se, o homem for um *ser-livre*; daí a pergunta: *o que deve ser a liberdade humana se ela condiciona a aparição do nada*¹⁸⁷?

Ora, nos quadros de *TE*, havíamos insistido no fato de que a intencionalidade operava alinhavada por um movimento de transcendência cuja síncope era dada pela liberdade em regime de instantaneidade; aqui, uma vez esta intencionalidade equalizada ao poder nadificador, seremos conduzidos a afirmar que o nada e a liberdade são duas

¹⁸⁵ “(...) a interrogação é, como a dúvida, uma conduta: ela supõe que o ser-humano repouse de início no seio do ser e se arranque dele, em seguida, por um recuo nadificante” (SARTRE, 2010, p. 60).

¹⁸⁶ Convém alertar, todavia, que o exame da liberdade em curso aqui não é senão parcial, pois “não é ainda como infraestrutura da consciência que nós visaremos (neste momento) a liberdade. Logo, no decorrer de nossa tese, iremos nos debruçar neste tema (a liberdade como infraestrutura do para-si) quando detivermos as ferramentas teóricas necessárias para a análise da “Quarta Parte – Ter, Fazer e Ser”, capítulo primeiro “Ser e fazer: a liberdade” de *EN*.

¹⁸⁷ Sartre, em entrevista (entrevista dada nos anos 1974) que consta na obra de S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, (2015, pp. 453 e 503), caracteriza *EN*, retrospectivamente, como “uma obra sobre a liberdade” que visaria, como vimos a despeito de *CDG*, criticar e corrigir a “*liberté en l’air*” de *TE*.

faces de uma mesma moeda ¹⁸⁸. Nesta equação, a interrogação sartreana faz com que nos voltemos à apreensão da consciência como um que ser que, ao mesmo tempo, nadifica o mundo e nadifica a si mesma porque, em seu ser, *ela é liberdade*. Através do modo pelo qual a consciência se temporaliza, podemos rastrear, segundo Sartre, os mecanismos para que a consciência escapa, *livrement*, do Ser. Conseqüentemente, no fluxo temporal da consciência, o que separa o *anterior* do *posterior*, o passado imediato do presente, é propriamente um nada (*rien*) que aqui, também, encontra seu fundamento ontológico no nada (*néant*): “todo processo psíquico de nadificação implica, portanto, um corte entre o passado psíquico imediato e o presente. Este corte é precisamente o nada” (SARTRE, 2010a, p. 62) ¹⁸⁹. Se, de fato, minha consciência atual fosse um mero desdobramento incessante das consciências anteriores, qualquer recuo nadificante ou desgarramento com o Ser seria vedado a mim, ou seja, permaneceria refém das séries causais próprias ao ser e que não podem produzir senão o ser. Logo, para que a consciência escape ao mundo e, nesta toada, opere um recuo nadificador em relação ao ser-em-si, faz-se imperativo que ela, igualmente, escape de si mesmo: “tal é o sentido da transcendência heideggeriana; e a intencionalidade de Husserl e Brentano também possui, em mais de um aspecto, a característica de ‘desgarramento’ (*arrachement*) de si mesma” (SARTRE, 2010a, p. 60). Se a consciência é desgarramento do Ser e se o “desgarrar-se” é talhado sob o viés de um processo nadificador, “a sucessão de minhas ‘consciências’ é um perpétuo desengate do efeito com relação à causa” (SARTRE, 2010a, p. 62). Para poder operar a nadificação do Ser, a consciência, *livrement*, se temporaliza e, nesta operação temporal, coloca seu passado fora de circuito e se constitui, em relação a esse passado, como separada dele por um *nada*, isto é, nadifica seu ser passado:

Ora, tal nadificação funda a liberdade da consciência ao lhe assegurar sua autonomia em relação a seu ser passado: a consciência presente não poderia ser determinada pela consciência passada da qual ela não cessa de se desvencilhar por este movimento de nadificação que permite à consciência de não ser seu passado (CABESTAN, 2005a, p. 26).

¹⁸⁸ “(...) a liberdade não é uma faculdade da alma humana que poderia ser visada e descrita isoladamente. O que tentamos definir é o ser do homem na medida em que ele condiciona a aparição do nada e este ser nos apareceu como liberdade” (SARTRE, 2010, p. 59).

¹⁸⁹ Vale notar o seguinte: na medida em que esta passagem está diretamente ligada ao uso do exemplo da ausência de Pierre, somos forçados a estabelecer que, contrariamente à *L’Imaginaire*, a imaginação não será a via de acesso primordial da nadificação da consciência. Aqui, “a imaginação caracteriza a liberdade como ruptura nadificadora no fluxo temporal” (LAPIERRE, 2015, p. 138).

Tal “desgarramento nadificante”, como buscamos mostrar, deve ser insuflado pela liberdade da consciência ao invés de um determinismo psicológico ou universal que, enquanto tal, faria do fluxo da consciência uma sequência causal indefinidamente continuada ¹⁹⁰ e “nesse caso, tal como sua causa e enquanto dependente dela, o Ser causado (no caso, a consciência) seria parte de uma sequência de positividade” (RODRIGUES, 2010, p. 46); positividade que não permitiria nenhum tipo de nadificação e, da mesma maneira, não permitiria que a consciência se desvencilhasse de seu ser passado; enquanto condição de nadificação, a *operação* temporal já é nadificação e, ao mesmo tempo, um *processo* temporal ¹⁹¹ que assegura a perpétua continuação das nadificações, nadificações que, incessantemente, permitem ao para-si desvencilhar-se das séries causais (do ser). *Operação* temporal que já é *processo*, o para-si é origem do nada porque é temporal e é temporal porque nadifica as séries causais; desgarrando-se de seu ser passado, o para-si opera uma relação a si ¹⁹² que é condição *sine qua non* da nadificação: “o para-si, pelo único fato de se nadificar, é temporal” (SARTRE, 2010a, p. 188). Para que reforçemos a tinta dessas considerações, diremos que:

O que separa o anterior do posterior, é precisamente *nada* (*rien*). E este nada é absolutamente intransponível, justamente por ser nada; porque, em todo obstáculo a transpor, há um positivo que deve ser transposto. Mas, no caso que nos ocupa, em vão buscaríamos uma resistência a vencer, um obstáculo a transpor. A consciência anterior está sempre aí (ainda que com a nadificação da ‘passeidade’ (*passéité*)), ela mantém sempre uma relação de interpretação com a consciência presente; mas, sobre o fundo dessa relação existencial, essa consciência passada é posta fora de jogo, de circuito, entre parênteses,

¹⁹⁰ “Queremos simplesmente mostrar que, assimilando a consciência a uma sequência causal indefinidamente continuada, nós a tras mudamos em uma plenitude de ser e, disso, fazemo-la entrar na totalidade do ser, como bem marca o vão esforço do determinismo psicológico para se dissociar do determinismo universal (...)” (SARTRE, 2010a, p. 60).

¹⁹¹ Como, neste momento, não visamos a liberdade como infraestrutura da consciência, o que interessa a Sartre, é “(...) uma operação temporal, porque a interrogação é, como a dúvida, uma conduta: ela supõe que o ser-humano, de início, repouse no ser e se desvencilhe dele, em seguida, através de um recuo nadificante. É, portanto, uma relação a si no curso de um processo temporal que nós visamos aqui como condição da nadificação” (SARTRE, 2010a, p. 60).

¹⁹² Esta *relação a si*, na “Segunda Parte” de *EN*, não será senão a *presença a si*. Logo, tal relação, além de ser condição da nadificação, já é, de alguma maneira, desgarramento a si, desgarramento contínuo de si a si, porque: “(...) o sujeito não pode ser si, pois a coincidência com seu fato (...) desaparece o si. (...) O *si* representa, portanto, uma distância ideal na imanência do sujeito em relação a ele mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência* (...)” (SARTRE, 2010a, p. 113). Voltaremos a este ponto quando de nossas análises sobre as “estruturas imediatas do para-si”.

tal como, aos olhos de quem pratica a *epoché* fenomenológica, o mundo acha-se dentro dele e fora dele (SARTRE, 2010a, p. 63).

No itinerário do excerto acima, diremos que *a condição primeira para que a consciência seja negação do mundo é a de que ela traga, em seu ser, o nada como aquilo que separa seu presente de todo o seu passado*. A nadificação, uma vez alinhada com a temporalidade e a liberdade, assinala o fluxo temporal através do qual a consciência “coloca seu passado fora de circuito (...) segregando seu próprio nada” (SARTRE, 2010a, p. 63). Buscando desvencilhar-se da causalidade universal, Sartre institui um fluxo temporal pelo qual a consciência nadifica, a través da liberdade que lhe é própria, seu passado em relação a seu presente: a consciência vive, continuamente, como nadificação de seu ser passado, pois “na liberdade, o ser-humano é seu próprio passado (bem como seu próprio devir) sob a forma de nadificação” (SARTRE, 2010a, p. 63). Ao restituir tais considerações, lembremo-nos do que Sartre havia mencionado em um de seus *Cadernos de Guerra* (mais precisamente o “Caderno XI”): tentar extrair, dialeticamente, o tempo da liberdade. Lembremo-nos, ainda, que o filósofo envergonhava-se de, na ocasião de *TE*, trabalhar com uma filosofia do instante: no opúsculo sobre o ego transcendente, o movimento de transcendência da consciência em direção ao X qualquer era sincopado pelo instante e, desta lida, não havia a possibilidade de pensar o fluxo temporal da consciência a partir do passo ou do futuro¹⁹³. Assim, em *CDG*, Sartre já se orientava na busca dos meios necessários para unificar a nadificação da consciência à liberdade através do movimento pelo qual a consciência se temporaliza; no “Caderno V”, o autor escreve que aprendeu “a sonhar com o passado para escapar, por um momento, à pressão do futuro” (SARTRE, 2010a, p. 404). Em 18 de fevereiro de 1940, o “Caderno XI” institui, em primeiro lugar, que o tempo não é originariamente da natureza do em-si¹⁹⁴: não sendo uma forma *a priori* da sensibilidade no estilo kantiano, *o tempo é todo ele atravessado pelo Nada*. O tempo, enquanto tal,

(...) aparece, a princípio, como o nada que separa a consciência dos seus móveis e da sua essência. (...) Se preferirmos, não há nenhuma diferença

¹⁹³ Porquanto a presença, em *TE*, era tencionada pelo instante da consciência intencional, é forçoso admitir que aquela consciência (consciência transcendental) não possuía história, logo, não era detentora de um passado e, sobretudo, de um futuro. Fato deveras curioso, pois em *EN*, este futuro (aqui sob o arauto do psiquismo) será uma das condições intrínsecas para que a consciência seja definida, ontologicamente, como liberdade absoluta.

¹⁹⁴ E tampouco da natureza do para-si como veremos quando de nossas análises sobre os três ek-stases temporais: passado, presente e futuro.

entre a anulação e a temporalização, a não ser pelo fato de que o para-si se anula e é temporalizado. E, no entanto, a anulação e a temporalização são dadas em um único e mesmo movimento (...) (SARTRE, 2010b, pp. 496-497).

Nadificação & temporalidade são, nos quadros sartreanos, elementos que, além de orbitarem juntos, possuem a liberdade da realidade-humana enquanto “motor”. Aqui, acabamos de constatar como a liberdade da consciência se deixa confundir com sua existência e, disso, a constatação segundo a qual a consciência é liberdade de ponta a ponta ao nadificar o ser. Restituída esta maneira pela qual a consciência nadifica o Ser, e, neste mesmo itinerário, se temporaliza, há ainda, segundo Sartre, uma experiência de caráter ontológico capaz de atestar este perpétuo movimento de nadificação que funda a liberdade da consciência, a saber, a angústia: “em *L'être et le néant*, o sentido da angústia em todas as suas dimensões é objeto de longas exposições sobre a *origem da negação*” (COLETTE, 2009, p. 74)¹⁹⁵; se assim é, analisemo-la em filigrana.

B)

De antemão, diremos que a angústia é desvelada pelo “recoo nadificante através do qual a consciência escapa de seu passado como de seu futuro e, mais geralmente, escapa a toda forma de determinismo” (CABESTAN, 2005a, p. 26). Nas lentes sartreanas, *a passagem pela angústia atesta o modo de ser da liberdade como consciência de ser*, é através dela que o homem pode deter-se em face de seu passado e de seu futuro como sendo e, ao mesmo tempo, não sendo este passado e este futuro: a consciência é o que não é (futuro) e não é o que é (passado)¹⁹⁶. Da polaridade

¹⁹⁵ Adiantamo-nos afirmando que: “(...) a angústia é de fato a experiência do nada e, portanto, ela não é um fenômeno psicológico. É uma estrutura existencial da realidade-humana, nada mais do que a liberdade tomando consciência de si mesma, como sendo seu próprio nada” (SARTRE, 2010b, p. 417). Se *EN* se refere à experiência da liberdade como angustiante, *Qu'est-ce que la littérature?* (1980, p. 48) afirmará o contrário: “O reconhecimento da liberdade por si própria é alegria”. Em *CPM* (1983, p. 507), a reflexão purificadora mostrará que a experiência da liberdade pela liberdade, isto é, assunção da contingência e da gratuidade, leva o para-si (em estado de autenticidade) a uma dupla fonte de alegria: “pela transformação da gratuidade em liberdade absoluta – pelo contato com o ser do fenômeno”.

¹⁹⁶ Existem diferentes acepções para esta expressão de coloração paradoxal; aqui, usamo-la para enquadrar o fato de que o para-si é seu passado e seu futuro sem sê-los. Por que? Mui sumariamente, indicaremos, neste momento, que o passado, por ser passado, adquire a densidade de ser do ser-em-si e, por isso, o para-si é seu passado sem, no entanto, sê-lo. Como veremos a despeito do futuro, o para-si é seu futuro (ser das lonjuras) ao nadificar o que é no presente, ele se lança ao futuro e o constitui como um não-ser. Como nosso objeto de investigação é a psicanálise existencial, estes pontos serão retomados com cautela, pois veremos que o homem sartreano, por ser descompressão, nada de ser, lança-se sempre ao

Kierkegaard/Heidegger ¹⁹⁷, o Autor buscará uma definição de angústia que se adegue perfeitamente às exigências (tecidas acima) de sua ontologia fenomenológica: “é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão” (SARTRE, 2010, p. 64). Se o filósofo dinamarquês caracteriza a angústia frente à liberdade, Heidegger, leitor de Kierkegaard ¹⁹⁸, considera, ao contrário, a angústia como a apreensão do nada: deste duplo expediente, Sartre esforçar-se-á em demonstrar que a angústia é a revelação da liberdade à consciência. Porém, antes de *EN*, o *Drôle de Guerre* já refletia o papel ontológico da angústia enquanto meio eficaz pelo qual o filósofo poderia unir o nada, a consciência e a liberdade. Através de uma *situação concreta* e cotidiana, o filósofo chega ao tema da angústia em meados de dezembro de 1939: a descoberta da angústia, aliás, está relacionada a uma determinação, por parte de Sartre, de tentar perder alguns quilos. Almejando essa perda peso, ele decide iniciar um regime no qual os pães e as bebidas alcóolicas deveriam ser evitados. À maneira dos covardes ¹⁹⁹, Sartre almeja manter-se firme em sua redução calórica conferindo a ela um *caráter objetivo* ²⁰⁰. Todavia, leitor de Kierkegaard, essa resolução – covarde - não dura senão um instante, pois:

futuro na vã esperança de, um dia, alcançar a totalidade faltada do em-si-para-si. Nesta perspectiva de uma falta de ser originária, ontológica, a psicanálise existencial, ao invés de proceder com uma arqueologia do passado (como na psicanálise freudiana), volta-se para uma “arqueologia” do futuro através da elucidação do projeto original. No mais, em *CDG*, lê-se: “O futuro só poderia existir como complemento de uma falta no presente. É o significado mesmo dessa falta. (...) É realmente surpreendente que tenha sido possível descrever a vontade, o desejo, a paixão em todas as filosofias e em todas as psicologias sem ser conduzido a ver o fato essencial de que nenhum desses fenômenos pode ser concebido se o ser que quer, que sofre, que deseja, não for compreendido em seu ser como afligido por uma falta existencial. (...) (O para-si), enquanto é falta, o mundo lhe aparece como futuro, sobre a base do investimento presente” (SARTRE, 2010b, pp. 515-19). Além disso, S. de Beauvoir, em entrevista já citada aqui, observa que nosso filósofo francês possui uma clara predileção sobre o futuro: “A verdade é que ele já deixou de se reconhecer no antigo Sartre do qual ele fala. O que ele é verdadeiramente, pensa ele, existe no futuro; e por consequência, ele não sente jamais nenhuma vaidade a propósito do que ele fez no passado” (BEAUVOIR apud CONTAT e RYBALKKA, 1970, p. 419). Na série de entrevistas que Sartre concedeu à S de Beauvoir (2015, p. 572), ele confessa que: “(...) o futuro era a dimensão essencial. Meu tempo subjetivo era orientado rumo ao futuro. Eu vivia trabalhando e trabalhava por findar de realizar uma obra”.

¹⁹⁷ De Kierkegaard, Sartre lê (como consta em *CDG*, p. 415) *O Conceito de Angústia* (1844) e de Heidegger, sabemos, *Ser e Tempo* e *Que é a metafísica?*. A estas três leituras, soma-se o livro de J. Wahl, *Études kierkegaardienes* (1938).

¹⁹⁸ Em *CDG*, lê-se: “A influência sobre Heidegger é evidente: o recurso da frase tópica: ‘Nós nos angustiamos por nada’ está, palavra por palavra, no *Sein und Zeit*” (SARTRE, 2010b, p. 415).

¹⁹⁹ “Aliás, há ainda por trás de mim um esquema imaginativo, que me faz manter essas decisões até o fim: é um solene horror a todos esses tipos que decidem, uma vez por trimestre, deixar de fumar e que se aguentam por um ou dois dias, com enorme esforço!, e depois cedem e voltam ao vício. Sinclair Lewis descreveu isso muito bem em *Babbitt*, e Babbit tornou-se, para mim, o exemplo desses covardes. O que pretendo mostrar aqui é que, com meu modo de manter o regime, não sou muito diferente deles no seu modo de ceder” (SARTRE, 2010b, pp. 407-08).

²⁰⁰ Assinalemos que este “caráter objetivo”, ao longo do amadurecimento do pensamento sartreano, sinalizará o *modus operandi* do “espírito do sério”: o homem que atribui mais realidade às coisas do que a

(...) subitamente, ela revelou-me o maior perigo, o mais apavorante: a ausência total de *objetividade* daquela decisão, sua imanência e minha absoluta liberdade em relação a ela. Se Kierkegaard tem razão em chamar de angústia ‘a possibilidade da liberdade’, não foi sem uma pequena angústia que descobri mais uma vez, ontem de manhã, que na verdade era completamente livre para cortar o pedaço de pão que a garçonete colocou a minha frente, e livre igualmente para levar os pedaços à boca. Nada no mundo poderia *me impedir* de fazê-lo, nem mesmo eu (SARTRE, 2010b, p. 408).

Observemos, em primeiro lugar, que esta “absoluta liberdade”, uma vez revelada à consciência, é angustiante porque revela ao ser-humano o fato de que não existe um determinismo que lhe atravesse: angustiamos-nos na medida em apreendemos, em nós, uma liberdade sem desculpas, “não posso, eu mesmo, erguer em mim barreiras que se interponham entre mim e os possíveis (...)” (SARTRE, 2010b, p.408). De volta aos anos 1943, ver-se-á que filósofo retoma, para definir a angústia, situações menos triviais que aquela da adesão ao regime alimentar, embora a estrutura permaneça similar: a angústia é “a liberdade confrontada a ela mesma e a impossibilidade de *determinar* seus possíveis assim como seus próprios efeitos, ou seja, de manter-se neles da mesma maneira que os corpos que caem e devem isso à lei da gravidade” (SIMONT, 2010, p. 1444, nota 10). Há, digamos, uma espécie de *constrangimento ontológico*²⁰¹ da liberdade, não somos livres para deixar de ser livres: nossa liberdade é o estofado de nosso

si mesmo, para, através do determinismo, escapar de sua liberdade absoluta. A má-fé-, aliás, opera neste mesmo registro. Em *CDG* (2010b, p. 616-18), somos sérios quando “não vemos nem mesmo a possibilidade de *sair* do mundo, quando o mundo, com suas montanhas e seus rochedos, sua crosta e sua lama, seus turbilhões, seus desertos, todas essas imensidões de obstinações, nos cerca por todos os lados, quando damos a nós mesmos o tipo de existência do rochedo, a consistência, a inércia, a opacidade; um homem sério é uma consciência coagulada (...)”. Nesta toada, *ser-no-mundo* não significa, de modo algum, *ser do mundo*

²⁰¹ Pensemos este constrangimento, afastado sua coloração idealista, como o constrangimento diante da evidência apodítica em Husserl: em *Meditações Cartesianas* (2011, p. 56), por exemplo, a evidência fornece o sentido da correlação e há, digamos, um engate perfeito e adequado entre o visado e o apreendido, temos a presença da coisa enquanto tal, a experiência completa do sentido: a verdade pura. Sob o veio desse olhar, a operação $3+2=5$ é dada de uma tal maneira (transcendental) que somos constrangidos (autodoação efetiva da coisa) a aceitá-la enquanto uma evidência apodítica que, por sua vez, não comporta um não-ser, ou seja, um contrário. Para Husserl (2011, p. 58), pode-se qualificar a característica fundamental da evidência apodítica da seguinte maneira: “toda evidência é a apreensão de um ente ou de um ente-tal, sobre o modo do “si-mesmo”, na total certeza quanto a este ser, o que exclui toda dúvida”. Em Sartre, da mesma maneira, poderíamos dizer que a liberdade é uma evidência apodítica, pois incontestável enquanto apreensão do ser mesmo do para-si e, quanto apodítica, não possui um contrário (a não liberdade): “a liberdade do para-si aparece, portanto, como seu *ser*” (SARTRE, 2010b, p. 524).

ser e, por isso, angustiamo-nos frente a ela; a angústia é apreensão reflexiva de si, é consciência consciente de seu ser, isto, é consciência de sua liberdade. Nestes quadros, se caminho por um precipício, por exemplo, nada, nenhuma decisão presente, pode assegurar-me de que, na medida em que caminho por ele, eu não escolherei lançar-me dele. N'outras palavras, a conduta de prudência diante do precipício é uma de *minhas possibilidades* e, sendo *minha*, não é certo que será eficaz, pois não possui existência por si mesma. Ao apreender esta conduta como um possível ²⁰² diante de outros possíveis (posso evitar o precipício e caminhar a salvo ou, ao contrário, posso lançar-me nele), angustio-me diante da total ausência de fundamento objetivo dos possíveis: “constituindo uma certa conduta como *possível* e precisamente porque ela é *meu* possível, dou-me conta de que *nada (rien)* pode me obrigar a manter esta conduta” (SARTRE, 2010a, p. 66) ²⁰³.

Angustio-me diante do futuro, pois nada garante que, ao dobrar a curva do caminho, eu não decida, com a mesma ausência de fundamentos deterministas, lançar-me dele: um nada desliza entre o que sou e o que serei, “não sou agora o que serei depois”, o que sou não fundamenta em nada o que serei ao dobrar a curva; por fim, nenhum existente atual pode determinar, rigorosamente, o que hei de ser no futuro. Logo, “a angústia diante do futuro revela-me que não sou aquele que serei e, mais exatamente, que sou aquele que serei sob o modo de não sê-lo” (CABESTAN, 2005a, p. 26). Podendo lançar-me ou não do precipício, a angústia irrompe neste momento como uma consciência de ser seu próprio futuro sem, no entanto, sê-lo: “se *nada (rien)* me constrange a salvar a minha vida, *nada (rien)* me impede de precipitar-me no abismo” (SARTRE, 2010a, p. 67). Assim, na angústia, descubro meus possíveis enquanto condutas possíveis em relação ao abismo, possíveis que não tem outro ser senão um ser mantido, livremente, por minha consciência ²⁰⁴. Atravessado por esta angústia que me desvela a mim mesmo como mantenedor consciente e livre de minhas possibilidades,

²⁰² Grosseiramente, observemos que, tal como constataremos em nosso terceiro capítulo, o possível será um certo para-si (faltante) que conferiria ao para-si (presente) o ser-em-si, isto é, o *si* idêntico e pleno de ser.

²⁰³ Sartre, em *SG* (2010f, p. 50) dá um exemplo da injustificabilidade de meus atos: “(...) aos nossos próprios olhos, não somos nem previsíveis e nem imprevisíveis; *não prevejo* que tomarei o trem esta noite, decido tomá-lo; e se resta uma grande margem de incerteza em meus empreendimentos, é porque eles dependem (...) de mim”; ou ainda: “e também é verdade que o jogador que jura nunca mais tocar nas cartas tem apenas uma confiança limitada no seu juramento; mas não é porque ele se julgue imprevisível (ou previsível demais), é que ele possui um conhecimento real e presente da ineficácia dos juramentos diante da sua liberdade”.

²⁰⁴ Poderíamos adiantar-nos observando que: “(...) o para-si se apreende na angústia (...) como um ser que não é fundamento nem de seu ser, nem do ser do outro, nem dos em-si que formam o mundo, mas está constrangido a decidir o sentido do ser, nele e em todo lugar fora dele” (SARTRE, 2010a, p. 601).

“minha liberdade significa que eu não posso recorrer ao que sou para saber o que irei fazer: meu medo do precipício não basta para garantir-me de que não me lançarei dele a qualquer momento” (CABESTAN, 2004, p. 328). Ainda que exista uma relação entre meu ser futuro com meu ser presente, o tempo me separa de meu ser futuro, pois não sou o que eu serei, melhor, sou aquele que serei sob o modo de (ainda) não sê-lo; sou distância de meu ser futuro. Se assim é, por que não nos deixamos cair de uma vez no abismo? Ora, pra Sartre, atirar-se ou não do abismo, são possíveis igualmente dados como ineficientes justamente porque não sou aquilo que serei e sou aquilo que serei sob o modo de (ainda) não sê-lo: minha conduta possível não produz o suicídio, assim como meu horror diante da queda não poderá determinar a evitá-la; a este choque de possíveis, ambos ineficientes, uma *contra-angústia* irrompe e faz cessar a angústia que é transformada, então, em indecisão: “afastamo-nos bruscamente da borda do precipício e retomamos o caminho” (SARTRE 2010a, p. 67) ²⁰⁵. Se se falou em “angústia diante do futuro”, há, da mesma maneira, uma “angústia diante do passado”; grosso modo, esta angústia revela-me o fato de que não sou mais aquele que fui, que sou aquele que fui sobre o modo de não sê-lo. Exemplo: livremente, decidi, ontem, não mais fumar, mas, quando hoje me aproximei do maço de cigarros, vi naufragar tal resolução; angustio-me na exata medida em que apreendo a total ineficácia daquela decisão, “eu escapo dela, ela falta à missão que eu lhe havia dado. Ali ainda, eu a *sou* sob o modo do não-ser” (SARTRE, 2010a, p. 68). O que apreendo ao aproximar-me do maço é exatamente uma “ruptura permanente do determinismo”, é o nada que me separa de mim mesmo: ontem, a partir de uma apreensão sintética da situação ²⁰⁶ (ameaça à saúde, advertência chocante impressa no maço), criei uma “barreira real” que me proíbe de fumar. Hoje, repentinamente, percebo que esta apreensão sintética é tão-somente uma recordação passada e, para que ela seja posta em prática, será necessário que eu a refaça *livremente* e *ex nihilo*, posto não se tratar senão de um de meus possíveis: chafurdo-me na apreensão de que sou totalmente livre, de que sou o mantenedor de meus possíveis, “e

²⁰⁵ Se somos livres para seguir seguros o caminho, assim como o somos para nos lançar dele, esta “contra-angústia” parece não bastar caso almejemos, filosoficamente, explicar o fato de que a maioria dos seres-humanos não se decide pelo suicídio. É diante desta fragilidade argumentativa, aliás, que operamos um desvio de rota.

²⁰⁶ Deste exemplo, poderíamos dizer que a situação, conceito filosófico basilar na presente obra, assinala o ser-no-mundo da consciência, isto é, o fato intransponível de que a consciência, para ser consciência, necessita do mundo. Nestes termos, a situação é dada, duplamente, por um mundo rodeado de complexos-utensílios (tal como aparece em *Esquisse*) que somente ganham significação a partir da consciência. Logo, diremos que a situação é um *operador díptico* que institui a relação da imanência com a transcendência.

essa angústia *sou eu*, porque, pelo fato de me dirigir à existência como consciência de ser, faço-me *não ser* esse passado de boas resoluções *que sou*” (SARTRE, 2010a, p. 68). Ora, se a insuficiente estrutura dos motivos é condição *sine qua non* de minha liberdade, isso se deve ao fato de que, uma vez esvaziada de conteúdos, a consciência não é seu próprio motivo, mas consciência nadificadora (*de*) motivo. Depois, se a consciência está em face de seu passado e de seu futuro tal como em face de um si mesmo que ela é à maneira de não sê-lo, isso leva-nos, forçosamente, à estrutura nadificante da temporalidade. Tencionada em direção ao passado ou ao futuro, a consciência revelou, no fluxo temporal, sua matéria prima: a liberdade nadificadora; liberdade que surge unicamente através da “ultrapassagem de tal ou tal dado, e não como distância absoluta e abstrata em relação a todo ser. A liberdade é constitutivamente implicada” (BREEUR, 2009, p. 31). Ser “constitutivamente implicada” significa, n’outros termos, afirmar que esta liberdade somente pode realizar-se em *situação de escolha* frente ao mundo²⁰⁷: se escolho X, nadifico, forçosamente, Y ou Z; nadificá-los significa, por outro lado, que nossa liberdade, justamente por estar situada, é *finita*. Escolher um possível é, necessariamente, abdicar (leia-se nadificar) outros²⁰⁸. No entanto, ainda finita, porque humana e em situação de escolha, esta liberdade sartreana, nos quadros teóricos da presente obra, é infinita em sua finitude, isto é, ela é liberdade de ponta a ponta e modaliza o ser do para-si.

Ao termo desta exposição, façamos um breve balanço: em primeiro lugar, vimos que a consciência, a partir de sua possibilidade de interrogar o ser, pode formular uma resposta negativa cujo *fundamento ontológico* é dado pelo nada. Esta força de

²⁰⁷ Para Sartre, aliás, ser livre é escolher-se sempre. Além disso, a escolha subjaz como algo próprio da consciência: “e como nosso ser é precisamente nossa escolha original, a consciência (de) escolha é idêntica à consciência que temos (de) nós. É preciso ser consciente para escolher e é preciso escolher para ser consciente. Escolha e consciência não são senão uma única e mesma coisa” (SARTRE, 2010a, p. 506).

²⁰⁸ Certamente, ao escolhermos um possível, abdicamos/nadificamos outros, mas “eu não posso impedir que eu os constitua como possíveis vivos, isto é, *como tendo a possibilidade de se tornarem meus possíveis*” (SARTRE, 2010a, p. 76). Daí, forçosamente, o fato de que nos angustiamos diante deles: qualquer um dos possíveis, seja aquele escolhido ou não, vem ao ser a partir de mim; fato que os reveste de uma total contingência e gratuidade. No entanto, é claro que existem possíveis, mediante uma dada situação qualquer, mais razoáveis do que outros, embora isso não sinaliza, de modo algum, que eles sejam “mais necessários” do que aqueles que foram nadificados. Para efeito de compreensão, pensemos em um situação concreta: vejo-me diante de uma fera selvagem. Posso fugir dela, tentar dominá-la ou, quem sabe, buscar outros meios para salvar-me. No entanto, se estou diante de um animal maior e mais forte do que eu, o mais razoável seria que eu buscasse fugir. Ora, a fuja, ainda que seja a mais razoável das possibilidades que detenho, não possui, em si mesma, uma necessidade de tipo apriorística. Destarte, eu igualmente poderia operar (tal como consta em *Esquisse*) uma consciência emotiva, cuja fatura, seria o desmaio enquanto supressão encantatório do perigo através da supressão da consciência. Finalmente, nenhuma dessas possibilidades, fossem elas razoáveis ou mágicas, deteriam uma primazia em relação às demais.

negar, porém, só pode ser exercida sobre um fundo de ser: a consciência (origem do nada), para nadificar, necessita do ser. Assim, para que a primazia da força nadificadora do para-si fosse amplamente comprovada, passamos à análise da necessária nadificação que ele opera em detrimento a seu passado e a seu futuro. Uma vez o fluxo temporal estabelecido, atestou-se, desta vez pela via da angústia de uma consciência que se percebe a si mesma como mantenedora do ser dos possíveis, este perpétuo movimento de nadificação e, da mesma maneira, a liberdade enquanto “propulsora” desta nadificação do fluxo temporal. Desta lida, a negatividade diz respeito não somente à relação da consciência ao ser, mas, igualmente, à sua relação a si: “‘fugindo’ em direção ao objeto, como diz Sartre, a consciência jamais pode coincidir totalmente consigo mesma, ela já não é mais o que ela era e ela ainda não é o que ela será” (BERNET, 2002, p. 25).

C)

Porém, antes de continuarmos – a salvos – nossa caminhada pela sinuosa paisagem de *EN*, que o leitor nos permita uma reflexão sobre este ponto. Bem, é curioso notar que a decisão de não se lançar no abismo, ou seja, a adesão à vida, nestes termos, não possui nenhum fundamento *a priori*²⁰⁹ que nos salvasse do suicídio, logo, da escolha de morrer. Se somos totalmente e irrestritamente livres tanto para viver quanto para morrer, por que, todavia, a maioria dos indivíduos decide (livremente) pela vida? A morte é, também, uma escolha possível do para-si? A angústia que nos assola diante de nossa *liberdade ontológica* não seria motivo suficiente para que colocássemos um termo final em nossas vidas²¹⁰? Mais: se definimos a liberdade como uma estrutura permanente do ser-humano, e se a angústia manifesta tal estrutura (consciência de minha liberdade), então ela não deveria ser, tal qual a liberdade, um estado permanente de nossa afetividade? Respondendo de trás para frente, comecemos frisando que Sartre reconhece que a angústia é, de fato, um evento ontológico *excepcional e raro*. Nas situações mais correntes de nossa vida, situações nas quais captamos nossos possíveis como tais *na e pela* realização ativa desses possíveis, eles não se manifestam por meio da angústia posto excluïrem, em sua estrutura mesma, a apreensão angustiante. N’outras

²⁰⁹ Pensemos, por exemplo, na pulsão de vida e pulsão de morte na psicanálise freudiana.

²¹⁰ Afinal, parece bastante desanimador o fato de que: “angústia, desamparo e responsabilidade, seja na surdina, seja em plena força, constituem, com efeito, a qualidade de nossa consciência enquanto ela é pura e simples liberdade” (SARTRE, 2010a, p. 508).

palavras, a angústia é a fatura do “reconhecimento de uma possibilidade como *minha* possibilidade, ou seja, constitui-se quando a consciência se vê cortada de sua essência pelo nada ou separada do futuro por sua própria liberdade” (SARTRE, 2010a, pp. 71)²¹¹. Neste caso, a angústia irrompe a partir do momento em que saio da realização de uma ação qualquer (que é uma consciência irrefletida²¹²) nadificando e reduzindo meu futuro à categoria de mera possibilidade. Destarte, para que eu seja invadido pela angústia, devo apreender minha situação como uma possibilidade sem nenhum amparo determinista: para que eu me angustia diante da possibilidade de levar a cabo ou não este texto que escrevo, faz-se necessário que eu me posicione diante dele e realize minha relação a ele; devo sair da consciência irrefletida desta ação (escrever) indiferenciada pela qual as palavras me são dadas como uma exigência passiva de serem escritas e situar-me, ao contrário, no plano da reflexão:

Para que minha liberdade se angustie a propósito do livro que escrevo, é necessário que este livro apareça em sua relação comigo, ou seja, que eu descubra, por um lado, minha *essência* enquanto *aquilo que fui* (...) e, por outro lado, que eu descubra o nada que separa minha liberdade dessa essência (*eu fui* enquanto ‘querendo escrevê-lo’, mas *nada*, sequer aquilo que fui, pode me obrigar a escrevê-lo); e, por fim, que eu descubra o nada que separa do serei (descubro a possibilidade permanente de abandonar este livro como a condição mesma da possibilidade de escrevê-lo e sentido de minha liberdade) (SARTRE, 2010a, p. 72).

A angústia, finalmente, será definida como a *apreensão reflexiva da liberdade por ela mesma* (Kierkegaard) e, ao mesmo tempo, como a *apreensão, também reflexiva, do nada por ele mesmo* (Heidegger). Imbuídos no mundo da ação (mundo do imediato)²¹³ operado pela consciência irrefletida, nosso ser está imediatamente *em situação*, ou seja, surgimos engajados em nossas atividades, isso que dizer que não aparecemos

²¹¹ Em outro momento, dirá Sartre (2010a, p. 121): “Minha possibilidade somente pode existir como *minha* possibilidade se é minha consciência que se escapa a si em direção a esta possibilidade”.

²¹² Vale observar que Sartre, em *Esquisse d’une théorie des émotions* (2010d, pp. 73-75), já indicava que a ação no mundo era operada por uma consciência irrefletida. Usando o mesmo exemplo da escrita, *EN* insiste no fato de que: “A consciência do homem *em ação* é consciência irrefletida. É consciência de alguma coisa, e o transcendente que a ela se revela possui uma natureza particular: é uma *estrutura de exigência* do mundo que, correlativamente revela em si complexas relações de utilidade. No ato de escrever as letras que escrevo, a frase total, ainda inacabada, revela-se como exigência passiva de ser escrita. A frase é o sentido mesmo das letras que escrevo e seu poder não é posto em questão pois, justamente, não posso escrever as palavras sem transcendê-las até a frase total, que descubro ser a condição necessária do sentido das palavras que escrevo” (SARTRE, 2010a, pp. 71-72).

²¹³ “O imediato é o mundo com sua urgência (...)” (SARTRE, 2010a, p. 73).

primeiro para, só depois, sermos lançados nestas atividades. Para efeito de fatura, somos conduzidos a afirmar que a angústia não é, como se poderia supor, um estado permanente de nossa afetividade. Esta questão respondida, passemos para as outras duas que, de fato, tem o mesmo sentido (e conseqüentemente a mesma resposta): por que, diante da angústia, não nos suicidamos, e, se somos livres para escolher a vida, por que, também, não seríamos livres para escolher o suicídio (a morte)? Para que possamos *esboçar* uma resposta, tomemos a *liberdade* de colocar-nos a mais ou menos quatrocentas páginas de distância de onde estamos: “Quarta Parte – Ter, fazer e ser”, capítulo I, seção I “A condição primordial da Ação é a Liberdade”. Lá, tendo se esforçado em definir a liberdade como uma escolha que somente se dá em situação de escolha, ou seja, “escolhendo-se”²¹⁴, o Autor chega à conclusão de que “a realidade-humana pode escolher-se como bem entenda, mas não pode não se escolher; sequer pode recusar-se a ser: o suicídio, com efeito, é escolha e afirmação de ser” (SARTRE, 2010a, p. 524). À parte esta afirmação, a seção II “Liberdade e Facticidade: a Situação”, do mesmo capítulo primeiro, retoma o tema da morte (enquanto facticidade²¹⁵) e, desta lida, demonstra de uma vez por todas a razão (ontológica) pela qual a maioria dos seres-humanos não tem a morte como um possível no seio de seus projetos. Ao contrário do *Dasein* heideggeriano que é ser-para-a-morte²¹⁶, nosso filósofo não assume o mesmo posicionamento e, portanto, não a considera pertencente *a priori* à realidade-humana. Se a realidade-humana, como começamos a entrever, é *significante* (é a partir dela que o mundo adquire um sentido), isso quer dizer que ela é seu próprio futuro sobre o modo de não sê-lo: logo, está comprometida, de ponta a ponta, com seu futuro e espera a confirmação dele: “É também preciso considerar nossa vida como constituída não somente de esperas, mas de esperas de esperas que, por sua vez, esperam esperas. (...) ser si mesmo é vir a ser” (SARTRE, 2010a, p. 582). Como somos *seres significantes*, ou

²¹⁴ “A liberdade do para-si está sempre *engajada*; não se trata de uma liberdade que fosse poder indeterminado e preexistisse à sua escolha. Jamais podemos nos captar exceto enquanto escolha no ato de se fazer. Mas, a liberdade é simplesmente o fato de que tal escolha é sempre incondicionada” (SARTRE, 2010a, p. 524). No mais, em *EEH*, a escolha “é possível num sentido, mas o que não é possível é não escolher. Posso não escolher, mas devo saber que se eu não escolher, escolho ainda” (SARTRE, 1964, p. 280).

²¹⁵ “(...) a facticidade da liberdade designa, inicialmente, o fato de que a liberdade existe, se exerça em um mundo dado sem que ela o tenha escolhido. Mas ela engloba, da mesma maneira, todo o dado ao qual se reporta a liberdade e o qual ela originariamente não escolheu” (CABESTAN, 2005a, p. 33).

²¹⁶ “A Heidegger foi reservada a missão de dar forma filosófica a esta humanização da morte: com efeito, se o *Dasein* não *padece nada*, precisamente porque é projeto e antecipação, então deve ser antecipação e projeto de sua própria morte enquanto possibilidade de não mais realizar sua presença no mundo. Assim, a morte se converteu na possibilidade própria do *Dasein*, definindo-se o ser da realidade-humana como *Sein zum Tode* (ser-para-a-morte)” (SARTRE, 2010, p. 577).

seja, os responsáveis por fazer advir as significações no mundo (conferimos sentido ao mundo e a nossas próprias ações ²¹⁷), a morte, ao contrário do que pensa Heidegger, jamais poderia ser aquilo que daria sentido à vida: mas, bem ao contrário, é aquilo que, uma vez suprimindo-me enquanto ser significante, finda por suprimir, finalmente, toda a significação da vida ²¹⁸. Destarte, tais constatações teóricas vão de encontro com que o, em 24 de novembro de 1939, Sartre escrevera no “Caderno III”: o sentido de nossa situação é atravessado a todo momento pela miríade de nossas possibilidades (possíveis), “correlativos noemáticos de nossa vontade ²¹⁹ e que nos esperam no futuro. São elas que motivam e modelam nossas percepções” (SARTRE, 2010b, p. 319). Caso ela – a morte – fosse uma de nossas possibilidades, nossa vida careceria *eo ipso* de sentido, “porque seus problemas não recebem qualquer solução e a própria significação dos problemas permanece indeterminada” (SARTRE, 2010a, p. 584).

Reforcemos a tinta: o para-si, *sendo um ser para o qual o ser está em questão em seu ser*, sendo um ser, portanto, que exige um depois, sendo um ser das lonjuras ²²⁰, a morte será a nadificação de meus possíveis, destruição de meus projetos e anulação do

²¹⁷ “Produtores” de sentido, somos, por isso mesmo, os seres pelos quais os valores (bem, mal, certo, errado, etc.) vem ao mundo e são mantidos no ser: “Segue disso, que minha liberdade é o único fundamento dos valores e que *nada*, absolutamente nada, me justifica em adotar tal ou tal escala de valores. Enquanto ser pelo qual os valores existem, eu sou injustificado” (SARTRE, 2010a, p. 73). Em sua célebre conferência sobre o existencialismo, o filósofo explicita: “O existencialista, pelo contrário, pensa que é muito incomodativo que Deus não exista, porque desaparece com ele toda a possibilidade de achar valores em um céu inteligível; não pode existir já o bem *a priori*, visto não haver já uma consciência infinita e perfeita para pensá-lo; não está escrito em parte alguma que o bem existe, que é preciso ser honesto, que não devemos mentir, já que precisamente estamos agora num plano em que há somente homens” (SARTRE, 1964, pp. 252-53).

²¹⁸ Veremos, em nosso sexto capítulo, o impacto ontológico que a morte da mãe de Mallarmé causou nele.

²¹⁹ O tema da vontade, em *CDG*, aparece substancialmente no já referido “Caderno III”. *En passant*, o filósofo concebe a vontade não como um dispositivo de caráter psicológico (volição), mas como um possível cuja substância ôntica é o futuro. Deste feitio, sua estrutura essencial é a transcendência, visa algo que só pode estar no futuro. Em termos gerais: “A vontade necessita do mundo e da resistência das coisas. (...) A resistência de um mundo está contida na vontade como o princípio de sua natureza. (...) Não há vontade senão a de um ser lançado no mundo. É o mundo que libera a consciência de investida por seus próprios sonhos, por sua liberdade total. A vontade caracteriza a condição humana como a necessidade que tem um ser abandonado no mundo de reencontrar seus próprios fins além de um real que torna impossível a sua realização imediata. A vontade se define pela defasagem necessária entre o fim e a concepção do fim” (SARTRE, 2010b, pp. 316-17).

Deste excerto, uma ligeira observação: se a vontade é agora uma característica da realidade-humana, isso se deve, mormente, ao fato de que ela é descompressão de ser, nada de ser. Assim, poderíamos pensar a intencionalidade como um livre movimento de transcendência coordenado por uma vontade que visa, no futuro, um fim. Este fim, em sua especificidade ôntica, será, de modo geral, o inacessível ideal em-si-para-si.

²²⁰ Acerca desta expressão sartreana tomada de empréstimo de Heidegger, adiantamo-nos: “(...) o homem é um ser das lonjuras porque é somente enquanto possível que ele pode ser seu fundamento. O homem é um ser que foge para o futuro” (SARTRE, 2010b, p. 395).

depois (anulação do movimento de transcendência ²²¹); daí que o suicídio, por conseguinte, jamais poderia ser considerado um fim de vida do qual eu mesmo seria o próprio fundamento, afinal, ao morrer, todas as minhas condutas, significações e esperas ficam, forçosamente, em suspenso. Se sou um ser das lonjuras, a significação de meu suicídio dependeria de mim “mas, como é o último ato de minha vida, recusa a si mesmo este porvir; assim, mantém-se totalmente indeterminado”; logo, “o suicídio é uma absurdidade que faz minha vida soçobrar no absurdo” (SARTRE, 2010a, p. 584). Esperar a morte, como uma possibilidade que nos é inerente, é um absurdo na medida em que a espera por ela se destruiria e seria negação de toda espera; esperar por *minha* morte (suicídio), como se ela fosse *meu* possível, é a destruição de todos os meus projetos: a morte, portanto, não pode e jamais poderá ser minha possibilidade própria; a morte “desarma minhas esperas suprimindo definitivamente a *espera* e deixando no indeterminado a realização dos fins que anunciam a mim mesmo aquilo que sou (...)” (SARTRE, 2010a, p. 589); sendo a nadificação possível de todos os meus possíveis, a morte está fora de minhas possibilidades, é aniquilação destas possibilidades que permanecerão totalmente em suspenso e esperando que eu as realize. Mais: “a morte é a suspensão radical da temporalidade pela passificação (*passéification*) (...) ou, se preferirmos, retomada da realidade-humana pelo em-si” (SARTRE, 2010a, p. 182).

É certo, porém, que somos seres finitos, pois ser finito significa escolher-se (escolher-se significa, por sua vez, ser livre) destarte, anunciar a si mesmo como sendo aquilo que se é sob o modo de não sê-lo, significa projetar-se rumo a um possível que excluirá, de antemão, os demais possíveis: se devo escolher-me incessantemente, esta escolha só se realiza em vida (em situação), e a morte, por seu turno, seria o fim de toda e qualquer escolha. Em nossa estrutura ontológica, somos finitos, mas isso não quer dizer que a morte pertença a esta estrutura. A morte, nos quadros do pensamento sartreano, é um fato contingente que pertence à *facticidade*: assim como nosso

²²¹ É curioso como Sartre, já em *CDG* (2010b, p. 224), recusa a morte como possibilidade ao para-si. Lá, depois de ter demonstrado que a consciência finita somente pode existir a partir de seu movimento infinito de transcendência, nosso filósofo-soldado esboça a seguinte reflexão: “Se a consciência só existe por sua transcendência, ela reenvia ao infinito dela mesma. Mas, precisamente, o fato da morte implica uma interrupção no reenvio infinito. Em cada instante, a consciência só adquire sentido por este infinito, mas o fato da morte impossibilita este infinito e retira à consciência seu próprio sentido”, qual seja, o de existir a partir de seu movimento de transcendência em direção ao X qualquer. Por conta disso, ainda no mesmo parágrafo, Sartre conclui que “(...) o modo de conhecer o fato da morte é completamente diferente do modo de conhecer a transcendência infinita da consciência: esta é *vivida*; o fato da morte resulta da aprendizagem. Como nosso conhecimento está limitado à morte de outrem, daí segue-se que nossa morte é objeto de crença. Assim, para concluir, *o triunfo pertence à transcendência*” (grifo nosso). Neste enleio, a vida humana, tal como aparece aqui, deverá ser entendida, pensamos, como constante movimento de transcendência.

nascimento é um absurdo, nossa morte também é; “não há lugar para a morte no ser-para-si; este não pode esperá-la, nem realizá-la, nem projetar-se em seu rumo; a morte não é de maneira alguma o fundamento de sua finitude (...)” (SARTRE, 2010a, p. 591). Doravante, o fundamento de nossa finitude será dado pela liberdade²²² através da qual o para-si se escolhe permanentemente²²³ através da miríade de seus possíveis: não somos “livres para morrer”, mas somos mortais livres! A liberdade que nos condena (constrange) a não sermos senão livres, é a mesma liberdade que, para nossa surpresa, “proíbe-nos” de morrer; além disso, porque somos justamente nada de ser, o para-si se mantém em vida (e em movimento), isto é, busca no futuro que é sobre o modo de (ainda) *não sê-lo* o tão aguardado preenchimento de seu nada pelo Ser²²⁴; em outras palavras, mantemo-nos na vida porque somos exatamente aquilo que nos assombra, liberdade & nada. Doravante:

(...) a morte não é *minha* possibilidade (...), é situação-limite, como avesso escolhido e fugidio de minha escolha. Tampouco é *meu* possível, no sentido de que fosse meu fim próprio que anunciaria a mim mesmo o meu ser; mas, pelo fato de que ela é inelutável necessidade de existir alhures como um fora e um em-si, ela é interiorizada como ‘última’, ou seja, como sentido temático e fora de alcance dos possíveis hierarquizados (SARTRE, 2010a, p. 592).

Deste longo desvio que operamos, conseguimos responder, ainda que sumariamente, às perguntas que havíamos tecido alguns parágrafos acima: a maioria dos seres-humanos não se suicida porque a morte, como fizemos notar, não habita o horizonte de *nossos* projetos como uma de *nossas* possibilidades²²⁵. Ainda que a possibilidade de lançar-me do precipício seja real, ela não se realiza de fato, pois a morte não pertence à estrutura ontológica do para-si: a morte, enquanto nadificação da espera e dos possíveis permanece, por isso mesmo, em um horizonte longínquo que a consciência não visa. Para efeito de fatura, doravante, diremos que a morte poderia ser pensada como um anti-projeto por excelência. Este “De que filosofar é aprender *a não morrer*”, serve para deslindar o humor conceitual da liberdade ontológica: atravessando-

²²² “(...) toda liberdade é necessariamente finita na medida onde a eleição de um possível implica a nadificação de todos os outros: escolher é, necessariamente, renunciar” (CABESTAN, 2005a, p. 39).

²²³ O para-si se escolhe permanentemente porque é *eo ipso* um nada de ser. Afinal, se o homem fosse plenitude à maneira dos objetos, ele seria um ser inerte, completo e, portanto, não deteria possibilidade e nem um projeto.

²²⁴ Veremos este ponto ao longo dos capítulos cinco e, sobretudo, seis.

²²⁵ Nesse sentido, ao contrário da psicanálise freudiana, não poderemos falar aqui em “pulsão de morte”.

nos por inteiros, ela nos deixa sem desculpas diante de nós mesmos ²²⁶, lança-nos em direção a nossos possíveis e, ao mesmo tempo, é totalmente livre para nadificá-los em função de outros; se ontem decidi que continuaria a escrever estas investigações, hoje, absoluta *nada*, pode manter-me nesta decisão; a ontologia fenomenológica, desta glosa, insiste no fato de que o homem é angústia: “Significa isso: o homem, ligado por um compromisso e que se dá conta de que não é apenas aquele que escolhe ser, mas de que é também um legislador pronto a escolher” (SARTRE, 1964, p. 247). Frisemos: a angústia diante da liberdade é a apreensão reflexiva ²²⁷ dos possíveis enquanto possíveis que somente vem ao ser (e são mantidos nele) através de *minha* liberdade; significa, n’outras palavras, que estes possíveis são relativos à minha consciência em situação de escolha ²²⁸. Logo, ao contrário de *TE*, uma “vertigem de possibilidades”, aqui, não será um evento que revela à consciência uma liberdade infra-humana, isto é, uma liberdade que se coloca acima do ser-humano ²²⁹. No *Ensaio de ontologia fenomenológica*, angustiar-se perante a liberdade é, imediatamente, angustiar-se de *minha* liberdade que apreende reflexivamente os possíveis como *meus* e somente *meus*, como possibilidades de uma consciência que é *minha* consciência ²³⁰. Entrementes, é preciso notar que esta transposição da consciência e da liberdade à esfera da realidade-humana-no-mundo, somente é vislumbrada quando, em plena ocupação nazista da França durante a Segunda-Guerra Mundial ²³¹, nosso filósofo descobre – através de Heidegger - o peso

²²⁶ “(...) nada pode assegurar-me contra mim mesmo, separado do mundo e de minha essência por este nada que *sou*, tenho de realizar o sentido do mundo e o sentido de minha essência: eu decido sozinho, injustificável e sem desculpas por eles” (SARTRE, 2010a, p. 74).

²²⁷ “Em casa caso de reflexão, a angústia nasce como estrutura da consciência reflexiva na medida em que ela considera a consciência refletida (...)” (SARTRE, 2010a, p. 75).

²²⁸ Dirá o filósofo: “Quando eu me constituo como compreensão de um possível como *meu* possível, é preciso que eu reconheça a sua existência no começo de meu projeto e que eu o apreenda como eu mesmo, lá longe, esperando-me no futuro, separado de mim por um nada” (SARTRE, 2010a, p. 76).

²²⁹ Lembremos que em *TE* a consciência era definida no plano transcendental puro (transcendental sartreano que, ao contrário do transcendental husserliano, estava imiscuído ao empírico).

²³⁰ Quando dizemos que esta consciência passa, neste momento, ao plano da realidade-humana, tal transposição não deve ser entendida como uma reabilitação do Eu (e tudo o que dele deriva: personalidade, caráter) à consciência.

²³¹ “A guerra é uma modificação do mundo e de meu ser-no-mundo. A guerra não é, com isso, uma simples aventura que chega a mim e em face da qual eu posso me conduzir de tal ou tal maneira. A guerra é uma maneira de existir para o mundo e para mim que sou no mundo, meu destino individual começa a partir disso. Eu sou para a guerra na exata medida em que eu sou homem” (SARTRE, 2010b, p. 177). A partir disso, o filósofo-soldado vislumbra uma única possibilidade, qual seja: assumir seu ser-em-guerra e, nesta mesma toada, assumir a História. O conceito heideggeriano de ser-no-mundo, notemos, permite a Sartre operar este pertencimento a guerra e a História, ou seja, a mundo enquanto perpassado pela realidade-humana. Além disso, Sartre relata à S. de Beauvoir, em carta de 21 de janeiro de 1940, que “é curioso como a guerra e a sensação de encontrar-me, apesar de tudo, um tanto ‘perdido’, me forneceram audácia, ou seja, permitiram-me seguir adiante sem que eu me preocupasse, em nenhum momento, de saber se eu estava de acordo ou não com minhas ideias anteriores (...) É muito vantajoso esta maneira de pensar, finalmente, é igual quando se descobre um acordo consigo mesmo e possui o mérito de não ser

da *História* e, por esta descoberta, paulatinamente reenquadra como “inautêntica” sua teoria da consciência (e correlativamente da liberdade) tal como ela fora pensada em *TE*²³². Dos tempos de paz do opúsculo sobre o Ego transcendente aos tempos belicosos de *EN*, a consciência sofre, a partir de uma miríade de conceitos heideggerianos²³³ (anteriormente presentes em *CDG*), um enraizamento profundo no mundo e, disso, adquire seu sentido eminentemente humano.

Ademais, se se abandona as análises “transcendentais puras” dos anos 30, isso de deve ao fato de que esta (nova e humana) liberdade, neste momento, pode ser desvelada a partir da relação que o para-si mantém com seu passado e, sobretudo aqui, com *seu futuro*; na medida em que ela passa a ser tencionada por uma situação que coloca uma série de possíveis a serem realizados (ou nadificados)²³⁴, deve-se notar que, ao contrário da liberdade de *TE* (liberdade instantânea, liberdade infra-humana), esta liberdade de *EN* amplia seu caráter absoluto tanto ao passado quanto ao futuro²³⁵: “A liberdade não consiste de modo algum na escolha intemporal de um caráter inteligível, ela é vivida como um arrancar-se do seu passado, no instante, na situação sempre renovada em direção a um futuro imprevisto portador de angústia” (COLETTE, 2009, pp. 62-63). Disso, um dos efeitos gerados pela passagem da *liberté en l’air* à *liberté en situation*: se outrora a liberdade do cogito era aclimatada a um livre movimento intencional de transcendência *ex nihilo*, agora, este mesmo movimento só é possível porque, em seu ser, o para-si é nada de ser, nada que o impele a perseguir os fins

uma coisa forçada” (SARTRE, 1987, p. 38). Deste arrazoado de considerações acerca da influência da Guerra para o desenvolvimento do pensamento filosófico de Sartre, há uma última porém fundamental passagem que não poderíamos nos furtar de indicar: o “Caderno I”, em outubro de 1939, indica que a situação em guerra é “um modo de realização do existencial” e uma “libertação da consciência transcendental”, consciência que, por seu turno, “reina com uma paz inumana”. (Ver: SARTRE, 2010b, p. 231 e p. 233). Daí, repetimos, a importância dos *Carnets* para uma maior compressão no que tange à evolução do pensamento sartreano: se em *TE* lidamos com uma consciência-refúgio, ou seja, uma consciência balizada por uma moral estoica e anti-humana, aqui (e depois em *EN*), tratar-se-á de operar a refundação da consciência a partir da situação e da facticidade (dois elementos chaves esquecidos quando do opúsculo sobre o ego transcendente).

²³² Vide as passagens de *CDG* recuperadas na introdução desse trabalho. Sobre o impacto da História e da Segunda-Guerra no pensamento sartrano: “As ameaças (...) me conduziam lentamente a buscar uma filosofia que não fosse somente uma contemplação mas uma sabedoria, um heroísmo, uma santidade (...). A *História* estava em todo lugar presente em torno de mim” (SARTRE, 2010b, p. 468).

²³³ Ser-no-mundo, realidade-humana, autenticidade, inautenticidade, temporalidade, nada, morte, angústia, historicidade...

²³⁴ Lemos: “(...) a explicação definitiva da negação não poderá ser dada fora de uma descrição da consciência (de) si e da temporalidade” (SARTRE, 2010a, p. 69).

²³⁵ Ainda que os bons tempos instantâneos da consciência de *TE* tenham sido, em alguma medida, deixados para trás, o exemplo da angústia diante do futuro serve, não obstante, para consolidar o fato de que é duvidoso que, no futuro, continuarei odiando Pierre. Se angustio-me diante do futuro, isso significa que meu possível, por seu *meu*, depende única e exclusivamente de mim: afinal, *nada* obriga-me a continuar odiando Pierre no futuro.

transcendentes através dos quais ele poderá existir²³⁶ como sendo seu próprio nada de ser: só há consciência se esta for um nada e se, do outro lado, houver um mundo no qual orbitam os objetos; objetos que, quando apreendidos/nadificados, fornecem a unidade da consciência (de) si. Novamente (embora em uma perspectiva propriamente humana) diremos: a consciência (nada) é essencial em relação ao mundo (ser), assim como o mundo é essencial em relação à consciência; estão, como insistimos, separados de direito, mas são inseparáveis de fato²³⁷.

Sobremaneira, não sobrevoando mais o mundo (*liberté en l'air*), esta nova imagem da liberdade que emerge da oposição entre o ser e o nada (*liberté en situation*), bem ao contrário, *alarga e concretiza* suas relações com o mundo²³⁸: só há consciência se esta estiver em situação; mas, por outro lado, só haverá situação se, e somente se, a consciência estiver em um mundo (ser-no-mundo); “é, portanto, falso conceber a realidade como um obstáculo à liberdade, porque a primeira torna possível, ao contrário, a irrupção da segunda” (BREEUR, 2009, p. 33). Se não podemos misturar ou unir o ser ao não-ser, o que *não é* no que *é*, esta impossibilidade, todavia, faz com que não possamos pensar um sem o outro²³⁹. No mais, se nada e consciência e liberdade e

²³⁶ Sobre esta perseguição de fins transcendentes, ou seja, a relação da consciência com o mundo, ver EEH, pp. 293-295. Acerca desta consciência *ex nihilo* de TE e sua diferença para com os demais textos fenomenológicos de Sartre, V. de Coorebyter (2000, p. 619-20) observa que: “a espontaneidade *ex nihilo* é (...) descrita como autodeterminação *insular*, longe da constituição recíproca da situação e da liberdade em *L'être et le néant*, sem alusão à díade situação/ultrapassagem que emergirá na conclusão de *L'Imaginaire* (...)”.

²³⁷ Sobre esta relação da consciência com o mundo, Sartre (1987, p. 30), em carta à S. de Beauvoir, lhe explica que esta “pequena teoria do Nada” “explica a unicidade do mundo pela pluralidade das consciências” e, ao mesmo tempo “permite transcender *deveras* o realismo e o idealismo”.

²³⁸ Se se opera um alargamento do mundo, por outro lado, não se vislumbra uma liberdade social. É essa, ademais, a retrospectiva crítica da liberdade que Sartre tece em entrevista à Simone de Beauvoir (2015, pp. 492-511). Se aqui notamos a passagem da “*liberté en l'air*” à “*liberté en situation*”, será necessário o aparecimento de *Critique de la Raison Dialectique* para que o filósofo opere, a partir de uma série de reflexões e reconceitualizações, a passagem da “*liberté individuelle*” (tal como figura em EN) à “*liberté sociale*”. Dirá Sartre (2015, p. 505-07): “(...) eu passei da ideia estoica de somos sempre livres – que era uma noção muito importante para mim porque sempre me senti livre, não tendo jamais conhecido circunstâncias verdadeiramente graves onde eu não poderia me sentir mais livre – à ideia posterior na qual há circunstâncias onde a liberdade esta acorrentada. Essas circunstâncias vem da liberdade do outro. Dito de outra maneira, uma liberdade está acorrentada por uma outra liberdade ou por outras liberdades (...). (...) Não é admissível, não é concebível, que um homem seja livre se os outros não são. Se a liberdade é recusada aos outros, ela cessa de ser liberdade. Se os homens não respeitam a liberdade do outro, a liberdade que se fez um dia neles, é imediatamente destruída”.

²³⁹ Esta formulação, nós a tomamos de empréstimo de Merleau-Ponty (2005, p. 62): “Do ponto de vista de uma filosofia da negatividade absoluta – que é ao mesmo tempo filosofia da positividade absoluta – todos os problemas da filosofia clássica se volatilizam, pois eram apenas problemas de ‘mistura’ ou ‘união’, e mistura ou união são impossíveis entre o que é e o que não é, mas pela mesma razão que torna a mistura impossível, um não poderia ser pensado sem o outro”. Pequena advertência: esta filosofia da negatividade e da positividade pura, para o filósofo leitor de Sartre, não será concebida sem graves problemas; mas que tipo de “graves problemas”? Além da impossibilidade de uma verdadeira filosofia da negatividade, esta, pelo expediente de uma nega-intuição (termos usados por Ponty), desemboca em um solipsismo

temporalidade e angústia são, como deixamos indicar no subtítulo, o *polissíndeto* do homem sartreano, há, em contrapartida, um outro e que se lhes opõe (embora deles resulte), qual seja: a *má-fé* e as conseqüentes condutas de fuga que o para-si empreende contra sua própria estrutura ontofenomenológica (seus demais *es*). O “dar-se conta” de que *somos livremente a origem primeira e os mantenedores de nossos possíveis* pode engendrar uma atitude de fuga (alheamento dos possíveis como *meus*) ante o futuro e o passado ²⁴⁰; uma recusa, *por nós mesmos*, de nossa própria liberdade: tudo se passa como se nossa conduta imediata e essencial face à angústia propiciada pela liberdade fosse a fuga. Entretanto, se somos consciência conscientes (de) nossos próprios atos, a fuga é, tal e qual, consciência (de) fuga: “eu fujo para ignorar, mas eu não posso ignorar que fujo e a fuga da angústia não é senão um modo de tomar consciência da angústia” (SARTRE, 2010a, p. 79). Ainda assim, empreendemos (ilusoriamente) uma conduta de fuga ²⁴¹ porque, de má-fé, (uma vez que somos consciência de uma ponta a outra), apreendemos a nós mesmos como indivíduos determinados por causas transcendentais mais reais do que nós mesmos ²⁴²: o que significa que suprimimos a imanência da consciência e, por conseguinte, tornamo-la refém da transcendência do em-si; operação bastante grave, pois, em termos ontofenomenológicos, a nadificação é exercida no seio de uma imanência que nos define como seres-humanos. Desta lida, poder-se-ia afirmar que uma conduta de má-fé visa, igualmente, suprimir a liberdade do cogito e, ao mesmo tempo, seu poder de nadificação. Em situação de má-fé, o homem nadifica a angústia enquanto dela foge e *ipso facto* nadifica a si mesmo na medida em que ele é esta

intransponível, em uma ontogênese privada que somente se abre a partir do Ser que nos atravessa: a filosofia do negativo puro é, na verdade, uma filosofia do positivo puro, pois “do ponto de vista de uma filosofia negativista, o sincronismo das consciências é dado por seu comum pertencimento a um Ser de que nenhuma possui a cifra e cuja lei é observada por todos” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 69). Ora, se as consciências são, como argumenta o Autor, nada isolados uns dos outros, o ponto comum entra elas, portanto, só poderia ser o Ser.

²⁴⁰ Em relação ao futuro, busco desarmar seus perigos ao instituir, em mim, forças antagônicas transcendentais que possuiriam o mesmo tipo de existência dos objetos. Quanto às ameaças do passado, escapo delas quando “eu afirmo que *sou* minha essência sobre o modo de ser do em-si” (SARTRE, 2010a, p. 77). Em ambos os casos, fujo em direção à plenitude inerte própria ao ser-em-si. Estas condutas são, para Sartre, próprias do determinismo psicológico para o qual eu fui, sou e serei o que sou. N’outros termos, o determinismo concebe o homem tal qual um objeto.

²⁴¹ Fugimos, dentre outras coisas, do fato de que somos o que não somos e não somos o que somos. Para S. de Beauvoir, em *Le deuxième sexe, I* (2015, p. 23-24), a conduta de fuga iniciada pelo sujeito é uma “tentação de fugir sua liberdade e constituir-se em coisa; é um caminho nefasto porque passivo, alienado, perdido, o sujeito é então a presa de vontades alheias a ele, separado de sua transcendência, frustrado de todo valor. Mais é um caminho fácil: evita-se, assim, a angústia e a tensão da existência autenticamente assumida”.

²⁴² Este não é senão o ideal do “espírito do sério”.

angústia; no limite, busca afugentar-se (anular-se) de si mesmo ²⁴³. Na má-fé, (auto) ²⁴⁴ mentira,

Não se trata de esconder a angústia da consciência, nem de constituí-la como fenômeno psíquico inconsciente; mas simplesmente eu posso ficar de má-fé na apreensão da angústia que sou, e esta má-fé, destinada a preencher o nada que *sou* na minha relação comigo mesmo, implica precisamente esse nada que ela suprime (SARTRE, 2010a, p. 79).

Ora, se este “auto-engano” é possível, o que deve ser, em seu nada de ser, a consciência? Se a má-fé, como explicita o Autor, é “angústia-para-dela-fugir”, isto é, é consciência (de) angústia e consciência (de) fuga na unidade de uma mesma consciência; significa isso que ela é instantânea ²⁴⁵: logo, o que deve ser a instantaneidade do cogito pré-reflexivo para que ela seja possível? Ainda: o que deve ser esta consciência para que ela conceda realidade objetiva ao autoengano que ela engendra *em e por si mesma*? Desta lida, uma última, porém imprescindível, observação: se o “núcleo duro” de nossas investigações é a psicanálise existencial, e se esta psicanálise lida diretamente com o para-si, será mais do que óbvio que, neste momento, passemos a estudá-lo milimetricamente para que, deste modo, possamos compreender como, a partir de si próprio, ele se (auto) engana. Daí a necessidade de proceder a uma acurada “autópsia” do para-si para que possamos dissecar todas as suas estruturas (fenomenológicas e ontológicas) que, mais tarde, serão “psicanalisadas” pelo *discurso de psicanálise existencial* ²⁴⁶. Partamos para o próximo capítulo com as seguintes questões: sendo liberdade “da cabeça aos pés”, como pode o para-si, ainda assim, fazer-se vítima e refém do mundo? Será que, uma vez constrangido a ser livre, o

²⁴³ “O ato primeiro de má-fé é para fugir do que não se pode fugir, fugir do que se é” (SARTRE, 2010a, p. 105). E o que somos? Nada e liberdade, ser que não é o que é e é o que não é.

²⁴⁴ Usamos estes parênteses porque Sartre irá atribuir à fé da má-fé uma consciência não-tética. Desse modo, antes de aderir à má-fé porque, por exemplo, fui criado assim ou não possuo escolaridade que possa me fornecer algum discernimento, lanço-me nela por um ato de crença cuja estrutura, antes de ser amparada social ou culturalmente, é ontofenomenológica. Mas disso, a especificidade da má-fé: a crença, mesmo sendo consciência não-tética, é ainda uma consciência, logo, a má-fé não pode crer no que quer crer: “(...) é precisamente enquanto acepção de não crer no que ela crê, que ela é de má-fé” (SARTRE, 2010a, p. 105).

²⁴⁵ Além disso, a má-fé é instantânea porque, a partir de uma *consciência presente*, se volta ao passado ou se lança ao futuro.

²⁴⁶ Este “discurso de psicanálise existencial”, esforçar-nos-emos de indicar, opera a partir do “discurso de ontologia fenomenológica”, mas o ultrapassa em novas aquisições teóricas em relação ao para-si imbuído neste real cujos circuitos são ontofenomenológicos. N’outras palavras, pretendemos mostrar que a psicanálise existencial é independente da ontologia fenomenológica, embora necessite desta no que diz respeito a uma primeira estruturação da realidade e do homem.

homem não volte sua liberdade contra si mesmo com o intuito de suprimi-la? O avesso da liberdade é ainda a liberdade? Se, até o presente momento, o exame desta liberdade (aqui ainda empírica/ôntica), revelou-se como necessária ao processo de nadificação do homem no seio da temporalidade e, da mesma maneira, ao processo de apreensão transcendente daquilo que havíamos nomeado como negatividades, falta ainda fundamentá-la, pois “ela não poderia ser a nadificação primeira e o fundamento de toda nadificação” (SARTRE, 2010a, p. 80). Porque ela contribui para a constituição de *transcendências* (as negatividades) na *imanência*, trata-se, nesta liberdade empírica, de “nadificações secundárias” que suporiam, segundo Sartre, um *nada original*²⁴⁷, isto é, um *nada imanente* à própria consciência: “é na imanência absoluta, na subjetividade pura do cogito instantâneo, que devemos descobrir o ato original pelo qual o homem é, para ele mesmo, seu próprio nada” (SARTRE, 2010a, p. 80). Se quisermos realmente compreender como o para-si surge no mundo como o ser que é seu próprio nada, ao que tudo indica, salvo engano nosso, será preciso operar uma investigação acerca deste cogito instantâneo que não é senão a consciência irrefletida (consciência pré-reflexiva). Espirando-se, agora, em terras ontofenomenológicas, esta consciência operará tal como em *TE* e *L’Intencionnalité*? Ou ainda se quisermos: a imanência absoluta dos anos 1943 é a mesma dos anos 1937? Pressentimos, como tudo o que até o momento fora dito, que as diferenças serão maiores do que as possíveis semelhanças. Nossa próxima questão: o nada, uma vez identificado como a tessitura mesma da consciência, faz com que o para-si, no processo temporal, nadifique seu ser passado e, ao mesmo tempo, seja distância a si, mas como essa distância a si pode não ser, por sua vez, ruptura a si? Como manter o para-si como ser pelo qual o nada vem ao mundo e, ao mesmo tempo, fornecer a ele uma unidade e uma continuidade de vivências se, como dissemos, o nada crava uma distância a si no para-si? Como assegurar, ao contrário do instantaneísmo radical de *TE*, embora assumindo aqui um *cogito* instantâneo²⁴⁸, que os nossos atos precedentes façam sentido se, como vimos, nadificamos nosso ser passado e somos nosso futuro sob o modo de não sê-lo? N’outras palavras, como explicar a unidade e a continuidade em um para-si que, em seu ser, é um nada de ser? Afinal, “como acordar o sentimento da unidade e da continuidade de nosso ser com a teoria da liberdade absoluta, se é verdade

²⁴⁷ Este nada original, já indicamos algumas páginas acima sem nomeá-lo, diz respeito sobretudo à negação da coincidência consigo da consciência (de) si.

²⁴⁸ Ao lermos, em *EN*, o capítulo sobre “As estruturas imediatas do para-si” e “A temporalidade” (talvez, um dos momentos os mais difíceis da obra), veremos que, nos quadros de uma ontologia fenomenológica da temporalidade, o instantaneísmo, tal como aparecera em *TE*, será inscrito na tópica da reflexão impura.

que não podemos fundá-la senão inserindo uma ruptura no seio do para-si?” (MONNIN, 2004, p. 57). Se acaso almejamos respostas, é pelo conceito de má-fé, pensamos, que deveremos começar, pois ela deslinda o ser do para-si, o ser que é o que não é e não é o que é. Pela análise da má-fé, será possível identificar a fissura interna que habita o para-si, isto é, seu nada de ser ou, se quisermos, sua não coincidência consigo²⁴⁹.

²⁴⁹ “O para-si, como presença a si, não é ele mesmo a não ser sob o modo da negação, não se uni senão diferindo de si, não é o que é senão não o sendo. Nesse sentido, *L'être et le néant* consiste em desvelar a significação dessa intuição fundamental” (BARBARAS, 2008, p. 15).

CAPÍTULO 2

A MÁ-FÉ COMO DESVELADORA DO SER DO PARA-SI

“(...) no caso da má-fé, a mentira a si somente é possível se a consciência for por natureza o que ela não é (...)”

(Jean-Paul Sartre)

1.1 – Eidética da má-fé *versus* inconsciente psicanalítico: a má-fé como evidência apodítica não adequada

A)

À medida que avançamos por entre os labirintos conceituais de *EN*, deparamo-nos com uma série de pressupostos de teor tanto ontológico quanto fenomenológico, os quais, por sua vez, fundamentam uma taxionomia do Ser: o ser-em-si e seu justo oposto, o ser-para-si. Ora, se visamos a psicanálise existencial (ou, o que chamamos outrora de discurso psicanalítico existencial), o tema da má-fé subjaz aqui como fundamental; mas por qual motivo exatamente? Fundamental, em primeiro lugar, pois o expediente da má-fé, como nos esforçaremos em indicar, assinala a passagem da consciência-refúgio de *TE* e *L’Intencionnalité* à esta consciência-em-situação-de-seu-nada. *En passant*, poder-se-ia afirmar que a má-fé, tal como opera nos quadros do ensaio de ontologia fenomenológica, é a justa medida da consciência-refúgio amplamente criticada por Sartre em seus *Carnets*. Na sequência, ela –a má-fé– é fundamental porque estabelece um tipo de atividade que, uma vez enquadrada pelo discurso de psicanálise existencial, deverá ser desarmada em prol de uma reflexão que poderíamos denominar como pura. Haveria ainda, se quisermos, um terceiro elemento que versa sobre a importância do tema aqui em tela, qual seja: Sartre, em um de seus tantos olhares retrospectivos sobre sua obra dos anos 1943, afirma que *EN* busca lançar luz sobre uma “eidética da má-fé”, ou seja, “uma descrição das estruturas originais de nosso pensamento e a tendência

deste pensamento a mascarar tais estruturas“ (MOUILLE, 2015, p. 25). Por outro, a presente obra estaria engajada em uma descrição racional acerca das possibilidades do autoengano, possibilidades que somente poderiam ser proferidas pela própria consciência, uma vez que, como não deixamos de notar, ela é definida como um absoluto não-substancial ¹. Um outro sentido possível a esta declaração, talvez, versaria no fato de que o homem, assombrado por sua potência nadificadora cujo “combustível” é a liberdade situada, existe e vive perpetuamente em má-fé: daí que o espírito do sério (indivíduo que atribui mais realidade ao mundo do que a si mesmo), passe a ser designado como o reino da vida cotidiana insuflada pela reflexão impura, afinal, “(...) o que se dá primeiramente na vida cotidiana, é a reflexão impura ou constituinte (...)” (SARTRE, 2010a, p. 195) ². Disso, a pergunta (ainda que sua solução, só poderemos dar à medida que analisarmos o estatuto da reflexão em *EN*): se o homem existe, em primeiro lugar, como produtor de uma reflexão impura, o que o motiva à reflexão pura ³? Será que somente um discurso psicanalítico seria capaz de reconduzir o homem aos trilhos ontofenomenológicos da adequação e da apoditicidade ou, antes, poderíamos proceder apenas com uma reflexão pura (tal como esta fora descrita em *TE*)? Mas se a reflexão pura pode ser colocada em marcha, sem, todavia, o auxílio de uma tal psicanálise, então qual seria o verdadeiro papel desta ⁴? Do amontoado de questões, vejamos o que o texto tem a nos ensinar.

¹ Essa expressão sinaliza o fato de que a consciência, necessariamente, está voltada para o X transcendente.

² Para o filósofo, a reflexão é cúmplice ou de má-fé quando “ela se constitui como desvelamento do *objeto que eu sou*. (...) a reflexão impura é um esforço fracassado do para-si para *ser outro permanecendo si*” (SARTRE, 2010a, p. 196).

³ Para que o problema se torne mais palatável ao leitor, pensemos, por exemplo em Husserl: em *Meditações Cartesianas*, o fenomenólogo afirma que a experiência da atitude fenomenológica somente pode vir à tona a partir de uma redução fenomenológica transcendental. Assim, antes da efetuação desta redução, o Ego transcendental permanece, digamos, “oculto” a si mesmo. Contudo, como o homem da atitude natural poderia sequer imaginar que, para além do mundo da empiria positiva na qual está mergulhado, haveria uma Realidade primeira? No caso sartreano, o mesmo problema persiste: afinal, como o homem cotidiano, imerso na reflexão impura, poderia, a partir de si mesmo, proceder à uma reflexão pura que desmantelasse a outra para, finalmente, relevar a ele seu próprio nada de ser? Sem que envolvamos este problema com excesso de suspense, parece que a solução sartreana é claramente inspirada em Husserl: no caso do pensador alemão, mais especificamente no §15, ele indica que o ego mundano já comporta, em si mesmo, o Ego transcendental; haveria como que uma espécie de “reminiscência transcendental” deste Ego. Já em Sartre, devidamente eliminado o idealismo transcendental, a reflexão impura, mesmo que primeira, “envolve nela a reflexão pura como sua estrutura originária” (SARTRE, 2010a, p. 195). Porém, para que haja efetivamente passagem da reflexão impura à pura, o filósofo indica uma espécie de *catarse*.

⁴ Tal indagação, contudo, somente aparece aqui a título de hipótese, pois será efetivamente pensada por nós quando de nossas investigações acerca da psicanálise existencial; investigações que serão tecidas na Parte II deste trabalho.

Acaso não havíamos definido o para-si como o ser pelo qual as negatividades se desvelavam no mundo? Porém, além dessas negatividades transcendentais, este para-si, como sublinha Sartre, “é também aquele que pode tomar atitudes negatividades com relação a si” (SARTRE, 2010a, p. 81). Deste itinerário, apreendemos que a consciência, antes de apenas limitar-se a visar uma determinada negatividade, se constitui, “em sua carne”, como negação de uma possibilidade que ela, ou outra realidade-humana, projeta; daí que a definição exata do ser da consciência seja a seguinte: “a consciência é um ser para o qual, em seu ser, há consciência do nada de seu ser” (SARTRE, 2010a, p. 81); fórmula ontofenomenológica que indica uma *negação interna* da própria consciência. Tratando-se, neste caso, de atitudes de negação em relação a si, uma nova pergunta emana, qual seja: o que deve ser o homem para que, em seu ser, haja a possibilidade de negar a si mesmo? Se uma “negação de si” comporta uma miríade de condutas, o filósofo elenca, contudo, a má-fé como atitude exemplar dessa negação de caráter interno (imaneente à própria consciência).

Sem que a má-fé (negação de si) seja assimilada *ipso facto* à *mentira*, poderíamos dizer que ela é, na verdade, uma *mentira a si*, ou seja, uma “auto mentira”. Mas, afinal, qual é a diferença entre uma e outra? Substancialmente diferente daquela, a mentira é uma *conduta de transcendência*, pois ela não diz respeito à consciência enquanto tal na medida em que sua essência implica um *reconhecimento* da verdade e, conseqüentemente, a negação dessa verdade: o mentiroso afirma para si a verdade, mas a nega por suas palavras e para si mesmo; há, desse expediente, uma dupla atitude negativa tencionada à transcendência: de um lado, uma negação da verdade, isto é, um tipo de transcendência e, por outro, uma negação das palavras, ou seja, um evento do mundo. Destarte, a negação interna imaneente à mentira revela-se, nas lentes sartreanas, como uma estrutura afirmativa e positiva da consciência “que poderíamos sublinhar como duplamente tética: tética porque, em sua intencionalidade negadora, a consciência se sabe ela mesma como esta consciência que nega, e tética também em relação ao objeto” (PHILONENKO, 1981, p. 149). Logo, diremos que a mentira é uma atitude voltada para a transcendência na exata medida em que “o mentiroso tem a intenção de enganar e não busca dissimular a si mesmo essa intenção ou mascarar a translucidez da consciência” (SARTRE, 2010a, p. 82). O mentiroso opera, poderíamos dizer, com dados apodícticos e evidentes, mas os subverte propositadamente: é uma atitude reflexiva

e não irrefletida ⁵. Já no caso de uma atitude de má-fé, o Autor assinala que, ainda que esta aparente possuir a mesma estrutura da mentira, há uma mudança essencial de uma para a outra justamente pelo fato de que, em situação de má-fé, o homem esconde para si mesmo a verdade: não existe aqui dualidade entre enganado e enganado; o homem, a partir de sua própria consciência, engana-se, ela implica, ao contrário da mentira, a unidade de uma consciência. Dirá o filósofo:

(...) a consciência se afeta a si mesma de má-fé. É necessário uma intenção primeira e um projeto de má-fé: esse projeto implica uma compreensão da má-fé como tal e uma apreensão pré-reflexiva (da) consciência afetando-se de má-fé. Segue-se disso, primeiramente, que aquele a quem se mente e aquele que mente são uma única e mesma pessoa, o que significa que eu deve saber, enquanto enganador, a verdade que é a mim mascarada enquanto enganado (SARTRE, 2010a, p. 83).

Nesta toada, diremos que a má-fé, por ser da ordem da consciência absoluta, é uma evidência apodítica que aparece como adequada, embora seja, de fato, inadequada: daí que o homem de má-fé, ao afirmar algo como verdadeiro (mesmo que falso), não esteja agindo como o mentiroso que, propositadamente, *sabe e oculta*, a partir de uma consciência de segundo grau, a verdade. Contudo, o problema da má-fé não é tão óbvio quanto parece, pois, se sou incessantemente consciência (de), é pressuposto que eu tenha consciência (da) verdade que oculto para poder escondê-la de mim. Reforcemos: sendo translucidez não-substancial, “aquele que se afeta de má-fé deve ter consciência de sua má-fé, pois o ser da consciência é consciência de ser” (SARTRE, 2010a, p. 84); logo, em situação de má-fé, o homem, deliberadamente ⁶, recusa a adequação entre o visado e o apreendido. Vale frisar, contudo, que esta recusa de adequação, por se tratar de uma relação da consciência consigo mesma, é dada na ordem da imanência. Negando-se a si mesma, a consciência (de) má-fé forja um sistema de correlações, como acabamos de indicar, no qual o visado e o apreendido aparecem adequadamente, ainda

⁵ Eis o motivo de Sartre não se estender muito sobre a mentira enquanto tema filosófico. No mais, poder-se-ia dizer que: “desde que Kant mostrou na doutrina do esquematismo transcendental que a consciência, longe de estar sufocada pelas representações e as afecções, podia tê-las à distância e, pela função dos esquemas, cessar a imediatez do dado, a possibilidade ontológica da mentira foi fundada. Se o homem pode mentir é porque, *diante* das coisas, ele não está obscurecido por uma *presença* que o invadiria por todos os lados, mas que na distância emerge a diferença, de natureza essencialmente ôntica” (PHILONENKO, 1981, pp. 149-50).

⁶ Deliberadamente, pois se trata (já dissemos) de uma consciência que, por ser translucidez e liberdade, não pode ser limitada por nada que lhe seja exterior.

que sejam, realmente, inadequados. O problema, portanto, diz respeito ao fato de que a consciência, por ser consciência de ser, é consciente dessa inadequação: “nossa perplexidade parecer ser extrema, já que não podemos nem rejeitar e nem compreender a má-fé” (SARTRE, 2010a, p. 84). Extrema perplexidade, também, pelo fato de que muitas pessoas vivem toda a sua vida na má-fé e fazem dela, segundo Sartre, um “aspecto normal da vida”, um “estilo de vida constante e particular”. Assim sendo, como, em termos ontofenomenológicos, poder-se-ia explicar a possibilidade permanente da constituição desta “correlação-de-má-fé”? Sublinhemos: se tomamos como pedra de toque a translucidez da consciência, “como poderia um indivíduo enganar-se a si mesmo se ele é, ao mesmo tempo, aquele que mente e aquele a quem é endereçada a mentira?”, pois, “(...) se tenho consciência de mentir, então a mentira não pode funcionar” (TOMÈS, 2013, p. 59); mas como, mesmo assim, ela “funciona”?

À parte este dado, adiantemo-nos sobre um ponto capital: que o leitor fique atento à tentação de supor uma cissiparidade do tema a partir de *TE* porque aqui, antes de ser uma reflexão impura, portanto da ordem da *consciência de segundo grau*, a má-fé é um expediente ludibriador e fetichista da ordem da *consciência irrefletida*; n’outras palavras, *EN* parece autorizar-se a introduz a inadequação e o erro no seio da própria consciência irrefletida ⁷! Se se pretende esclarecer corretamente uma “eidética da má-fé”, o passo mais óbvio parece ser o de rechaçar o velho arqui-inimigo sartreano: o inconsciente dos psicanalistas ⁸.

B)

Para escapar a esta dificuldade, isto é, ao fato de que a consciência é consciente de sua atitude de má-fé (o que faz com que não haja, por conseguinte, dualidade

⁷ Ainda que isso apareça aqui com ares de novidade, esta mesma operação, quando de *Esquisse*, já havia sido realizada; para tanto, sugerimos a leitura do segundo capítulo, “Psicologia e realidade-humana: esboço para uma psicologia fenomenológica das emoções”.

⁸ Lembremo-nos de que para Sartre, “quando ele escreve *L’être et le néant*, a psicanálise freudiana é essencialmente a repressão/censura e o complexo de Édipo” (DEMOULIN, 2004, p. 129). Bem, segundo Roudinesco (1990, p. 590-91), a elaboração freudiana do inconsciente está estruturada em duas teorias sucessivas da organização psíquica: a primeira teoria compreende três sistemas, quais sejam, o inconsciente, o pré-consciente e o consciente; já a segunda teoria, concebida por volta dos anos 1920, corrige a primeira ao acentuar o primado do inconsciente; ela trabalha no registo da tríade id (polo pulsional), eu (lugar das representações) e superego (julgador do eu). Neste esteio, segundo Roudinesco, “é o conjunto formado por essas duas tópicas que Sartre comenta no capítulo II da primeira parte de *L’être et le néant*, sem buscar saber como modificou-se, com vinte anos de intervalo, a concepção freudiana. Ele não se preocupa com uma tal questão, pois a seus olhos o inconsciente freudiano é um conceito inútil, excessivamente mecânico e biológico para pensar a intencionalidade (...) que rege toda existência humana”.

enganador-enganado), a psicanálise recorre ao expediente teórico do inconsciente. À luz da teoria freudiana, a má-fé é enquadrada a partir de uma cisão, no seio do indivíduo, entre consciência e inconsciente; assim, utilizando a hipótese da censura⁹, hipótese segundo a qual esta operaria no campo do inconsciente, a psicanálise institui a dualidade enganador-enganado. E é graças a esta noção – a de censura –, que a psicanálise pretende escapar à aporia da má-fé posto ser um conceito que impediria “as representações inconscientes de penetrar na consciência, ou que não as deixa passar – segundo o modelo teórico proposto pela *Traumdeutung* – a não ser que tenham empregado certos disfarces, ou se passaram por certa simbolização” (TOMÈS, 2013, p. 59). Como o inconsciente é uma espécie de gênio maligno que busca enganar o eu consciente, o homem freudiano estará face-a-face das simbolizações do inconsciente tal como o enganado diante das condutas do enganador; estará, de acordo com o comentador citado acima, “*ilusionado*”.

No mais, para nosso filósofo-crítico, Freud, ao distinguir o “id” do “eu”, “cindiou em dois a massa psíquica. (Com isso) Eu *sou* eu, mas não sou o *id*: “a consciência pode, dessa maneira, alternar de um lado ou de outro e afirmar (eu) que ela não é o que ela afirma (id), e inversamente” (PHILONENKO, 1981, p. 150). Não detenho, desta lida, “nenhuma posição privilegiada em relação a meu psiquismo não consciente” (SARTRE, 2010a, p. 85). Desta cisão interna, o homem freudiano é seus próprios fenômenos psíquicos enquanto os constata em sua realidade consciente, mas não é esses fatos psíquicos, pois o recebe passivamente e, a partir de uma verdade dos atos simbólicos, deverá conjecturar sua origem e significação verdadeira. Tomemos o exemplo ofertado em *EN*: sou meu impulso em querer roubar este livro da livraria, determino-me em função desse furto que estou prestes a cometer. Porém, como sou um ser cuja massa psíquica fora cindida entre consciência e inconsciente¹⁰, eu e id, acabo

⁹ A censura, definida pelo filósofo, seria “concebida como uma linha de demarcação com alfandega, serviço de passaportes, controle de divisas, etc. (...)” (SARTRE, 2010a, p. 84).

¹⁰ A crítica de Sartre não é, no entanto, original. Freud, em sua conferência “As resistências à psicanálise” (1925), já aludia para a falta de compreensão dos filósofos no que tange ao inconsciente; lê-se: “(...) o psíquico dos filósofos não era o da psicanálise. Em sua grande maioria, eles consideram psíquico apenas o que é um fenômeno da consciência. Para eles, o mundo do que é consciente coincide com a esfera do psíquico. O que de resto possa ocorrer na ‘alma’, esse algo tão difícil de apreender, eles atribuem a precondições orgânicas da psique ou a processos paralelos aos psíquicos. Dito de maneira mais severa, a alma não têm outro conteúdo senão os fenômenos da consciência, e a ciência da alma, a psicologia, tampouco têm outro objeto. Também o leigo não pensa de outra forma. Que pode então o filósofo dizer de uma teoria que afirma, como a psicanálise, que o psíquico é antes inconsciente em si, que estar consciente é apenas uma qualidade que pode ou não juntar-se ao ato psíquico particular e nele nada mais altera, caso fique ausente? Ele diz, naturalmente, que algo psíquico inconsciente é absurdo, uma

não sendo este fato psíquico e sou obrigado, tal como o cientista que deve elencar hipóteses acerca da essência de um fenômeno exterior, a buscar uma interpretação para meu ato em questão: o crime, quer eu o interprete como um impulso cuja determinação é motivada pelo valor do livro ou por sua raridade, “é, *verdadeiramente*, um processo derivado de autopunição que se liga mais ou menos diretamente a um complexo de Édipo. Há, desta lida, uma verdade do impulso ao roubo, que somente pode ser alcançada por hipóteses (...)” (SARTRE, 2010a, p. 85). Como ao sujeito freudiano é “barrado” o acesso a seus próprios fatos psíquicos, caberá ao psicanalista a descoberta da verdade, ele será o mediador entre minhas tendências inconscientes e minha vida consciente; destarte, é somente a partir do outro que poderei, verdadeiramente, conhecer-me tal como sou ¹¹, isto é, somente a este outro será dada a capacidade de “efetuar a síntese entre a tese inconsciente e a antítese consciente” (SARTRE, 2010a, p. 85) ¹². Exatamente porque a tese do inconsciente remete a algo de incogoscível pelo sujeito, “a algo de obscuro; ele escapa à compreensão e é entregue à arbitrariedade do analista que desapropria o sujeito de todo saber sobre si mesmo” (TOMÈS, 2013, p. 65). E, ainda que eu detivesse o saber psicanalítico e buscasse psicanalisar a mim mesmo, teria de me manter constantemente em posição de desconfiança a todo e qualquer tipo de intuição, teria, igualmente, de aplicar a meu caso certos esquemas abstratos e regras aprendidas: em outras palavras, eu teria de analisar a mim mesmo tal como o cientista analisa um objeto exterior e formula, desta lida, hipóteses que deverão permanecer no campo do provável ¹³. Graças ao expediente teórico da censura inconsciente, da cisão da massa psíquica em “eu” e “id”,

(...) a psicanálise substitui a noção de má-fé pela ideia de uma mentira sem mentiroso, permite compreender como eu posso não mentir a mim, mas *ser mentido*, pois ela me coloca em relação a mim mesmo na situação do outro face a mim, substitui a dualidade do enganador e do enganado, condição essencial à mentira, pela dualidade do “id” e do “eu”, introduz em minha

contradictio in adjecto [contradição em termos], e não nota que com esse julgamento está apenas repetido sua definição – talvez demasiado estrita – do que é psíquico.” (FREUD, 2008, p. 257-258).

¹¹ “(...) o que quer dizer que eu estou, em relação a *meu* “id”, na posição de *outro*” (SARTRE, 2010a, p. 85).

¹² Se ao sujeito é vedado, a partir dessa divisão interna entre consciente e inconsciente, um conhecimento sobre si mesmo, parece que a figura do psicanalista emerge, para usar de terminologia foucaultiana, como detentor de um saber-poder normativo. Doravante, segundo Deleuze e Guattari (1972, p. 62) “O freudismo (...) é ao mesmo tempo o descobridor dos mecanismos do desejo e o organizador de seu controle”.

¹³ Fica a pergunta: no caso da psicanálise existencial, o próprio indivíduo poderia analisar a si mesmo sem nenhum tipo de interferência? Veremos.

subjetividade mais profunda a estrutura intersubjetiva do *Mitsein* (SARTRE, 2010a, p. 86).

O sujeito, não detentor do “mapa” do inconsciente e muito menos das técnicas necessárias para adentrá-lo, torna-se refém do psicanalista, daí que Sartre sublinhe a introdução da intersubjetividade na subjetividade: porém, como já ensinava o panfleto *L'intionnalité*, é impossível adentrar na subjetividade do outro, pois seríamos imediatamente expelidos para fora dela ¹⁴. Isso frisado, a controvérsia maior: se o sentido de meu comportamento – o significado -, por ser inconsciente, está separado da manifestação consciente desse comportamento – o significante - (separação que opera, como já havia notado Sartre quando de *Esquisse*, a exterioridade do significante em relação ao significado), como pode haver manifestações de resistência por parte do paciente quando, finalmente, o psicanalista chega ao “id” e se aproxima da verdade? Tais resistências, para o filósofo, são condutas objetivas pelas quais o psicanalisado opera uma recusa da verdade, esquivando-se da cura psicanalítica. Para dar uma explicação a este fenômeno de resistência e de recusa, a psicanálise dirá que somente a censura poderá “apreender as questões ou as revelações do psicanalista como aproximando-se mais ou menos próximo das tendências reais que ela se aplica a reprimir: só ela, porque é a única que *sabe* o que reprime” (SARTRE, 2010a, p. 87). Mas, precisamente para poder censurar, é preciso conhecer o que deve ser censurado e, caso afastemos a “mitologia coisificante” da psicanálise pela qual esta concebe a repressão como um tipo de choque entre forças alheias, será necessário admitir que a censura deva escolher o que reprimir e, para escolher, *se representar* a si mesma, isto é, ela deve apreender a si mesma como reprimindo o impulso escolhido: é preciso que opere uma distinção consciente entre os impulsos deverão ser reprimidos, afinal, como conceber tal discernimento sem que a censura possua, necessariamente, consciência de discerni-los? Já havíamos dito e repetimo-la: na medida em que o ser da consciência é consciência de ser, o mesmo deve ser aplicado ao mecanismo da censura, afinal, saber o que censurar é ter consciência do que censurar; a censura é, desse modo, uma consciência (de) si, ela é consciência consciente (ainda que irrefletidamente) da tendência a ser reprimida para, todavia, não ser consciência disso: “o que isso quer dizer senão que a censura deva ser

¹⁴ “(...) se, por impossível, vocês entrassem ‘dentro’ de uma consciência, seriam tomados por um turbilhão e lançados novamente para fora, próximo da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem ‘dentro’; ela não é senão o fora dela mesma e é esta fuga absoluta, esta recusa de ser substância que a constitui como uma consciência” (SARTRE, 2003, p. 88).

de má-fé? A psicanálise não nos fez ganhar nada, porque ela, para suprimir a má-fé, estabeleceu entre inconsciente e consciência uma consciência autônoma e de má-fé” (SARTRE, 2010a, p. 87). N’outras palavras, poder-se-ia, dizer que Sartre, ao explicitar esta censura como consciência (de) si, indica a inutilidade e, sobretudo, os prejuízos teóricos causados pela ideia de inconsciente ¹⁵. Logo, uma vez colocado o problema da translucidez da consciência, a psicanálise de Freud viu-se obrigado a inventar um inconsciente que nada mais é, para as lentes da ontologia fenomenológica, do que uma “consciência autônoma e de má-fé”! E desse vão esforço, aliás, “id”, “eu” e “superego” nada são senão terminologias verbais vazias que obliteram a compreensão fundamental da consciência como consciência (de): a crítica do freudismo à uma consciência soberana e sempre em atividade no plano da reflexão é, de fato, legítima, mas será mesmo que havia necessidade em cindir a consciência e introduzir, por via desta dicotomia, uma região obscura (o inconsciente)? Em suma, diremos que a psicanálise falha precisamente porque não consegue dissociar, pela separação da consciência e do inconsciente, a dupla atividade que decorre na unidade da consciência: manter e assinalar, por um lado, o que deve ser ocultado e, por outro, repellido e velado; “cada aspecto dessa atividade complementa a outra, ou seja, encerra-a em seu ser” (SARTRE, 2010a, p. 87). Além disso, com uma dada tendência reprimida pode disfarçar-se e passar para a forma simbólica se, em primeiro lugar, ela não envolve a consciência de ser reprimida, depois, a consciência de ter sido rechaçada por ser o que é e, em terceiro lugar, um *projeto* de disfarce ¹⁶? Notemos, que nos três casos assinalados, a repressão (via censura inconsciente) deve ser totalmente consciente (de) si para poder operar com êxito seu objetivo de ocultamento da verdade.

Se se retira a unidade consciente do psiquismo, encontramos-nos de mãos atadas para compreender como, sem estar consciente, a censura pode realizar a repressão e igualmente passar a uma forma simbólica: é por esse itinerário separatista, que Freud, na lente sartreana, “viu-se obrigado a subentender por toda parte uma unidade mágica religando os fenômenos à distância (...) tal como a participação primitiva une a pessoa enfeitada à figura de cera talhada à sua imagem” (SARTRE, 2010a, p. 88). Seria interessante pensar, a partir disso, que a teoria freudiana operaria mais ou menos igual

¹⁵ Ver-se-á, na investigação que incorreremos sobre a psicanálise existencial, que Sartre acentuará esta inutilidade do inconsciente ao propor os princípios de sua própria psicanálise. Desse modo, consideremos as críticas aqui tecidas como preparatórias para a compreensão de uma psicanálise sartreana sem remissão ao inconsciente.

¹⁶ Para que haja um projeto, é preciso que haja, também, uma escolha: tal será, ademais, o princípio cardeal da psicanálise existencial.

ao esquema da esfera psíquica (fetichista e mágica) de *TE*: lá, a consciência de repulsa (fenomenologicamente adequada) era distorcida como participando/emanando espontaneamente do objeto psíquico ódio. Aqui, com algum eco à mágica do psíquico¹⁷ do ensaio dos anos 1937, o *significado* e o *significante* são separados (uma vez que se separa consciência e inconsciente) e somente podem agir através dessa “unidade mágica” que os religa, por participação, à distância¹⁸. Em outros termos, não há como pensar a totalidade do fenômeno (a tendência qualquer) em termos psicanalíticos sem que, por outro, caíamos nessa feitiçaria que poderia ser lida como corolário de uma relação causal. Expliquemo-nos. Em *Esquisse*, já o indicamos, havia uma censura à psicanálise (apesar de um breve elogio a esta pelo fato de ter sido a primeira teoria a supor a emoção provida de significação) em relação à exterioridade do significado ao significante uma vez que a teoria da significação psicanalítica passa, forçosamente, pelo inconsciente: ora, se há na emoção uma significação, logo, uma finalidade, esta, todavia, não pode estar vinculada à consciência, pois pertence ao reino do inconsciente¹⁹. Se o significado (o sentido de nosso comportamento) está separado do significante (a manifestação consciente desse comportamento), observa-se, como frisamos, uma relação causal: se, por exemplo, uma mulher desmaia ao aproximar-se de determinada árvore, a conduta (no caso, emotiva), será interpretada pelo psicanalista como uma conduta de fuga ou censura (efeito) que está ligada a um determinado incidente (causa) próximo a esta árvore e que transcorreu nos primórdios de sua vida: o fato consciente é exterior a sua causa inconsciente assim como os vestígios do fogo em relação aos humanos que o acenderam. Ora, se Sartre chama a atenção do leitor para essa causalidade psicanalítica, é porque ela é comparável àquela da física: “uma relação puramente externa entre duas coisas que existem independentemente desta relação” (TOMÈS, 2010, p. 66); daí o motivo que leva Sartre a afirmar que Freud tenha de operar uma mágica (a união do significando ao significante) quando se trata de compreender a totalidade do fenômeno. Mas, se a consciência está sempre consciente de si mesma, a significação que ela possui deve ser iluminada por ela mesma, a significação deve ser parte de sua estrutura, “é ela mesma o *fato*, a *significação* e o *significado*” (SARTRE, 2010d, p. 64).

¹⁷ Sobre o sentido desta mágica, tomamos a liberdade de sugerir nosso artigo “A categoria do mágico nos textos fenomenológicos de Jean-Paul Sartre”.

¹⁸ “Uma psicologia do inconsciente transfere e recicla os atributos da consciência na noite psíquica” (MOUILLE, 2000, p. 96).

¹⁹ “(...) esta finalidade supõe uma organização sintética das condutas que não pode ser senão o inconsciente dos psicanalistas ou a consciência” (SARTRE, 2010d, p. 34).

São, aliás, esses constrangimentos teóricos que levam, segundo Sartre, alguns psicanalistas a se desvencilharem “da obediência coisificante” que se propala no pensamento freudiano; são eles, por exemplo, que insuflaram o psicanalista austríaco Wilhelm Stekel, em *La femme frigide* (1937)²⁰, a relatar o seguinte: “cada vez que pude conduzir minhas investigações mais adiante, constatei que o núcleo da psicose era consciente” (STEKEL apud SARTRE, 2010a, p. 88)²¹. Havendo um “núcleo consciente” da psicose, tratava-se, desta lida, de uma “má-fé patológica” que a teoria freudiana da censura inconsciente não saberia abarcar. Tratava-se, nos casos relatados pelo terapeuta austríaco, de mulheres cuja decepção conjugal conduziu a negar e a mascarar o prazer no ato sexual: quando interpeladas por ele, algumas pacientes relataram desviar seus pensamentos para ocupações cotidianas e, assim, negar o prazer sexual; disso, a assertiva sartreana de que não se pode falar, nesse caso, em inconsciente, mas sim de má-fé, pois “os esforços tentados para não aderir ao prazer experimentando pressupõem o reconhecimento de que o prazer foi experimentado e que, precisamente, esses esforços o implicam *para negá-lo*” (SARTRE, 2010a, p. 89); logo, a mulher frígida não é frígida “de pleno acordo consigo”, pois busca provar a si mesma que é frígida apenas durante o ato sexual, isto é, somente na medida em que busca realizar seu objetivo de não sentir prazer: há uma *intenção consciente* em agir desse modo, embora essa intenção esteja no plano da consciência pré-reflexiva²². E se a paciente revela, depois de algumas sessões, a verdade que buscava ocultar do psicanalista, isso não assinala de modo algum uma passagem do inconsciente ao consciente, ao contrário, indica uma tomada de consciência reflexiva de uma experiência pré-reflexiva: nosso vivido, como sabemos, é consciência de uma ponta a outra.

²⁰ Se o filósofo francês faz referência ao trabalho de Stekel, isso se deve, adiantemos, ao fato de que “esse médico atento havia deslocado o centro de gravidade do universo de Freud (...). ‘Para mim, escreve Stekel, cada neurótico está escamoteado, é-lhe necessário fazer ver o que ele não *quer* ver’. A diferença com Freud é enorme, mesmo se Stekel utiliza sempre as teses freudianas. Freud diz: ‘O doente não *pode* ver; o complexo é inconsciente’. Mas, substituindo o *querer* ao *poder*, Stekel opera uma revolução copernicana na psicanálise ao restituir à consciência sua translucidez. Substituir o querer ao poder, é de fato abandonar a teoria do inconsciente” (PHILONENKO, 1981, p. 151).

²¹ O próprio Freud, nos *Estudos sobre a histeria* (1895), supõe que seus pacientes estejam conscientes do que os tornou doentes. Ao relatar o caso de Lucy R., por exemplo, ele descreve sua maneira de proceder: “Eu decidi utilizar como ponto de partida a hipótese seguinte: meus doentes estavam a par do que poderia causar uma influência patogênica, tratava-se apenas de força-los a revelá-la” (FREUD apud TOMÈS, 2013, p. 61).

²² “(...) Sartre defende a característica originária da consciência irrefletida e a existência de uma estrutura de auto dissimulação da consciência homogênea a seu modo de ser: a má-fé” (MOUILLE, 2000, p. 96).

Sob este horizonte, parece que o objetivo fundamental da má-fé é o de fazer com que a frieza apareça à consciência como uma consequência inesperada, ou seja, um transtorno que estaria desprovido de qualquer significação dada pela própria consciência. Ora, se a tese da translucidez da consciência continua valendo aqui, somos forçados a dizer que *a paciente, ainda que não queira, tem plena consciência de sua frieza enquanto meio de atingir seu objetivo*: a recusa de prazer. E, se essa recusa pertence à consciência, forçoso será admitir que ela é, por esse pertencimento mesmo, apodítica mas não adequada; não adequada na exata medida em que a consciência omite para si mesma ser “o *fato*, a *significação* e o *significado*”. Por consequência, não é absurdo afirmar, como Sartre - amparado pelas análises de Stekel -, que o paciente é consciente de sua patologia e, portanto, age de má-fé: logo, o inconsciente freudiano poderia muito bem ser substituído pela ideia sartreana de má-fé:

A investigação ontológica pretende, assim, oferecer uma inteligibilidade que falta à metapsicologia: Sartre interpreta os atos da vida do sujeito a partir do modo de ser da consciência ao invés de fazer da consciência uma função particular dos processos psíquicos dizendo que estes não são todos conscientes (MOUILLE, 2000, p. 97).

1.2 – As condutas de má-fé: estaria o para-si condenado à má-fé?

A)

Uma vez firmada a inutilidade e os prejuízos do inconsciente psicanalítico, vejamos como, dispondo de nossa indumentária ontofenomenológica, pode-se cercar as condições de possibilidade da má-fé; responder, finalmente, o que deva ser o homem, em seu ser, para que ele possa estar de má-fé. Na busca por uma possível resposta, começamos pelo exemplo ofertado por nosso filósofo: aquele da mulher que marca um encontro com seu possível pretendente. Ela sabe, com clareza, que este rapaz com o qual vai se encontrar nutre por ela claras intenções; e sabe, da mesma maneira, que terá de tomar uma decisão em relação à situação: entregar-se ou não aos gracejos do pretendente. Fixada no presente, ou seja, mascarando as possibilidades de desenvolvimento temporal das condutas que o homem lhe dirige, ela limita essas condutas ao que elas são no presente: as falas e as ações de seu interlocutor são visadas como qualidades objetivas para que permaneçam com sua significação imediata, isto é,

para que sejam despojadas às conotações sexuais que subjazem para além do presente instantâneo. Doravante, se o homem diz que a admira, ela limita essa frase ao presente e a seu sentido explícito, acaba por destitui-la de uma conotação sexual futura: “o homem que fala aparece a ela como sincero e respeitoso, como a mesa é redonda ou quadrada, o revestimento de parede azul ou cinza” (SARTRE, 2010a, p. 90). Coagulando o fluxo temporal no presente instantâneo à maneira da consciência-refúgio de *TE*, a mulher confere a seu interlocutor qualidades fixadas em uma permanência coisificante que não devem ultrapassar o presente, pois não deseja pensar nas possibilidades futuras do encontro na medida em que isso lhe causaria angústia e humilhação. Ela almeja, segundo Sartre, manter um sentimento de respeito que reconheça sua liberdade e, ao mesmo tempo, um sentimento que seja desejo e que se dirija a seu corpo tomado como objeto. Mas, eis que nosso pretencioso homem repousa suas mãos na dela, súbita atitude que requer, imediatamente, uma reação: mantê-las, seria consentir ao flerte; retirá-las, seria romper com o charme do momento. O que acontece, então? A jovem coquete abandona a mão, mas não percebe que a abandona: sinal de má-fé; mas por qual motivo? Ora, ela *finje*, para si mesma, que não percebeu sua mão sendo tocada pela mão do jovem pretendente. Assim, desde o começo do encontro,

Ela desarmou as condutas de seu pretendente ao reduzi-las a não ser senão o que são, ou seja, a existir à maneira do em-si. Mas, ela se permite desfrutar do desejo na medida em que o apreenderá como não sendo o que é, ou seja, reconhecendo-o em sua transcendência. Por último, sentindo profundamente a presença de sua próprio corpo – talvez a ponto de se abalar -, ela se realiza como *não sendo* seu próprio corpo e ela o contempla do alto, como um objeto passivo no qual eventos podem *ocorrer*, mas que é incapaz de provocá-los ou evitá-los, pois todos esses possíveis estão fora dela (SARTRE, 2010a, pp. 90-91).

Do excerto acima, podemos indicar a má-fé como “arte de formar conceitos contraditórios” que une uma determinada ideia ao mesmo tempo em que engloba a sua negação; nesse caso, ela embaralha ²³ a dupla propriedade que possui o ser-humano de ser *facticidade e transcendência* ²⁴ ao afirmar a identidade de ambos e conservar *ipso*

²³ Logo, não permite que haja síntese.

²⁴ Já comentamos anteriormente, mas vale frisar: a facticidade diz respeito à condição de fato do homem, e a transcendência, por seu turno, é a possibilidade sempre permanente da consciência de sair para fora de si em direção ao mundo e, nesta toada, conferir-lhe sentido.

facto suas diferenças: afirma-se a facticidade como transcendência e a transcendência como facticidade, faz-se com que deixem de possuir, segundo palavras de Sartre, uma “coordenação válida”, logo, haveria uma ausência de “equilíbrio”²⁵; vejamos como. Voltando a nosso exemplo, diremos que a mulher, ao “abandonar” sua mão (a consciência de seu corpo), lança-se por inteira na transcendência inerte (sem possibilidades temporais²⁶), logo, constitui-se à maneira da coisa (em-si): “a ambiguidade necessária à má-fé advém da afirmação de que sou minha transcendência à maneira de ser da coisa” (SARTRE, 2010a, p. 92); doravante, a interioridade é convertida em exterioridade contingente. O impressionante desse exemplo, ainda que banal, é o fato de que possamos nos distrair de nós mesmos, e ainda mais surpreendente, igualarmo-nos às coisas; aqui, essa distração conscientemente provocada (embora não posicionada como tal) assinala uma distância a si: “estar à distância de si significa escapar sem cessar de si mesmo sem jamais obter êxito total, pois a translucidez da consciência não saber ser negada” (PHILONENKO, 1981, p. 152). Como fatura dessa “correlação de má-fé” (distanciar-se de si mesmo), o desejo do homem será apreendido, uma vez usurpado de suas possibilidades, como não sendo o que é; n’outras palavras, a mulher faz com que o desejo apareça como o respeito inerte que ela almeja (transcendência), ao invés de aparecer como desejo sexual²⁷ que a humilharia (a facticidade do interlocutor): “nesse sentido, nossa jovem purifica o desejo, livrando-o do que possa ter de humilhante, ao querer levar em conta apenas sua pura transcendência (...)”; daí que ela “detém a transcendência nesse ponto, empastando-a com toda a facticidade do presente: o respeito não é mais que respeito, transcender coagulado que já não se transcende para nada” (SARTRE, 2010a, p. 92). Finalmente, observamos como, através de uma *correlação de má-fé*, pode-se hipostasiar a transcendência (o respeito que ela desejava ver nos gestos do pretendente) como facticidade e a facticidade (a conduta do interlocutor) como transcendência. “Embaralhando” conscientemente²⁸ os conceitos, diremos que a má-fé permite ao para-

²⁵ Segundo Sartre (2010a, p. 91), a transcendência e a facticidade “devem ser suscetíveis de uma coordenação válida”. Ora, essa “coordenação válida” não seria o trabalho de uma psicanálise existencial?

²⁶ Dizemos que essa transcendência é esvaziada de possíveis, pois “trata-se de uma transcendência que não coloca nenhuma possibilidade real e imediata, não traz nenhuma implicação (do tipo ‘o fato de eu me deixar tocar implica que eu consinto sem ser apenas objeto sexual para ele’)” (RODRIGUES, 2010, p. 78).

²⁷ Sobre o desejo sexual, veremos que este se apresenta, na malha teoria de *L’être et le néant*, como um projeto de objetivação do outro *via* sua encarnação a título de carne.

²⁸ Isso, seguramente, no nível da consciência irrefletida, pré-reflexiva, pois se trata, através da análise da má-fé, compreender o ser da realidade-humana, ou seja, “a estrutura do *cogito* pré-reflexivo que designa a presença a si que, enquanto tal, não é o que é e é o que não é” (CABESTAN, 2004, p. 331).

si operar uma “síntese perpetuamente desagregadora e perpétuo jogo de evasão entre para-si e para-outro e do para-outro ao para-si” (SARTRE, 2010a, p.92), uma passagem do ser-no-mundo (ser que, através de sua consciência nadificadora, faz com que haja um mundo) ao ser-no-meio-do-mundo (presença inerte como objeto passivo) e, finalmente, sínteses embaraçosas que operam com a ambiguidade nadificante dos três ek-stases temporais, afirmando ao mesmo tempo em que sou o que fui -“o homem que se detém deliberadamente em um período de sua vida e recusa-se a levar em consideração as mudanças ulteriores” – e que não sou o que fui – “o homem que, diante de recriminações e rancores, desvincula-se totalmente do passado, insistindo em sua liberdade e recriação perpétua” (SARTRE, 2010a, p. 93) -. Trata-se, em todas essas operações engendradas pela má-fé, de constituir a realidade-humana como um ser que é o que não é e não é o que é: a jovem, ao “abandonar” a mão na de seu interlocutor, não é insensível à conotação sexual que o ato traz e não é mais uma mulher que apenas deseja respeito; “seduzida, a mulher esconde isso e é o que não é, mas ela não é mais o que ela é, isto é, uma pessoa sem audácia” (PHILONENKO, 1981, p. 152). A partir disso (ser o que não se é e não ser o que se é), o comentador em questão afirma que, se possuímos uma identidade, somente a possuímos para dela *fugir*, daí que o exame da má-fé seja revelador da estrutura do para-si que é o que não é e não é o que. Portanto, se se deflagra uma possibilidade de má-fé às condutas do para-si, isso se deve ao fato de que, em seu ser, ao contrário do ser-em-si, há uma não identidade consigo mesmo ²⁹. Não haveria, contudo, uma conduta que fosse, digamos, contrária à correlação de má-fé? A sinceridade, por ventura, não se desenrolaria, para usar o vocabulário fenomenológico, como uma correlação apodítica e adequada? O exame do “ideal da sinceridade”, além de bastante esclarecedor, é fundamental para que se entenda a maneira pela qual o conceito de má-fé se espraia na obra dos anos 1943.

B)

A sinceridade, muitas vezes concebida como um antídoto à má-fé, deverá revelar como os conceitos de desagregação da má-fé podem, ao menos, ganhar uma aparência de existência e aparecer à consciência. Primeiramente, frisemos que a

²⁹ “De fato, se a consciência fosse um ser ‘uno’, por assim dizer, se fosse o que fosse, então, ser-lhe-ia impossível fazer-se; conseqüentemente, qualquer projeto de má-fé, de se ver como ‘não sendo o que se é’, lhe estaria vedado” (RODRIGUES, 2010, pp. 79-80).

sinceridade se apresenta a nós como uma *exigência* e, desta lida, não pode ser definida como um *estado*. Mas, afinal, o que se exige com a sinceridade? Exige-se “que o homem não seja *para si mesmo* senão o que é, em uma palavra, que ele seja plenamente e unicamente o que é” (SARTRE, 2010a, p. 93): na sinceridade, almejamos, para nós e para os outros, uma identidade semelhante àquela do Ser; trata-se, finalmente, de emparelhar o para-si à inercia identitária do em-si. Ora, só se pode realizar tão nobre gesto justamente porque somos o que não somos e não somos o que somos: faz-se necessário que o princípio de identidade não represente um princípio constitutivo da realidade-humana, ou seja, é impreterível que a realidade-humana, em seu ser, não seja necessariamente o que é (não identidade³⁰) e possa ser o que não é (identidade). Assim, no caso da sinceridade, posto o para-si (graças a seu nada de ser) não ser o que é e ser o que não é, estamos diante de uma conduta de má-fé que almeja uma identificação consigo mesmo: almeja-se, portanto, uma essência que preceda a existência: afirmar-me como sendo o que sou (por exemplo, corajoso), seria coagular minha existência e sua miríade de possibilidades em uma essência, seria estipular um *ideal de ser*, uma absoluta adequação do ser consigo mesmo, isto é, seria afirmar que sou o que sou à maneira dos objetos. Se a consciência tem de ser seu próprio ser, isso não sinaliza, por outro, que ela nunca é sustentada pelo ser mas, ao contrário, quem sustenta o ser a partir da subjetividade: ela não é o ser (ser que é o que é), logo, ela não é o que é. Eis, dessa impossibilidade de não coincidir consigo mesma, a fatura:

(...) o que significa o ideal da sinceridade senão uma tarefa impossível de realizar e cujo sentido está em contradição com a estrutura da consciência? Ser sincero, dizíamos, é ser o que se é. Isso supõe que eu não originariamente o que sou. Mas aqui, naturalmente, o “tu deves, logo podes” de Kant está subentendido. Posso *tornar-me* sincero: eis o que implicam meu dever e esforço de sinceridade. Ora, precisamente constatamos que a estrutura original do ‘não ser o que se é’ torna impossível de antemão todo devir rumo ao ser em-si ou ‘ser o que se é’ (SARTRE, 2010a, p. 97).

O leitor poderia supor, contudo, que a sinceridade, ainda que seja um ideal impossível graças à estrutura ontológica do para-si, não precisaria sofrer tamanha injustiça ao ser enquadrada no rol da má-fé. Ledo engano, pois se a consciência é

³⁰ Sobre a almejada identidade a si, lê-se: “De fato, Sartre dizendo que, caso eu atingisse a identidade, eu cairia do lado das coisas e que, por consequência, o ideal da identidade, o Mim=Mim, não é estar senão de má-fé ao quadro (...)” (PHILONENKO, 1981, p. 156).

translucidez do nada de seu ser, essa impossibilidade não lhe passa despercebida, mas antes, sinaliza a própria tessitura da consciência (ou seja, seu movimento de transcendência para fora de si mesma em direção ao X transcendente), é seu desassossego ontológico constante, isto é, a consciência de nossa incapacidade de coincidirmos conosco e nos constituirmos como sendo o que somos. Diante do que dissemos, sejamos explícitos: a sinceridade, enquanto expediente de má-fé, visa mascarar a não coincidência da consciência (seu nada de ser), mas, se essa consciência é consciência de ser, tal mascaramento, por sua vez, está fadado ao fracasso porque possuímos sempre a compreensão pré-judicativa de sua inanidade. Se há um ideal a ser atingido pela sinceridade, este somente pode apresentar-se como uma fuga deliberada ante a angústia de sermos o que não somos, ante a clara visão de sermos uma consciência atravessada por um nada, uma impossibilidade ontofenomenológica de coincidência consigo mesma; logo, “tal conduta tem a finalidade de fuga, no caso da sinceridade, de fugir da desagregação, tornando a consciência um Ser que ‘é o que é’” (RODRIGUES, 2010, p. 83). Destarte, a sinceridade, enquanto *modus operandi* da má-fé³¹, faz com que o indivíduo possa afirmar *ser o que foi* ou, por outro, afirmar que *não será mais o que foi*: ora, como posso ser o que fui se o passado, forçosamente, adquire as colorações estáticas do ser-em-si e se sou um ser das lonjuras? Da mesma maneira, como poderia afirmar que não serei mais o que fui, se sou o que serei precisamente sob o modo de ainda não sê-lo e se, necessariamente, sou meu passado a maneira de não sê-lo mais? Neste caso (negação de seu ser passado), a má-fé evidencia, como aponta De Coorebyter (2000, p. 630), as artimanhas da consciência refúgio que busca dar “a ilusão de possuir meu passado à maneira de um estoque de lembranças do qual eu disporia a meu bel prazer”. O grande paradoxo do ser-para-si, diante do que fora dito, parece residir no fato de que ele é seu passado sob o modo de não mais sê-lo e é seu futuro sob o modo de não sê-lo ainda! Assim, se se opera a má-fé, operamo-la justamente porque detemos, inexcedivelmente, uma intuição pré-judicativa de não coincidir nunca conosco. Se afirmo ser o que fui ou se afirmo que não serei mais o que fui, em ambos os casos, tratar-se-á fundamentalmente de coagular o movimento da consciência e empastá-la de uma estática que pertence somente ao Ser, trata-se, como não nos furtamos de repetir, de recusar a não coincidência inerente à tessitura da consciência-nada. Em *Drôle*

³¹ Não obstante, seria necessário indicar que Sartre, ao desabilitar a sinceridade como antítese da má-fé parece esbarrar, segundo Philonenko (1981, p. 157), em uma aporia intransponível, qual seja: a impossibilidade de preservar uma autenticidade por parte do para-si, impossibilidade que, por sua vez, faz com que a má-fé torne-se “a rainha desse mundo”.

de Guerre, por exemplo, o próprio Sartre não escapa a uma conduta de má-fé (propiciada pela consciência-refúgio) que nega o peso das condutas passadas ³² através de um ato de dessolidarização de si mesmo; lemos:

Ser-me-ia intolerável pensar que sou menos inteligente, menos corajoso, etc.. do que na véspera; e, sempre que alguém me advertiu a esse respeito, tratava-se de um ferimento e de um pequeno transtorno. Portanto, falo daquele que fui sem simpatia, quase sem esforço para compreendê-lo. Abandono-o aos gracejos e eu mesmo o trato com escárnios. Somente o defendo quando estes que o atacam encontram traços comuns comigo. Portanto, considero-me sempre no apogeu de minha vida até o dia de hoje. Ao mesmo tempo, e por este mesmo reconhecimento de meus erros, eu despojo o homem em mim para posicionar-me no terreno absoluto do espectador imparcial, do árbitro. Esse espectador é a consciência transcendental, desencarnada, que observa ‘seu’ homem. Quando julgo-me, é com a severidade que eu utilizaria para julgar os outros, exatamente porque isso é uma forma de escapar a mim mesmo. O próprio ato de julgar-me é uma ‘redução fenomenológica’ que realizo com deleite, pois assim posso, sem muito trabalho, colocar-me acima do homem em mim. Por muito pouco, eu procuraria as ocasiões de fazê-lo. Ocorreu-me, depois de ter cometido vários erros ao longo de uma conversa, reconhecê-los de bom grado e, em seguida, espantar-me profundamente ao ver que meu interlocutor, apesar de minha confissão, insistia em atacar-me. Sentia vontade de dizer-lhe: ‘Mas espere, esse não sou mais eu; já não se trata do mesmo’. Certamente, eis o que, para mim, torna tão evidente minha teoria da liberdade que é, de fato, uma maneira de escapar a si mesmo, em todos os instantes. Nunca sinto remorsos (SARTRE, 2010b, p. 234).

Embora longo, o presente excerto fornece-nos uma preciosa chave de leitura para compreensão não apenas da má-fé, mas, sobretudo, do que está em jogo em *EN*: a superação da consciência transcendental (anti-humana, consciência-refúgio) por uma consciência em situação definida em termos de realidade-humana. Neste enleio, poder-se-ia pensar, tal como já havíamos mencionado, a má-fé como corolário da consciência-refúgio que nega, finalmente, a própria ambiguidade que define o ser-humano: ser o que não se é e não ser o que se é. Além disso, diremos, seguindo De Coorebyter (2000, p.

³² Como muito bem observa De Coorebyter (2000, p. 630): “*L’être et le néant* reabilitará o passado como esta ‘irreparável profundidade de todos os meus pensamentos e todos os meus sentimentos’, facticidade que eu *sou* e que penetra cada uma de minhas escolhas como o traço de determinações irreversíveis que será necessário assumir até mesmo no ato pelo qual elas buscarão, eventualmente, desligar-se”.

633), que a consciência-refúgio, consciência-má-fé, ao posicionar-se como a espectadora imparcial que jamais é afetada pelos atos de “seu” homem, opera uma identificação a si que pertence somente ao domínio do ser-em-si. Operando, portanto, a partir de uma *transcendência sem facticidade*, essa consciência reconduz a uma espécie de subjetividade encerrada em si mesma, isto é, totalmente separada do mundo justamente porque nega seu ser-no-mundo: “*esta transcendência sem facticidade se dá como a factualidade de um ser*” (DE COOREBYTER, 2000, p. 632).

Contudo, se a má-fé, *modus operandi* da consciência-refúgio, realiza uma transcendência sem facticidade, ela, igualmente, é capaz de realizar uma *facticidade sem transcendência*: é o caso do “campeão da sinceridade” que exige do homossexual que este reconheça sua homossexualidade à maneira do Ser, ou seja, através de uma plena identidade consigo mesmo (tal como a identidade do objeto que é o que é). Se o homossexual, como afirma o filósofo, age de má-fé ao negar, com todas as suas forças, sua homossexualidade, seu censor, não muito distante, age de má-fé ao exigir que aquele confesse, ou melhor, se identifique com sua orientação sexual. Quem, realmente, está de má-fé? O homossexual ou o “campeão da sinceridade”? O primeiro, por sua vez, não estaria de má-fé se somente negasse sua opção sexual a partir da compreensão ontofenomenológica de que *ele não é o que é*, ou seja, se detivesse a clareza de que *é homossexual* porque tais condutas são definidas como condutas homossexuais, e, ao mesmo tempo, de que *não é homossexual*, pois a realidade-humana escapa a toda e qualquer definição por condutas. Em suma, não estará agindo de má-fé se, a partir de sua livre transcendência, constatar sua possibilidade de fuga da facticidade, que, por si só, não basta para definir o que ele é sob o modo de não sê-lo. Ele estará agindo de má-fé se, ao contrário do que dissemos, conferir uma aceção estática à palavra “ser”, fazendo com que o “não ser pederasta” seja compreendido no sentido de “não ser em si”; fatalmente, irá declarar: ““não sou pederasta’ no sentido em que esta mesa não é um tinteiro” (SARTRE, 2010a, p. 99). Notemos que Sartre, ao condenar a atitude do homossexual como atitude de má-fé, condena-o no nível de sua relação com o Ser e não no nível de sua orientação sexual enquanto tal. Nesse sentido, se o homossexual deve assumir-se como não sendo o que é, o heterossexual, uma vez negado ao para-si qualquer identidade consigo, deve proceder da mesma maneira³³, pois, caso contrário,

³³ Qual seja: afirmar-se heterossexual posto realizar uma série de condutas que são definidas como condutas heterossexuais, e, ao mesmo tempo, negar-se heterossexual justamente porque a realidade-humana escapa a toda e qualquer definição por condutas. Neste enleio, poderíamos afirmar que Sartre não

estará agindo de má-fé, isto é, estará conferindo ao para-si uma *natureza* humana, uma essência que, forçosamente, antecederá a existência em situação; n'outras palavras, estará equalizando a indefinição do ser do para-si à inércia identitária do ser do em-si que é o que é e não é o que não é. Entrementes, se o homossexual age de má-fé ao negar sua não coincidência consigo mesmo, doravante, não se assumindo como não sendo o que é, o campeão da sinceridade, frisemos, ao exigir que o outro se reconheça homossexual, está igualmente imbuído em uma conduta má-fé na medida em que separa brutalmente a transcendência da facticidade ao impor ao outro que este confesse ser o que é para que, finalmente, coincida com seu ser e seja reduzido somente a sua conduta definida como conduta homossexual: “o campeão da sinceridade (...) exige que uma liberdade, enquanto liberdade, se constitua como coisa” (SARTRE, 2010a, p. 100); coíbe o homossexual a abdicar de sua transcendência em nome de uma facticidade que levará em consideração apenas as suas condutas. Nesse caso, o campeão da sinceridade age de má-fé exatamente porque, como vimos, a realidade-humana não é definível pelas condutas, mas ela é, antes, a responsável por fazer vir ao ser as condutas e conferir-lhes as significações. Quer se trate de constituir uma transcendência sem facticidade ou uma facticidade sem transcendência, em ambos os casos, “vemos surgir uma identidade não-situada, positiva e de ordem íntima” (DE CORREBYTER, 2000, p. 631).

A partir de todas as indicações tecidas acima, compreende-se que a ambiguidade ontológica do sujeito, que não é o que é e é o que não é, abre-lhe, segundo Cabestan (2015, pp. 56-57) duas possibilidades antitéticas de conduta de má-fé que poderíamos denominar como “má-fé afirmativa” e “má-fé denegativa”. A primeira, tal como nós a vimos, corresponde a um esforço constante em aderir a si sob o modo do ser o que se é (estrutura própria do ideal da sinceridade que busca conferir ao para-si um modo de ser idêntico tal qual àquele pertencente exclusivamente ao em-si); afirmo ser homossexual ou heterossexual tal como X é X. No que concerne à segunda conduta de má-fé, observamos uma fuga do que sou ao pretender não ser o que sou sob o modo de uma negação externa, não ser o que não sou; afirmo não ser homossexual ou heterossexual tal como X não é Y. Em ambos os casos, finalmente, “trata-se para o sujeito de fugir do modo de ser que é o seu, de existir, em uma palavra, sob o modo inautêntico” (CABESTAN, 2015, p. 57).

limita o para-si a nenhuma identidade (identidade que somente pertence ao ser maciço e opaco denominado ser-em-si), mesmo que seja identidade de gênero.

C)

Se a sinceridade é uma arma carregada de má-fé e está apontada na direção do outro (espraia-se nas relações do *Mitsein* ou Ser-com), o mesmo poderia ser dito da sinceridade que eu dirijo a mim mesmo? Não posso, afinal, ser sincero em minhas relações comigo mesmo? Seria essa sinceridade a única a escapar da má-fé que me é intrínseca posto ser uma consciência que é o que não é e não é o que é? Se possuíamos uma frugal esperança no que dissemos, ela imediatamente escorrega de nossas mãos, pois a sinceridade objetiva, tal como aquela aplicada à intersubjetividade, se constitui como uma maneira de fugir de nossa não coincidência conosco: se um homem confessa, no apogeu da sinceridade, ser alguém malvado, troca “sua inquietante ‘liberdade-para-o-mal’ por um caráter inanimado de malvado: ele é mau, adere a si, é o que é” (SARTRE, 2010a, p. 100). N’outras palavras, esse sujeito nada faz senão constituir-se como uma coisa (a malvadeza) para dela escapar: ao extrair um mérito de seu auto reconhecimento como sujeito mau, ele espera não se reconhecer mais como o mesmo sujeito que era; assim, a estrutura essencial da sinceridade objetiva é a mesma da má-fé, uma vez que o homem sincero se faz o que é para não sê-lo mais: “a sinceridade total e constante como esforço constante para aderir-se a si mesmo é, por natureza, um esforço constante para dessolidarizar-se consigo mesmo”, pois “a pessoa se liberta de si pelo próprio ato pelo qual se faz objeto para si” (SARTRE, 2010a, p. 100). Na sinceridade para conosco, agimos de má-fé exatamente porque buscamos afirmar que somos o que somos, refugiamo-nos em uma esfera na qual permanecemos, assim como a consciência-refúgio, em uma absoluta calma transcendental que nos coloca acima de nosso ser-no-mundo³⁴, de nossa situação e nossa facticidade. Para Sartre, má-fé & sinceridade são o verso e o inverso da mesma moeda, ambas tem como objetivo comum “fazer com que eu seja, sob o modo do em-si, o que eu sou sob o modo do ‘não ser o que eu sou’. E seu postulado é que eu já sou, no fundo, sob o modo do em-si, o que eu tenho de ser” (SARTRE, 2010a, p. 101).

Através das lentes ontofenomenológicas, aquelas que atestam a não-coincidência do para-si e expressam-na na fórmula “ser o que não é e não ser o que é”, a sinceridade, conduta irrealizável porquê de má-fé, sinaliza uma constante passagem do

³⁴ “Inventariar perpetuamente o que se é, é renegar-se constantemente e refugiar-se em uma esfera na qual nada mais se é senão um puro e livre olhar” (SARTRE, 2010a, p. 100). Que o leitor observe o quão próximo está essa passagem daquelas que utilizamos, em *Drôle de Guerre*, quando da crítica sartreana à consciência-refúgio.

que ser que é o que é (em-si) ao ser que não é o que é (para-si) e do ser que não é o que é ao ser que é o que é. Desse modo, é salutar frisar que, antes de se tratar aqui de um jogo de palavras destinado a confundir o leitor, a má-fé e a sinceridade, a partir daquilo que havíamos nomeado “correlação de má-fé”, faz com que a impossibilidade de coincidência do para-si com seu ser seja, ilusoriamente, superada para que este repouse confortavelmente em uma adequação absoluta de si a si. E se aludimos essa correlação como ilusória, isso deve ao fato de que o para-si, como já sabemos desde nosso capítulo precedente, é um nada de ser que institui uma distância a si. E disso, voltamos ao problema que havíamos formulado no final de nosso capítulo dois e acrescentamo-lo uma dificuldade a mais: além do problema da possível ruptura a si do para-si (graças à sua distância a si) percebemos que, caso queiramos dar a ele uma identidade - acordar o sentimento da unidade e da continuidade de seu ser -, essa identidade vem marcada fatalmente pela má-fé? Se outrora esse problema se colocava em termos de temporalidade, aqui ele reaparece agora no âmbito das próprias condutas do para-si, seja em detrimento do outro ou de si mesmo. No limite, pensamos, trata-se de uma crítica sartreana à ideia de caráter/personalidade, ideia que coordena o *homo psicologicus* da psicologia em geral. Entretanto, se nesse momento estamos em um terreno diferente daquele de *TE*, isto é, se “descemos” do transcendental infra-humano à realidade-humana-em-situação, como poderemos, e disso voltamos ao problema a partir do qual encerramos nosso capítulo precedente, definir o homem que sou sem, por outro lado, correr o risco de cair no terreno psicológico do caráter e da personalidade? O problema parece ainda mais sério quando Sartre, ao examinar ontologicamente o garçom de café³⁵, nota que o referido garçom, caso se afirme garçom, somente pode sê-lo sob o modo de ser o que ele não é, daí a fatal conclusão segundo a qual: “não se trata somente das condições sociais, aliás; eu não sou jamais nenhuma de minhas atitudes, nenhuma de minhas condutas” (SARTRE, 2010a, p. 95). Como, depois de tão desconcertante

³⁵ Eis o exemplo: “Mas o que *somos*, afinal, se temos obrigação constante de nos fazermos ser o que somos, se nós somos sob o modo de ser do dever ser o que nós somos? Consideremos esse garçom de café. Possui os gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um tanto rápidos demais, vem em direção aos fregueses com passos um pouco vivos demais, inclina-se com presteza um tanto demasiada; seus olhos exprimem um interesse demasiado solícito para com o pedido do cliente. Eis que, afinal, volta-se, tento imitar o rigor inflexível de sabe-se lá qual autômato, segurando a bandeja com uma espécie de funâmbulo, mantendo-a em um equilíbrio perpetuamente instável e perpetuamente interrompido, perpetuamente restabelecido por ligeiro movimento do braço e da mão. Toda sua conduta parece uma brincadeira. (...) dá a si mesmo a presteza e a rapidez inexorável das coisas. Ele brinca, se diverte. Mas brinca do que? (...) Ele brinca de ser garçom de café” (SARTRE, 2010a, p. 94).

afirmação ³⁶, buscar dar ao para-si, enquanto sujeito individual e singular, uma unidade para suas condutas que não esbarre na má-fé? Se quisermos, a pergunta pode ainda desdobrar-se em outra, qual seja: se jamais somos nossas atitudes ou condutas, e se, por outro lado, executamo-las, isso sinaliza para o fato de o para-si, uma vez negado a ele qualquer fissura de identificação a si, *age sempre de má-fé*; e se assim for, isto é, se não há uma atitude que seja contrária a má-fé (boa-fé), esta passa a ser *o modus operandi* comum a todos nós e, portanto, “será erigida como regra de conduta da existência” (PHILONENKO, 1981, p. 153). Conclusão: só havendo conduta de má-fé, esta não poderia ser designada como *má* justamente porque não haveria seu contrário, isto é, uma boa-fé, que em termos ontológicos, fundamentasse adequadamente minhas condutas ou atitudes. E se assim é, parece que não só seja absurdo que tenhamos nascido e que tenhamos de morrer, mas, igualmente, é um absurdo que tenhamos de viver, pois nenhuma de minhas atitudes ou condutas, ainda que insufladas pela liberdade translúcida da consciência, serão suscetíveis “de uma justificativa plenamente leal, o que remete a dizer que, nesse sistema, paradoxalmente, a liberdade é o que me separa de mim mesmo” (PHILONENKO, 1981, p. 157). E caso retornemos ao exemplo do garçom de café, aquele que *imita* o ser garçom e realiza movimentos “*un peu trop*”, constatamos que esta distância a si, ou seja, ser o que não somos e não ser o que somos, não é apenas “o privilégio dos doentes; é o bem comum a todo homem. Isso significa que eu não me encontro jamais próximo a mim e que a brincadeira inaugura uma distância intransponível entre mim e mim” (PHILONENKO, 1981, p. 156). Distância intransponível, pois *ser* garçom (este ser significando a identidade maciça e plena pertencente apenas ao ser-em-si), para o para-si, significaria que ele “se constituiria como um bloco contingente de identidade” (SARTRE, 2010a, p. 119). Ao insistir, quando da descrição das condutas do garçom, nas palavras francesas *jouer* e *un peu trop*, Sartre parece estabelecer, fatalmente, que “já somos sempre outros que nós somos – a supor que sejamos alguma coisa” (PHILONENKO, 1981, p. 156). E, se seguimos este descompasso ontológico inerente ao para-si sartreano (a distância a si, a não coincidência a si) até seu ponto máximo, poder-se-ia compará-lo com o conceito

³⁶ Se nunca sou nenhuma de minhas atitudes ou condutas, como dar ao engajamento, conceito sartreano fundamental, um estatuto que visaria a autenticidade do para-si? Se se quer manter seu escopo autêntico, não seria talvez o caso de pensá-lo como adesão à ação a partir da aceitação de que somos incompletude-nadificante, ou seja, de que somos o que não somos e não somos o que somos?

lacaniano da *insondável decisão do ser* tal como formulado em “Propos sur la causalité psychique” (1946)³⁷; lê-se:

Seguramente, pode-se dizer que o louco se crê outro que ele não é, como indica a frase acerca ‘daquele que se crê vestido com roupas de ouro e de púrpura’, (...). [Mas] convém observar que se um homem que se crê rei é louco, um rei que se crê rei não é menos louco. Ser louco, indica aqui Lacan (...), não é somente crer que somos o que não somos, mas é também crer que somos verdadeiramente o que somos (LACAN apud LEGUIL, 2012, p. 71).

Não adentrando rigorosamente nas possíveis comparações teóricas entre Sartre e Lacan, recorremos a este excerto para explicitar, ainda que nosso filósofo não afirme literalmente que a má-fé seja da ordem da loucura, que o para-si está fadado a uma intransponível não coincidência consigo mesmo (fato que está imbuído no conceito lacaniano da *insondável decisão do ser*). Entrementes, abusando da glosa lacaniana em proveito do conceito sartreano de má-fé, diremos que esta almeja conferir uma estabilidade estática (inerte, coisificada) a esta indecisão do ser; indecisão cuja tônica é dada pelo Nada que constitui o ser do para-si; neste esteio: “Sartre significou bem em qual sentido a relação de um ser ao que ele é, a seu papel, a seu emprego, poder-se-ia dizer em uma *metáfora teatral*³⁸, é uma relação de crença³⁹ que se articula à angústia constitutiva da existência” (LEGUIL, 2012, p. 72).

Ainda seria necessário sublinhar, a despeito do garçom de café, que este age de má-fé quando, pré-reflexivamente, crê-se garçom de café, isto é, busca encarnar a essência do garçom⁴⁰, portanto, coagular sua situação em uma essência fixa e imutável. Todavia, se o garçom interpreta o *ser* garçom, poder-se-ia afirmar, por outro, que ele interpreta esse “papel” à maneira dos atores? No limite, não estaria ele buscando *imitar* a identidade fixa do Ser do em-si? Afinal, como não se furta de observar Philonenko

³⁷ Alertamos que esta comparação, aqui, é orientada pelo magnífico livro de Clotilde Leguil, *Sartre avec Lacan. Corrélation antinomique, liaison dangereuse* (2012, pp. 67-74). A obra, bastante rigorosa, busca deslindar um possível intercâmbio teórico entre Sartre e Lacan, ainda que este último, como não cansa de acentuar a autora, tecesse constantes censuras ao pensamento filosófico sartreano.

³⁸ Grifo nosso. A alusão à metáfora teatral diz respeito à palavra francesa *jouer* que, em português, pode ser traduzida como brincar, tocar um instrumento musical ou interpretar, representar um papel. Na edição brasileira de *EN* da Editora Vozes, Paulo Perdigão prefere traduzir a referida palavra por brincar, mas, como dissemos, ela comporta esse terceiro sentido utilizado aqui por Leguil.

³⁹ Veremos o sentido dessa crença na sequência de nossas investigações.

⁴⁰ Na medida em que não somos o que somos e somos o que não somos, estrutura característica e fundamental do para-si devido a sua distância a si, o mais correto seria, ao invés de empregar o verbo *ser* para nos referirmos as nossas atividades cotidianas, o emprego do verbo *estar*: *não sou* garçom de café, *estou* garçom de café.

(1981, p. 156), “a análise fenomenológica não possui nenhum receio em mostrar que o homem, na medida mesmo em que *imita ‘as coisas’* ⁴¹ (imitação subjetiva da exterioridade) não obtém êxito em sê-la”. Tendo em vista essa obstinação do para-si ao “teatro do Ser”, qual seria, substancialmente, a diferença entre assistir a artista de *L’Imaginaire* que interpreta (imita) ⁴², no music-hall, o humorista Maurice Chevalier, e observar nosso garçom que, em seu local de trabalho (o café), interpreta ou imita o *ser* garçom? N’outras palavras, a pergunta poderá ser esboçada assim: se o garçom imita o ser garçom tal como Franconay imita Chevalier, será que possuo, em ambos os casos, a mesma consciência de imitação que é, “nela mesma, uma consciência imaginante” (SARTRE, 2010c, p. 57)? Em suma, qual a diferença entre a imitação do ator e a imitação realizada pelo garçom? Vejamos.

Preparo-me para assistir uma peça de Franconay que deverá imitar Chevalier: posso apreciá-la ou não. O que se passa, nesse momento, em minha consciência? Ainda que alguns afirmem que haverá uma ligação de semelhança seguida de comparação (a imitação que faz nascer em mim a imagem de Chevalier) ou uma relação associativa que se estabeleceria através do signo (o nome de Maurice) e da imagem, diremos que há, ao contrário dessas duas teses, uma consciência imaginante, pois signo e imagem são, ambas, uma consciência e: “uma consciência não possui uma superfície opaca e inconsciente por onde poderíamos apreendê-la e ligá-la a uma outra consciência” (SARTRE, 2010c, p. 57); logo, devemos assumir que a consciência é inteiramente uma síntese pela qual pode ligar-se à consciências passadas ou anteriores ⁴³. Portanto, antes de estarmos lidando com uma relação de semelhança ou de associação (passivas), lidamos com uma consciência que se retém e se recria por ela mesma: no seio da consciência, as consciências passadas ou futuras se relacionam, intencionalmente, através de um jogo de sínteses que é transparente a ele mesmo: “uma consciência não é causa de uma outra consciência; ela a motiva” (SARTRE, 2010c, p. 57). Nesta toada, ficaremos com a tese de que a consciência de imitação é uma forma temporal, pois desenvolve suas estruturas no tempo; é consciência de uma significação que tornar-se-á, na sequência, uma consciência de imagem (Franconay imitando o humorista com suas roupas que lhe são características) que reterá o que havia de essencial na consciência de

⁴¹ Grifo nosso.

⁴² Haveria, seguramente, algumas diferenças teóricas entre o imitar e o interpretar, mas aqui usamo-las indistintamente para indicar apenas o ato, por parte do para-si, de preencher-se com o Ser que lhe falta devido a sua estrutura ontofenomenológica (sua consciência-nada-em-situação).

⁴³ Trata-se aqui da retenção e protensão que Husserl, em suas *Lições para uma consciência interna do tempo* (1928), buscou dar conta.

signo (o nome de Maurice). Nesse jogo sintético-intencional de retensões e protensões, a consciência é uma unidade que opera uma duração na qual signo e imagem estão em relação de meio e fim. Se consciência imaginante, esta possui, como toda a família da imagem, uma matéria (um *analogon*, um equivalente da percepção ⁴⁴): nesse caso, o corpo da artista:

O objeto que Franconay produz através de seu corpo é uma forma enfraquecida que pode constantemente ser interpretada em dois planos distintos: sou constante livre para ver Maurice Chevalier em imagem, ou uma pequena mulher que faz caretas. Disso, o papel essencial dos signos: ele devem esclarecer, guiar a consciência. A consciência se orienta, de início, pela situação geral: ela se dispõe a interpretar tudo como uma imitação. Mas ela permanece vazia, ela não é senão uma questão (quem o artista vai imitar?), que uma espera dirigida. Desde a origem, ela se dirige, através do imitador, sobre um personagem indeterminado (...) (SARTRE, 2010c, pp. 58-59).

Quando a imitadora aparece diante do público trajando as roupas típicas de Chevalier e fazendo suas caretas, cesso de perceber e, segundo Sartre, opero uma síntese de tipo significante: o chapéu da artista remete à Chevalier, decifro os signos, para, finalmente, produzir o conceito “Chevalier”. Ao mesmo tempo, na mesma unidade sintética, julgo que ela imita o humorista francês e suas características são dadas a mim através do corpo da artista: daí que seus cabelos negros, seu corpo de mulher não são percebidos enquanto tais, mas “são percebidos como massas indecisas, como espaços preenchidos” que “representam o corpo indeterminado, os cabelos indeterminados de Maurice Chevalier” (SARTRE, 2010c, p. 61). Desse modo, pelo corpo da artista enquanto *analogon*, Chevalier é-nos dado como objeto imaginário da consciência de imitação que é, ela também, uma consciência imaginante: “finalmente, o que contemplamos a partir do corpo da imitadora fantasiada, é esse objeto em imagem (...)”

⁴⁴ A *hylé*, matéria da imagem mental, será definida em *IM* como *analogon*. Este *analogon* pode ser construído pela consciência imaginante a partir do saber, da afetividade, movimento ou impressão cinestética e linguagem. Se lidamos com uma imagem material, seu *analogon* será material e, se caso contrário, estamos diante de uma imagem mental, seu *analogon* será psíquico. Para maior compreensão acerca desse ponto, além da leitura de *IM*, tomamos a liberdade de sugerir a leitura do capítulo quatro de nossa dissertação de mestrado, seção 1.2 “A matéria da imagem mental”. Muito sumariamente, diremos que “com a noção de *analogon*, é a ideia de uma presença articulada a uma ausência radical que Sartre opera: a consciência visa o objeto ausente através da presença de um substituto analógico” (LAPIERRE, 2015, p. 149).

(SARTRE, 2010c, p. 63). É necessário notar, todavia, que a afetividade⁴⁵ é fundamental nesse processo, pois compensa a pobreza da matéria, isto é, o corpo da mulher, “assim, na imitação, se os elementos propriamente intuitivos são pobres, eles serão substituídos pela afetividade, de modo a realizar o objeto em imagem” (MOUTINHO, 1993, p. 127). Sobremaneira, se percebo o rosto do verdadeiro Chevalier, essa percepção vem acompanhada de uma reação afetiva (seu sentido) e, uma vez a artista buscando imitá-lo na imitação, essa efetivada é “despertada” pelos signos e se incorpora à síntese intencional: “correlativamente, o sentido afetivo do rosto de Chevalier vai aparecer sobre o rosto de Franconay. É ele que realiza a união sintética dos diferentes signos (...)” (SARTRE, 2010c, p. 63). Ainda que o corpo e o rosto da mulher não percam suas características femininas, nesse corpo e nesse rosto, através dos signos insuflados pela afetividade, a natureza expressiva “Maurice Chevalier” aparece: “a relação do objeto à matéria da imitação é aqui uma relação de *possessão*. (...) Chevalier ausente, escolhe, para se manifestar, o corpo de uma mulher. Assim, originalmente, um imitador é um possuído” (SARTRE, 2010c, p. 64). Dito isso, voltemo-nos para nosso garçom que interpreta o ser garçom. Ora, já sabemos que ele não pode possuir o *ser* do garçom à maneira dessa mesa ou qualquer outro objeto do mundo. Todavia, ele tem de ser o que não é, isto é, *ser* garçom de café: ele é uma “representação” para os outros e para ele mesmo, isto é, somente pode ser garçom de café representando esse papel. Mas, precisamente por representá-lo, por não sê-lo, ele está separado desse ser garçom por um nada que o isola, e não pode senão interpretar o ser garçom, logo, imaginar-se sendo esse garçom: contudo, ele deve realizar suas funções como um garçom, mas somente pode sê-lo sob o modo neutralizado. Como o ator que é Hamlet, nosso garçom somente pode ser garçom operando mecanicamente a partir de gestos típicos do garçom (os signos), visando-se “como garçom de café imaginário através desses gestos tomados como ‘*analogon*’” (SARTRE, 2010a, p. 95). Bem, uma vez que o garçom, para ser garçom, procede a partir de um *analogon*, é forço admitir que ele seja apreendido por mim como imitando um garçom da mesma maneira que apreendo imaginariamente Franconay imitando Chevalier? No caso da artista, de antemão, sabemos, eu e ela, que se trata de um espetáculo cômico de imitação. No caso do garçom que *representa sua*

⁴⁵ “1. Toda percepção é acompanhada de uma reação afetiva; 2. Todo sentimento é sentimento de alguma coisa, isto é, visa seu objeto de uma certa maneira e projeta sobre ele uma certa qualidade. Ter simpatia por Pierre, é ter consciência de Pierre como simpático” (SARTRE, 2010c, p. 62).

função ou condição social ⁴⁶, essa imitação, tanto para mim como para ele, é ocultada pela má-fé: se ele age de má-fé ao imitar o ser, eu, enquanto cliente, também ajo de má-fé ao considerá-lo um garçom, isto é, ao reforçar seu papel diante desse “teatro do Ser” que, ao que tudo indica, reserva um lugar para mim enquanto espectador. Na arte, a artista e eu temos a consciência de que ela é o que não é (Chevalier) e não é o que é (Franconay); já no caso do garçom, essa informação de caráter ontofenomenológica é-nos, uma vez mais pela má-fé, ocultada: para o garçom e para mim, ele é o que é, isto é, um garçom que atende, através de gestos mecânicos, seu cliente. Façamos, porém, uma pequena correção do que havíamos dito algumas linhas acima: se o garçom interpreta seu papel de garçom, eu, como cliente, também interpreto um papel. Assim, antes de ser apenas um espectador (como havíamos dito), também faço parte desse “teatro do Ser”; o garçom e eu reforçamos, mutuamente, nossos papéis: ambos estamos de má-fé, ambos, como Franconay, estamos possuídos, mas possuídos pelo que afinal? Pelo Ser! Desse modo, diremos que a má-fé, cujo *modus operandi* está ancorado ao oximoro do ser da consciência (ser o que não é e não ser o que é), visa uma possessão do indivíduo pelo Ser: se o garçom tenta realizar o ser-em-si do garçom de café, eu, igualmente, busco realizar o ser-em-si do cliente, eu amparo a realização do garçom, enquanto ele, por sua vez, ampara a minha ⁴⁷. E se se pode explicar, pela teoria imaginária da possessão, tal como esboçada em *L’Imaginaire*, o papel “da imitação nas danças rituais dos primitivos” (SARTRE, 2010c, p. 64), a mesma teoria pode, como vimos, ser utilizada nos quadros de *L’être et le néant* para a compreensão dessa “dança ritual” que realizamos no âmbito das situações sociais. Imitando a identidade inerte do Ser, a consciência de má-fé desvela, a contrapelo do que desejamos, o fato de a realidade-humana, em seu ser mais imediato, na estrutura do cogito pré-reflexivo, é o que não é e não é o que é; ela é, sob o veio desse olhar, uma atitude de fuga e omissão diante do nada e da liberdade que constituem a tessitura do para-si: “(...) o ato primeiro da má-fé é para fugir do que não podemos fugir, para fugir do que somos. Ora, o projeto mesmo da fuga revela à má-fé uma íntima desagregação no seio do ser, e é essa desagregação que ela quer ser” (SARTRE, 2010a, p. 105). Aqui retornamos novamente a nosso problema:

⁴⁶ Se o garçom deve levantar-se muito cedo para ir ao trabalho, varrer o chão do estabelecimento, ligar a cafeteira, todas essas condições/obrigações de um garçom remetem, como assinala Sartre, ao transcendente, a um “sujeito de direito” que ele, por dever ser, não é. Nesse sentido: “(...) não há medida comum entre o ser da condição e o meu. A condição é uma ‘representação’ para os outros e para mim, o que significa que só posso sê-la em *representação*” (SARTRE, 2010a, p. 95).

⁴⁷ Haveria aqui, tal como em *Qu’est-ce que la littérature?*, o mesmo correlativo dialético que é posto em marcha pelo autor e pelo escritor, com a diferença de que, no caso em análise, trata-se de um correlativo que não vem insuflar a liberdade, mas manter em curso a má-fé.

se nunca sou nenhuma de minhas atitudes ou condutas, se jamais coincido comigo mesmo, seríamos forçados a assumir que o único modo possível de ser do para-si é o da desagregação, ou seja, da má-fé?

Rodrigues (2010, p. 106-7), buscar escapar da argumentação de Philonenko (a de que estaríamos fadados à má-fé porque jamais somos o que somos ⁴⁸) ao propor, através do exemplo do homossexual, o fato de que “‘eu não sou nenhuma de minhas condutas’, ao mesmo tempo, eu também ‘devo me definir por uma série de condutas’”. Disso, o comentador visa destacar o fato de que o ser da realidade-humana, em situação, é um constante “fazer-se”. Insistindo na ideia de um *ato-em-situação*, Rodrigues advoga em favor de uma liberdade que, ao contrário da ótica de Philonenko, não seria a condição *sine qua non* da má-fé, pois, em situação, não determino meu ser, ou seja, não o equalizo a inércia do em-si: “assim, a coragem que quero ser só ‘aparecerá’ depois de um ato. Logo, (...) antes de agir não sou essa coragem da qual eu espero o porvir de minha conduta” (RODRIGUES, 2010, p. 107); donde a conclusão: “a má-fé não se efetiva na liberdade do ato, embora essa liberdade seja a sua condução, mas pela não assunção das implicações desse ato” (RODRIGUES, 2010, p. 108). É como se, não nomeando meu ato, eu detivesse o aval de, uma vez ele realizado, identificar-me com ele ou não. Nessa toada, para não agir de má-fé, bastaria apenas que eu realizasse minhas condutas ou ações, e, depois de realizadas e devidamente assumidas por mim, desse a elas um sentido: “a má-fé se concretiza depois que os dados foram lançados, quando a responsabilidade pelas consequências da jogada é ignorada” (RODRIGUES, 2010, p. 109); n’outras palavra, a referida passagem parece indicar, frisemos, que na ação instantânea não há possibilidade de má-fé. N’outras palavras, o comentador, numa espécie de otimismo instantaneísta, supõe que, quando realizo um ato qualquer, e, na sequência volto-me a ele com o intuito de assumir seu ônus ao nomeá-lo, eu estaria agindo de boa-fé, ou seja, estaria assumindo minha responsabilidade e agindo moralmente, pois a má-fé somente se concretizaria “depois que os dados foram

⁴⁸ “No fundo, a questão posta (pela má-fé) é aquela do *mal radical*” (PHILONENKO, 1981, p. 154). Ademais, observemos, à guisa de Simont (2013, p. 84) que Philonenko, enquanto tradutor da obra kantiana *A religião nos limites da simples razão*, percebe “as semelhanças chocantes que unem o mal radical kantiano da má-fé”. Assim, “tanto para Sartre como para Kant, o homem é constituído por uma dualidade através da qual ele não pode dispensar nenhum dos termos – em Kant esses termos são o supressensível e o sensível, ou o ‘caráter inteligível’ e o ‘caráter empírico’, em Sartre a transcendência e a facticidade” (SIMONT, 2013, p. 80). Todavia, “Sartre teria, se se pode dizer, consideravelmente radicalizado o mal radical e o teria tornado intransponível, pois não há ideal, para ele, que não seja suscetível de entrar nos jogos dúplices da má-fé. Se a sinceridade é ela mesma suspeita, indaga Philonenko, como poderia haver uma moral?” (SIMONT, 2013, pp. 82-83).

lançados”, isto é, se ignoro as consequências de meu ato. Aqui, obviamente, esbarramos na tão famigerada moral sartreana: não duvidamos, seguramente, de que assumir nossas responsabilidades seja a mesma coisa que não assumi-las e iniciar um processo de má-fé que forja todo tipo de desculpa (sejam aquelas que ignoram a facticidade ou, por outro, as que solapam a transcendência). Certamente, assumir nossas responsabilidades, nosso ser-no-mundo-em-situação, é algo louvável e mui distinto da má-fé. Porém, em termos eminentemente ontofenomenológicos, essa assunção revela-se com bastante fragilidade quando somos informados de que a consciência, em seu nada de ser, é o que não é e não é o que é. Expliquemo-nos. Caso assumo minha responsabilidade por determinada ação X, tal ato não me conferirá jamais uma identidade a mim mesmo. O problema fica ainda mais embaraçoso quando nos lembramos de que o nada, ao cravar uma distância a si no seio do para-si, parece iniciar forçosamente uma ruptura a si. Nessa ótica, eu somente poderia me assumir responsável por minhas ações sob o modo de não sê-las. O problema, portanto, não diz respeito tanto à moral, mas, efetivamente, a essa estrutura ambígua do para-si ⁴⁹; estrutura que havíamos aproximado da “insondável decisão do ser” de Lacan. Para nós, toda essa crítica à má-fé tem como alvo central, e nós já indicamos, a ideia psicológica de caráter/personalidade que trabalha em prol de um aprisionamento do homem a um ser fixo e que, por isso, procede a todo tipo de explicação por causalidade: - ajo dessa maneira, pois meu caráter é esse -, por exemplo: nesse sentido “o caráter é mesmo frequentemente o que o para-si busca recuperar para tornar-se o em-si-para-si que ele deseja ser” (SARTRE, 2010a, p. 597) ⁵⁰. Mas que o leitor não nos compreenda mal. Se há uma impossibilidade ontológica-fenomenológica na nomeação de nossas ações ou atitudes, não pretendemos, com isso, afirmar que devemos proceder tal qual um Crátilo. Muito pelo contrário, temos de assumir nossas responsabilidades enquanto seres em constante *déficit* em relação a si, ou seja, devemos nomear a incompletude de nossas ações ou atitudes: a liberdade nadificadora proveniente de uma consciência lida em termos de uma ontologia fenomenológica. E isso o que dissemos não significa senão assumir que buscamos o ser em-si sem, contudo, podermos sê-lo; corolário de uma atitude de boa-fé pela qual eu “busco escapar à desagregação íntima de meu ser rumo ao em-si que deveria ser e não é” (SARTRE, 2010a, p. 105). Se basta assumir que busco o Ser (se o busco por minha

⁴⁹ Ser o que não se é e não ser o que se é.

⁵⁰ No decorrer de nosso terceiro capítulo, veremos em filigrana o que significa este desejo de ser em-si-para-si.

condição de se o que não sou e não ser o que sou), tal afirmação não é tão simples assim de realizar porque “a má-fé alcança a boa-fé e desliza pela própria origem de seu projeto” (SARTRE, 2010a, p. 106). Então estamos fados à má-fé? Aparentemente não, pois haveria, no desenrolar desse mesmo trecho, uma autenticidade definida como “retomada do ser deteriorado por si mesmo e que nomearemos autenticidade e cuja descrição não cabe aqui” (SARTRE, 2010a, p. 106) ⁵¹. Sem que possamos explanar ainda a autenticidade, deixemos registrada a nossa pergunta: por ventura, teria a psicanálise existencial algum papel na retomada do ser deteriorado?

1.3 – A Má-fé é crença e a crença é consciência (de) crença

Das dificuldades encontradas em nosso caminho, resta ainda uma, qual seja: o fato de que a má-fé é fé, possui, por conseguinte, uma crença que lhe é intrínseca. À guisa da letra sartreana, definiremos a crença como um tipo de adesão do ser a seu objeto quando este objeto não é dado ou é dado indistintamente à consciência ⁵². Como, sobremaneira, poderia acreditar ou persuadir-me com algo que eu mesmo, na unidade translúcida de minha consciência, forjo? Ora, como é possível que eu seja o produtor de conceitos que visam a persuadir-me de minha própria mentira (daí o fato de, na má-fé, haver uma auto mentira)? Doravante, de acordo com Sartre, “o verdadeiro problema da má-fé decorre, evidentemente, do fato de que a má-fé é fé” (SARTRE, 2010a, p. 103). Sob uma tal perspectiva, somos novamente confrontados com o problema que ainda não soubemos responder até o presente momento: como eu poderia acreditar (aderir) em conceitos que eu mesmo – na unidade sintética de minha consciência translúcida – forjei para persuadir-me de minha própria mentira? Reforcemos a tinta: como uma

⁵¹ Em *CDG* (2010b, pp. 333-334), Sartre começa a meditar sobre a autenticidade: ao contrário de Gide, o esboço de autenticidade sartreana “(...) não é exatamente este fervor subjetivo. Ela não pode ser compreendida senão a partir da condição humana, esta condição de um ser lançado em situação. A autenticidade é um dever que nos vem, ao mesmo tempo, de dentro e de fora, porque nosso ‘interior’ é um ‘exterior’. Ser autêntico é realizar plenamente o ser-na-situação, seja qual for essa situação, com aquela consciência profunda de que pela realização autêntica do ser-na-situação levamos à existência plena a situação, por um lado, e, por outro lado, a realidade-humana”.

⁵² “(A má-fé) não poderia ser nem mentira cínica e nem evidência, caso a evidência seja a possessão intuitiva do objeto. Mas, se se nomeia crença a adesão do ser a seu objeto, na medida em que o objeto não é dado ou é dado indistintamente, então a má-fé é crença, e o problema essencial da má-fé é um problema de crença” (SARTRE, 2010a, p. 103).

consciência que é pura translucidez (de) si ⁵³ pode, finalmente, enganar-se sem operar, no mesmo ato sintético, a consciência (de) estar se enganando?

Um feixe de resposta passa, forçosamente, pela indicação de que o projeto de má-fé é todo ele atravessado pela má-fé, isto é: para que eu me pusesse de má-fé, já era necessário, anteriormente, que eu já estivesse de má-fé, logo, ela não se encontra apenas no fim de meu esforço de persuasão: “a decisão de estar de má-fé não ousa dizer seu nome, acredita-se e não se acredita de má-fé” (SARTRE, 2010a, p. 103). Mormente, a má-fé, quando de sua aparição, passa a reinar sobre toda e qualquer atitude ulterior, regula seu próprio sentido. Imbuída de má-fé, a consciência não conserva mais as normas e os critérios da verdade, mas, antes, passa a determinar a natureza da verdade (correlação de má-fé): “com a má-fé, aparece uma verdade, um método de pensar, um tipo de ser dos objetos; e esse mundo de má-fé, no qual o sujeito se cerca repentinamente, tem por característica ontológica que o ser é o que não é e não é o que é” (SARTRE, 2010a, p. 103). Como consequência, continua Sartre, uma *evidência de tipo não persuasiva* ⁵⁴ emerge, ou seja, a má-fé apreende tais evidências, mas não se deixa, por outro lado, preencher por elas; desse modo, ao estarmos de má-fé, decidimos imediatamente pela não persuasão. Tal como a esfera psíquica de *TE*, a consciência emotiva de *ES* ou o imaginário patológico de *IM*, a consciência de má-fé forja um conceito de verdade-de-má-fé (a não-persuasão) que molda e adequa a realidade a seu bel prazer. Sartre novamente:

Assim, a má-fé, em seu projeto primitivo, e desde seu surgimento, decide pela natureza exata de suas exigências, se delinea inteira na resolução que ela toma de *não exigir demais*, de dar-se por satisfeita quando mal persuadida, de forçar por decisão sua adesão às verdades incertas. Esse projeto primeiro de má-fé é uma decisão de má-fé sobre a natureza da fé (SARTRE, 2010a, p. 103).

Contudo, há de se observar que tal decisão de estar de má-fé não é refletida e muito menos voluntária, mas bem antes uma “determinação espontânea de nosso ser”. Afinal, o que significa essa determinação espontânea não refletida e não voluntária de nosso ser? Significa, pensamos, que a má-fé irrompe é, finalmente, um tipo de ser-no-

⁵³ Já o dissemos, mas vale acentuar: a consciência é translucidez (de) si, o que, contudo, não equivale a dizer que ela coincida com o si.

⁵⁴ Daí que Sartre defina a estrutura da má-fé como metaestável.

mundo que tende a se perpetuar por si mesma, daí que “fazemo-nos de má-fé como quem adormece e somos de má-fé como quem sonha” (SARTRE, 2010a, p. 103). N’outros termos, essa comparação assinala o fato de que, uma vez esse modo de ser realizado, há uma dificuldade em sair dele assim como é difícil alguém despertar a si próprio do sono. Ainda, poder-se-ia dizer que a iniciativa de má-fé é tão imperceptível quanto à transição da vigília ao sono. No mais, a comparação com o sonho assinala o fato de que esse modo de ser, tal como no sonho, se dá irrefletidamente, logo, não se posiciona como tal. Uma rápida incursão por *IM* poderá revelar-nos o *modus operandi* da má-fé, além de explicitar a comparação entre ela e o sonho; vejamos. Na referida obra, Sartre atenta para o fato de que a consciência onírica, por ser consciência, é translucidez de ponta a ponta e, portanto, o problema a ser resolvido atém-se ao fato de que, no sonho, a consciência se apreende como real mesmo sendo irreal, ou seja, da ordem da consciência imaginante. No caso que nos ocupa, a fé da má-fé, poder-se-ia estabelecer um paralelo com a consciência onírica ao notarmos que essa fé, na verdade-de-má-fé, não é apreendida pela consciência enquanto tal, pois a má-fé, mesmo que esteja consciente de sua estrutura, toma algumas precauções que visam negar a si mesma: decide, através de uma correlação de má-fé, que sua estrutura metaestável pertence ao ser e que sua não persuasão é a estrutura de todas as convicções. Negando-se a si mesma, a consciência de má-fé “determina-se a estar mal persuadida para persuadir-se de que sou o que não sou” (SARTRE, 2010a, p. 104); entretences, em sua origem, a má-fé solicita um tipo específico de fé que queira estar mal convencida. Analisamo-la em filigrana.

Se, por exemplo, creio que meu amigo Pierre possui por mim alguma estima, tal crença, ao contrário da intuição, assinala apenas minha disposição em crer em seu sentimento de amizade: a crença é, antes de mais nada, uma consciência particular do *sentido* dos atos de Pierre para comigo. Nutro uma crença de boa fé quando sei que creio, ou seja, quando não confundo minha crença com a apoditicidade e adequação da evidência dada pela intuição; logo, tal crença me é dada como uma pura determinação subjetiva sem qualquer correlato exterior: eis o que faz com que ela – a crença –, seja passível de indagação (será mesmo que Pierre considera-me seu amigo?) ou de maneira inquebrantável (confio na amizade de Pierre). Se, por conseguinte, nutro este segundo tipo de crença, o que Hegel havia nomeado como o imediato, esta deverá aparecer-me como crença posicionada e, portanto, transformar-se-á em não-crença: se possuo o saber de que creio, este saber, imediatamente, não é mais crença: crer é saber que se crê e

saber que se crê, é não mais crer. Com efeito, se posiciono minha crença como tal, imediatamente a nado na medida em que o ser da consciência está em questão para si. Além disso, forçosamente, se detenho a consciência de crer, e sendo esta apenas um sentido que, subjetivamente, confiro ao X qualquer, então tenho a consciência de que não posso ter uma certeza à maneira da evidência intuitiva: logo, a crença não é mais crença. Uma vez que a apreendo como crença, sua frágil certeza de caráter subjetivo dá lugar a uma consciência de incerteza, fazendo com que ela se desmorone e não seja mais crença. A crença, portanto, funciona como uma espécie de “substituto” da certeza, certeza (evidência) que apenas pode ser dada pela intuição de um X qualquer presente à consciência: logo, na medida em que o X qualquer da crença está ausente, é esta ausência mesma que alimenta a crença, pois, se creio, creio na medida exata em que esse X se encontra ausente⁵⁵. Toda crença, portanto, é insuficiente e, mais do que isso, necessita dessa insuficiência mesma (ausência do objeto) para poder existir.

Além do que dissemos, é preciso notar que, uma vez o corolário da consciência colocado em marcha (toda consciência é consciência (de)...), somos forçados a admitir que crer é *pari passu* não crer: a agudez do argumento sartreano atém-se ao fato de que a consciência, uma vez sendo consciência não-tética (de) crer, finda por destruir a crença⁵⁶. Ora, se a lei ontofenomenológica do cogito pré-reflexivo assevera que o ser do crer deve ser *eo ipso* a consciência de crer e, uma vez essa consciência posta, a crença se esfacela em não-crença⁵⁷, estamos então lidando, de fato, com sua impossibilidade de princípio: a crença, portanto, deverá ser compreendida como um ser que “se coloca em questão em seu próprio ser, que não pode se realizar senão em sua destruição, que somente pode manifestar-se a si ao negar-se” (SARTRE, 2010a, p. 104); em outros termos, seu aparecer é correlativo de sua própria negação. Conclusão: crer é não crer, e seu ideal (o de crer que se crê), assim como o ideal da sinceridade (ser o que se é), é um ideal do ser-em-si (a pura identidade inerte); daí que, deste corolário translucido da consciência (de) si, Sartre possa asseverar que “toda crença não é suficientemente crença, não se crê jamais naquilo que se crê” (SARTRE,

⁵⁵ Aqui, deixemos uma questão: a crença, por ser objeto ausente, operaria nos mesmos quadros do objeto imaginário próprio à consciência imaginante? Qual seria, finalmente, a diferença entre a ausência do objeto na crença e aquela do objeto imaginário?

⁵⁶ Este jogo de espelhos, como já mencionado em nota, configura a dinâmica própria do que Sartre ira nomear, no próximo capítulo de *EN*, como reflexo-refletidor; voltaremos a isso.

⁵⁷ Para Sartre, “(...) o ser da consciência é o de existir por si, portanto, de se fazer ser e, através disso, de superar-se. Nesse sentido, a consciência é perpetuamente fuga a si, a crença torna-se não-crença, o imediato, mediação, o absoluto, relativo e o relativo, absoluto” (SARTRE, 2010a, p. 105).

2010a, p. 105)⁵⁸. E não é senão pelo fato de que a crença se autodestrói, que a má-fé, melhor, sua fé, utilizar-se dela⁵⁹: minha incapacidade de crer que sou corajoso já não será mais um problema para mim porque, justamente, nenhuma crença poderia crer suficientemente nisso. Todavia, se não posso crer totalmente em minha coragem, como, ainda assim, afirmo-me, de má-fé, corajoso? Nisso reside precisamente o feitiço da má-fé, qual seja: não creio naquilo que creio, isto é, não irei crer que não me creio corajoso; sob a tinta de Sartre, “a má-fé não chega a crer naquilo que ela quer crer (minha coragem). Mas é precisamente enquanto acepção de não crer no que ela crê (minha ausência de coragem) que ela é de má-fé” (SARTRE, 2010a, p. 105). Se a boa-fé busca desvencilhar-se do expediente de “não-crer-no-que-se-crê”, a má-fé, bem ao contrário, refugia-se nele; a consciência de má-fé, não crendo no que ela crê, procura fugir do que se é, logo, tenta “esconder” de si mesma sua ausência de ser constitutivo, isto é, sua não coincidência consigo – seu nada de ser -: “o projeto mesmo de fuga revela à má-fé uma desagregação no seio do ser, e essa desagregação que ela quer ser” (SARTRE, 2010a, p. 105). Se a boa-fé busca fugir da desagregação íntima de meu ser indo em direção ao em-si que ela deveria ser, embora não seja, a má-fé, em oposição, foge rumo ao em-si através da desagregação de meu ser⁶⁰: mesmo não crendo em minha coragem, isto é, mesmo não podendo afirmá-la com a solidez maciça do em-si, afirmá-la-ei, isto é, direi que sou corajoso assim como uma pedra é o que é. Por outro lado, porque a crença sofre de uma impossibilidade ontofenomenológica (a crença é consciência pré-reflexiva (de) crença e, portanto, deixa de crer no que crê), jamais poderei crer totalmente em minha coragem e é aí, como não nos furtamos de frisar, que a má-fé é solicitada: ela nega a desagregação de meu ser, ou seja, sua impossibilidade de ser coragem à maneira do ser-em-si e nega, nesse mesmo movimento, que nega tal desagregação; cisma negadora, a má-fé nega estar de má-fé; para Sartre, “fugindo através do ‘não-ser-o-que-se-é’ do em-si que não sou à maneira de ser o que não se é, a má-fé, negando-se como tal, visa o em-si que eu não sou sob o modo do ‘não-ser-o-que-não-se-é’” (SARTRE, 2010a, p.106)⁶¹.

⁵⁸ Em CDG (2010b, p. 616), lemos: “A fé é tola ou é má-fé”. Neste mesmo parágrafo, algumas linhas adiante, Sartre buscará enredar a fé ao espírito do sério e este ao mesmo *modus operandi* da má-fé que visa coagular a consciência em uma inércia de identidade tal como aquela do em-si.

⁵⁹ “(...) o projeto primitivo da má-fé não é senão a utilização dessa autodestruição do fato de consciência” (SARTRE, 2010a, p. 105).

⁶⁰ Tal desagregação, repetimo-la, expressa a não coincidência da consciência com seu si. Dessa maneira, tal desagregação é o que, como dizemos, Lacan havia nomeado por “a insondável decisão do ser”.

⁶¹ Veremos no próximo capítulo que esta característica da consciência revelada pela má-fé, isto é, a de “ser o que se é” e a de “não ser o que não se é”, diz respeito à propriedade humana de ser facticidade e transcendência, ou seja, o fato de que o para-si, porque é, possui a contingência original do em-si, mas, ao mesmo tempo, evada-se, foge permanentemente dele.

No mais, se a má-fé é possível, sua condição de possibilidade deve-se menos por acidente do que por necessidade: na medida em que minha consciência é pura translucidez, ou seja, consciência pré-reflexiva (de) si, na medida em que ela é o que não é e não é o que é ⁶², ela jamais poderia existir sob o modo do em-si que ela é, sem, todavia, sê-lo; daí que a possibilidade da má-fé advenha precisamente da necessária não coincidência da consciência (de) com seu si ⁶³. Se há conceitos que se devem incutir na alma do leitor à força de repetição, este, sem dúvida alguma, é um deles: enquanto ser que é o que não é e não é o que é, o para-si é não coincidência consigo e esta não coincidência está ontologicamente gravada no ser do para-si desde o ato ontológico através do qual o em-si, buscando a *causa sui*, falha e realiza uma descompressão de ser que faz irromper o para-si como nada de ser que, como veremos, busca incansavelmente esta *causa sui* sob o modo do valor em-si-para-si. Logo, é preciso convir que a má-fé é uma disposição originária do ser-para-si: *EN* “confere às condutas de má-fé uma motivação propriamente ontológica ao reportá-las ao ser do para-si enquanto descompressão de ser” (CABESTAN, 2005b, p. 614).; a má-fé é, portanto, uma “tentação originária” de um ser cujo surgimento é sinônimo de queda. A partir disso, somos forçados a dizer que é a própria estrutura da consciência, sua não coincidência, que inicia uma conduta qualquer de má-fé: “existir sob o modo do *não ser* para ter de ser é, então, não somente a condição da liberdade, mas também aquela da má-fé” (LEGUILL, 2012, p. 74) ⁶⁴; possuindo, fatidicamente, uma compreensão prejudicativa de seu nada de ser, a consciência incorre em *permanente risco* de má-fé, ela é a busca desenfreada por preenchimento através do ser, n’outras palavras, a tentativa frustrada da identificação a si. Nesta toada, poder-se-ia assimilar tal conduta (a busca pelo preenchimento do nada de ser do para-si) àquela da criança que “enfia o dedo em um buraco no solo e prova o prazer de *preencher*. (...) preencher: triunfo do pleno sobre o vazio, da existência sobre o Nada” (SARTRE, 2010b, p. 436) ⁶⁵. Portanto, se dissemos

⁶² “A condição de possibilidade da má-fé é que a realidade-humana, em seu ser mais imediato, na infraestrutura do *cogito* pré-reflexivo, seja o que ela não é e não seja o que ela é” (SARTRE, 2010a, p. 102).

⁶³ “A má-fé implica a translucidez da consciência. (...) a conduta do sujeito (...) é conduta da consciência” (JEANSON, 1965, p. 172).

⁶⁴ Afinal, tudo o que acontece à consciência “deve acontecer por ela mesma, é a lei da sua liberdade” (SARTRE, 2010b, p. 398). Logo, respondendo uma das perguntas tecidas no capítulo dois, diremos que a má-fé, o avesso da liberdade, é ainda a liberdade em toda a sua *dynamis*.

⁶⁵ Este excerto, presente no “Carnet V” do *Drôle de Guerre* traz, além de uma riqueza estilística, a compreensão da realidade-humana como uma infundável busca pelo Ser perdido; busca que, mais tarde, será enovelada pela definição sartreana da transcendência da consciência como desejo de ser. Desse modo, o filósofo busca mostrar ali, numa espécie de argumento *a posteriori*, que o oculto aos orifícios,

que a má-fé é a consequência quase sempre necessária de uma compreensão prejudicativa, isto é, a fatura de uma consciência consciente (de) sua estrutura nadificante, será forçoso admitir que ela deverá se constituir quando desta “apreensão” da consciência por si mesma; porém, como veremos no capítulo seguinte, tal “apreensão” é operada por uma reflexão pura definida como um quase-conhecimento não-tético do ser não-tético da consciência pré-reflexiva ⁶⁶. O que buscamos sinalizar *en passant*, é o fato de que somente uma reflexão pura pode desvelar à consciência seu nada de ser, isto é, sua não coincidência com seu si, e, se assim é, a má-fé, para que seja possível, necessita desse desvelamento para operar, ilusoriamente, o “preenchimento do buraco”; afinal, como poderia angustiar-me diante de meu nada de ser (para, então, iniciar uma conduta de má-fé) sem, contudo, ter consciência (do) nada de meu ser ⁶⁷? A partir desse horizonte, isto é, a permanente auto ameaça da consciência, o papel da psicanálise existencial não seria, por ventura, o de desvelar ao homem seu nada de ser sem, por outro lado, dar início ao maquinário de fuga propiciado pelas condutas de má-fé? Ao contrário da reflexão pura, este quase-conhecimento não-tético pelo não-tético, a psicanálise sartreana não adviria como uma espécie de reflexão tética do não-tético? Ora, mas o problema é tanto mais difícil, pois, como indica Sartre a partir de algumas teses husserlianas ⁶⁸, a reflexividade (a reflexão) deturpa forçosamente o pré-reflexivo.

aos buracos (culto perpetuado já pela criança), revela a pré-compreensão do para-si em relação a seu nada de ser: “O mundo é um reino de orifícios. Vejo, com efeito, que o orifício está ligado à recusa, à negação e ao Nada” (SARTRE, 2010b, p. 436). Em *L'être et le néant* (2010a, p. 660), “(...) tapar o buraco é originalmente realizar o sacrifício de meu corpo para que a plenitude do ser exista, isto é, sofrer a paixão do para-si por moldar, refazer e salvar a totalidade do em-si. Nós apreendemos aí, em sua origem, uma das tendências mais fundamentais da realidade-humana: a tendência em *preencher*. (...) uma boa parte de nossa vida se passa a tapar os buracos, a preencher os vazios, a realizar e a fundar simbolicamente o pleno. A criança reconhece, a partir de suas primeiras experiências, que ela mesma é esburacada (*troué*)”.

⁶⁶ Veremos as dificuldades concernentes a esta reflexão e os motivos que conduzem Sartre a defini-la como um quase-conhecimento. Poderíamos adiantar, se se quer, esta definição sartreana se deve, sobretudo, como uma tentativa de superação das aporias deixadas por Husserl em relação a auto apreensão da consciência.

⁶⁷ Estamos plenamente de acordo com Sartre quando este, no final do capítulo sobre a má-fé, observa que esta é um risco permanente na medida em que a consciência, em seu ser, é o que não é e não é o que é. Contudo, para que se inicie a marcha da má-fé, essa consciência, de alguma maneira, precisa estar consciente (de) seu ser e, esta “compreensão” somente vem à tona a partir de uma reflexão pura. Porém, como veremos, o próprio estatuto dessa reflexão é confuso. Desse modo, como a consciência pode angustiar-se diante de seu nada e tenta fugir dele, sem, antes, posicioná-lo? É verdade que a consciência, mesmo não-tética, continua sendo consciência (de) si na exata medida em que é consciência do objeto, mas, nesse caso, não se trata diretamente de um objeto, mas da própria consciência, logo, seria necessário que ela se auto apreendesse para, só assim, angustiar-se perante seu nada; isso significa que ela deva tomar a si mesma como objeto? Em *TE*, nós observamos que essa possibilidade era dada quando da consciência refletida, tida como objeto da consciência reflexionante; o mesmo valerá para *EN*?

⁶⁸ Veremos, ao longo de nossas investigações, que a pré-reflexividade em Sartre é inovadora em relação à fenomenologia de Husserl e tem como fonte de inspiração as *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*. Quanto à dificuldade enfrentada por Husserl (2013, p. 148), isto é, “a questão de saber de onde tiro meu conhecimento do fluxo constituinte”, é apresentada no “suplemento VI”

Desse modo, se assumimos a psicanálise existencial como uma reflexão tética do não-tético, como poderíamos tratar do ser do cogito pré-reflexivo sem, contudo, deturpá-lo? Lembremos que em *TE*, o filósofo já esbarrava nesse mesmo problema, donde a saída encontrada ali foi dada pelo método de refletir na lembrança, isto é, reatualizar fenomenologicamente o vivido irrefletido, pois este carregaria e conservaria sua não-reflexividade; o mesmo valeria para *L'être et le Néant*? Se se afirma que somente uma reflexão pura pode iluminar ao para-si a tessitura de seu ser, como deveremos encarar tal reflexão? Seremos forçados, então, a imputar à realidade-humana um instantaneísmo à maneira do opúsculo sobre o ego transcendente? Pergunta ainda sem resposta e que resvala nas indagações feitas quando do final de nosso capítulo anterior: deve-se assumir uma instantaneidade do *cogito*, ou ao contrário, buscar dar a ele uma temporalidade? Se, em contra partida, assumimos a temporalidade (ek-stases temporais: passado, presente & futuro), como pensá-la a partir de um para-si que, como revelou o exame da má-fé, é o que não é e não é o que é? Uma investigação ainda mais acurada do modo de ser do para-si faz-se imperativa neste momento porque, tal como pensamos, a psicanálise existencial, seu *modus operandi*, está em total consonância e é tributária da estrutura ontofenomenológica deste para-si (de suas estruturas imediatas). Vejamos.

da obra citada. Em acréscimo a esta obra, poderíamos citar, igualmente, o §77 de *Ideias* onde o fenomenólogo indica a impossibilidade de apreensão do irrefletido sem, por outro lado, deformá-lo. Em EN, sobre tal modificação/deturpação do reflexivo, lemos: “Costuma-se afirmar que o olhar reflexivo altera o fato de consciência sobre o qual ele se dirige. Husserl, ele mesmo, confessa que o fato de ‘ser visto’ inicia para cada ‘Erlebnis’ uma modificação total” (SARTRE, 2010a, p. 110).

CAPÍTULO 3

SARTRE SEGUNDO A ORDEM DAS EXISTÊNCIAS

“O movimento espontâneo do para-si como falta (sob o plano irrefletido) é o de buscar o Em-si-Para-si. A reflexão surge originalmente como cúmplice, pois ela é uma nova criação diaspórica como tentativa de recuperação”

(Jean-Paul Sartre)

1.1- Análise ontofenomenológica do cogito pré-reflexivo: presença a si, facticidade & situação

A)

Tendo como horizonte alguns problemas legados pelos últimos dois capítulos, faz-se imperativo, caso almejemos respondê-los, começar aqui por uma análise em filigrana do cogito pré-reflexivo, isto é, da consciência não-tética de si. Entrementes, para Sartre, se Descartes é o precursor do *cogito*, este cai, contudo, no erro substancialista ao interrogá-lo sob o aspecto funcional (Eu duvido, eu penso) e, sem mediação alguma, querer passar a uma dialética existencial (Eu penso, logo sou): o filósofo moderno introduz no *cogito*, como sua condição mesma de operabilidade, um Eu, logo, um substrato que, desde *TE*, havia sido enquadrado como uma substância que traria ao *cogito* uma opacidade e uma substancialidade. Como conclusão dessa passagem abrupta, a filosofia cartesiana fixou-se apenas no *cogito* reflexivo, isto é, a consciência de segundo grau. Husserl, por seu turno, também parece ter partido do *cogito* e seu erro, semelhante ao erro de Descartes, fez com que ele permanecesse apenas no plano da descrição funcional e, “por este fato, ele jamais ultrapassou a pura descrição da aparência enquanto tal, enclausurou-se no *cogito*” (SARTRE, 2010a, p.

109) ¹. N'outras palavras, o fenomenólogo alemão, lido através das lentes sartreanas, jamais teria sido capaz de abordar o *aspecto existencial do cogito*, ou seja, sua presença a si; daí que sem esta dimensão de existência, Husserl mereceria ser chamado de fenomenista muito mais do que de fenomenólogo: se, por um lado, vemos na filosofia husserliana uma elucidação das estruturas essenciais da consciência, por outro, falta-lhe “a posição do problema metafísico propriamente dito ou, sobretudo, o problema ontológico de saber qual é o ser da consciência” ². Em nenhum momento de sua fenomenologia Husserl colocou verdadeiramente o problema” (SARTRE, 2003, pp. 141-42). Ademais, se Sartre usa como fonte inspiradora para a tematização do pré-reflexivo o §39 e o “Suplemento IX” das *Lições* ³, lugar onde Husserl descreve a intencionalidade longitudinal, isto é, a retenção da retenção como uma apreensão não tética do fluxo por ele mesmo, “a descrição do irrefletido permanece ali privativa e oblíqua, pois Husserl está em busca, não desta dimensão de existência como tal, mas de um modo de unificação do fluxo que evite a regressão ao infinito (...)” (DE COOREBYTER, 2000, p. 303). Doravante, o cogito pré-reflexivo sartreano parece emergir como algo cuja originalidade escapa, portanto, à fenomenologia husserliana ⁴. Em suma, Descartes e Husserl não podem mergulhar nesta dimensão pré-reflexiva do *cogito* porque este, em primeiríssimo lugar, é definido por ambos como reflexivo, isto é,

¹ Em *CSCS* (2003, p. 140), lê-se: “Husserl, que parte do ‘cogito’ (...) termina, na seqüência, em uma filosofia contemplativa. (...) Husserl finda em um pontilhado de essências, pois, tendo tomado como ponto de partida único um ‘cogito’ que deve dar conta da duração, da ligação sintética do tempo e, por consequência, tento recusado conceber uma verdade revelada, ele é conduzido a ver as essências na unidade de uma intuição e sem ligação entre elas. A obra de Husserl, por mais importante e essencial que seja, permanece no plano da descrição”.

² Grifo nosso. A parte esta “irritação” de Sartre, este não deixa de observar, ainda em *CSCS*, que: “Eu considero que Husserl é o primeiro filósofo a ter falado de uma dimensão própria da consciência que não seja nem o conhecimento, nem mais a vida, nem mais um tipo de progresso indefinido do espírito (sic), nem mais uma relação pura e simples ao objeto, mas precisamente o que ela deve ser, uma consciência de si mesma” (SARTRE apud DE COOREBYTER, 2000, p. 303).

³ Seguimos, neste ponto, as referências de V. de Coorebyter (2000, pp. 300-355).

⁴ Ainda para DE COOREBYTER (2000, pp.304-06), a dimensão de ser pré-reflexiva do cogito sartreano é inovadora, pois Husserl, ainda que tenha lançado as bases da impessoalidade do irrefletido através da ideia de uma “consciência anônima”, faz com que este anonimato seja tomado como uma forma degradada da consciência. Em segundo lugar, *Lógica formal e lógica transcendental* (1929) conclui que a consciência (de) si somente pode ser atestada unicamente através da rememoração, fato que, em Sartre, será descartado quando da indissolúvel unidade do reflexionante ao refletido. E, por último, “o pré-reflexivo husserliano se manifesta, portanto, no horizonte da reflexão fenomenológica a título do que condiciona sua possibilidade ou o que dá conta da auto-unificação do fluxo, mas que não tem necessidade de aparecer em pessoa, pois ele é sempre já revelado ou ultrapassado” (DE COOREBYTER, 2000, p. 305). N'outras palavras, o irrefletido em Husserl, ainda que tematizado, incorre em equívocos ao não possuir uma autonomia em relação à reflexão. Em Sartre, ao contrário, a reflexão será definida a partir do irrefletido, isto é, o irrefletido será o nível primordial e fundamental de todas as demais consciências: “(...) a condição primeira de toda reflexividade é um *cogito* pré-reflexivo” (SARTRE, 2010a, p. 110). Neste horizonte, poder-se-á afirmar que a consciência pré-reflexiva é condição *sine qua non* da reflexividade e, desta lida, do conhecimento.

como um conhecimento. Porém, antes de ser reflexivo, antes de ser conhecimento, o *cogito* não seria a *manifestação da consciência*? Ora, caso recusemos, tal como Sartre, uma primazia reflexiva do *cogito*, não seríamos capazes de encontrar nele não “um conhecimento voltado sobre si, mas a dimensão de ser do sujeito?” (SARTRE, 2003, p. 136): logo, antes de uma ordem de razões (o que implica, necessariamente, definir o *cogito* como um conhecimento), não deveríamos abordá-lo segundo uma *ordem de existências*, isto é, esta “dimensão de ser – própria - do sujeito” ⁵? Assim, se considerarmos a consciência como um *modo de ser*, “no lugar de lhe conferir um ser, talvez, poderemos remediar as imperfeições do *Cogito*, tal como praticadas por Descartes e Husserl (...)” (SARTRE, 2003, p. 136). Daí que Heidegger, por sua vez, tenha buscado fugir a este fenomenismo a partir de uma analítica existencial que dispense o *Cogito* ⁶: ao *Dasein*, de antemão, é vedado uma dimensão consciente tal como pensada pela fenomenologia husserliana. Ora, uma vez o *Dasein* interdito desta dimensão consciente ⁷, ele não poderá jamais recorrer a ela e, disso, emerge outro problema: se a realidade-humana, tal como Heidegger a concebe, é uma compreensão de si definida como “projeto ek-stático”, como esta compreensão, forçosamente, não seria consciência (de) compreensão? Sem o operador fenomenológico consciência, “essa característica ek-stática da realidade-humana recaí em um em-si coisista e alheio se ela não surge da consciência de ek-stase” (SARTRE, 2010a, p. 110). Se, de fato, devemos partir de um *cogito*, far-se-á fundamental, ao contrário de Husserl e Descartes, examiná-lo através de sua característica pré-reflexiva, característica que poderá fornecer os instrumentos dialéticos (palavra do próprio Sartre) para que nós escapemos de sua instantaneidade e sejamos conduzidos para fora dele ⁸. Em suma, deve-se, de acordo com a ontologia fenomenológica sartreana,

⁵ Havíamos observado, desde a “Introdução” de *EN*, o esforço empreendido para distinguir a consciência (de) si do conhecimento. Nesta toada, aqui, Sartre buscará revelar as implicações teóricas desta separação. Em suma: “inaugurando sua ontologia pelo pré-reflexivo, Sartre não busca somente dar crédito ao método fenomenológico, a dar uma apreensão não circular ao saber do qual ele utilizará; ele busca, sobretudo, subtrair a consciência do gnosiológico para fazê-la operar no existencial” (DE COOREBYTER, 2000, p. 331). E este existencial, veremos, é a própria tessitura originária e fundamental da consciência (de) si.

⁶ Para Sartre, um outro motivo para esta “demissão” heideggeriana do *cogito* estaria no fato de que ele “está totalmente persuadido de que o *Eu penso* de Husserl é uma armadilha fascinante e pegajosa” (SARTRE, 2010a, p. 121).

⁷ Sobre os motivos que conduzem Heidegger a negar uma consciência ao *Dasein*, tomamos a liberdade de indicar nosso artigo “Anti-humanismo e humanismo: Descartes sob a mira de Heidegger e Sartre”, presente na revista *Natureza Humana*, 2014, v. 16, n. 2, pp. 29-53.

⁸ “De fato, é preciso partir do *cogito*, mas podemos dizer dele, parodiando uma fórmula célebre, que ele nos conduz, mas com a condição de que possamos sair dele” (SARTRE, 2010a, p. 110).

(...) operar uma síntese da consciência contemplativa e não dialética de Husserl, que conduz-nos unicamente à contemplação das essências, com a atividade do projeto dialético, mas sem consciência e, por consequência, sem fundamento, que encontramos em Heidegger, onde vemos, ao contrário, que o elemento primordial é a transcendência (SARTRE, 2003, p. 164).

N'outras palavras, tratar-se-á de analisar o *Cogito* a partir de sua pré-reflexividade, isto é, sua relação a si (imanência) e, neste mesmo itinerário, de seu transcender para fora de si, movimento de transcendência operado graças à ideia fundamental de intencionalidade (transcendência)⁹: duplo movimento pelo qual apreendemos a presença a si da consciência como abertura ao mundo e a abertura ao mundo como presença a si. Logo, através das díades fornecidas ao longo da obra (imanência/transcendência, para-si/em-si, nada/ser, translúcido/opaco¹⁰), deteremos, como observado há pouco, “o instrumento dialético¹¹ que nos permitirá encontrar no *cogito* os meios para que possamos evadir-nos da instantaneidade em direção à totalidade de ser que constitui a realidade-humana” (SARTRE, 2010a, p. 110). Se, pelo exame ontofenomenológico da má-fé, nós chegamos à conclusão de que a consciência não é o que é e é o que não é, agora, devemos examinar tal característica à luz do *cogito* pré-reflexivo.

Nesta toada, devemos lembrar, tal como havíamos postulamos a partir da “Introdução” de *EN*, que o ser da consciência está em questão para ela, ou seja, seu ser é menos uma coincidência do que uma presença a si; não há adequação plena de seu ser consigo mesma, adequação que, por definição, pertencerá somente ao ser-em-si, ser que é o que é, plenitude maciça de identidade. Não possuindo uma fissura, mesmo que

⁹ Frisemos que: “(...) o intencional abre-se sob a exterioridade, o pré-reflexivo institui uma relação de interioridade” (DE COOREBYTER, 2000, p. 258). Como vimos, consciência & objeto são, ao contrário do que postularia um mero dualismo ôntico, dois momentos que convergem para uma unidade sem a qual a consciência não seria consciência o mundo não seria mundo. Tal fato, como fora explicitado aqui, diz respeito ao que havíamos chamado em *TE* de duplo empírico-transcendental e que, em *EN*, poderia ser enquadrado sob a chave do direito/fato. No mais, a dinâmica constituída pela imanência (consciência (de) si, consciência pré-reflexiva) e pela transcendência (intencionalidade, movimento em direção ao X qualquer transcendente), será teorizada por Sartre como uma díade que, por sua vez, será capaz de extinguir as dualidades sujeito/objeto, interioridade/exterioridade. Sobre este ponto, De Coorebyter (2000, p. 265) é fundamental: “Entendida como articulação do translúcido e do opaco, a relação homem/mundo se torna primeira em relação a seus termos mesmos (...): o ser-no-mundo é uma diferenciação geradora entre dois polos que não perderão jamais sua autonomia, pois não são nada fora desse processo diferenciador”.

¹⁰ A oposição translucidez/opacidade pode ser lida, igualmente, como a diferença, ainda que mínima, entre o intencional e o pré-reflexivo, “pois o primeiro é *abertura* da ‘translucidez’ sobre a ‘opacidade’ noemática, tanto que o segundo é esta translucidez mesma (...), identidade do ser e do aparecer (...)” (DE COOREBYTER, 2000, p. 264).

¹¹ Restaria saber se, de fato, esse “instrumento” é dialético.

mínima, pela qual a dualidade poderia deslizar, o em-si é uma pura densidade infinita¹²; daí sua plena identidade ($A=A$ ¹³), sua total adequação entre conteúdo e continente: “não há o menor vazio no ser, a menor fissura pela qual o nada poderia deslizar” (SARTRE, 2010a, p. 110). Mas a consciência, ao contrário desta total plenitude identitária, opaca e maciça, é uma descompressão de ser¹⁴, entretantes, não traz em seu ser a plena identidade: se, por exemplo, creio, não posso dizer que esta crença seja o que é no sentido identitário $A=A$, mas, antes, que ela é consciência (de) crença¹⁵. Ora, pelo simples fato de que a crença é apreendida como consciência (de) crença, ela já não é mais crença como, por exemplo, a mesa é somente a mesa, ela é “crença perturbada”. Postular que minha crença é consciência (de) crença é produzir um *juízo ontológico* ao invés de um *juízo de identidade*: “o sujeito e o atributo são radicalmente diferentes, embora na unidade indissolúvel de um mesmo ser” (SARTRE, 2010a, p. 111); a crença, tal como a consciência, não é o que é e é o que não é; em nenhuma hipótese, portanto, podemos dizer que a crença é crença ou que a consciência é consciência. Há aqui, como salienta o filósofo, um *duplo jogo de remissão*, qual seja, a consciência (de) crença é crença e a crença é consciência (de) crença; cada um dos termos remete, necessariamente, ao outro, e são, ao mesmo tempo, diferentes um do outro¹⁶. Destarte, não devemos erigir a crença apenas como objeto de visada intencional, pois “a crença se tornaria pura qualificação transcendente e noemática da consciência; a consciência teria a liberdade de determinar-se como quisesse em relação a essa crença (...)” (SARTRE, 2010a, p. 111). A consciência (de) crença, ainda que altere a crença, não se distingue dela, pois existe para realizar o ato de fé: por conseguinte, consciência (de) crença & crença são um único e mesmo ser cuja característica é o da imanência absoluta. Todavia,

(...) se quisermos apreender este ser, ele desliza entre os dedos e nos encontramos frente a um esboço de dualidade, de um jogo de reflexos, pois a

¹² “(...) a densidade de ser do em-si é infinita” (SARTRE, 2010a, p. 110).

¹³ “A é A significa: A existe sob uma compressão infinita, em uma densidade infinita” (SARTRE, 2010a, p. 110). Logo, desta mesa que utilizo para escrever estas páginas, posso dizer que ela é pura e simplesmente esta mesa, isto é, é o que é. Paradoxalmente, pensamos, esta total identidade de si equivale, *eo ipso*, a uma total ausência de si. Doravante, “o princípio de identidade é a negação de toda espécie de relação no seio do ser-em-si” (SARTRE, 2010a, p. 113).

¹⁴ “O para-si corresponde (...) a uma destruição descompressora do em-si e o em-si se nadifica e se absorve em sua tentativa para se fundar” (SARTRE, 2010a, p. 120).

¹⁵ A consciência (de) é, forçosamente, um jogo entre reflexo e refletidor.

¹⁶ Aliás, é por este “jogo de remissão” que entenderemos a impossibilidade da realização efetiva de todo e qualquer desejo.

consciência é reflexo (*reflet*); mas, justamente enquanto reflexo, ela é a refletidora (*réfléchissant*) e, se tentamos captá-la como refletidora, ela se desvanece e recaímos no reflexo. Esta estrutura do reflexo-refletidor (...), caso nós a aceitemos como se dá, obriga-nos, ao contrário, a conceber um modo de ser diferente do em-si: não uma unidade que contenha a dualidade, nem uma síntese que ultrapasse e capte os momentos abstratos da tese e da antítese, mas uma dualidade na unidade, um reflexo que é sua própria reflexão (SARTRE, 2010a, p. 112).

O jogo reflexo-refletidor deve ser entendido, ao contrário de uma operação reflexiva que faria com que a consciência fosse consciência posicional de si, como um fenômeno de remissão (consciência (de) crença & crença) próprio à pré-reflexividade da consciência; ao ser consciência (de) crença, a consciência é, nesta mesma atividade, consciência (de) si: “o reflexo é, ele mesmo, o refletidor, e o refletidor, o reflexo” (SARTRE, 2003, p. 155). Esta “dualidade na unidade”, indicada pelo jogo reflexo-refletidor, aponta para a necessária sobreposição do intencional ao pré-reflexivo¹⁷: ora, sem a consciência (de) crença (intencionalidade), a consciência (de) si (pré-reflexividade) se extinguiria e, por outro lado, sem a consciência (de) si, a consciência (de) crença permaneceria puramente inconsciente. Assim, a remissão perpétua do reflexo ao refletidor e do refletidor ao reflexo sinaliza, fundamentalmente, a dinâmica ontofenomenológica de uma consciência que, por ser nada de ser, descompressão de ser, não identidade a si, deve estar voltado ao X qualquer (aqui, no caso, a crença)¹⁸. O si (da consciência (de) si), por óbvio, não poderá jamais ser uma propriedade do ser-em-si, pois caso lhe pertencesse, este deixaria de possuir sua plena e total identidade: “o *si* remete, mas remente precisamente ao *sujeito*” (SARTRE, 2010a, p. 112). Talvez, o ponto mais paradoxal da consciência (de) si seja devido ao fato de que o sujeito é e não é si: não pode ser si (tal como $A=A$), pois tal coincidência consigo faria *desaparecer* o si, mas, igualmente, não pode não ser o si, já que este é a *indicação* do próprio sujeito

¹⁷ Nossa posição de leitura, inspirada diretamente por V. de Coorebyter (2000, p. 255-59), é a de que o intencional e o pré-reflexivo são duas instâncias que estão unidades de fato, mas são separadas de direito. Em outro momento, V de Coorebyter (2005, p. 93) notará que: “A intencionalidade designa o ek-stase da consciência, sua fuga em direção à..., sua dimensão de fuga a si, abertura ao outro, ao exterior; inversamente, o cogito pré-reflexivo ou a consciência (de) si, recobrem a dimensão interior, *vivida*, da relação intencional, como uma testemunha de si a si”.

¹⁸ Desde *ES* (2010d, p. 55), aliás, Sartre já observava que a consciência “não se conhece senão no mundo”. Logo, deste jogo entre reflexo-refletidor, podemos, igualmente, apreender o que significa, inextrincavelmente, o ser-no-mundo da consciência. Na segunda parte, capítulo três, seção I, *La connaissance comme type de relation entre le pour-soi et l'en-soi*”, de *EN*, Sartre, analisando o fundamento ontofenomenológico do conhecimento, mostrará que: “é preciso que o refletidor reflita *alguma coisa* para que a díade não colapse no nada” (SARTRE, 2010a, p. 209).

¹⁹. Frisemos: a consciência (de) si designa uma presença a si sob o modo da não identidade a si: a consciência, visando o X qualquer, jamais poderá coincidir consigo mesma sob a forma de uma pura e plena identidade a si ²⁰. Ora, talvez este si que o sujeito não deva e deva ser não seja assim tão paradoxal se nos lembrarmos de que a consciência não é o que é e é o que não é, sobretudo, se nos detivermos no fato de que, como aludimos, o si sinaliza menos uma coincidência do que uma presença ²¹: “o si representa, por conseguinte, uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade colocando-a como unidade” (SARTRE, 2010a, p. 113). Se se tratasse de uma coincidência (de uma identidade), faticamente, o para-si deixaria de ser consciência intencional – movimento de transcendência – para, então, tornar-se um ser inerte à maneira do em-si; n’outras palavras, a não coincidência do si é aqui uma condição capital para que a consciência seja consciência (de) si na exata medida em que ela é consciência (de)...! Forçosamente, “o sujeito não pode ser si mesmo. Ele é para si mesmo. Ele não pode mais não ser si mesmo” (SARTRE, 2003, p. 156). Daí que a *lei ontofenomenológica* do para-si consista, precisamente, em ser si mesmo sob a forma da *presença a si* (e não da coincidência a si). A presença é constituída, ao contrário da total identificação a si do ser-em-si, a partir de uma fissura ontológica ²² própria ao ser-para-si, isto é, a partir de seu nada de ser, afinal, “se ele é presente a si, é porque ele não é inteiramente si”, e, por conseguinte, “a presença é uma degradação imediata da coincidência, pois ela supõe a separação” (SARTRE, 2010a, p. 113). O indivíduo, presente a si mesmo, está separado de si por nada (*rien*): nada pode separar a consciência (de) crença da crença, mas, ainda assim, a consciência é e não é essa crença, assim como a crença é não é consciência (de) crença; a crença não pode ser senão consciência (de) crença (o que significa, n’outras palavras, que ela não pode ser crença idêntica a si, uma crença em-si). Sob uma tal ótica, diremos que o para-si é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser é um certo modo

¹⁹ Retenhamos esta informação, pois ela será preciosa quando estudarmos o desejo de ser.

²⁰ Daí que a reflexão, uma vez tomando a própria consciência como objeto, possa incorrer no erro de tomá-la como pura identidade a si, como um objeto que seria à maneira do em-si: a esta reflexão, Sartre chamará de reflexão impura.

²¹ Em *CSCS* (2003, p. 156), lemos: “(...) a dimensão de ser de todo fato de consciência é constatação. Dito de outra maneira, presença a si é, ao mesmo tempo, separação, em certa medida, de si”.

²² Esta fissura, chamamo-la ontológica, pois é a expressão direta do nada de ser do para-si, fissura por onde desliza o nada a partir do ato ontológico pelo qual o para-si irrompe: “esta fissura é, portanto, o negativo puro” (SARTRE, 2010a, p. 114).

de *não ser* um ser que ele põe como o outro dele, o outro que não si mesmo ²³. Sartre novamente:

A separação que separa a crença dela mesma não se deixa nem apreender e nem mesmo ser concebida à parte. Se tentamos descobri-la, desvanece: encontramos a crença como pura imanência. Mas se, ao contrário, queremos apreender a crença enquanto tal, acha-se aí a fissura, aparecendo quando não queremos vê-la, e desaparecendo quando buscamos contemplá-la. (...) a fissura infraconsciente (*intraconscientielle*) é um nada (*rien*) fora daquilo que nega, e somente pode ser na medida em que não a vemos. Esse negativo que é nada de ser e conjuntamente poder nadificador é o *nada*. Em nenhum outro lugar poderíamos apreendê-lo em uma tal pureza (SARTRE, 2010a, p. 114).

Esse nada em estado de pureza, proveniente da consciência pré-reflexiva, é a prova cabal de que a consciência *de...* não pode existir separada da consciência (*de*) si, isto é, anuncia a dupla impossibilidade da consciência em não se refletir sem, por outro lado, ser o refletidor: “a consciência é *reflexo* com a condição de ser também *refletidor*, consciência (*de*) si do reflexo (...)” (DE COOREBYTER, 2005a, pp. 92-93). Nesta dupla dimensão – consciência (*de*) si e consciência intencional *de...*, observamos que se a intencionalidade designa o movimento de transcendência da consciência para fora de si mesma, tal movimento implica, forçosamente, uma dimensão interior pela qual a consciência, sendo consciência *de...* é consciência (*de*) si ²⁴. E porque presença a si, remissão do reflexo ao refletidor e do refletidor ao reflexo (consciência (*de*) si à consciência *de...* e vice-versa), a consciência vive seu si à distância, n’outras palavras, está impedida, como já indicamos, de coincidir consigo ²⁵: ora, uma tal distância-não-coincidente é tributária do jogo reflexo-refletidor exatamente porque, ao contrário de um espelho que reflete a mesa e permanece, como a mesa refletida, inconsciente, a consciência, para refletir o Outro dela (consciência *de...*), deve apreender a si mesma como não sendo esse Outro (consciência (*de*) si), isto é, deve *negar* para poder *afirmar* ²⁶. Daí que o que separe a consciência (*de*) crença da crença seja, precisamente, o *Nada*:

²³ Uma tal assertiva, obviamente, aplica-se também na relação do para-si aos objetos transcendentais.

²⁴ N’outros termos, este fato ontofenomenológico poderia ser designado da seguinte maneira: toda consciência é consciência (*de*) si na exata medida em que é consciência do X qualquer. Doravante, a consciência do X vem acompanhada de uma consciência (*de*) si.

²⁵ Desta constatação, veremos que o para-si será desejo de coincidir consigo sob a forma da identidade a si.

²⁶ Lemos: “O refletidor não é senão para refletir o reflexo e o reflexo não é reflexo senão enquanto remete ao refletidor” (SARTRE, 2010a, p. 209).

“(…) para que exista um *si*, é preciso que a unidade deste ser comporte seu próprio nada como nadificação do idêntico. Pois o nada que desliza na crença é *seu* nada, o nada da crença como crença em *si*” (SARTRE, 2010a, p. 114)²⁷; assim, diremos que o para-*si* é fundamento de seu nada sob a forma da díade reflexo-refletidor (ademais, pela estrutura reflexo-refletidor, observaremos que o para-*si* se faz ser sua própria falta).

Ora, para que a consciência seja consciência (de) *si*, ela deve, necessariamente, realizar um movimento intencional de transcendência em direção ao X qualquer, movimento que, por sua vez, faz com que ela exista à distância de *si*; o para-*si* está fadado à obrigação ontofenomenológica de “não existir senão como um alhures em relação a *si* mesmo, de existir como um ser que se afeta perpetuamente de uma inconstância de ser” (SARTRE, 2010a, p. 114). Porque nadificação do ser, nada de ser em relação ao ser-em-*si*, o para-*si* busca, na transcendência, seu preenchimento de ser, e, neste movimento mesmo de transcendência, sua imanência, antes de ser conhecida, é existida²⁸ sob a forma de consciência (de) *si*. Logo, o *cogito* pré-reflexivo é o ato pelo qual o sujeito mantém uma relação com o mundo e, ao mesmo tempo, uma relação (não idêntica) a *si*: “(…) é da natureza mesma da consciência existir em círculo” (SARTRE, 2010a, p. 20)²⁹. Ainda, esta descrição da *démarche* do *cogito* pré-reflexivo acentua a *prova ontológica*: pela descompressão de ser, uma negatividade é instalada³⁰ e a identidade a *si* do ser-em-*si* é fissurada pelo surgimento de uma consciência que *se* faz relação ao em-*si* e, nesse mesmo *ato ontológico*³¹, negação dele³². Por este *ato ontológico* (relação & negação ao em-*si*), o para-*si* se faz presença a *si*; daí que, degradando-se em presença a *si*, o nada (e somente ele), poderá ser a possibilidade do

²⁷ Ao longo deste capítulo, o filósofo trará um novo exemplo para a compreensão do jogo reflexo-refletidor: “A sede remete à consciência de sede que ela *é*, bem como a seu fundamento – e inversamente. Mas a totalidade ‘reflexo-refletidor’, se pudesse ser dada, seria contingente e em-*si*. Só que esta totalidade é inatingível, posto que não posso dizer nem a consciência de sede é consciência de sede, nem que a sede é sede” (SARTRE, 2010a, p. 118).

²⁸ Esta relação a *si*, por ser pré-reflexiva, indica que, antes de ser conhecida, é existida. Disso o sentido para o título escolhido para o capítulo em tela.

²⁹ Esta “natureza circular”, aliás, parece marcar a originalidade sartreana da consciência irrefletida: “(…) a consciência se reabsorve e se atesta na imediatez da experiência que ela ‘constitui’, no duplo sentido do termo: diferente da apercepção kantiana, ela se impõe de fato no movimento mesmo pelo qual se anuncia de direito, não deixando nenhum lugar para a dualidade do constituinte e do constituído, da apercepção transcendental e do sentido interno (DE COOREBYTER, 2000, p. 315). No mais, poderíamos ainda observar que esta circularidade parece resolver o problema husserliano da apreensão do fluxo absoluto da consciência tal como exposto em *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*; acerca deste ponto, sugerimos o excelente artigo de Monnin, “Une réflexion pure est-elle possible?”.

³⁰ “(…) o nada é esse buraco de ser, esta queda do em-*si* em direção ao *si* pelo qual se constitui o para-*si*” (SARTRE, 2010a, p. 115).

³¹ Sartre (2010a, p. 125), mais para frente, nomeia este ato como ato fundamental.

³² “O para-*si*, com efeito, não é senão a pura nadificação do em-*si*; ele é como um buraco de ser no seio do Ser” (SARTRE, 2010a, p. 665).

ser: na medida em que o em-si está isolado em seu ser por uma plena positividade de identificação, nenhum ser pode chegar ao ser pelo ser, a não ser se esse ser for um nada de ser, mas este nada, “sendo nada de ser, só pode vir ao ser pelo próprio ser”³³. Sem dúvida, vem ao ser por um ser singular, que é a realidade-humana” (SARTRE, 2010a, p. 115)³⁴. Reforcemos a tinta: se o para-si é uma desintegração do em-si, isso significa que o para-si não é o Outro do em-si³⁵, seu exato oposto, mas, ao contrário, “o para-si é *o em-si ele mesmo* que se faz outro que si *em seu cerne*, que se afeta de nada *em seu coração*, ‘como um verme’, por um gesto inexplicável e contingente”³⁶ que Sartre chama de ato ontológico” (DE COOREBYTER, 2012a, p. 8). Doravante, pela análise da consciência (de) si, somos conduzidos à presença a si e, finalmente, à *factualidade* do ser-para-si, qual seja: sua *nadificação-participação* ao ser-em-si.

B)

Esta factualidade que comentamos a pouco, não é senão o que Sartre entende por facticidade³⁷, destarte, o fato de que o para-si apenas pode ser escapando ao ser que ele é, logo, como anulação do em-si³⁸. Ora, se o para-si, como nadificação do ser, é³⁹, isso significa, por outro lado, que “ele é na medida em que é lançado em um mundo, abandonado em uma ‘situação’, ele é enquanto pura contingência (...), ele é, na medida em que há nele alguma coisa da qual ele não é o fundamento: sua presença ao mundo”

³³ Este aponto acentua as diferenças, como vimos no capítulo anterior, de Sartre para com Hegel.

³⁴ “Assim, o evento puro que faz com que o Ser seja seu próprio nada, faz aparecer o mundo como totalidade do Em-si ultrapassado pelo ser que se anula. Ser no mundo e ser tomado pelo Nada são uma só e mesma coisa” (SARTRE, 2010b, p. 463). Na “Conclusão” de *EN* (2010a, p. 666), lemos: “o para-si aparece como uma diminuta nadificação que tem sua origem no seio do ser; e basta esta nadificação para que uma desordem total chegue ao em-si. Esta desordem é o mundo”.

³⁵ Se se aceita esta leitura (leitura de De Coorebyter), é forçoso admitir, pelo menos à primeira vista, que não há um dualismo inflexível entre em-si e para-si.

³⁶ Ainda segundo De Coorebyter, mas em sua obra *Sartre avant la phénoménologie* (2005b, p. 103), a contingência do ato ontológico ou despressurização do em-si em para-si, “erige o Valor em ideal do para-si e estrutura este ideal sob forma de falta, desejo, possível, temporalidade, reflexividade, etc.: a maior parte das categorias específicas de *L'être et le néant* estão amparadas pelo fenômeno último da contingência”. No mais, ao explicitar que o para-si não é o Outro do em-si, vislumbramos que a crítica de Merleau-Ponty a Sartre não é lá coisa tão acertada assim; explicitaremos melhor este ponto no correr de nosso texto.

³⁷ Para Alain Renaut (1993, p. 183), “(...) a temática da facticidade não é original e constitui uma retomada desta *Geworfenheit* da qual Heidegger havia feito uma das estruturas essenciais da ‘realidade-humana’ e que seus primeiros tradutores buscaram traduzi-la por ‘abandono’”. Já para Salzmann (2013, p. 181), a facticidade sartreana faz referência à *Faktizität* heideggeriana.

³⁸ “Pela facticidade, a consciência, em sua anulação de em-si, é recuperada pela retaguarda, pelo em-si que ela anula (...)” (SARTRE, 2010b, p.).

³⁹ “Assim, o para-si é. Há um fato de sua existência da qual Sartre não cessa de lembrar o caráter contingente e que ele designa, empregando o conceito de Heidegger, pelo termo de facticidade” (CABESTAN, 2005a, p. 33).

(SARTRE, 2010a, p. 115) ⁴⁰. Todavia, se o para-si é consciência, logo, um ser que existe para si, como poderíamos afirmar, à guisa de Sartre, que ele não é o fundamento de seu ser? N'outras palavras, como ele pode ser fundamento de seu nada ⁴¹ e não ser fundamento de seu ser? Em primeiro lugar, é necessário notar que se o ser é fundamento de seu nada enquanto nadificação de seu próprio ser, isso não significa, contudo, que ele seja fundamento de seu ser ⁴². No mais, se nos esforçássemos para conceber um ser que seria fundamento de seu próprio ser, tal esforço, inexoravelmente, findaria por nos conduzir a formar a ideia de um ser que, “contingente enquanto ser-em-si, seria fundamento de seu próprio nada” (SARTRE, 2010a, p. 117). Além disso, para que o ser pudesse fundar seu próprio ser, seria necessário que ele existisse à distância de si (como presença a si) e isso, forçosamente, requereria certa nadificação do ser fundado e do ser fundante, uma dualidade que seria unidade à maneira do ser-para-si ⁴³. Doravante, seremos conduzidos a afirmar (como já o fizemos alguns parágrafos acima) que a única possibilidade do ser é, a partir do ato nadificante, ser o fundamento de si como consciência “a partir de um ato sacrificial que o nadifica; o para-si é o em-si se perdendo como em-si para fundar-se como consciência” (SARTRE, 2010a, p. 118) ⁴⁴. Nesta toada, a consciência obtém a partir de si própria seu ser consciente e apenas pode remeter a si mesma enquanto ela é sua própria nadificação, mas “isso que se nadifica em consciência, sem poder ser dito fundamento da consciência, é o em-si contingente” (SARTRE, 2010a, p. 118); conclusão: a consciência é *fundamento de seu nada* e não

⁴⁰ Neste sentido, a facticidade, segundo Renaut (1993, p. 184), corresponderia à dimensão do ser, “pois, de fato (e eis aí sua facticidade), o para-si é, não no sentido onde ele existe, mas no sentido onde ele é, também, sempre, *alguma coisa*, ‘uma condição que ele não escolheu’; operário francês, vivendo em 1942, etc” ou brasileiro vivendo sob estado de sítio, etc., etc., etc.

⁴¹ Ver-se-á, a partir do capítulo “A transcendência”, que a nadificação, antes de ser obra da consciência, é fruto de uma relação intrínseca com o ser-em-si: “É, de fato, a partir do ser que ele (o para-si) não é que um ser pode se fazer anunciar o que ele não é. O que significa (...) que é por e pelo ser que ele não é que o para-si aparece a si mesmo como não sendo o que ele não é” (SARTRE, 2010a, p. 212). Ou, ainda: “(...) é por e pela extensão do em-si transcendente que o para-si se faz anunciar e realiza sua própria inextensão” (SARTRE, 2010a, p. 215). Para Cabestan (2005a, p. 27), “(...) esse movimento ou recuo nadificante não poderia ser, de nenhuma maneira, a obra da consciência. Ao contrário, a consciência resulta desse recuo que funda ontologicamente sua liberdade”. Neste escopo, o para-si não é, igualmente, fundamento de seu nada.

⁴² Disso a observação sartreana (2010a, p. 125) de que o para-si, em seu ser, é fracasso, ou seja, é fracasso na exata medida em que é fundamento de si mesmo enquanto nada e não fundamento de seu ser.

⁴³ “O ato de causação pelo qual Deus é *causa sui* é um ato nadificante como toda retomada de si por si, na exata medida onde a relação primeira de necessidade é um retorno a si, uma *reflexividade*. E esta necessidade original, por sua vez, aparece sobre o fundamento de um ser contingente, aquele, precisamente, que é *para ser* causa de si. (...) Em uma palavra, Deus, se existe, é contingente” (SARTRE, 2010a, p. 117).

⁴⁴ Na medida em que o ser-em-si não é *causa sui*, isto é, não pode fundar seu ser, mas tão somente nadificar-se como ser-para-si, devemos salientar sua contingência. Sobre esta única possibilidade do ser-em-si, lemos: “o surgimento do para-si não é apenas o evento absoluto para o para-si, é também alguma coisa que *acontece ao em-si*, a única aventura possível do em-si” (SARTRE, 2010a, p. 253).

*fundamento de seu ser*⁴⁵, ou seja, fundamento deste em-si contingente que, para fundar-se, nadifica-se como consciência (que é sua única possibilidade), como presença a si⁴⁶. Se o em-si se fundamenta a si, tal fundamentação, contudo, somente pode ser dada a partir de sua modificação em ser-para-si⁴⁷: “ele – o ser-em-si – é fundamento de si mesmo na medida em que ele *já não é* mais em-si” (SARTRE, 2010a, p. 118); *en court*, a pretensão, do em-si, de fundamentar-se a si mesmo, deságua inexoravelmente no para-si. Sobremaneira, ao em-si não é dada a possibilidade de fundamentação nem de seu ser e nem de outros seres; o fundamento, se existe, é exclusivo de um ser que, sendo presença a si, é fundamento seu nada⁴⁸. Entretanto,

(...) o em-si recupera o para-si por contragolpe, pelo fato de *ser* um certo em-si que o para-si é nadificação. Em uma palavra, o para-si, que é nadificação do em-si e não é senão esta nadificação, enquanto ele é para-si, aparece na unidade do em-si como um certo existente pertencendo à totalidade de um fenômeno de ligação sintética. O *exterior* do para-si é *ser*, como negação do em-si, à maneira do em-si. É o que nós nomeamos como facticidade (SARTRE, 2010b, p. 498)⁴⁹.

⁴⁵ Lê-se: “A consciência, não podendo fundar seu próprio ser, mas somente *se reportar* a ele enquanto ela se faz seu próprio nada, introduz por este fato a *relação* no ser ao mesmo tempo em que ela aparece como um termo desta relação: é a relação da consciência ao ser-em-si que suscita a manifestação do mundo” (RIZK, 2015, p. 194).

⁴⁶ “(...) a consciência da qual nos fala Sartre é uma consciência que não ignora sua própria presença a si – sua existência, enquanto consciência - está condicionada pela existência mesma do mundo. A única ontologia possível é, então, esta da presença a si, que não é senão a outra denominação de uma autêntica presença ao mundo” (JEANSON, 1965, p. 123).

⁴⁷ No entanto, como um ser que é o que é, isto é, pura plenitude maciça e identitária, poderia querer fundamentar seu próprio ser? N’outras palavras, de onde vem o desejo de fundamentação de um ser que, idêntico a si mesmo, não possui a menor brecha para desejar? Tais questões, não podendo ser respondidas pela ontologia, serão explanadas a partir de uma metafísica esboçada no final de *EN* (2010a, pp. 668-669): “Nada permite-nos afirmar, sobre o plano ontológico, que a nadificação do em-si em para-si tenha, desde a origem e no sei mesmo do em-si, por significação o projeto de ser causa de si. Bem ao contrário, a ontologia ergue-se aqui diante de uma contradição profunda, pois é pelo para-si que a possibilidade de um fundamento vem ao mundo. Para ser projeto de fundar-se, seria preciso que o em-si fosse originalmente presença a si, ou seja, que ele já fosse consciência. A ontologia limita-se, portanto, a declarar que *tudo se passa como se* o em-si, em um projeto para fundar-se a si mesmo, desse a si mesmo a modificação do para-si”. Sobremaneira, segue o parágrafo, “cabe à metafísica formar as *hipóteses* que permitirão conceber esse processo como evento absoluto que vem coroar a aventura individual que é a existência humana”.

⁴⁸ Em *CDG* (2010b, p. 394), escreve Sartre: “Cada consciência comporta em si a consciência de ser responsável de si e de não ser a causa de seu próprio ser. Esta facticidade não é um ‘exterior’, mas também não é um ‘interior’”.

⁴⁹ O tema da facticidade, como mencionamos na nota acima, já é tratado por Sartre, em consonância com a moral, em seu “Caderno III”. Lá, lê-se: “(...) a liberdade total não pode existir senão para um ser que é seu próprio fundamento, isto é, responsável por sua facticidade. A facticidade não é senão o fato de que haja no mundo, a cada instante, uma realidade-humana. É um *fato*” (SARTRE, 2010b, p. 394).

Tal como asseverará *L'être et le néant*, o em-si nadificado no evento absoluto, ou seja, no aparecimento do para-si, permanece no seio deste como sua contingência original ⁵⁰: ainda que a consciência seja o fundamento de seu nada, é – e permanecerá – contingente o fato de que haja uma consciência ao invés do puro em-si. Do mesmo modo, na consciência, em sua estrutura reflexo-refletidor, é igualmente contingente o sentido do fenômeno, pois, no caso da consciência (de) sede, posso sempre me perguntar: “por que sou sede, por que sou consciência desse copo, desse Eu?” (SARTRE, 2010a, p. 118). Porque a consciência irrompe de um ser contingente e, nessa irrupção, é apreensão nadificante de tal ser ⁵¹, somos conduzidos a afirmar que o para-si, portanto, é sustentado por uma perpétua contingência proveniente do ser-em-si ⁵², contingência pela qual o para-si se liga ao em-si sem jamais se deixar apreender ⁵³; ora, tal união nunca é apreendida na exata medida em que a crença que possuo se faz consciência (de) crença e esta, imediatamente, consciência (de) si: se suprimo o si que constitui o ser do para-si, não encontrarei mais nada, nem mesmo a crença-em-si, pois esta existe, por natureza, como para-si ⁵⁴. Assim, é esta ligação-não-apreensível que devemos nomear “a facticidade do para-si”, e que faz com que ele *exista* (logo, que tenha consciência (de) si na exata medida em que é consciência do X), mesmo que não possa *realizá-la*; se me fosse possível realizá-la, findaria por constituir-me como um em-si contingente e idêntico a si mesmo, como “um bloco contingente de identidade”: “mas, essa própria facticidade, que não passa de um reflexo necessário do em-si sobre o para-si, não poderia ter a consistência do em-si sob pena de *empastar* o para-si” e, por conseguinte, “ela transita na superfície do para-si e é algo como um fantasma inconsistente do em-si ⁵⁵” (SARTRE, 2010b, p. 498). E se se fala na facticidade como

⁵⁰ Disso, a afirmação de Sartre (2010a, p. 118) segundo a qual o evento absoluto, isto é, o surgimento do para-si a partir da nadificação do em-si, deva ser contingente.

⁵¹ Constitui-se como não sendo o ser. Em *EN*, dirá Sartre (2010a, p. 120): “(...) a aparição do para-si ou evento absoluto remete ao esforço de um em-si para *se* fundar: ele corresponde a uma tentativa do ser para eliminar a contingência de seu ser; mas esta tentativa conduz à nadificação do em-si, pois o em-si não pode se fundar sem introduzir o *si* (...)”.

⁵² A contingência beira tanto o para-si quanto o em-si; aplica-se a todo ser, qualquer que seja seu modo de ser. Enquanto umas das ideias primordiais de Sartre, a contingência visa suplantar uma visão determinista do mundo.

⁵³ “(...) é o que nós nomearemos a *facticidade* do para-si” (SARTRE, 2010a, p. 119).

⁵⁴ Já em *CDG* (2010b, p. 499), dirá Sartre: “(...) esse prazer que sinto só existe na medida em que tenho consciência dele e sua existência profunda é a do jogo reflexo-refletidor. Mas *que* esse prazer, que é tal que se trata de seu ser em seu ser, esteja sob a forma do para-si, eis o que chamaremos de evento”.

⁵⁵ É inconsistente porque evanescente: não podemos apreendê-lo sob pena de coagularmo-nos na identidade maciça do em-si. No mais, a facticidade é inapreensível, pois “o para-si não poderia ser, em relação ao em-si que ele é, a não ser sob a forma de anulação. Isso quer dizer que a facticidade do para-si é imediatamente anulada, ou melhor, que o para-si não pode ser para-si sem *se* dar a si mesmo como separado dessa facticidade por *nada*. A facticidade jamais é *dada* ao para-si enquanto ela forma o exterior

um “fantasma inconsistente” - para além da impossibilidade de apreender a ligação entre para-si e em-si -, isso se deve à contingência de minha condição/situação ⁵⁶, expliquemo-nos. Como havíamos notado, somente posso ser garçom de café sob o modo de não sê-lo, porém, para que eu possa conferir livremente um sentido às obrigações que tal estado comporta (varrer o chão do estabelecimento, preparar a máquina de café, servir os clientes, operar o caixa, etc.), faz-se necessário, no seio do para-si, que o ser-em-si, como contingência inapreensível de minha situação, seja dado: se é *contingente* que eu seja (sob o modo de não sê-lo, por óbvio) garçom de café, é *fato* (no sentido da factualidade) que eu não seja diplomata ou policial e que, portanto, eu realize as condutas do garçom ao invés daquelas do diplomata ou do policial. Nesta lida, a contingência inapreensível de minha situação sinaliza a total gratuidade de minhas condutas e, nesse mesmo movimento, minha facticidade: o *fato* inapreensível de minha condição, é “o que faz com que o para-si, escolhendo o sentido de sua situação e se constituindo ele mesmo como fundamento de si em situação, *não escolha* sua posição” (SARTRE, 2010a, p. 119). Este fato contingente é o que faz com que o sujeito se apreende como totalmente responsável por seu ser (porque é o fundamento dele) e, ao mesmo tempo, totalmente injustificável: é *contingente* que eu brinque/interprete o ser garçom, mas é um *fato* que eu brinque/interprete este ser ao invés de outros ⁵⁷.

Diante de uma tal equivalência entre facticidade & contingência, observa-se que a consciência não escolhe suas vinculações com o mundo, ou seja, não posso determinar-me a nascer proletário ou burguês, garçom de café ou diplomata: a facticidade, na esteira sartreana, é uma indicação que dou a mim mesmo do ser que devo alcançar para ser o que sou; logo, pelo simples *fato* de que eu, enquanto garçom, esteja presente junto destas mesas do café, da máquina, do caixa, das xícaras, pires, etc., mostra que a facticidade é um conceito-limite que está “contido em minha ‘consciência

que ele é, ela não está presente para ele sem que ele a negue de modo muito especial como aquilo que ele não é *mais*” (SARTRE, 2010b, p. 499). Em suma, se a facticidade é um “fantasma” do em-si no para-si, isso significa, vejamos, que esta facticidade o assombra.

⁵⁶ Aqui, gostaríamos apenas de indicar que o tema da contingência é, sem dúvida, fundamental na filosofia sartreana muito antes de sua descoberta da fenomenologia de Husserl. A história deste conceito pode ser encontrada nas entrevistas que Sartre concedeu à S. de Beauvoir (2015, p. 199): “Pensei sobre a contingência a partir de um filme. Eu via filmes onde não havia contingência, e quando eu saía do cinema, eu encontrava a contingência. É, portanto, a necessidade dos filmes que me fazia sentir, na saída das sessões, que não havia necessidade na rua”. Ademais, a descoberta da contingência a partir da necessidade dos filmes pode ser encontrada em um texto de juventude de Sartre intitulado *L’Art cinématographique*, texto que o jovem filósofo havia preparado nos anos 1931 para ser pronunciado no liceu de Havre o qual ele lecionou como professor de filosofia.

⁵⁷ Tal facticidade contingente é, aliás, o que “separa a comédia realizante da pura e simples comédia” (SARTRE, 2010a, p. 119).

de estar aí' como sua contingência plena, como em-si nadificado sobre o fundo do qual o para-si se produz ele mesmo como consciência de estar aí" (SARTRE, 2010a, pp. 119-120). Porém, na medida em que o para-si se aprofunda como consciência de estar aí ⁵⁸, ele é remetido a si mesmo e à sua liberdade, e não descobre senão motivações contingentes: estou aqui para servir os clientes, operar a máquina de café, o caixa, etc. E em todas essas condutas-motivações, o para-si possui a consciência (de) sua facticidade, o sentimento (e não o conhecimento) de sua total e plena gratuidade: tenho consciência de todos os serviços a serem realizados no café, mas tais realizações não possuem nenhum fundamento senão a mim mesmo como consciência que, factualmente, *existe* ⁵⁹ como presença injustificada ao mundo e, mais especificamente, a este café no qual trabalho. E esta *existência* é o que "resta do em-si no para-si como facticidade e é o que faz com que o para-si não possua senão uma necessidade de fato, isto é, que ele seja o fundamento de seu *ser-consciência* ou *existência*, mas que de modo algum possa fundar sua *presença*" (SARTRE, 2010a, p. 120) ⁶⁰. Pois bem, à medida que havíamos definido, a partir do exame da má-fé, que a consciência possuía a característica ontofenomenológica de existir sob o modo de "ser o que se é" e o de "não ser o que se é", fica claro, neste momento, que facticidade & transcendência são dois lados de uma mesma moeda, duas instâncias que, simultaneamente, convergem e se distinguem: porque *é*, o para-si possui toda a contingência do fato do em-si, todavia, enquanto consciência, transcende (nadifica) este fato e faz com que um sentido advenha ao mundo. Sob o veio deste olhar, diremos que a facticidade, finalmente, pode ser compreendida como uma espécie de *resíduo ontológico* do evento absoluto pelo qual o em-si se deteriora ⁶¹, no vão esforço de fundamentação de si, em para-si ou presença a

⁵⁸ Ainda que eu possa afirmar minha existência através da ligação de coexistência com os objetos do café, isso não significa, porém, que eu tenha o mesmo modo de existência desses objetos: "(...) esse reflexo evanescente, irisado e móvel do em-si, que brinca na superfície do para-si e ao qual chamo facticidade, esse reflexo totalmente *inconsistente*, não pode ser considerado à maneira da existência opaca e compacta das coisas" (SARTRE, 2010b, p. 498). Em *EN* (2010a, p. 219), o mesmo será dito (embora em outra perspectiva): "O para-si *não é* o mundo, a espacialidade, a permanência, a matéria, enfim, o em-si em geral, mas sua maneira de não sê-lo é ter de não ser esta mesa, este copo, este quarto sob o fundo total de negatividade".

⁵⁹ Mas poderia não existir: daí a *contingência do fato*.

⁶⁰ Afinal, "a presença envolve uma negação radical como presença ao que não somos. Está presente a mim o que não é eu" (SARTRE, 2010a, p. 210). A presença sinaliza, neste horizonte, a "obrigação" do para-si em ser consciência (de) si na exata medida em que é consciência do X qualquer. Destarte, "o para-si está fora de si no em-si, porque ele se faz definir pelo que ele não é; a ligação primeiro do em-si ao para-si é, assim, uma ligação de ser" (SARTRE, 2010a, p. 213).

⁶¹ Descompressão, destruição, deterioração, fracasso, são todos adjetivos usados por Sartre para qualificar o evento absoluto ou presença a si. É neste sentido que Sartre pode afirmar que "a história de um vida, qualquer que seja, é a história de um fracasso" (SARTRE, 2010a, p. 527). Já na "Conclusão", por exemplo, Sartre refere-se ao evento como uma "doença do ser".

si: a facticidade, inapreensível embora presente, é uma “lembrança de ser”⁶², é o que o sobra (daí porque chamamo-la de resíduo ontológico)⁶³, digamos, do em-si no para-si, ou seja, sua presença ao mundo enquanto injustificável (contingente): “assim, a consciência não pode, em nenhum caso, impedir a si mesma de ser e, no entanto, ela é totalmente responsável por seu ser” (SARTRE, 2010a, p. 120). Esta última afirmação sartreana significa que, ao existirmos, não podemos, uma vez sendo, não ser; sendo, ainda que sem uma razão *a priori*, o para-si deve assumir a responsabilidade (liberdade-nadificação) de seu ser, pois somente ele, enquanto consciência, é o responsável pela *significação* de sua existência. Todavia, se a facticidade arrima minha situação⁶⁴, ou seja, se ela faz com que eu, ao invés de realizar os gestos do diplomata, realize aqueles pertencentes ao do garçom que sou (sem sê-lo), isso não seria prova suficiente de que estou condenado (logo, que não posso escapar livremente) à minha classe social, à minha nação, enfim, ao meio socioeconômico e cultural no qual estou inserido enquanto indivíduo histórico⁶⁵? Depois de analisado este “resíduo ontológico”⁶⁶ de em-si no para-si (a contingência/facticidade), há lugar possível para que falemos em liberdade⁶⁷? Caso queiramos compreender como a facticidade não é um empecilho à liberdade, faz-se imperativo que operemos um “salto” ao Primeiro Capítulo, II seção, da quarta parte de *L’être et le néant*, qual seja, “Liberté et facticité: La situation”; analisemo-la.

⁶² Expressão do próprio Sartre em *EN*, p. 120. No mais, lê-se: “(...) a facticidade torna-se o estofado do para-si que não cessará de ser assombrada pela memória viva da contingência original do em-si do qual se desvincilhou o para-si por negação interna (...)” (DE COOREBYTER, 2005b, p. 105).

⁶³ Em alguns trechos de *EN*, Sartre se refere ao em-si como inconsciente (ver, por exemplo, p. 121). Ora, se há um resíduo, uma espécie de “resto ontológico” do em-si no para-si, este inconsciente, tal como sua contingência, também não faria parte, de alguma maneira, ao para-si? Fica a indagação.

⁶⁴ Para Sartre (2010a, p. 533), a situação é o produto da contingência do em-si e da liberdade do para-si. É um fato contingente que eu seja, ao invés de diplomata, garçom de café, mas tal fato somente poderá aparecer a mim como bom ou ruim se – e somente se – eu iluminá-lo, isto é, significá-lo como tal a partir de minha liberdade em relação a um projeto: se projeto possuir poder e influência, o fato de que eu seja garçom de café pode aparecer a minha consciência como ruim; mas ao contrário, se meu projeto é aquele de uma vida estável e sem tais ambições, o fato de “ser” garçom será significado de outra maneira, isto é, não aparecerá como um obstáculo.

⁶⁵ Em outros termos, tudo isso, porque da ordem da facticidade, não recairia em um determinismo? “Bem mais do que parece ‘fazer-se’, o homem parece ‘ser feito’ pelo clima e a terra, a raça e a classe, a língua, a história da coletividade da qual ele faz parte, a hereditariedade, as circunstâncias individuais de sua infância, os hábitos adquiridos, os grandes e os pequenos eventos de sua vida” (SARTRE, 2010a, p. 527).

⁶⁶ Vejamos, aliás, que este “resíduo” é indicativo de uma, digamos, comunidade ontológica entre em-si e para-si: assim sendo, como poderíamos ainda defender a tese de uma estrita dualidade entre ambos os modos de ser? *En résumé*, o exame ontofenomenológico da facticidade revela que a nadificação do para-si é, forçosamente, nadificação do ser, e não uma nadificação de nada (como suporia um certo Merleau-Ponty).

⁶⁷ “Todas essas observações nos remetem, com isso, a um problema difícil: aquele das relações da liberdade à facticidade. Elas reúnem, aliás, as objeções concretas que não deixaremos de fazer: posso escolher ser grande se sou pequeno? Ter dois braços se sou maneta?, etc., objeções que conduzem aos ‘limites’ que minha situação de fato traria à minha livre escolha de mim mesmo” (SARTRE, 2010a, p. 526).

C)

Para alguns defensores da tese determinista ⁶⁸, a natureza oferece ao homem barreiras, isto é, coeficientes de adversidade que impedem com que este seja e exerça amplamente sua liberdade; para eles, “é necessário ‘obedecer à natureza para comandá-la’, quer dizer, inserir minha ação nas malhas do determinismo” (SARTRE, 2010a, p. 527): diante de tal posicionamento, estou *determinado* a agir de acordo com a “aspereza” do mundo, ou seja, não sou livre para modificá-lo a meu bel prazer. Esta “aspereza” da qual falamos não é senão aquilo que Sartre denomina como *coeficiente de adversidade* ⁶⁹: se, por exemplo, almejo escalar uma montanha, esta montanha revelar-se-á, a partir de meu *projeto* singular ⁷⁰ de escalá-la, como íngreme, rochosa, etc., em suma, manifestará uma “resistência profunda”, isto é, seu coeficiente de adversidade: “o coeficiente de adversidade das coisas, em particular, não poderia ser um argumento contra nossa liberdade, pois é *através de nós*, ou seja, pela posição prévia de um fim, que surge esse coeficiente de adversidade” (SARTRE, 2010a, p. 527). Para os teóricos do determinismo, tal coeficiente é uma das provas cabais de que nossa liberdade não pode ser absoluta quando confrontada com este mundo que faz resistência à minha liberdade. No entanto, contra tal argumento, o filósofo francês observa que este coeficiente de adversidade das coisas, em particular, não poderia ser um argumento contra nossa liberdade, pois é *para nós*, ou seja, pela posição provável de um fim que este coeficiente de adversidade surge. Nesta toada, a montanha somente aparecerá como difícil de ser escalada se eu, enquanto consciência significante, empregar-lhe esta finalidade – a de ser escalada -; ora, nele mesmo, o coeficiente de adversidade é neutro e somente pode vir ao ser (manifestar-se como difícil) a partir de um fim consciente. Em

⁶⁸ O determinista, para Sartre, estará sempre de má-fé, pois “se definimos a situação do homem como uma escolha livre, sem desculpas e sem auxílio, todo o homem que se refugia na desculpa da suas paixões, todo homem que inventa um determinismo é um homem de má-fé” (SARTRE, 1964, p. 285).

⁶⁹ Este conceito é aproveitado por Sartre a partir de sua leitura de *L'eau et le Rêves* (1942), escrita pelo filósofo Bachelard: “Bachelard censura com razão a fenomenologia de não se ater o suficiente ao que ele nomeia o ‘coeficiente de adversidade’ dos objetos” (SARTRE, 2010a, p. 364).

⁷⁰ Ver-se-á, ao longo de nossas investigações, que o projeto singular é, na realidade, uma especificação do projeto global a partir de uma *escolha original*. Mui sumariamente, podemos adiantar-nos dizendo que esta escolha original envolve e confunde-se com o próprio ser do para-si e, por conseguinte, será tarefa da psicanálise existencial compreender este ser. Acerca do coeficiente de adversidade, lê-se: “A dificuldade dos diferentes caminhos, o que Sartre nomeará ulteriormente o ‘coeficiente de adversidade’ (...) é então o correlativo noemático de nossa atividade” (CHOMARAT, 2013, p. 25), isto é, sinaliza o fato de que estamos situados em um mundo no qual os objetos “resistem” à nossa ação.

outras palavras, caberá à consciência, em situação ⁷¹, significar a montanha de acordo com o fim perseguido: se quero escalá-la, mostrar-se-á íngreme e rochosa, mas, se quero contemplar a paisagem de seu cume, revelar-se-á como uma ajuda preciosa para tal finalidade; nesse sentido, a situação sinaliza, digamos, uma “recuperação” do sujeito, ou seja, ela indica, ao contrário de *TE*, por exemplo, que a consciência apenas pode ser consciência a partir do momento em que exista um sujeito singular situado no mundo, sujeito que viverá (significará) esse mundo através de seu(s) projeto(s) ⁷². Sobremaneira, ainda que a “aspereza” ⁷³ dos objetos transcendentais possa limitar nossa liberdade de ação, é esta mesma liberdade que deverá conferir a este objeto uma significação a partir de uma finalidade: se a montanha revela-se difícil de ser escalada e por isso devemos desistir de alcançar seu cume, “notemos que ela não se revela como tal senão por ter sido originalmente apreendida como ‘escalável’; por conseguinte, é nossa liberdade que constitui os limites que ela encontrará depois” (SARTRE, 2010a, p. 527).

O coeficiente de adversidade, definido como um “resíduo inominável e impensável do em-si bruto”, antes de apresentar-se como uma barreira à nossa liberdade, é condição *sine qua non* dela. Expliquemo-nos. Em primeiro lugar, devemos convir que o ato, para que possa comportar uma realização, faz apelo a uma projeção de um fim possível que se distinguirá *a priori* da realização desse fim. Sem esta oposição entre fim possível (fim almejado) e realização desse fim, a realidade não passaria de um mero sonho para o qual conceber já é, imediatamente, realizar ⁷⁴: desnudo das possibilidades, o mundo alterar-se-ia de acordo com os caprichos de minha consciência, “e não poderia praticar, em relação à minha concepção, a ‘colocação entre parênteses’ e a suspensão de juízo que distinguirão uma simples ficção de uma escolha real” (SARTRE, 2010a, p. 528). Assim, somos livres não porque podemos, a nosso bel

⁷¹ Doravante, a situação será, tal como entendida por Sartre (2010a, p. 533), a “livre coordenação e livre qualificação de um dado bruto (...)”.

⁷² Em *TE*, ao contrário do que se vislumbra aqui, a consciência era consciência do mundo e não consciência em situação de mundaneidade, logo, um ser-no-mundo. Uma vez não situada, as ações do homem recebiam a mesma origem *ex nihilo*: para esta consciência infra-humana, notávamos uma dificuldade concernente ao desencadeamento das ações: se me levantasse para beber água durante a madrugada, mas ao invés disso esfaqueasse meu vizinho, tais vivências, por mais absurdas que sejam, não seriam motivo de surpresa porque faltava a esta consciência uma ação direcionada a partir de sua situação singular. Assim, neste contexto, a situação vem indicar o aspecto existencial e concreto das ações conscientes do sujeito.

⁷³ “(...) o que Heidegger denomina ‘existentes brutos’” (SARTRE, 2010a, p. 527).

⁷⁴ Sobre este ponto, lembremos, por exemplo, as explanações psicofenomenológicas de Sartre em *L’Imaginaire* sobre o sonho.

prazer, modificar o *complexo de utensílios*⁷⁵ que o mundo é, mas, ao contrário, somos livres quando, através do complexo de utensílios, podemos *escolher um fim*⁷⁶ (que não é um existe real, ou seja, é um objeto que ainda não existe) para que nossa ação se realize: “pela negação interna, o para-si ilumina os existentes em suas relações mútuas pelo fim que ele posiciona, e projeta esse fim a partir das determinações que ele apreende ao existí-lo” (SARTRE, 2010a, p. 528). Doravante, é imprescindível que haja uma ordem dos existentes (isto é, um complexo de utensílios⁷⁷) através dos quais a liberdade da consciência está separada e reunida ao fim que persegue e lhe anuncia o que ela é. E, ao revelar a ordem dos existentes, a liberdade revela, igualmente, suas resistências (a dos existentes) e, por isso mesmo, pode ser dita livre; afinal, se existíssemos em um mundo onde conceber fosse, *eo ipso*, realizar, a liberdade, tal como esse mundo, não passaria de uma liberdade sonhada e hipostasiada: a liberdade do para-si, se é concreta, somente pode existir engajada em *mundo resistente*⁷⁸, observação ontofenomenológica que contraria o senso comum (de matriz liberal) para o qual ser livre é sinônimo de obter, tal como o Deus cartesiano, tudo o que se deseja. Este pensamento, ao não crer em uma liberdade que esteja em contanto com o mundo, com a contingência e a facticidade, acaba por transformá-la em destino. Além disso – e talvez este seja o ponto o mais crucial aqui –, caso ignoremos o aspecto fáctico da transcendência, poderíamos incorrer no grave equívoco idealista de Husserl para o qual

⁷⁵ A definição do complexo de utensílios (ou utensilidade) pode ser encontra em *ES* (2010d, p. 42-43). Lá, lê-se: “Os próprios meios aparecem como potencialidades que reclama a existência. Essa apreensão do meio como único caminho possível para chegar ao objetivo (ou, se há *n* meios, como os únicos *n* meios possíveis, etc.) podemos chamá-la a intuição pragmática do determinismo do mundo. (...) Poder-se-ia comprar esse mundo às peças móveis das máquinas caça-níqueis nas quais se fazem rolar bolas: há caminhos traçados por fileiras de hastes metálicas e geralmente, no cruzamento dos caminhos, há buracos. É preciso que a bola percorra um trajeto determinado, tomando caminhos determinados e sem cair nos buracos. Esse mundo é *difícil*. Essa noção de dificuldade não é uma noção reflexiva que implicaria uma relação a mim. Ela está aí, no mundo, é uma qualidade do mundo que se dá na percepção (...)”. Já em *CDG* (2010b, p. 247-48) o utensílio “é um complexo de meios com determinada finalidade que *indica* outras finalidades e assim por diante, até o limite do Cosmo, para além do qual encontramos aquele *para quem* a totalidade utensílio ‘indica’, isto é, o homem. O ser-no-mundo do homem é, precisamente e antes de tudo, o ser-entre-a-realidade utensílio. Tudo o que ele percebe, tudo o que ele compreende, *serve*”. Em *SG* (2010f, p. 289), por sua vez, “para nós, a maior parte dos objetos de nosso entorno manifestam uma organização que se refere a fins precisos e finalmente ao próprio homem: uma cidade não é senão uma coleção de utensílios dispostos ordenadamente, ela nos remete à imagem da realidade-humana (...)”.

⁷⁶ “Mas, como consequência, este *fim* somente pode ser transcendente caso esteja separado de nós ao mesmo tempo em que nos é acessível” (SARTRE, 2010a, p. 528).

⁷⁷ Para Sartre (2010a, p. 236), “a relação original das coisas entre elas, aquilo que aparece sob o fundamento da relação quantitativa dos *isso*, é a relação de utensilidade. (...) A coisa não é primeiramente coisa para ser, em seguida, utensílio; ela não é primeiramente utensílio para desvelar-se, em seguida, como coisa: ela é *coisa-utensílio*”.

⁷⁸ Este mundo resistente faz apelo à noção de mundo difícil que trouxemos à tona quando de nossa rápida incursão por *Esquise*. Esta seção de *EN*, aliás, pode servir, fazendo atenção aos anacronismos, a um melhor entendimento da função existencial da emoção enquanto transformação mágica do mundo e, finalmente, como tentativa de supressão da facticidade.

a consciência, no alto de sua subjetividade transcendental, dispensa o objeto real (no sentido sartreano, obviamente) em nome de um *noema* irreal & ideal que, por definição, não pertence ao mundo ⁷⁹. Contrariando o senso comum de um lado e a fenomenologia de husserliana de outro, é necessário observar que a liberdade é absoluta e concreta não porque deseje e obtenha, pelo simples fato de querer, o que deseja, mas, antes, pelo fato de que “determina-se a querer (no sentido amplo de escolher) por si mesma” (SARTRE, 2010a, p. 528): sentido filosófico da liberdade que significa, para Sartre, *autonomia da escolha* ⁸⁰. Porém, na medida em que a *escolha* é identificada ao *fazer*, faz-se imperativo, como afirma o filósofo, um começo de *realização*: para que eu faça algo (e como não basta desejar), devo realizar os meios necessários (começo de ação) para que eu alcance o fim desejado ⁸¹. E mesmo que este fim desejado não seja alcançado pela ação, o que importa, sobretudo, é o fato de que eu, livremente, projete esta ação ⁸²: sou livre na exata medida em que, a partir de meus possíveis, *escolho* um dentre eles e, nesta operação, nadifico os demais.

No entanto, ao indicar que o coeficiente de adversidade é indispensável à existência da liberdade de um para-si que é ser-no-mundo, não estaríamos recorrendo, como nota o Autor, a um argumento de mão dupla? Ora, na medida em que este argumento (o da necessidade do coeficiente) mostra que a liberdade não é obstruída

⁷⁹ É o que se deixa notar a partir do §89 de *Ideias*. Lá, Husserl separa a idealidade do noema da facticidade do existente posto entre parênteses; para tanto, basta que nos lembremos do exemplo já citado da árvore, coisa da natureza, versus a árvore enquanto sentido da percepção. Vislumbrando uma fenomenologia transcendental, “o noema em sua idealidade não coincide com a coisa natural; ele é o mundo *para* a consciência. A redução do mundo enquanto existente, entrega a idealidade do mundo enquanto fenômeno” (GIOVANNANGELI, 2011, p. 33).

⁸⁰ Eis aí um problema dessa liberdade enquanto autonomia da escolha. Em *CRD* (1972, p. 291), ver-se-á que esta autonomia será dirimida (bem, será dirimida por uma série de rearranjos teóricos que não podemos explicitar aqui): “a operária das usinas Dop, quando recorre às práticas abortivas para evitar o nascimento de uma criança que ela não poderia alimentar, toma uma livre decisão para escapar ao destino que impuseram a ela; mas esta decisão é falseada na base pela situação objetiva: ela *realiza* por ela mesma o que ela *já* é, ela conduz contra ela mesma a sentença já mantida que lhe recusa a livre maternidade”. Assim, em *CRD* (1972, p. 365), “(...) liberdade (...) não quer dizer possibilidade de opção, mas necessidade de viver o constrangimento sob forma de exigência (...)”.

⁸¹ “Assim, não diremos que um prisioneiro é sempre livre para sair da prisão, o que seria absurdo, nem tampouco que é sempre livre para desejar sua libertação, o que seria um truísmo irrelevante, mas sim que é sempre livre para tentar escapar (ou fazer-se libertar) – ou seja, qualquer que seja sua condição, ele pode projetar sua evasão e descobrir o valor de seu projeto por um começo de ação” (SARTRE, 2010a, p. 529).

⁸² Na seção I, “A condição primeira da ação é a liberdade” (*EN*, p. 477 e sequência), Sartre mostra como a liberdade é condição fundamental da ação. Em linhas gerais, trata-se de mostrar que é a partir da liberdade que a consciência pode evadir-se do mundo do qual ela é consciência e de seu passado, para poder considera-los, desse modo, à luz do não-ser., ora, para poder imaginar algo que não é (ainda). Destarte, a liberdade é dita absoluta exatamente porque não sofre com o peso de nenhum motivo, móbil ou paixão: é ela, bem ao contrário, que confere sentido às determinações que poderiam do exterior ou do passado.

pelo dado ⁸³ (uma vez que é o livre projeto da consciência que iluminará este dado), ele também indica, pensamos, algo como um “condicionamento ontológico” ⁸⁴ da liberdade, isto é, o fato de que somente pode haver liberdade se houver, necessariamente, um coeficiente de adversidade (uma barreira). Para que possamos sair desse impasse, deve-se analisar qual seria, finalmente, a relação que a liberdade mantém com a facticidade – o que havíamos indicado como resíduo ontológico do em-si no para-si -. Relembremos, em primeiro lugar, que o para-si é livre, ainda que não seja o fundamento de seu ser: esta característica ontofenomenológica expressa o *fato* (no sentido daquilo que pertence à facticidade) de que, se somos livre para escolher, não somos livres para escolher sermos livres, ou seja, estamos condenados a ser livres sem que, por outro lado, tenhamos escolhido isso; eis aqui a facticidade de nossa liberdade, a presença ontológica do em-si no para-si ⁸⁵. Como Cabestan (2005a, p. 33), diremos que a “facticidade da liberdade designa, em primeiro lugar, o fato de que a liberdade exista e se exerça em um mundo dado sem que ela o tenha escolhido”. Em contrapartida, se a facticidade da liberdade engloba o dado (que não escolhemos) ao qual ela se reporta, este dado é iluminado por ela a partir de seu projeto ⁸⁶: “o em-si da facticidade, no seu fracasso em se fundar, se reabsorveu em pura presença do para-si no mundo” (SARTRE, 2010a, p. 125). Portanto, antes de afirmarmos que o dado (o em-si) *condiciona* a liberdade, que ele seja a *causa* ⁸⁷ dela, ou até mesmo sua *razão* ⁸⁸, diremos que é a *pura contingência* que a liberdade, ao escolher, nega; “é a plenitude de ser que a liberdade colore de insuficiência e de negatividade ao iluminá-la à luz de um fim que não existe” (SARTRE, 2010a, p. 533): o dado, se se quer, é o em-si nadificado pelo para-si que tem de sê-lo. Sobremaneira, ainda que a consciência não escolha o dado (afinal, se pudesse escolhê-lo, isso significaria forçosamente que ela poderia escolher sua própria existência), ela, a partir da escolha de um fim, faz com que ele se revele com tal ou tal característica: o dado, enquanto facticidade do para-si, aparecerá apenas quando este, livremente, escolher seus fins através da miríade de seus possíveis ⁸⁹, afinal, “se a

⁸³ *L'être et le néant* visa esse dado sob cinco aspectos diferentes, quais sejam: meu lugar, meu passado, meus entornos, meu próximo e minha morte (dado que já analisamos *en passant*).

⁸⁴ Não sendo senão a presença ontológica do em-si no para-si.

⁸⁵ “(...) o fato de não poder não ser livre é a *facticidade* da liberdade (...)” (SARTRE, 2010a, p. 531).

⁸⁶ “O que nós havíamos chamado facticidade da liberdade, é o dado que ela *tem de ser* e ilumina pelo seu projeto” (SARTRE, 2010a, p. 534).

⁸⁷ Enquanto em-si, o dado não pode produzir senão o dado)

⁸⁸ A razão, como atividade humana, vem ao mundo através da liberdade da consciência).

⁸⁹ “O dado em si como resistência ou como ajuda não se revela senão à luz da liberdade pro-jetante” (SARTRE, 2010a, p. 533).

consciência existe a partir do dado, é na condição de negá-lo, de se desvencilhar de um certo dado existente para engajar-se rumo a um certo fim não existente” (MARCEL, 1981, p. 77). À luz de um fim – este sim escolhido livremente –, a consciência poderá apreender o dado e, com isso, significá-lo. Se uma montanha aparece à minha consciência como íngreme e, por isso mesmo, não escalável, isso somente pode ocorrer a partir do exato momento em que eu a ilumino (a significo) com meu projeto de escalá-la. Tal finalidade projetada livremente, o coeficiente de adversidade (seu ser bruto ou que havíamos chamado de aspereza) não poderá ser escolhido por minha liberdade: “o que minha liberdade não pode decidir é se a montanha ‘a ser escalada’ se prestará ou não a escalada. Isso pertence ao ser bruto da montanha” (SARTRE, 2010a, p. 533). Finalmente, diremos que é a partir da liberdade do para-si que o mundo revelará sua aspereza e é graças a esta aspereza, por outro lado, que a liberdade, enquanto fim (projeto, escolha), age no mundo ⁹⁰: “assim, o mundo, através de coeficientes de adversidade, revela-me a maneira como me atendo aos fins a que me destino” (SARTRE, 2010a, p. 534). N’outras palavras, o homem somente poderá deparar-se com as resistências do mundo dentro do campo de sua *liberdade-consciente-em-situação*: para o diplomata, ocupado com a política internacional, a montanha não será nem difícil e nem fácil de ser escalada, ou seja, ela permanecerá fundida na totalidade indiferente do mundo. Já para o atleta, que escolheu afrontar os obstáculos do mundo a partir de seu corpo treinado, a montanha destacar-se-á da totalidade e será, então, significada como difícil ou fácil. Nesse sentido, cada uma das duas consciências (a do diplomata e a do atleta) viverá o mundo de acordo com sua situação, situação determinada livremente a partir de um *projeto de ser*; daí o arrimo indestrutível entre situação, liberdade, facticidade e coeficiente de adversidade ⁹¹: para que a montanha revele seu ser bruto, é necessário, antes, que eu tenha escolhido um projeto que me leve a uma situação na qual a escalada se mostrará como a realização de meu fim livremente escolhido ⁹²; e, por outro lado, é contingente o fato de que, ao invés da diplomacia, eu tenha escolhido o alpinismo.

Contudo (e este é o ponto no qual queríamos chegar), alguns defensores da tese determinista poderão insistir em sua tese ao afirmar que, ao contrário de diplomata,

⁹⁰ O filósofo novamente: “É porque estou aqui e fiz de mim o que sou, que a montanha desenvolve, em relação a meu corpo, um coeficiente de adversidade” (SARTRE, 2010a, p. 534).

⁹¹ Aqui, importa dizer o seguinte: tais operadores ontofenomenológicos, antes de serem incluídos no rol gnosiológico, designam o caráter existencial da relação mantida entre para-si e em-si, imanência e transcendência.

⁹² “(...) só há liberdade numa situação necessariamente dada” (COLETTE, 2009, p. 69).

professor, político ou garçom de café, fiz-me alpinista porque me curvei ao determinismo geográfico e cultural do lugar ⁹³ onde nasci e cresci: uma pequena cidade montanhosa detentora de uma vasta tradição alpinista. N'outros termos, trata-se aqui – para o defensor do determinismo - de fazer com que estes dados (meu lugar e meu nascimento) sejam tomados exclusivamente do ponto de vista do mundo sem que, por outro lado, se leve em consideração a consciência (o que não é senão o ímpeto do espírito do sério para o qual o mundo possui mais realidade do que o próprio sujeito consciente ⁹⁴; melhor, para o sério, eu apreendo o mundo como o resultado de meu pensamento e, ao mesmo tempo, meu pensamento como *do mundo*, logo, o mundo obedece a mim, mas somente enquanto eu o obedeco). Contra este espírito que busca coisificar o homem e torna-lo refém do mundo, devemos começar nossa argumentação mostrando que a liberdade, não podendo sobrevoar o mundo (não podendo existir sem o mundo ⁹⁵), deve ocupar um lugar a partir do qual ela se relacionará com ele (daí seu ser-no-mundo). De fato, seria um absurdo nababesco não conceder ao meu nascimento e ao local de meu nascimento a gratuidade que lhes é intrínseca, afinal, não escolhi nascer, e muito menos nascer nesta cidade desse país. Deste fato, tudo indica que nascer signifique, em primeiro lugar, tomar um lugar ou, antes, recebê-lo gratuitamente: “e como este lugar será aquele a partir do qual ocuparei novos lugares segundo regras determinadas, parece que há nisso uma forte restrição da liberdade” (SARTRE, 2010a, p. 535). Ocupando este lugar que não escolhi, uma série de outros lugares são-me negados e, além disso, os objetos se voltam a mim com uma faceta que não escolhi e a qual é excludente de todas as outras: assim, estamos condenados a ser quem somos graças ao lugar que recebemos desde nosso nascimento e do qual não fomos os responsáveis. Porém, sem que nos entreguemos ainda ao determinismo, a questão, posta nestes termos, é mal formulada na exata medida em que é ignorado o aspecto humano do lugar, aspecto que assinala que o lugar ou o espaço somente podem vir às coisas por meio de uma realidade-humana ainda que esta, em contrapartida, não os tenha escolhido; na esteira desta afirmação, diremos que *existo meu lugar* sem determinação

⁹³ O lugar “se defini pela ordem espacial e a natureza singular dos *istos* que se revelam a mim sobre fundo de mundo” (SARTRE, 2010a, p. 535): meu bairro, minha cidade, meu país e todas as suas características geográficas, culturais e socioeconômicas).

⁹⁴ “(...) a recusa da liberdade não pode se conceber senão como tentativa para se apreender como ser-em-si” (SARTRE, 2010a, p. 484).

⁹⁵ A impossibilidade de sobrevoar o mundo sinaliza, igualmente, o fato de que a consciência, para ser consciência, deva estar engajada, situada no mundo.

alguma e como puro fato absoluto de meu *ser-aí* ⁹⁶. Porém, ainda que meu ser-aí seja um puro dado, meu lugar no mundo, à luz de um fim, recebe livremente uma significação consciente, pois

(...) eu jamais poderia *ser simplesmente aí*. Meu lugar é apreendido como um exílio ou, ao contrário, como esse lugar natural, tranquilizador e favorito que Mauriac, por comparação com o lugar ao qual o touro ferido sempre retorna na arena, denominava *querência*: é em relação ao que eu projeto fazer – em relação com o mundo em totalidade, e, portanto, com todo o meu ser-no-mundo – que meu lugar aparece como um auxiliar ou um impedimento (SARTRE, 2010a, p. 538).

Na esteira deste excerto, diremos que é tarefa da liberdade (a partir de um fim projetado livremente) fazer com que o lugar, que ela recebe de maneira contingente, seja significado como lugar bom ou ruim: se projeto adquirir riqueza e influência, o pequeno vilarejo montanhoso e distante dos grandes centros financeiros aparecerá para minha consciência como um obstáculo; mas, se ao contrário, tenho como finalidade a escalada, este mesmo vilarejo será significado de outra forma, isto é, como um bom lugar, como lugar propício à minha prática esportiva. É à luz de minha livre finalidade consciente que os dados poderão vir ao mundo como obstáculos ou meios de ajuda. A facticidade de meu lugar, mesmo que eu não o tenha escolhido, somente é revelada a mim pela livre escolha que faço de meu fim: é a partir de meu sonho de conquistar o mundo que será doloroso e absurdo viver neste pequeno vilarejo recôndito. Nesta toada, não é absurdo afirmar que é a própria liberdade, através de um fim projetado, a criadora dos obstáculos pelos quais sofreremos: ao posicionar um fim a partir de meus possíveis, isto é, ao escolher ⁹⁷ um possível e descartar (nadificar), por isso mesmo, os demais, a liberdade faz com que nosso lugar apareça como uma resistência insuperável aos nossos projetos. Isso afirmado, diremos que a liberdade sartreana não seria verdadeiramente livre caso não constituísse a facticidade como sua própria restrição; mais, esta liberdade pode ser dita concreta e real exatamente por conta deste confronto com a facticidade, ou seja, pelo fato de que faz corpo com a transcendência ao invés de colocar-se como um ser acima do mundo e para o qual querer & poder seriam sinônimos: a liberdade só é livre pois está situada no mundo. Em contrapartida, ainda que situada-no-mundo, não

⁹⁶ O ser-aí, para o Autor, é um puro dado.

⁹⁷ “Toda escolhe (...) supõe eliminação e seleção; toda escolha é escolha da finitude” (SARTRE, 2010a, p. 540).

podemos, como suporiam os adeptos do determinismo, dirimir tal liberdade ao afirmar que a aspereza do dado, antes de ser uma significação livre da própria consciência, venha exclusivamente de um mundo que oprima e anule nossa livre escolha ⁹⁸. No entanto, o determinista, insistindo em seu argumento, poderia constranger-nos, através de um exemplo hipotético, ao afirmar que existem homens que não detêm nem mesmo a possibilidade de escolha: um escravo, por permanecer prisioneiro, está privado de toda e qualquer escolha. Esta situação, antes de estremecer o solo no qual a liberdade sartreana está arraigada, serve para que a compreendamos ainda melhor. Ora, em primeiro lugar, o escravo, mesmo preso, não está privado de escolha, ele pode sempre escolher permanecer nestas condições e fugir: há para ele, como para todo e qualquer homem, a possibilidade de nadificar sua condição e projetar-se rumo a um futuro no qual ele seria livre; eis aqui o que chamaremos, à guisa de Jeanson (1965, p. 251), *liberdade negativa* ou *de fato*. Destarte, os defensores do determinismo, ao afirmarem que o escravo, por sua condição de aprisionamento, não poderá exercer sua liberdade, ignoram esta *liberdade negativa* em detrimento de uma *liberdade-valor* que expressa “um julgamento de valor sobre o uso que o homem faz de sua liberdade” (JEANSON, 1965, p. 251). Sob os auspícios dessa liberdade-julgamento, eles – os partidários do determinismo – se esquecem de que a liberdade é de validade absoluta no seu aspecto de nadificação e de escolha dos possíveis ⁹⁹: a liberdade sartreana, “porque não é um poder indeterminado que preexistiria a sua atualização, se confunde com a escolha sem a qual ela permanece

⁹⁸ Para Ferreira (1964, p. 138), esta concepção sartreana da liberdade parece passível de crítica, pois, segundo o comentador, “se sou judeu e nasci num meio racista, e se um judeu ‘é um homem que os outros homens têm por judeu’, a minha qualidade de judeu fecha um horizonte de reações possíveis; como o horizonte será outro, se o ambiente for outro. Não se trata apenas do ‘dado’ de ser-se judeu num ambiente racista; trata-se de que esse ‘dado’ determina previamente o tipo de reações possíveis em função desse ‘dado’. Do mesmo modo, se eu nasci burguês ou proletário, a minha ‘liberdade’ determinar-se pelo horizonte que se abre à minha condição de proletário ou burguês. Posso reagir desta ou daquela maneira. Mas é como burguês ou proletário que reajo”. Ainda que essa crítica seja aguda, é necessário convir, como já o fizemos, que a liberdade, antes de indicar êxito de um projeto qualquer, é a possibilidade sempre permanente de nadificação do dado a partir de uma livre escolha. No exemplo de Ferreira, o do judeu subjugado pelos racistas, importa menos os racistas do que a maneira pela qual este judeu significará tais reações de ojeriza. Ainda, é equivocado, pensamos, afirmar que haja uma “liberdade de proletário” em detrimento a uma “liberdade burguesa” que moldaria a maneira pela qual o indivíduo reagiria mediante uma situação qualquer: ainda que as reações difiram substancialmente, o *leitmotiv* de ambas reside na liberdade, isto é, no poder de nadificar o dado ou a situação a partir de uma escolha que, escolhendo entre a miríade de possíveis, nadificará os demais possíveis rumo a um fim específico. Nesta toada, ainda que o burguês aja como burguês (defendo, por exemplo, a posse dos meios de produção) e o proletário aja como proletário (reivindicando condições mais dignas de trabalho e melhores salários), ambos são insuflados por uma única e mesma liberdade nadificadora: o que difere um do outro é apenas o projeto que cada um detém. Além disso, faz-se imperativo observar que “a situação é *minha* porque ela é a imagem de minha livre escolha de mim mesmo e tudo o que ela me representa é *meu*, exatamente pelo fato de representar-me e simbolizar-me” (SARTRE, 2010a, p. 599).

⁹⁹ “(...) os possíveis originais são meus próprios possíveis e decorrem da minha ‘facticidade-como-ser-que-é-seu-próprio-nada’” (SARTRE, 2010b, p. 418).

uma abstração; ela não pode ser senão se escolhendo” (CABESTAN, 2005a, p. 28)¹⁰⁰. Na medida em que a escolha é o fulcro da liberdade sartreana, diremos que o para-si, paradoxalmente, não pode não escolher; afinal, não escolher é, fatalmente, escolher¹⁰¹: “a escolha é possível num sentido, mas o que não é possível é não escolher” (SARTRE, 1964, p. 280). Ora, à luz dessa liberdade sartreana, diremos que o burguês, o proletário ou escravo são iguais, não do ponto de vista de suas situações-possíveis (diferentes condições materiais, culturais, históricas, etc...) ¹⁰², mas precisamente pelo fato de que são, ontologicamente, *presença a si*, logo, livre na definição da situação ¹⁰³ a partir de um fim-projeto, este, também, livremente escolhido ¹⁰⁴.

1.2 – Falta & desejo: a intencionalidade (a correlação) como desejo de ser

A)

Aparentemente, o leitor poder-nos-ia acusar de, *tout de suite*, operar um “salto” do temo tratado acima (presença a si, facticidade, contingência, situação & liberdade) para este indicado pelo subtítulo. Sem que nos tenhamos perdido no emaranhado da ontologia fenomenológica de Sartre, este momento tem sua razão de ser, pois o filósofo inscreve estas relações, seja a do para-si com seu próprio si e seus possíveis ¹⁰⁵, seja,

¹⁰⁰ Nesse sentido, lembremos *Qu'est-ce que la littérature?*: “A própria liberdade, considerada *sub specie aeternitatis*, parece um galho seco. (...) Não existe liberdade dada (...)”.

¹⁰¹ G. Marcel (1981, p. 78) vê nessa “fatalidade da escolha”, um absurdo que faz com que tal teoria seja difícil de ser sustentada.

¹⁰² Ora se minhas possibilidades são àquelas do proletário ao invés das possibilidades do burguês, tal fato não delimita minha ação e diminui minha liberdade, pois “essas possibilidades são o correlativo noemático daquilo que chamaremos de vontade da consciência e, portanto, essa vontade não é outra coisa senão o ser-particular da consciência. A consciência se determina ela mesma a cada instante como consciência que possui certos possíveis. É preciso entender isso existencialmente: o ser da consciência é ser consciência cercada de certos possíveis; por isso *sua existência é qualitativamente diferente da existência de tal outra consciência, e é por isso que ela possui seu modo próprio de se lançar no mundo.* (...) Assim, ser consciência, a cada instante, é querer seus possíveis e somente eles” (SARTRE, 2010b, p. 320, grifo nosso).

¹⁰³ “(...) a realidade-humana é livre na exata medida em que ela tem de ser seu próprio nada” (SARTRE, 2010a, p. 497).

¹⁰⁴ Quando de nossas análises sobre a psicanálise existencial, veremos com mais cautela os mecanismos subjacentes à escolha (ação). De qualquer maneira, frisemos aqui que este “livremente escolhido” é problemático.

¹⁰⁵ “O que falta a uma consciência que é capaz de, a cada instante de sua existência, se recriar transcendendo tudo o que ela já foi? O que lhe falta, em todo caso, nesse instante preciso, é o que ela se faz ser, isto é, o que ela será e não é ainda. Sartre nomeia isso de ‘possível’. Esse possível, sendo ‘complementar’ à escolha presente do para-si, é ‘faltante’ – não somente porque ele ainda não é, mas também porque a consciência deve buscá-lo no mundo no lugar de poder dá-lo a si mesma a partir de seu próprio fundo” (BERNET, 2002, p. 28). Retomaremos essas afirmações à luz da quarta seção de *L'être et le néant*, “O para-si e o ser dos possíveis”.

igualmente, sua relação com o em-si ou facticidade, no registro do desejo; o ek-stase intencional operado pela consciência *de...* é esclarecido à luz de um desejo, desejo iminente à atividade transcendente do para-si: a presença a si da consciência representa o surgimento de um projeto do para-si em busca de uma fundamentação de si mesmo que, como não deixaremos de sublinhar, é marcada pelo *desejo de ser*. Nesta perspectiva, desde *CDG*, o filósofo francês inscreve a intencionalidade – este dispositivo até então fenomenológico – como falta e, portanto, “*desejo de...*”¹⁰⁶, “não abertura serena a uma plenitude de ser, mas busca desesperada desta plenitude. O para-si abre-se ao mundo porque lhe falta o mundo” (DE COOREBYTER, 2005a, p. 96), ou, para falar como Sartre, porque a realidade-humana *não é suficientemente*¹⁰⁷. Nesta toada, como veremos, o Autor equaliza o desejo a uma falta que definirá a essência própria do desejo; sobremaneira, o desejo não será, como no caso das psicologias empíricas do século XIX – vítimas da ilusão substancialista –, um “conteúdo” da consciência cujo sentido encontra-se inerente ao desejo ele mesmo e que faz com que descartemos a ideia de transcendência¹⁰⁸. Ademais, se havíamos tomado como ponto de partida o *cogito*, e se nele havíamos observado uma nadificação cujo ser do para-si se afeta em seu ser¹⁰⁹, devemos notar que o para-si jamais poderia sustentar tal *démarche* nadificadora, inerente ao seu próprio nada de ser, sem que, contudo, não se determinasse como *falta de ser (défaut d'être)*; o que significa, para Sartre, que a nadificação não pode ser enquadrada como uma mera introdução do vazio na consciência¹¹⁰. Esta afirmação, por seu turno, marca o fulcro, o *télos* de uma correlação que agora passa a ser enquadrada em termos ontológicos a partir da distinção entre Ser e Nada: o para-si somente pode ser consciência nadificadora do objeto (do em-si) se, e somente se, ele for definido como uma falta de ser, um nada de ser em direção ao ser que ele tem de

¹⁰⁶ Meditando sobre a vontade, o desejo e a falta, Sartre, em *CDG* (2010b, p. 515) observa que: “É realmente surpreendente que tenha sido possível descrever a vontade, o desejo, a paixão em todas as filosofias e em todas as psicologias sem ser levado a ver o fato essencial de que nenhum desses fenômenos pode ser concebido se o ser que quer, que sofre, que deseja não for compreendido em seu ser como afligido por uma falta existencial”. Doravante, falta & desejo são correlatos um do outro.

¹⁰⁷ É esta insuficiência de ser, ademais, que a reveste como liberdade: “é pelo fato de que a realidade-humana *não é suficientemente* que ela é livre” (SARTRE, 2010a, p. 485).

¹⁰⁸ Em suma, “tomemos o cuidado, portanto, de considerar os desejos como pequenas entidades psíquicas habitando a consciência: eles são a consciência ela mesma em sua estrutura original pro-jetiva e transcendente, enquanto ela é por princípio consciência *de* alguma coisa” (SARTRE, 2010a, p. 602). N’outras palavras, isso significará, como veremos, que desejo é índice fenomenal da consciência.

¹⁰⁹ Falamos aqui, obviamente, de uma negação interna: “tal é o caso desta estrutura do *cogito* que é para Sartre a pura presença a si ou consciência (de) si, e que surge da negação do si” (CABESTAN, 2004, p. 247).

¹¹⁰ Aparece neste momento, em substancial diferença para com *TE*, a “motivação ontológica”, digamos, do movimento intencional de transcendência da consciência rumo ao X qualquer.

ser sob a forma de não sê-lo¹¹¹; “é o para-si que se determina perpetuamente a *não ser* o em-si. Isso significa que ele não pode fundar-se a si mesmo senão a partir do em-si e contra o em-si” (SARTRE, 2010a, p. 121). Ora, frisemos: não ser o em-si significa para o para-si uma maneira de sê-lo; daí que a negação exprima forçosamente uma falta relativa ao para-si em detrimento de si mesmo enquanto ser-em-si. N’outros termos, o em-si é aquilo que o para-si não é, mas deveria ser para que pudesse ser si mesmo sob o modo da identidade absoluta, conclusão: “a relação do para-si ao em-si deve ser caracterizada como uma *falta*” (BARBARAS, 2005, p. 123).

Logo, ao equacionar intencionalidade & desejo, o filósofo parece deter certa compreensão de que a intencionalidade não poderia, tal como em Husserl, estar ligada a atos objetivantes, pois ela remete a um ato não objetivante que manifesta, na verdade, uma *relação de ser*. Em *TE* e *L’intentionnalité* nós já notávamos o elo fundamental, fundante, entre consciência & mundo, aqui, nos quadros precisos de uma ontologia fenomenológica, este elo é aprofundado do ponto de vista do Ser e do Nada; daí que, reformulando um dos jargões fenomenológicos (a consciência é essencial em relação ao mundo, o mundo é essencial em relação à consciência), poder-se-ia entoá-lo da seguinte maneira: o nada é essencial em relação ao ser, o ser é essencial em relação ao nada; versão ontofenomenológica do *a priori* da correlação sartreana. E a nadificação, por sua vez, representará a “ligação original” entre o ser do para-si e o ser do em-si; enquanto “ligação original”, pensamos, a nadificação operaria a “passagem”¹¹² do *ser* do fenômeno ao *fenômeno* de ser. Isto é, pela nadificação, a consciência irá se abrir ao em-si (enquanto fenômeno) compreendido como aquilo que lhe falta e imanta o sentido de seu nada, uma vez que possui, igualmente, um aspecto transfenomenal. Porém, para que esta passagem possa ser operada, faz-se necessário que o em-si, concreto e real, “esteja inteiramente presente no coração da consciência como aquilo que ela se determina, ela mesma, a não ser” (SARTRE, 2010a, p. 122): tal presença sendo, necessariamente, a transcendência do para-si, e a nadificação, sua origem¹¹³. Finalmente, através das lentes

¹¹¹ Nesta toada, “a transcendência existe como falta de ser, como a maneira que possui o para-si de fazer-se falta do ser que ele não é” (RIZK, 2005, p. 146).

¹¹² Usamos a palavra passagem e oposição à constituição; afinal, como já havíamos analisado, o ser transfenomenal é condição *sine qua non* do fenômeno. Por outro lado, a fenomenalidade, isto é, seu aparecer, é tributário da nadificação da consciência: daí que esta nadificação, antes de constituir, opere, na verdade, uma passagem.

¹¹³ Eis aí, para Sartre, uma maneira de escaparmos ao instantaneísmo do cogito cartesiano, pois “veremos mais para frente, com efeito, que o sentido profundo do *cogito* é o de se lançar, por essência, para fora de si” (SARTRE, 2010a, p. 122). Sartre não fala aqui senão da temporalidade que veremos na sequência deste capítulo.

ontológicas, pode-se constatar que o ser do para-si é fundamento de si como falta de ser, n'outras palavras, ele se faz determinar em seu ser por um ser (em-si) que, todavia, ele não é ou, melhor dizendo, é sob o modo de não sê-lo. Entrementes, *L'Être et le néant*

(...) aparece precisamente como uma tentativa de determinar o sentido da consciência e o sentido do ser, de tal maneira que seja possível pensar a intencionalidade como 'intuição reveladora', isto é, como relação em presença de uma transcendência que preserva esta transcendência no cerne mesmo de sua aparição. (...) A consciência não pode existir como intuição reveladora de um ente transcendente a não ser que isso o que ela vise seja constitutivo de seu ser mesmo sob o modo da falta ou da ausência: a relação ao outro não tem sentido senão como realização de si. Porque o para-si é, de início, uma falta de ser que ele está originariamente em relação com o outro dele, mas é enquanto essa falta de ser é constitutiva de seu ser que o outro, ao qual ele se reporta, permanece sendo o outro nessa relação (BARBARAS, 2005, pp. 114-15).

Quanto à falta, caso queiramos compreendê-la plenamente, devemos começar notando que ela parte – ao contrário de uma negação externa ¹¹⁴ – de uma *negação interna* que estabelecerá um tipo de relação (ela também interna) entre o que se nega e aquilo ao qual isso é negado; assim, essa negação será definida como falta uma vez que “ela constitui *em seu ser* o ser ao *qual* nega, juntamente com o ser que ela nega. Essa falta não pertence à natureza do em-si que é todo ele positividade” (SARTRE, 2010a, p. 122): trata-se, por conseguinte, de uma falta que somente poderá aparecer no mundo através da irrupção de uma realidade-humana que é consciência (de) si. Portanto, a negação interna, produto exclusivo da realidade-humana, exprime uma falta de ser do para-si em relação a si mesmo enquanto ser-em-si que lhe falta; mas não nos precipitemos com esta afirmação, pois é necessário, antes de mais nada, proceder a uma compreensão da estrutura ontológica da falta. O diapasão da falta, como explicita o Autor, é tríptico: I) o que falta (*manque*) ou faltante (*manquant*) ¹¹⁵, II) aquilo a quem falta o que falta, isto é, o existente (ou o sujeito, para-si ¹¹⁶), e III) uma totalidade “que foi desagregada pela falta e que seria restaurada pela síntese do faltante e do existente: é

¹¹⁴ Do tipo: a mesa não é o livro. Operando este tipo de negação externa, a mesa e o livro permanecem intocados por esta negação.

¹¹⁵ “Tudo o que falta, falta de... para...” (SARTRE, 2010a, p. 124).

¹¹⁶ “(...) o existente é o que se dá ao *cogito* como o imediato do desejo; por exemplo, é esse para-si que nós apreendemos como não sendo o que é e sendo o que não é” (SARTRE, 2010a, p. 124).

o faltado (*manqué*)” (SARTRE, 2010a, p. 122). Destarte, poderíamos dizer que o que falta ao *existente* (sujeito/para-si), o *faltante*¹¹⁷, é o que, acrescentado ao existente, constituirá o *faltado*¹¹⁸. Para que esta complexa relação ternária seja amplamente compreendida, façamos do exemplo de Sartre o nosso: caso digamos que a lua não está cheia, pois falta-lhe um quarto, este juízo somente pode ser formulado através de minha intuição plena da lua (que seria, por sua vez, a lua cheia). Este objeto, a lua, enquanto em-si que é o que é, não é nem completo e nem incompleto, ele é sem relação com outros seres dado a sua identidade maciça. Para que esta lua possa ser apreendida como lua crescente, faz-se necessário, do lado da imanência, que a consciência transcenda o dado (lua crescente) rumo a um projeto da totalidade (o disco da lua cheia que falta à lua crescente) e, em seguida, opere um retorno a este dado para, então, constituí-lo como lua crescente, isto é, “para alcançá-lo em seu ser a partir da totalidade que se converte em seu fundamento. E nesse mesmo ultrapassamento, o *faltante* será posicionado como aquilo cuja adição sintética ao existente reconstituirá a totalidade sintética do faltado” (SARTRE, 2010a, pp. 122-23). Ora, isso dito, compreendemos que o *faltado* (a lua cheia) somente poderá emergir a partir do momento em que o *existente* (o sujeito, o para-si) posicioná-lo através da outra metade que lhe falta (o disco *faltante* da lua cheia); logo, faltante e existente possuem a mesma natureza, e este faltante é determinado, em seu ser, pela totalidade sintética do faltado. Portanto, no mundo humano (realidade-humana), o ser incompleto que se dá à intuição como faltante é constituído pelo faltado: é a lua cheia (o faltado) quem confere à lua crescente (à qual a outra metade é faltante¹¹⁹) seu ser de lua crescente. Assim, o que *não é* determina o que *é* (neste caso, a lua cheia determina o ser da lua crescente enquanto tal)¹²⁰; melhor, é a partir da realidade-humana – através da qual a falta vem ao mundo – que a lua crescente é apreendida como lua crescente através de sua outra metade faltante (a lua cheia que ali

¹¹⁷ Como veremos no decorrer desta seção, o faltante é um para-si que seria o que é (isto é, pura e plena identidade consigo mesmo). N’outras palavras, este para-si será, para Sartre, o possível do para-si.

¹¹⁸ Que será explanado mais para frente como *valor*, a síntese impossível do em-si e do para-si em um em-si-para-si. Nestes termos, diremos que o si idêntico é o faltado pelo qual, finalmente, o para-si realizaria seu desejo de coincidir consigo próprio e, assim, advir como ser em-si-para-si.

¹¹⁹ “(...) o que falta à lua crescente para ser lua cheia é precisamente um fragmento de lua; o que falta ao ângulo obtuso ABC para formar dois ângulos retos é o ângulo agudo CBD” (SARTRE, 2010a, p. 132).

¹²⁰ Este exemplo, porque identifica a relação entre faltante, existente e faltado será crucial para o entendimento da falta enquanto constitutiva do ser do homem: tal com a lua cheia caracteriza o ser da lua crescente, veremos que há um tipo de para-si ideal faltante que caracteriza o ser do existente (o para-si presente) enquanto falta de si mesmo sob a forma do em-si. Além dessa ligeira antecipação, gostaríamos igualmente de antecipar, a partir da afirmação “o que não é *determina* o que é”, o seguinte: como veremos, esta assertiva corroborará para nossa compreensão (quando da equalização efetiva da intencionalidade ao desejo) de uma normatividade inerente ao faltado. Se esta afirmação soa confusa e deslocada aqui, ela será, acreditamos, compreendida ao longo de nossa exposição.

é faltada), pois “encontra-se no ser do existente, como relato de uma transcendência humana, o conduzir-se para fora de si em direção ao ser que ele não é, bem como a seu *sentido*” (SARTRE, 2010a, p. 123) ¹²¹. A falta, vindo ao mundo pela realidade-humana, é forçoso convir que somente poderá aparecer na medida exata em que esta realidade-humana for, ela própria, uma falta; afinal, o em-si, plena totalidade identitária, não poderia jamais fazê-la irromper; em outras palavras, a falta apenas pode vir ao ser pela falta, por aquilo que, ao contrário de em-si, é para-si, isto é, presença a si ¹²². Por conseguinte, para que o ser seja faltante ou faltado, faz-se necessário que o para-si se faça sua própria falta, pois

(...) o para-si é um ser tal que *se trata* do seu ser em seu ser. Nada lhe vem de fora e uma falta para a consciência é consciência de falta. Pelo jogo do reflexo e refletido, o para-si não pode ser *senão para si mesmo sua própria falta*. Assim, ele é existencialmente definido como falta. Ser para-si é faltar de... E faltar de... se define da seguinte maneira: determinar-se a si mesmo como *não sendo* isso cuja existência seria necessária e suficiente para vos dar uma existência plena. (SARTRE, 2010b, pp. 517-518).

Se se fala da realidade-humana como o ser pelo qual a falta vem ao mundo, a existência do *desejo* basta, neste sentido, para asseverar tal fato; vejamo-lo. Primeiramente, devemos descartar a teoria psicológica do desejo enquanto *estado psíquico* porque enquanto estado, ele seria definido como um ser que é o que é (um em-si). Definido nesses quadros, acabaríamos por enclausurar o desejo em uma identidade que não permitiria nenhum tipo de relação com o que ele não é, pois ele seria ele mesmo idêntico a si: doravante, para constitui-lo como fome, por exemplo, seríamos obrigados a recorrer a uma transcendência exterior que operasse a ultrapassagem da fome em direção à totalidade “fome saciada” assim como a ultrapassagem da lua crescente à lua cheia. Em segundo lugar, definir o desejo como um *conatus* concebido à imagem de uma força física seria igualmente errôneo porque “mesmo se concedemos a ele (o

¹²¹ Esta operação – dialética(?) – não é nova: na “Conclusão” de *IM*, o filósofo já operava por dípticos; para tanto, basta lembrar o jogo operado entre real e irreal; sobre isso, lê-se: “Todo imaginário aparece ‘sob fundo de mundo’ mas, reciprocamente, toda apreensão do real como mundo implica um ultrapassamento velado em direção ao imaginário” (SARTRE, 2010c, p. 361).

¹²² Vale frisar: a presença a si imanta uma distância a si, isto é, uma ausência de si sob a forma do si idêntico do ser-em-si. Daí que possamos afirmar que o si do para-si, porque não é relação idêntica a si, mas presença a si, seja vivido por ele como uma ausência; assim como a lua cheia determina a lua crescente, aquilo que não é determina o que é, a identidade a si (que não é) determina a presença a si (que é); no mais já dizia o poeta: “a ausência é um estar em mim”. Contudo, ainda que este si seja dado como um “fantasma do ser”, isso não significa que ele não seja, como veremos, uma realidade concreta.

conatus) a eficiência de uma causa, nele mesmo ele não poderia possuir as características de um apetite em direção a um outro estado”, afinal, “o *conatus*, como *produtor* de estados, não poderia se identificar ao desejo enquanto *recurso a um estado*” (SARTRE, 2010a, p. 123): uma força produz um novo estado psíquico, na medida em que o desejo, por seu turno, é consciência (de) si e envolve uma estrutura de falta. Portanto, urge conceber o desejo como um apelo e não como um ser assimilado a uma força que produziria seu efeito na indiferença do em-si. Ainda, se se quer conceber o desejo de fome à luz da psicofisiologia, portanto como fenômeno orgânico, como uma espécie de necessidade fisiológica do corpo, torna-se eminentemente difícil compreender como esse corpo, definido à imagem de um em-si, poderia conhecer a falta e, conseqüentemente, o desejo ¹²³. Pois bem, um estado fisiológico qualquer (seja este o da fome) não passa senão de um fenômeno positivo que faz remissão a si mesmo (contrações abdominais, queima de ácidos graxos, salivação, etc.); em suma, o arrazoado desses fenômenos não bastam para a compreensão do desejo por ele mesmo, isto é, como uma *tensão, um apelo em direção* àquilo que falta, como desejo por si mesmo. Assim, se não queremos fazer com que desejo seja desejo de uma transcendência (de fenômenos meramente fisiológicos, da ordem das necessidades orgânicas e empíricas), é imperativo que o definamos como a própria transcendência, isto é, “que ele seja por natureza um escapar de si rumo ao objeto desejado. Dito de outro modo, é necessário que ele seja uma falta – mas não uma falta-objeto, falta sofrida, criada por um transcender alheio: é preciso que ele seja sua própria falta de...” (SARTRE, 2010a, p. 124); disso a conclusão sartreana de que o desejo é, imperativamente, uma *falta de ser* impregnado pelo ser que ele deseja, e esta falta, por seu turno, observamo-la no ser da realidade-humana que, sendo sua própria falta, faz vir ao ser a tríade do *existente* (para-si), *faltante* (tipo de para-si necessário para a realização do si idêntico ¹²⁴) & *faltado* (o si idêntico). Logo, cabe a seguinte questão: qual é o sentido desse tríptico do ponto de vista do desejo humano, isto é, como devemos definir cada um desses termos? A título de explicação, importa começar

¹²³ No entanto, uma questão: para desejar, por exemplo, um copo de água, não é necessário que, fisiologicamente, organicamente, possuamos uma necessidade de beber? Se aqui a relação entre necessidade e desejo permanece confusa, o mesmo parece não ocorrer quando de um texto escrito pelo filósofo nos anos 1965 e publicado em suas revistas *Les Temps Modernes*, qual seja: “Morale et Histoire”. Mais tarde, em 1966, o filósofo afirma, em uma entrevista publicada nos *Cahiers de philosophie* e reeditada em *Situations, IX* (1987, pp. 62-63): “(...) para mim, um desejo utiliza necessariamente a força da necessidade”.

¹²⁴ Reforcemos aqui que o faltante designará o *possível* do para-si para ser si mesmo em regime de identidade absoluta enquanto ser que seria sob o modo ideal do em-si-para-si (valor).

sublinhando que a *falta* é uma aparição sob o fundo de uma totalidade através da qual o *existente* e o *faltante* ¹²⁵ são apreendidos como devendo se nadificar na unidade da totalidade *faltada*: “assim, o faltante surge no processo de transcendência e se determina por um retorno em direção ao existente a partir do faltado. O faltante, assim definido, é transcendente e complementar em relação ao existente” (SARTRE, 2010a, p. 132). Deve-se notar, aliás, que pouco importa que esta totalidade esteja presentemente desagregada (por exemplo, uma obra incompleta) ou que jamais tenha sido realizada (“falta-lhe coragem”), pois

a totalidade é uma totalidade não aditiva ou justaposta (...): ela constitui um ser autônomo face ao qual o existente e o faltante aparecem como momentos dependentes ou abstratos, e isso é coerente porque ela constitui precisamente o ser do existente, isto é, do desejante. Assim, não somente ela é possível, mas ela é o que há de mais real, mesmo que ela não tenha jamais sido efetivamente realizada, na medida em que ela é o que é verdadeiramente e a respeito do qual faltante e existente gozam de um menor ser enquanto momentos fadados a serem ultrapassados nesta totalidade (BARBARAS, 2002, p. 15).

Deste excerto, porque nota-se que a totalidade faltada “constitui precisamente o ser do existente” ¹²⁶, somos levados a afirmar que o faltado é o ser mesmo do existente; mas o que é o faltado enquanto ser do para-si? Ora, para que compreendamos isso, basta rememorar que havíamos, anteriormente, definido o para-si como uma relação a si (presença a si), relação que sinalizava seu fundamento de si a partir da negação/nadificação de si enquanto ser-em-si: o que a realidade-humana “nega ou nadifica de si como para-si não pode ser senão o *si* (...) é o si-como-ser-em-si faltado que constitui o sentido da realidade-humana” (SARTRE, 2010a, p. 125). Em outras palavras, a negação interna do para-si é afetada diretamente por um índice de falta que a conduz à aspiração do ser ¹²⁷. O para-si apenas poderá relacionar-se primitivamente consigo mesmo enquanto *presença a si* (e não *identificação a si*) através de uma relação

¹²⁵ Nesta toada, “a falta designa uma relação do existente (sujeito da falta) ao faltante na medida em que um e outro aparecem sob fundo de uma totalidade através qual eles não senão momentos, momentos de fato abstratos (...)” (BARBARAS, 2005, p. 126).

¹²⁶ Reforcemos: o existente, porque sendo privado daquilo que lhe permitiria ser si mesmo sob os auspícios da identidade, é desejante justamente por conta dessa privação ontológica.

¹²⁷ “Não somente a negatividade é ontologicamente irreduzível, consubstancial ao para-si, mas ela é *sempre* afetada por um índice de falta, de frustração, de uma aspiração de *ser*” (DE COOREBYTER, 2005a, p. 97).

que, ao contrário da sua, seja dada como um *si sob a forma identitária de ser o que é*¹²⁸. Reforcemos a tinta: a presença a si somente pode ser vivida como *distância a si*¹²⁹ (não identificação a si) se estiver em relação a um ser que é, em si mesmo, o que é: “a relação negada na definição do para-si – e que, como tal, deve ser posta de início -, é uma relação, dada como perpetuamente ausente do para-si a si mesmo sob o modo da identidade” (SARTRE, 2010a, p. 125); o que não é (identidade a si) *determina* o que é (presença a si/distância a si)¹³⁰. Nestes quadros, poder-se-ia afirmar que a *opacidade* do em-si, ou seja, sua identidade plena e maciça, determina – dá sentido – à translucidez da consciência, isto é, sua presença a si enquanto não idêntica a si: “a fusão ideal do que falta com isso ao que falta o que falta, como totalidade irrealizável, infesta o para-si e o *constitui em seu ser mesmo como nada de ser*” (SARTRE, 2010a, p. 230, grifo nosso). Desta assertiva, podemos retomar o exemplo do desejo de fome, não do ponto de vista fisiológico ou psicológico, mas através das lentes de uma ontofenomenologia da consciência desejante: ora, a fome, antes de remeter a estados fisiológicos (transcendências), é desejo de uma fome que seria exatamente *o que é* na medida em que ela *não é o que é*, pois é consciência (de) fome; n’outras palavras, o que fomenta o desejo da fome é ela mesma enquanto fome que seria em-si, logo, idêntica a si¹³¹. Conclusão: o que falta ao para-si é o si ou o si mesmo exatamente enquanto ser-em-si, pois “o em-si é aquilo que o para-si não é e, no entanto, deveria ser para ser o que é” (BARBARAS, 2005, p. 123). O si idêntico a si mesmo, o faltado por excelência, é uma relação dada como perpetuamente ausente do para-si, o faltado é rigorosamente o para-

¹²⁸ “É o si que seria o que ele é que permite apreender o para-si como não sendo o que ele é” (SARTRE, 2010a, p. 125).

¹²⁹ “O ser da consciência, enquanto consciência, é o de existir à distância de si como presença a si (...)” (SARTRE, 2010a, p. 114).

¹³⁰ Para uma melhor compreensão desse ponto, poderíamos pensar da seguinte maneira: a ideia que temos do imperfeito apenas se faz assim a partir de uma ideia que, contrária a esta, é ideia da perfeição. Isto é, o imperfeito tira seu sentido de imperfeito a partir do seu outro, o perfeito. Ora, se o para-si apreende a si mesmo como distância a si a partir da identidade a si do ser-em-si, é necessário, de alguma maneira, que todo para-si possua uma espécie de “intuição ontológica” do ser do em-si como identidade pura e maciça. Disso nosso questionamento: tal intuição pode ser dada a um homem que desconheça a existência dos fios ontofenomenológicos do real? N’outras palavras, como este homem, que jamais se deparou com a obra sartreana pode, de alguma maneira, possuir a compreensão de seu *si faltado* como ser-em-si? Se o desejo é desejo de ser, e se todo homem deseja ser, faz-se imperativo que ele possua – não sabemos ainda como – tal compreensão. Nesta toada, a “exegese existencial” da psicanálise sartreana não operaria um esclarecimento reflexivo deste si faltado que parece habitar irrefletidamente o homem e que representa a *dynamis* de seu desejo? Voltaremos a esta indagação ao avançarmos na reconstrução teórica da psicanálise existencial.

¹³¹ O exemplo sartreano da sede vai de encontro ao nosso: “O sentido dessa sutil perturbação pela qual a sede escapa e não é sede, enquanto ela é consciência de sede, é uma sede que seria sede e a infesta” (SARTRE, 2010a, p. 125). Nestes termos, é pelo jogo reflexo-refletidor (jogo que sinaliza a presença a si da consciência e não uma coincidência a si) que podemos afirmar que o objeto último do desejo é, forçosamente, um si idêntico e jamais alcançável.

si enquanto sendo, ou seja, enquanto em-si. Compreendemos por meio disso os motivos que conduzem Sartre a pensar o ato ontológico como o *fracasso do ser*: ao contrário do em-si da facticidade – que se reabsorve em presença ¹³² -, o em-si faltado permanece uma *pura ausência*, pois este ato ontológico faz com que um para-si surja, não como fundamento de seu ser, mas como fundamento de seu nada, portanto, como presença a si, consciência reflexo-refletidora ¹³³. Se em seu ser o para-si é fracasso ¹³⁴, compreende-se que o movimento intencional de transcendência da consciência para fora de si mesma seja, *pari e passu*, insuflada por uma tentativa de acessão rumo ao ser que seria fundamento de seu ser enquanto coincidência a si (o em-si) ¹³⁵. Diante deste *leitmotiv* ontológico, a transcendência intencional do para-si é o reflexo exato de uma presença a si que, na verdade, deseja ser uma pura *identidade/ coincidência a si* ¹³⁶: “a realidade-humana é seu próprio ultrapassamento em direção ao que lhe falta, ela ultrapassa a si mesma rumo ao ser particular que ela seria se ela fosse o que ela é” (SARTRE, 2010a, p. 125). Chegamos, com isso, ao ponto nevrálgico da *correlação sartreana*, aquilo que a diferenciará completamente da fenomenologia husserliana: *a transcendência intencional enquanto desejo de ser animada pela falta de ser da consciência* ¹³⁷, pois “o desejo é a essência da consciência intencional à medida que permite pensar uma relação constitutiva que preserva a alteridade, uma presença (do desejado) sob o modo da ausência” (BARBARAS, 2005, p. 124). N’outras palavras,

¹³² “O em-si da facticidade, em seu fracasso para fundar-se, reabsorveu-se em pura presença no mundo do para-si” (SARTRE, 2010a, p. 125).

¹³³ Ora, mas o em-si, por não ascender ao *ens causa sui*, também não seria fundamento de seu ser. Nestes quadros de um fracasso que pende para ambos os lados, como o para-si, aliás, poderia desejar através do em-si tornar-se fundamento de seu ser? É nesse sentido, como não nos furtaremos de reconstituir, que caminha a crítica metafísica de Barbaras à teoria sartreana do desejo.

¹³⁴ É fracasso, pois é fundamento de seu nada e não de seu ser. Contudo, há de se lembrar aqui que a nadificação primeira advém da tentativa frustrada do em-si em fundar-se como *ens causa sui*; disso a assertiva de que o para-si não é também fundamento de seu nada. Se não é fundamento de seu ser e nem fundamento de seu nada, diremos que o para-si, em seu ser, é fracasso duplo.

¹³⁵ Ainda que o para-si seja fracasso, este fracasso somente adquire sentido em presença do em-si que é o que é: “A presença do para-si ao em-si, não podendo exprimir-se nem em termos de continuidade e nem em termos de descontinuidade, é pura *identidade negada*” (SARTRE, 2010a, p. 214). Novamente a questão: como o homem pode intuir que o ser-em-si é fundamento de si enquanto coincidência a si? Aqui, poderíamos recorrer à observação empírica: ora, um copo deixado sobre a mesa será sempre o que ele é. Todavia, a identidade, antes de pertencer ao fenômeno, é tributária de uma região transcendental que é anterior à região empírica, isto é, diz respeito ao ser transfenomenal do fenômeno.

¹³⁶ E que, por isso mesmo, realiza o movimento intencional.

¹³⁷ Ora, “é essa falta de ser que imanta o movimento de auto ultrapassagem da ‘consciência’ e faz dela (da falta de ser) um vivo de desejo. Para Sartre, esse desejo pelo qual a ‘consciência’ foge de seu próprio nada a conduz necessariamente em direção a um outro dela, quer dizer, em direção a si mesma enquanto objeto egológico, em direção aos objetos mundanos ou a outros sujeitos humanos” (BERNET, 2002, p. 41). Já para Barbaras (2005, p. 115), “o desejo designa uma relação constitutiva e não temática ao objeto, de tal modo que a transcendência desse objeto encontra-se preservada nesta relação mesma e, disso, entrega um sentido do sujeito conforme o *a priori* universal da correlação”.

“todo desejo é, doravante, compreendido como o índice fenomenal do ser do para-si como falta” (LAPIERRE, 2015, p. 163)¹³⁸. Nesta toada, o “Caderno XII” é explícito ao afirmar que:

(...) a irrupção do para-si no mundo equivale a uma autodeterminação existencial e constitutiva do para-si como o que *falta* do em-si perante o em-si. Dessa maneira, ser consciência de... (no sentindo onde Husserl diz: toda consciência é consciência *de* algo), é determinar a si mesmo por si pelo jogo do reflexo-refletido como *tendo falta de...* alguma coisa. (...) (E) a *falta* não deve ser compreendida no sentido *idealista*. Isso do qual falta o para-si está *ai*, diante dele; e é precisamente disso que ele falta, a saber, do em-si na medida em que ele é presente ao para-si, na medida em que para-si e em-si estão separados por *nada (rien)*. A falta não é criadora, mas o para-si constitui-se em detrimento ao em-si como isso que, por natureza, *falta* de em-si. (...) A falta, como toda forma do *Nada*, é tendo sido (*est été*). Em sua forma negativa, enquanto nada nadificado, a falta é intencionalidade, *consciência de*, no sentido husserliano. Enquanto ela é nadificação do *em-si*, ou seja, enquanto é o *em-si* que é sua própria falta, a falta, sob seu aspecto positivo, é desejo (SARTRE, 2010b, pp. 518-519).

Do ponto de vista historiográfico da fenomenologia, essa guinada de cento e oitenta graus é extremamente original, pois já não se deverá falar mais da correlação do ponto de vista gnosiológico-idealista, mas, bem ao contrário, como *correlação-existencial* uma vez que a consciência “existe, de início, como falta em ligação sintética imediata com o que lhe falta (...), (e) o evento puro pelo qual a realidade-humana surge como presença ao mundo é apreensão de si mesma enquanto *sua própria falta*”

¹³⁸ Ademais – e isso é importante indicar -, se o desejo é “índice fenomenal do ser do para-si como falta”, quer dizer, se o desejo subjaz ao próprio movimento intencional da consciência enquanto busca do faltado (para-si ideal que realizaria o valor normativo em-si-para-si ou consciência idêntica a si), isso significa que este faltado “não é mais referido no registro do objeto, (logo), a resposta à falta ontológica do para-si se deixa interpretar de outra maneira do que como a visada de um objeto no imaginário” (LAPIERRE, 2015, p. 163). Nesse sentido, não podemos *tout de suite* afirmar que o desejo de ser, em regime de *L'être et le néant*, vise um objeto imaginário tal como visava a consciência imaginante de *L'Imaginaire*; mais do que isso: não podemos nem mesmo afirmar que este desejo, tramado ontofenomenologicamente, vise um objeto real, pois como bem indica Lapierre, não se trata aqui de objeto (seja ele real ou imaginário), mas de um valor que, enquanto ser-em-si-para-si, subjaz e constitui o índice fenomenal do ser do para-si (seu movimento de transcendência rumo ao si idêntico). Contudo, o leitor poderia afirmar que este desejo de ser é desejo de objeto ao utilizar como suposta prova a quarta parte de *EN*, capítulo III, seção II, “Faire et avoir: la possession”: como veremos quando de nossa análise desta seção, a consciência visa possuir o X qualquer porque busca, através desse X, possuir o ser transfenomenal do fenômeno tido como “meio” para realizar a totalidade faltada da identidade a si. Nesse sentido, o X qualquer não passa senão de um “meio”, isto é, ele não é visado em si mesmo, o que significa que não se trata de desejar/possuir um objeto material, mas de desejar possuir este famigerado si que assombra o para-si e o impele ao mundo.

(SARTRE, 2010a, p. 125) ¹³⁹: a falta, enquanto propulsora do desejo de ser, é o *leitmotiv* da transcendência do para-si, isto é, é através dela que ele realiza o movimento de transcendência em direção ao em-si que detém, como vimos, a identidade a si ¹⁴⁰. Desse modo, ao indicar que a *presença a si* do para-si é tributária de uma *identidade a si* do em-si presentemente ausente a este para-si ¹⁴¹, Sartre parece dar mais um passo fundamental em sua contenda contra o realismo e o idealismo, pois “o *cogito* está indissolúvelmente ligado ao ser-em-si, não como um pensamento ao seu objeto – o que tornaria o em-si relativo - mas como uma falta para aquilo que define sua falta” (SARTRE, 2010a, p. 126). Portanto, importa fazer notar que a correlação, uma vez alinhavada ao desejo, possui como sua condição *sine qua non* o nada e a falta de ser pelo qual o para-si, justamente por isso, não pode ser o fundamento de seu ser, mas somente o fundamento de seu nada ¹⁴²; “(...) o ser que não é senão fundamento de seu nada ultrapassa a si mesmo em direção ao ser que é fundamento de seu ser” (SARTRE, 2010a, p. 126) ¹⁴³. Entretanto, é preciso cautela quando da explicitação desta ultrapassagem operada por um ser que somente é fundamento de seu nada (o para-si). Expliquemo-nos. Ao contrário de um ultrapassamento de si mesmo rumo ao puro em-si transcendente e contingente, o para-si ultrapassa a si próprio enquanto totalidade, isto é, o para-si reivindica o ser-em-si a partir de si mesmo enquanto ser-para-si ¹⁴⁴; isso porque a consciência, ao transcender-se, não se transcende em direção à sua própria nadificação, e não almeja, segundo a letra sartreana, perder-se pura e simplesmente no em-si que faria com que ela deixasse de ser consciência. Trata-se, para a consciência, de buscar a identidade a si do em-si através de si mesma enquanto consciência (o que

¹³⁹ “(...) se o vazio do para-si se direciona rumo o pleno do em-si, se a intencionalidade é pensável, é por que esse vazio é justamente vazio *de* em-si, ou seja, aspiração a um preenchimento” (BARBARAS, 2005, p. 124).

¹⁴⁰ Aliás, aqui vale a seguinte observação: o objeto, enquanto fenômeno, só detém uma identidade a si porque ele possui uma dimensão transfenomenal. Neste sentido, na medida em que a consciência visa seu preenchimento de ser (ou seja, sua identidade a si) através do objeto, tal preenchimento está fadado ao fracasso: vem daí, como veremos, as famosas decepções que acompanha a repleção do desejo.

¹⁴¹ “O em-si faltado (...) é pura ausência” (SARTRE, 2010a, p. 125), mas é esta pura ausência (que é ausência de identidade a si) que faz com que o para-si seja apreendido como aquilo que ele não é, mas que deseja ser, isto é, uma identidade a si. Nesse sentido, trata-se de uma ausência que está, todavia, presente no próprio ser do para-si enquanto esta insufla seu desejo de identidade.

¹⁴² “Na medida em que se nadifica, o para-si é falta” (SARTRE, 2010b, p. 519).

¹⁴³ A “descrição da falta comanda a definição da realidade-humana como Desejo ou transcendência: toda consciência é desejeante no sentido em que toda consciência, quer ela seja reflexiva ou imaginante, quer ela tenha fome ou sede, é convocada a sair de si em vista de realizar a impossível totalidade do em-si-para-si” (CABESTAN, 2004, p. 251).

¹⁴⁴ “É pelo para-si enquanto tal que o para-si reivindica o ser-em-si” (SARTRE, 2010a, p. 126).

chamaremos de ousadia ontológica da consciência) ¹⁴⁵. Afinal, se se almeja o ser, este ser é almejado através do próprio ser do para-si, pois “este ser perpetuamente ausente que impregna o para-si é ele mesmo coagulado em em-si” (SARTRE, 2010a, p. 126); a busca pelo ser somente poderá ser empreendida por um ser que é consciência (de) si como consciência (de) falta de ser. Sob o veio desse olhar, o para-si, a partir de *si* mesmo ¹⁴⁶, busca a síntese, impossível como veremos ¹⁴⁷, do para-si e do em-si, finalmente, a síntese ideal em-si-para-si ¹⁴⁸; síntese pela qual o para-si seria fundamento de seu ser – *identidade a si* –, mas manteria intacta, em contra partida, a translucidez da consciência – *presença a si* -: “(...) o para-si projeta *ser*, enquanto para-si, um ser que seja o que é; é enquanto ser que é o que não é e que não é o que é que o para-si projeta ser o que é”, doravante, é “enquanto consciência que ele quer possuir a impermeabilidade e a densidade infinita do em-si” (SARTRE, 2010a, p. 611). Logo, através do que acabamos de indicar, poder-se-á afirmar que, assim como falta à lua crescente um fragmento de lua para que ela seja lua cheia, o que falta ao para-si para integrar-se plenamente a si é um para-si faltante (que seria idêntico a si mesmo) que eu *sou* sob o modo de não sê-lo ¹⁴⁹. Desejando realizar esta impossível e incompatível síntese (a totalidade em-si-para-si ou, se quisermos, a total opacidade com a total liberdade ¹⁵⁰, algo como uma consciência idêntica a si), o para-si deseja, em outras palavras, tornar-se *causa de si* (Deus, ou melhor, Homem-Deus ¹⁵¹), pois seu nada é,

¹⁴⁵ Tal busca (a *dynamis* da correlação) não diria respeito, por sua vez, ao projeto de uma consciência de má-fé? Caso a resposta seja afirmativa (ainda não possuímos os instrumentos adequados para avaliá-la), seríamos forçados a dizer que a correlação, em última instância, é da ordem da má-fé e, finalmente, condena todo homem a viver de má-fé.

¹⁴⁶ Movimento que contraria àquele exposto em *Drôle de Guerre* (2010b, p. 501) segundo o qual “o para-si foge do em-si através do em-si para o em-si”.

¹⁴⁷ Vale adiantar: uma vez que esta síntese mostrar-se-á impossível, isto é, inacessível ontologicamente, veremos que, por isso mesmo, ela é sempre agente, “o que realça sem cessar seu poder de mobilização, pois a fusão do em-si e do para-si, se fosse alcançável, colocaria fim à sua busca” (DE COOREBYTER, 2005a, pp. 102-03).

¹⁴⁸ Cumpre fazer notar que este ideal subjaz, necessariamente, à relação do para-si com o em-si: “toda relação do para-si com o em-si é operada (...) sob fundo de em-si-para-si, isto é, de uma busca incessantemente renovada” (DE COOREBYTER, 2010a, p. 108). No mais, para Sartre (2010a, p. 668), a ontologia ensina-nos “que a consciência é *de fato* projeto de se fundar, isto é, de alcançar a dignidade do em-si-para-si ou em-si-causa-de-si”.

¹⁴⁹ No decorrer de nossas investigações, ver-se-á que este para-si faltante ao para-si presente será definido como seu possível próprio.

¹⁵⁰ O filósofo não deixa de frisar: “(...) é impossível passar da noção de ser-em-si àquela de ser-para-si e reuni-los em um gênero comum, pois a *passagem de fato* de um a outro e sua união não podem ser operados” (SARTRE, 2010a, p. 671).

¹⁵¹ “(...) na medida em que esta totalidade na qual o ser e a ausência absoluta são hipostasiados como transcendência para além do mundo, por um movimento ulterior da mediação, ele adquire o nome de Deus” (SARTRE, 2010a, p. 126). O ateísmo sartreano encontra sua razão de ser graças a esses dois modos incompatíveis que perfazem e definem a imagem de Deus. Se aos onze anos de idade (ver *Le Mots* ou *La Cérémonie des adieux*) o pequeno Sartre, cruzando uma rua qualquer, é atravessado pela intuição

segundo *Drôle de Guerre*, uma “fuga para o ‘*causa sui*’¹⁵², anulação do nada em em-si” (SARTRE, 2010b, p. 501). Enquanto intencionalidade animada por um desejo de ser, o para-si deseja ser o que é (identidade) e *mutatis mutandis* não ser o que é e ser o que não é (consciência reflexo-refletidora, consciência (de) si). Através da realização desta quimera ontológica (em-si-para-si), a realidade-humana, além de fugir de seu nada, visa escapar de sua contingência e de sua facticidade¹⁵³, em suma, de sua gratuidade.

Notemos, todavia, que a impossibilidade da síntese, para além do escopo lógico, esta assentada no fato (ontológico) preciso de que ambos os seres – em-si e para-si – apresentam regiões ontológicas “não fusionáveis porque o para-si é negação do em-si, relação ao em-si como a um *outro* do qual ele adquire consciência e que o define no vazio como reflexo-refletidor do ser idêntico a si que ele não é” (DE COOREBYTER, 2005a, p. 103). Nesses termos, poder-se-ia afirmar que o para-si almeja *ser* uma identidade presente a si: tal *happy ending* da consciência não visa senão a superação do *si evanescente* rumo ao *si idêntico* ou, n’outras palavras, ser, ao mesmo tempo, para-si e em-si, “adquirir a densidade do ser, a adequação a si pela qual se beneficia o em-si, mas sem se deixar submeter a esta adequação, sem cair na beatitude da unidade, no inconsciente a si do em-si” (DE COOREBYTER, 2005a, p. 98)¹⁵⁴. Doravante, a existência do desejo atesta uma falta sob o ponto de vista de um si totalitário que falta ao para-si: “a realidade-humana surge como tal em presença de sua própria totalidade ou si como falta dessa totalidade” (SARTRE, 2010a, p. 126). Este si idêntico, porque ausente do para-si – embora seja o próprio para-si coagulado em em-si -, faz com que o

da não existência de Deus, essa intuição encontra, trinta e dois anos depois, suas bases filosóficas. À parte essa curiosidade biográfica, queremos pontuar que, se a totalidade em-si-para-si é impossível, e se ela, igualmente, encontra seu ponto máximo na paradoxal imagem de Deus, o ateísmo cumpre aqui uma função teórica.

¹⁵² A *causa sui*, em *CPM* (1983, p. 499) será definido da seguinte maneira: “Na *Causa Sui*, o Para-si como nadificação se dá o ser, isto é, transforma-se em Em-si-Para-si. Há por *detrás* da *Causa Sui* (no sentido psicanalítico), há o projeto do Para-si que se sente *Nada (Rien)* e que quer se dar *o Ser*”.

¹⁵³ Eis aqui um dos motivos para que a consciência se transmute em consciência de má-fé. No entanto, voltamos à mesma pergunta outrora elaborada: se a intencionalidade possui como *dynamis* o desejo de ser em-si-para-si, não seríamos obrigados a tratá-la, no limite, como um projeto de má-fé? Ora, refletindo sobre o assunto, apenas poderíamos, no momento, indicar o seguinte: se a intencionalidade é desejo de ser, isto não significa que todo objeto percebido intencionalmente seja desejado pela consciência. No entanto, como pretenderemos salientar, todo objeto percebido poderá ser desejado pela consciência uma vez que ele possui um ser transfenomenal cuja marca é a da identidade absoluta a si. Se a consciência visa X como desejável ao invés de Y (ainda que ambos sejam idênticos a si mesmos), isso significa que ela escolheu livremente X para buscar realizar a totalidade em-si-para-si. Os motivos de uma tal escolha, como já indicamos, cabem à psicanálise existencial quando do esclarecimento do projeto original do para-si. Uma última, porém não menos importante ressalva: enquanto projeto original, o desejo buscará a totalidade a partir de uma das três (ou das três) principais modalidades da realidade-humana: ser, fazer ou ter; analisaremos cada uma delas.

¹⁵⁴ Tratar-se-ia, n’outras palavras, de ser presença idêntica a si mesma; junção impossível na medida em que “o homem é livre porque ele não é si, mas presença a si” (SARTRE, 2010a, p. 485).

objeto último do desejo humano seja, forçosamente, seu próprio ser criado *ex nihilo* por si mesmo enquanto um fundamento de si que manteria, ao mesmo tempo, a translucidez consciente, isto é, sua presença a si: “o ‘faltado’ do desejo de ser do para-si é o ser eternamente parecido consigo permanecendo consciência nadificante e liberdade absoluta” (BERNET, 2002, p. 29) ¹⁵⁵. Disso, por conseguinte, a constatação ontológica de que a realidade-humana, em seu ser, seja “sofredora” (adjetivo do próprio Sartre) exatamente pelo fato de surgir no ser como perpetuamente impregna por uma totalidade que ela é sem, todavia, poder sê-la (se pudesse sê-la, ela se tornaria em-si e deixaria de ser para-si, ou seja, consciência reflexo-refletidora e movimento de transcendência) ¹⁵⁶. Do ponto de vista ontológico, a realidade-humana é, usando uma expressão de Hegel recuperada pelo filósofo francês, uma “consciência infeliz” ¹⁵⁷, quer dizer, uma presença a si que se apreende, a partir do em-si que ela é sob a forma de não sê-lo, como uma não identidade a si ¹⁵⁸. Essa expressão, antes de flertar com todo aquele prosaísmo da ontologia sartreana “sequestrada” pela expressão “existencialismo” ¹⁵⁹ (expressão que postula mais frases de efeito do que teorias filosóficas em consonância com problemas filosóficos precisos), é utilizada aqui para indicar, do ponto de vista teórico, a *impossibilidade ontofenomenológica* de uma completa fusão entre para-si e em-si. A “dramatização” sartreana da negatividade do para-si como nadificação do ser, finda na concepção da totalização hegeliana como uma ilusão fadada à impossibilidade: ora, se a “cisão do igual a si mesmo” é algo próprio à consciência, “esta cisão, no lugar de conduzir, como na *Fenomenologia do Espírito*, a uma interpretação mais digna, não crava senão mais profundamente e mais irremediavelmente o nada que separa a consciência de si” (SARTRE, 2010a, p. 190). N’outros termos, a consciência será

¹⁵⁵ Ou ainda: “O faltado que comando o movimento nadificante do para-si é, portanto, a identidade impossível do em-si e do para-si: um para-si que seria si, isto é, pura identidade a si na negação de si, e que conciliaria a transparência da presença a si com a compressão do em-si” (BARBARAS, 2005, p. 126).

¹⁵⁶ A partir desta perspectiva, pode-se falar da falta como “um dos sinônimos da diferença ontológica que separa o para-si do em-si” (DE COOREBYTER, 2005a, p. 99).

¹⁵⁷ Para Jeanson (1965, p. 189), “a consciência é infeliz, pois é perpetuamente infestada por sua própria totalidade ‘que ela é sem poder sê-la’. De fato, ela não é consciência senão por sua própria falta em detrimento desta totalidade”.

¹⁵⁸ Além desta apreensão irrefletida de sua não identidade, a consciência é dita “infeliz”, pois ela jamais poderá realizar a totalidade faltada; este ponto será esmiuçado.

¹⁵⁹ Para nós, a filosofia de Sartre pode ser denominada “existencialismo” se se leva em consideração o fato de que, antes de estar sustentada por uma teoria do conhecimento, está toda ela fundamenta em um cogito pré-reflexivo que não é apenas anterior ao conhecimento, mas é condição expressa desse conhecimento. Além disso, a predominância dessa denominação esconde, muitas vezes, o substrato através do qual ela está assentada e lhe serve de motor teórico: a ontologia fenomenológica que nasce a partir de questões filosóficas precisas de Sartre em relação à fenomenologia transcendental de Husserl e à ontologia de Heidegger.

tentativa de realizar esta totalização, mas tentativa sempre fadada ao fracasso; daí, aliás, a afirmação de Sartre (2010a, p. 190), de que “a consciência é hegeliana, mas isso é sua maior ilusão”¹⁶⁰. O filósofo novamente:

Mas que é exatamente em seu ser este ser rumo ao qual se ultrapassa a consciência infeliz? Diremos que ele não existe? Tais contradições que nele descobrimos provam apenas que não pode ser *realizado*. E nada pode valer contra essa verdade de evidência: a consciência somente pode existir *engajada* neste ser que a cerca por todos os lados e a atravessa com sua presença fantasma – este ser que ela é e, no entanto, não é. Diremos que é um ser *relativo* à consciência? Isso seria confundi-lo com o objeto de uma *tese*. Este ser não é posicionado pela consciência diante de si; não há consciência *deste* ser, pois este infesta a consciência não-tética (de) si. Ele a determina como seu sentido de ser e a consciência não é consciência *deste* ser assim como ela não é consciência *de* si. Todavia, este ser não poderia escapar à consciência: na medida em que a consciência se dirige ao ser como consciência (de) ser, este ser está aí. E, precisamente, *não é a consciência que confere sentido a este ser*¹⁶¹, tal como faz com este tinteiro ou a este lápis; mas, *sem este ser que ela é sob a forma de não sê-lo, a consciência não seria consciência, isto é falta*¹⁶²: é deste ser, ao contrário, a consciência tira para si sua significação de consciência (SARTRE, 2010a, p. 127).

Desta longa e fundamental passagem é possível depreender que este ser faltado à consciência (e polarizando o desejo) é a impossível unidade do para-si e do em-si, uma síntese¹⁶³ desejada, como ressaltamos, pelo para-si, pois o em-si não conhece a falta porque é plenitude identitária e total inerência a si. Este ser que a consciência é sob o modo de não sê-lo, à guisa do excerto sartreano, é alinhado ao próprio ser da consciência não-tética (de) si, isto é, da consciência irrefletida, não posicional; alinhamento que posteriormente explicará a não posicionalidade do fundamento último

¹⁶⁰ Eis a razão que conduz Sartre a afirmar que sua concepção do nada não é dialética no sentido hegeliano.

¹⁶¹ Grifo nosso.

¹⁶² Grifo nosso.

¹⁶³ Síntese que, adiantando-nos, será definida por Sartre como valor (*valeur*): “(...) a fonte de todo valor e o valor supremo, é a substancialidade ou natureza do ser que é seu próprio fundamento. Esta substancialidade faz parte da natureza humana, mas somente a título de projeto, de valor constituinte. E a realidade-humana difere da pura consciência pelo fato de que ela projeta um valor diante de si: ela é a consciência motivando-se em direção a esse valor” (SARTRE, 2010b, p. 396). O que é interessante aqui, à parte nosso adiantamento do tema, é a observação sartreana de que, pelo valor, a consciência torna-se humana e deixa de ser uma “pura consciência” transcendental: n’outros termos, o conceito de valor, alinhado aos de situação, facticidade e possível, operam a passagem da *liberté en l’air* à *liberté en situation*.

do desejo (o desejo de ser em-si-para-si); dito de outra maneira, o faltado permanecerá consciente, mas em *nível irrefletido*. Ora, não sendo o objeto de uma tese (logo, de uma visada perceptiva), o faltado, ao contrário do objeto percebido, é aquilo que confere sentido à consciência enquanto consciência intencional; a partir da letra sartreana definiremos o faltado, não como um ser relativo à consciência, mas, bem ao contrário, como aquilo que fornece a ela sua característica mesma de consciência; (aliás, façamos observar que a não relatividade do faltado culminará na assertiva, tal como não deixaremos de escrutinar, de que ele subjaz enquanto fundamento transcendental a todo e qualquer objeto empírico desejado ou não). O que interessa notar, aliás, é o fato de que sem este ser que a consciência é, sem todavia sê-lo, esta não seria consciência *de...*; n'outras palavras, a falta *modaliza*, a partir da totalidade faltada (ser-em-si-para-si), o movimento intencional de transcendência da consciência para fora de si mesma. Ademais, se para o para-si não ser o em-si é ainda uma forma (negativa) de sê-lo, compreende-se que o para-si, em seu ser, é este em-si faltado (identidade, plenitude de ser) sob o modo de não sê-lo, e não sê-lo, por sua vez, significa “se reportar a ele sobre o modo do que lhe faz falta e que por isso aspira sê-lo, tendendo em direção a sua realização” (BARBARAS, 2005, p. 123); e é nesse sentido, por conseguinte, que o ser faltado ao para-si forma com ele uma *díade*: “a consciência se mantém, em relação a este ser, sob o modo de *ser* este ser, porque ele é a própria consciência, mas enquanto ser que ela não pode ser” (SARTRE, 2010a, p. 127). Ou, se quisermos, o para-si constitui a si mesmo perante o em-si como aquilo que, *ontologicamente*, tem falta deste em-si e, através dessa falta, deseja-o *fenomenologicamente* (transcende-se em direção ao faltado), não como puro em-si inerte e densa, mas como totalidade ideal em-si-para-si. Finalmente, o desaguar da ontologia na fenomenologia vem reforçar que a falta, *própria ao ser* da consciência não-tética, é o núcleo duro da versão sartreana da correlação compreendida como falta de ser que é desejo de ser; o filósofo novamente:

O para-si é a si mesmo seu próprio nada, enquanto em-si que se nadifica sob a forma de para-si. E o que o para-si é, para si mesmo, é uma falta, precisamente a falta da totalidade da qual ele é a negação, ou mundo. O em-si está presente para ele como aquilo que ele não é e, precisamente, o para-si *não é nada*, não é nada mais do que uma translucidez total que é ainda degradação do em-si. Mas esse nada, justamente, é apreendido na translucidez total do para-si como *falta de* alguma coisa (SARTRE, 2010b, p. 519).

É salutar sublinhar, a partir deste fragmento, a importância do *nada* e da *translucidez* da consciência para que a falta seja, nas palavras de Sartre, apreendida como “falta de...”: o para-si, enquanto *consciência consciente de seu nada de ser*, apreende a si mesmo como uma falta e, dessa apreensão, opera um movimento intencional para fora de si mesmo e em direção àquilo que lhe falta, ou seja, o mundo – *ens causa sui* - ¹⁶⁴; daí que a correlação seja, ao contrário de uma operação meramente *gnosiológica*, sobretudo *existencial*, pois em vista do em-si (mundo), o *para-si se autodetermina existencialmente* como falta-desejo deste em-si que insufla seu movimento de transcendência rumo àquilo que lhe falta (o mundo). Doravante, se o mundo, para aparecer, necessita da consciência, a consciência, para ser consciência de seu nada de ser e, por conseguinte, desejo, necessita do mundo; desta imbricação mútua entre imanência e transcendência, somente poderemos falar em constituído e constituinte se se levar em consideração que ambos os termos (imanência e transcendência, consciência e mundo, para-si e em-si) operam através de uma díade e, portanto, são ao mesmo tempo constituídos e constituintes. Sobremaneira, além de salvaguardar a autonomia da consciência e do mundo, Sartre, ao instituir sua teoria do desejo sob a clivagem ontofenomenológica, possui o mérito de não fazer deste desejo uma propriedade químico-corporal (logo, um estado fisiológico): apenas um ser que é, por princípio, falta, isto é, falta em seu ser mesmo, poderá provar um estado fisiológico qualquer como *falta a ser preenchida*, logo, é a falta originária do para-si que emprega sua negatividade ao estado e não o contrário. Ao rechaçar de sua teoria do desejo tudo o que é da ordem do em-si, Sartre “evita toda forma cientificista, quer se trate de encerrar o para-si sobre o em-si ou de derivá-lo do em-si, de enraizar a ordem do desejo ou do fantasma na biologia, na economia ou em todo modo de pensamento que ignore a negatividade” (DE COOREBYTER, 2005a, p. 101). Com isso, o filósofo francês institui o si faltado, o desejo de ser em-si-para-si, como um irrealizável que pertence à própria consciência (imanência total), mas que culmina em uma transcendência total (o si do em-si), exatamente pelo fato de que ela o é sem, todavia, poder sê-lo: este *si ideal*

¹⁶⁴ “O mundo é a totalidade do que falta ao para-si para tornar-se em-si. (...) o mundo é o em-si presente como sendo capaz de, por absorção, transformar o para-si em *ens causa sui* enquanto síntese ideal no em-si do para-si e do mundo” (SARTRE, 2010b, p. 518). Quanto ao *ens causa sui*, o filósofo não deixa de observar em seu “Carnet XI”, que este é dado a partir da irrupção do para-si no em-si, “não como um objeto, nem como uma *representação* (...), mas como isso em direção ao qual o para-si foge de sua facticidade. (...) O *ens causa sui* é o *sentido do mundo*; o mundo o anuncia e se faz mundo ao anunciá-lo” (SARTRE, 2010b, p. 501).

¹⁶⁵ é, portanto, uma transcendência na imanência. A partir disso, diremos que o si idêntico a si designa a totalidade saciada da consciência, ou seja, uma consciência que seria simultaneamente uma consciência desejante e uma consciência satisfeita, uma consciência que, paradoxalmente, não admitiria mais a falta absoluta que a constitui. Este si idêntico e desejado, porque faltado ao para-si, aliás, está presentemente ausente à consciência concreta (consciência que surge em situação enquanto é consciência singular e individualizada desta situação e, ao mesmo tempo, consciência (de) si mesma em situação) e, justamente por isso, todas as características concretas dessa consciência têm seus correlatos na totalidade desse si: “o si é individual, e é como seu acabamento individual que ele assombra (*hante*) o para-si” (SARTRE, 2010a, p. 127) ¹⁶⁶.

Mas o que significa, afinal, afirmar que o si idêntico faltado “modaliza” os correlatos da consciência individual em situação? Ora, indicar que este si idêntico faltado “impregna o para-si como seu acabamento individual” significa, pensamos, não apenas atestar sua existência real (e, por conseguinte, descartar a hipótese de que ele seria um mero objeto imaginário da consciência imaginante), mas, principalmente, indicar que é através dele que a consciência significa sua situação individual enquanto consciência (de) si que não é consciência idêntica a si; tomemos, para clarificar a presente exposição, um exemplo afetivo: o sofrimento ¹⁶⁷. Meu sofrimento, ao mesmo tempo em que é sofrimento devido a uma situação qualquer, é sofrimento que sofre pela falta de identidade, que sofre por ser consciência (de) sofrimento: a totalidade do si idêntico e irrealizável está diretamente presente como falta *sofrida* do si afetivo do

¹⁶⁵ Na medida em que a consciência é presença a si, o que significa que ela não pode senão permanecer à distância de si, este si faltado é dito ideal porque, enquanto si idêntico, daria à consciência esta tão desejada coincidência de si: coincidência que, forçosamente, preencheria seu nada de ser (afinal, vimos que a presença a si é a “característica” ontológica de um ser que não é o que é e é o que não é, consciência reflexo-refletidora; em suma, característica de um ser que é seu próprio nada de ser).

¹⁶⁶ O verbo *hanter* possui várias possibilidades de tradução: assombrar, obsedar (no sentido de causar obsessão), infestar... mas todas elas designam a experiência de um ser vivo em detrimento a algo de natureza imaterial; disso decorre uma possível hipótese de trabalho: porquanto este si (real, porém ausente, concreto, mas imaterial), *assombre* o para-si, talvez pudéssemos compreendê-lo a partir das análises derridianas sobre o espectro, figura por excelência de sua *hantologie* desenvolvida em *Espectros de Marx* (1993). E não nos espantaríamos de ver na definição derridiana de espectro uma semelhança com este si sartreano: segundo Ramond (2007, pp. 54-55), o espectro, “para Derrida, é inicialmente um ser *indeciso*. Rigorosamente, não deveríamos nem mesmo chamá-lo de ‘ser’, pois, precisamente, ele não ‘existe’. O espectro ‘é’ e ‘não é’ (...), e cujo modo de ser ou de aparecer é, portanto, dobrado, desdobrado ou paradoxal”. Ora, e se Derrida afirma que de Platão a Marx a filosofia recusa ou nega esta estrutura indecisa e paradoxal, o mesmo não poderá ser dito acerca da filosofia sartreana. A partir desse arrazoado considerável de similitudes entre o espectro de Derrida e o si de Sartre, não seria tão absurdo assim pensar a ontologia fenomenológica enquanto uma *hantologie*.

¹⁶⁷ Ainda que usemos, à guisa de Sartre, o exemplo do sentimento, tudo isso que diremos valerá para qualquer outro sentimento, pois “um sentimento (...) é sentimento em presença de uma norma, isto é, de um sentimento do mesmo tipo, mas que seria o que é” (SARTRE, 2010a, p. 127).

sofrimento e faz com que, forçosamente, “sofremos e sofremos por não sofrer o bastante” (SARTRE, 2010a, p. 127) ¹⁶⁸; desse modo, jamais poderíamos viver o sofrimento como uma pura identidade conferida através de um si idêntico e imutável (n’outras palavras, um sofrimento que seria consciência de sofrimento-em-si). Enquanto consciência reflexo-refletidora, o sofrimento será vivido como consciência (de) sofrimento e, portanto, nunca como um sofrimento que seria sofrimento idêntico a si: enquanto consciência (de) sofrer, o sofrimento é e não é sofrimento. Em outros termos, poderíamos dizer que sofremos por não sofrer um sofrimento que seria sofrido à maneira do em-si, quer dizer, enquanto pura identidade a si: nesta toada, o sofrimento é um juízo ontológico que, todavia, quer ser sofrido a partir de um juízo de identidade. Aliás, é deveras curioso notar, nesse caso, que Sartre defende uma tese inversa daquela que postula um sujeito buscando viver seu sofrimento com a máxima acuidade possível: se busco evitar meu sofrimento, por outro lado, eu o sofro por não sofrê-lo sob o modo do em-si, isto é, “eu sofro por viver meu sentimento sob o modo do para-si e não do em-si, por vê-lo escapar ‘como sofrimento em direção à consciência de sofrer’” (DE COOREBYTER, 2005a, p. 97). Desta observação, depreendemos novamente que a negatividade (ser consciência que não é o que e é o que não é, consciência reflexo-refletida,) é ontologicamente irreduzível e consubstancial ao para-si e sempre afetada por um índice de falta que o tenciona a uma aspiração constante ao *ser*: enquanto consciência (de) si, a consciência é negação interna de si (como ser idêntico a si) e o sofrimento, por sua vez, não pode ser senão consciência (de) sofrimento e não sofrimento-em-si. A negação que constitui a consciência é uma negação interna ou nadificação que, por escapar do princípio de identidade, irrompe, justamente, como falta (desejosa) dessa identidade.

Nestes termos indicados acima, a negatividade do desejo é, simultaneamente, presença da totalidade na ausência ¹⁶⁹; daí que o exemplo do sofrimento seja decisivo para que compreendamos a tessitura da falta e do desejo: em linhas gerais, sofro por não sofrer meu sofrimento sob o modo do em-si, o que significa, portanto, que ele está presente a mim enquanto consciência (de) sofrimento que é dado a partir de uma norma, isto é, a partir de um sofrimento, digamos, transcendental (sofrimento que seria o que

¹⁶⁸ S. de Beauvoir (2015, p. 453), rememora algo que sempre a chocou nas atitudes de Sartre diante da dor física e atesta que esta reação era devida à ideia de que “o sofrimento é sempre ausente de todo sofrimento, que há sempre uma espécie de vazio, e que ele não se realiza jamais plenamente”.

¹⁶⁹ Ora, se uma tal constatação é necessária para que o desejo seja compreendido profundamente, para Barbaras (como veremos mais para frente), esta negatividade não será precisamente da ordem da falta, afinal, se nada poderá preencher o desejo, é porque, precisamente, ele não faltará de nada.

é); é esta totalidade ausente que busco ao sofrer, pois é ela quem me daria o ser sob o modo do em-si-para-si ¹⁷⁰. Enquanto vivido de consciência, poder-se-ia afirmar que o sofrimento (ou qualquer outro vivido) é sempre marcado por uma fissura interna que provêm da presença a si da consciência, isto é, da consciência como, forçosamente, consciência (de) si – reflexo-refletidora - ¹⁷¹. Doravante, da mesma maneira que a crença, para ser crença, deve ser consciência (de) crença (o que faz com que ela deixe de ser crença no sentido de uma crença-em-si), o sofrimento, para ser sofrimento, deve ser consciência (de) sofrimento, isto é, um não-sofrimento-idêntico-a-si. Assim, pelo fato de que a consciência é intencionalidade, ela forçosamente aclimata todo e qualquer vivido sob a rubrica consciência (de). Virá desse descompasso, como veremos, o fato de que o desejo não visa a supressão, mas, bem ao contrário, visa sua constante perpetuação: minha consciência (de) sofrimento é desejo de sofrimento-em-si, é desejo de um sofrimento que seja consciente e, ao mesmo tempo, seja coincidência/identidade a si (pois através dessa coincidência eu poderia, finalmente, coincidir comigo mesmo no sentido de A=A); no limite, sofro porque desejo sofrer meu sofrimento sob a forma da plena identidade a si; lê-se:

O sofrimento que *sinto* (...) não é jamais suficientemente sofrimento, pelo fato de que se nadifica como em si através do ato mesmo pelo qual se funda. Ele se escapa como sofrimento em direção à consciência de sofrer. Eu jamais posso ser surpreendido por ele, pois o sofrimento sé é na medida exata em que o experimento. Sua translucidez o priva de toda profundidade. (...) Se é necessário sofrer, eu gostaria que meu sofrimento se apoderasse de mim e me inundasse como uma tempestade: mas é necessário, ao contrário, que eu o traga à existência através de minha livre espontaneidade. Eu gostaria, ao mesmo tempo, de sê-lo e de sofrê-lo, mas este sofrimento enorme e o opaco que me transportaria para fora de mim, continuamente me roça com sua asa e eu não posso apreendê-lo, não encontro senão *a mim*, a mim, que me queixo e gemo, a mim, que devo, para realizar este sofrimento que sou, representar sem trégua a comédia de sofrer (...). Meu sofrimento sofre de ser o que não é, de não ser o que é (SARTRE, 2010a, p. 128).

¹⁷⁰ Se o sujeito consciente sofre, seu sofrimento não pode ser senão consciência (de) sofrimento e, disso, consciência (de) não ser suficientemente sofrimento em presença de um sofrimento que seria o que é, em presença de um sofrimento *pleno*.

¹⁷¹ Frisemos: este reenquadramento sartreano do vivido como fissurado internamente pela estrutura reflexo-refletidora é muito particular de uma fenomenologia que, enquanto ontologia, toma o conceito de nada/nadificação como “característica” fundamental da consciência.

Deste exemplo, reforçemos novamente que o vivido (o sofrimento, neste caso), porque atravessado pelo jogo reflexo-refletidor de uma consciência que é nadificação, é minado por uma distância interior que o esvazia da identidade a si: logo, a partir das observações De Coorebyter (2005, p. 98), diremos que o vivido sartreano é *marcado profundamente por uma falta de consistência e plenitude*¹⁷². Uma vez que o vivido é, indefectivelmente, consciência (de), a plenitude identitária do si é rompida em detrimento a uma presença a si que, enquanto tal, não coincide consigo mesma; *voilà*, novamente, o *leitmotiv* do desejo humano: ser si mesmo sob o prisma da coincidência total consigo, logo, uma consciência idêntica de si, uma total translucidez envolta em uma total opacidade¹⁷³. E, quanto ao ser deste si idêntico, sempre buscado e jamais alcançado, chamá-lo-emos, a partir da letra sartreana, de *valor*¹⁷⁴: enquanto *existente*, o valor tem de ser, mas, porque *normativo*, é vivido pela consciência sob o modo da ausência, “seu ser é o de ser valor, isto é, de não ser ser. Assim, o ser do valor, enquanto valor, é o ser daquilo que não tem ser” (SARTRE, 2010a, p. 129)¹⁷⁵, mas, ao mesmo tempo, é aquilo que condiciona o ser mesmo da consciência. Nesta toada, o valor figura como um ideal (daí sua normatividade¹⁷⁶) que subjaz ao movimento intencional de transcendência da consciência, movimento que somente pode ser operado se ela for, forçosamente, um nada de ser visando a plenitude do ser; para nosso filósofo, “isso significa que a realidade-humana é de um tipo existencial tal, que sua existência a

¹⁷² Esta fissura interna de todo e qualquer vivido, pensamos, é correlata da distinção sartreana entre fenômeno de ser e ser do fenômeno.

¹⁷³ Há de se lembrar aqui que era justamente isso que a consciência visava quando mascarava sua translucidez a partir da opacidade do Ego. Nesta toada, diremos que o desejo, assim como o Ego, dá início a um misto entre translucidez total e opacidade total.

¹⁷⁴ Para De Coorebyter (2005, p. 110), “o ser do em-si-para-si é ser *valor*, ideal de ser, ideal de formar a matriz e o modelo de toda aspiração do para-si a arrancar-se de seu ser para se dar um ser ideal (...)”. Pelo valor, o para-si seria seu próprio fundamento, não enquanto nada, mas enquanto ser que, apesar disso, preservaria sua consciência sob o modo da identidade consigo. Vê-se, aliás, que esta fusão das características ontológicas do para-si àquelas do em-si são ontologicamente impossíveis. A parte disso, um breve parêntese: o valor, enquanto em-si-para-si, representa um modo de ser (existem outros, como por exemplo, o psíquico, o para-si-para-outro que, aliás, veremos em nosso quarto capítulo) que, talvez, coloque em cheque a leitura merleau-pontyana de um dualismo, em *L’être et le néant*, dualismo do ser e do nada. Caso o leitor tenha interesse neste tema, sugerimos o artigo de V. de Coorebyter, “Sartre et l’être du néant”.

¹⁷⁵ “Com efeito, o valor é afetado por esta dupla característica que os moralistas explicaram de maneira incompleta, de ser incondicionalmente e de não ser” (SARTRE, 2010a, p. 129).

¹⁷⁶ Enquanto ideal a ser alcançado pelo para-si, o valor é normativo, pois é o *propulsor* ontológico da correlação: o para-si se transcende em direção ao mundo, isto é, apreende os objetos transcendentais, pois em seu ser, ele é um nada de ser que busca desesperadamente a plenitude do ser. Que nos lembremos da seguinte afirmação sartreana: aquilo que não é *determina* o que é: o valor determina o movimento de transcendência da consciência e, portanto, jaz por detrás de todo e qualquer objeto visado por ela. Desta afirmação, poderemos indicar, como não nos furtaremos de explanar, que para todo objeto empírico há este objeto transcendental que chamamos valor (e que indica a síntese ideal entre o para-si e o em-si).

constitui sob a forma do valor a realizar ¹⁷⁷ por sua liberdade” (SARTRE, 2010b, p. 392). Da observação sartreana, apreendemos que o valor, enquanto ser ideal & normativo, irrompe no mundo através de um para-si que busca ultrapassar seu ser em direção a si mesmo como valor ou síntese ideal do em-si-para-si ¹⁷⁸: destarte, “o objeto de meu desejo (...) sou eu mesmo enquanto valor, isto é, enquanto síntese do em-si e do para-si” (CABESTAN, 2015, p. 195). Não obstante, não devemos ignorar o peso ontológico exercido pelo valor no movimento intencional de transcendência-ultrapassamento da consciência: este valor, “sendo sempre e em qualquer parte o para-além de todos os ultrapassamento (transcenderes), *pode ser considerado como a unidade incondicionada de todos os ultrapassamentos (transcenderes) do ser*” (SARTRE, 2010a, p. 129, grifo nosso); nesse sentido, ele é índice fenomenal da transcendência da consciência em direção ao mundo. E caberia ainda fazer notar o seguinte: enquanto ser transcendente na imanência (isto é, enquanto si idêntico desejado através do próprio para-si ¹⁷⁹), o valor aparece como um ideal normativo que, no entanto, não opera fora do fluxo da própria consciência intencional-desejante; logo, não é preciso que façamos dele (do valor) uma instância normativa à maneira do Ego transcendental husserliano, mas, ao contrário, devemos concebê-lo como uma estrutura ontológica inerente à realidade-humana, enquanto *leitmotiv* do movimento intencional (desejante) da consciência. Este fato nos conduz, finalmente, ao entendimento de sua irrupção, não a partir do ser-em-si-idêntico-a-si, mas, ao contrário, a partir do ser-para-si ou realidade-humana; doravante, “não existe outro valor senão a realidade-humana pela realidade-humana” (SARTRE, 2010b, p. 392). Enquanto ideal de ser à maneira da identidade petrificada do em-si, o valor pertence, essencialmente, ao ser que é o que não é e não é o que, logo, ao ser-para-si. À parte esta constatação, diremos, também, que o valor expressa a inexorabilidade existencial da correlação mundo-consciência: para que o valor seja valor, é preciso que haja, de um lado, um ser ideal a ser atingido (o em-si, o

¹⁷⁷ Ver-se-á que o *valor* é o sustentáculo ontológico dos possíveis tencionados sempre rumo ao futuro: dessa especificidade, por conseguinte, a afirmação de que o homem é um ser das lonjuras, isto é, busca a realização do valor (do si idêntico ausente) através de suas ações humanas. Sobre esta relação do valor com os possíveis, lê-se: “(...) vemos qual é o Ideal de todos os possíveis: é uma realidade-humana que seria a sua própria necessidade, isto é, a quem bastaria ser seu próprio possível para tornar-se sua própria existência; uma realidade-humana onde o vazio do ‘para-si’ seria preenchido e que seria seu próprio fundamento” (SARTRE, 2010b, p. 419).

¹⁷⁸ Lê-se em *CPM* (1983, p. 258): “(...) o *Valor* é reunião do faltante ao que falta para formar o Faltado ou totalidade Em-si-Para-si”, assim, “é preciso notar que o fim (perseguido) é, não apenas espera-promessa, mas também *desejável*, pois o desejo é consciência não-tética da falta recusada e consciência tética do faltante (...)”.

¹⁷⁹ Reforcemos: é através do para-si pelo próprio para-si que o si idêntico é desejado, pois o em-si, enquanto plenitude idêntica, nada pode desejar.

mundo, o *ens causa sui* ¹⁸⁰) e, de outro lado, uma consciência que apreenda esse ser enquanto ser ideal em direção ao qual ela (a consciência) buscará ultrapassar-se, leia-se, transcender-se; na medida em que o filósofo se refere ao valor como estando para além do ser, isso não significa senão que ele se dá como um limite dos atos que ele torna possível. Sublinhando o caráter existencial da correlação, seu fundo último, não nos resta muito senão dar voz ao próprio Sartre:

Se todo ultrapassamento deve poder ultrapassar-se ¹⁸¹, com efeito, é necessário que o ser que ultrapassa seja, *a priori*, ultrapassado *enquanto* fonte mesma desses ultrapassamentos; assim, o valor, apreendido em sua origem, ou valor supremo, é o mais-além e o *para* da transcendência. Ele é o mais-além que ultrapassa e funda todas as minhas ultrapassagens, mas em direção ao qual jamais posso ultrapassar, já que, precisamente, *minhas ultrapassagens o pressupõe* ¹⁸². É o *faltado* de todas as faltas, não o faltante. O valor é o si na medida em que este impregna o coração do para-si como aquilo para o qual o para-si é. O valor supremo rumo ao qual a consciência se ultrapassa a todo instante por seu próprio ser, é o ser absoluto do si, com suas características de identidade, pureza, permanência, etc., e na medida em que é fundamento de si (SARTRE, 2010a, p. 130).

Depreendemos deste excerto o que há pouco havíamos começado a esboçar: o valor condiciona, enquanto norma, o movimento de transcendência-ultrapassagem da consciência, consciência que, por não ser coincidente consigo mesma, busca um si idêntico através do qual, finalmente, ela irromperia como em-si-para-si. O valor, enquanto si absoluto que seria uma consciência idêntica a si (e que por isso impregna o “coração” do para-si), revela-se, de chofre, como uma espécie de “propulsor ontológico” do movimento intencional fenomenológico da consciência; porque nada de ser, nadificação do ser, reflexo-refletidora, a consciência lança-se (transcende-se, ultrapassa-se através de seus possíveis) rumo ao si-idêntico-faltado que, enquanto valor, devolveria a ela o ser que lhe faz falta, pois seria o responsável por preencher seu vazionadificante: “pelo fato de que o para-si *existe* (...), o valor surge para assombrar seu ser

¹⁸⁰ “(...) o mundo é aquilo que separa a realidade-humana de seu desígnio. Sem mundo, não há valor” (SARTRE, 2010b, p. 393).

¹⁸¹ A tradução brasileira de *EN* traduz *dépassements*, *dépasser* e suas demais variantes, como transcendência, transcender. Para nós, no sentido geral da passagem, a tradução é válida. Todavia, ao utilizarmos apenas transcendência ao invés de ultrapassagem, perdemos um pouco o sentido do que está em jogo aqui: um movimento de transcendência da consciência que visa, em última instância, ultrapassar seu ser rumo ao si idêntico ou valor.

¹⁸² Grifo nosso.

para-si” (SARTRE, 2010a, p. 674) ¹⁸³. Nesta toada, diremos que o valor representa, enquanto *dynamis* do movimento intencional ¹⁸⁴, a busca incessante da consciência por preenchimento ontológico, ou seja, o si idêntico do em-si capturado pelo para-si: o valor é, “em seu ser, a totalidade faltada em direção à qual um ser se faz ser. Ele surge para um ser, não enquanto este ser é o que é, em plena contingência, mas na medida em que é fundamento de sua própria nadificação” (SARTRE, 2010a, p. 130). Doravante, na medida em que o valor infesta o ser enquanto ele se funda – e não enquanto ele é –, deve-se fazer notar que esse valor infesta inexoravelmente a liberdade do ser-para-si que, enquanto fundamento de seu nada, têm de ser o valor ¹⁸⁵; e novamente confirmamos o que, alguns parágrafos acima, havíamos frisado: o valor, ainda que seja ideal normativo (em-si-para-si), pertence exclusivamente ao para-si ¹⁸⁶. Logo, tudo se passa como se o para-si, a partir de sua irrupção-despressurização do em-si, mantivesse uma “lembrança de ser” que o impulsionasse *livremente* a desejar seu próprio ultrapassamento rumo a este ser (o si idêntico) perdido; diante desta perspectiva, poderíamos definir a liberdade do para-si como o “ultrapassamento do ser que a secretou por descompressão ontológica” (BREEUER, 2004, p. 34). Entrementes, a relação do para-si ao si ideal não é senão sustentada por uma liberdade incondicionada e, ao mesmo tempo, por uma facticidade concreta, isto é, pelo fato de que o para-si, ao contrário de ser o fundamento de seu ser, é o fundamento de seu nada: logo, o valor, enquanto *ser-para-o-valor*, sinaliza o “contato” da liberdade com a facticidade. Disso, é preciso fazer notar que o valor, antes de ser posicionado pelo para-si (assim como o X qualquer é posicionado enquanto objeto de uma tese, logo, de uma percepção), é consubstancial a ele, ou seja, “não há consciência que não esteja impregnada por *seu* valor”, pois “a realidade-humana inclui o para-si e o valor” (SARTRE, 2010a, p. 131). Sendo consubstancial ao para-si e não o objeto de uma tese, o ser-para-o-valor é dado

¹⁸³ Neste mesmo trecho, Sartre fará alusão à psicanálise existencial como método de compreensão do valor enquanto assombrando o ser-para-si, isto é, na medida em que o para-si busca realizar a totalidade faltada. Diante disso, vê-se que uma boa explanação da tríade falta-desejo-valor é inexorável à compreensão da psicanálise existencial sartreana.

¹⁸⁴ “Ele (o valor) é como o sentido e o mais-além de todo ultrapassamento, ele é como o em-si ausente que infesta o ser para si” (SARTRE, 2010a, p. 130).

¹⁸⁵ Ora, se o para-si têm de ser o valor, “não é sob a empreitada de um constrangimento exterior, nem porque o valor, como o primeiro motor de Aristóteles, exerceria sobre ele uma atração de fato, nem em virtude de um caráter recebido de seu ser, mas porque se faz ser, em seu ser, como tendo de ser este ser” (SARTRE, 2010a, p. 130).

¹⁸⁶ Insistamos: “O para-si visa, por conseguinte, a identidade a si como para-si: é por ele mesmo, enquanto para-si, que o para-si reivindica o ser em-si” (BARBARAS, 2005, p. 126).

através da consciência não-tética¹⁸⁷: daí que ele impregne a consciência como o *sentido concreto* da falta que constitui seu ser presente e, igualmente, condicione *ontologicamente* o movimento *fenomenológico* de transcendência dessa consciência. Desta lida, mais uma vez, podemos vislumbrar o impacto do intercruzamento da ontologia e da fenomenologia, intercruzamento que deságua, finalmente, em uma plena *ontologia fenomenológica* que concebe a consciência intencional (fenomenologia) como consciência desejante (ontologia).

B)

Como havíamos definido o si (da identidade de si) como aquilo que, *par excellence*, falta ao para-si para que ele possa identificar-se plenamente consigo mesmo (enquanto ser-em-si-para-si), e como havíamos, igualmente, enquadrado este si faltado como a empreitada do para-si pelo próprio para-si, chegamos à conclusão de que o que falta ao para-si para se integrar ao si é, forçosamente, para-si: “sou o para-si faltante à maneira de ter-de-ser o para-si que não sou, de modo a me identificar a ele na unidade do si” (SARTRE, 2010a, p. 132). N’outras palavras, a relação transcendente do para-si com o si faltado indica, não uma identificação plena do para-si ao em-si (que é pura inércia inconsciente), mas, bem ao contrário, uma identificação do para-si com um para-si que lhe é faltado: o que significa que o para-si deseja uma identidade consigo a maneira da identidade plena do em-si, mas permanecendo, em contrapartida, para-si, isto é, consciência translúcida¹⁸⁸. O si faltado ao para-si, sob esta perspectiva, é um para-si faltante – enquanto coincidência consigo – que Sartre nomeia o possível do para-si: “o que se dá como o *faltante próprio* de cada para-si e que se defini rigorosamente como faltante desse para-si e de nenhum outro, é o possível do para-si” (SARTRE, 2010a, pp. 132-33). Ora, se o possível-si-do-para-si-faltante, nas palavras do Autor, é singular e pertence, exclusivamente, a este para-si e a nenhum outro, somos levados a afirmar que ele (o possível-si-do-para-si-faltante) funciona como índice de individuação dos para-si: o para-si é individualizado na medida em que lhe falta um para-si-possível que *ele é* sob a forma de não sê-lo; o possível é aquilo que, faltando ao para-si para que

¹⁸⁷ Repitamos: “(...) não há consciência *deste* ser, pois ele infesta a consciência não-tética (de) si” (SARTRE, 2010a, p. 127).

¹⁸⁸ Nestes termos, “o para-si que seria o que é permite compreender o para-si como não sendo o que é: o que é faltado pelo para-si, enquanto ele é caracterizado pela falta, é o si, a saber, si mesmo como em-si” (BARBARAS, 2005, p. 126).

ele possa se identificar consigo próprio, *possibilita* sua singularização ou, de outra maneira, faz da consciência um indivíduo (ao contrário da consciência “transcendental” de *TE*). Porquanto o para-si seja uma falta de ser, a escolha de seus possíveis (possíveis que deverão realizar a totalidade faltada em-si-para-si) está intrinsecamente ligada a um projeto individual ¹⁸⁹ do para-si que visa o si-idêntico; nesta toada, aquele momento enigmático da passagem entre a subjetividade transcendental impessoal (não qualificada) à escolha da individuação singular ¹⁹⁰ é, finalmente, esclarecido aqui: a individualização do para-si é tributária de uma consciência (de) si que é falta de ser, pois, enquanto animada pela falta, ela transcendente a si mesma rumo a um possível singular (possível próprio) escolhido livremente ¹⁹¹! Para o filósofo,

O possível surge do fundo de nadificação do para-si. Ele não é concebido teticamente *a posteriori* como meio de reconstituir o si. Mas o surgimento do para-si como nadificação do em-si e descompressão de ser ¹⁹² faz surgir o possível como um dos aspectos desta descompressão de ser, ou seja, como uma maneira de ser à distância do que se é. Logo, o para-si não pode aparecer sem ser impregnado pelo valor e projetado rumo a seus possíveis próprios (SARTRE, 2010a, p. 133).

Ora, enquanto o valor assombra o para-si como aquilo que lhe falta para coincidir plenamente consigo mesmo (o si idêntico do em-si visado pelo para-si), o possível, por sua vez, lança o para-si à caça desse si faltado a partir de seus próprios possíveis; mas, afinal, o que é um possível? Melhor: qual é o ser do possível? Desde Leibniz, o possível é definido como um evento não-contraditório ¹⁹³ – analisado do ponto de vista do conhecimento – que não está comprometido em uma série causal existente; a partir desta definição, o possível leibniziano é imantado por uma realidade

¹⁸⁹ Projeto/escolha original que analisaremos em nosso capítulo cinco.

¹⁹⁰ Da fenomenologia de *TE* à ontologia fenomenológica, “há (...) um momento de enigma e de contingência entre a subjetividade transcendental impessoal, não qualificada, e a escolha da individuação singular” (MOUILLE, 2000, p. 106).

¹⁹¹ Disso a constatação sartreana de que a liberdade é, antes de qualquer coisa, ação. Além disso, se a falta é índice de individualização, vale sublinhar que ela é buscada por um possível que, enquanto tal, encontra-se no futuro (o para-si é um ser das lonjuras); portanto, a individualização é coordenada duplamente pela falta e pelo futuro (analisaremos isso quando da explicação dos três sk-stases temporais do para-si).

¹⁹² É interessante fazer notar como todas as características ontofenomenológicas do para-si surgem a partir da descompressão de ser provocada pelo em-si em sua tentativa frustrada de fundar-se. Nesta toada, a *dynamis* da ontologia fenomenológica está toda ela assentada no díptico ser-em-si/ser-para-si.

¹⁹³ Para o Autor, “se definimos (...) o possível como não-contraditório, não pode haver ser senão como pensamento de um ser anterior ao mundo real ou anterior ao conhecimento puro do mundo tal como é” (SARTRE, 2010a, p. 134).

absoluta no qual caberia à vontade divina a realização do melhor sistema: a realidade do possível, desta feita, é única e exclusivamente tributária do pensamento divino ¹⁹⁴ (da subjetividade divina) e fica retido no ser subjetivo da representação. Porém, no uso vulgar e trivial do possível, este é dado como uma propriedade inerente aos próprios seres: “só depois de olhar o céu decretarei: ‘é possível que chova’ e não entendo aqui ‘possível’ como ‘sem contradição com o estado presente do céu’” (SARTRE, 2010a, p. 134). Mormente, a possibilidade de chuva, antes de figurar como uma representação subjetiva, pertence exclusivamente ao céu como uma ameaça real, ela representa, objetivamente, um ultrapassamento das nuvens que percebo neste instante em direção à chuva, ultrapassamento pertencente realmente às próprias nuvens e não a mim. Assim definido, o possível assinalaria na nuvem (em-si) uma potência que, contudo, não pode existir uma vez que o em-si é, forçosamente, em ato: “a nuvem não é ‘chuva em potência’, ela é, em si, uma certa quantidade de vapor de água que, através de uma temperatura e de uma pressão dada, é rigorosamente o que é” (SARTRE, 2010a, p. 135). Ora, se o pensamento científico comente o grave erro de conferir ao objeto um possível como potência, ele “acerta” ao fazer desse possível um resultado subjetivo de nosso cálculo lógico: o possível somente irrompe no mundo a partir de uma realidade-humana na exata medida em que o ser-em-si, sendo rigorosamente o que é, não possui nenhum possível. Se há no céu, através das nuvens carregadas e cinzas, a possibilidade de chuva, tal possibilidade, enquanto ultrapassagem da nuvem à chuva, somente é possível a partir de minha consciência: sou eu que, enquanto consciência (ser que não é o que é e é o que não é), ultrapasso a nuvem rumo à possibilidade de chuva. Sobremaneira, isso não seria apenas redirecionar o possível da subjetividade divina leibniziana à subjetividade psíquica do humano? Se, de um lado, “a possibilidade não é dada de início como estrutura objetiva dos seres”, de outro, “o pensamento, de qualquer maneira que nós o visemos, não poderia encerrar nele o possível como seu conteúdo de pensamento” (SARTRE, 2010a, p. 135). E o possível não coincide com o puro pensamento dos possíveis ¹⁹⁵, pois, como vimos, ele somente irrompe a partir do momento em que a consciência se volta para o mundo e o ultrapassa: a nuvem que

¹⁹⁴ “‘É possível que Adão não colha a maçã’. Isso significa somente que existe, a título de pensamento do entendimento divino, um outro sistema de co-possíveis, de tal ordem que, nele, Adão figura como não tendo comido o fruto da árvore da Ciência” (...) Significa que o possível tem ser enquanto pensamento que não se realizou” (SARTRE, 2010a, p. 133).

¹⁹⁵ Assevera Sartre: “Todo esforço para estabelecer o possível a partir de uma subjetividade que seria o que ela é, isto é, que se encerraria sobre si, está fadado por princípio ao fracasso” (SARTRE, 2010a, p. 136).

ultrapasso em direção à chuva. Nesta toada, nem plenamente objetivo e nem totalmente subjetivo, diremos que a apreensão do possível supõe um ultrapassamento original; ultrapassamento que somente poderá ser realizado por um ser que, em seu ser, é sua própria possibilidade ¹⁹⁶: “isso implica para a realidade-humana a necessidade de ser seu ser sob a forma de opção sobre seu ser. Há possibilidade quando, em vez de ser simplesmente o que sou, sou como Direito de ser o que sou” (SARTRE, 2010a, p. 136). Entretanto, esse mesmo direito de ser o que sou me separa daquilo que tenho de ser: de direito, sou minhas possibilidade, mas, de fato, não as sou; para que haja possível é necessário que a realidade-humana seja o que não é e não seja o que é. Sob a letra sartreana, diremos que o possível é “este elemento do para-si que lhe escapa por natureza enquanto ele é para-si” (SARTRE, 2010a, p. 136), isto é, na medida em que, de *direito* (e não de *fato*), ele é seus possíveis; afinal, caso o para-si fosse de fato (se identificasse plenamente) seus possíveis, estes deixariam de ser possíveis e tornar-se-iam fatos – destino -. Desta lida, a relação de possibilidade entre os em-si somente pode ser estabelecida exteriormente por um para-si consciente, por um ser que possua a compreensão dos possíveis: se, por exemplo, uma bola de bilhar pode ser parada por uma dobra do tapete que forra a mesa sob a qual ela rola, esta possibilidade não pertence nem à bola de bilhar e nem ao tapete, mas “somente pode surgir na organização em sistema da bola e do tapete por um ser que possui uma compreensão dos possíveis” (SARTRE, 2010a, p. 136). Porém, ainda que o para-si possua a compreensão dos possíveis, faz-se necessário observar que tal compreensão não vem do em-si (que é o que é, pura inércia idêntica a si mesmo), mas também não é limitada por um pensamento subjetivo: a compreensão, para ser compreensão dos possíveis, deve coincidir com a estrutura objetiva do ser que compreende os possíveis. Para o filósofo,

Compreender a possibilidade enquanto possibilidade ou ser suas próprias possibilidades é uma única e mesma necessidade para o ser no qual, em seu ser, seu ser está em questão. Mas, precisamente, ser sua própria possibilidade, ou seja, ser definido por ela, é definir-se por esta parte de si que não é, definir-se como fuga-de-si rumo a... Em suma, a partir do momento em que quero estar a par de meu ser imediato, enquanto simplesmente é o que não é e não é o que é, sou lançado para fora dele, rumo a um sentido que se acha fora

¹⁹⁶ Diante desta afirmação ontológica, diremos que “o possível é um novo aspecto da nadificação do em-si em para-si”, pois “(...) o possível, com efeito, não pode vir ao mundo senão por um ser que é sua própria possibilidade, é justamente porque o em-si, sendo por natureza o que ele é, não pode ‘possuir’ possíveis” (SARTRE, 2010a, p. 136).

de alcance e que não poderia, de maneira alguma, ser confundido com uma representação subjetiva imanente (SARTRE, 2010a, p. 137).

O possível é, por conseguinte, uma estrutura objetiva (estrutura ontológica) do ser ¹⁹⁷ que, enquanto nada de ser, não coincidência consigo ¹⁹⁸ e é sua própria possibilidade rumo a um si ideal que seria *mutatis mutandis* identidade a si e presença a si, pois: “o que falta à presença a si não pode faltar senão como presença a si” (SARTRE, 2010a, p. 137). Ainda, diremos que o possível é estrutura objetiva (agora do ponto de vista fenomenológico) do ser-para-si na exata medida em que a consciência (tal como frisamos em nota no parágrafo anterior), porque nadificadora, opera uma remissão ao nada do que ainda não é, isto é, a um possível que somente se possibilita a partir de uma situação concreta da consciência no mundo ¹⁹⁹. Portanto, o possível sinaliza um certo para-si faltante ao para-si presente que permitiria, através do dado, a realização do valor (faltado), isto é, conferiria ao para-si o si idêntico do ser-em-si ²⁰⁰. Com isso, queremos observar que a emergência do possível é *empírico-transcendental*: só há possível se, do outro lado, houver um mundo; o possível será sempre uma possibilidade de transcendência/significação do dado (facticidade) em direção a algo que ainda não foi dado: se pertença à classe operária oprimida, meus possíveis estão relacionados a este fato e, no entanto, posso ultrapassá-los em direção a reivindicações de melhores salários e condições de trabalho. Desse ponto de vista empírico-transcendental, o possível não é, tal como pensa Husserl, exclusivamente tributário da

¹⁹⁷ Vale fazer notar o seguinte: o possível é, além de estrutura ontológica, uma estrutura fenomenológica na exata medida em que a consciência remete ao nada do que ainda não é. Exemplo: “A consciência (de) ler não é consciência (de) ler essa carta, nem essa palavra, nem essa frase, nem mesmo esse parágrafo – mas consciência (de) ler *esse livro*, o que me remete a todas as páginas não lidas ainda, a todas as páginas já lidas, o que, por definição, arranca a consciência a si. Uma consciência que não seria senão consciência do que é seria obrigada a soletrar letra por letra” (SARTRE, 2010a, p. 137). Assim, através deste expediente ontológico – o nada –, o filósofo é capaz de assentar o movimento fenomenológico de transcendência da consciência e, desta feita, operar uma crítica pontual ao Husserl das *Lições*: “Nenhum fato de consciência é, propriamente falando, *esta* consciência – mesmo se, como Husserl, dotarmos bem artificialmente esta consciência de protensões intra-estruturais que, sem ter em seu ser nenhum meio de ultrapassar a consciência da qual constituem uma estrutura, vergam-se lastimavelmente sobre si mesmas e assemelham-se a moscas que batem de nariz na janela, sem poder transpor o vidro; uma consciência, desde que pretendemos defini-la como dúvida, percepção, sede, etc., nos remete ao nada do que ainda não é” (SARTRE, 2010a, p. 136-37). E este “nada do que ainda não é” não será, senão, o possível.

¹⁹⁸ Para Sartre (2010a, p. 137), “isso significa que ele (o para-si) é infestado pela presença daquilo com que deveria coincidir para ser *si mesmo*. Mas esta coincidência em si é também coincidência com o si, o que falta ao para-si, enquanto ser cuja assimilação o tornaria si, é ainda o para-si”.

¹⁹⁹ Porquanto o possível seja esta “projeção” que o para-si faz de si mesmo no futuro visando realizar o si idêntico, até que ponto tal “projeção” não conta com os mecanismos da consciência imaginante?

²⁰⁰ “O que é faltado pelo para-si e que Sartre nomeia ‘valor’, é a síntese do em-si e do para-si e o faltante, que permitiria a realização do faltado, um certo para-si que conferiria ao para-si o ser em-si: Sartre nomeia ‘possível’ do para-si” (BARBARAS, 2005, p. 127).

consciência transcendental (ver, por exemplo, o §19 e §25 de *Meditações Cartesianas*), mas depende, igualmente, da facticidade do mundo, logo, ele é o resultado de uma consciência-em-situação-de-mundo, isto é, de uma consciência-no-mundo. Se todo vivido “é um horizonte intencional de remissão às potencialidades da consciência” (HUSSERL, 2011, p. 90), estas potencialidades também dependem de uma situação concreta, isto é, de uma consciência (enquanto ser-no-mundo) atravessada pela facticidade ²⁰¹. Ainda, se a consciência, para ser consciência do X e não apenas uma consciência enclausurada sobre si mesma (tal qual a consciência transcendental husserliana), deve remeter a um possível (ao nada do que ainda não é), observamos que o possível “é um afrouxamento nadificante do nexó de presença a si; (...) afrouxamento (que) se estende à transcendência, pois a presença a si que falta ao para-si é presença a si que *não é*” (SARTRE, 2010a, p. 137): enquanto consciência (de) leitura do livro, minha consciência é presença a si e, igualmente, presença a si que não é (ainda), ou seja, consciência de todas as páginas que faltam ser lidas (páginas possíveis de leitura que, por definição, arranca a consciência de si mesma). E, deste enleio, compreendemos o motivo pelo qual o filósofo nomeia a relação determinante do para-si a seus possíveis como um *afrouxamento nadificante do nexó de presença a si*: “assim, o para-si, enquanto não é *si*, é uma presença a si que falta de certa presença a si e é como falta desta presença que ele é presença a si” (SARTRE, 2010a, p. 137). E quanto ao possível, diremos que ele não é senão esta falta de certa presença a si (uma presença a si que seria, igualmente, coincidência a si), esta ausência constitutiva da consciência ²⁰²; ausência que, por outro lado, faz com que ela seja presença a si em movimento de transcendência para fora de si mesma rumo ao si (valor); exemplo: a consciência (de) fome, sendo infestada pela presença de uma fome que seria fome-em-si (valor concreto), coloca seu ser em questão como faltante de um para-si (que não é senão o Possível) que a realizaria como fome saciada e lhe conferiria, finalmente, a massividade do ser-em-si. Destarte, poder-se-á afirmar, pensamos, que o movimento de transcendência da consciência, uma vez animado pelo valor (si ideal & normativo) e

²⁰¹ Com isso, podemos compreender melhor a sustentação ontofenomenológica da liberdade sartreana: a liberdade não é absoluta porque o sujeito pode fazer tudo o que quiser, mas, antes, ela é absoluta exatamente pelo fato de o para-si, inexoravelmente, ser suas próprias possibilidades: logo, a liberdade é menos um “fazer tudo o que se quer” e mais um “fazer tudo o que é possível”, afinal, “uma ambiguidade radical e definitiva marca a liberdade que só se realiza no contato com o existente bruto. Essa ambiguidade não se deve ao que há de injustificável na contingência do nosso ser, mas ao projeto originário, à escolha de si que não é fundamento de si (...)” (COLETTE, 2009, p. 83).

²⁰² “O possível é uma ausência constitutiva da consciência na medida em que esta se faz a si mesmo” (SARTRE, 2010a, p. 138).

pelo possível (para-si faltante que busca, através de seus possíveis, a coincidência consigo mesmo), faz com que a ontologia fenomenológica e, mais precisamente, a correlação, esteja assentada em uma ausência ²⁰³! Expliquemo-nos: uma das críticas comuns à fenomenologia diz respeito a uma correlação entre constituinte e constituído que, para operar, faria remissão a uma ideia de presença cujo substrato seria herdeiro de uma metafísica clássica ²⁰⁴. No caso em tela, uma vez que o movimento intencional da consciência é sustentado pelo valor (si idêntico do em-si) e pelo possível (para-si faltante para alcançar a totalidade faltada), ambos ausentes, é inevitável admitir que a correlação seja, em última instância, dinamizada pela ausência oriunda destes dois elementos; obviamente Sartre não pretende descartar a ideia de presença, mas, introduzindo um Nada que é a própria consciência, ele acaba por tencionar o *modus operandi* da correlação ao futuro (a uma ausência sob o modo do não ainda): todo movimento intencional de transcendência da consciência é realizado à margem de um ideal ausente (o si idêntico) que será buscado, por sua vez, através de possíveis (sempre futuros) do para-si ²⁰⁵. Ainda que falte, para que esta dinâmica seja totalmente esclarecida, uma análise acurada da ipseidade do para-si, poderemos nos adiantar indicando que não é senão por este corolário ontofenomenológico, isto é, o do substrato último da correlação (o si ideal e o possível), que a psicanálise existencial será, ao contrário de uma arqueologia do passado – tal qual a psicanálise freudiana –, uma investigação que toma o futuro como ponto último para uma total explanação da vida do para-si. N’outras palavras, a análise da correlação finda por mostrar-nos que a intencionalidade, ainda que vise um X presente e atual à consciência, o faz sob o viés do valor & do possível, ou seja, ela é realizada sob o fundo de uma ausência que assombra o para-si e o impele ao desejo de ser si mesma como plenitude identitária; daí nosso esforço em definir, nos quadros teóricos de *EN*, “a intencionalidade como movimento do para-si em direção ao si que lhe falta” (BARBARAS, 2005, p. 129).

Dito isso, ainda é necessário observar que a teoria sartreana do desejo (desejo de um si a partir de um para-si faltante, logo, de um possível que realizaria a

²⁰³ Ora, falamos aqui em ausência, pois a falta de identidade a si é enquadrada sob o modo de ser ausente e impossível da síntese entre o para-si e o em-si, isto é, o em-si-para-si. Como adendo, diremos que é justamente esta falta de si identitária que faz com que o para-si rompa a presença a si e se projete (através dos possíveis) em direção ao Outro dele (os seres em-si sintetizados pelo mundo).

²⁰⁴ Já esbarramos em tal crítica, crítica que encontra seu expoente máximo em Derrida.

²⁰⁵ Com isso pode-se compreender o que significa nomear o para-si como um ser das lonjuras. No mais, a caracterização do para-si como falta permite responder a questão do “fundamento da abertura do para-si ao em-si, do movimento intencional. O para-si se projeta em direção aos seus possíveis e sai, portanto, de si mesmo, na exata medida em que ele é tentativa de realização do valor” (BARBARAS, 2005, p. 128).

coincidência a si) dá um passo fundamental e bastante surpreendente ²⁰⁶, qual seja: mostrará que, por definição ontológica, o desejo jamais poderá ser preenchido ²⁰⁷. Bem, se a fome é falta de uma fome que seria fome-em-si, seria cabível afirmar que a consciência buscaria preenchê-la através de uma assimilação sintética do para-si-desejo-de-fome com o para-si-em-ato-de-comer. Todavia, sob as lentes sartreanas, a fome preenchida não é visada pela consciência como supressão dessa fome, mas, bem o contrário, “ela é a (fome) ²⁰⁸ transportada à plenitude de ser, a (fome) que capta e incorpora a repleção, tal como a forma aristotélica apreende e transforma a matéria: torna-se a (fome) eterna” (SARTRE, 2010a, p. 138). Para nós, o surpreendente desta teoria, doravante, reside precisamente na constatação de que o desejo (o vivido de fome, de sede, o desejo sexual ²⁰⁹, etc.), antes de buscar sua total supressão/repleção/preenchimento, tende a se perpetuar no momento preciso de sua satisfação. Ademais, façamos notar que a impossibilidade de preenchimento é fundamental para que distingamos a tessitura ontofenomenológica do *desejo* em detrimento à *necessidade*: bem ao contrário desta, o desejo possui, por essência, a característica de jamais poder ser preenchido, pois o “desejado (*désiré*) exacerba o desejo na medida em que ele é satisfeito, de tal modo que a realização do desejo como satisfação é sempre ao mesmo tempo sua realização como concretização dele mesmo” (BARBARAS, 2005, p. 127). Dito de outra maneira, uma vez que a totalidade da qual falta o existente é ontologicamente impossível (ser-em-si-para-si, ser *si* mesmo sob a forma impossível de uma consciência idêntica de *si* mesma), o possível do para-si (o para-si faltante que realizaria a totalidade) não pode ser senão o próprio para-si; *fato este que faz com que a satisfação do desejo gire em falso porque dá lugar, ao mesmo tempo, a seu renascimento* ²¹⁰: o desejo é consentimento ao desejo. Dirá o Autor:

²⁰⁶ Veremos, no decorrer deste capítulo, a crítica de Renaud Barbaras a este “passo surpreendente” da teoria sartreana do desejo.

²⁰⁷ Já começávamos a entrever esta impossibilidade quando do exemplo do sofrimento.

²⁰⁸ No lugar da fome, Sartre usa o exemplo da sede; daí nossos parênteses.

²⁰⁹ O desejo sexual, tal como compreendido ontofenomenologicamente por Sartre, figura na “Terceira parte”, capítulo III, seção II de *L'être et le néant*. Em linhas gerais diremos que, no desejo sexual, “faço-me carne *em presença do outro para apropriar-me d carne do outro*” (SARTRE, 2010a, p. 429).

²¹⁰ Aliás, uma ligeira observação faz-se necessária aqui: uma vez que a correlação consciência & objeto é enquadrada na tópica do desejo de ser do para-si, notamos que sua impossibilidade de realização-preenchimento assegura, igualmente, o funcionamento constante da intencionalidade: se, por ventura, houvesse total repleção da consciência ao objeto (seja ele desejado ou simplesmente visado), a atividade constante de transcendência da consciência romper-se-ia e daria lugar, finalmente, a um si idêntico que por definição é inerte e inoperante. Grosseiramente, queremos chamar a atenção para o fato de que não paramos de perceber, ou seja, de transcender-nos rumo ao X qualquer, pois por detrás dele habita um X transcendental impossível de realizar (o valor faltado, a totalidade em-si-para-si) na exata medida em que a consciência é um jogo reflexo-refletidor. Ademais, é necessário admitir, nestes termos, que o sentido da

É um ponto de vista muito posterior e reflexivo aquele do homem que bebe para livrar-se de sua sede, bem como do homem que vai a bordéis para livrar-se do desejo sexual. A sede, o desejo sexual, no estado irrefletido e ingênuo, querem gozar de si mesmos, buscam esta coincidência consigo mesmo que é a satisfação, na qual a sede se conhece como sede ao mesmo tempo em que o beber a preenche, na qual, pelo próprio fato do preenchimento, ela perde sua característica de falta ao fazer-se sede em e pelo preenchimento. Deste modo, Epicuro está ao mesmo tempo errado e certo: por si mesmo, com efeito, o desejo é um vazio. Mas nenhum projeto irrefletido tende simplesmente a suprimir esse vazio. Por ele mesmo, o desejo tende a perpetuar-se, o homem se apega ferozmente a seus desejos. O desejo quer ser um vazio preenchido, mas que informe sua repleção como um molde informa o bronze vertido dentro dele (SARTRE, 2010a, p. 138).

Sob essa ótica, diremos que o desejo quer ser perpetuamente satisfeito, isto é, jamais cessar de ser desejo ²¹¹: no momento de seu preenchimento/satisfação, a consciência, pré-reflexivamente, “toca” no objeto último do desejo, ou seja, no valor. Assim, por detrás do desejo de preenchimento/satisfação da fome (a comida, objeto empírico), há um “objeto total ou último do desejo”, sendo “este *objeto transcendental* ²¹² a condição necessária da característica desejante de um objeto empírico” (BERNET, 2002, p. 28, grifo nosso). Para além do desejo de comer (desejo ôntico), o desejo possui, em primeiro lugar, uma estrutura ontológica (cujo objeto chamamos transcendental e é expresso pelo *valor*): se seguimos aqui uma *ordem das existências*, devemos respeitá-la ao distinguirmos “as condutas originárias, pré-reflexivas, e as condutas que são

vida do para-si, isto é, aquilo que define seu estar vivo, é estruturado pelo si idêntico do ser-em-si e sua impossibilidade de plena incorporação por parte do ser-para-si: “a *vida* é o objeto transcendente e psíquico construído pela realidade-humana em busca de seu próprio fundamento” (SARTRE, 2010b, p. 396). No mais, esta impossibilidade de realização totalitária do possível do para-si é condição *sine qua non*, como não nos furtaremos de buscar compreender, da temporalidade; em linhas gerais, podemos adiantar-nos dizendo que há temporalidade exatamente porque os possíveis (o para-si faltante que conferiria ao para-si presente o ser si mesmo sob a forma identitária e maciça do em-si) jamais se realizam no sentido buscado pelo para-si, que é aquele da totalidade em-si-para-si (daí que o possível apenas possa ser apreendido como se possibilitando e não como sendo).

²¹¹ Poder-se-ia afirmar que o desejo não se realiza jamais, pois o que o preenche, imediatamente, o esvazia: disso a afirmação sartreana de que o desejo queira ser um “vazio preenchido”. No mais, Sartre reafirma esta mesma ideia em seus *Cahiers pour une morale* (1983, p. 566).

²¹² Entendamos o porquê desta designação do valor como “objeto transcendental”: o valor, porque valor, não é um objeto à maneira dos objetos ônticos, isto é, empíricos; contudo, ele é tão (ou mais) real que os objetos ônticos. Quase-objeto? Esta definição é tentadora, pois se nos lembrarmos do Ego de *TE*, esta definição indicava que ele, assim como o si de *EN*, é real, mas imaterial. Mas o si não é, como o Ego, uma falsa representação da consciência, pois ele é isso que subjaz à consciência para que ela possa abrir-se fenomenalmente ao mundo. Como, então, definir o si da melhor maneira possível? Como *espectro* que assombra o para-si.

segundas ou reflexivas. Assim, o para-si não bebe (ou come) porque têm sede (ou fome), mas a sede (ou a fome) é a ocasião para o para-si perseguir a impossível síntese do em-si-para-si” (CABESTAN, 2015, p. 183)²¹³. Tudo se passa como se o para-si, ao desejar o X transcendental (o si idêntico) – “objeto total ou último do desejo” – através do X empírico, visasse o *ser transfenomenal* do fenômeno, isto é, uma “fusão” de seu ser transfenomenal a este outro ser transfenomenal, e cujo resultado, já o indicamos, seria um em-si-para-si consciente de si, idêntico a si e fundamento de si²¹⁴, em suma, uma coincidência idêntica de si: afinal se “o desejo de ser se realiza sempre como maneira de ser”, esse “desejo como maneira de ser se exprime, por sua vez, como o sentido das miríades de desejos concretos que constituem a trama de nossa vida psíquica” (SARTRE, 2010a, p. 612). Contudo, se voltarmos nossa atenção para o capítulo segundo, lá havíamos elencando a impossibilidade ontofenomenológica do para-si em fenomenalizar este ser que “é para desvelar e não ser desvelado”²¹⁵: diante desta impossibilidade surge, finalmente, o desejo. Expliquemo-nos: o para-si, porque possui uma consciência irrefletida de seu nada de ser (estrutura totalmente diferente de um inconsciente psicanalítico), possui tal consciência em relação a um ser que, em seu ser, é plenitude identitária de ser, é relação de ser a ser, sem a mínima possibilidade de fissura ontológica pela qual um nada poderia deslizar; nesta toada, o para-si apenas pode apreender seu nada de ser (e, por conseguinte, desejar seu preenchimento) se e somente se ele detiver a consciência do ser transfenomenal do fenômeno através da qual ele apreenderá sua própria fissura de ser. Notemos, todavia, que esta consciência do ser transfenomenal do fenômeno, antes de fenomenalizá-lo (e justamente pelo fato de que não podemos fenomenalizá-lo), inicia, no âmago nadificante do para-si, um movimento de transcendência desejante em direção ao *si* idêntico que é representado por este ser transfenomenal. Conclusão: o desejo de ser, sinalizado pelo “objeto transcendental” é, na verdade, a busca (inautêntica²¹⁶), pelo para-si, de um ser transfenomenal à maneira

²¹³ *Voilà*, novamente, o sentido profundo da afirmação sartreana de que “o que não é *determina* o que é”. Portanto, antes de remeter a uma necessidade dita orgânica ou fisiológica, a fome possui uma estrutura transcendental/ontológica, pois “o sujeito, enquanto para-si factial, não é um animal, um simples organismo. Eis o motivo pelo qual convém, diante deste propósito, não confundir as condutas pré-reflexivas, enraizadas em seu modo de ser, e àquelas que supõem a passagem à reflexão” (CABESTAN, 2015, p. 183).

²¹⁴ Esta quimera ontofenomenológica é construída à partir da impossível imagem que Deus representa.

²¹⁵ O que significa que a consciência não pode ultrapassar o fenômeno para revelar seu ser que é, por definição, transfenomenal.

²¹⁶ De acordo com Cabestan (2005, pp. 614-615): a busca pelo em-si-para-si está no princípio da inautenticidade do para-si: “se a inautenticidade encontra seu fundamento no desejo de ser do para-si, talvez seja necessário reconhecer-lhe o caráter de uma (...) disposição original”. O comentador é aqui

(idêntica e plena) do ser-em-si ²¹⁷ sem que, todavia, haja dissolução da consciência; daí que o *valor* se dê forçosamente como um ideal do tipo em-si-para-si. Ora, diante dessas observações começamos a entrever o sentido e a função de uma psicanálise existencial: à medida que este si – enquanto “visado último” da consciência – é da ordem da consciência pré-reflexiva (o que significa que o para-si é consciente dele em nível não-tético), a tarefa da psicanálise não seria senão operar seu desvelamento reflexivo; sob este viés, poderíamos pensá-la como uma espécie de epoché – existencial - ²¹⁸.

Ademais, observemos, o desejo é um vazio, pois visa, por detrás do objeto empírico (nível ôntico), este “objeto transcendental” (ausente, nível ontológico) que havíamos nomeado como *si* plenamente idêntico a si mesmo; nesta toada, o que ele visa, na verdade, é uma adequação da fome empírica à fome-em-si de modo a realizar o ideal em-si-para-si: daí sua impossibilidade ontológica de total preenchimento ou supressão uma vez que a fome-em-si jamais poderá ser alcançada por um ser que, por definição, é consciência reflexo-refletidora, logo, “sabemos que a coincidência do *si* é impossível, pois o para-si, alcançado pela realização do possível, se fará ser como para-si, ou seja, com outro horizonte de possíveis” (SARTRE, 2010a, p. 138). Porque ser que não é o que é e é o que não é (consciência reflexo-refletidora, consciência (de) si), o para-si encontra-se sitiado ontologicamente pelo descompasso de seu *si* e, portanto, jamais poderá coincidir totalmente com ele; e deste descompasso, aliás, emergem as famosas decepções que acompanham a repleção do desejo: “não era senão isso?”. Façamos observar que, do ponto de vista ôntico, há saciedade da fome, da sede do desejo sexual, mas não do ponto de vista ontológico. Assim a decepção marca o que de fato está em jogo no desejo: antes de visar o prazer oriundo da satisfação, ele visa,

bastante benevolente ao utilizar a expressão “disposição original”, pois esta inautenticidade, uma vez cravada no próprio *a priori* da correlação, mais parece uma *natureza*.

²¹⁷ A identificação deste ser transfenomenal do fenômeno por detrás do *si* (ainda que esse *si* seja a busca exclusiva de um ser consciente), impede-nos de proceder a uma analogia com a fenomenologia transcendental de Husserl, noema & noese. Dessa lida, não podemos pensar, já em terro sartreano, o objeto empírico do desejo como noese e o objeto transcendental como noema, pois o objeto transcendental, como vimos, remete ao ser transfenomenal do fenômeno. Uma tal impossibilidade comparativa indica, se quisermos, a versão sartreana de uma filosofia do concreto que busca, dentre uma série de coisas, preservar a autonomia da consciência, bem como a autonomia do mundo. Nesta toda, a teoria sartreana do desejo dá mais um passo em direção ao indestrinçável jargão “a consciência é essencial em relação ao mundo, assim como o mundo é essencial em relação à consciência”. Na “Conclusão” de *EN*, seção I, lê-se: “Nós havíamos, desde nossa introdução, descoberto a consciência como um apelo de ser e nós mostramos que o *cogito* remetia imediatamente a um ser-em-si *objeto* da consciência” (SARTRE, 2010a, p. 665).

²¹⁸ Nesse sentido, entrevermos ainda uma outra tarefa desta psicanálise: se ela deve, enquanto “epoché existencial”, revelar reflexivamente ao homem este si, isso significa que ela operaria, nessa revelação, a passagem da atitude inautêntica à atitude autêntica; veremos, em nosso capítulo quinto, se isso é de fato possível.

precisamente, a evanescência da coincidência consigo ²¹⁹; n'outras palavras, a decepção da repleção sinaliza o próprio do desejo, qual seja, a impossível coincidência com o *si*, objeto transcendental que jaz por detrás de todo objeto empírico ²²⁰. Ontofenomenologicamente separado da presença a *si* que lhe falta e que seria alcançada por seu próprio possível, o para-si “em um sentido, (está) separado por nada (*rien*) e, em outro sentido, pela totalidade do existente ao mundo, enquanto o para-si faltante ou possível é para-si como *presença a* um certo estado do mundo” (SARTRE, 2010a, pp. 138-39). Disso, depreendemos que a presença do para-si ao mundo está, necessariamente, condicionada por um si-faltado e por um para-si faltante em relação ao mundo, mundo que, por sua vez, representa o ser para além do qual o para-si projeta sua – jamais alcançada – coincidência consigo; reforçemos: o que acabamos de enunciar explicita que o mundo é presente ao para-si através de um para-si faltante ou possível (fato que já havíamos observado alguns parágrafos acima e acaba de ser confirmado neste momento). E porque lhe falta o valor ou o *si* idêntico, o para-si é abertura (fenomenal) em direção ao em-si, projeta-se rumo a seus possíveis (faltante) na tentativa de realizar este valor. Vejamos, entretanto, que se a consciência é abertura e movimento em direção ao em-si através do qual ela realizaria sua plena identidade, o em-si permanece sempre à distância nessa relação, logo, é impossível que a consciência possa fundir-se/confundir-se plenamente nele. Nestes quadros, deve-se salientar que se o para-si é relação ao em-si, pois seria nele que ela se realizaria como *si*, este em-si, estando sempre à distância, sinaliza “que a abertura ao Outro preserva a alteridade no seio da abertura”, o que faz com que “a determinação do para-si como falta responda bem às exigências do *a priori* correlacional” (BARBARAS, 2005, p. 128). Ora, na medida em que a realização do valor é intangível (o que não impede que seja, todavia, visada), o

²¹⁹ Desta impossibilidade ontológica de coincidência, aliás, podemos compreender os mecanismos ontológicos por detrás, por exemplo, dos compulsivos que jamais se saciam e que, por isso mesmo, estão sempre à procura de mais. Além disso, a decepção da repleção, antes de ser um efeito exclusivo aos compulsivos, estende-se a todo e qualquer indivíduo que, forçosamente, é consciência (de) *si*. Isso dito, a teoria sartreana do desejo (pelo fato de indicar sua impossibilidade ontológica) permite compreender o correlato da compulsão que é fenômeno do consumo excessivo. Todavia, é importante notar que a motivação que conduz o sujeito a buscar o ser através do consumo somente poderá ser esclarecida a partir de uma psicanálise existencial que desvelará o projeto original deste sujeito. No mais, em *SG* (2010f, p. 290), o filósofo observa que a posse de objetos-utensílios está ligada com o fato de que eles “mascaram o nosso abandono”.

²²⁰ Ora, na medida em que a fome é seu possível e, ao mesmo tempo, não é (e não o é, pois ela visa, em última instância, o objeto transcendental, o ser do valor, o *si* ideal e idêntico), Sartre localiza, nessa ambiguidade, a origem da temporalidade: “esse nada que separa a realidade-humana de si mesma é a fonte do tempo” (SARTRE, 2010a, p. 138). Ademais, esta ausência pela busca do prazer é o que caracteriza a diferença da necessidade e do desejo: “ao contrário da necessidade, o desejo é ‘austero’ e não busca o prazer. Pois o desejo é desejo de ser, desejo de fazer ser o que eu não sou e não uma busca do prazer” (CABESTAN, 2015, pp. 194-95).

movimento de transcendência do para-si em direção ao valor acaba, digamos, se convertendo forçosamente em um movimento que vai em direção ao mundo: é este *movimento visado* (o valor) e este *movimento deslocado* (o X empírico do mundo) que expressam mais nitidamente o sentido do objeto transcendental que jaz por detrás de todo e qualquer objeto empírico. Desta perspectiva agora pouco sublinhada, o possível, ainda que vise o copo d'água de uma sede empírica, visa-o sempre coordenado pelo desejo de uma sede que seria sede-em-si: o faltante não pode ser senão determinado a partir do faltado.

No mais, enquanto possível-ser-si, o possível “é isso *que* falta ao para-si *para* ser si. (...) uma real falta de ser que, a título de falta, é para além do ser. Ele detém o ser de uma falta e, como falta, falta-lhe ser” (SARTRE, 2010a, p. 139). Faltando-lhe ser, não podemos anunciar o possível como sendo, mas apenas como se possibilitando exatamente na medida em que o para-si se faz ser suas próprias possibilidades sem jamais realizá-las ou preenchê-las totalmente ²²¹. Para Sartre, o possível é esse mecanismo fenomenológico/ontológico pelo qual o para-si “determina por esboço esquemático uma ubiquação de nada que o para-si é para além dele mesmo” (SARTRE, 2010a, p. 139); n'outras palavras, o possível opera uma espécie de topologia do nada a partir de sua busca pelo *si-valor*. E, nesta topologia, o possível “esboça-se para além do mundo e confere seu sentido a minha percepção presente (...) esboça os limites da consciência não-tética (de) si enquanto consciência não-tética” (SARTRE, 2010a, p. 139) ²²². Ora, isso significa, portanto, que uma consciência irrefletida (de) sede é apreensão do copo de água como objeto empírico desejável sem, contudo, posicionar teticamente o si (objeto transcendental) como este objeto último do desejo: o *si* (ser do valor) está lá, envolvendo e norteando o objeto empírico, possibilitando os possíveis da consciência, mas permanece irrefletido, não-tético ²²³; e, nesses quadros, tudo se passa como se o *ser do valor* norteasse o *ser dos possíveis* na direção do ideal de ser que se perfila diante do para-si sob o modo inatingível do em-si-para-si: “(...) o para-si é

²²¹ Lê-se: “(...) o possível não é senão pura e informe possibilidade de ser outro, na medida em que ele não é *existido* (*existê*) como possível por um novo projeto (...) rumo a possibilidades novas. (...) o possível não aparece senão se possibilitando, isto é, vindo anunciar (ao sujeito) o que ele é” (SARTRE, 2010a, p. 514).

²²² Veremos, na sequência deste capítulo, que a relação da consciência com seus possíveis, relação esta atravessada pelo mundo, será denominada “circuito da ipseidade”. Grosseiramente, poder-se-ia afirmar que o circuito da ipseidade opera a partir da relação fundamental da consciência ao mundo, compreendendo, por conseguinte, o ser dos possíveis e o ser do valor.

²²³ “A consciência irrefletida (de) sede é apreensão do copo de água como desejável, sem posição centrípeta do si como objetivo do desejo” (SARTRE, 2010a, p. 139).

efetivamente perpétuo projeto de fundar-se a si mesmo enquanto ser e perpétuo fracasso desse projeto” (SARTRE, 2010a, p. 668) ²²⁴. Enfim, se o movimento de transcendência da consciência (sua nadificação) é operado por uma falta de ser alinhada a um desejo de ser, “a realidade-humana está fadada a perseguir em vão a impossível síntese do em-si-para-si e, por consequência, condenada ao declínio e à inautenticidade” (CABESTAN, 2004, p. 251) ²²⁵; ou algo ainda pior: se falamos aqui, em nota, de uma *disposição originária* do para-si à inautenticidade e se o fundo último da correlação intencional é animado pelo par falta de ser/desejo de ser que visa necessariamente o faltado (valor/si como em-si-para-si), até que ponto a própria intencionalidade/correlação não é, ela mesma, inautêntica ²²⁶?

1.3 – A teoria sartreana do desejo (e da correlação) sob a mira da historiografia crítica

A)

Porém, e se todo arcabouço teórico de Sartre se mostrasse, a partir de uma leitura crítica aguda, impossível? N’outras palavras, e se a própria ontologia fenomenológica, tal como recuperada aqui, comprometesse não apenas a teoria do desejo, mas, sobretudo, a própria correlação entre consciência & objeto? Neste funesto horizonte, qual seria o futuro da ontofenomenologia sartreana? Para Renaud Babaras, em artigos já citado ²²⁷, a análise do desejo (e, portanto, àquela da correlação) não poderia ser endossada a partir de uma ontologia do em-si e do para-si, pois ao inscrever a intencionalidade no desejo, seria necessário, segundo o comentador, operar a partir de

²²⁴ Nesta mesma página, lembremos que: “(...) a consciência é *de fato* projeto para fundar-se, isto é, espera a dignidade do em-si-para-si ou em-si-causa-de-si” (SARTRE, 2010a, p. 668).

²²⁵ Se se fala aqui, como Cabestan, na transcendência como uma inautenticidade (tema que, aliás, atravessa e define a economia conceitual de *L’être et le néant*), não seria o caso de estabelecer a correlação sartreana como, no limite, uma correlação de má-fé? Lemos: “(...) *L’être et le néant* confere às condutas de má-fé uma motivação ontológica reportando-as ao ser do para-si enquanto descompressão de ser. Assim, não é mais simplesmente a angústia que suscitam a liberdade e o nada que a fundam, mas é o desejo de ser do sujeito, sua busca do em-si-para-si que está no princípio de sua má-fé e de sua inautenticidade” (CABESTAN, 2015, p. 59).

²²⁶ Afinal, “o objetivo e o fim da nadificação que eu sou, é o *em-si*. Logo, a realidade-humana é desejo de ser-em-si” (SARTRE, 2010a, p. 611).

²²⁷ Quais sejam: “*Désir et totalité*” e “*Désir et manque dans L’être et le néant: le désir manque*”. Fazamos uma observação: se no primeiro artigo o comentador usa como linha de frente para construção de sua crítica os possíveis erros de escolha da metafísica sartreana, já no segundo, é a própria noção de desejo enquanto falta que, no limite, irá impossibilitar não apenas a referida teoria do desejo, mas, sobretudo, a própria correlação, isto é, a intencionalidade. Desse modo, nosso esforço aqui será o de entrecruzar os dois polos da crítica de Babaras mostrando que, na verdade, um é complemento do outro.

uma outra ontologia ou, mais especificamente, de uma outra metafísica. Isso posto, Barbaras elenca como ponto de partida para assentar sua crítica uma comparação entre a seção III “Le pour-soi et l’être de la valeur” e a seção I da conclusão de *L’être et le néant*, intitulada “En-soi et pour-soi: aperçus métaphisiques”²²⁸. Atentamente, o comentador nota que todo ensejo do capítulo no qual a referida seção III está alocada, é o de buscar a possibilidade de um alargamento ou de uma saída do *cogito* ao identificar a negação como origem da transcendência compreendida como elo original entre para-si e em-si. E porque Sartre busca fugir das ilusões imanentistas da fenomenologia transcendental de Husserl, ele institui, no âmago da nadificação da consciência, uma falta de ser que a faz se determinar, em seu ser, por um ser que ela não é:

Em outros termos, o movimento da nadificação deve ser compreendido a partir da relação do para-si a seu ser enquanto ela é marcada pela ausência ou pela distância, isto é, enquanto falta: dizer que o para-si não é o que ele é e é o que ele não é, significa simplesmente que ele falta de si mesmo, de seu ser. Ora, esta determinação da realidade-humana como falta é precisamente atestada pela existência do desejo (...) (BARBARAS, 2002, p. 14).

Até aqui, nenhuma grande novidade; não fosse isso precisamente o problema a interditar a arquitetura sartreana do desejo: uma vez calcado na falta de ser do para-si em detrimento à plenitude de ser do em-si, o desejo visa, por definição, não um objeto empírico qualquer, mas, como bem salientamos, uma plenitude de ser que é *eo ipso* inalcançável, irrealizável; daí a questão levantada por Barbaras (2002, p. 16), qual seja: “como a falta pode penetrar profundamente no coração do existente (para-si) se o faltado (o si idêntico que se daria sob o modo do em-si-para-si) não possui realidade verdadeira e se, por consequência, o existente (e o faltante) aparece como mais real do que é faltado?” Se, desde o princípio, a totalidade em-si-para-si é irrealizável (e é irrealizável na medida em que em-si e para-si formam duas regiões heterógenas do Ser²²⁹), como se poderá conceber o desejo no cerne dessa polarização? No mais, explicita o comentador em tela, é preciso estar atento ao fato de o para-si não poderia ser negação

²²⁸ “É no capítulo “Le pour-soi et l’être de la valeur”, o qual faz eco essencial da conclusão (“En-soi et pour-soi: aperçus métaphisiques”), que Sartre aborda a questão do ser do para-si, enquanto ele foi caracterizado como nadificação” (BARBARAS, 2002, p. 13).

²²⁹ “(...) esta totalidade não pode ser dada por natureza, pois ela reúne em si as características incompatíveis do em-si e do para-si”, daí que “a realidade-humana é sofredora em seu ser, pois ela surge ao ser como perpetuamente assombrada por uma totalidade que ela é sem poder sê-la, justamente pelo fato de que ela não poderia alcançar o em-si sem perder-se como para-si” (SARTRE, 2010a, p. 126).

do si, uma vez que este não possui realidade efetiva (lembramos que o si, relacionado diretamente ao valor, é aquilo que não tem de ser). Aqui, façamos essa ressalva: não se trata de conceber que o desejo seja marcado por uma impossibilidade de realização (o que, corretamente, faz com que ele se distinga da mera necessidade fisiológica), mas “fundar essa ausência ou essa falta no nível adequado; ora não é certo que a determinação do faltado como isso que é impossível, ontologicamente e logicamente, satisfaça as condições da teoria da falta” (BARBARAS, 2002, p. 16). E ela não poderia satisfazer as condições dessa teoria justamente pelo fato de que a falta, definida como desejo de ser, é falta de um si idêntico (o faltado) no qual o ser do para-si reside; e esse enquadramento do ser do para-si ao faltado culmina, na leitura de Barbaras, em um reconhecimento, digamos velado, de que o faltado pode ser (e pode ser exatamente pelo fato de que o ser do para-si reside nele). O balanço teórico dessa impossibilidade parece ser esse: “é verdade que o faltado falta, mas se o faltado não pode *ser*, não pode haver aí falta e, com ela, se desmoronaria a existência mesmo do para-si” (BARBARAS, 2002, p. 17). Em suma, a presente crítica está ancorada, forçosamente, na não existência do faltado (em sua impossibilidade de realização) e, com isso, na dissolução completa da tríade que havíamos definido a partir das indicações de Sartre: grosseiramente, se o faltado é desprovido de realidade, e se ele está na origem da falta que, por seu turno, está na origem do ser do para-si enquanto possibilidade de abertura do *cogito* ao transcendente, vê-se mal como tal tríade seria capaz de se sustentar na inexistência desse faltado; no limite, é a própria ideia de intencionalidade (cujo *télos* é o desejo de ser) que se coloca em ameaça aqui. Por outro lado, a teoria do desejo (e com ela toda a ontologia fenomenológica de Sartre) estaria ameaçada de ruir, pois o filósofo francês, ao conceber o faltado com uma “dignidade ontológica” face ao existente, (àquilo que, com nossas palavras, chamávamos de ideal normativo), teria findado por atribuir uma plenitude ao ser do qual falta o desejo (o si idêntico) maior do que ao ser que deseja (o para-si). O comentador novamente:

(...) o ser do qual falta o desejo é mais plenamente do que o ser que deseja, e isso é o que Sartre reconhece quando ele fala de totalidade (“a falta é aparição sob o fundo de uma totalidade”). É, portanto, difícil negar que a caracterização do faltado como síntese *impossível* do em-si e do para-si contradiga e ameace toda a teoria do desejo: se, verdadeiramente, a síntese é impossível, quer dizer, não pode *ser*, então ela não pode em nenhum caso constituir o ser do qual falta o existente, ela não pode qualificar o ser do para-

si. Tudo se passa aqui como se Sartre não pudesse apreender aqui a distância inerente à falta senão como impossibilidade absoluta, irrealizabilidade de direito, isto é, contradição (BARBARAS, 2002, p. 17).

Outrossim, a teoria do desejo sartreano incorre em grave equívoco na exata medida em que não é capaz de separar a dimensão do *ser* (exigida pela falta enquanto falta do si como si idêntico) da dimensão da *ausência* (igualmente exigida pela falta para que se distinga da satisfação ou plenitude); ora, sob o veio desse olhar, a *ausência constitutiva* da falta acaba sendo, forçosamente, identificada a um não-ser que a galvaniza por um tipo de ausência que faz com que ela seja ausência de nada e, portanto, não possa polarizar falta alguma: “em suma, Sartre não consegue conciliar a distância do faltado com a plenitude ontológica que lhe corresponde enquanto objeto de desejo” (BARBARAS, 2002, p. 17). Notemos, por outro lado, que o desacordo ontológico entre o que exige a falta (ser si idêntico) e a caracterização do faltado (si idêntico, plenitude impossível de ser realizada), é, para Barbaras, algo próprio, quer dizer, algo inerente à *démarche* ontofenomenológica sartreana: nesse sentido, haveria uma espécie de “tensão – ontológica - irreduzível” entre a realidade-humana que, enquanto desejo, requer o “horizonte de uma totalidade primeira ²³⁰” e, do outro lado, uma determinação do ser a partir do em-si que, por seu turno, excluiria toda e qualquer totalidade. Isso posto, faz-se necessário lembrar que, na ontologia fenomenológica de *EN*, o filósofo francês atribui o sentido primeiro do ser ao em-si que, como já vimos, buscava desvencilhar-se de sua contingência originária através de uma descompressão de ser que dava lugar, todavia, ao ser-para-si. No entanto, o que isso significa nos quadros do problema que aqui nos ocupa? A tentativa frustrada de fundamentação de si do em-si corrobora com uma compreensão da totalidade como “totalidade faltada”, ou seja, se há uma totalidade que falta ao desejo (e que justamente o caracteriza como desejo), isso se deve primeiramente ao fato de que ela falta ao próprio ser-em-si que, sendo incapaz de ser si mesmo como *ens causa sui* ²³¹, dá lugar a uma nadificação pela

²³⁰ Essa totalidade primeira é, reforçemos, a fundamentação de si como causa de si, em-si-para-si, si idêntico, porém consciente: no limite, é aquilo que caracterizaria a figura de Deus; afinal, “(...) Deus não é, ao mesmo tempo, um ser que é o que é enquanto ele plena positividade e o fundamento do mundo do mundo – e ao mesmo tempo um ser que não é o que é e é o que não é, enquanto consciência de si e fundamento necessário de si mesmo?” (SARTRE, 2010a, p. 126).

²³¹ Sobre o fracasso da fundamentação e do ideal de ser *ens causa sui*, escreverá o filósofo: “O ser total, aquele cujo conceito não seria cindido por um hiato e que, no entanto, não excluiria o ser nadificante-nadificado do para-si, aquele cuja existência seria síntese unitária do em-si e da consciência, este ser ideal seria o em-si fundado pelo para-si e idêntico ao para-si que o funda, isto é, o *ens-causa-sui*” (SARTRE, 2010a, p. 671).

qual irrompe o ser-para-si como consciência (de) si, lemos: “a visada constitutiva do para-si, realizar o si, é precedida de alguma maneira no esforço do em-si para fazer-se causa de si: o que remete a dizer que o ser é esforço em direção a uma totalidade que ele não é, em suma, que a totalidade *falta ao Ser*” (BARBARAS, 2002, p. 18). Mormente, a fraqueza ontológica do para-si é simétrica à fraqueza ontológica do em-si: se ao para-si falta o si, é exatamente pelo fato de que o em-si fracassa em sua tentativa de fundamentação, logo, “a falta que define o para-si não é outra senão o ser-faltado da tentativa de auto fundação do em-si” (BARBARAS, 2005, p. 129); o que falta ao para-si é *pari passu* o que falta também ao em-si! O para-si aspira possuir um si que adquire a forma de um *causa sui* que era precisamente a aspiração fracassada do em-si: à medida que no em-si é faltado a causa de si, no para-si, esta falta advém como valor. Esta espécie de herança ontológica (quando do evento absoluto ou ato ontológico) marca a falta tanto do lado do em-si quanto do para-si: a falta da causa de si (no em-si) e a falta do si (no para-si) representa “o correlato exato dessa cisão ontológica que é o evento absoluto do nascimento do para-si” (BARBARAS, 2005, p. 130). De seu fracasso de fundamentação (fracasso em realizar a Totalidade ²³²), o em-si parece legar ao para-si esta falta que, nele, se converte em falta de identidade e plenitude ²³³. Nesse sentido, tudo se passa como se a intencionalidade, própria à consciência, modalizasse o fracasso de fundamentação do em-si e buscasse, em vão, dar cabo deste projeto faltado. De fato, Sartre apresenta certa astúcia ao equalizar a falta irreduzível do para-si ao projeto de auto fundamentação faltada do em-si pelo qual irrompe o para-si, pois, por este expediente, ele “dá conta da correlação fenomenológica como relação constitutiva preservando a diferença dos termos em relação, codependência na separação” (BARBARAS, 2005, p. 131). À parte o acerto, ele parece impedir, graças a este mesmo acerto, a plena realização da correlação enquanto assentada do desejo, pois, se falta ao Ser a totalidade, vê-se que seria impossível que ela fosse buscada pelo para-si. Deste fato, a lógica: se a totalidade falta ao próprio Ser, ela não pode ser e, não podendo ser, ela não poderia verdadeiramente ser constitutiva do para-si, isto é, não poderia, no

²³² Fracasso que parece necessário, afinal, “o nada é a possibilidade própria do ser e sua única possibilidade” (SARTRE, 2010a, p. 115).

²³³ Ainda para Barbaras (2005, p. 130), “a tentativa do em-si para fundar-se se dando o para-si é identicamente movimento do para-si em vista da realização do si”. Ademais, o próprio Sartre, citado pelo comentador, parece indicar este fato mesmo que não o tematize: “Todo processo de fundamento de si é ruptura do ser-idêntico do em-si, recuo do ser em relação a si mesmo e aparição da presença a si ou consciência (...). A consciência como nadificação do ser aparece, portanto, como um estado de uma progressão em direção a imanência da causalidade, isto é, em direção ao ser causa de si” (SARTRE apud BARBARAS, 2005, p. 130).

limite, ser desejado por ele e, não podendo ser desejada, mas, ao mesmo tempo, caracterizando o movimento da visada intencional da consciência, é o próprio para-si que acaba desmoronando. Ora, através do ato ontológico em-si e para-si são separados e não podem mais realizar plenamente a totalidade ²³⁴, como ela poderia ser sequer visada? Enquanto falta de uma totalidade determinada pensada como ausência, Sartre investe o desejo – essência da intencionalidade – por uma “*falha de distância*” ²³⁵: se o desejo é falta de totalidade, a negatividade que o envolve, antes de ser irreduzível, é definida como ausência, isto é, como o inverso de uma presença. No limite, porque o desejo é forçosamente atravessado por uma totalidade impossível, sua negatividade não poderia ser da ordem da falta, pois nada poderia preenchê-lo, “o desejo é falta de nada, pois nada o preenche” (BARBARAS, 2005, p. 132) ²³⁶. Destarte, para contornar a lacuna – ou falha de distância – entre o objeto empírico da falta e seu objeto transcendental (o si faltado que permitiria à consciência a totalidade em-si-para-si), Sartre deverá postular, ao mesmo tempo, a ausência do faltado na presença do objeto empírico. Todavia, uma vez que o que falta à consciência é ausente, e sendo o desejo revestido por uma dimensão inerente de transcendência, isto é, um movimento intencional/desejante para fora da consciência em direção àquilo que lhe faz falta, o filósofo deverá compensar esta ausência afirmando, incessantemente, sua impossibilidade ontológica: “a fim de reunir a dimensão de transcendência inerente ao desejo, ele deve pode, por assim dizer, compensar a positividade do faltado afirmando nele a impossibilidade” (BARBARAS, 2005, p. 133). Depois, concebendo a totalidade como um tipo de síntese impossível, isto é, como uma Totalidade impraticável e cujas partes são irreconciliáveis (tanto do lado do em-si quanto do lado do para-si), o Autor marcaria sua teoria do desejo, neste momento, por um *excesso de distância* ²³⁷: como o desejante poderia desejar um si faltado que diz respeito a uma eminente contradição ontológica? Pois bem, na medida em que o faltado é ausência e impossibilidade de realização, somos forçados a concluir que, na verdade, ele não falta e o para-si não pode desejá-lo. Se a lacuna entre o desejante e o desejado é alargada a tal ponto, é deveras difícil compreender como poderia haver desejo sem, por outro lado, haver uma

²³⁴ Esta totalidade, do lado do em-si, sinaliza a causa de si e, do lado do para-si, o si idêntico ou valor.

²³⁵ Expressão que tomamos de empréstimo de Babaras (2005, p. 132).

²³⁶ Ainda: “(...) se o desejo distingue-se da necessidade enquanto o desejado o exacerba enquanto ele o satisfaz e na medida em que ele o satisfaz, é preciso concluir disso que o desejo não é desejo de nada, no sentido onde nada pode preenchê-lo, que os objetos em direção aos quais ele se coloca não são *seus* objetos, pois eles não o apaziguam mas o intensificam” (BARBARAS, 2005, p. 134).

²³⁷ Expressão igualmente utilizada por Barbaras (2005, p. 133) e que tomamos de empréstimo aqui.

reconciliação, mesmo que mínima, com o desejado. Por outro lado, se se pode visar tal totalidade, não deveríamos, segundo o comentador, renunciar à ideia de uma dualidade originária entre para-si e em-si para que pudéssemos visar um tipo de totalização entre desejante e desejado que não fosse atravessado pela impossibilidade ontológica da reconciliação²³⁸? Se há certa fecundidade teórica na equiparação da intencionalidade ao desejo (a essência da intencionalidade como desejo), sua conceptualização não atinge seu ápice uma vez que o desejo é pensando a partir da falta, conclusão: Sartre torna-se prisioneiro de uma espécie de “positivismo ontológico que o conduz a não poder conceber a negatividade do desejo senão como vazio de alguma coisa, falta clamando por preenchimento” (BARBARAS, 2005, p. 134); “má” escolha teórica que o leva à afirmação da impossibilidade do preenchimento. Para o comentador, definir o desejo tomando como ponto de partida as categorias ontológicas já constituídas para tentar, na sequência, encontrar sua especificidade através de um jogo de dípticos entre presença e ausência, unidade e dualidade é contraproducente; melhor seria, finalmente, “partir de uma descrição fenomenológica para, à luz de seus resultados, refundar as categorias ontológicas disponíveis” (BARBARAS, 2005, p. 134).

Todavia, à medida que o desejado exacerba o desejo ao mesmo tempo em que o satisfaz, seria necessário concluir que o desejo, nestes termos, não é desejo de nada, isto é, de nada que possa preenchê-lo. Rigorosamente amparados nesta definição, seríamos conduzidos a afirmar que o desejo, antes de ser uma falta, é um para-além da falta e, se ele se caracteriza enquanto uma negatividade que tende a alguma coisa, isto é, que aspira algo, um tal objeto parece escapar à alternativa equivocada – e simplista – da presença e da ausência. Enquanto relação a alguma coisa, o desejo exige a presença do desejado, mas, posto não ser falta de nada, esta presença

(...) é presença do que permanece sempre ausente nesta presença, que vela o que ela apresenta na exata medida em que ela o apresenta. O próprio do desejado é que ele se ausenta daquilo que o apresenta e a tarefa de uma fenomenologia preocupada em pensar a correlação seria a de aprofundar os sentidos de ser correlativos do desejo e do desejado na via aberta, mas sobretudo fechada, por Sartre (BARBARAS, 2005, p. 135).

²³⁸ “(...) ou bem mantemos o abismo ontológico entre o em-si e o para-si, mas então é necessário renunciar à correlação; ou bem partimos efetivamente da correlação, mas é preciso então concluir disso que a totalização não é somente ideal (pois impossível), que há, portanto, um horizonte de reconciliação e que a relação do sujeito ao objeto deva escapar da alternativa da unidade e da dualidade” (BARBARAS, 2005, p. 132).

Na origem desta via fechada, deparamo-nos com uma espécie de “assimetria ontológica da fenomenologia sartreana” que seria como que a fatura direta de uma atitude ingênua, isto é, de uma *atitude natural*. Evocando a fenomenologia husserliana²³⁹, Barbaras observa que lá a correlação é descrita (dessa vez no âmbito da atitude fenomenológica) de uma maneira tal que faz com que o ente transcendente esteja intrinsecamente ligado a seu aparecer²⁴⁰: o ser do sujeito esgota-se na doação do transcendente mas, por outro lado, o ser do ente transcendente reside em sua manifestação, o que significa que o único acesso possível a este ente transcendente seja sua presença à consciência; construção fenomenológica que parece estar ausente em Sartre, pois não há equivalência entre o sujeito e o transcendente. E não há esta equivalência exatamente pelo fato de que, jaz por detrás do fenômeno, um ser transfenomenal, e a suposta “prova do crime” poderia mui facilmente ser localizada na “Conclusão” de *EN*: o para-si, sem o em-si, permanece uma abstração²⁴¹, ao passo que o em-si, sem o para-si, não tem necessidade dele para *ser*. O que isso significa? Em linhas gerais, isso aponta para o fato de que o em-si é o que é independentemente de sua fenomenalidade que não lhe advêm senão pelo para-si: parece haver aqui, na leitura aguda de Barbaras, uma cisão incontornável entre o ser e o fenômeno. O descompasso sartreano está ligado a esta escolha da fenomenalidade a partir de uma relação assimétrica entre o para-si e um em-si que, por possuir um ser transfenomenal não fenomenalizável, repousa perene em si mesmo²⁴². Contra esta perspectiva ingênua de uma “fenomenologia sem fenômenos”, de uma fenomenologia realista²⁴³, seria necessário traçar um panorama teórico da fenomenalidade enquanto “elemento no seio da qual o sentido de ser do sujeito e do transcendente (em-si) possam ser conquistados” (BARBARAS, 2005, p. 136). Escolhendo mal – ou ingenuamente – o destino da

²³⁹ Em *Krisis* (1936), Husserl define o *a priori* universal correlação da seguinte maneira: “todo ente atém-se em uma tal correlação com os modos de dado que lhe pertencem em uma experiência possível (...) e todo ente possui seus modos de validação bem como os modos de síntese que lhe são próprios” (HUSSERL apud BARBARAS, 2005, p. 113).

²⁴⁰ O que Derrida, justamente, verá como um problema.

²⁴¹ *EN*, p. 669-70.

²⁴² Já iremos nos adiantar aqui: de fato Barbaras está correto em afirmar que o em-si possui um ser transfenomenal independente de sua fenomenalidade, “o fenômeno do em-si é um abstrato sem a consciência, mas não o seu *ser*” (SARTRE, 2010a, p. 670). Contudo, como vimos a partir do artigo de Thana Mara, não é possível pensar fenômeno de ser e ser do fenômeno de modo a separá-los radicalmente, pois, como dissemos, eles estão separados de direito, mas são inseparáveis de fato.

²⁴³ Esta fenomenologia realista somente pode pensar o ser como coisa, *res*: se o ser é independente do fenômeno e se o fenômeno é a única maneira que o para-si possui de apreender o em-si, é forçoso admitir que o ser do em-si seja dado, pelo para-si, apenas como *res*.

ontologia fenomenológica de Sartre é atravancado por uma fenomenalidade que, ao cindir ser & fenômeno, acaba descrevendo-a como uma *criação* do em-si pelo para-si: se o ser do em-si é independente de seu aspecto fenomênico, e se este aspecto fenomênico é um abstrato sem o para-si, temos aí, de fato, uma criação deste em-si pelo para-si. O próprio Sartre, aliás, parece indicar esta ideia de uma cisão absoluta entre o ser do em-si ao para-si para, depois, postular uma possível ligação apenas sob a forma impossível do *ens causa sui*:

Se quiséssemos conceber uma organização sintética de tal modo que o para-si seja inseparável do em-si e que, reciprocamente, o em-si esteja indissolúvelmente ligado ao para-si, seria necessário concebê-la de tal maneira que o em-si receba sua existência da nadação que o faz adquirir consciência. O que isso quer dizer senão que a totalidade indissolúvel do em-si e do para-si somente seja concebível sob a forma do *ens causa sui*. (Contudo) este *ens causa sui* é impossível e seu conceito, nós o vimos, envolve uma contradição. (...) Se é impossível passar da noção de ser-em-si à de ser-para-si e reuni-los em um gênero comum, é porque a *passagem de fato* de um ao outro e sua reunião não se podem operar (SARTRE, 2010a, pp. 670-71).

Se o que Sartre desuniu ninguém poderá reunir, ficamos com esta noção de fenomenalidade na qual a *constituição* do objeto pela consciência somente pode indicar uma *criação*²⁴⁴ pelo para-si e onde o *ens causa sui* apresenta-se como “a única formulação possível da fenomenalidade, isto é, da presença do aparente (*apparaissant*) em sua aparição” e, disso, “este tipo de dramaturgia ontológica descrevendo o esforço do em-si para fazer-se causa de si, isto é, tentando dar conta do surgimento do para-si e, também dos fenômenos, a partir de um em-si que lhe é estranho” (BARBARAS, 2005, p. 137). Finalmente, não parece uma boa ideia, se se olha com cautela, partir de uma gênese da fenomenalidade a partir de um em-si que é totalmente heterogêneo ao para-si. Para o tema que nos ocupa (o da intencionalidade enquanto desejo de ser), as consequências são inenarráveis: o movimento intencional da consciência é animado por uma falta que envolve um desejo de ser (enquanto causa de si ou si mesmo idêntico) que, todavia, é impossível de ser realizado, o que faz com que a fenomenalidade, por

²⁴⁴ Operando na assimetria do ser e do fenômeno, Sartre parece sucumbir a um tipo de processo que, mesmo contra sua vontade, é da ordem do que outrora ele havia denominado como mágico, isto é, próprio ao psíquico.

seu turno, encontre-se fendida pela clivagem insuperável do em-si e do para-si: a impossibilidade da ligação do em-si e do para-si, bem como a primazia do primeiro, findam por desarticular a teoria sartreana da intencionalidade como desejo. Lê-se:

Nenhuma das duas formas – a pura cisão ou a plena identidade, o ser-em-si e o si – não convém à fisionomia da fenomenalidade pela simples razão de que elas são a expressão de um positivismo ontológico no qual a fenomenalidade é a própria constatação. Desse modo, a teoria do desejo como falta aparece como a consequência desta pulsão, deste jogo de compensações mútuas pelo qual Sartre tenta reunir novamente a fenomenalidade faltando-a sempre (BARBARAS, 2005, p. 138).

Repetimos: porque Sartre desuniu o que ninguém, em sua ontologia fenomenológica, poderá reunir, a fenomenalidade (a relação da consciência ao objeto, do para-si ao em-si) somente poderá ser pensada nos termos frouxos, pois impossíveis, de uma *causa de si*. Logo, uma vez que o desejado é alinhavado à falta de um *si* ou de uma *causa de si*, uma *falha* de distância e um *excesso* de distância são instaurados: sendo a fenomenalidade imantada pela posição da causa de si ou do si, o desejo é marcado uma *falha* que faz da falta uma ausência, o inverso de uma presença; mas, exatamente pelo fato de que a totalidade em-si-para-si é impossível, o desejo sartreano incorre em um *excesso* que instaura uma distância intransponível entre o em-si e o para-si, fazendo da falta uma impossibilidade na exata medida em que a totalidade faltada é *ipso facto* irrealizável. Pois bem, esta alternativa realista da fenomenologia sartreana (a de separar ser do fenômeno e fenômeno de ser) aparece como uma tentativa de eliminar uma matéria subjetiva do objeto (noema, *hylé* e noese) que Husserl teria deixado como legado de sua fenomenologia transcendental ²⁴⁵: para que não permanecemos enclausurados em uma subjetividade que deteria o ser do fenômeno, será necessário, tal como vimos, esvaziar a consciência de todo e qualquer conteúdo para, finalmente, restituirmos ao objeto sua devida realidade. Se Husserl atribuía ao objeto uma falta e à subjetividade uma plenitude ²⁴⁶, Sartre, por sua vez, inverte os termos e

²⁴⁵ Que nós nos lembremos da “Introdução” – crucial – de *EN* (mais especificamente a página 27): contra a cisma husserliana em fazer depender o ser do fenômeno à consciência, Sartre institui um ser transfenomenal do fenômeno que é independente do fenômeno.

²⁴⁶ Pela tríade noema, *hylé* e noese, a teoria husserliana dos vividos faria da transcendência do objeto um puro não-ser: “Ora, nós o vimos, a consciência é uma subjetividade real e a impressão é uma plenitude subjetiva. Mas esta subjetividade não poderia sair de si para colocar um objeto transcendente lhe conferindo a plenitude impressional. Se, portanto, queremos a todo preço que o ser do fenômeno dependa

atribui à consciência uma falta e ao objeto e ao em-si uma plenitude; “em suma, a consciência é nada a fim de que os fenômenos *sejam*” (BARBARAS, 2005, p. 139), ou seja, o ser transfenomenal da consciência necessita de um ser transfenomenal dos fenômenos que, por seu turno, não necessita da consciência para *ser*. Ora, ainda que no aparecer haja uma diferença entre aquilo que aparece e sua aparição, diferença que justifica um ser transfenomenal dos fenômenos, estaríamos corretos em defini-lo nos quadros de um ser-em-si? Neste questionamento, Barbaras tem a chance de sublinhar a incapacidade deste em-si em fenomenalizar-se e, justamente por isso, indicar que Sartre tenha recorrido à ideia de causa de si. Assim, enquanto a correlação estiver agrilhoadada a esta posição “simplista” entre em-si e para-si, ser e não-ser, não haverá destino profícuo sob o qual a fenomenologia poderá dar seus frutos, afinal, “não é certo, com efeito, que a *Abschattungslehre* possa ser reduzida a uma posição do objeto como falta ou não-ser” (BARBARAS, 2005, p. 140). Do itinerário condenatório do comentador, observa-se que a equalização da intencionalidade ao desejo, antes de ser um mero *divertissement* sartreano, é uma tentativa direta de realização de uma fenomenologia simetricamente oposta à fenomenologia transcendental husserliana²⁴⁷. Neste sentido, operando através de um díptico ontofenomenológica, o filósofo teria podido assegurar a dependência da consciência e do objeto sem se esquecer da independência transfenomenal deste: “o ser transfenomenal da consciência não poderia fundar o ser transfenomenal do fenômeno” (SARTRE, 2010a, p. 26). Porém, para Barbaras, uma tal afirmação, se é atenta às dificuldades fenomenológicas de Husserl, desemboca, forçosamente, em um impedimento da própria fenomenologia que, por destituir o ser e o fenômeno, já não possuiria mais os fenômenos.

B)

Contudo, mesmo se nós partíssemos de uma possibilidade reconciliatória, ainda assim, tal como já frisamos anteriormente, seria difícil operá-la pois, logo de início, Sartre retira do ser a Totalidade, ao mesmo tempo em que afirma sua

da consciência, é necessário que o objeto se distinga da consciência, não por sua *presença*, mas por sua *ausência*, não por sua plenitude, mas por seu nada. Se o ser pertence à consciência, o objeto não é a consciência, não na medida em que ele é um outro ser, mas na medida em que ele é um não-ser. (...) – Para Husserl – as intenções verdadeiramente objetivantes são as intenções vazias, aquelas que visam, para além da aparição presente e subjetiva, a totalidade infinita da série de aparições” (SARTRE, 2010a, p. 27).

²⁴⁷ Aliás, fenomenologia que Sartre, desde de *TE*, vem buscando incessantemente.

impossibilidade. Assim, partindo de uma *totalidade faltada ao próprio Ser* (fato ontológico que se demonstra a partir do evento absoluto descrito acima), o comentador parece deixar Sartre na “berlinda”: “a impossibilidade da totalidade (*causa sui*), que faz recair o esforço do em-si em um simples para-si, é igualmente a impossibilidade do para-si como ser que é sua própria falta, por falta de uma totalidade da qual ele possa faltar” (BARBARAS, 2002, p. 18). Sartre, porque começando sua ontologia pelo ser-em-si, finda por proibir-se em descobrir um outro sentido do Ser²⁴⁸ que poderia, nas lentes críticas de Barbaras, ser mais adequado à sua teoria da intencionalidade como desejo. Aliás, não sem compreender tal dificuldade (a impossibilidade da síntese), o filósofo francês teria tentado enquadrá-la na perspectiva de um modo de ser próprio à imagem de Deus, enquadramento que justificaria sua impossibilidade de princípio²⁴⁹. Entrementes, a equiparação da totalidade ao modo paradoxal e impossível de Deus (*ens causa sui*), antes de reforçar as searas argumentativas de Sartre, vai precisamente de encontro a um efeito contrário, isto é, à afirmação de que ela – a totalidade – é mesmo estranha ao próprio Ser; e, justamente por isso, o filósofo retoma, um pouco adiante, a questão do modo de ser do si que é enquadrada nos termos do valor. Tal artimanha argumentativa, para Barbaras, reforça ainda mais a dificuldade para o entendimento desta totalidade que falta tanto ao Ser quanto ao para-si: Sartre é aqui explícito ao indicar que o valor é um ideal normativo que não têm de ser enquanto realidade efetiva, pois, como vimos, seu ser é o de ser valor, isto é, é o ser do que não possui ser²⁵⁰. Desta assertiva, somos levados a concluir que “a síntese do em-si e do para-si não pode ser ainda que seu ser seja, alhures, exigido pelo para-si como falta” (BARBARAS, 2002, p. 19). Se a totalidade falta ao próprio ser²⁵¹ (falta que poderíamos nomear como *totalidade destotalizada*²⁵²), encontramos-nos em um “beco sem saída” que nos leva a

²⁴⁸ Que outro sentido é esse? Será que temos de pensar um Ser cuja totalidade poderia efetivar-se? Isto é, um Ser que, antes de cindir o em-si e o para-si em duas regiões heterógenas, os cindisse em regiões homogêneas?

²⁴⁹ Lemos: “E que não nos censurem de inventar a nosso bel prazer um ser desta espécie: na medida em que esta totalidade na qual o ser e a ausência absoluta estão hipostasiados como transcendência para além do mundo, por um movimento ulterior da mediação, ela adquire o nome de Deus” (SARTRE, 2010a, p. 126).

²⁵⁰ Contudo, é preciso notar o seguinte: que o valor seja “indeterminado no plano *irreal* da análise, não implica que ele seja indeterminado no plano *concreto* da atividade sintética” (UÇAN, 2013, p. 78).

²⁵¹ Acusação correta se se leva em consideração o evento absoluto ou ato ontológico pelo qual o em-si busca dissolver sua contingência, mas fracassa e dá lugar ao para-si enquanto presença a si, consciência reflexo-refletidora.

²⁵² Se falta ao Ser uma totalidade, este seria reduzido ao modo de ser do para-si que, como indicamos aqui, é da ordem da totalidade destotalizada. Sobre esta característica ontológica, lemos: “A presença do para-si ao ser *como totalidade* advém do fato de que o para-si têm de ser, sob o modo de ser o que ele não é e não ser o que ele é, sua própria totalidade como totalidade destotalizada. (...) É pelo *mundo* que o

duas alternativas díspares: se aceitamos a ontologia de Sartre tal como ela se esboça, devemos, por outro lado, descartar sua teoria do desejo (o que, no limite, significa descartar o próprio movimento de transcendência do para-si, ou seja, a correlação entre consciência & objeto ²⁵³); todavia, se se aceita o desejo enquanto traço constitutivo da consciência, teríamos de forjar, por outro lado, toda uma outra ontologia que respeitasse a determinação do faltado como totalidade. Para o crítico-comentador,

(...) toda a dificuldade é a de dar conta da dupla dimensão da falta, aquela da consistência e mesmo da superioridade ontológica do faltado enquanto este é o ser do existente, e sua ausência irremediável enquanto que, precisamente, ele falta. Trata-se, por tanto, de pensar um ser que seja sua própria ausência ou cuja dimensão de ausência irremediável não ameace a plenitude ontológica. Ora, nós o dissemos, a dificuldade em Sartre está precisamente no fato de que ele não pode pensar a ausência do faltado senão como sua própria impossibilidade ontológica (BARBARAS, 2002, p. 19).

Não bastasse isso, o esboço da metafísica sartreana ²⁵⁴, enquanto superlativo do paradoxo agora em tela, confirma e intensifica os dados do problema: lá, como se sabe, o filósofo confirma a ideia de que o em-si (Ser), através de um esforço para livrar-se da contingência e dar a si mesmo a dignidade do *ens causa sui* ²⁵⁵, fracassa e faz irromper um para-si nadificador (evento absoluto). Procedendo dessa maneira, o Autor parece caracterizar o ser por uma “unilateralidade e cisão”, enquanto a aspiração à totalidade diz respeito ao evento absoluto, ou seja, aquilo que advém do Ser, mas não é o Ser. De um lado, o Ser, de outro, o evento absoluto; distinção que pode ser problematizada à luz das dificuldades que nos concernem: “pode-se dizer, com efeito, que a incapacidade de

para-si se faz anunciar a si mesmo como totalidade destotalizada, o que significa que, através de seu surgimento, o para-si é desvelamento do ser como totalidade, enquanto o para-si tem de ser sua própria totalidade sob o modo destotalizada” (SARTRE, 2010a, p. 217). O para-si é dito totalidade-destotalizada, pois seu sentido está fora de si, no ser, mas é pelo para-si, enquanto consciência, que o sentido do ser aparece: daí a famosa assertiva fenomenológica de que a consciência é um nada que é tudo.

²⁵³ Se a totalidade falta ao próprio Ser, não haveria motivos ontológicos para que o para-si operasse seu movimento de transcendência para fora de si mesmo rumo ao mundo. Ora, na medida em que havíamos definido a intencionalidade como “desejo de...”, a falta de totalidade por parte do próprio Ser finda por inviabilizar, no limite, a própria transcendência intencional da consciência.

²⁵⁴ A metafísica, nos quadros de *EN*, diz respeito exclusivamente ao seguinte problema (problema que, por sua vez, não poderia ser resolvido se procedêssemos unicamente com os instrumentos ontológicos ou fenomenológicos dispostos ao longo da obra): “Por que o para-si surge a partir do ser? Chamamos metafísica, com efeito, o estudo dos processos individuais que deram nascimento a este mundo-aqui como totalidade concreta e singular. Nesse sentido, a metafísica está para a ontologia como a história para a sociologia” (SARTRE, 2010a, p. 667). Em suma, ao contrário da ontologia que descreve as estruturas de um ser, à metafísica cabe a explicação de um evento.

²⁵⁵ Hipótese, diga-se de passagem, obscura.

Sartre em dar conta da realidade do faltado está atrelada ao fato de que ele *situa a totalidade do lado do evento mais do que do lado do Ser*” (BARBARAS, 2002, p. 19). Tudo se passa como se, no momento de sua fundação-esforço, o em-si (o Ser) fizesse surgir o para-si (evento absoluto) e com este surgisse a impossível totalidade; em outras palavras, a totalidade, porque surge do evento, é faltada ao próprio Ser ²⁵⁶; se há ausência da totalidade no desejo, ela, do mesmo modo, está ausente ao Ser, e por isso mesmo não pode constituir o ser do desejante. Se se parte de uma ontologia que, impreterivelmente é avessa à teoria do desejo, seria preciso, como aponta Barbaras, trilhar as sendas de uma ontologia adequada que, enquanto tal, reverteria as premissas metafísicas sartreanas “*situando a totalidade ao lado do ser e a cisão ao lado do evento absoluto*” (BARBARAS, 2002, p. 19); única alternativa possível para que a dupla dimensão da falta (ser & ausência) seja inteiramente respeitada. Nesta reversão de papéis, a falta remeteria a uma totalidade que é o próprio sentido do Ser (sua dimensão de existe real próprio ao Ser), mas que seria afetada pelo evento absoluto ou surgimento do para-si enquanto separação com o Ser (sua dimensão de ausência irrecuperável). Operando nesses quadros, estaríamos respeitando a característica dual da falta e, da mesma maneira, pontuando o faltado (o ser si) como impossível de ser reconstituído, impossibilidade ontológica que caracteriza o próprio do desejo em detrimento à pura e simples necessidade. Realocando os conceitos sartreanas adequadamente, desembocaríamos em uma perspectiva outra da cisão, perspectiva que a revelaria como um evento advindo, mais do que como um sentido primeiro do Ser, ao Todo e, finalmente, conciliando a dimensão de ser da dimensão da ausência própria ao desejado: ao Ser, pertenceria a totalidade e, ao evento-cisão, a destotalização (reenquadramento que possibilitaria a compreensão de que a totalidade visada pelo desejo e sua destotalização não estão no mesmo plano e, justamente por isso, são tecidas as características que impossibilitam a realização do desejo). Assim, tais impossibilidades, antes de se apresentarem como síntese impossível, seriam a fatura de uma totalidade que fora afetada por uma cisão-ruptura-negativa:

(...) a ausência própria ao desejado seria o efeito de uma cisão metafísica contingente no seio de uma totalidade que é sentido primeiro do Ser.

²⁵⁶ Fato que se comprova ao lermos a seguinte passagem da “Conclusão”: “Tudo se passa como se o mundo, o homem e o homem-no-mundo não chegassem a realizar senão um Deus faltado. Tudo se passa, assim, como se o em-si e o para-si se apresentassem em estado de desintegração em relação a uma síntese ideal” (SARTRE, 2010a, p. 671).

Invertendo o lugar do Ser e do evento, descobre-se uma ontologia adequada à essência do desejo: o desejado não é uma síntese impossível, mas uma totalidade afetada por uma cisão ou uma negação. Isso significa que uma teoria fenomenológica do desejo que se quer rigorosa, conclama uma metafísica que a filosofia de Sartre ajuda-nos a precisar, de alguma maneira *a negativo* (BARBARAS, 2002, p. 20).

Recuperando os fios teóricos da cisão originária entre em-si e para-si para invertê-lo, poderíamos reenquadrar, agora corretamente, não apenas a teoria do desejo mas, sobretudo, a própria noção de correlação entre consciência & objeto: partindo de uma “metafísica corrigida” (isto é, de uma metafísica que situa a totalidade ao lado do Ser e a cisão ao lado do evento absoluto ou ato ontológico), a totalidade seria o objeto próprio do desejo e, não sendo faltado ao próprio Ser, figuraria como uma busca, pelo para-si, de reconciliação, de uma superação da cisão com o mundo. A esta metafísica cujos ponteiros foram corrigidos, o Todo seria concebido como o único sentido do Ser de modo que, em seu cerne, o evento absoluto da cisão figuraria como um momento pelo qual o em-si e o para-si, o objeto e o sujeito, apareceriam. Nesta “nova metafísica”, o faltado não poderá, jamais, ser equalizado ao Ser que, ao contrário disso, apenas poderá ser pensando enquanto Totalidade (mais do que como em-si). Nela (na metafísica proposta por Barbaras), o para-si, correlativamente, será apreendido como um momento derivado desta totalidade que em virtude do evento absoluto da cisão, fará com que ela (a totalidade) permaneça, no horizonte deste para-si, como uma falta, isto é, como um desejo que engendra na consciência a realização de seu movimento de transcendência para fora de si mesma e em direção ao mundo. Tais considerações, aliás, são o efeito direto de uma distinção “enigmática” entre ontologia e metafísica: na conclusão, “En-soi et pour-soi: aperçus métaphysiques”, estabelecendo os limites da ontologia e o domínio da metafísica, Sartre assevera que à ontologia compete somente uma elucidação das regiões de ser do em-si e do para-si e da região de ser ideal da cause de si. Tal perspectiva, para Barbaras (2002, p. 20), “é aquela de um sujeito que está engajado no Ser, inscrito na totalidade, e busca explicitar regiões de ser”. Nas lentes ontológicas, todo conhecimento relativo ao em-si, ao para-si e à causa de si são formulados hipoteticamente: “tudo se passa como se o em-si e o para-si se apresentassem em estado de desintegração em relação a uma síntese ideal” (SARTRE,

2010a, p. 671) ²⁵⁷. Contudo, Sartre parece sinalizar que possuímos, igualmente, uma consciência exaustiva da totalidade que, antes de dizer respeito ao domínio ontológico, refere-se exclusivamente àquele do metafísico ²⁵⁸: pelo *métier* metafísico, poder-se-á decidir se seria mais “proveitoso ao conhecimento (...) tratar de um ser que nós nomearemos o *fenômeno*, e que seria provido de duas dimensões de ser, da dimensão em-si e a dimensão para-si (...); ou se permanece preferível, apesar de tudo, conservar a velha dualidade ‘consciência-ser’” (SARTRE, 2010a, p. 673). Neste sentido, caberia, não à ontologia, mas à metafísica, digamos, a decisão última acerca do fenômeno enquanto um ser trespassado pelo ser transfenomenal do fenômeno e pelo ser transfenomenal da consciência ou, então, enquanto uma dualidade, no sentido das metafísicas clássicas, do tipo consciência/ser ²⁵⁹. Doravante, porque o filósofo aponta dois caminhos diferentes, além de acentuar as considerações ontológicas acerca da relação do em-si e do para-si como não sendo senão formulações hipotéticas, Barbaras pode conclamar uma metafísica na qual a Totalidade, *fazendo parte do Ser*, seja apreendida pelo para-si enquanto aquilo que lhe falta para ser plenamente possuidor de um si plenamente idêntico; correção metafísica que, como viemos observando, daria ao desejo (agora no plano ontofenomenológico) uma consistência teórica que parece faltar seja do lado da fenomenologia seja do lado da ontologia ou da metafísica, em *L’être et le néant*.

C)

Estamos em um “beco sem saída”? Sobremaneira, a crítica metafísica de Barbaras, talvez, possa ser desarmada e, aparentemente, esta tarefa não se mostra

²⁵⁷ Algumas páginas antes, Sartre (2010a, p. 669) declara: “A ontologia limitar-se-á, portanto, a declarar que *tudo se passa como se* o em-si, em um projeto para fundar-se a si mesmo, se desse a modificação do para-si”. É interessante fazer notar o seguinte: todas as teses da psicanálise existencial, sobretudo, o arrimo entre desejo de ser e projeto original, no limite, sofrem uma espécie de interferência metafísica. Nesse sentido, ao invés de lentes ontológicas, o correto seria: lentes metafísicas. Há uma hipótese metafísica “tudo se passa como se...” que assegura, como veremos na análise sobre o projeto original, a total identificação desse projeto a este pressuposto metafísico, qual seja: a de que o para-si e até mesmo o em-si buscassem a totalidade em-si-para-si, este Deus faltado: “tudo se passa como se o mundo, o homem e o homem-no-mundo não chegassem a realizar senão um Deus faltado” (SARTRE, 2010a, p. 671). Esta convergência da psicanálise existencial à Conclusão de *L’être et le néant* é muito bem indicada por Flajoliet em sua obra *La première philosophie de Sartre*.

²⁵⁸ “Certamente, eu existo aqui como engajado nesta totalidade, mas eu posso ser *consciência exaustiva* dela, pois sou, ao mesmo tempo, consciência do ser e consciência (de) mim. No entanto, esta questão da totalidade não pertence ao setor da ontologia” (SARTRE, 2010a, p. 672).

²⁵⁹ Na leitura crítica de Barbaras (2002, p. 21), este indica que a “a fenomenologia do desejo conduz a optar em favor do primeiro sentido, monista, da metafísica”.

hercúlea: se afirmamos que a Totalidade não pertence ao ser-em-si na exata medida em que este, visando a causa de si, fracassa e dá lugar a um para-si, isto não significa que a este ser seja negado a identidade a si que é, por seu turno, o objeto – transcendental - de desejo do para-si. Mesmo que a Totalidade falte ao ser, este ser não deixa de possuir um ser transfenomenal plenamente idêntico a si. Por outro lado, se se afirma a impossibilidade da Totalidade, esta afirmação cumpre, necessariamente, os requisitos que mantêm a correlação em pleno funcionamento: porque a intencionalidade é arrimada pelo desejo, a impossibilidade de sua realização é necessária para que a consciência não deixe de se transcender constantemente para fora de si mesma e em direção ao mundo. Enquanto estiver vivo, o para-si não cessará de apreender os objetos na tentativa vã de reunir seu ser à inércia identitária deles; neste sentido, podemos dizer que a morte é caracterizada, em primeiro lugar, como a supressão total dos desejos. A impossibilidade reconciliatória entre em-si e para-si é fundamental para a vida da consciência enquanto consciência (de) algo. No mais, se é verdade que a totalidade é faltada ao próprio ser, não é correto supor que este ser, por isso mesmo, perca sua plenitude de ser que envolve sua identidade; que aqui procedamos a uma observação do vulgo: se dou as costas para determinado objeto e afasto-me dele, jamais suporia que ele deixaria de existir ou que ele perderia sua identidade; um livro deixado sobre a mesa continua sendo, sem mim, o mesmo livro, quer falte a ele a Totalidade ou não. Assim, a falta da totalidade – porque não influenciando diretamente nas características identitária do ser-em-si, não significa a impossibilidade de que ele seja visado-desejado pelo para-si como instrumento para realização da totalidade em-si-para-si. Do lado do para-si, a impossibilidade desta realização é necessária para que ele não cesse de ser o que não e de não ser o que é, isto é, uma consciência intencional. Se o desejo é faltado (ou seja, impossível), esta falta não é sinônimo de sua impossibilidade em ser desejado. Veremos, aliás, que a impossibilidade do *ens causa sui* ou do *si* é intrínseca à *démarche* própria da temporalização da consciência (sessão 1.5 deste capítulo); relembremos:

A temporalização da consciência não é um progresso ascendente em direção à dignidade '*causa sui*', é um escoamento de superfície cuja origem é, ao contrário, a impossibilidade de ser causa de si. Assim, o *ens causa sui* permanece como o *faltado*, a indicação de um ultrapassamento *vertical* impossível que condiciona, por sua não existência mesma, o movimento horizontal da consciência; do mesmo modo, a atração vertical que a lua

exerce sobre o oceano tem por efeito o deslocamento horizontal que é a maré (SARTRE, 2010a, p. 668).

No mais, filiar-se a uma crítica a partir da metafísica sartreana aparece-nos como um tanto arriscada, pois em *EN* não há senão um esboço dela: porque nada é ali definitivo, Sartre deixa ao leitor os possíveis caminhos a serem trilhados. Enquanto a ontologia, acerca do evento absoluto, elenca hipóteses que não são definitivas (tudo se passa como se...), a metafísica, por seu turno, mostra-se como um terreno, pelo menos nos quadros da ontologia fenomenológica, a ser ainda desbravado; todas as hipóteses da metafísica acerca do evento absoluto “permanecerão hipóteses, pois não saberíamos obter nem confirmação e nem invalidação ulterior” (SARTRE, 2010a, p. 669). Se a crítica tecida a partir dos fios teóricos da metafísica apresenta-se aqui, digamos, como nociva em relação ao futuro da ontologia fenomenológica de Sartre, o mesmo não poderia ser dito da crítica ontofenomenológica: ora, afirmar que a *fenomenologia* de Sartre é uma “fenomenologia sem fenômenos” (porque operando a partir de um expediente *ontológico* que realiza a separação, a cisão definitiva entre em-si e para-si, ser e fenômeno), parece colocar em risco toda a arquitetura conceitual sobre a qual *EN* está alicerçado. Nessas sendas, Babara parece partir da leitura merleau-pontyana ²⁶⁰ segundo a qual o Ser e o Nada forjam um dualismo insuperável, e cujo resultado último seria, como notamos, a impossibilidade de apreensão dos objetos ²⁶¹ (em-si) pela consciência (para-si) ²⁶², logo, haveria um dualismo intransponível entre sujeito e objeto. No entanto, se bem nos lembramos, em-si e para-si, ser e nada, não são

²⁶⁰ Se Barbaras filia-se à crítica tecida por Merleau-Ponty, em *O visível e o invisível*, o comentário preciso de Flajoliet (2008, p. 16) mostrar que este lê *L'être et le néant* de maneira um tanto, digamos, “apressada”: “Merleau-Ponty erra quando lê *L'être et le néant* (...) privilegiando unilateralmente a hipótese segundo a qual a ontologia fenomenológica sartreana assimilaria o ser ao ‘em-si puro’ oposto estritamente ao nada do para-si. Basta ler as páginas da Conclusão da obra mestra para perceber que é exatamente a hipótese inversa que Sartre privilegia. Merleau-Ponty somente reproduz o prejuízo universalmente difundido segundo o qual *L'être et le néant* repousaria em uma ontologia dualista e simplista opondo frontalmente o ser e o nada – recusando ver o que, todavia, salta aos olhos: a afirmação da *facticidade originária* do para-si”.

²⁶¹ Como veremos a partir de nossa análise sobre a temporalidade, o ek-stase passado será definido como em-si; desse modo, o em-si não corresponde apenas “à esfera ôntica da matéria, em relação à qual seria preciso opor alguma forma de espírito: trata-se de um modo de ser fundamental que escapa a este dualismo clássico” (DE COOREBYTER, 2005, p. 26). Nessa mesma perspectiva, é preciso pontuar, portanto, que o em-si-para-si, enquanto valor, não é um objeto material; daí, por exemplo, Bernet ter se referido a ele como objeto transcendental.

²⁶² Além de *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty, em “La querelle de l’existentialisme”, texto publicado na coletânea *Sens et non sans* (1966), afirma que *L'être et le néant* “permanece exclusivamente antitético: a antítese de minha visão sobre mim mesmo e da visão do outro sobre mim, a antítese do para-si e do em-si, que frequentemente apresentam-se como alternativas no lugar de serem descritos como o elo vivo de um dos termos ao outro e em sua comunicação” (MERLEAU-PONTY, 1966, p. 86).

categorias do Ser totalmente separadas uma da outra, afinal, para-si e em-si, *de fato*, são heterógenos, mas estão, *de direito*, em uma relação, ainda que esta relação seja dada negativamente; o para-si é o em-si sob a forma de não sê-lo. Dessa rememoração, constamos, agora sob o crivo do desejo de ser, que esse suposto dualismo ignora outras modalidades de ser como, por exemplo, o em-si-para-si que, enquanto valor, não é um objeto à maneira do em-si e nem uma consciência à maneira do para-si. Doravante, isso significa que esta dualidade rigorosa entre ser e nada, em-si e para-si, não é a única leitura possível de *L'être et le néant*. “Resumo da ópera”: as definições dualistas apresentadas nessa obra não podem ser lidas como dualidades excludentes, mas como dualidades que se mantêm numa “tensão estável”. Se se afirma que o ser-em-si *é* e o que ser-para-si *não é*, isso não significa instituir entre eles um fosso, mas, muito pelo contrário, significa fornecer o ensejo de uma relação entre eles; afinal, se o para-si fosse “semelhante” ao em-si, não haveria razão para que a consciência transcendesse a si mesma rumo a este em-si que ela é sob o modo de não sê-lo.

1.4 – Ter, fazer & ser: três princípios cardeais da realidade-humana como reveladores da falta e do desejo-valor

A)

Traçando, em linhas gerais, os mecanismos ontofenomenológico do desejo, é-nos possível, neste momento, analisá-lo sob o viés do que Sartre considera as três modalidades fundamentais do para-si: ter, fazer e ser; modalidades que visam, cada uma a sua maneira, a realização da totalidade em-si-para-si. Se se prefere, a questão então é a seguinte: “como a falta – ou relação primeira da consciência ao mundo – pode conduzir a desejos particulares?” Notemos, de início, que todo desejo particular é uma especificação do mundo” (SARTRE, 2010b, p. 526). Assim, ainda que estas três modalidades aparentem possuir entre si uma total heterogenia, o Autor mostrará que o desejo de *ter*, o desejo de *fazer* e o desejo de *ser* são irredutíveis uns aos outros: “o desejo de fazer é irredutível ao desejo de ter e o desejo de ter ao desejo de ser; qualquer que seja, ele é assombrado pela busca do em-si-para-si” (CABESTAN, 2015, p. 184). Se o desejo, como não nos furtamos de analisar, está diretamente relacionando ao ser do qual ele é falta (ser que, como vimos, é o em-si-para-si), depreendemos que a realidade-humana, em seu ser, é originalmente uma relação vivida onde “os termos dessa relação

são o em-si original, coagulado em sua contingência e sua facticidade (...) e, de outro lado, o em-si-para-si ou valor, que é como o ideal do em-si contingente e que se caracteriza como para além de toda contingência e de toda existência” (SARTRE, 2010a, p. 621). Porque o homem, ser para-si, é nadificação, ele não é nenhum desses seres, mas, antes, é a nadificação do em-si contingente enquanto o si desta nadificação é sua fuga em direção ao em-si causa de si. Sob o veio desse olhar, a realidade-humana seria um puro esforço (intencional) para tornar-se Homem-Deus e, nesta toada, o desejo exprimiria tal esforço. Contudo, e nós já frisamos, ainda que o objeto último do desejo seja esta total opacidade imiscuída na total liberdade (em-si-para-si), há de se atentar para o fato de que ele é relativo ao existente bruto e concreto que nós nomeávamos objeto ôntico do desejo, objeto empírico (o copo de água, por exemplo; e todos os demais objetos do mundo): “assim, o desejo exprime por sua estrutura mesma a relação do homem com um ou vários objetos no mundo, ele é um dos aspectos do ser-no-mundo” (SARTRE, 2010a, p. 622). Por quanto o desejo de ser valor opere através do existente bruto, somos capazes de analisar sua estrutura através de uma miríade de exemplos empíricos que nos mostram que o ser-humano deseja *possuir* tal objeto, *fazer* tal coisa ou *ser* alguém: se desejo um objeto qualquer, isso significa que desejo comprá-lo para dele me *apropriar*, se desejo escrever um livro, este desejo sinaliza o desejo de *fazer* este livro e se estudo ou arrumo-me para sair, é porque desejo *ser* sábio ou *ser* apresentável; ter, fazer e ser apresentam-se à ontologia como os meios através dos quais o sujeito buscará realizar, via ação direcionada a um em-si bruto, a totalidade em-si-para-si.

Para que estas três categorias sejam esmiuçadas, importa começar observado que o desejo de *fazer* não é irreduzível, pois remete, em última instância, ao desejo de *ter*: escrevo (faço um livro) para que eu tenha um saber sobre o assunto explanado neste livro; *crio* o livro para que eu seja a origem de uma existência concreta que me interessa na medida em que o elo de criação que estabeleço entre ele e eu dará a mim um direito de *propriedade* particular sobre ele (o livro); portanto, não basta que, através do fazer, ele venha ao ser, pois faz-se necessário que ele exista para mim como sendo meu, o “fazer” reduz-se a um meio de “ter”. De acordo com Sartre, há um duplo mecanismo em jogo aqui: de um lado, enquanto *minha criação*, sustento esta obra no ser por um tipo de criação contínua de modo a fazer dela *minha* obra como uma *emanação perpetuamente*

renovada ²⁶³; de outro lado, no entanto, faz-se necessário que ela se distinga radicalmente de mim para que ele seja *minha* e não *eu mesmo*, logo, ela deve existir em si, ou seja, que ela renove perpetuamente sua existência a partir de si mesma. Desta dupla imposição, “minha obra aparece-me como uma criação contínua, mas coagulada no em-si; ela carrega indefinidamente minha ‘marca’, o que significa que ela é indefinidamente ‘meu’ pensamento” (SARTRE, 2010a, p. 622): é precisamente esta dupla relação que expresse ao afirmar que o livro é *meu*. Portanto, ao fazer um livro para possuí-lo, distinguimos nesta conduta uma dupla síntese entre a translucidez de meu pensamento e a indiferença do em-si: o livro é meu e não eu, ele é minha obra, mas é distinto de mim enquanto em-si que existe objetivamente. Finalmente, se o fazer é condicionado a partir do ter, diremos que o fazer é meramente transitivo: a obra criada é criada em vista da posse ²⁶⁴ de um objeto que será meu (porque fruto de meus pensamento) e que se distinguirá de mim exatamente pelo fato de possuir uma objetividade independente ²⁶⁵. Sobremaneira, se o fazer é redutível ao ter, ele também é redutível a um certo desejo de ser. Tomando como exemplo o jogo esportivo, o filósofo mostra como ali, ao contrário de desejo de *posseção*, há um desejo de fazer que, por sua vez, visa o desejo de ser. Enquanto resultado da subjetividade humana, o jogo poderia ser entendido como atividade na qual o homem é a origem primeira e põe a si mesmo como princípio; ele escapa à *natureza naturada* ao colocar por si mesmo o valor e as regras de seus atos ²⁶⁶: no jogo, o homem aplica a se descobrir como livre em sua própria ação e não estaria preocupado em possuir um ser do mundo, “seu objeto, que ele visa através dos esportes (...) ou dos jogos propriamente ditos, é o de alcançar a si

²⁶³ No decorrer desta seção, reforçaremos esta ideia.

²⁶⁴ O estudo ontofenomenológico da posse/apropriação já é descrito desde *CDG* (2010b, pp. 526-39) e marca, com isso, o sentido de uma ontologia fenomenológica para a qual o para-si é falta de ser e, por conseguinte, desejo de ser. Traduzimos a palavra francesa *possession* como posse, pois esta indica o objetivo ontológico do para-si ao possuir um X qualquer: via posse do objeto material, o para-si almeja fazer com que este seja incorporado a ele, isto é, o para-si visa o preenchimento de seu nado para, então, advir como em-si-para-si: “(...) a posse (*possession*) aparece ainda como uma tentativa de reencontro, simbolizada por tal em-si concreto, entre o *para-si*, separado de si mesmo por um nada de possibilidade, e um *valor* que assombra/obsidra o para-si, no sentido onde ele poderia identificar-se a seu possível e ser, enfim, em-si-para-si. (...) Assim, o possuidor (*possédant*) quer ser a razão de ser do objeto possuído” (RIZK, 2005, p. 150).

²⁶⁵ Nesta toada, o conhecer, isto é, a atividade científica, é um desejo de fazer que visa a posse: “a verdade descoberta, assim como a obra de arte, é *meu* conhecimento; é um noema de um pensamento que não se descobre senão quando formo o pensamento e que, por este fato, aparece de uma certa maneira como mantido por mim na existência. (...) O objeto conhecido é *meu pensamento como coisa*” (SARTRE, 2010a, pp. 623-25).

²⁶⁶ “(...) desde que o homem se entenda como livre e queira usar sua liberdade, toda a sua atividade é um jogo: ele é o princípio primeiro dessa atividade, ele escapa ao mundo por natureza, ele próprio determina o valor e as regras dos seus atos, e só consente em pagar segundo as regras que ele mesmo determinou e definiu” (SARTRE, 2010b, p. 618).

mesmo como um certo ser, precisamente o ser que está em questão em seu ser” (SARTRE, 2010a, p. 627). Enquanto o homem, no jogo, determina os valores e as regras, este indica um desejo de fazer que é reduzido a um desejo de ser ²⁶⁷: criando suas próprias regras e mantendo-as na existência através de si mesmo, o homem que joga deseja ser este ser para o qual sua liberdade é sua característica absoluta enquanto ela é o ser mesmo da pessoa ²⁶⁸; desta lida, diremos que um desejo não pode ser, no fundo, senão desejo de ser ou ter ²⁶⁹.

Se, por um lado, a ontologia revela que o desejo é originariamente desejo de ser na medida em que o para-si é falta (falta de identidade), por outro, “ela nos ensina também que o desejo é relação com um existente concreto no meio do mundo e que este existente é concebido sob o tipo do em-si” (SARTRE, 2010a, p. 631); logo, ela esclarece que a relação do para-si a este em-si desejado é dada pela *apropriação*. Na medida em que o desejo é terminado como desejo de ser em-si-para-si, ele igualmente determina-se como relação a um ser-em-si contingente e concreto pelo qual ele projeta a *apropriação*. Como na seção anterior havíamos dado enfoque quase que exclusivamente a este objeto transcendental do desejo (em-si-para-si), faz-se necessário, aqui, que examinemos o desejo do ponto de vista da posseção do objeto empírico desejado ²⁷⁰

²⁶⁷ Ainda assim, não é certo afirmar que o jogo seja desprovido de um desejo de posseção; afinal, aquele joga deseja possuir uma medalha, possuir um novo recorde e por aí vai. Além disso, como mostrará Sartre, o jogo possui um certo índice de *apropriação* pelo fato de ser “livre transformação de um meio do mundo em elemento de sustentação da ação” (SARTRE, 2010a, p. 627): ao praticar, por exemplo, alpinismo, *aproprio-me* da montanha como minha montanha a ser escalada. Entretanto, “esses desejos não intervêm sempre e, aliás, não são fundamentais” (SARTRE, 2010a, p. 627). Diante desta aparente gratuidade do jogo, parece que teríamos de analisá-lo sob o viés da reflexão pura (ou da autenticidade). Se o que dissemos permanece apenas como hipótese, é certo, por outro lado, que Sartre vê o jogo com certa generosidade teórica.

²⁶⁸ Nestes quadros, o jogo é o justo oposto do espírito do sério para o qual o mundo possui uma realidade mais concreta que a sua. Além disso, justamente pelo fato de visar, pelo fazer, um ser que se coloca como sua própria liberdade, o jogo não poderia, pelo menos totalmente, ser enquadrado ao desejo de ser em-si-para-si: “este tipo particular de projeto que possui a liberdade como fundamento e como objetivo, mereceria um estudo especial. Ele se difere radicalmente, com efeito, de todos os outros na medida em que visa um tipo de ser radicalmente diferente. Seria necessário explicar amplamente suas relações com o projeto de ser-Deus que a nós pareceu ser a estrutura profunda da realidade-humana” (SARTRE, 2010a, p. 627). Enquanto sendo de um tipo especial, usamos o exemplo do jogo aqui apenas para mostrar como o fazer pode ser reduzido a um desejo de ser, ainda que este desejo pareça não implicar (totalmente) o desejo de ser em-si-para-si, mas um desejo de ser si mesmo como liberdade espontânea e criadora. Uma última observação: se o estudo do desejo assinalado pelo jogo não é explicitado em *EN*, isto deve ao fato de que este estudo não poderia ali ser levado adiante, pois as descrições da obra apenas visam a reflexão impura. Tal constatação sartreana vem corroborar com a assertiva de que a presente obra tem como tema uma eidética da má-fé.

²⁶⁹ Não nos espantaria aqui que esta tríade (ter, fazer & ser) lembre, apesar do fosso teórico que as separa, a tríade psíquica (estados, ações e qualidades). Tal semelhança ganha ainda mais força a partir do momento em que lembramos que o fazer, tal como a qualidade, não é irredutível.

²⁷⁰ Tal como indicávamos há pouco, o desejo de ser se vale do objeto empírico para atingir o objeto transcendental desejado.

como meio de realização do em-si-para-si (objeto transcendental). O que significa, portanto, possuir um objeto? Ora, em algumas sociedades primitivas, tais como relatadas pelo filósofo ²⁷¹, os mortos eram enterrados juntos com seus objetos, o que expressava que estes objetos, em seus seres, eram possuídos: “o cadáver, a cumbuca na qual ele bebia, a faca da qual ele se servia são uma única e mesma coisa em relação ao morto” (SARTRE, 2010a, p. 633); o elo de possessão aparenta ser, assim, um elo interno de *ser*, um elo ontológico do possuído com aquele que possui (o possuidor). Como o ser-em-si, por sua característica maciça de ser não poderia apropriar-se de outro ser-em-si, é ao para-si que deveremos estabelecer, a partir de sua falta de ser, a característica de possuidor: se apreendemos nas coisas em geral uma qualidade de “possuídas” isso é devido ao fato de, originalmente, “a relação interna do para-si ao em-si que é sua propriedade tira sua origem da insuficiência de ser do para-si” (SARTRE, 2010a, p. 634). Contudo, na exata medida em que o objeto possuído não é alterado em seu ser, esta qualidade de possuído reflete ao para-si esta possessão: se possuído e possuidor estão unidos por uma relação interna baseada na insuficiência (falta) de ser do para-si, a questão é, então, a de determinar a natureza e o sentido da díade que ambos formam. Se a relação interna é sintética, isso significa que ela opera a unificação de um termo ao outro, o possuidor e o possuído, portanto, constituem idealmente uma realidade única: desta constituição ideal, depreendemos que possuir é unir-se ao objeto possuído sob o signo da apropriação. Assim, “o desejo de um objeto particular não é simples desejo *deste* objeto, é o desejo de unir-se ao objeto através de uma relação interna, de maneira a constituir com ele a unidade ‘possuidor-possuído’” (SARTRE, 2010a, p. 634-35). Se o desejo de “ter” expressa o desejo de união ao objeto possuído, descobrimos que este “ter”, na verdade, reduz-se a um desejo de estar com este objeto em uma relação de ser: o “ter” é redutível ao “ser” ²⁷². O filósofo novamente:

No projeto de possessão encontramos um para-si ‘*unselbstständig*’ separado por um nada da possibilidade que ele é. Esta possibilidade é possibilidade de apropria-se do objeto. Nós encontramos, assim, um *valor* que infesta o para-

²⁷¹ Estes exemplos, aliás, são idênticos aos de CDG (2010b, p. 527).

²⁷² De fato, o desejo de ter é redutível ao desejo de ser, mas é preciso notar que: “esta não irredutibilidade não é a mesma do ‘fazer’: ela expressa que o desejo de ter não pode ser sem o desejo de ser, e inversamente. Há, no fundo, duas maneiras de pensar o desejo: ele é sempre, como desejo de ser, tensão do para-si em direção ao que lhe falta, o em-si-para-si – mas ele não existe jamais como puro desejo: ele não pode ser sem adquirir mil faces, passar pela mediação dos objetos e, assim, pela mediação do mundo. Ele ‘visa o para-si em, no e através do mundo’ e, como tal, ele é desejo de ter” (BOURGAULT, 2015, pp. 180-81).

si e que é como a indicação ideal do ser total que se realizaria pela união na identidade do possível e do para-si que é seu possível, isto é, o ser que se realizaria se eu estivesse na unidade indissolúvel do idêntico, eu mesmo e minha propriedade. Assim, a apropriação seria uma relação de ser entre um para-si e um em-si concreto, e essa relação seria infestada pela indicação ideal de uma identificação entre esse para-si e o em-si possuído (SARTRE, 2010a, p. 635).

Finalmente, possuir significa “ter para mim”, isto é, tomar a mim mesmo como o fim próprio da existência do objeto, ou seja, sua razão *de ser*: possuo este livro, o que significa que ele existe *para mim*, que foi feito *para mim*. Porquanto exista para mim e tenha sido feito para mim, o elo de propriedade que se estabelece entre eu e o objeto possuído é então um elo de *criação contínua*: o objeto possuído é inserido por mim na forma de meus arredores, sua existência passa a ser determinada por minha situação e por sua integração a ela. Esta caneta, por exemplo, sendo *minha* caneta, não é apenas um objeto composto por plástico e metal, mas é certa potência pela qual marco o papel que se encontra em cima desta mesa nessa biblioteca, ela representa uma nuance de meu trabalho intelectual em ligação com meus hábitos de vir até à biblioteca estudar e escrever, logo, ela é animada, colorida, definida pelo uso que dela faço ²⁷³; se a abandona em cima da mesa, ela deixa de marcar o papel com sua tinta e retorna a sua materialidade original ²⁷⁴: doravante, eu sou responsável da existência de minhas posses na ordem humana, isto é, pela possessão eu faço com que este objeto seja elevado à ordem de um certo tipo de ser funcional ²⁷⁵ que *é para mim*; daí que possuir seja,

²⁷³ “É somente quando ultrapasso meus objetos em direção a sua finalidade, quando eu os utilizo, que eu posso gozar de sua possessão” (SARTRE, 2010a, p. 637). Assim, diremos que possuir determinado objeto significa revesti-lo com uma utilidade. É, ademais, interessante observar esta definição sartreana de possessão como utilização do objeto, pois ela parece diferenciar dois tipos de possessão: uma no sentido forte, que é a possessão-utilização e uma outra, secundária, de uma possessão sem utilização (vide, por exemplo, o caso dos acumuladores ou colecionadores que compram objetos e, no entanto, não necessariamente parecem desfrutar de sua utilidade).

²⁷⁴ “(...) a criação é um conceito evanescente que não pode existir senão por seu movimento. Se o detemos, desaparece. Nos limites extremos de sua acepção, nadifica-se (...)” (SARTRE, 2010a, p. 637).

²⁷⁵ Ora, na medida em que possuir um objeto é apropriar-se de seu ser por meio de uma criação contínua pela qual ele existirá para mim com uma funcionalidade, o dinheiro será compreendido como um instrumento para possuir e não, finalmente como objeto possuído: “eis porque, salvo em casos muito particulares de avareza, o dinheiro esgota-se diante de sua possibilidade de compra; ele é evanescente, ele é feito para desvelar o objeto, a coisa concreta; ele não possui senão um ser transitivo (...). Pare em frente a uma vitrine, com dinheiro no bolso: os objetos expostos já são na maior parte seus” (SARTRE, 2010a, pp. 635-636). É interessante notar, aliás, que esta posição filosófica acerca do dinheiro como um meio para a posse é, desde muito cedo, presente a Sartre tal como podemos observar em suas entrevistas à S. de Beauvoir (2015, p. 474): “o dinheiro era como um tipo de permissão para obter um objeto (...)”. Uma tal acepção do dinheiro como meio parece insuficiente se pensarmos, por exemplo, em determinados tipos de indivíduos para o qual o dinheiro encarna, em si mesmo, o poder: para eles, ter dinheiro significa,

finalmente, criação contínua, “se tiram de mim estes objetos, ele morrem, tal como meu braço morreria se o arrancassem” (SARTRE, 2010a, p. 636). Na posse, porque apareço a mim mesmo como criando estes objetos, eles são *eu*; a caneta *sou eu*, pois a totalidade de minhas possessões reflete *eo ipso* a totalidade de meu ser, *sou o que possuo*. Mas, se saio desta biblioteca e esqueço minha caneta, o elo de criação contínua que eu havia estabelecido entre mim e ela desaparece, nadifica-se. Desta lida, depreende-se que o conceito de criação seja um conceito evanescente que necessita, continuamente, que o objeto esteja presente a mim para que possa olhá-lo, tocá-lo, usá-lo, etc. Além disso, este conceito é dito evanescente pelo fato de que, no limite extremo de sua acepção, ele deve operar constantemente a passagem de minha subjetividade à materialidade nua e indiferente do objeto que não tem mais relação comigo; n’outras palavras o objeto que possuo deve aparecer ao mesmo tempo como totalmente meu (subjetividade) e totalmente independente de mim (objetividade), e a possessão não é senão a passagem constante de um polo a outro. Ora, se o objeto possuído deve ser *meu* justamente diferenciando-se *de mim*, este elo apresenta também uma relação de emanação: o objeto possuído, enquanto possuído, é criação contínua, mas, no entanto, ele permanece ai, ele existe por si, ele é o em-si; “se lhe viro as costas, ele não cessa de existir por isso; se afasto-me dele, ele me *representa* no meu escritório, em meu quarto, *neste* lugar do mundo” (SARTRE, 2010a, p. 637).

imediatamente, ter *o* poder, logo, ele não é concebido como um meio em vista de um fim, mas, certamente, como um fim em si mesmo, o que significa que o dinheiro não é um meio para o poder, mas, ao contrário, o próprio poder enquanto tal; poder de comprar, certamente, mas também, e principalmente, um poder em si mesmo. Enquanto um fim em si mesmo, o dinheiro aparece, como dissemos, não como um meio para que o sujeito possa possuir determinado objeto, mas como o objeto a ser possuído *por excelência*. O sentido ontológico da significação do dinheiro como fim, isto é, como objeto (e não como meio), poderia ser rastreado a partir do projeto original do indivíduo (projeto que como veremos é livremente escolhido) em relação ao ser. O fato é que, com o avanço do neoliberalismo econômico, o dinheiro aparece cada vez mais como um fim em si mesmo e, nesta toada, seria interessante (a partir dos fios teóricos sartreanos) operar uma “ontologia do dinheiro” com o intuito de averiguar até que ponto esta dinâmica neoliberal poderia influenciar na escolha do projeto original do homem; e se se fala aqui em influência, depreende-se, em contrapartida, que esta escolha não é apenas o resultado da liberdade do para-si. É seguramente fáctico e contingente que tenhamos nascido em uma época neoliberal, mas até que ponto eu não receberia esses valores passivamente? É verdade que nós havíamos observado, contra o determinismo, que o sentido último da facticidade do para-si é tributário de uma consciência em situação, mas a questão do dinheiro como fim coloca-nos a questão da passividade na medida em que esta concepção parece influenciar a maneira pela qual o homem escolherá seu projeto original: se se coloca o dinheiro como poder em si mesmo, certamente isso é devido a outras consciências, mas até que ponto essa liberdade do outro em fazer do dinheiro um fim não poderia condicionar-me passivamente a concebê-lo dessa forma? É óbvio que nos quadros teórico de *L’être et le néant* a questão que formulamos não faz sentido pelo fato de que a liberdade está sempre imiscuída em cada ação do homem, a questão tem sua razão de ser na medida em que pode fornecer-nos os limites teóricos dessa liberdade absoluta; aliás, vale lembrar aqui que Sartre, ainda nas entrevistas à S de Beauvoir (2015, p. 505), lança um olhar retrospectivo/crítico à sua obra dos anos 1943 e afirma o seguinte: “eu penso que efetivamente há situação onde não podemos ser livres”.

Finalmente, a relação entre possuidor e possuído, relação de criação contínua e emanção, apresenta-se à ontologia como uma relação do tipo *mágica*, pois ao mesmo tempo em que eu os crio ²⁷⁶, estes objetos possuídos permanecem independentemente de mim: eles são eu e não-eu; a relação é dita *mágica* ²⁷⁷ pelo fato de que eu os faço vir ao ser através de uma utilidade e, *mutatis mutandis*, eles permanecem sendo o que são, logo, um puro em-si inerte que me escapa a cada instante e do qual eu perpetuo a cada instante a criação ²⁷⁸: “eu *sou* esses objetos que eu possuo, mas fora, à minha frente, eu os crio como independentes de mim; o que possuo, sou *eu* fora de mim, fora de toda subjetividade, como um em-si que me escapa a cada instante e do qual perpetuo a cada instante a criação” (SARTRE, 2010a, p. 637). Vem daí, ademais, o sentido alienante da possessão: exatamente pelo fato de que estou sempre fora de mim como um ser incompleto que se faz anunciar seu ser pelo que ele não é, a possessão aliena-me em favor do objeto possuído, pois fora dela eu não sou senão um nada que possuí, uma falta cuja completude encontra-se orbitando em torno deste objeto que é o que ele é. Portanto, ao instituir a relação possuidor-possuído, viso ser meu próprio fundamento enquanto ser-em-si: enquanto criação contínua, apreendo o objeto possuído como fundado por mim em seu ser, mas enquanto esta criação é emanção, esse objeto se reabsorve em mim, ele é eu mesmo e, ao mesmo tempo, continua sendo um puro em-si inerte, um não-eu objetivo, sólido e indiferente. Desta lida, a possessão apresenta-se aqui como o signo do ideal do valor, pois nela

(...) eu sou fundamento de mim enquanto existo como indiferente e em-si em relação a mim. Ora, esse é precisamente o projeto mesmo do em-si-para-si. Pois este ser ideal é definido como um em-si que, enquanto para-si, seria seu próprio fundamento, ou como um para-si cujo projeto original não seria uma maneira de ser, mas um ser, precisamente o ser-em-si que ele é. (...) A díade para-si possuidor e em-si possuído equivale ao ser que é para possuir a si mesmo e cuja posse é sua própria criação, ou seja, Deus (SARTRE, 2010a, p. 638).

²⁷⁶ Frisemos: criar significa dotá-lo de utilidade. Contudo, a parte esta utilidade, eles continuam sendo o que são, ou seja, objetos feitos de uma determinada matéria inerte e passiva.

²⁷⁷ É sabido pelo leitor de Sartre que o tema da magia recobre vários de seus textos filosóficos e, muito provavelmente, é pensado a partir da leitura de antropólogos do século XX, o qual Marcel Mauss, talvez, figure como a influência principal. Sobre esta influência, sugerimos a leitura do artigo já citado de Cormann (2011) e de seu artigo intitulado “Émotion et réalité chez Sartre: Remarques à propos d’une anthropologie philosophique originale” (2012).

²⁷⁸ Criação, emanção, relação mágica..., vocabulário que lembra muito, aliás, o da região psíquica de *TE*.

Enquanto símbolo do valor, o para-si possuidor (criador do objeto e totalmente diferente dele) visa, pela posse do objeto, desfrutar de seu ser-em-si, portanto, visa ser uma coincidência consciente consigo mesmo ²⁷⁹: “a posse afirma a primazia do para-si no ser sintético ‘Em-si-para-si’” (SARTRE, 2010a, p. 655). Contudo, enquanto esta relação deve ser criada continuamente, ver-se-á, precisamente nisso, seu caráter *ideal e simbólico*: a possessão existe sua realização/atualização *ad infinitum*. Se, por exemplo, possuo uma bicicleta, olhá-la e tocá-la mostrar-se-ão insuficientes, então passo a andar nela, mas estas pedaladas também serão insuficientes; em outros termos, seria necessário uma vida inteiro para realizar a possessão porquanto ela seja criação contínua: se afastar-me da bicicleta, ela volta a ser um em-si completamente independente de mim e eu, por minha vez, deixo de ser o ser que fundamente seu ser. Enquanto simbólica e ideal, a possessão não é uma atividade real e não saberíamos encontrar nela um gozo positivo fora de seu valor simbólico, pois ela não é senão a indicação de um gozo supremo jamais atingível, isto é, a realização do em-si-para-si ²⁸⁰. Desta lida, é necessário frisar que toda tentativa de apropriação, atualizando a falta do para-si, busca, na miríade dos objetos particulares, totalizar o ser no mundo de um ser singular; a apropriação é sempre tentativa mágica de apropriação de um ser que, enquanto ser-em-si, daria ao para-si a tão desejada identidade plena e maciça. Se pelo exemplo da bicicleta o filósofo assevera que o elo de apropriação é ideal, ele também indica, com isso, que a plenitude da possessão é impossível. Se um tal elo, porque ideal e simbólico, é impossível/irrealizável, o filósofo pode, ao menos, empreender uma *ontofenomenologia da materialidade* ²⁸¹ com o intuito de revelar a especificidade desse elo a partir da situação particular do para-si possuidor. As belas passagens consagradas à neve explicitam o tipo de relação que o para-si *vive* ²⁸² com o objeto a partir de sua possessão; tomemos o exemplo do esquiador através do qual Sartre indica sua atividade (o esqui) enquanto uma forma de apropriação da matéria por meio de sua criação: ao

²⁷⁹ Reforcemos: o ter reduz-se ao ser.

²⁸⁰ A impossibilidade de realização definitiva da totalidade pela possessão poder explicar, aliás, os casos de consumo em excesso ou de acúmulo em excesso: na medida em que a realização da totalidade permanece simbólica e ideal, o indivíduo pode passar a obter cada vez mais objetos na tentativa de realização desta totalidade. Assim, inicia-se um círculo vicioso infinito que não encontra jamais seu termo último.

²⁸¹ Ontofenomenologia da materialidade que, aliás, deverá servir à psicanálise existencial enquanto “psicanálise das coisas”. Ao término dessa seção indicaremos ligeiramente o sentido dessa psicanálise a qual aprofundaremos o métier em nossa “Parte II” deste trabalho.

²⁸² Seguindo a ordem ontofemenológica das existências, a relação entre possuidor e possuído é, primeiramente, uma relação *vivida* e não conhecida pelo para-si; relação *vivida* na medida em que diz respeito à consciência (de) si, isto é, ao cogito pré-reflexivo; final: “(...) o *valor* não é, sob o plano irrefletido, apreensão téticamente pelo para-si, ele é somente condição de ser” (SARTRE, 2010a, p. 230).

mesmo tempo em que a neve se desvela ao esquiador através da velocidade que ele adquire, ele age sobre essa matéria ao esqui; “eu sou aquele que *informa* o campo de neve pela livre velocidade que me dou. Mas, do mesmo modo, eu ajo sobre uma *matéria*. A velocidade não se limita a impor uma forma à matéria dada; ela *cria* uma matéria (SARTRE, 2010a, p. 629). Agir sobre uma matéria significa estabelecer com ela uma relação de apropriação singular pela qual eu a crio ao mesmo tempo em que ela é objetiva ²⁸³; as qualidades objetivas da matéria (sua solidez, sua viscosidade, etc...) revelam-se a mim na medida em que eu as crio a partir de minha possessão-em-situação (no caso em tela, a prática esportiva do esqui): deslizando sob a neve, faço nascer, “na matéria, uma qualidade profunda (deslizável, áspera) que não permanece senão enquanto a velocidade existe, um tipo de ajuntamento que vence sua exterioridade de indiferença e se desfaz como um molho de trigo atrás do móvel deslizando” (SARTRE, 2010a, p. 630). Para que esta revelação da qualidade a partir da possessão fique suficientemente bem esclarecida, lembremos que, para o filósofo francês, a apreensão da qualidade não é, tal como pensada por Husserl, um mero preenchimento, pois ela “é o *ser todo inteiro* se desvelando nos limites do ‘há’” (SARTRE, 2010a, p. 223). Logo, não sendo apenas uma mera apreensão subjetiva do objeto, o desvelamento da qualidade indica o ser todo inteiro na medida em que não pode haver ser *para* o ser, mas somente para aquele que se faz não ser o ser, isto é, a consciência; desta lida, compreende-se que a relação do para-si à qualidade é *relação ontológica* ²⁸⁴ e é por ela, finalmente, que o para-si se faz anunciar o que ele não é: “a qualidade é a indicação do que nós não somos e do modo de ser que nos é recusado” (SARTRE, 2010a, p. 224). Isso dito, e se voltamos ao exemplo do esquiador, compreenderemos que esta prática esportiva visa possuir o campo de neve por meio de uma ação que fará com que suas qualidades sejam desveladas a mim ao mesmo tempo em que sejam criadas por minha velocidade: nestes termos, o deslizamento será uma qualidade pela qual o ser se revelará em sua inteireza ²⁸⁵ e, ao mesmo tempo, uma qualidade que nascerá de minha ação (a velocidade enquanto simbolizando a consciência) sob a neve; destarte vemos nisso um tipo de síntese, tal como nós havíamos observado na obra de arte, entre um eu e um não-

²⁸³ A dureza da neve ou sua maciez áspera, sua cor branca, em suma todas as suas qualidades, não são um modo subjetivo de apreensão da neve, mas *são* a neve; aqui, citemos Sartre (2010a, p. 222): “o amarelo do limão não é um modo subjetivo de apreensão do limão: *ele é* o limão”

²⁸⁴ O papel de uma psicanálise das coisas será, exatamente, o de desvelar o sentido singular dessa relação ontológica que o para-si estabelece com o ser a partir de sua escolha/projeto original.

²⁸⁵ Se a qualidade é revelação do ser inteiro, sua qualidade de deslizável será a apreensão do ser inteiro: daí que ao esqui em uma montanha, mesmo que eu não a percorra por completo, eu a possua em sua inteireza, isto é, como a totalidade do campo de neve.

eu ²⁸⁶. Em suma, esta neve, com suas qualidades objetivas, nasce sob meus esquis como uma matéria de meu ato; daí que “o ato de apropriação suscita a manifestação das qualidades próprias do objeto. Qualidades ao mesmo tempo objetivas, mas também, sempre, singularmente desveladas” (BOURGAULT, 2015, p. 187). No caso em tela, finalmente, importa frisar que o para-si visa possuir o objeto através de uma ação instrumental ²⁸⁷ pela qual as qualidades desse objeto serão desveladas e mantidas por quanto durar minha ação sobre ele; outrossim, se a qualidade é o ser inteiro se desvelando nos limites de sua presença à consciência, é através dela, ou seja, de sua possessão, que o para-si poderá reivindicar o ser que lhe falta. Enquanto tal, a possessão pela matéria (por suas qualidades singulares) é criação contínua e está fada ao fracasso exatamente pelo fato de essas qualidades, enquanto são o que são, aparecem à consciência, mas não podem se inserir nas tramas desta subjetividade que é o que não é e não é o que é.

Aliás, se apreendo irrefletidamente esta impossibilidade indicada no parágrafo anterior, dou lugar a uma nova tentativa de possessão pelo qual buscarei realizar a plenitude da apropriação sem, dessa vez, fazer uso direto da materialidade do objeto; a este modo específico de possessão daremos o nome de *destruição*. A partir do momento em que o sujeito se dá conta da impossibilidade plena da apropriação, seu gesto passa a ser então o da *destruição* do objeto possuído (destruição da matéria): “destruir é reabsorver em mim, é iniciar com o ser-em-si do objeto destruído um relação mais profunda do que na criação” (SARTRE, 2010a, p. 639). Ao atear fogo em minha propriedade, as chamas sinalizam (também ideal e simbolicamente) pouco a pouco a fusão da propriedade comigo mesmo, passo a ser o fundamento da casa que queima, pois sou eu quem destrói seu ser (há aqui uma relação inversa a da criação). Para o filósofo, a destruição realiza um tipo de possessão mais aguçada do que àquela ofertada pela criação, pois o objeto destruído deterá uma impenetrabilidade de ser do em-si que ele foi e, ao mesmo tempo, possuirá a invisibilidade e a translucidez do nada que eu sou, pois ele não é mais; “assim, destruir é recriar assumindo a si mesmo como o único responsável do ser do que existia *para todos*” (SARTRE, 2010a, p. 639). Um pequeno parênteses aqui: é deveras curioso esta explanação sartreana da destruição, pois ela

²⁸⁶ “(...) cem vezes percorri esse campo de neve, cem vezes eu fiz nascer nele, por minha velocidade, esta força de condensação e de suporte, ele é *meu*” (SARTRE, 2010a, p. 631). N’outras palavras, ele sou eu (pelo fato de que eu o crio por minha ação) e ao mesmo tempo não é eu, pois permanece objetivo, isto é, um puro em-si.

²⁸⁷ “Nenhuma apropriação pode ser mais completa do que esta apropriação instrumental: a atividade sintética de apropriação é aqui uma atividade técnica de utilização” (SARTRE, 2010a, p. 629).

permitira compreender, por exemplo, a destruição da coisa pública. Ora, uma vez que o objeto público envolve nele a dualidade de ser meu e, ao mesmo tempo, não ser meu - porque pertencendo a todos -, sua destruição seria uma tentativa pela qual o sujeito se apropriaria dele com exclusividade; desta lida, a destruição deve figurar como o mais agudo dentre os comportamentos simbólico-ideais de apropriação/possessão²⁸⁸. Porém, é preciso ressaltar que o caráter ideal do elo de apropriação, bem como a função simbólica de toda apropriação, não poderia ser imediatamente apreendido pelo sujeito, pois dizem respeito à estrutura do ser-no-mundo: a ordem dos utensílios do mundo, sendo a imagem projetada no em-si de minhas possibilidades (logo, do que sou), não poderão ser decifradas por mim mesmo na medida em que isso requereria uma cisão reflexiva pela qual eu seria, para mim mesmo, um esboço de objeto. Possuir um objeto não indica, por detrás dessa possessão, o reconhecimento de que mantemos com ele uma relação identificadora de criação-destruição, mas, bem ao contrário, indica precisamente que *sou* nesta relação ou, melhor ainda, que *sou* esta relação; o sentido

²⁸⁸ A partir de tais explicações, o filósofo enquadrará a generosidade como apropriação pela destruição: “desfruto de uma maneira superior de tudo que abandono, de tudo que dou, pelo fato mesmo de doar; o dom é um gozo áspero e breve, quase sexual: dar é gozar possessivamente do objeto dado, é um contato destrutivo-apropriador. Mas, ao mesmo tempo, o dom enfeitiça aquele a quem damos, obriga-o a recriar, a manter no ser, por uma criação contínua esse eu que já não quero mais, aquilo que acabo de possuir até o aniquilamento e do qual, por fim, não resta mais do que uma imagem” (SARTRE, 2010a, p. 640). Nesta toada, caso a psicanálise existencial quera compreender, existencialmente, a generosidade de um sujeito, ela deverá reportar-se aos dados ontológicos e, compreendendo-a como destruição, perguntar quais os motivos que levam o sujeito a escolher apropriar-se pela destruição sobretudo do que pela criação: “a resposta a esta questão descobrirá a relação original ao ser que constitui a *pessoa* estudada” (SARTRE, 2010a, p. 641). Em *SG* (2010f, p. 236.), a explicação ontológica da generosidade é retomada a partir das indicações de *EN* e sinaliza “a melhor maneira de nos realizar como proprietários. Despojando-nos do objeto nós nos colocamos acima dele, mas pelo ato da doação nós afirmamos que ele é nosso, pois nós não saberíamos dar senão o que nos pertence”; eis aí, nos quadros de *SG*, o sentido último de uma moralidade ascética; ou ainda: “em um universo onde o homem aliena-se nas coisas, esta virtude ambígua (a generosidade) não suprime a alienação, ela a desloca: liberando-se do objeto que ele dá, o doador aliena-se na doação; o beneficiário se sujeita duplamente: à coisa e, através dela, ao homem que lhe deu tal coisa” (SARTRE, 2010f, p. 639). O curioso destas explanações acerca da generosidade é quando descobrimos (através das entrevistas que Sartre concedeu à Simone de Beauvoir e a Michel Contat) a generosidade de Sartre em relação ao seu dinheiro: tanto Simone como Contat, indagam, não sem alguma estupefação, as imponentes somas de dinheiro que Sartre costumava dar aos outros (sejam amigos ou garçons). Ao tentar explicar o tipo de relação que ele mantém com o dinheiro, o filósofo ignora totalmente os desenvolvimentos teóricos de *EN* e *SG*: segundo ele, sua generosidade em relação ao dinheiro, antes de sinalizar uma apropriação por destruição, sinalizaria simplesmente que ele não estabelece nenhuma relação entre suas obras e o dinheiro oriundo dos direitos autorais sobre elas; além disso, o próprio Sartre (1976, p. 201) dirá: “(...) eu não penso que haja a menor culpabilidade em minha maneira de dar o dinheiro. Eu o dava porque eu podia fazê-lo e estes que me interessavam tinha necessidade dele”. Este episódio é interessante pelo fato de que, através dele, seríamos capazes de vislumbrar o foço que separa a teoria filosófica da vida prática: enquanto filósofo, a generosidade é para Sartre uma apropriação, mas, enquanto sujeito cotidiano, essa mesma generosidade não passa senão de um suposto desinteresse pelo dinheiro. Um tal episódio pode servir para que nós tentemos mesurar até que ponto a teoria filosófica (a visão/explanação filosófica do mundo) é operada no registro da vida prática, até que ponto os filósofos praticam aquilo que, teoricamente, nomeiam; no mais, estas pequenas contradições entre o que um filósofo escreve e a maneira como age em sua vida privada são muito bem descritas por François Noudelmann em seu livro *Le génie du mensonge* (2015).

profundo da possessão pertence a uma ordem anterior à da reflexividade (*conhecimento*), encontra-se, de fato, assentada na *existência*, isto é, na consciência pré-reflexiva. Na medida em que o objeto possuído revela-se a mim com uma qualidade de *ser meu*, o sentido profundo desta qualidade é indecifrável, pois estou engajado nesta totalidade ideal a partir de meu ser (pré-reflexivamente); todavia, se tal totalidade é rompida (por exemplo, quando afastar-me do objeto ²⁸⁹), ela se rompe sem revelar sua estrutura profunda e sua significação. Doravante, se a ontologia revela as estruturas gerais da síntese de apropriação, caberá à psicanálise existencial, segundo Sartre, revelar em cada caso particular a significação dessa síntese (com isso, compreende-se que o *métier* da psicanálise existencial repousa propriamente no terreno da existência, logo, da consciência pré-reflexiva: se a ontologia revela as estruturas da relação para-si/em-si, caberá à psicanálise iluminar as significações dessa relação a partir do projeto original livremente escolhido pelo para-si singular, projeto igualmente referido como *projeto de ser*).

Ao longo desta exposição, portanto, chegamos à estrutura da possessão enquanto criação contínua pela qual, via emanção, o objeto *sou eu* (porque me pertence) e, ao mesmo tempo, difere-se de *mim* enquanto puro em-si maciço. Assim, a relação de apropriação revela-nos, em sua essência mesma, uma tentativa por parte do para-si em apropriar-se, não tanto da maneira de ser desse objeto, mas de seu ser enquanto ser-em-si: é a título “de representante concreto do ser-em-si que nós desejamos nos apropriar do objeto, ou seja, queremos apreender-nos como fundamento de seu ser na medida em que o objeto é, idealmente, nós mesmos” (SARTRE, 2010a, p. 642). Porquanto cada objeto possuído destaca-se sobre fundo de mundo e manifesta, ao mesmo tempo o mundo inteiro ²⁹⁰, a caneta que possuo vale por todas as canetas, é a classe das canetas que possuo na figura desta minha caneta singular; apropria-se de um

²⁸⁹ “Esse recuo, com efeito, é por ele mesmo destruidor da ligação de apropriação” (SARTRE, 2010a, p. 641).

²⁹⁰ Lembremos que: “(...) *este* ser-ai não pode ser denominado como *isto* senão sob fundo de presença de *todo* o ser. Isso não quer dizer de nenhuma maneira que *um* ser tenha necessidade de *todo* ser para existir, mas que o para-si se realiza como presença realizante a este ser sob fundo original de uma presença realizante ao *todo*. Mas a totalidade, reciprocamente, sendo relação interna ontológica dos *istos*, não pode se desvelar senão em e pelos *istos* singulares. O que significa que o para-si se realiza como presença realizante a todo ser, enquanto precisa realizante aos *istos* – e aos *istos* singulares enquanto presença realizante a todo ser” (SARTRE, 2010a, p. 217). N’outras palavras, a presença ao mundo do para-si não pode se realizar senão por sua presença a um ou vários *istos* singulares e, reciprocamente, sua presença aos *istos* particulares somente pode realizar-se a partir de uma presença ao todo, isto é, ao mundo: daí que minha caneta, objeto singular, remeta, sempre, ao *todo* do mundo.

objeto qualquer significa *apropriar-se simbolicamente do mundo* ²⁹¹. Assim, fundamentalmente, o desejo de posse revela-se sustentado por um desejo de ser, isto é, através da posse de um objeto desejo apropriar-nos de seu ser e, finalmente, do mundo: “busco, detrás do fenômeno, possuir o ser do fenômeno” (SARTRE, 2010a, p. 643); ou seja, o ser-em-si (a totalidade mundo) e não apenas o ser de tal coisa particular ²⁹². Possuindo o X empírico qualquer, visto simbolicamente o ser da totalidade (objeto transcendental): possuir (iniciar um elo de possessão) é querer apropriar-se simbolicamente do mundo através da posse do X empírico. Finalmente, diremos que por detrás de *todo* objeto visado atualmente, reside, como seu substrato ontológico, uma falta de ser que pode ou não culminar na busca desejante pelo si ausente através da possessão. Isto significa, portanto, que tal substrato último da correlação (o valor-si) não diz respeito somente aos objetos desejados, mas que, igualmente, se estende a todos os objetos enquanto vividos fissurados por uma negação que exclui a identidade. Ora, se apreendo, atualmente, o mobiliário da biblioteca na qual escrevo estas páginas, tal apreensão se dá sob o fundo de uma falta (porque sou consciência (da) mesa, (das) estantes, (dos) livros, (da) lareira, (do) quadro, etc...) atravessada por um ideal normativo último: o si ausente buscado pela possessão. Quer eu deseje ou não possuir estes objetos, todos eles somente se de dão à minha percepção pois, em meu nada de ser, residi uma fissura de ser, uma falta, que faz com que eu transcenda a mim mesmo rumo a esses objetos. No mais, ao postularmos este si do ser transfenomenal do fenômeno como fundo normativo da correlação, além de darmos uma *motivação ontológica* a este movimento de transcendência (isto é, ao movimento intencional), findamos por compreender o porquê de todos os objetos (até mesmo os mais estranhos e inesperados) poderem ser desejados pelo indivíduo: uma vez que o si se dá como uma espécie de fundo regulador da correlação, todo e qualquer objeto passa a poder ser desejado/escolhido/possuído como ponte para a efetivação e realização do ideal do em-si-para-si. Todavia, a grande questão que se coloca aqui pode ser esmiuçada da seguinte maneira: por que o sujeito, ao invés de escolher o objeto X para a realização do si

²⁹¹ Lê-se em CDG (2010b, p. 526): “(...) o objeto desejado aparece na ponta do mundo desejado e simboliza o mundo desejado. Desejar um objeto é desejar o mundo em pessoa a partir desse objeto”.

²⁹² “(...) é o mundo que o para-si quer possuir em tal ou tal objeto particular, a fim de constituir-se ele mesmo como o fundamento do mundo – ou ‘totalidade concreta do em-si enquanto esta totalidade é, como totalidade, o para-si ele mesmo existindo sob o modo do em-si’. Em uma palavra, o para-si quer fundar o mundo sob o modo possessivo (*possessif*), apelando para isso mesmo ao em-si (...)” (RIZK, 2005, p. 151).

idêntico, escolhe, ao contrário, o objeto Y ²⁹³? Neste caso, daí a importância de uma boa explanação da teoria sartreana do desejo, caberia à psicanálise existencial deslindar esta escolha – original - ²⁹⁴, afinal: “as diferentes tarefas do para-si podem figurar como o objeto de uma psicanálise existencial, pois todas elas visam produzir a síntese faltada da consciência e do ser sob o signo do valor ou causa de si” (SARTRE, 2010a, p. 674). Desta ligeiríssima indicação, talvez tenhamos alargado um pouco mais a importância (e o papel) teórica da psicanálise existencial em uma ontologia fenomenológica que equaliza correlação & desejo ²⁹⁵; no mais, “os ensinamentos que a ontologia pode adquirir sobre as condutas e o desejo, devem servir de princípios à psicanálise existencial” (SARTRE, 2010a, p. 621). Feitas estas considerações, voltemos ao sentido ontológico que jaz no ato possessivo; o filósofo novamente:

E, uma vez que a posse se define como esforço para apreender-se a título de fundamento de um ser, na medida em que este ser consiste idealmente em nós mesmos, todo projeto possessivo visa constituir o para-si como fundamento

²⁹³ Ilustremos a situação: por que um determinado colecionador deseja possuir os objetos X no lugar dos objetos Y?

²⁹⁴ Lembremo-nos que, “segundo Sartre, todo desejo empírico, aloca localmente um desejo global mais concreto que constitui a escolha original do para-si, a maneira singular pela qual cada um modula seu ser-no-mundo total, dito de outra maneira, sua ‘pessoa’ (...)” (DE COOREBYTER, 2005a, p. 112). Muito provavelmente De Coorebyter, astuto leitor de Sartre, refere-se a seguinte passagem de *EN* (2010a, p. 612): “No desejo empírico eu posso discernir uma simbolização de um desejo fundamental e concreto que é a *pessoa* e que representa a maneira pela qual ela decidiu que o ser estaria em questão em seu ser”.

²⁹⁵ Porque postulamos este papel à psicanálise existencial, somos capazes de entrever, algo ainda um tanto superficial, a diferença da ontologia fenomenológica e da psicanálise: na medida em que a ontologia funda, teoricamente, as bases universais da realidade-humana, a psicanálise, por sua vez, deverá compreender o funcionamento singular de tais bases no sujeito em situação (de singularidade). Tal distinção conceitual, aliás, assemelha-se com a “Conclusão” de *Esquisse* onde Sartre delimita a fenomenologia como progressiva e a psicologia fenomenológica como regressiva: a primeira, *progressivamente*, deveria indicar a emoção como realização de uma essência própria à consciência emotiva, e já à psicologia, *regressivamente*, caberia o papel de deslindar os fenômenos psíquicos individualmente, mas sempre tendo em vista a essência que os perpassa. Doravante, se a fenomenologia pura pode mostrar no fenômeno da emoção uma exemplificação das estruturas fundamentais da realidade-humana, ela é, no entanto, incapaz de assinalar o fato de que esta realidade-humana vá tomar tal ou tal forma emotiva precisa, e daí a necessidade da psicologia fenomenológica.

No mais, se se pensa a ontologia fenomenológica como método progressivo e a psicanálise existencial como método regressivo, caberia ainda informar, à guisa de Cabestan (2004, p. 46), que o método analítico-regressivo vai da entidade com o conteúdo mais rico em direção à entidade mais pobre de conteúdo, mas mais principal. Já o método progressivo, por sua vez, avança da entidade mais pobre, mas com valor de princípio, em direção à entidade derivada de conteúdo mais rico. “Ora, a progressão é difícil na medida em que a entidade mais rica não se deduz da entidade mais pobre, e onde o princípio tomado como ponto de partida não contém nenhuma indicação para a progressão. A operação progressiva deve ser fornecida por um fio condutor que não é outro senão o método regressivo.” (CABESTAN, 2004, p. 46). Nestes termos, é possível sustentar a ideia da ontologia fenomenológica como progressão e da psicanálise existencial como regressão? Contudo, como não possuímos ainda todos os instrumentos teóricos necessários para que testemos esta hipótese, guardemo-la para quando, efetivamente, explorarmos (na segunda parte destas investigações) o estatuto e o *modus operandi* da psicanálise em Sartre.

do mundo ou totalidade concreta do em-si, na medida em que esta totalidade é, enquanto totalidade, o para-si ele mesmo existindo sob o modo do em-si. Ser-no-mundo é projetar possuir o mundo, isto é, apreender o mundo total como isso que falta ao para-si para que ele se torne em-si-para-si; é engajar-se em uma totalidade, que é precisamente ideal, ou valor, ou totalidade totalizada e que seria idealmente constituída pela fusão do para-si, como totalidade destotalizada que tem de ser o que ela é, e o mundo, enquanto totalidade do em-si que é o que é (SARTRE, 2010a, p. 643).

Há de se notar aqui que este projeto de ser, via possessão, aparece ao para-si através do ser concreto, isto é, através de um objeto empírico que representa o mundo em sua totalidade: o ser-no-mundo é projeto de possessão *desse* mundo vivido através de uma situação particular *desse* para-si individual. Assim, a categoria do *ter* reveste, em última instância, aquela do *ser*: possuir significa apropriar-se simbolicamente do mundo enquanto totalidade concreta através da qual eu poderia fundir-me ao em-si e, portanto, advir como fundamento do mundo e de mim mesmo (em-si-para-si)²⁹⁶: “*apropria-se de algo é existir nesta coisa sob o modo do em-si*” (SARTRE, 2010b, p. 528). Porém, haveria uma diferença entre uma categoria e outra, qual seja: se o *desejo de ser* almeja conferir ao para-si a dignidade do em-si-para-si sem intermediário (por exemplo, a sede que se deseja sede-em-si), o *desejo de ter*, como vimos, visa o para-si através do mundo. Ainda que haja esta diferença, somos conduzidos a afirmar que desejar *ter* é sinônimo de desejar *ser*, pois a apropriação do mundo que o projeto de *ter* visa realizar possui o mesmo *valor* do desejo de ser, logo, ambos visam a totalidade em-si-para-si: “eis porque esses desejos, que podemos distinguir pela análise, são inseparáveis na realidade; não encontramos desejo de ser que não se desdobre de um desejo de ter, e reciprocamente” (SARTRE, 2010a, pp. 644-45). Em última instância, ambos os desejos são redutíveis um ao outro pelo fato de que visam o mesmo objetivo, isto é, a realização da totalidade ou valor. Deste fundo comum partilhado pelos desejos, chegamos ao sentido da *livre escolha* que anima e caracteriza o ser mesmo do para-si: o para-si é uma escolha de ser, seja sem intermediário, seja pela apropriação do mundo (ou pelas duas ao mesmo tempo); “minha liberdade é escolha de ser Deus, e todos os meus atos, todos os meus projetos, traduzem essa escolha e o refletem de mil e uma

²⁹⁶ Reforcemos a tinta: “(...) toda apropriação visa, em todo objeto, ao mesmo tempo o mundo e o ser-em-si ele mesmo, isto é, uma modalidade de ser que preencheria a falta de ser que é o para-si” (BOURGAULT, 2015, p. 182).

maneiras, pois há uma infinidade de maneiras de ser e de maneiras de ter” (SARTRE, 2010a, p. 645).

Dessa miríade de projetos empíricos e concretos que a ontologia fenomenológica desvela, caberá à psicanálise existencial, por seu turno, encontrar a maneira original pela qual cada para-si individual tem de escolher seu ser: por que determinado para-si escolhe realizar a totalidade em-si-para-si ou valor através da possessão simbólica do mundo via tal ou tal objeto particular ao invés de escolher realizar esta totalidade sem intermediário? Ou, como havíamos questionado, por que escolhe ele possuir o mundo (e, portanto, ser seu fundamento) através desse objeto e não daquele outro? Pelo fato de que ainda não possuímos os instrumentos teóricos adequados para tal explicitação, deixemos a questão em aberto e apontemos apenas que a escolha do mundo por determinado *isso* particular ao invés de outro *isso*, leva-nos à compreensão da psicanálise existencial como *psicanálise das coisas*: “a psicanálise existencial deve extrair o *sentido ontológico* das qualidades” (SARTRE, 2010a, p. 645)²⁹⁷. Muito sumariamente, poderíamos dizer que se o objeto possui um modo desinencial de aparição (lembremo-nos do exemplo da máscara japonesa de *L'intentionnalité*), caberá à psicanálise existencial – psicanálise das coisas – desvelar a maneira pela qual escolhemos como este ser se revelará e se fará possuir: as qualidades dos objetos, ao que queremos indicar brevemente aqui, traduzem *simbolicamente* aos nossos olhos uma determinada maneira que o ser tem de se mostrar e através da qual reagimos como desagrado ou desejo, isto é, “conforme o modo como vemos o ser aflorar de uma forma ou de outra à superfície dos objetos” (SARTRE, 2010a, p. 645). Guardemos esta hipótese para que ela seja testada em momento oportuno: a psicanálise sartreana, enquanto psicanálise das coisas, é um tipo de saber que busca desvelar o sentido ontológico do modo desinencial de aparição do X qualquer (X qualquer revestido, pela *démarche* ontofenomenológica, por um ser transfenomenal) e, *mutatis mutandis*, pela possessão que realizo dele. Pois bem, se a materialidade é desvelada ao para-si a partir de sua possessão (possessão animada por sua falta de ser que lhe é característica), será preciso convir que “uma psicanálise das *coisas* e de sua *matéria* deve, portanto, preocupar-se antes de tudo em estabelecer a maneira pela qual cada coisa é o símbolo objetivo do ser e da relação da realidade-humana a este ser” (SARTRE, 2010a, p. 649).

²⁹⁷ Nós escrutinaremos o sentido dessa psicanálise das coisas na segunda parte deste trabalho. Por hora, apenas indiquemos que ela é inspirada largamente pelas obras de Bachelard, quais sejam: *L'eau et les rêves* (1941) e *La psychanalyse du feu* (1938).

Se, portanto, cada empreendimento empírico do homem exprime a maneira na qual ele está engajado no ser, ou seja, se cada uma de suas preferências pessoais bem como cada um de seus atos exprimem uma modalidade de desejo particular e singular, a interpretação desses atos será tarefa dessa psicanálise; n'outros termos, o desejo de apropriar-se de um tipo de matéria em vez de outra, sinaliza, ao contrário de uma arbitrariedade, o tipo de relação que o homem mantém com o ser, logo, sua escolha/projeto original. Entretanto, afirmar que o sentido último do para-si é atravessado por uma falta que o faz perseguir incansavelmente a totalidade (seja pela posse do objeto ou a partir de si mesmo), não deixa de suscitar outro questionamento (talvez o mais importante aqui): até que ponto nós somos realmente livres se cada projeto original, ainda que seja individual, é organizado forçosamente por essa busca fracassada? Ou seja, até que ponto a universalização da falta – e consequentemente da busca pelo ser – não seria travestida de um determinismo que, finalmente, obriga o para-si a um projeto que, à parte sua singularidade, é forçosamente sempre um projeto de ser? Se cada gesto do para-si guarda e contém uma busca pelo ser, por que não poderíamos conceber este modo de ser como uma *natureza* inerente ao homem? O sentido ontológico e universal do projeto de apropriação não desemboca senão em uma *natureza humana*, isto é, em um homem que, enquanto falta de ser, está *determinado* a ser uma constante perseguição do ser que lhe falta ²⁹⁸? Será que estamos realmente condenados à liberdade ou, bem ao contrário, estamos condenados a uma falta que, determinando meu ser, faz com que eu possua uma natureza que se expresse sob a forma de uma busca (sempre fadada ao fracasso) pelo ser? Estas últimas questões, aqui rapidamente esboçadas, somente poderão encontrar uma possível solução quando de nossas investigações acerca da liberdade ontológica do para-si e de seu projeto original. No momento, apenas poderíamos lembrar o leitor que, nas tramas de *EN*, o que

²⁹⁸ Esta hipótese é ainda mais expressa se, por exemplo, reportarmos-nos a uma nota de *CRD* (1972, p. 286); lemos: “A alienação fundamental não advém, como *L'être et le néant* poderia fazer crer, (...) de uma escolha pré-natal”; sendo esta escolha, como sabemos, a escolha do em-si-para-si”. Ora, como falar aqui em termos de escolha pré-natal? Como pensar que o para-si poderia escolher algo mesmo antes de nascer? Nesse sentido, somos tentando a pensar esta “escolha” (que não é senão a busca inexorável do si idêntico) como pura passividade ou como uma espécie de natureza humana; n'outras palavras, se esta busca é pré-natal, ela parece designar mais uma natureza do que uma escolha propriamente dita. Assim, tudo se passa como se o “para-sizinho”, além de escolher nascer, escolhesse, igualmente, esta alienação que representa a busca pelo em-si-para-si. O que percebemos aqui, uma vez que estamos em um terreno livre de determinismos e ações sociais, é a recusa sartreana do social na constituição do vir a ser do para-si *, recusa esta que, ao longo das biografias existenciais, será paulatinamente dirimida para, finalmente, ser totalmente levada em consideração em *CRD* (1971, p. 493): “Nascer é produzir-se como especificação do grupo e como conjunto de funções (obrigações e poderes, dívidas e crédito, direito e dever)”.

* “Eu pensava que a indeterminação total era a verdadeira base da escolha” (SARTRE, 1972, p. 491).

está em jogo é uma eidética da má-fé, logo, um esclarecimento ontofenomenológico da inautenticidade do para-si, que, no entanto, não exclui a possibilidade de uma conversão radical a uma autenticidade. E como nosso objeto de investigação é a psicanálise existencial (e, igualmente, sua aplicação nas biografias existenciais), restaria saber até que ponto o *métier* dessa psicanálise, para além da revelação do projeto original (escolha original) do indivíduo, poderia, igualmente, ser o ensejo para uma conversão existencial rumo à autenticidade ²⁹⁹.

1.5 – Análise ontofenomenológica da ipseidade e da temporalidade: fenomenologia das três dimensões temporais e ontologia da temporalidade

A)

Exposta a teoria sartreana do desejo (bem como sua crítica por parte de Barbaras), não poderíamos simplesmente dar esta análise por encerrada, pois ainda é preciso que elucidemos a falta de... para... como *ipseidade* e, finalmente, incorramos a uma elucidação completa da temporalidade do para-si. Ora, se o para-si é uma falta de ser que o impele constantemente à realização da totalidade através de um para-si faltante ou possível, esta falta de... para... envolve a *ipseidade* que, por sua vez, estrutura a temporalidade (nesse sentido, podemos falar da ipseidade como temporalização ek-stática). Segundo Alain Flajoliet (2005, pp. 59-60), este nível existencial poderia somente ser amplamente e bem entendido se se elucida seu complexo (e bastante difícil) movimento que se forja em três tempos (todos complementares uns aos outros); nesta toada, não poderíamos deixar de recuperar a longa, porém preciosa, indicação do comentador citado acima:

Em primeiro lugar, a *ontologia* fenomenológica fixa o sentido de ser do para-si como ipseidade, isto é, como existente que falta de... para... *Aliis verbis*: como nadificação da presença (a) si facticial que ‘somos’, em direção a um

²⁹⁹ O leitor deve lembrar que no capítulo 2 já colocávamos a mesma questão, embora ela somente dissesse respeito à consciência de má-fé; todavia, na medida em que avançamos em nossas investigações, temos a impressão de que o pré-reflexivo encontra uma espécie de predisposição natural à inautenticidade e seu correlato, a má-fé. Não é sem interesse notar aqui, ademais, que desde *Esquisse d'une théorie des émotions*, o psíquico passa a integrar a própria consciência irrefletida; ele aparece, por exemplo, em uma consciência emotiva mágica que é irrefletida. Tudo se passa como se, de *TE* à *EN*, o inautêntico e seus correlatos, - má-fé, reflexão impura, desejo de ser -, passassem ao primeiro plano na ordem das existências; daí o fato de que Sartre resume a obra dos anos 1943 como uma eidética da má-fé.

possível si-na-forma-do-em-si que não podemos ser, sob os auspícios de um valor sempre buscado, mas jamais alcançado.// Em segundo lugar, a *fenomenologia* ontológica da temporalidade descreve sucessivamente as três dimensões temporais da ipseidade: futurização (*futurisation*), presentificação (*présentification*), passadificação (*passéification*). Passagem da ontologia à fenomenologia.// Em terceiro lugar, a *ontologia fenomenológica* da temporalidade revela o ser das três dimensões temporais descritas e a dinâmica que traz à luz o surgimento ontológico do novo presente futurizante, deixando atrás de si o antigo presente passadificado. Retorno à ontologia pela fenomenologia (FLAJOLIET, 2005, pp. 59-60).

Desta atentíssima observação preliminar, seríamos capazes de compreender não apenas a dinâmica temporalizadora do para-si, mas, sobretudo, dois pontos que nos interessam vivamente aqui: I) definindo a ipseidade como falta de... para... e, em seguida, descrevendo seu funcionamento nas três dimensões temporais (três ek-stases temporais: passado, presente e futuro), compreenderíamos a impossibilidade de preenchimento do desejo pois, se preenchido, faria com que o para-si deixasse de se temporalizar para advir como inércia atemporal (ou seja, como puro em-si); II) da descrição das ditas três dimensões temporais (*fenomenologia* ontológica) à temporalidade estática & dinâmica temporal (*ontologia fenomenológica*), poderemos vislumbrar as razões que conduzem Sartre a fazer de sua psicanálise existencial uma “arqueologia do futuro” em nítida oposição à psicanálise freudiana que, como sabemos, toma o passado como ponto de partida. Em suma, permaneceria muito abstrato de nossa parte que apenas indicássemos que o para-si presente é fuga em direção ao para-si faltante sem que, por outro lado, explicitássemos esta estrutura em seus mínimos detalhes; assim, a análise ontofenomenológica que se seguirá possui como ímpeto primordial a elucidação da afirmação segundo a qual o ser-para-si é, em seu ser, um *ser das lonjuras*. No mais, a presente análise visa, igualmente, a superação de um tipo de filosofia da ordem da instantaneidade³⁰⁰ que, em *Drôle de Guerre*, constrange Sartre. Conceber a Temporalidade a partir do conceito de nada/nadificação é fazer com que a transcendência da consciência, seu movimento para fora de si mesma em direção ao mundo, não seja mais pensado a partir de instantes justapostos; tratar-se-á, portanto, “de marcar o caráter fora de si da consciência sem reduzi-la a uma soma de instantes,

³⁰⁰ Obviamente, tratar-se-á neste momento de superar o instantaneísmo “cartesiano” de *TE*.

mostrar a relação a si da consciência sem confundi-la com ‘a pura relação de imanência e de coesão’ que lhe empregava Bergson” (CAEYMAEX, 2013, p. 484).

Esboçada a estrutura geral da presente exposição em curso, comecemos compreendendo o que significa, para o filósofo francês, a ipseidade do para-si: em primeiro lugar, sabe-se que o termo ipseidade designa aquilo que é determinante para diferenciar um ser de outro, isto é, aquilo que faz com que este para-si presente seja si mesmo em detrimento à multiplicidade dos demais para-si. Se se trata de definir o caráter pessoal do indivíduo, sua personalização/pessoalidade, já sabemos que isso não poderia, jamais, decorrer de um Ego que, desde *TE*, não faz parte da consciência: disso, a assertiva sartreana segundo a qual o Ego não é o polo personalizante da consciência, mas, ao contrário, é a consciência em sua ipseidade fundamental que permite a aparição desse Ego como fenômeno transcendente dessa ipseidade ³⁰¹. Dado o seu caráter de objeto, Sartre observa que esse Ego aparece à consciência como um em-si transcendente, isto é, como um existente do mundo humano e não como *sendo da* consciência: “com efeito, nós vimos, é impossível dizer do em-si que ele seja *si*. Simplesmente ele *é*” (SARTRE, 2010a, p. 140); o Ego, portanto, não poderia representar o *si* da consciência e não passa senão de um signo da personalidade. Este ponto parece divergir substancialmente de *TE*: lá, como se sabe, o Ego da consciência reflexiva (em nível de reflexão impura, cúmplice) sinalizava a personalidade, ao passo que nas tramas da obra em *tele*, ele não é senão um signo da personalidade. Disso, de duas, uma: ou a consciência (para-si) é agora personalizada (porque este Ego não é senão um signo da personalidade) ou ela permanece, assim como em *TE*, impessoal. Bem, para Sartre, a extirpação do Ego não significa que tenhamos de conceber a consciência como pura e simples contemplação impessoal, pois a ipseidade, definida como presença a si, é uma evidência íntima do vivido e valeria, portanto, como índice de personalidade/pessoalidade do para-si: “o que confere a um ser a existência pessoal, não é a posse de um Ego (...), mas é o fato de existir por si como presença a si” (SARTRE, 2010a, p. 140) ³⁰². Se esta primeira acepção da ipseidade versa sobre a presença a si enquanto índice de individuação, é preciso observar que existe, igualmente, um segundo aspecto da ipseidade ou segundo aspecto essencial da pessoal: enquanto *circuito*, a ipseidade une o para-si a seus possíveis através do mundo; “na

³⁰¹ Lembremos apenas que o aparecimento do Ego será dado através de uma reflexão impura.

³⁰² Lembremos que em *CSCS* (SARTRE, 2003, p. 150), a consciência “é pessoal, pois ela é remissão, a apesar de tudo, a si”.

ipseidade, meu possível se reflete sobre minha consciência e a determina como o que ela é”, daí que, neste segundo aspecto, “a ipseidade representa um grau de nadificação mais avançado que a pura presença a si do *cogito* pré-reflexivo, no sentido em que o possível que eu sou não é uma presença ao para-si como o reflexo ao refletidor, mas *presença-ausente*” (SARTRE, 2010a, p. 140). Logo, é sob a forma de uma falta de ser que a ipseidade ou segundo aspecto essencial da pessoa se constitui; e se constitui como falta de ser em detrimento do mundo: sem o mundo não há ipseidade e não há pessoa, sem a ipseidade não há pessoa e não há mundo ³⁰³. Doravante, destas duas definições (a ipseidade como presença a si e como circuito), Sartre não deixa de frisar um terceiro aspecto da ipseidade: englobando as duas características precedentes (onde a primeira versa sobre a interioridade e a segunda sobre a exterioridade), a ipseidade é ainda uma *estrutura totalizante de remissão*; “o para-si é si mesmo *lá longe*, fora de alcance, nas lonjuras de suas possibilidades. E é esta livre necessidade de ser lá longe o que somos sob a forma de falta que constitui a ipseidade ou segundo aspecto essencial da pessoa” (SARTRE, 2010a, p. 140). Para De Coorebyter (2000, p. 572) ³⁰⁴, esta terceira acepção é a mais englobante, pois incide necessariamente sobre as outras duas figuras interdependentes da ipseidade enquanto presença a si e circuito: a consciência apenas pode ser presença a si se ela for, necessariamente, consciência tética do X transcendente; trata-se aqui, portanto, da estrutura de remissão reflexo-refletidor da consciência. Nesse sentido, não poderíamos julgar a ipseidade – em nenhum de seus três aspectos – como estrutura reflexiva do *cogito*, pois, sabemos, o jogo reflexo-refletidor, enquanto englobando a presença a si e o circuito – é eminentemente uma *consciência irrefletida*. Sobre este ponto, aliás, não podemos deixar de sublinhar que Sartre insiste, igualmente, no caráter não posicional do circuito: o sujeito é relação a si a partir do mundo, a título de ser das lonjuras, falta de ser que projeta e descobre seus possíveis sem, por outro lado, apreendê-los em uma consciência tética que reconduziria ao Ego ou à interioridade; o que busco face ao mundo é a coincidência com um para-si que eu sou e que é consciência *do* mundo.

Mas esse possível que está presente-ausente *não-téticamente* à consciência não está presente a título de objeto de uma consciência posicional (SARTRE, 2010a, p.

³⁰³ Ainda, veremos que a estrutura para-si-para-outro (ou seja, a alteridade) é igualmente fundamental para a constituição da ipseidade.

³⁰⁴ Aliás, sugerimos vivamente a leitura desta página e sua sequência, pois o autor mostrará que a maioria dos comentadores de Sartre privilegia, quase em sua totalidade, a primeira ou a segunda acepção da ipseidade, ignorando seu terceiro aspecto.

141). Lembremos, para facilitar o entendimento desta passagem, o exemplo da sede: a sede preenchida que infesta minha sede atual não é consciência (de) si como sede preenchida, mas é consciência tética do copo-sendo-bebido e consciência não-tética de si; a consciência apenas se transcende em direção ao copo do qual ela é consciência tética e, como correlativo desta consciência, há uma consciência possível não-tética que é o copo-bebido e que infesta o copo cheio como seu possível o constituindo, assim, como copo a ser bebido; portanto, o circuito de remissão não faz irromper uma consciência reflexiva, faz indica tão somente que a consciência é consciência tética do mundo e consciência não-tética de seus possíveis. Enquanto circuito, ou seja, enquanto remissão incessante do reflexo ao refletidor e do refletidor ao reflexo, a ipseidade não pode ser tomada como um índice ordinário de pessoalização (como, por exemplo, a pessoalização promovida pelo Ego psíquico de *TE*), pois está assentada inexoravelmente em uma falta de ser que impulsiona o para-si a buscar a identificação a si nas lonjuras³⁰⁵, em possíveis que jamais poderiam preencher totalmente a falta:

(...) a realização de um possível, ou preenchimento *dessa* falta determinada, não finda em nenhuma apreensão de si, mas ao contrário, indica o aparecimento de uma nova falta na qual se encarnará a busca do Si, à maneira da cadeia das significações em Lacan. (Logo) O circuito desterritorializa a ipseidade, a condena a buscar em todo lugar, na totalidade de seu ambiente que a cerca e de suas interações com o Mundo – e sem jamais poder “se” encontrar, pois a ipseidade ou relação do para-si a seus possíveis não é senão esta busca mesma, um processo mais do que uma entidade, a busca do lugar geométrico inexistente e de onde viria reunir-se uma infinidade de determinações mundanas que, por sua correspondência com nossos possíveis, dar-nos-ia a ilusão de fazer sentido ou de revelar o que somos (DE COOREBYTER, 2000, p. 575).

Bem, já enquanto presença a si, esta não poderia estabelecer um sujeito dito pessoal (no sentido ordinário de pessoa tal como provido pelo Ego psíquico de *TE*), pois vimos que esta estrutura fatura o para-si, impedindo-o de realizar o si ideal, a unificação do reflexo ao refletidor e do refletidor ao reflexo; ademais, lembremos que a presença a si é sempre uma maneira de não ser sua própria coincidência: a presença a si

³⁰⁵ Lembremos, não obstante, que esta busca da totalidade faltada é operada sob a forma de um desejo de ser: nesse sentido, deve-se compreender que o desejo é bem um apelo de ser cujo sentido ontológico é a ipseidade como transcender infestado por um si-ideal sempre faltado. Ora, e este apelo/busca de ser recebe o nome de valor, teríamos de dizer que não há ipseidade sem valor e valor sem ipseidade.

“não é nem o Si *como* tal e nem consciência do Si, pois em ambos os casos isso suporia que o Si pudesse ser alcançado ou realizado como um ser distinto da consciência” (DE COOREBYTER, 2000, p. 574) ³⁰⁶. Bem ao contrário de uma identificação, o aparecimento da presença a si sinaliza a distância deste si à consciência, a fissura interna que atravessa e marca o vivido; só há presença a si se a consciência, ao contrário do ser-em-si que é o que é, for, em seu nada de ser, um ser que não é o que é e não é o que é, isto é, uma falta: daí que, contrariamente ao que poderíamos supor, a personalização da consciência não é da ordem da plenitude/totalidade, mas expressa o abismo intransponível de uma busca incessante pelo si-ideal-normativo. Tendo como horizonte tudo o que já dissemos, seríamos forçados a concluir que a ipseidade, porque assentada no nada de ser do para-si, em seu irrealizável preenchimento, deve conduzir-nos a compreender o sujeito, isto é, aquilo que faz do para-si uma pessoa individual, como uma incessante e interminável aspiração ao Si, e cuja realização estaria, necessariamente (porém igualmente ilusória) na realização dos possíveis através de um para-si faltante: “*somente o faltante vale como singularidade possuída e percebida como tal*” (DE COOREBYTER, 2000, p. 575). Nesta ótica, diremos que a ipseidade não poderia *tout de suite* indicar definitivamente a pessoa, mas tão somente indicar seus contornos ³⁰⁷, pois ela permanece totalmente tencionada a um faltante que lhe entregaria a totalidade do si ³⁰⁸: “o *ipse* se prova necessariamente como fracasso de uma irrealizável tentativa de totalizar-se e que o infesta” (FLAJOLIET, 2005, p. 63).

Como *ipse*, o para-si se reporta a si através de seu engajamento em um mundo que, enquanto plenitude de ser, faz com que este para-si transcenda a si mesmo rumo a este mundo com a esperança de que ele lhe dará, através da realização de um possível, o si-idêntico-desejado ³⁰⁹. Enquanto esboço de uma “pessoa” quase vazia ³¹⁰, o *ipse* é sinônimo de finitude na medida em que o para-si realiza tal ou tal possível e, desta lida,

³⁰⁶ Segundo Sartre (2010a, p. 140): “Nós mostramos, ao contrário, que o *si* por princípio não pode habitar a consciência. Ele é, se se quer, a *razão* do movimento infinito pelo qual o reflexo remete ao refletidor e este ao reflexo; por definição, ele é um ideal, um limite”. Bem, enquanto razão do movimento, ideal e limite, reiteremos nossa leitura de que o si é, finalmente, uma instância normativa.

³⁰⁷ Esta posição de leitura é igualmente defendida por De Coorebyter ao longo das páginas 575-76 de *Sartre face à la phénoménologie*.

³⁰⁸ Pessoa quase vazia, pois se trata aqui, como vemos, de uma estrutura universal a todos os para-si. Nesse sentido, talvez, poderíamos dizer que a verdadeira singularização do para-si está na escolha original? Veremos.

³⁰⁹ “(...) o mundo anuncia ao para-si o que ele é refletindo seus possíveis e dando-lhe a ilusão de tornar-se Si ao realizá-los, quando, na verdade, cada realização revela novamente um possível e, portanto, a busca do Si” (DE COOREBYTER, 2013a, p. 254).

³¹⁰ Usamos este termo, pois vimos que a ipseidade é da ordem do pré-reflexivo e, ao mesmo tempo, sinaliza a distância a si de uma consciência que é reflexo-refletidora.

descarta todos os demais: nesse sentido, o *ipse* poderia ser compreendido como singularizador da liberdade do para-si ao fixá-la *nesses* projetos (possíveis) em exclusão de todos os outros³¹¹. Deste arrazoado conceitual acerca da ipseidade, diremos que ela é a “pessoa” (como um ser que falta de... para..., uma totalidade fissurada) buscando livremente (leia-se, desejando³¹²), graças a sua falta originária, o preenchimento de seu nada de ser a partir de suas próprias possibilidades (possibilidades dadas através do mundo), mas que jamais logrará êxito nesta busca porquanto a consciência seja incessantemente uma estrutura reflexo-refletidor que indica que a consciência não pode ser consciência não-tética de si (presença a si) caso não seja, por outro lado, consciência tética do objeto (aliás, não nos esqueçamos, é esta estrutura que fissa o vivido e faz com que a consciência seja menos uma identidade do que uma presença): “a ipseidade para Sartre é, na melhor das hipóteses, um saber quase inefável, e na pior das hipóteses, uma busca infinita; a pessoa se conhece como *ipse* por sua busca de si” (DE COOREBYTER, 2013a, p. 254); busca essa que, como bem sabemos, é dinamizada sob a forma do desejo de ser. Pois bem, se o *ipse* é esta busca desejante (leia-se movimento incessante de transcendência da consciência para fora de si mesma em direção ao mundo) infinita pelo si através dos possíveis, somos conduzidos a entrever na ipseidade a raiz mesma da temporalidade; o para-si, enquanto *ipse*, o para-si é um ser das lonjuras, uma tensão em direção a seus possíveis: “é ‘no tempo’ que o para-si é seus próprios possíveis sob o modo do ‘não ser’; é no tempo que meus possíveis aparecem no horizonte do mundo que se tornam meu” (SARTRE, 2010a, p. 141). Se desvelamos a ipseidade como possibilização que transcende o presente existente em direção àquilo que lhe falta, devemos, agora, passar ao exame fenomenológico das três dimensões temporais, pois é somente desvelando a significação do Temporal que poderemos, em seguida, elucidar a transcendência do para-si - seu ser - como temporalidade (*ontologia fenomenológica* da temporalidade).

³¹¹ Se o *ipse* é contorno de singularização a partir dos possíveis do para-si, não podemos esquecer que estas possibilidades são dadas sempre em situação e que esta situação guarda um sentido fáctico: é facticial que eu viva uma situação de proletário brasileiro ao invés de viver uma situação de proletário francês, por exemplo. Nesta toada, seríamos conduzidos a imputar à ipseidade um caráter facticial: “É (...) certo que a ipseidade é facticial no sentido em que o projeto de mundo está necessariamente ‘engajado’ em um ‘ponto de vista’” (FLAJOLIET, 2005, p. 63).

³¹² “Transcendência ek-stática, o *ipse* sai do que ele é presentemente e vai em direção ao que ele deseja ser sem jamais poder ser” (FLAJOLIET, 2005, p. 68). Observemos, à guisa deste comentário, que a impossibilidade de preenchimento do desejo é condição *sine qua non* do movimento temporal; afinal, se houvesse preenchimento, isto é, fusão do para-si ao si-idêntico (tornando-se, então, em-si-para-si), o para-si se petrificaria e se tornaria uma pura inércia.

B)

Antes de passarmos efetivamente à análise das três dimensões temporais (passado, presente e futuro), expliquemos, mui brevemente, o sentido da dissociação entre a *fenomenologia das três dimensões temporais* e a *ontologia da temporalidade*. Em primeiro lugar, a passagem de uma a outra é entendida por Sartre como passagem da “descrição dos três ek-stases temporais” a uma análise da “temporalidade como estrutura totalitária organizando nela as estruturas ek-státicas secundárias” (SARTRE, 2010a, p. 165); análise que se desdobra no estudo da temporalidade estática para, em seguida, abordar a dinâmica temporal. Tal como observa Flajoliet (2005, pp. 69-70), a ontofenomenologia sartreana costuma não dissociar fenomenologia e ontologia, mas, muito ao contrário, debruça-se simultaneamente na descrição do fenômeno e na elucidação do ser desse fenômeno; assim, “a dissociação anunciada pelos dois títulos (*Fenomenologia das três dimensões temporais* e *Ontologia da temporalidade*) não é totalmente colocado em prática”, pois “a descrição do sentido do passado, do presente, do futuro, é sustentado pela compreensão *ontológica* do *ipse* como existente faltando de... para... (...) e pela crítica das concepções *ontológicas* tradicionais” (FLAJOLIET, 2005, p. 70). Doravante, o estudo das três dimensões temporais está alicerçado em uma pré-compreensão do ser da temporalidade e, inversamente, o ser da temporalidade será o ser dos fenômenos temporais (passado, presente e futuro): a futurização do *ipse*, movimento pelo qual ele se arranca do presente e abandona o passado, apenas poderá ser amplamente compreendida como “sentido de ser unitário *das três dimensões fenomenais temporais*” (FLAJOLIET, 2005, p. 70). Este ponto explicitado, passemos efetivamente à análise das três dimensões temporais, não como mera coleção/série infinita de “agoras”³¹³, mas como momentos estruturados de uma síntese original.

Como Sartre, comecemos pela análise do *passado*: de início, o filósofo francês reúne um arrazoado de autores (sobretudo Descartes, Bergson e Husserl³¹⁴) para mostrar que cada um deles equivoca-se quanto ao sentido do passado e, finalmente, à própria temporalidade. Bergson, próximo de um entendimento popular da consciência, parece recusar uma existência real ao passado ao dar a este um tipo de “existência

³¹³ Definindo as três dimensões temporais como série infinita de momentos justapostos uns aos outros, cairemos forçosamente no seguinte paradoxo: o passado não é mais, o futuro não é ainda e o presente não é, pois é o limite de uma divisão infinita: “assim, toda a série se aniquila duplamente, pois o ‘agora’ futuro, por exemplo, é um nada enquanto futuro que se realizaria em nada quando ele passar ao estado de ‘agora’ presente” (SARTRE, 2010a, p. 142).

³¹⁴ Apenas indicaremos, sumariamente, a crítica que Sartre tece em relação a cada um deles.

honorária”: tornando-se passado, um evento não cessa de ser, mas cessa de agir, isto é, perde sua eficácia e confina-se para sempre em seu lugar. Sob uma tal ótica, a concepção bergsoniana do passado não poderia explicar, por exemplo, a interpenetração entre passado e presente, isto é, o fato de que o passado possa “renascer” para infestar o presente. Sairemos desta aporia se, como Husserl em suas *Lições*, tratássemos a consciência presente como um jogo de *retenções* que engatam as consciências passadas e conservam-nas em sua data, impedindo que sejam aniquiladas? Se o fenomenólogo alemão parte de um *cogito* instantâneo, não há como sair dele e, portanto, o passado (bem como o futuro, a *protenção*) não pode romper jamais “os vidros do presente”. Já Descartes, contrariamente a estes dois pensadores, afirma que o passado não é mais: à medida que a verdade do *cogito* é devida a uma certeza primeira e indubitável e que a existência pode ser infinitamente dividida, o filósofo metafísico afirma, desta lida, que não há nenhuma relação necessária entre o que foi e o que será. Assim, a crítica sumaria a estes três filósofos permitirá afirmar que o passado deve ser pensando, finalmente, como *passado do presente*, pois se considerarmos o fenômeno temporal em sua totalidade, veremos que o passado é inicialmente *meu* passado, isto é, que ele existe em função de um certo ser que *sou*: “o passado não é *nada (rien)*, ele não é mais o presente, mas em sua própria fonte acha-se vinculado a certo presente e a certo futuro” (SARTRE, 2010a, p. 145). Do amigo Paul, por exemplo, podemos dizer hoje que ele “era” ou que ele “foi” estudante da Escola Politécnica nos anos 1920; e isso não no sentido de uma permanência qualquer de Paul no tempo, mas no sentido em que o quadragenário que ele *é* hoje se reporta ao jovem estudante que ele *foi*: a condição ontológica da possibilidade desse fenômeno, “é que o sentido de ser do indivíduo Paul é a ipseidade como existência presente se projetando em direção a um possível irrealizável ao extrair-se de seu presente que se volta ao passado. É futurizando-se que o *ipse* presente constitui seu passado” (FLAJOLIET, 2005, p. 71); o ser presente, portanto, é o fundamento de seu próprio passado. Doravante, se o passado se caracteriza como passado de algo – ou de alguém -, devemos afirmar que *temos* um passado e que este passado, necessariamente, é passado em relação ao presente³¹⁵: “o passado pode muito bem infestar o presente, ele não pode sê-lo; é o presente que *é* seu passado” (SARTRE, 2010a, p. 148). Todavia, se afirmamos que temos/possuímos um passado, isso não significa, contudo, que o possuamos assim como possuiríamos um objeto

³¹⁵ Apenas observemos que este passado não é passado de um presente universal que é pura afirmação do ser, mas, ao contrário, passado que se refere a minha atualidade.

qualquer do mundo, mas que *somos* nosso próprio passado: *ter sido* aluno da Escola Politécnica significa que o ser presente tem de ser, em seu ser, o fundamento de seu passado sendo ele mesmo esse passado.

Mas o que significa ser seu próprio passado? Como o presente poderia ser o passado? Em primeiro lugar, vejamos que o “era” é um modo de ser e, nesse sentido, eu *sou meu* passado ao invés de *possuir* um passado: se sou meu passado, isso significa que não me dissocio dele, mas sou afetado por ele “até a medula; logo, sou aquele através do qual meu passado vem ao mundo. Por outro lado, é fato notório e incontestável que o passado é aquilo que não pode mais conter nenhuma possibilidade (por exemplo, não podemos modificá-lo ³¹⁶ em seu conteúdo), aquilo que consumiu todas as suas possibilidades, portanto, o passado que sou, eu o sou sem nenhuma possibilidade de não sê-lo; n’outras palavras, o passado que eu era é o que é, “é um em-si como as coisas do mundo. E a relação de ser que tenho de sustentar com o passado é uma relação do tipo do em-si. Isto é, da identificação a si” (SARTRE, 2010a, p. 151) ³¹⁷; logo, poderíamos dizer que o passado é um em-si que fora para-si. Mas se há pouco havíamos afirmado que *somos o nosso passado*, esta afirmação inicia uma contradição à medida que *não somos o nosso passado*, pois o erámos: “sou meu passado porque nego-me no seio de meu ser” e “eu não sou meu passado porque *nego-me* no seio de meu ser” (FLAJOLIET, 2005, p. 71).

Ora, eu sou meu passado porquanto eu não possa negar que ele seja *meu* passado, e eu não sou o meu passado porquanto ele seja um ser que é o que é sob o modo idêntico do em-si ³¹⁸ e no sentido em que eu já não sou mais o que eu era;

³¹⁶ Ainda que não possamos modificá-lo, é verdade, *par contre*, que detemos sempre a possibilidade de modificar sua significação enquanto ele é um ex-presente que teve um futuro. No mais, se não podemos modificar seu conteúdo, isso significa, forçosamente, que o passado que eu tenho de ser é da ordem da identidade absoluta do ser-em-si. Nesse sentido, eu sou o que eu sou no passado, aquilo que sou sem, contudo, poder vivê-lo novamente: “o passado é o em-si que eu sou enquanto *ultrapassado*” (SARTRE, 2010a, p. 153). Precisamente por esta identidade absoluta, poderíamos dizer que o passado assemelha-se ao *valor*, embora não o seja, pois “no valor, o para-si advém si ultrapassando e fundando seu ser, há retomada do em-si pelo si: desta lida, a contingência do ser cede o lugar à necessidade. O passado, ao contrário, é desde já em-si” (SARTRE, 2010a, p. 155); é só no passado, por exemplo, que posso afirmar que fui feliz ou infeliz à medida que sou sempre para além do que sou, enquanto sou o que tenho de ser. A partir desta explicação, poderíamos compreender, por exemplo, o apego excessivo de algumas pessoas ao passado: ele representaria, finalmente, a superação da ausência da identidade a si. É óbvio que tal empreitada está sujeita ao fracasso, pois sou meu passado apenas enquanto ser presente.

³¹⁷ Em CDG (2010b, p. 500), Sartre dirá que: “O passado tem sobre a consciência toda a superioridade de consistência e de solidez, de opacidade também, que lhe confere o em-si. É no passado somente que a consciência pode existir sob o modo do em-si, e o passado não é senão a existência do para-si sob o modo do em-si”.

³¹⁸ Dessa assertiva, observa-se o que havíamos proposto a partir de De Coorebyter: o em-si não se encerra puramente em uma dimensão ôntica de materialidade. Enquanto em-si, o passado, contudo, “não é objeto do *olhar* do para-si. (...) O passado, enquanto coisa que *somos* sem posicionar, enquanto aquilo que

conclusão: eu sou meu passado sob o modo de não sê-lo, afinal, “se eu não sou mais o que eu era, é necessário, no entanto, que eu tenha de sê-lo na unidade de uma síntese nadificadora que eu mesmo sustento no ser, caso contrário, eu não teria relação de espécie alguma com o que eu já não sou” (SARTRE, 2010a, p. 152). Enquanto ser que tem de ser seu passado, eu sou meu próprio passado, mas enquanto ser presente, o passado que eu era já não é mais o que eu sou: eu tenho de ser meu passado para não sê-lo e não tenho de sê-lo para sê-lo. Sob essa ótica, a relação do passado ao presente é constituída através de uma negação de tipo interna e não externa ³¹⁹: enquanto sou um nada de ser presente (um não-ser), *eu sou meu passado* (que é o que é sob a forma idêntica do ser-em-si) sob a forma nadificadora e, por isso, *eu não sou meu passado* (sob a forma da identidade) enquanto estou separado dele pelo não-ser que sou, logo, “o *ipse* se nadifica perpetuamente em seu ser ao constituir-se à distância de si mesmo como presente futurizante de um passado” (FLAJOLIET, 2005, p. 71). Se falamos aqui de uma relação entre presente e passado a partir de uma *negação interna*, esta relação será, para Sartre, a relação do *ipse* à sua facticidade; o passado, tal como a facticidade, representa a contingência do em-si que o para-si tem de ser sem nenhuma possibilidade de não sê-lo, ter um passado (ser seu próprio passado), isto é, ser facticial, significa estar situado, imerso em um ponto de vista que exclui todos os demais pontos de vista: Paul, enquanto ser que é seu próprio passado, tem de ser o que ele era, isto é, o aluno da Escola Politécnica ao invés do aluno da Sorbonne. O passado, enquanto facticial, “é o que faz com que a cada instante eu não *seja* diplomata e marinheiro, que eu seja professor, ainda que eu não possa senão interpretar este ser sem jamais poder unir-me a ele” (SARTRE, 2010a, p. 154). Finalmente, se se poderia falar em uma essência do para-si, esta deveria ser buscada apenas no passado, pois é nele que o para-si é o que é, sem, todavia, poder sê-lo: nesta toada, compreendemos o sentido da paradoxal assertiva sartreana segundo a qual o para-si não é o que é; isto é, ele é seu passado sem sê-lo, pois está separado dele pelo não-ser que ele é enquanto ser presente. Mas o que significa, fenomenologicamente, o presente?

assombra o para-si sem ser percebido, está atrás do para-si, fora de seu campo temático, o qual se encontra diante dele, como aquilo que ele esclarece” (SARTRE, 2010a, p. 176). No mesmo parágrafo, Sartre indicará que o para-si somente pode apreender seu passado como não sendo (mais) esse passado: contudo, como veremos em *SG*, o passado será revestido com uma tal força que fará com que Genet jamais tenha saído dele, o que significa que o escritor-poeta irá apreender a si mesmo como sendo, no presente e no futuro, o seu passado.

³¹⁹ “A ligação do ser e do não-ser não pode ser senão interna: é no ser enquanto ser que deve surgir o não-ser, no não-ser que o ser deve despontar e isso não poderia ser um fato, uma lei natural, mas um surgimento do ser que é seu próprio nada” (SARTRE, 2010a, p. 152).

Ora, ao contrário do passado, o presente é todo ele para-si, e guarda em seu cerne uma antinomia, qual seja: se, de um lado, define-se o presente pelo *ser* (é presente o que é oposto ao futuro que ainda não é e ao passado que não é mais), de outro, desvencilha-lo do que ele não é (futuro e passado) seria concebê-lo como um instante infinitesimal, o limite ideal de uma divisão levada ao infinito, isto é, um nada. Assim, uma primeira definição do presente será a de que ele é, enquanto para-si, *presença a*, logo, presença aos objetos mundanos: “a presença a... é uma relação interna do ser que é presente com os outros seres os quais ele é presente. (...) A presença a... significa a existência fora de si junto a...” (SARTRE, 2010a, p. 156); o presente não é senão presença do para-si ao ser-em-si, pois o para-si se define, enquanto consciência, como presença ao ser – o para-si é o ser pelo qual o presente advém no mundo -. E para que o para-si seja presença ao em-si, é necessário que ele, enquanto consciência intencional, opere um movimento de transcendência para fora de si mesmo em direção a este em-si: a presença ao ser indica, portanto, que o para-si é presente a si mesmo sob a forma *de não ser o em-si* ao qual ele é presença; mais, o para-si apenas pode ser presença a si se for, igualmente, presença ao em-si sob o modo de não sê-lo.

Doravante, diremos que a presença a um ser somente pode ser pensada a partir de uma relação de interioridade, “senão nenhuma ligação do presente com o ser seria possível: mas esse elo de interioridade é um elo negativo, ele nega do ser presente que ele seja o ser ao qual ele é presente. Caso contrário, o elo de interioridade desvanecer-se-ia em pura e simples identificação” (SARTRE, 2010a, p. 158). Portanto, se a presença ao ser é negativa (o para-si é presente ao em-si enquanto ele *não é* este em-si), diremos que o presente *não é*. E o sentido deste não-ser do presente e do para-si é devido, como adiantamos acima, ao fato de que o para-si é consciência reflexo-refletidora, um nada de ser que busca, nas lonjuras, a totalidade de seu ser: o para-si não tem ser, uma vez que seu ser está sempre à distância, “está lá longe, no refletidor, se considerarmos a aparência, que não é aparência ou reflexo senão *para* o refletidor; lá longe, no reflexo, se considerarmos o refletidor, o qual só é em si pura função de refletir esse reflexo” (SARTRE, 2010a p. 158). Nesta toada, observamos que a estrutura de base da intencionalidade e da ipseidade é a *negação* enquanto relação interna do para-si à coisa: o para-si se constitui como presença a si somente enquanto ele é negação da coisa, o que significa que sua relação ao em-si seja da ordem da negação. Daí, portanto, que o presente (enquanto presença a...) seja, precisamente, a negação e a evasão do ser, logo, o para-si presente é uma perpétua fuga face ao ser: destarte, o presente não é, mas

se presentifica (*présentifie*) em forma de fuga, fuga do ser co-presente (o em-si) e do ser que ele que ele era em direção ao que ele será. Logo, a presença ao mundo não é senão uma nadificação do ser em si através de um ser-para-si que se nadifica fugindo de seu passado em direção a seu possível (futuro); enquanto fuga diante do ser, o presente é uma dupla fuga: fuga do ser-em-si e fuga do ser-em-si passado. Se a análise fenomenológica do passado revelou-nos o para-si como um ser que não é o que é (passado), a análise do presente, enquanto presença a..., fuga perpétua do ser em direção ao possível que o para-si tem de ser, revela-nos que o para-si é o que não é, isto é, futuro. Mas o que é o futuro?

Bem, começamos notamos que o ser-em-si, enquanto pura inércia idêntica a si, não poderia conter, por menor que fosse, o futuro ³²⁰; logo, é pela realidade-humana, enquanto nada de ser, que o futuro irrompe no mundo. Desse modo, o *futuro* será definido por Sartre como a polarização do presente enquanto fuga, pois o para-si foge do ser-em-si e de seu ser-em-si passado em direção ao ser que ele será. E como não deixamos de subscrever em nossa análise do desejo, esta fuga em direção ao possível é dinamizada pela falta de ser que caracteriza o movimento intencional de transcendência do para-si: “o futuro é o em direção a... da fuga compreendida como possível. Possibilização (...) significa que o existente facticial falta ser para ser si mesmo como em-si” (FLAJOLIET, 2005, p. 74). Aqui, novamente, o filósofo francês começará, digamos, limpando o terreno da temporalidade futura das concepções tradicionais: o *esse* do futuro não pode ser reduzido a seu *percipi*, e é necessário, por conseguinte, que renunciemos a toda e qualquer ideia/concepção do futuro existindo como mera *representação*, pois, tal como entreviu Heidegger, uma vez o futuro tematizado, ele cessa de ser meu futuro para tornar-se um objeto indiferente de minha representação; e, enquanto representado, seu conteúdo estaria ligado forçosamente ao presente, n’outras palavras, a representação do futuro somente pode ser representação presente. Entrementes, ao invés de reduzirmos o futuro ao presente, faz-se necessário que o presente seja aberto sob o futuro, afinal, “se começamos confinando o presente no presente é óbvio que dele não sairemos jamais” (SARTRE, 2010a, p. 160) ³²¹. Desse modo, o para-si apenas pode ser “pleno de futuro”, “espera de porvir” ou

³²⁰ Lemos em *CDG* (2010b, p. 515): “O futuro é um existente transcendente que tem como fonte o para-si. O em-si não possui futuro, pois ele é, na totalidade, *tudo o que ele é*, não há portanto nada fora dele que ele possa ser”.

³²¹ Nesse sentido, adiantamo-nos: “É somente o futuro, com efeito, que pode retornar sobre o presente para qualificá-lo como começo, caso contrário este presente não seria senão um presente qualquer” (SARTRE, 2010a, p. 511).

“conhecimento do futuro” a partir de uma relação original e pré-judicativa de si a si: por exemplo, o gesto que acabo de realizar enquanto estou jogando tênis não tem sentido senão pelo gesto que farei em seguida com a minha raquete para poder enviar a bola acima da rede. A partir deste exemplo, compreendemos que o gesto futuro, ainda que não tenha sido tematicamente posicionado, advém sobre as posições que adoto para iluminá-las e modificá-las, pois “não há um momento de minha consciência que não seja igualmente definido por uma relação interna a um futuro; que eu escreva, fume, beba ou repouse, o sentido de minha consciência está sempre à distância, lá adiante, fora de mim” (SARTRE, 2010a, p. 160). Se o futuro não é um agora que não seria ainda (e isso pelo fato preciso de que, procedendo dessa forma, cairíamos no em-si e visariamos o tempo como um continente dado e estático), nós o definiremos como aquilo que o para-si *tem de ser* enquanto ele *não pode sê-lo*. Se, pela análise do presente - ao observarmos que o para-si se presentifica diante do ser como não sendo este ser e como tendo sido o seu passado – verificamos que a presença é fuga nadificante ³²² do em-si presente e do em-si passado em direção ao possível, depreendemos, agora, a partir da análise fenomenológica da temporalidade, que este possível (enquanto aquilo que falta ao para-si para ser si mesmo em regime de totalidade idêntica a si) é o futuro que o para-si tem de ser (enquanto *ipse* infestado por uma falta de ser) sem sê-lo (ainda), pois caso o fosse, o para-si deixaria *de ter de ser* e *seria* simplesmente: enquanto conjunto de possibilidade que o para-si projeta, “o futuro não é, mas ele não cessa de se possibilitar. O para-si é o seu próprio futuro no sentido em que ele é o que ele não é (ainda)” (CAEYMAEX, 2013, p. 484). Para o filósofo, portanto, o futuro será amplamente compreendido se se entende, em primeiro lugar, que o *ipse*, enquanto existente que falta de... para..., é nadificação do em-si presente e do em-si passado em direção a um para-si faltante (possível ³²³) que o faria aceder à totalidade em-si-para-si. Ora, se a presença – porque falta de ser – é fuga em direção a... ³²⁴, esta fuga não é senão o futuro, isto é, fuga em direção ao ser, ao si que o para-si seria enquanto coincidência com o que lhe falta, a saber, um para-si faltante que é seu próprio possível sob o modo de não sê-lo (ainda). Ora, porquanto Sartre aclimate a presença à fuga (que é fuga em direção ao

³²² “(...) a presença é fuga. Não se trata de uma presença demorada e em repouso junto ao ser, mas de uma evasão fora do ser rumo a...” (SARTRE, 2010a, p. 161). E já podemos adivinhar qual é o rumo que o para-si, porque falta de ser, tende: a realização do valor ou identidade a si.

³²³ Sublinhemos que: “O Possível é *aquilo que* falta ao para-si para ser si ou, se se prefere, a aparição à distância daquilo que sou” (SARTRE, 2010a, p. 161).

³²⁴ “Sabe-se, assim, o sentido da fuga que é presença: “ela é fuga em direção a *seu ser*, isto é, em direção ao si que ela será por coincidência com o que lhe falta” (SARTRE, 2010a, p. 161).

valor ou si sob o modo da identidade), começamos a entrever o sentido ontofenomenológico da afirmação segundo a qual o para-si é um *ser das lonjuras*: a presença ao ser não é senão uma fuga do ser em direção a um possível (para-si faltante) que realizaria a totalidade em-si-para-si. Nesta toada, é graças à falta de ser do para-si que a presença pode ser presença (inclusive, aliás, presença (a) si), é através dela (da falta) que a presença é um movimento intencional para fora da consciência, um movimento em direção ao faltante, presença a um em-si que ela não é (mas desejaria ser). Logo, para o filósofo, o futuro, enquanto expressão da falta de ser do para-si,

(...) é o que o para-si se faz ser a si mesmo apreendendo-se perpetuamente para si como inacabado em relação a ele. É aquilo que impregna à distância a díade reflexo-refletidor e aquilo que faz com que o reflexo seja apreendido pelo refletidor (e reciprocamente) como um ainda-não (*pas-encore*). (...) O futuro revelou-se ao para-si como aquilo que o para-si não é ainda, na medida em que o para-si constitui-se não-téticamente para si como um ainda-não na perspectiva desta revelação e à medida que se faz ser como um projeto de si mesmo fora do presente rumo ao que ele não é ainda (SARTRE, 2010a, p. 161).

O existente, porque nada e falta de ser, é um ser no qual seu ser está em questão para si mesmo e cujo completo (o si faltado que seria alcançado através de um para-si faltante-possível) está à distância de si, ou seja, para além do ser: o futuro é, nesta perspectiva, aquilo que faria com que o para-si fosse si mesmo sob o modo da total identidade a si. Destarte, o valor (o si tornado em-si-para-si) é o *sentido ontológico* da futurização³²⁵, isto é, aquilo que o *ipse* busca ser ao ser presença para além do ser: daí, por conseguinte, o paradoxo da temporalidade, isto é, o fato de que ela busque, via futurização (realização dos possíveis que visam o valor-si-idêntico), a realização da total coincidência do para-si ao em-si, fusão correlatada de uma *atemporalidade* enquanto fatura da coincidência absoluta com o si; afinal, “o princípio de identidade, como lei de existência do em-si, repele toda possibilidade de futuro” (SARTRE, 2010b, p. 515). Assim, uma vez que o existente prova a si mesmo como falta de ser, ele espera alcançar o preenchimento desta falta no futuro (através do para-si faltante³²⁶): *agora* (isto é, no

³²⁵ Enquanto o valor é o sentido *ontológico* de uma dimensão *fenomenológica* da temporalidade, observamos que não é possível, no limite, operar a fenomenologia separada da ontologia e vice e versa.

³²⁶ Dirá Sartre (2010b, p. 515): “O futuro não poderia existir senão como complemento de uma falta no presente. Ele é a significação mesma dessa falta”.

presente), o para-si é presença (futura) ao ser que ele espera ser sob o modo da identidade a si, ele *ainda não* é si como em-si e por isso engaja-se na busca para sê-lo; daí que o futuro seja “presença a um ser co-futuro, pois o para-si não pode existir senão fora de si próximo do ser e que o futuro é um para-si futuro (logo, um para-si faltante enquanto possibilidade de ser si mesmo)” (SARTRE, 2010a, p. 162). N’outras palavras, trata-se de mostrar que o possível, enquanto presença futura ao em-si, é mundo futuro; o que é dado como sentido do para-si presente é o ser co-futuro enquanto este desvelar-se-á ao para-si futuro como isso ao qual o para-si será presente: nesta toada, “o em-si, ao aparecer ao para-si, já é futuro. Este copo, enquanto devendo ser segurado, esta cadeira, enquanto dada como aquilo sobre o que vou sentar-me etc., etc., tudo isso está *no futuro*” (SARTRE, 2010b, p. 519). Assim, enquanto *falta de ser*, o mundo aparece ao para-si como futuro sob as bases de um investimento presente: todas as coisas são presenças imediatas que só podemos apreender no futuro ³²⁷. Compreende-se, desta lida, que a futurização (*futurisation*) é ritmada pela exigência ontológica de ser no seio de um *ipse* que não é (ainda); o futuro é a espera do para-si presente a um para-si futuro (para-si faltante-possível) enquanto possibilidade (ainda que nunca atingida ³²⁸) de operar a totalidade (em-si-para-si).

Neste sentido indicado acima, além de ser presença do para-si a um ser situado para além do ser, o futuro é aquilo que atinge diretamente o para-si, n’outras palavras, o futuro é uma das três dimensões ek-státicas do *ipse*: “o futuro é o ponto ideal em que a compressão súbita e infinita da facticidade (Passado), do para-si (Presente) e de seu possível (Futuro) faria surgir por fim o Si como existência em si do para-si” (SARTRE, 2010a, p. 163). Ora, porquanto o futuro seja a busca (via possíveis) do Si como existência em si do para-si, o para-si jamais terá chegado a ser, no presente, o que deveria ser, no futuro: todo futuro do para-si presente cai no passado como futuro, assim como esse para-si ele mesmo, isto é, ele será futuro ou futuro anterior do para-si. Daí, portanto, a constatação de que o futuro não se realiza, pois “o futuro não se deixa alcançar, desliza ao passado como antigo futuro e o para-si presente revela-se em toda a sua facticidade como fundamento de seu próprio nada e, sobremaneira, como falta de um novo futuro” (SARTRE, 2010a, p. 163). Aqui, devemos não confundir o futuro e

³²⁷ Continua Sartre (2010b, p. 520): “Quero dizer que é um ato de prestidigitação supor que esta caneta que vou segurar está toda ela no futuro. Certamente, enquanto caneta, ela está no futuro. Mas, enquanto em-si investindo o meu para-si, ela é presente, ela é uma *presença*”.

³²⁸ “O existente presente ‘ainda não’ é seu possível futuro, mesmo exigindo sê-lo. Mas a exigência é principalmente irrealizável (o si na forma de em-si é uma *contradictio in adjecto*). O *ipse* exige ser o que, por princípio, ele não pode ser” (FLAJOLIET, 2005, p. 75).

esse futuro-aqui: o primeiro, como vimos, é uma dimensão fundamental do *ipse* (ou seja, a futurização), já o segundo, por sua vez, é contingente, ele é livre escolhe de uma possibilidade em detrimento a todas as demais possibilidades; “*esse possível que eu havia escolhido, eu posso, a qualquer momento, abandoná-lo por outro possível, pois toda escolha original concreta de si mesmo é uma escolha radicalmente imotivada*” (FLAJOLIET, 2005, p. 76). Em outras palavras, ainda que eu tenha de ser *o* meu futuro (enquanto dimensão necessária do *ipse*), eu sou meu futuro-*aqui* na perspectiva constante da possibilidade de não sê-lo ³²⁹: em seu ser, o futuro que eu tenho de ser é simplesmente minha *possibilidade* de presença ao ser para além do ser. Disso, a afirmação sartreana de que o futuro não é, mas se *possibiliza*: ele é, ao contrário de uma sequência homogênea e cronologicamente ordenada de instantes a vir, a *possibilização contínua dos possíveis enquanto sentido do para-si presente*.

Enquanto possibilização dos possíveis, a fenomenologia do futuro finda, pensamos, na afirmação de que o futuro não poderá se realizar jamais; aliás, é o que já sugeria a análise ontofenomenológica do possível (ele é aquilo que está fora de alcance, aquilo que o para-si deseja sem jamais poder obtê-lo porquanto este para-si seja consciência reflexo-refletidora): “no momento em que penso ter alcançado o futuro, ele se desagrega bruscamente e se torna, para meu novo presente, um *co-presente irrealizável* à medida que um novo futuro aparece como futuro do novo presente” e “o antigo futuro é tornado quase presente em relação ao novo futuro, e tornado quase futuro em relação ao novo passado” (FLAJOLIET, 2005, p. 78); daí, portanto, a observação sartreana de que o futuro, enquanto sentido do para-si presente, seja problemático e escape radicalmente a este para-si presente. Longe do futuro se realizar, o que se realiza, na verdade, é um para-si *designado* pelo futuro e que se constitui em ligação com esse futuro. Ora, enquanto *sentido* do para-si presente, o futuro é aquilo que o para-si tem de ser, sem, no entanto, poder sê-lo; e ele não pode sê-lo exatamente pela operação acima descrita por Flajoliet e, *eo ipso*, pelo fato de que o futuro é possibilização contínua de possibilidades que jamais serão atingidas: se tenho fome, por exemplo, meu possível-de-comer-algo é apenas atingindo do ponto de vista de uma repleção orgânica e jamais do ponto de vista, digamos, de uma repleção ontológica/transcendental, ou seja, o fato de comer é acompanhado de uma decepção (ela também ontológica/transcendental), pois eu não buscava senão a unidade

³²⁹ Flajoliet (2005, p. 76) novamente: “Se tenho de ser o possível, posso por definição não sê-lo e esta possibilidade é a raiz ontológica da contingência da escolha concreta de tal possível”.

contraditória da plenitude e da *vacuidade* que teria sido a fome-preenchida enquanto fome-em-si. Finalmente, a análise fenomenológica do ek-stase temporal futuro finda por revelar-nos que o *ipse*, porque falta de... para..., transcende a si mesmo em direção à seus possíveis na vã ilusão de realizar a famigerada totalidade que o assombra ontologicamente. Em linhas gerais, finalmente, podemos depreender que o futuro (em relação aos outros ek-stases temporais, passado e presente), marca, como não deixamos de frisar, o *sentido* do para-si: enquanto nada de ser, o para-si é uma falta de ser que deseja preencher-se a si mesmo através de um valor (si idêntico) que somente poderia (ainda que ilusoriamente) ser alcançado nas lonjuras, isto é, nos possíveis (tipo de para-si faltante pelo qual o para-si presente realizaria a totalidade)³³⁰. Enquanto ser-que-tem-de-ser-seu-futuro ao arrancar-se do presente nadificando o passado, o para-si não é o que é (passado) e é o que não é (futuro). Portanto, observamos que a fenomenologia das três dimensões temporais indica que o passado é o que o para-si é sob o modo de *não sê-lo mais*, que o presente é o que o para-si é sob o modo de *não sê-lo* e que o futuro é o que o para-si é sob o modo de *não sê-lo ainda*: “na medida em que somos *tempo*, *somos* alguma coisa de modo diferente do para-si” (SARTRE, 2010b, p. 496); assim, nas três dimensões ek-státicas, podemos observar que o *nada de ser*³³¹ (que é falta de... para...) do para-si é o elemento fundamental da temporalidade e que o instante, tal como em *TE*, é a negação do tempo humano.

C)

Nossa descrição da temporalidade não estaria completa se não abordássemos, ainda que de passagem, a *ontologia* do *ipse* através da *fenomenologia* das três dimensões temporais; trata-se, por conseguinte, de empregar uma *ontofenomenologia* da temporalidade *estática* e depois *dinâmica*: “isto é, apreender o *ser* do tempo aparecendo

³³⁰ É interessante notar como esta concepção do futuro, de alguma maneira, está totalmente vinculada à atividade que Sartre exerce como escritor. Ora, muito sutilmente, já somos capazes de entrever que o futuro é uma dimensão temporal privilegiada, sendo, portanto, o sentido do para-si. Em *La Cérémonie des adieux* (2015, pp. 594-95), Simone indaga ao seu entrevistador os motivos que o levam a preferir o movimento do presente rumo ao futuro em detrimento ao movimento do presente ao passado; ao que responde ele: “Se olhamos o sentido mesmo de minha vida, que é o de escrever, ora, bem!, esta atividade consiste em partir de um presente que se torna passado onde eu não escrevi, para chegar a um presente onde eu escrevo, e onde uma obra realiza-se e que será terminada no futuro. O momento da escrita é um momento que compreende o futuro e o presente, e o presente determinado em relação ao futuro”.

³³¹ O tempo, portanto, “não é nem um meio, nem um quadro, nem uma forma *a priori* da sensibilidade, nem uma lei de desenvolvimento. Na verdade, é todo ele atravessado pelo Nada. Se eu o considero de um ponto de vista, ele *é*, e se o considero de outro ponto de vista, ele *não é*: o futuro *não é*, o passado *não é mais* e o presente se esvai (...)” (SARTRE, 2010b, p. 496).

como presente-se-futurizando-ao-se-arrancar-do-passado” (FLAJOLIET, 2005, p. 79). Trata-se, portanto, de abordar a temporalidade como estrutura totalitária que organiza nela as estruturas ek-státicas secundárias (ek-stases temporais). Assim, por estática da temporalidade, Sartre compreende a análise da constituição do “antes” e “depois” na medida em que essas noções podem ser visadas em seu aspecto ordinal e independente da mudança propriamente dita; n’outras palavras, a estática da temporalidade seria, digamos, uma primeira etapa do enraizamento do tempo fenomenal em seu ser: “a ipseidade como forma do si que sempre falta do possível para poder totalizar-se como em-si-para-si” (FLAJOLIET, 2005, p. 80). Por conseguinte, a análise da *estática temporal*, tal como figura em *L’être et le néant*, irá demonstrar que a tradição filosófica (mais especificadamente Descartes, Leibniz, Kant e Bergson) tende a reduzir a ideia de *sucessão* a um tipo de *separação*, uma vez que não levou em conta que a *sucessão* é uma *ordem* cujo princípio ordenador é a relação *antes-depois*. Sem que nos debrucemos minuciosamente em cada crítica, passaremos diretamente ao resultado dela, qual seja: a análise ontofenomenológica da ordem das sucessões conduz, efetivamente, à afirmação de que a temporalidade é uma unidade que se multiplica e uma multiplicidade que se unifica, de modo a indicar que somente o *ipse* pode ser temporal³³²: “somente um ser de uma certa estrutura de ser pode ser temporal na unidade de seu ser. O antes e o depois não são inteligíveis (...) senão como relação interna” (SARTRE, 2010a, p. 171). Destarte, se a temporalidade deve possuir a estrutura da ipseidade, ela designará o modo de ser de um ser que é si mesmo fora de si, pois, citando novamente o filósofo “é somente (...) porque o si é si lá longe, fora de si, em seu ser, que ele pode ser antes ou depois de si, que ele pode ter, em geral, um antes e um depois” (SARTRE, 2010a, p. 172).

Reforcemos a tinta: se a temporalidade deve possuir a estrutura da ipseidade, observamos que ela é a intra-estrutura do para-si, isto é, de um ser que tem de ser seu ser ek-staticamente; inversamente, o *ipse* não pode ser senão temporalizando-se³³³: a

³³² Nesta conjectura teórica, trata-se de mostrar que os objetos, em-si, somente possuem um antes e um depois através do para-si. O exemplo de dois pontos A-B é fundamental para a compreensão do que dissemos: “Se, portanto, concedemos *a priori* o ser em si a A e a B, é impossível estabelecer entre eles a menor ligação de sucessão. Esta ligação, com efeito, seria uma relação puramente externa e como tal, seria necessário admitir que ela permanece vaga, privada de substrato, sem poder capturar A ou B, em um tipo de nada intemporal” (SARTRE, 2010a, p. 168). Antes e depois só podem vir ao mundo através de um ser que, ao contrário do em-si que é o que é, não é o que é e é o que não é: “quando se é o que é, simplesmente, não há senão uma maneira de ser seu ser. Mas, a partir do momento onde não se é mais seu ser, diferentes maneiras de sê-lo, não o sendo, surgem simultaneamente” (SARTRE, 2010a, pp. 172-73).

³³³ “A temporalidade não é, mas o para-si se temporaliza existindo” (SARTRE, 2010a, p. 172).

fenomenologia das três dimensões temporais, ademais, já havia demonstrado que o para-si não pode ser senão sob a forma temporal. Dessa maneira, a ipseidade é o resultado, digamos, do surgimento do para-si como nadificação do em-si ao constituir-se sob todas as dimensões possíveis de nadificação. Ora, enquanto ser que não pode ser senão *fora de si mesmo*, o para-si se temporaliza, isto é, escapa de seu passado ao transcender seu presente rumo ao futuro: nesta toada, a ipseidade significa, ontologicamente, a nadificação do que se “é” (presença (a) si) rumo a um ser possível que o para-si busca ser (si sob a forma paradoxal do em-si-para-si) sem jamais poder sê-lo e que, por isso, o reconduz novamente ao ser que ele “é”: nesta toada, a “miragem ontológica do Si” é o *leitmotiv* da ipseidade. E como *ipse*, o para-si deve: 1) não ser o que ele é, 2) ser o que ele não é e 3) não ser o que ele é e ser o que ele não é na unidade de uma perpétua remissão; sobremaneira, “trata-se bem das três dimensões ek-státicas, o sentido do ek-stase sendo a distância a si” (SARTRE, 2010a, p. 173). Logo, diremos que o *ipse*, segundo aqui as observações de Flajoliet (2005, p. 80), é a unidade *ontológica* das três dimensões *fenomenológicas* de ser do para-si: fuga do *passado* em direção ao *futuro* através da *volição do presente*³³⁴.

Em relação à *dinâmica da temporalidade*³³⁵, podemos observar que ela completa a reintrodução da descrição fenomenológica do tempo na ontologia do *ipse*³³⁶

³³⁴ Ao indicar que o *ipse* é a unidade ontológica dos três ek-stases temporais, Sartre irá retomar a análise de cada uma delas (passado, presente e futuro): todavia, a que mais nos interessa, talvez pelo fato de que traga alguma novidade ao tema, é o ek-stase passado à medida que é colocado, em termos ontológicos/metafísicos, o problema do nascimento do para-si: “a necessidade de possuir, para o *ipse*, um passado, é a necessidade de ter surgido de maneira contingente no mundo” (FLAJOLIET, 2005, p. 81). N’outras palavras, a necessidade do para-si de possuir um passado significa, forçosamente, que não há um tipo de começo absoluto que se tornaria passado sem antes ter possuído um passado: o para-si enquanto tem de possuir seu passado, já vem ao mundo com um passado. Sob a tutela de uma tal necessidade, podemos concluir que seria escandaloso afirmar que a consciência “apareça” e venha “habitar” o embrião, em suma, que haja um momento onde o ser em formação não possua consciência e um momento onde uma consciência sem passado se “aprisione” neste ser vivo. Estas considerações sartreanas são interessantes para que possamos pensar, por exemplo, a questão do aborto tal como colocada hoje: o embrião já é ou não é um indivíduo? Se seguirmos a explanação do filósofo, teremos dizer que (o que não significa, vejamos bem, que postulamos um qualquer juízo de valor acerca do tema) que o embrião já é um indivíduo (no sentido de humanidade), pois já possui, desde sua origem, uma consciência e um passado. Logo, Sartre parece resolver a questão (e a resolve em alguns parágrafos) sem, finalmente, passar pela posição biológica que busca determinar a partir de quantos meses o feto desenvolve seu sistema nervoso e torna-se, com isso, um ser-humano. Para terminar esta ligeira observação, notemos que a posição de Sartre é bastante diferente, por exemplo da posição de Freud: se para o psicanalista o nascimento da criança opera a passagem da natureza à cultura e, nisso, o aparecimento de uma falta que jamais é preenchida, no caso sartreano, ao contrário, o para-si embrião, porque consciência, já é uma falta de ser desde sua origem, isto é, desde o momento em que o em-si busca fundar-se como *ens causa sui* e fracassa.

³³⁵ Segundo De Coorebyter (2000, p. 208), a temporalidade dinâmica de *EN* é o resultado da leitura sartreana de Heidegger, e já aparece em seu artigo, presente em *Situações I*, sobre a literatura de Faulkner.

³³⁶ Ela completa o exame da temporalidade, pois o tempo não é apenas uma ordem fixada por uma multiplicidade determinada (tal como revelou-nos a análise da estática temporal), mas, igualmente, uma

ao levantar duas questões fundamentais: 1) por que o para-si sofre esta modificação de seu ser que o faz tornar-se passado? 2) e por que um novo para-si surge *ex nihilo* para tornar-se o presente desse passado-aí? Logo, devemos indagar como e por que o passado torna-se presente e como e por que um novo presente surge *ex nihilo*³³⁷. Esta última expressão (*ex nihilo*) é fundamental para que compreendamos, inicialmente, que não se trata aqui de pensar que o futuro torna-se presente para, em seguida, afundar-se no passado; logo, será necessário, digamos, resignificar teoricamente as noções clássicas de *permanência* e *mudança* para que cheguemos à conclusão de que a temporalização (em seu aspecto dinâmico) é uma “mudança pura e absoluta (...) mudança sem *nada* que mude e que é a duração mesma” (SARTRE, 2010a, p. 179). Desta lida, ver-se-á que o *ipse*, enquanto “consciência vazia”, possui uma necessidade ontofenomenológica de produzir-se *ex nihilo* em direção ao futuro ao mesmo tempo em que se precipita no passado: “o *ipse* produz-se *ex nihilo* rumo ao futuro através da fulgurância do instante onde ele deixa o que ele já não é mais” (FLAJOLIET, 2005, p. 82); daí que seja necessário pensar em conjunto a fuga do novo presente rumo ao futuro e, igualmente, a passeificação (*passéification*) do antigo presente. Doravante, o único fenômeno a ser análise é, de fato, o surgimento de um novo presente passeificando (*passéifiant*) o presente que ele era e a passeificação de um presente que conduz ao aparecimento de um para-si para o qual esse presente vai tornar-se passado (daí que o presente seja, portanto, um fenômeno que conjugue dois movimentos): “o fenômeno do devir temporal é uma modificação global, pois um passado *de nada* não seria mais um passado, pois um presente deve ser necessariamente presente *desse* passado” (SARTRE, 2010a, p. 180). Analisando a metamorfose do para-si presente em passado (com o surgimento conexo de um novo presente), é preciso observar que o conjunto do passado recua à medida que o passado anterior se torna passado de um passado ou mais-que-perfeito³³⁸; na dinâmica temporal, o presente permanece presente desse passado e

sucessão, isto é, o fato de que tal depois se torne um antes, que o presente se torne passado e o futuro, futuro-anterior: “é o que convirá examinar em segundo lugar sob o nome de *Dinâmica* temporal”, pois “é na dinâmica temporal que será necessário buscar o segredo da constituição estática do tempo” (SARTRE, 2010a, p. 165).

³³⁷ Aqui novamente, tratar-se de indicar os erros cometidos pela tradição filosófica e, mais especificadamente, por Leibniz e Kant: em suma, ambos os filósofos erram acerca da dinâmica da temporalidade, pois pensam o ser do *ipse* como um em-si. O filósofo francês “contesta que o tempo possa ser determinado em seu sentido ontológico como ‘mudança’ de uma ‘permanência’ à maneira de Kant ou Leibniz” (FLAJOLIET, 2005, p. 81).

³³⁸ “A relação do passado anterior ao mais-que-perfeito é totalmente apreendida pelo em-si (enquanto que a relação do presente ao passado é uma relação do para-si consigo mesmo como em-si)” (FLAJOLIET, 2005, p. 82).

torna-se presente passado desse passado (a passeificação do ex-presente é passagem ao em-si) e, ao mesmo tempo, um novo presente surge enquanto nadificação desse em-si (isto é, enquanto presença ao em-si). Finalmente, a metamorfose do para-si presente em para-si passado não pode ser pensada, notemos, sem o surgimento de um novo presente que irá tornar-se presente passado ou, se quisermos, ex-presença ao ser-em-si.

Ora, mas se o presente torna-se presente passado ao mesmo tempo em que um novo presente surge, este novo presente é, igualmente, modificação do futuro: “um novo futuro surge como futuro de um novo presente (pois a futurização é uma dimensão necessária do *ipse* vivo, que jamais pode faltar)” (FLAJOLIET, 2005, p. 83). Ainda que o futuro não cesse de ser futuro (isto é, ele não cessa de permanecer fora do para-si, para além do ser), a passeificação do presente faz com que o futuro torne-se futuro de um passado ou futuro anterior e, *eo ipso*, o surgimento de um novo presente inicia dois tipos de relação do futuro com esse novo presente, quais sejam: o futuro imediato ou o futuro longínquo. Em relação ao primeiro (futuro imediato ou futuro próximo), a questão é mais difícil (e já tocamos esta questão na seção anterior) à medida que o antigo futuro se realiza (eis aqui o que eu esperava ³³⁹), mas não pode jamais reunir-se *realmente* ao novo presente (não era senão isso o que eu esperava? ³⁴⁰): o futuro imediato coexiste com o novo presente como um tipo de co-presente irreal, pois, nessa situação, “o antigo futuro é doravante, em relação ao novo passado, seu futuro, e o passado em relação a ele, um tipo de futuro anterior” (FLAJOLIET, 2005, p. 83). Tornado presente, o antigo futuro permanece idealmente co-presente ao presente como futuro irrealizado do passado desse presente; e isso se é devido, como vimos, ao fato ontológico de que o futuro não é senão uma constante possibilização que jamais encontra seu fim à medida que busca uma totalidade ontologicamente impossível.

Ora, no caso do futuro longínquo, sua modificação não é problemática como a do futuro próximo, pois ele permanece futuro em relação ao novo presente com a condição de que o novo presente, evidentemente, não o abandone e continue a futurizá-lo ³⁴¹. Aliás, em um dado sentido, ainda que o para-si possa abandonar a busca pela realização de um possível X ao preferir o possível Y, ele não abandona jamais o que, de

³³⁹ Nesse primeiro caso, “ele é o presente de seu passado sob o modo do futuro anterior desse passado” (SARTRE, 2010a, p. 180).

³⁴⁰ “(...) ao mesmo tempo em que ele é para-si como o futuro desse passado, ele se realiza como para-si, portanto, como não sendo o que o futuro prometia ser” (SARTRE, 2010a, p. 180).

³⁴¹ “No caso onde o futuro é longínquo, ele permanece futuro em relação ao novo presente, mas, se o presente não se constitui ele mesmo como falta *desse* futuro, ele perde sua característica de possibilidade” (SARTRE, 2010a, p. 180).

fato, impulsiona essa busca: o si como identidade e, ao mesmo tempo, como consciência (de) si. Nesse sentido, o para-si pode trocar seu futuro longínquo por outro sem, todavia, jamais abandonar seu “verdadeiro alvo” (a totalidade em-si-para-si): com isso, e respondendo às indagações deixadas por Monnin quando do final de nosso segundo capítulo, diremos que “o sentimento de unidade e continuidade” do para-si é justamente dado pela busca incessante e interminável do *Si* que, como vimos, assombra as três dimensões ek-státicas do *ipse* definido como falta de... para... (logo, não há exagero de nossa parte quando afirmamos que o *Si* é um tipo de “objeto transcendental” normativo do movimento de transcendência do para-si). Daí que o filósofo atente para o fato de que o surgimento de um novo presente (bem como a modificação do futuro, seja o imediato ou o longínquo) a partir da passeificação do presente anterior não é motivo para que pensemos o surgimento de um ser novo ³⁴², pois “tudo se passa como se o presente fosse um perpétuo buraco de ser, imediatamente preenchido e perpetuamente renascente”, ou seja, “como se o presente fosse uma perpétua fuga diante da ameaça de ser enviscado no ‘em-si’ até a vitória final do em-si que o arrastará em um passado que não é mais passado de nenhum para-si” (SARTRE, 2010a, p. 182). Deste excerto, somos capazes de depreender, portanto, a lei ontológica essencial da ipseidade, qual seja: o para-si, em hipótese alguma, pode realizar a totalidade (em-si-para-si), o que implica que ele se temporaliza necessariamente/permanentemente até a “vitória final do em-si” (a morte); n’outras palavras, e isso nós já o dissemos, a *impossibilidade* da totalidade é aquilo que *possibilita* a temporalização do para-si, ou seja, seu constante movimento ek-stático para fora de si mesmo em direção àquilo que lhe falta (o mundo e seus objetos); nesse sentido, poderemos afirmar que uma possível definição de vida humana está toda ela ligada intrinsecamente à ipseidade. Sobremaneira, se a falta de ser que define a temporalização do *ipse* é, igualmente, um desejo de ser, concluímos que a impossibilidade do preenchimento do desejo é ontologicamente necessária à temporalização do para-si: ora, se o para-si coincidissem com seu desejo (isto é, se ele fosse totalmente preenchido), ele se tornaria uma opacidade inerte e atemporal. Tudo se passa, por conseguinte, como se o “*ipse* temporal não pudesse mais ser senão à distância

³⁴² Ainda que não haja aparição de um ser novo, vejamos bem, isso não implica afirmar que o para-si não mude, pois a mudança pertence naturalmente ao para-si enquanto ele é espontaneidade: “uma espontaneidade da qual poderíamos dizer que ‘*ela é*’, ou, simplesmente, ‘*esta* espontaneidade’ deveria deixar-se definir por ela mesma, ou seja, deveria ser fundamento não só de seu nada de ser como também de seu ser e, simultaneamente, o ser iria recuperá-la para fixá-la em algo dado. Uma espontaneidade que se posiciona como espontaneidade está obrigada, por esse mesmo fato, a negar aquilo que posiciona, senão seu ser converter-se-ia em algo adquirido e, em virtude da aquisição, iria perpetuar-se no ser” (SARTRE, 2010a, p. 183).

de si mesmo sem jamais realizar a coincidência sonhada com o si” (FLAJOLIET, 2005, p. 84)³⁴³.

Finalmente, ao término desta breve análise, podemos concluir que o para-si, enquanto *falta de ser que é desejo de ser*, é um ser que transcende seu presente ao nadificar seu passado e voltar-se a seu futuro sob a forma de um possível faltante (para-si faltante) que realizaria a tão aguardada totalidade: e é justamente a futurização do *ipse* que, nos quadros teóricos de *L'être et le néant*, será o objeto de análise da psicanálise existencial, afinal, é no futuro que o sentido do projeto original (escolha original) do para-si encontra-se assentado; daí nossa observação de que uma tal psicanálise seja, digamos, uma *arqueologia do futuro*. Afinal, um ser que se constitui a si mesmo como falta “não pode se determinar senão lá longe, sob aquilo que lhe falta e que ele é, em suma, por uma perpétua fuga de si rumo ao si que ele tem de ser” (SARTRE, 2010a, p. 234); ou, ainda, o para-si somente pode ser falta (no presente) se ele é lá longe (no futuro) supressão de falta, uma supressão que ele têm de ser sob o modo de não sê-la³⁴⁴. Antecipações à parte, concluímos deste capítulo que, isso o que Sartre nomeia como *estruturas imediatas do para-si* (presença a si, facticidade, valor, possíveis e circuito da ipseidade) correspondem, cada uma delas, ao ser-para-si enquanto desestruturalização do ser-em-si; as *estruturas* do para-si são *desestruturas* do em-si, são o resultado direto da irrupção do para-si quando da tentativa frustrada (que chamaremos aqui de *fracasso original*) do em-si em tornar-se *causa sui*.

³⁴³ O interessante da análise temporal é, precisamente, o fato de que ela já contém em torno de si a hipótese metafísica segundo a qual o em-si, ao buscar fundamentar-se como *ens causa sui*, fracassa e faz irromper um para-si que retoma, por sua conta, esse projeto original de auto fundação sem jamais, igualmente, poder realizá-lo. É nesse sentido, por exemplo, que podemos pensar que o para-si possui um tipo de reminiscência transcendental desta busca que ele herda do ser-em-si: “O ato histórico pelo qual o ser se nadifica em para-si é queda e lembrança do Paraíso perdido” (SARTRE, 2010a, p. 117).

³⁴⁴ Ademais, para Sartre (2010a, p. 235), “é esta relação original que permite, em seguida, constatar empiricamente faltas particulares como faltas *sofridas* ou *suportadas*. Ela é fundamento, em geral, da afetividade (...)”.

CAPÍTULO 4

DO PARA-SI-PARA-OUTRO COMO DIMENSÃO DE SER FUNDAMENTAL NA RELAÇÃO DO PARA-SI AO SER

“Eu vos digo que tudo estava previsto. Eles haviam previsto que eu estaria diante desta lareira, pressionando minha mão sobre este bronze, com todos esses olhares sob mim. Todos esses olhares que me comem... (...)”
(Jean-Paul Sartre)

1.1 – Da probabilidade do outro à sua necessidade de fato: crítica ao solipsismo

Até aqui nós havíamos deslindado os mecanismos ontofenomenológicos do desejo humano a partir da presença do objeto revestido por um ser que, desde a “Introdução” de *L'être et le néant*, denominávamos como ser transfenomenal do fenômeno, ou a busca desse ser através do próprio modo de ser do para-si como negação do em-si (em-si que o para-si é sob o modo de não sê-lo). Na medida em que o para-si, graças a seu nada de ser, apresentou-se como desejo-valor, isto é, desejo de completude identitária (consciência idêntica a *si*), pudemos escrutinar este desejo como uma busca sem ou com a intermediação direta do mundo: a sede que se deseja sede-em-si ou a possessão que deseja, via criação continuada, possuir o mundo simbolicamente através do X empírico. Em ambos os casos, no entanto, o que insuflava a busca pelo ser perdido estava assentado em uma falta de ser do para-si em detrimento à plenitude de ser do em-si. Todavia, é forçoso admitir que a falta de ser do para-si não poderia ser resumida apenas a uma busca pela totalidade ou valor, sem que essa busca fosse, necessariamente, afetada pela *existência concreta do outro*. Nesta toada, ao desvelarmos uma nova estrutura do para-si, isto é, seu ser-para-outro, veremos que tudo o que dizíamos nos capítulos anteriores não pode ser verdadeiramente compreendido se se pensa o para-si atravessado por um solipsismo que, forçosamente, confina-o em si mesmo. Se é verdade

que a obra em tela busca, exaustivamente, descrever a relação do homem com o Ser, a questão acerca de outrem deverá ser abordada e explicitada a partir dessa relação originária. Dito de outra maneira, a análise ontofenomenológica da intersubjetividade é um imperativo de uma filosofia que se almeja como filosofia do concreto, pois o surgimento do outro no mundo do para-si é o ensejo para uma nova dimensão de sua relação perante o Ser: “a emergência do ser-para-outro significa necessariamente a apreensão pelo outro da totalidade do para-si, enquanto o outro é transcendência absoluta e totalizante ou olhar” (HUSSON, 2015, p. 143). O mundo, visto pelo outro, irrompe com novas qualidades e com novas figuras da materialidade; daí que “a necessidade de uma psicanálise das coisas é adivinhada desde a terceira parte de *L’être et le néant*. Ver surgir um homem em um jardim público é, inicialmente, ver atestar-se um novo sentido do mundo, resultado da nadificação que esse homem é” (BOURGAULT, 2015, p. 188) ¹. Da análise da relação fundamental do para-si ao outro (e, desta análise, a descoberta do para-si como para-si-para-outro) à análise das relações concretas ao outro, vislumbramos a descoberta de modos de ser inteiramente novos que se reportam, cada qual a sua maneira, ao *valor*. Doravante, veremos que a descoberta da estrutura do para-outro é, inicialmente, a descoberta de uma nova condição geral da relação do para-si ao ser a despeito de sua dinâmica de existência que é sua condição de ser. Outrossim, soçobraríamos na pura abstração se, uma vez explicitada a ipseidade, não analisássemos a alteridade, pois para que haja ipseidade faz-se necessário que haja, igualmente, alteridade ²: logo, não há para-si sem, forçosamente, o outro, o que significa que todo para-si é para-si-para-outro. Além disso, este capítulo cumpre, no inventário de nossas investigações sobre a psicanálise, um papel teórico importante, qual seja: à medida que a já mencionada psicanálise sartreana é, como pensamos, amplamente desenvolvida nas biografias existenciais, este capítulo tem, dentre outras coisas, sua razão de ser pelo fato de que, na biografia de Mallarmé e Jean Genet, Sartre explora, com muito cuidado, a dimensão para-si-para-outro desses escritores e revela, desta exploração, o impacto crucial do outro em suas relações com o Ser ³. Para o filósofo

¹ Fazemos apenas observar que a aparição do outro, e mais especificamente a sua existência real e concreta, faz com que eu “me encontre engajado em um mundo cujos complexos-utensílios podem possuir uma significação que meu livre projeto não lhes conferiu inicialmente” (SARTRE, 2010a, p. 554).

² Afinal, “se a totalidade do ser está no circuito pelo qual eu me descubro, então, fora do circuito pelo qual eu me descubro, não há ninguém a ser encontrado” (UÇAN, 2015, p. 97).

³ Ver-se-á que depois de *L’être et le néant*, a presença do outro (bem como os problemas ontológicos que ela pode gerar) é elementar para o escopo teórico geral das biografias. Além disso, esta análise ontofenomenológica da estrutura para-si-para-outro se faz necessária para que, no capítulo quinto, possamos pensar as possíveis relações entre analista e analisado.

francês, a existência do outro é uma *necessidade de fato* que opera uma reestruturação do ser do para-si; entretanto, se queremos desvelar o sentido ontológico desta reestruturação operada quando da existência concreta de outrem, é necessário que coloquemos a seguinte questão: o que é o outro; melhor, o que significa ser um para-si em detrimento de outro para-si?

Na longa e sinuosa história da filosofia, a questão do outro detém certa importância porquanto reveste o famigerado problema do solipsismo, problema que poderíamos resumir da seguinte maneira: como fundamentar filosoficamente a existência do outro? Afinal, uma tal fundamentação parece ser requerida para que os conceitos desse filósofo sejam revestidos de uma objetividade e, portanto, não orbitem apenas em torno de si mesmos. Sartre, em sua contenda contra o solilóquio do solipsismo, deverá resgatar alguns filósofos com o intuito de indicar possíveis acertos e possíveis erros argumentativos que poderão servir para a sua própria visão sobre o tema: Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, e claro, Husserl e Heidegger são os privilegiados aqui⁴. Grosso modo, poder-se-ia afirmar que, do realismo ao idealismo, o problema do outro não é bem resolvido, posto ter sido mal enquadrado pela tradição filosófica. Para a primeira corrente, o outro seria uma substância pensante e possuiria a mesma essência que eu; sobremaneira, pelo fato de que o realismo concebe o conhecimento através de uma ação do mundo sobre a substância pensante, ele não se preocupou em estabelecer uma ação recíproca das substâncias pensantes entre elas e fez do mundo, portanto, o intermediário através do qual elas se comunicam entre si: “entre a consciência do outro e a minha consciência, meu corpo como coisa do mundo e o corpo do outro são os intermediários necessários” (SARTRE, 2010a, p. 261). Dessa posição teórica, o filósofo observa que o realismo opera uma separação total, qual seja: separa a alma do outro da minha alma por uma distância que separa, de início, minha alma de meu corpo, depois meu corpo do corpo do outro e, finalmente, o corpo do outro de sua própria alma. Diante de um tal desmembramento, e pelo fato de que alma e corpo estão separados um do outro, a relação de meu corpo ao corpo do outro é relação de pura exterioridade indiferente: assemelha-se à relação dos objetos entre si. Se alma e corpo estão separados e se só apreendo o outro a partir de seu corpo, o realismo não é capaz de fornecer uma

⁴ Como o nosso intuito aqui é apenas o de restituir a questão do para-outro para que, assim, possamos compreender o desejo carnal, não nos debruçaremos nas críticas que Sartre concebe para cada um desses filósofos. Para resumí-las, podemos frisar o seguinte: se é verdade que o outro, para que seja outro, tenha de apresentar-se a mim como não sendo eu, esta negação é tratada, principalmente por Hegel, Husserl e Heidegger, como negação externa, isto é, como um tipo de negação que pertence à ordem dos objetos e não à do para-si.

evidência acerca da realidade da alma do outro, pois ela não passa senão de uma substância que o corpo indica sem, por outro lado, entregá-la plenamente à intuição; “em uma palavra, em uma filosofia fundada sob a intuição, não há nenhuma intuição da alma do outro” (SARTRE, 2010a, p. 262). Se se indica que pelo menos o corpo do outro é dado a mim, isso não resolve de maneira alguma o problema do solipsismo, pois ele não está integrado na totalidade-humana na medida em que, separado de sua alma, ele é apresentando como um objeto qualquer do mundo: daí a afirmação de que esse corpo dado pela intuição realista é *um* corpo e não o *corpo do outro*. Enquanto a existência do outro é certa, ainda que haja separação alma e corpo, o realista acredita que, por hipótese, podemos visar esse corpo como pertencendo a um homem que possuiria uma consciência análoga a minha: logo, enquanto a realidade do mundo é exterior, a realidade do outro, por seu turno, não pertence senão a um conhecimento provável que tenho dele. Por esse expediente, o realismo, curiosamente, deságua em um idealismo: “se o corpo é um objeto real agindo realmente sobre a substância pensante, o outro torna-se uma pura representação cujo *esse* é um simples *percipi*, isto é, cuja existência é medida pelo conhecimento que dele possuímos” (SARTRE, 2010a, p. 263).

Como não podemos confiar na explicação escusa do realismo, não poderíamos afirmar a existência plena do outro através das lentes idealistas? Se o outro é minha representação, não seria melhor, como fazem os idealistas, interrogá-la no seio de um sistema que reduz os objetos a um agrupamento ligado de representações cuja existência é mesurada a partir de meu conhecimento? Mergulhando nas tramas teóricas do kantismo ⁵, Sartre se esforça em demonstrar que a questão do outro permanece ali uma hipótese *a priori* na medida em que a relação das consciências é por natureza impensável. Pelo fato de que a percepção do objeto-outro remete a um sistema de representações coerentes no qual esse sistema não é o meu (afinal, existem certas categorias de fenômenos que não parecem senão existir para o outro), o outro não pode ser concebido como um conceito constitutivo e nem regulador de meu conhecimento: “(...) o outro não é somente aquele que eu vejo, mas aquele *que me vê*. Viso o outro enquanto ele é um sistema ligado de experiências fora de alcance no qual eu figuro como um objeto entre os objetos” (SARTRE, 2010a, p. 266). Deste itinerário, o idealismo apresenta o outro, em um certo sentido, como uma negação radical de minha experiência na medida em que ele é aquele para quem eu sou um objeto. No entanto,

⁵ Como dissemos, não iremos analisá-la em filigrana, mas apenas indicar suas linhas gerais.

enquanto sujeito do conhecimento, esforço-me a determinar o sujeito como objeto, mas este sujeito, por seu turno, também nega minha característica de sujeito e apreende-me como objeto de seu conhecimento. Ainda que o idealismo o conceba como real, o fato de que não pode haver comunicação entre as consciências leva-me a não poder conceber sua relação real comigo: enquanto objeto, ele não é dado a minha intuição; enquanto sujeito é, todavia, a título de objeto de meus pensamentos que eu o considero. Do quíprocó idealista, somente restariam duas alternativas possíveis: ou desvencilhar-se completamente do conceito de outro, provando que ele é inútil à constituição de minha experiência (solipsismo), ou, ao contrário, afirmar sua existência real graças a uma comunicação real e extra empírica entre as consciências. Se a maioria dos pós-kantianos escolhem a segunda alternativa (segundo Sartre), o idealismo finda por deturpar-se em um *realismo metafísico*; forjando uma pluralidade de sistemas fechados que não podem se comunicar entre si, os pós-kantianos reestabelecem, assumido a existência real do outro, a noção de substância: se esses sistemas não são substanciais, enquanto são sistemas de representações, o mesmo não poderá ser dito de sua exterioridade recíproca que será exterioridade *em si*; pelo fato de que cada sistema de representação está fechado sobre si mesmo, a apreensão do outro por mim é apenas da ordem do provável enquanto somente por ser apreendida de fora. *En passant*, tanto realismo quanto idealismo convergem entre si e não fornecem senão o outro como uma hipótese provável: o realismo, porque passa pelo corpo distinto do espírito, concebe o outro a partir de minhas representações (o realismo é um idealismo); já o idealismo, porque não concebe uma comunicação entre os sistemas representativos, deságua em uma compreensão do outro como uma exterioridade em si (o idealismo é um realismo) ⁶.

Ora, se não podemos guiar-nos nem por um caminho e nem por outro, ao menos detemos a compreensão da existência do outro há uma proposição fundamental, qual seja: o outro é o outro, isto é, o eu que não é eu, proposição pela qual deprendemos uma negação como estrutura constitutiva do ser-outro. E é exatamente o mau enquadramento dessa proposição que tornam o idealismo e o realismo escusos, pois ambos fazem da negação uma negação de tipo externa: o outro não sou eu assim como a mesa não é o cinzeiro: enquanto o realista crê apreender o outro através de seu

⁶ Infelizmente, como não possuímos tempo hábil para abordar o kantismo por ele mesmo, para, em seguida, confrontá-lo com a leitura sartreana; assim, gostaríamos apenas de indicar que esta crítica, tecida a partir da experiência do outro, talvez pudesse se estender a todo arcabouço idealista do pensamento de Kant. Pensamos essa extensão sobretudo tendo em mente o belíssimo texto do professor Rubens Rodrigues Torres Filho, “A Virtus Dormitiva de Kant”, texto-conferência impresso pela revista *Discurso*.

corpo, ele estima que ele esteja separado do outro como um corpo está separado de outro corpo, “o tipo de relação que une e separa esses dois corpos é a relação espacial como a relação das coisas que não possuem relação entre elas, como a exterioridade pura na medida em que ela é dada” (SARTRE, 2010a, p. 269); já o idealista, por seu turno, reduz seu corpo e o corpo do outro a sistemas objetivos de representação, ou seja, um sistema total de representações a partir do qual cada mônada estaria encerrada em si mesma e não poderia manter nenhum tipo de relação com o que ela não é. Enquanto o sujeito é, forçosamente, um sujeito do conhecimento, o idealismo o isola em um tipo de plenitude positiva que o separa do outro em termos de separação espacial exterior, “assim, é ainda o espaço que *separa* implicitamente minha consciência da consciência do outro” (SARTRE, 2010a, p. 270). Doravante, porquanto o outro seja revelado a mim em um mundo espacial, será sempre um espaço real ou ideal que me separará dele. Tal proposição equivocada gera, para Sartre, uma grave consequência: se minha relação ao outro é construída a partir de uma exterioridade de indiferença, eu não poderia mais ser afetado, em meu ser, pelo surgimento do outro, assim como um em-si não é afetado pelo surgimento de outro em-si. Mantendo-me nesta única relação possível (exterioridade de indiferença), forçoso será convir que o outro não poderá agir sobre meu ser a partir de seu ser, fato que leva com que ele não possa se revelar a mim, isto é, aparecer senão como objeto de meu conhecimento. Se se pode escapar ao funesto destino da solidão ontológica do homem iniciada pelo solipsismo, a única escapatório possível, tal como pensa o Autor, seria a de tratar minha relação com o outro do ponto de vista de uma negação interna: “ou seja, como uma negação que põe a distância original do outro e de mim mesmo na medida exata em que ela determina-me pelo outro e onde ela determina o outro por mim” (SARTRE, 2010a, p. 271). Se não podemos estabelecer relação possível entre eu e o outro do ponto de vista da negação de exterioridade ⁷, Husserl, Hegel e Heidegger não teriam triunfado sobre o problema do solipsismo tratando-o a partir de uma negação de interioridade?

O fenomenólogo alemão, tal como Sartre o compreende, pretende refutar o solipsismo ⁸ ao indicar que o recurso ao outro seria uma condição indispensável para

⁷ Reforcemos: “O realismo e o idealismo pensam, com efeito, a relação ao outro sob o modo de uma negação externa: o outro e eu estamos separados por um nada que é exterior, a maneira de duas substâncias existindo uma fora da outra, dois corpos ou dois espíritos marcados pelo caráter da exterioridade, de modo que a negatividade não afeta seus seres respectivos. E nesta perspectiva exterior, a relação ao outro é uma relação de conhecimento e o acesso ao outro é impossível, pois, por definição, um para-si não pode adquirir conhecimento de um outro para-si” (ONG-VAN-CUNG, 2015, p. 121).

⁸ Sobretudo em *Meditações Cartesianas e Lógica Formal e Lógica Transcendental*.

constituição do mundo: o mundo, tal como se revela à consciência, seria intermônadico, pois o outro não está presente ao mundo apenas como aparição concreta e empírica, mas como uma condição permanente de sua riqueza e unidade: que eu considere em solidão este X mundano qualquer, o outro sempre está envolvido nesta percepção como uma camada de significações constitutivas que pertencem ao objeto mesmo que visto, logo, como um garantidor de sua objetividade. Portanto, na medida em que meu ego psicofísico é contemporâneo do mundo, o outro apareceria como condição necessária à sua constituição; esse meu ego é constituído na objetividade com os outros: “meu Ego empírico e o Ego empírico do outro aparecem ao mesmo tempo no mundo; e a significação geral ‘outro’ é necessária à constituição de cada um desses ‘Egos’” (SARTRE, 2010a, p. 272) ⁹. Uma tal afirmação, como se pode suspeitar, é contrária à posição kantiana segundo a qual cada objeto seria constituído por uma simples relação ao sujeito: ao contrário disso, ao estabelecer uma reciprocidade entre os Egos, cada objeto aparecerá em minha experiência concreto revestido por um sistema de referências a uma pluralidade de consciências; em outras palavras, o outro aparece para mim através dos objetos que visto, isto é, como sua camada de significações constitutivas: “é à mesa, *junto* à parede, que o outro se revela a mim, como aquele a que se refere perpetuamente o objeto considerado” (SARTRE, 2010a, p. 272). Daí o grande avanço husserliano em relação aos filósofos da modernidade: é à luz do conceito de outro que a experiência será interpretada. Contudo, pelo fato de que a fenomenologia de Husserl, na verdade, é uma fenomenologia transcendental, observar-se-á que a questão do outro deve ser regulada a partir da esfera transcendental pura (primeira esfera) do Ego transcendental; n’outras palavras, trata-se de estabelecer minha relação ao outro do ponto de vista dos sujeitos transcendentais: “(...) toda consciência daquilo que é exterior, todos os modos *de* sua aparição pertencem, todavia, à primeira esfera” (HUSSLERL, 2011, p. 149); assentados dos sujeitos transcendentais, o verdadeiro problema, portanto, é o da conexão entre esses sujeitos transcendentais para além da experiência. Ora, mas o que significa, na esteira argumentativa de Sartre, tratar o problema do outro na perspectiva de uma fenomenologia transcendental (e, mais especificadamente, do Ego transcendental)? Redundâncias a parte, o descompasso teórico de Husserl é justamente o de pretender resolver o solipsismo traçando sua

⁹ No §44, “Redução da experiência transcendental na esfera própria” da “Quinta Meditação”, Husserl (2011, p. 143) nota que: “(...) o *outro* remete a mim mesmo, o outro é um reflexo de mim mesmo e, no entanto, ele não é propriamente um reflexo: um *analogon* de mim mesmo, ele não é, contudo, um *analogon* no sentido habitual”.

possível resolução via esta fenomenologia transcendental/idealista pela qual um Ego transcendental irrompe como polo último de sentido: ao colocar o problema das relações com o outro (e, no limite, de sua existência objetiva) do ponto de vista transcendental-egóico, notamos que se o sujeito transcendental “remete a outros sujeitos para a *constituição* do conjunto noemático, será fácil responder que remete a eles como remete a *significações*”, e finalmente, “o outro seria aqui como uma categoria suplementar que permitiria constituir um mundo, e não um ser real existente para além desse mundo” (SARTRE, 2010a, p. 273). O outro, enquanto “categoria suplementar” para minha constituição do conjunto noemático, é reduzido a esta categoria e, fora dela, não podemos apreendê-lo enquanto outro, isto é, enquanto outro Ego transcendental: cada sujeito transcendental, porque esfera normativa e constituidora da experiência, existe em uma interioridade total e, se se almeja um conhecido válido desta interioridade, tal conhecimento somente pode ser tecido dentro dela, fato este que interdita a possibilidade de que eu conheça o outro tal como ele é; desta feita, o outro se revela a nossa experiência concreta como uma *ausência*. Indaga Sartre:

Mas, na filosofia de Husserl, como possuir uma intuição plena de uma ausência? O outro é o objeto de intenções vazias, o outro se recusa por princípio e escapa; a única realidade que permanece é, portanto, aquela de *minha* intenção: o outro é o noema vazio que corresponde a minha visada em direção ao outro, na medida em que aparece concretamente em minha experiência; é um conjunto de operações de unificação e de constituição de minha experiência pelo fato de que ele aparece como um conceito transcendental (SARTRE, 2010a, p. 273).

Em suma, Husserl reduz minha relação com o outro em uma relação de *conhecimento*: enquanto meu ser transcendental (e único verdadeiro) é uma mônada fechada sobre si mesma, eu somente posso conhecer o outro (enquanto outra mônada transcendental igualmente fechada sobre si) a partir de meu conhecimento e, fora disso, o outro, em seu ser mesmo, permanece uma ausência que desconheço. Para Sartre, a única resolução possível ao solipsismo transcendental husserliano seria, de fato, provar que minha consciência transcendental, em seu ser, pudesse ser afetada pela existência extramundana de outras consciências transcendentais ¹⁰. Contudo, como cada

¹⁰ Ora, mas não é justamente isso que o fenomenólogo alemão clama no §56, “Constituição dos graus superiores da comunidade intermônadica”? Lemos: “Se cada mônada forma uma unidade absolutamente

consciência encontra-se encerrada transcendentemente em si mesma, a existência do outro não é senão um *conhecimento provável*. Mas se retrocedemos no tempo lógico, haveria um filósofo, este também alemão, que poderia, talvez, fornecer-nos um feixe de luz contra a vasta escuridão solipsista: a filosofia hegeliana ¹¹, ao indicar que dependo do outro *em meu ser*, acaso não teria finalmente estabelecido, não um conhecimento provável, mas uma relação necessária entre eu e o outro? Hegel não teria vencido esta contenda de uma vez por todas ao afirmar que um ser para-si não pode ser para-si senão pelo outro? Do pensador alemão contemporâneo ao pensador alemão moderno, parece que realizamos um verdadeiro progresso, pois: “de início a negação que constitui o outro é direta, interna e recíproca; em seguida, ela é deixada de lado e leva cada consciência ao mais profundo de seu ser; o problema é posto no nível do ser íntimo” (SARTRE, 2010a, p. 276). Esse progresso, assentado aqui em uma “dialética intemporal”, revela que é em meu ser essencial que dependo do ser essência do outro, na medida em que meu ser-para-outro é condição sine qua non de meu ser-para-mim. A solução hegeliana seria perfeita não fosse a famigerada cisma filosófica em colocar essa relação tão íntima, interna e recíproca do ponto de vista do conhecimento: se há um Eu para o qual o outro é objeto, é porque há um outro para o qual o Eu é objeto; “é ainda o conhecimento que é aqui medida do ser e Hegel nem mesmo concebe que possa haver aí um ser-para-outro que não seja finalmente redutível a um ‘ser-objeto’” (SARTRE, 2010a, p. 277). Ainda que Hegel tenha tido o cuidado de fazer-me dependente do outro em meu ser, haveria um “otimismo epistemológico” emaranhando ontologia e epistemologia: antes de ser consciência (de) si, a consciência de Hegel é uma certeza de

fechada, a irrupção real e intencional de outras mônadas no seio de minha primordialidade não é irreal no sentido do que seria visado em sonho, do que seria representado à maneira de um simples fantasma. O que é existente entra em comunidade intencional com o que existe. É uma ligação por princípio única em seu gênero, uma comunidade efetiva, e precisamente aquele que torna transcendentemente possível o ser do mundo, de um mundo de homens e de coisas. (...) A esta comunidade em concreção transcendental, corresponde naturalmente uma comunidade mônadica aberta que nós definimos como intersubjetividade transcendental. Ela é, ainda que seja desnecessário dizer, constituída por mim e exclusivamente em mim, o *ego* meditando, unicamente a partir de minha intencionalidade, mas de tal maneira que ela seja constituída na modificação dos *outros*, com simplesmente um outro modo de aparição subjetiva, e que ela seja constituída de tal modo que comporte necessariamente o mesmo mundo objetivo” (HUSSERL, 2011, pp. 179-80). Muito provavelmente, e isso diremos a título de hipótese que mereceria ser averiguada com mais paciência, Sartre não pode aceitar que a legitimação última do mundo empírico seja, forçosamente, constituída pela esfera normativa transcendental que representa o Ego transcendental. Nesse sentido, o conhecimento do outro e qualquer relação possível ao outro, antes de ser atestado pela experiência empírica (objetiva), é afirmado pela experiência transcendental (subjetiva). N’outras palavras, Sartre não pode aceitar que o conhecimento que detenho do outro seja validado, em toda sua amplitude, unicamente pela subjetividade transcendental.

¹¹ Sartre usa como referência duas obras de Hegel, quais sejam: *Fenomenologia do espírito* (1807) e *Propedêutica Filosófica* (1808-1811).

si ¹² que necessita de uma outra consciência que, valendo-se do conhecimento, torne esta verdade objetiva; logo, tal otimismo epistemológico esconde, também, um otimismo ontológico pelo fato de que me reconheço como verdade (certeza de si) a partir do reconhecimento objetivo dessa verdade pelo outro. Se a consciência, sob a égide do corolário que chamamos aqui ordem das existências, é primeiro uma relação vivida de si a si e não um conhecimento de si, será forçoso admitir que esta consciência (consciência (de) si) será rigorosamente irreduzível ao conhecimento e não poderá transcender seu ser em direção a uma relação recíproca e universal onde ela poderia ver seu ser e o ser do outro como equivalentes; ao contrário disso, para nosso Autor, é necessário que a consciência se estabeleça em seu ser e coloque o problema do outro a partir de seu ser, e já sabemos aqui o isso significará: como bom francês que é, o filósofo vislumbra que a questão do solipsismo somente poderá ser solucionada se partirmos da *interioridade do cogito*, pois “cada um deve poder, partindo de sua própria interioridade, reencontrar o ser do outro como uma transcendência que condiciona o ser mesmo desta interioridade, o que implica necessariamente que a multiplicidade das consciência é por princípio indispensável” (SARTRE, 2010a, p. 282). Finalmente, um adequado ponto de partida na contenda contra o solipsismo é alcançando neste momento: minha relação ao outro, antes de ser uma relação de conhecimento a conhecimento, é *relação de ser a ser*. Destarte, Husserl equivoca-se na questão quando trata o ser pelo conhecimento e Hegel, em contrapartida, opera um descompasso teórico a partir do momento que identifica conhecimento e ser. Se tanto um como outro não são felizes em suas abordagens conceituais do problema em tela, seria Heidegger, então, o filósofo que teria dissolvido nossa solidão existencial?

A obra *Ser e Tempo* poderia ser considerada como um passo suplementar na elucidação acerca das relações entre os sujeitos, pois estabelece que a relação das realidade-humanas é relação de ser a ser, observação que desemboca na dependência dessas realidade-humanas entre si: como todo bom filósofo alemão, Heidegger resolve o problema (secular) sem muitos “rodeios” a partir de uma simples *definição*: descobrindo vários momentos intrínsecos no ser-no-mundo que caracteriza a realidade-humana (mundo, ser-no e ser), ele descreve o *mundo* como isso através do qual a realidade-humana anuncia a si mesma o que ela é, o *ser-no* como “*Befindlichkeit*” e “*Verstand*” ¹³ e o *ser* como o modo pelo qual a realidade-humana é seu-ser-no-mundo, logo, como

¹² Segundo Sartre, esta certeza de si passa por três momentos; ver *EN*, 2010a, p. 279.

¹³ “Situação afetiva” e “compreensão”.

Mit- Sein (ser-com); em suma, “a característica de ser da realidade-humana é que ela é seu ser *com* os outros. (...) Mas essa estrutura não é estabelecida de fora e por um ponto de vista totalitário como em Hegel (...)” (SARTRE, 2010a, pp. 283-284). Mesmo que Heidegger não passe pelo *cogito*¹⁴, a realidade-humana que a ele se desvela é a sua própria realidade-humana e é pela explicitação pré-ontológica que tenho de mim que chegarei a apreender o ser-com-o-outro enquanto uma característica essencial de mim mesmo; doravante, assim como descubro que meu ser-no-mundo baliza minha realidade-humana, descubro que minha relação de transcendência ao outro constitui meu ser próprio. Escrutinando meu ser enquanto ele me lança para fora de mim em direção a estruturas que me escapam ao mesmo tempo em que me definem, desvelo originalmente o outro. Se para Husserl e Hegel o tipo de relação entre as consciências era da ordem do *ser-para*¹⁵, em Heidegger essa relação é expressa sob a forma do *Mit-sein* (ser-com) que “possui uma significação totalmente diferente; o *com* não designa a relação recíproca de reconhecimento e de luta que resultaria da aparição *no meio* do mundo de uma realidade-humana outra que a minha”, mas, bem ao contrário, “ele exprime sobretudo um tipo de solidariedade ontológica para a exploração do mundo” (SARTRE, 2010a, p. 284)¹⁶. Nesta toada, antes de ser um objeto, o outro, em sua ligação a mim, é uma realidade-humana, um ser-no-mundo que me determina em meu ser; daí a imagem sartreana da *equipe*¹⁷ para designar o sentido dessa relação heideggeriana, pois antes de ser uma relação entre *eu* e *você*, ela institui o *nós*, não do ponto de vista do conhecimento, mas, sim, do ponto de vista da existência comum:

¹⁴ Fato que já havia sido notado por nós em capítulos anteriores.

¹⁵ Sobre o ser-para, lemos: “o outro me aparecia a mim e mesmo constituía-me enquanto ele era *para* mim ou enquanto eu era *para* ele; o problema era o reconhecimento mútuo de consciências colocadas umas face as outras” (SARTRE, 2010a, p. 284).

¹⁶ Lemos em *Ser e Tempo* (1993, §26, pp. 169-170): “Os outros, ao contrário, são aquelas dos quais, na maior parte das vezes, *ninguém* se diferencia propriamente, entre os quais também se está. (...) Na base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo do *Dasein* é mundo compartilhado”.

¹⁷ Esta definição, por parte de Sartre, tal como indica Cabestan (2004, p. 341), seria um dos tantos equívocos que muitos comentadores localizam na leitura sartreana de Heidegger: “Assim, quando Sartre afirma, a propósito do outro, que ‘a imagem empírica que melhor simbolizaria a intuição heideggeriana não é a da luta, mas a da equipe’, J. Launay indigna-se e denuncia o amalgame por Sartre do *Mitsein* de Heidegger à equipe alemã dos jogos de 1936!”. Tratando a questão com mais seriedade, o fato é que muitos leitores fiéis de Heidegger não encontram em Sartre uma leitura, digamos, ortodoxa de seu pensamento. Para nós, tal como já indicamos aqui através de nosso artigo “Anti-humanismo e humanismo: Descartes sob a mira de Heidegger e Sartre”, Sartre pinça alguns conceitos heideggerianos e os molda com o intuito de fazer com que eles sirvam a seus próprios interesses filosóficos particulares. No mais, se há um fosso que separa um do outro (o cogito cartesiano como ponto de partida), Sartre não poderia subscrever-se totalmente ao pensamento do filósofo alemão.

parece que dessa vez, temos o que exigimos, isto é, *um ser que implica o ser do outro em seu ser*.

Saberíamos, todavia, dar-nos por satisfeitos diante da letra heideggeriana? A resposta, como o leitor poderá suspeitar, é negativa, pois é precisamente essa coexistência que Heidegger deveria explicar e não o faz: por que ela é o fundamento único de nosso ser, por que o filósofo alemão creu poder passar dessa constatação empírica do ser-com à posição da coexistência como estrutura ontológica e essencial de meu ser-no-mundo? Se o ser-com é uma estrutura ontológica da realidade-humana, tudo indica que Heidegger tenha partido de um ponto de vista ontológico tal como Kant parte do sujeito abstrato, logo, “a coexistência ontológica que aparece como estrutura de meu ‘ser-no-mundo’ não pode de nenhuma maneira servir como fundamento a um *ser-com* ôntico” (SARTRE, 2010a, p. 286). Esclareçamos a objeção sartreana: o que Heidegger parece não explicar é como meu ser-com-o-outro (por exemplo, meu ser-com-Pierre, meu ser-com-Any, etc...) é, igualmente, uma estrutura constitutiva de meu ser-concreto; tal objeção encontra sua razão de ser a partir do momento em que Heidegger, como dissemos, passa abruptamente da constatação empírica do ser-com à posição da coexistência como estrutura ontológica do ser-no-mundo¹⁸. Assim, o que Sartre exige de Heidegger é uma passagem do plano ontológico ao plano concreto pelo qual o outro seria dado concretamente e não apenas abstratamente: permanecendo apenas no plano ontológico, o outro “não poderia mais ser determinado concretamente, tal como ocorre com a realidade-humana encarada diretamente e da qual é o alter-ego: é um termo abstrato e, por isso, *unselbständig*, que não tem em si, de forma alguma, o poder de converter-se neste outro” (SARTRE, 2010a, p. 287). Abstrata porque somente ontológica, minha relação concreta e ôntica com encontra-se aqui impossibilitada e, por esta feita, o *Mitsein* heideggeriano não poderia servir-nos para a resolução do problema concreto de minhas relações com o outro. Não havendo um escopo concreto, o movimento de transcendência, como estrutura *a priori* do ser, faz com que a realidade-humana saía de si mesma para, no final, encontrar-se consigo mesma. Sobremaneira, nas lentes sartreanas, “(...) a necessidade da existência do outro deve ser, se ela existe, uma ‘necessidade contingente’, isto é, do tipo mesmo da *necessidade de fato* com a qual se impõe o *cogito*” (SARTRE, 2010a, p. 289).

¹⁸ “(...) como poderíamos passar disso à experiência concreta do outro no mundo, como quando eu vejo de minha janela um transeunte caminhando na rua?” (SARTRE, 2010a, p. 286).

Ora, para que o outro seja dado, será necessária uma apreensão direta que conservará, no meu encontro ao outro, um caráter de facticidade e que, ao mesmo tempo, manterá a apoditicidade, a indubitabilidade do *cogito*; n'outras palavras, trata-se de pensar a existência do outro, não do ponto de vista de uma mera probabilidade, mas, seguramente, enquanto uma *realidade factual e apodítica* ¹⁹. De Husserl a Hegel, passando por Heidegger, o exame da existência do outro finda por desaguar em quatro princípios sartreanos que deverão ser levados em consideração se quisermos sair do terreno do provável (terreno por excelência solipsista), quais sejam: I) é preciso partir do *cogito* ²⁰ e, nesse terreno arado pela necessidade de fato, descartar a existência do outro como meramente provável; logo, tratar-se-á de descobrir o outro por sua presença concreta e indubitável: é preciso que eu encontre em mim, antes de razões que fariam acreditar na existência do outro, o outro ele mesmo como não sendo eu; II) para que a existência do outro seja trespassada pela necessidade de fato, faz-se necessário produzir um *cogito* que me lance para fora de mim em direção ao outro e isso, “não me revelando uma estrutura *a priori* de mim mesmo que apontaria em direção a um outro igualmente *a priori*, mas me descobrindo a presença concreta e indubitável de tal ou tal outro concreto” (SARTRE, 2010a, p. 290); da imanência absoluta devemos ser lançados à transcendência absoluta; III) o que o *cogito* deve revelar-nos não é um objeto-outro, pois quem diz objeto, diz provável. Logo, o outro não será aqui nem uma representação, nem um sistema de representações e nem muito menos uma unidade necessária de nossas representações, pois o outro é *para mim*, ele “interessa” meu ser, não contribuindo *a priori* à sua constituição, mas ôntica e concretamente nas circunstâncias empíricas de nossa facticidade; IV) o outro deve aparecer ao *cogito*, não como outro-objeto, mas *como não sendo eu*, logo, como uma consciência que se difere de mim. Na medida em que o outro não sou eu, há aqui uma negação interna que significa “ligação sintética e atividade de dois termos no qual cada um se constitui negando-se do outro. Esta relação negativa será, portanto, recíproca e de dupla interioridade” (SARTRE, 2010a, p. 291). Enfim, possuindo estes quatro pilares conceituais, poderemos abordar a

¹⁹ Ademais, é por isso que realismo & idealismo fracassam, pois ambos pensam a existência do outro do ponto de vista da probabilidade. Veremos os motivos que levam Sartre a considerar a questão do outro do ponto de vista da necessidade de fato.

²⁰ Sabemos que o *cogito* sartreano, ao contrário do *cogito* de Descartes que é reflexivo, é um para-si detentor de uma consciência pré-reflexiva, o avesso de uma substância. Logo, é do interior dessa consciência (de) si que deveremos abordar o tema da existência do outro; lemos: “se a existência do outro não é uma vã conjectura, um puro romance, é porque existe alguma coisa como um *cogito* que a concerne” (SARTRE, 2010a, p. 290).

questão do outro e instituir, concreta e indubitavelmente, sua existência e o tipo de relação que pode haver entre as consciências.

1.2 – Do olhar como revelador do para-si-para-outro

Se a existência do outro deve passar pela indubitabilidade da necessidade de fato, a experiência da vergonha apresenta-se ao filósofo como um primeiro passo em direção à demonstração dessa necessidade: encontrar-me sozinho em um corredor e meto-me a espiar alguém através do buraco da fechadura, estou sozinho e no plano da consciência pré-reflexiva de mim. Enquanto consciência (de) mim, não me reporto a meus atos para, em seguida, qualificá-los; neste plano originário sou pura e simplesmente uma consciência não téticamente consciente de mim mesmo e de meus atos, *sou meus atos*, o que significa que não os conheço, pois o conhecer supõe, tal como vimos, uma conversão da consciência à reflexão. Consciência de primeiro grau, a porta e a fechadura são apreendidos por mim como instrumentos e obstáculos os quais apreendo (irrefletidamente) como devendo ser manejados com cuidado de modo que eu posso enxergar da melhor maneira possível através da fechadura. Nesta plano consciente, “nenhuma vista transcendente vem conferir aos meus atos um caráter de *dado* sob o qual possa se exercer um julgamento: minha consciência adere a meus atos; ela *é* meus atos; eles são somente comandados pelos fins a serem alcançados e pelos instrumentos a serem empregados” (SARTRE, 2010a, p. 298). Na medida em que meu fim (olhar-da-melhor-maneira-possível-atraves-da-fechadura) ilumina e organiza os meios (virar um pouco a cabeça para direita, inclinar-me mais, etc), o conjunto fim-meio somente pode existir em relação a um livre projeto de minhas possibilidades²¹: “é precisamente o ciúmes, como possibilidade que eu sou, que organiza esse complexo de utilidade ao transcendê-los em direção a eles mesmos” (SARTRE, 2010a, p. 299); n’outras palavras, no plano irrefletido da ação eu sou uma consciência livre, pois significo minha *situação*. Mas, de repente, eis que escuto passos no corredor: alguém me olha; isso significa, ontologicamente, que repentinamente sou atingido em meu ser e que modificações essenciais aparecem em minhas estruturas; sou tomando por uma vergonha que realiza uma relação íntima de mim mesmo comigo mesmo e, através disso, descubro um aspecto de meu ser. Pela vergonha diante do outro, reconheço que

²¹ O livre projeto, para Sartre, é o elã “pelo qual (o para-si) se lança rumo a seu fim” (SARTRE, 2010a, p. 602).

sou como o outro me vê, pois a vergonha é sempre vergonha diante de alguém: o outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo, pois somente posso ter vergonha de mim tal como apareço ao outro. Aqui, aliás, importante frisar que não se trata de uma comparação do que eu sou para mim ao que eu sou para o outro, pois “a vergonha é um frisson imediato que me percorre da cabeça aos pés sem nenhuma preparação discursiva”, ou seja, “não posso colocar em relação o que eu sou na intimidade sem distância, sem recuo, sem perspectiva do para-si com este ser injustificável e em-si que eu sou para o outro” (SARTRE, 2010a, p. 260). Nesta toada, o outro não apenas revela um aspecto de meu ser a mim mesmo, mas finda por constituir-me sobre um tipo de ser novo que deve amparar novas qualificações; se sou pego em flagrante espionando pelo buraco da fechadura, descubro esse aspecto de meu ser que foi constituído pelo outro e do qual eu devo suportar as qualificações: sou vulgar, sou baixo, sou voyeur, etc.. Todavia, este ser que aparece *pelo* outro não reside *no* outro: eu *sou* o responsável por ele, ou seja, ainda que a significação de meu ato não apareça a mim senão pelo intermédio do outro, isso não significa que ela resida no outro. Estas modificações essenciais que o olhar ²² do outro infligem a mim são modificações que posso fixar conceitualmente pelo cogito reflexivo: na solidão de minha consciência irrefletida, a consciência não era habitada por um eu (lembremos que, desde *TE*, o ego somente aparece quando de uma consciência reflexiva), mas, a partir do momento em que sou visto pelo outro, o eu aparece e infesta minha consciência irrefletida ²³:

Ora, a consciência irrefletida é consciência do mundo. O eu (*moi*) existe então para ela sobre o plano dos objetos do mundo; esse papel não era senão incumbido à consciência reflexiva: a presentificação (*présentification*) do eu, neste momento, pertence à consciência irrefletida. No entanto, a consciência reflexiva possui diretamente o eu por objeto. A consciência irrefletida não apreende a *pessoa* ²⁴ diretamente como *seu* objeto: a pessoa é presente à consciência *enquanto ela é objeto para o outro* (SARTRE, 2010a, p. 300).

À medida que sou olhado por outrem, tenho uma consciência de mim mesmo enquanto eu me escapo, enquanto sou meu fundamento fora de mim; eu não sou para

²² “(...) a cada instante o outro *me olha*; é-nos fácil então tentar, a partir de exemplos concretos, a descrição desta ligação fundamental que deve figurar na base de toda teoria do outro; si o outro é, por princípio, *aquele que me olha*, nós devemos poder explicitar o sentido do olhar do outro” (SARTRE, 2010a, pp. 296-297).

²³ Para nós, leitores de *TE*, é bastante estranho pensar a presença do eu em nível de consciência irrefletida.

²⁴ Quando tratarmos do circuito da ipseidade, veremos que o ego não é senão o signo da personalidade.

mim senão como uma pura remissão ao outro: este eu, enquanto aparece à minha consciência irrefletida a partir do olhar do outro, *sou eu enquanto ele não é para mim, pois existe em princípio para o outro*²⁵. Pego pelo olhar do outro²⁶, tenho consciência de mim como objeto para o outro ao invés de ter consciência de mim como objeto para mim. A vergonha sinaliza, portanto, um reconhecimento de que eu sou este objeto que outrem olha e, ao mesmo tempo, julga; é através do olhar de outrem que sou remetido de mim a mim mesmo, meu eu se revela a mim pela experiência do outro, e esse eu que sou, eu o sou em um mundo onde o outro me aliena, “pois o olhar do outro envolve meu ser e correlativamente as paredes, a porta, a fechadura; todas as coisas-utensílios, no meio das quais eu sou, voltam-se ao outro com uma face que me escapa por princípio” (SATRE, 2010a, p. 300). Neste sentido, o olhar do outro, além de revelar o que sou para mim, indica sua presença entre os objetos de meu universo e faz com que este universo seja desintegrado, seu aparecer é a prova de minha descentralização: a repentina aparição do outro inicia um escoamento de meu universo que, escapando a mim, vem servir de arredores a um outro centro que eu não sou; “a aparição do outro no mundo corresponde, portanto, a um deslizar coagulado de todo universo, a uma descentralização do mundo que mina por baixo a centralização que eu opero ao mesmo tempo” (SARTRE, 2010a, p. 295)²⁷. Meu universo descentralizado e descobrindo-me pelo olhar do outro, a vergonha é uma confissão, ou seja, é por ela que apreendo irrefletidamente que sou este ser envergonhado que espionava através da fechadura da

²⁵ Em *Saint Genet* (2010f, pp. 42-43), Sartre dirá: “(...) ao contrário, para outrem, eu sou, primeiro, objeto. Assim, as *qualidades objetivas* que eles reconhecem em mim não expressam tanto o que eu sou em mim mesmo, mas o que sou *em relação a eles*. A qualidade considerada traduz pois um conjunto complexo de dois termos: eu e minha testemunha, e a relação entre esses dois termos”.

²⁶ É importantíssimo, aqui, salientar o seguinte: a aparição do olhar não está, de forma alguma, ligado única e exclusivamente à presença dos olhos (do corpo), pois: “(...) o *ser-olhado*, revelado em toda a sua pureza, não está ligado ao *corpo do outro*, assim como minha consciência de ser consciência, na pura realização do *cogito*, não está ligada a meu próprio corpo”; disso, “é preciso considerar a aparição de certos objetos no campo de minha experiência, em particular a convergência dos olhos do outros em minha direção, como uma pura *advertência*, como a ocasião pura de realizar meu *ser-olhado*” (...). Portanto, “não são jamais *os olhos* que nos olham: é o outro como sujeito” (SARTRE, 2010a, p. 316). Certamente, diz Sartre, todo olhar dirigido sobre mim está em ligação com a aparição de uma forma sensível, mas isso não significa que esta forma seja necessariamente uma forma corporal determinada: ainda que frequentemente o olhar esteja ligado à convergência de dois glóbulos oculares em direção a mim, a experiência do ser-visto não é restrita aos olhos à medida que o olhar pode ser dado, por exemplo, na ocasião de ruídos que julgo serem de alguém que me espreita e que não posso ver. Nesse sentido, ao dissociar o olhar da forma determinada do corpo humano, o filósofo “distingue os olhos do olhar, fazendo dos olhos não os órgãos sensíveis do olhar, mas o suporte do olhar (...). O corpo do outro, ao menos seus olhos, são obliterados pelo olhar, pois tanto os olhos-objetos estejam a uma certa distância de mim que posso mesurar, tanto a presença imediata do outro é sem distância; seu olhar sobre mim é sem distância” (ONG-VAN-CUNG, 2015, p. 125).

²⁷ Para Monnin (2008, p. 106), a aparição do outro em meu campo perceptivo “vem dificultar, perturbar meu próprio universo, pois ele introduz ali a alteridade”.

porta, e este ser que eu sou conserva uma certa indeterminação e uma certa imprevisibilidade, pois vem do fato de que o outro é livre: a liberdade de outrem revelou-me através da indeterminação do ser que eu sou para ele; e este ser não é meu possível, mas expressa o limite de minha liberdade, pois trata-se de meu ser tal como ele se inscreve em e pela liberdade do outro: a consciência de ser olhado, o *ser visto*, expressa “uma dimensão de meu ser da qual eu estava separado por um nada radical, e esse nada é a liberdade do outro; o outro têm de fazer ser meu ser-para-ele na medida em que ele têm de ser seu ser” (SARTRE, 2010a, p. 301). A descrição do *ser visto* é fundamental para que o filósofo evite – tal como o idealismo e o realismo – que a objetivação do outro seja primordial: o olhar do outro sobre mim manifestará minha objetivação²⁸, pois ser apreendido pelo olhar do outro é, imediatamente, não poder me apreender tal como este outro me vê: o que o outro vê de mim escapa-me e constitui o polo concreto em direção ao qual minha consciência também me escapa, para o outro, fico despojado de minha transcendência; ao olhar-me, o outro se determina como não sendo minha transcendência, fazendo com que ela se torne uma transcendência puramente constatada (transcendência-dada), ou seja, ela adquire uma natureza pelo fato de que o outro confere a essa transcendência *um lado de fora*; assim, pelo olhar de outrem, minha transcendência é *transcendência transcendida*. O filósofo novamente:

Se há um outro, qualquer que seja, não importa onde estiver, quaisquer que sejam suas relações comigo, ainda que aja sobre mim somente pelo puro surgimento de seu ser, eu tenho um lado de *fora*, uma *natureza* (...). Não que, propriamente dito, eu sinta perder minha liberdade para converter-me em *coisa*, mas minha natureza está aí, fora de minha liberdade vivida, como atributo dado deste ser que sou para o outro. Apreendo o olhar do outro no próprio cerne de meu ato, como solidificação e alienação de minhas próprias possibilidades. Com efeito, essas possibilidades que *sou* e que constituem a condição de minha transcendência, sinto-as, seja pelo medo ou pela espera ansiosa ou prudente, como dadas a um outro, em outra parte, para serem transcendidas, por sua vez, pelas próprias possibilidades dele (SARTRE, 2010a, p. 302).

²⁸ O “(...) modo de doação do outro não é aquele da objetividade. Que eu apreenda o olhar do outro, exclui que eu o apreenda como objeto” (UÇAN, 2015, p. 106). Dirá o próprio Sartre (2010a, p. 307): “De nenhuma maneira o outro é-nos dado como objeto. A objetivação do outro seria o desmoronamento de seu ser-olhar”.

Se não sinto perder minha liberdade para tornar-me uma coisa qualquer, é preciso um pouco mais de parcimônia quando da restituição das relações entre os sujeitos ²⁹: é óbvio que não se trata aqui de pensar as relações para-si/para-outro como um “*living life in peace*”, pois tal como indicado pelo excerto acima, o outro institui minha transcendência como um *fora* e, a partir de seu olhar, meus possíveis – que até então diziam respeito a um mundo dado somente para mim – me são alienados (embora não deixem de serem meus possíveis sob o modo da consciência irrefletida) pelo fato de que o outro pode apreendê-los para se servir deles. Ora, se o canto escuro do corredor desvelava-se à minha consciência como uma possibilidade de me esconder em sua escuridão enquanto qualidade do objeto que só pertencia a ele e mostrava-se como propriedade ideal e objetiva, com o olhar-presença do outro uma nova organização dos complexos utensílios vem se sobrepor à minha: a possibilidade que tenho de me esconder nesse canto escuro é a possibilidade que o outro tem de poder iluminá-lo com sua lanterna e surpreender-me ³⁰; “minha relação com o objeto, ou potencialidade do objeto, decompõe-se sob o olhar do outro e me aparece no mundo como minha possibilidade de utilizar o objeto, na medida em que tal possibilidade me escapa por princípio”, ou seja, “na medida em que é transcendida pelo outro rumo às possibilidades dele” (SARTRE, 2010a, p. 303). Finalmente, diremos que o olhar do outro sobre mim faz com que minha situação me escape ao fazer com que eu deixe de ser a única consciência significativa dos objetos-utensílios; em suma, a aparição do outro faz aparecer na situação um aspecto que escapa a mim por princípio.

Doravante, pelo olhar do outro vivo a mim mesmo como coagulado no mundo, pois ser olhado significa, forçosamente, apreender-me como um objeto desconhecido de apreciações incognoscíveis que eu tenho de ser, daí que ele seja a condição de meu *ser-não-revelado* (minha objetividade não revelada, meu ser-objeto que é meu ser-para-outro): “o outro é de início para mim o ser para quem eu sou objeto, ou seja, o ser *pelo*

²⁹ É claro, para todo leitor de Sartre, que as relações intersubjetivas – em nível de *EN* – estão fadadas ao fracasso, mas é necessário lembrar que se sou visto é porque, igualmente, posso ver; para lembrar a obra *Saint Genet* (2010f, p. 51): “sei bem que as pessoas (...) também são objetos umas para as outras; elas me dão nomes: eu sou esse louro de óculos, esse francês, esse professor. Mas, se sou nomeado, nomeio também. Assim, nomeante e nomeado, vivo na reciprocidade”.

³⁰ “Minha possibilidade de me esconder no canto do corredor se torna o que o outro pode ultrapassar em direção à sua possibilidade de me desmascarar, de me identificar, de me apreender. Para o outro, ela é ao mesmo tempo um obstáculo e um meio como todos os utensílios” (SARTRE, 2010a, p. 303). Esse é, aliás, um dos momentos nos quais temos de ler um filósofo com certa desconfiança: através desse exemplo, percebe-se que Sartre almeja instituir a relação com o outro do ponto de vista do conflito, mas nada impede que nós concebamos uma situação na qual meu possível e o possível do outro se encontrem de modo a realizar algo que não seja dessa ordem da conflitualidade. Pensemos, por exemplo, na convergência harmoniosa dos possíveis, tal como observamos quando de uma orquestra sinfônica.

qual eu ganho minha objetividade” (SARTRE, 2010a, p. 309). Assim, ao provar-me como olhado (como ser olhado) realizo para mim uma presença transmundana (*transmondaine*) do outro: outrem me olha enquanto uma transcendência que transcende minha transcendência em direção a seus possíveis próprios, o que significa que a relação que me une a ele não é externa, mas interna; o outro, enquanto livre transcendência, aparece a mim como *uma transcendência que não é a minha*, provo-o como uma infinita liberdade, pois é somente através de uma outra liberdade que meus possíveis podem ser limitados. Porquanto o outro revele meu ser-não-revelado, isto é, meu ser-fora, meu ser-para-outro, notamos que a necessidade de fato da existência do outro advém precisamente na medida em que é por ele (sua consciência) que minha consciência se faz ser o que ela é: “a vergonha é revelação do outro, não à maneira na qual uma consciência revela um objeto, mas à maneira na qual um momento da consciência implica lateralmente um outro momento como sua motivação” (SARTRE, 2010a, p. 312). Se o outro é aquele por quem ganho minha objetividade, é preciso explicitar, por outro lado, que não sou objeto para mim, mas objeto para ele, pois esse eu-objeto que sou para outrem eu não sou para mim, justamente pelo fato de que sou uma consciência para a qual esse objeto não é *minha* consciência: o eu-objeto-para-mim é um eu que não sou eu. Para Sartre, o eu-objeto não é uma simples unificação de minhas representações subjetivas, nem um eu que sou e nem uma imagem que o outro faz de mim e cuja responsabilidade seria dele: ainda que este eu seja incomparável ao eu que tenho de ser, ele ainda é eu, ou seja, é um ser, “*meu* ser, mas com dimensões de ser e modalidades inteiramente novas, sou eu separado de mim por um nada intransponível, pois eu *sou* esse eu, mas eu não sou esse nada que me separa de mim” (SARTRE, 2010a, p. 314); disso, a constatação de que meu ser-para-outro é uma queda através do vazio absoluto em direção à objetividade, o outro é sempre isso pelo qual me torno objeto (objeto para ele e nunca para mim mesmo, pois ainda continuo sendo uma consciência). Desse breve exame ontofenomenológico do olhar, desvelamos a indubitabilidade do outro, sua necessidade de fato enquanto ser pelo qual ganho minha objetividade – meu ser-fora, meu ser-para-outro -.

1.3 – As três dimensões corporais: corpo-para-si, corpo-para-outro (corpo-objeto-para-outro) e corpo-para-mim (corpo-objeto-para-mim)

A)

Se já sabemos que o outro representa a ocasião na qual meu ser objetivo se manifesta, devemos, neste momento de nossa análise, deslindar rapidamente o estatuto do meu corpo-para-si ³¹ e de meu corpo-para-outro, porquanto seja através do corpo que as relações concretas com o outro são dadas. Para *entrée de matière*, comecemos afirmando que para Sartre o corpo será uma forma contingente que adquirirá a necessidade de nossa contingência ³², logo, será preciso abordá-lo segundo uma ordem das existências ³³ ao distinguir suas três dimensões corporais que, por definição, permanecerão incomunicáveis, quais sejam: o corpo-para-si, o corpo-para-outro e a formação híbrida, o corpo-objeto-para-mim. Essa ordem das existências cumpre, igualmente, uma função metodológica ao atentar para o fato de que não se tratará aqui de negar que eu seja provido de cérebro, órgãos, veias, sangue, etc., mas fará indicar que tais constatações (por exemplo, advindas do saber médico) partem de meu corpo no meio do mundo, isto é, de meu corpo enquanto objeto para outrem. Se se deve proceder a uma ordem das aparições do corpo (ordem esta estritamente ligada à ordem ontofenomenológica do *cogito*), teremos de concordar que meu corpo, *para mim*, não aparece no meio do mundo, pois será através dele que um aspecto do mundo será revelado a mim; respeitando esta ordem, seremos capazes de evitar os falsos problemas como aqueles da visão invertida ³⁴, da sensação e, principalmente, os que orbitam em torno da união entre corpo e alma. Destarte,

(...) meu corpo se apresenta segundo modos de aparição radicalmente distintos, e meu corpo enquanto corpo de um para-si não reflexivo, enquanto ponto de vista sobre o universo, não deve ser confundido nem com meu

³¹ Pensamos ser de suma importância assumir a importância do corpo-para-si nos quadros da ontologia fenomenológica de Sartre, afinal, se a liberdade será definida, como veremos, como uma ação situada no mundo, esta ação somente pode se realizar caso a consciência seja encarnada: ora, se a consciência é primeiramente uma relação ao mundo, um movimento de transcendência rumo ao mundo, este movimento, contudo, “ainda não é uma ação provinda exclusivamente da consciência: é a mão que age sobre o mundo, isto significa que é preciso uma certa consistência material para ter uma ação de transformação sobre o mundo. A consciência não possui consistência material por ela própria (...); mas ela é também, todavia, corpo-para-si: a ideia de uma consciência não encarnada é absurda, ela seria uma consciência fantasma que estaria condenada a sobrevoar indefinidamente o mundo sem poder agir nele, sem jamais poder engajar-se nele e, ao mesmo tempo, sem jamais realizar uma escolha (...)” (MONNIN, 2008, p. 186).

³² Sartre, 2010a, p. 348.

³³ “Se (...) queremos refletir sobre a natureza do corpo, é preciso estabelecer uma ordem de nossas reflexões que esteja em conformidade com a ordem do ser (...)” (SARTRE, 2010a, p. 344).

³⁴ A questão da visão invertida, na tradição fisiologista, questiona como seria possível endireitar os objetos que se desenham na retina. O problema é falso, pois ignora a ordem de existência do corpo ao buscar “ler *minha* consciência dos objetos no corpo do *outro*” (SARTRE, 2010a, p. 344).

corpo tal como aparece na reflexão impura, nem com meu corpo para outrem o qual destaca-se, por exemplo, meu coração com seus átrios e seus ventrículos, e nem, enfim, com o que Sartre chama de terceira dimensão do corpo, isto é (...), o corpo-objeto-para-mi (CABESTAN, 2015, p. 157).

Essa três dimensões indicadas - bem como a ordem de suas existências -, comecemos por escrutinar o sentido de meu corpo-para-mim, corpo do para-si não reflexivo. Se o para-si deve ser todo ele corpo e todo ele consciência, isso significa que ele não estará unido a um corpo (lembramos Descartes, por exemplo, para o qual a alma está unida a um corpo), mas que *será seu corpo*. A visão sartreana do corpo-para-mim será tecida a partir da crítica precisa aos chamados fenômenos de dupla sensação: tocar e ser tocado, sentir que tocamos e sentir que somos tocados, são fenômenos radicalmente distintos que permanecem incomunicáveis, pois *tocar* diz respeito ao corpo-para-si na medida em que *ser tocado* desvela a dimensão de meu corpo-para-outro. Assim, ainda que eu possa ver e tocar minha mão enquanto ela toca, tomarei forçosamente o ponto de vista do outro, pois se posso ver ou tocar meu corpo, “tenho a revelação de puros objetos no mundo, não de uma atividade reveladora (*dévoilante*) ou construtora” (SARTRE, 2010a, p. 355). Se almejamos compreender o que acabamos de dizer, faz-se necessário lembrar que o para-si, enquanto negação do em-si, é um ser-no-mundo, isto é, ele é uma relação ao mundo, ele nega de si que ele seja o ser para que, assim, um mundo exista. Ora, mas quando dizemos que o para-si-é-no-mundo, devemos, imediatamente, estabelecer que essa consciência do mundo não sinaliza que este mundo exista à consciência como uma multiplicidade indefinida de relações que a consciência sobrevoaria e contemplaria sem nenhum ponto de vista; doravante, ter consciência do mundo é ter consciência dos objetos-utensílios que o rodeiam enquanto eles somente podem ser dados a mim através de um ponto de vista que, forçosamente, excluía outros pontos de vista, em termos fenomenológicos, a percepção sempre entrega o objeto por perfis (*Abschattungen*)³⁵: se o pé da mesa oculta aos meus olhos os arabescos do tapete, isso não é devido a nenhuma limitação de meus órgãos sensoriais, “mas porque um tapete que não estivesse dissimulado pela mesa, nem debaixo dela, nem sobre ela, nem ao lado dela, já não teria com ela relação de espécie alguma e não pertenceria mais ao ‘mundo’ em que *há* a mesa” (SARTRE, 2010a, p. 346); em suma,

³⁵ “Com efeito, a consciência é necessariamente consciência do mundo segundo uma certa perspectiva que remete a um ponto de vista” (CABESTAN, 2015, p. 159). Para Cabestan, ainda, a ideia do ser-aí é retomada a partir de Heidegger.

só *há* mundo a partir de uma orientação unívoca a mim que, enquanto negando o ser, faz advir o mundo (é pela realidade-humana que há um mundo). Que o mundo esteja em orientação unívoca a mim, assinala uma *necessidade ontológica* do ser-aí do para-si: ser, para ele, é ser aí sentando nessa cadeira, aí nessa biblioteca, aí junto da mesa, etc.. Entrementes, esta necessidade ontológica (que, aliás, marca a especificidade da percepção enquanto engajada no mundo, isto é, situada ³⁶) é marcada por uma dupla contingência, qual seja: I) se é necessário que eu seja sob a forma do ser-aí, é por outro lado contingente que eu seja, pois não sou o fundamento de meu ser; II) se é necessário que eu esteja situado/engajado em tal ponto de vista que excluirá necessariamente outros, é deveras contingente que esse ponto de vista seja esse ao invés de todos os outros que fora excluídos. Esta dupla contingência que encerra uma necessidade – facticidade do para-si – indica que o para-si é sustentando por uma contingência que ele retoma e assimila sem jamais, todavia, poder suprimi-la, pois ela não cessa de infestá-lo e fazer com que o para-si apreenda a si mesmo como totalmente injustificável e totalmente responsável por seu ser; mas, “esta injustificabilidade (*injustifiabilité*) tem sua imagem a mim devolvida pelo mundo em forma de unidade sintética de suas relações unívocas a mim. É absolutamente necessário que o mundo apareça-me *em ordem*” (SARTRE, 2010a, p. 348). Mas se eu sou o ser pelo qual há um mundo, forçoso será admitir que essa ordem *sou eu* e que, enquanto tal, é totalmente contingente que seja esta ordem e não outra ³⁷: esta ordem necessária e totalmente contingente das coisas no mundo, para Sartre, é o corpo tal como ele é vivido pelo para-si; daí sua definição como forma contingente que adquirir a necessidade de minha contingência, pois é contingente que eu seja (dado que não sou fundamento de meu ser nem de qualquer outro ser), mas é necessário que eu seja sob a forma do ser-aí. O corpo, finalmente, assinala a *necessidade* de que eu seja um ser-no-mundo, de que eu esteja engajado e situado no mundo ³⁸, em suma, de que eu tenha um corpo enquanto centro de perspectiva e, *mutatis mutandis*, assinala a *contingência* de minha existência, a contingência de que eu esteja engajado neste ponto de vista preciso ao invés de outros, a contingência de eu seja precisamente este corpo, que possua estas características ao

³⁶ Deve-se notar, também, que esta necessidade ontológica assinala o sentido de uma filosofia que se pretende uma filosofia do concreto.

³⁷ Por exemplo, é necessário que eu apreenda o livro à direita ou à esquerda da mesa, mas é contingente que ele me apareça precisamente à esquerda, assim como é contingente que eu o apreenda sobre a mesa ou a mesa suportando o livro.

³⁸ “Enquanto tal, o corpo não se distingue da *situação* do para-si, pois para o para-si, existir ou se situar não senão uma única e mesma coisa” (SARTRE, 2010a, p. 348).

invés de outras ³⁹. Nesta toada, o corpo não é senão o próprio para-si, logo, a própria consciência e não um em-si que viria se unir ao para-si, de acordo com o filósofo, o corpo é “o fato de que o para-si não é seu próprio fundamento, enquanto este fato se traduz pela necessidade de existir como ser contingente engajado por entre os seres contingentes” (SARTRE, 2010a, p. 348). Se o corpo & situação não são senão uma única e mesma coisa, é preciso rememorar aqui que a situação não é um dado contingente, pois somente se revelará ao para-si na medida em que ele ultrapassá-la em direção a si mesmo (ainda, lembremos que essa ultrapassagem do para-si presente ao para-si futuro, para-si faltante, é insuflada pela falta de ser); portanto, o corpo-para-si não poderá jamais ser um mero dado que posso apreender, mas será sempre o ultrapassado, não existindo senão enquanto escapo dele me nadificando rumo a este faltante que faria com que a totalidade faltada fosse realizada ⁴⁰; o corpo-para-si é “o fato de que eu sou minha própria motivação sem ser meu próprio fundamento; o fato de que eu não sou nada sem ter de ser o que eu sou e que, no entanto, enquanto eu tenho de ser o que sou, eu sou sem ter de ser” (SARTRE, 2010a, pp. 348-49). Ora, se essa fuga nadificante se faz necessariamente sob a forma de um engajamento no mundo, seremos conduzidos a afirmar que o corpo, enquanto centro de perspectiva, decorre da natureza própria desse para-si nadificador: como o para-si não pode sobrevoar o mundo (isto é, não pode percebê-lo sem, forçosamente, estar situado/engajado no mundo), diremos que só haverá nadificação do ser se e somente se o para-si possuir um corpo que lhe fornecerá este engajamento através de um centro de perspectiva. Nestes quadros, o corpo, este centro de perspectiva do mundo, representa a individualização de meu engajamento *nesse* mundo.

Contudo, não deixa de ser verdadeiro que esse mundo que não posso sobrevoar se apresenta à minha visão, ao meu olfato, ao meu tato, ao meu paladar e à minha audição. Desse ponto de vista, o corpo-para-si não seria, então, o suporte das cinco sensações, um conjunto de órgãos que me fornecem sensações? Aqui, novamente, é

³⁹ “Precisemos, de antemão, que esta contingência, de um ponto de vista ôntico ou antropológico, não concerne somente o ‘aí’ de minha inscrição no mundo, mas igualmente tudo o que se liga a ele de uma maneira ou de outra. Tal é o caso de minha raça, de meu patrimônio genético, de minha classe social, de minha nacionalidade, etc., que remetem ao acaso primeiro de meu nascimento” (CABESTAN, 2015, pp. 160-61). Sobre o corpo como centro de referência e contingência, lemos: “Ou bem ele é o centro de referência indicado no vazio pelos objetos-utensílios do mundo, ou bem ele é a contingência que o para-si existe; mais exatamente, esses dois modos de ser são complementares” (SARTRE, 2010a, p. 379).

⁴⁰ Sobremaneira, em sua biografia existencial sobre Mallarmé (iremos estudá-la no detalhe), o filósofo afirma que a relação do para-si ao mundo é, ao mesmo tempo, uma maneira de viver a pura contingência de nosso corpo (ser-aí) e uma maneira de ultrapassá-la: “(...) ultrapassar o corpo é a única maneira de viver e de fazê-lo existir” (SARTRE, 2016, p. 95).

preciso respeitar a ordem existencial de aparição do corpo e não fazer com que este corpo-para-si seja confundido com o corpo-para-outro. Criticando pontualmente a psicologia clássica e a fisiologia, Sartre mostrará que as sensações, tal como concebidas por essas correntes do pensamento científico ⁴¹, são puras invenções que não respeitam a ordem de aparição do corpo: nessas condições, a vista não é senão o sistema de objetos vistos segundo uma certa orientação; a audição não é senão um sistema de objetos sonoros a partir de uma orientação de escuta definida. Sobre a orientação, lemos:

Notemos de início que ela é uma estrutura constitutiva da coisa. O objeto aparece sob fundo de mundo e se manifesta em relação de exterioridade com outros *isto* que acabam de aparecer. Assim, seu desvelamento implica a constituição complementar de um fundo indiferenciado que é o campo perceptivo total ou mundo. A estrutura formal desta relação da forma ao fundo é, portanto, necessária; em uma palavra, a existência de um campo visual, tátil ou auditivo é uma necessidade: o silêncio é, por exemplo, o campo sono de ruídos indiferenciados sobre o qual se eleva o som particular que nós visamos (SARTRE, 2010a, p. 356).

Dessa maneira, o corpo-para-si não pode ser tomado como o suporte dos cinco sentidos, mas simplesmente como ponto de vista ou ponto de escuta: porquanto a consciência não sobrevoe o mundo, mas seja um ser-no-mundo (ser situado), é necessário que o objeto seja dado em uma perspectiva definida, mas é contingente que essa perspectiva seja forçosamente esta e não outra; daí que o sentido não é senão esta contingência entre a necessidade e a liberdade de minha escolha. O que vejo ou escuto, somente posso ver ou escutar através de uma certa orientação (um centro de perspectiva) que, enquanto tal, excluirá as demais: “com efeito, os diversos isto sob fundo de mundo que emprega o surgimento de meu ser indicam um centro no meio do mundo que eu sou” (CABESTAN, 2015, p. 161); e este centro é, como vimos, o corpo ⁴². Se os sentidos não são senão um sistema de orientação de um para-si que é ser-no-mundo, é interessante notar que esta posição sartreana colide frontalmente com a

⁴¹ Para estes, a sensação será um noção híbrida entre o subjetivo e o objetivo, “concebida a partir do objeto, e aplicada em seguida ao sujeito, existência bastarda da qual não saberíamos dizer se ela é de fato ou de direito”; nesta toada, “a sensação é uma pura alucinação de psicólogo, (e) é necessário rejeitá-la de toda teoria séria sobre as relações da consciência e do mundo” (SARTRE, 2010a, p. 354).

⁴² Esta ideia do corpo como centro de perspectiva/referência que indicado pelo objetos-utensílios lembra muito o Ego transcendental husserliana que é, como vimos, o centro de referência necessário no qual convergem os visados intencionais.

famigerada *hylé* de Husserl: a percepção não se apoia mais em uma matéria hilética que uma intenção animaria, pois, enquanto noção híbrida, a *hylé* husserliana seria, igualmente, proveniente da confusão entre corpo-para-si e corpo-para-outro. Para Sartre, o sentido é um inapreensível justamente pelo fato de que, ao ver um X qualquer, não apreendo uma atividade sensorial: “é nesse sentido que é preciso retomar a célebre fórmula de Auguste Comte: ‘o olho não pode se ver ele mesmo’. (...) Assim, o sentido, enquanto ele é-para-mim, é um inapreensível” (SARTRE, 2010a, p. 355). Se quisermos compreender os sentidos (quaisquer que sejam), teremos, como Sartre, de nos limitar a afirmação de que eles são um sistema de objetos vistos (ou escutados) a partir de uma orientação – de um centro de perspectiva -; afinal, “querer ir mais longe, inventar uma matéria hilética qualquer, ou recorrer aos conhecimentos do outro concernindo meus olhos, não permitirá jamais aprofundar o conhecimento do corpo para-si” (CABESTAN, 2015, p. 162). Se o corpo é esse centro de perspectiva que não posso apreender sem, necessariamente, torná-lo corpo para-outro, começamos a entrever o núcleo duro dessa primeira dimensão do corpo, qual seja: o corpo-para-si como *centro de ação, centro absoluto de instrumentalidade*. Prestemos atenção, todavia, em não tomar essa dimensão primeira do corpo por instrumento ou utensílio, pois se respeitamos a ordem das existências do corpo, ver-se-á que somente o corpo-para-outro aparece como instrumento no meio de outros instrumentos: é verdade que ao levantar-me da cadeira para ir buscar um livro qualquer sobre a prateleira, eu ajo, bem como Pierre age ao afastar a cadeira da mesa para que ele possa sentar; contudo, “há aqui um risco nítido de cometer o erro que nós denunciávamos a propósito do sentido, isto é, interpretar *minha* ação tal como ela *é-para-mim* a partir da ação de outro”, pois, “com efeito, a única ação que posso *conhecer* no momento mesmo em que ocorre é a ação de Pierre” (SARTRE, 2010a, p. 360). Quando, por exemplo, ajo ao utilizar uma caneta ou um martelo (ou qualquer outro objeto do mundo, coisa-utensílio), não apreendo minha mão no ato de escrever ou martelar, pois ela é mais precisamente a utilização da caneta ou minha adaptação ao martelo: no seio desse espaço orientado que realiza meu ser-no-mundo, cada utensílio remete a outro utensílio ⁴³ e, finalmente, a esse termo último da série, isto é, o corpo-para-si. Isso significa que, agindo, o corpo-para-si desvanece, é ultrapassado, pois a ação revelará a caneta ou martelo e não a mão que escreve ou que martela: agindo em um mundo orientado por complexos de utensílios que remetem

⁴³ “(...) o universo é uma remissão objetiva e indefinida de utensílio a utensílio” (SARTRE, 2010a, p. 363).

objetivamente a outros complexos de utensílios, minha mão será somente a utilização da caneta ou do martelo, ela será o termo incognoscível e inutilizável indicado pelo instrumento derradeiro da série – carta a ser escrita, prego a ser martelado – e, ao mesmo tempo, a orientação da série inteira – a carta escrita refere-se à mão, bem como o prego na parede que suporta o quadro –; agindo, “minha mão desapareceu, perdeu-se no sistema complexo de utensilidade para que esse sistema exista. Ela é simplesmente o sentido e a orientação desse sistema” (SARTRE, 2010a, p. 263).

Nessas condições, o corpo-para-si é *vivido* e não *conhecido*, é um *centro instrumental de complexos utensílios*, é sempre o *ultrapassado* em direção a novas combinações de complexos, o perpetuamente *transcendido*; em suma, o corpo é o que eu sou imediatamente e aquilo do qual estou separado pela espessura infinita do mundo, pois “ele me é dado por um refluxo do mundo em direção à minha facticidade e a condição desse refluxo perpétuo é um perpétuo ultrapassamento”. Isso significa que meu corpo, enquanto vivido, é o instrumento que não posso utilizar por meio de outros instrumentos, o ponto de vista sobre o qual não posso ter ponto de vista: “daí por que, com efeito, no pico desta colina, que denomino ‘um belo ponto de vista’, assumo um ponto de vista no mesmo instante em que vejo o vale, e esse *ponto de vista sobre o ponto de vista* é meu corpo” (SARTRE, 2010a, p. 369). Nesses quadros, não poderíamos dizer que a consciência possui um corpo como, por exemplo, possuímos os objetos, pois o corpo é necessariamente uma estrutura da consciência⁴⁴, mas, por outro lado, não podemos dizer que a consciência é seu corpo à medida que ela não cessa de ultrapassá-lo: logo, diremos que a *consciência existe seu corpo*, isto é, que sua relação ao corpo é *existencial* e da ordem da consciência irrefletida; em suma, o corpo pertence à ordem das estruturas da consciência não-tética de si⁴⁵, “o corpo é o que a consciência ultrapassa, supera para ser o que ela tem de ser, por exemplo, para ser consciência perceptiva” (CABESTAN, 2015, p. 163). E, ainda que ultrapassado, o corpo não cessa jamais de *ser existindo* pela consciência, isto é, de ser indicado pelo mundo como o ponto de vista total sobre a totalidade mundana: o corpo-para-si é “ao mesmo tempo o que a totalidade do mundo como fundo implica e a totalidade que existo afetivamente em conexão com a apreensão objetiva do mundo” (SARTRE, 2010a, p. 374). Em suma,

⁴⁴ Aliás, se a consciência possuísse um corpo assim como possuímos um objeto qualquer, teríamos, forçosamente, de explicitar esta relação nos quadros de uma possessão tal como elucidamos na seção anterior.

⁴⁵ “O corpo-para-si é a consciência irrefletida, no sentido onde o que eu sou não pode ser objeto para mim enquanto eu o sou” (ONG-VAN-CUNG, 2015, p. 127).

diremos que o corpo-para-si é o instrumento que sou, minha facticidade de ser-no-meio-do-mundo enquanto eu a ultrapasso em direção a meu ser-no-mundo.

B)

Se explicitamos o corpo-para-si, primeiro na ordem das aparições, enquanto centro de referência indicado no vazio pelos objetos-utensílios do mundo ou a contingência existida do para-si, faz-se necessário, neste momento, que desvelemos o sentido ontofenomenológico do corpo-para-outro. Aqui, portanto, tratar-se-á de analisar o que se torna o corpo sob o olhar do outro e, mais precisamente, o que designa no seio de meu ser-objeto para o outro esta estrutura que é o corpo. Para a condução de uma tal análise, partiremos do modo pelo qual o corpo do outro aparece a mim, uma vez que as estruturas de meu ser-para-outro são idênticas às estruturas do ser do outro para mim. Esta decisão metodológica visa facilitar o exame que será levado a cabo, pois é mais fácil descrever o corpo-objeto através do corpo do outro para mim na medida em que meu corpo-objeto escapa-me tal como meu ser-para-outro. Para *entrée de matière* é necessário lembrar que anteriormente havíamos estabelecido que a objetivação do outro significava que sua transcendência tornava-se transcendência dada, isto é, uma transcendência constatada por outra transcendência, uma transcendência transcendida ⁴⁶. Nesta toada, o corpo do outro é inicialmente para mim um instrumento que não sou e que posso utilizar com outros instrumentos, uma transcendência-instrumento, um ponto de vista sobre o qual posso deter um ponto de vista, logo, um corpo radicalmente diferente de meu corpo-para-mim ⁴⁷; em suma, o corpo do outro é um conjunto de órgãos sensíveis que se revelam a meu conhecimento sensível, logo, este corpo é uma facticidade utensílio que aparece a minha facticidade. Se, por exemplo, Pierre ausente finalmente aparece diante de mim em “carne e osso”, eu o apreendo sobre fundo de mundo como um *isso* que posso observar, tocar, apreender e utilizar diretamente, logo, sua facticidade, ou seja, a contingência de seu ser, é explicitada e indica precisamente que ele existe em e por seu ser-para-si: “a aparição do outro é desvelamento do gosto de

⁴⁶ Sobre a objetivação do outro, lemos: “(...) pelo único fato de que eu me projete em direção a meus possíveis, eu ultrapasso e transcendo sua transcendência, ela é posta de lado; é uma transcendência objeto. Apreendo esta transcendência no mundo e, originalmente, como uma certa disposição das coisas-utensílios de meu *mundo*, enquanto indicam *por acréscimo* um centro de referência secundário que está no meio do mundo e que não sou eu” (SARTRE, 2010a, p. 379).

⁴⁷ Radicalmente diferente, pois meu corpo-para-mim é um ponto de vista sobre o qual não posso ter um ponto de vista, um instrumento que não posso utilizar por meio de qualquer instrumento.

seu ser como existência imediata. Só que não apreendo esse gosto como ele o apreende” (SARTRE, 2010a, p. 383). Enquanto a contingência do outro é apreendida por ele não-téticamente, como contingência existida, esta contingência é captada por mim como uma contingência que não sou e é precisamente esse gosto ⁴⁸ que capto tal como é *existido* pelo outro e não *conhecido* por ele: pelo fato de minha alteridade, esse gosto aparece a mim como um *isso* conhecido e dado no meio do mundo, o corpo do outro é dado a mim como o em-si puro de seu ser que ultrapasso em direção a meus possíveis próprios. Para Sartre, “o corpo do outro é o fato puro da presença do outro em *meu* mundo como um ser-aí que se traduz por um ser-como-isso” (SARTRE, 2010a, p. 383). N’outras palavras, esse corpo do outro, enquanto eu o apreendo, é a revelação como objeto-para-mim da forma contingente que a necessidade dessa contingência assume: todo outro deve possuir órgãos sensíveis, mas não esses órgãos sensíveis, um rosto com determinadas características, mas não necessariamente este rosto com essas características. Desse modo, ao longo de uma relação com outro, posso deparar-me repentinamente, com a contingência pura de sua presença, com a intuição pura da carne, logo, com a apreensão afetiva de uma contingência absoluta.

À medida que esta contingência pura é revelada a mim, esse corpo se torna carne pura, ou seja, um centro de referência de uma situação que se organiza sinteticamente em torno dele e da qual ele é inseparável: nesse sentido, o outro é originalmente dado como corpo em situação: a carne é, dessa maneira, o corpo que age em situação, a contingência objetiva da ação do outro. O corpo de Pierre, por exemplo, não é inicialmente uma mão que poderia segurar um copo, mas um complexo mão-copo enquanto a carne da mão assinala a contingência original desse complexo: “assim, o corpo do outro é *significante*. A significação não é senão um movimento coagulado de transcendência” (SARTRE, 2010a, p. 385). Em situação, esse corpo não mantém uma relação de exterioridade com os demais objetos do mundo, mas é uma totalidade de relações *significante* ao mundo: nesse sentido, ele difere de um puro objeto inanimado (como, por exemplo, o cadáver ⁴⁹) à medida que realiza ações concertadas como pegar

⁴⁸ Se não apreendemos imediatamente o outro como pura presença contingente, ou seja, como carne, isso se deve ao fato de que as roupas, a maquiagem, o corte de cabelo, a barba, frequentemente mascaram essa apreensão. Essa observação sartreana é muito interessante, pois através dela podemos vislumbrar um sentido ontofenomenológico da vestimenta em geral enquanto máscara que encobriria a nudez de nosso ser, isto é, nossa total contingência.

⁴⁹ Para Sartre, o cadáver, objeto inanimado, inerte, é o objeto por excelência da fisiologia que “condenou a si mesma, desde o início, a não compreender nada sobre a vida, pois ela a concebe simplesmente como uma modalidade particular da morte, pois ela vê a divisibilidade infinita do cadáver como primeira e não

um copo, puxar uma cadeira, abrir uma porta, etc. Sob o veio desse olhar, além da ação, o corpo é definido por sua vida, isto é, por referência à água que ele bebe, à comida que come, o ar que respira; “dito de outra maneira, a vida é transcendência: a respiração enquanto movimento vital, assim como não importa qual ação, é ultrapassamento em direção a isso que falta a ela” (CABESTAN, 2015, p. 172). Nesse sentido, o filósofo distinguirá o corpo do outro como *corpo-fundo* (enquanto ele existe seu corpo não-téticamente ⁵⁰) ou como *corpo-forma* (órgão das ações do outro): nessa primeira acepção, o outro apenas existe seu corpo e sua apreensão somente pode ser dada objetivamente a mim, ele está ligado ao mundo enquanto fundo de um *isso* que é o objeto tético da ação como, por exemplo, pegar um copo para levá-lo à boca. Dessa diferença, resultam duas consequências, quais sejam: I) eu não poderia apreender o corpo do outro senão a partir de uma situação que o indica; II) não poderia perceber isoladamente um órgão do corpo do outro, pois cada órgão particular é indicado a partir da totalidade da carne ou da vida – corpo-fundo -: jamais percebo um braço erguendo-se em um corpo imóvel, mas percebo Pierre-que-levanta-sua-mão-para-pegar-o-copo; “nesse sentido, o corpo aparece a partir da situação como totalidade sintética da *vida* e da *ação*” (SARTRE, 2010a, p. 386) ⁵¹. A partir desta dupla consequência – e tendo como horizonte tudo o que já explanamos até o presente momento -, diremos que o corpo de Pierre não poderia, de maneira alguma, ser distinto de Pierre-para-mim, pois ser objeto-para-mim ou ser-corpo são duas modalidades ontológicas que rigorosamente são equivalentes ao ser-para-outro do para-si; n’outras palavras, o corpo do amigo Pierre sinaliza, forçosamente, Pierre enquanto objeto para mim, transcendência transcendida, facticidade utensílio apreendida por minha facticidade: o corpo do outro é-nos dado imediatamente como aquilo que o outro *é*. Portanto, ao instituir que apreendo o outro como objeto-para mim e, necessariamente, como ser-corpo, Sartre parece desvalidar, pensamos, o que ele havia dito quando de sua análise sobre o olhar: lá, descrevíamos o olhar de outrem sobre mim como uma experiência ontológica que não estava necessariamente ligada a uma forma corporal, ao passo que neste momento, depreende-se que o ser-objeto e o ser-corpo são duas formas indissociáveis do ser-para-

conhece a unidade sintética do ‘ultrapassamento em direção a’ pelo qual a divisibilidade infinita é puro e simples *passado*” (SARTRE, 2010a, p. 389).

⁵⁰ “A *vida* é o *corpo-fundo* do outro (...)” (SARTRE, 2010a, p. 385).

⁵¹ Enquanto *vida* & *ação* são sinônimos, não poderíamos deixar de lembrar aqui a semelhança que esta definição guarda com a definição de Canguilhem sobre a vida: operando, nos anos 1960, uma volta retrospectiva à sua obra *Le normal et le pathologique* (1943), o filósofo-médico assinala que a vida é oposição à inércia e à indiferença.

outro do para-si; diante dessa perspectiva, poder-se-ia afirmar que a apreensão da transcendência do outro é igualmente dada através de seu corpo. É preciso, todavia, cautela quando da formulação dessa hipótese, pois o leitor poderia supor que a possibilidade de apreender a transcendência do outro a partir do corpo significaria um tipo de relação de exterioridade que até então rejeitávamos; longe disso, trata-se de pensar a experiência do outro como uma experiência pela qual seu ser-objeto e seu ser-corpo são simultaneamente dados a mim enquanto reveladores de sua transcendência: se minha consciência e meu corpo são uma única e mesma coisa, o mesmo deverá ser dito acerca da estrutura de outrem.

Por fim, esta segunda dimensão corporal é, igualmente, o objeto do que poderíamos chamar ciência do caráter, pois o temperamento ou o caráter não são distintos do corpo à medida que não designa um conjunto de qualidades psíquicas (como, por exemplo, a preguiça ou a irascibilidade) que seriam para além do corpo do outro: “não há, segundo Sartre, um para além do corpo, um psiquismo misteriosamente ocultado por detrás do corpo de outrem. O caráter, no plano do para-outro, não é senão o corpo ele próprio” (CABESTAN, 2015, p. 173), uma vez que este caráter é conhecido de fora, isto é, através de aspectos corporais em necessária relação a uma situação⁵². Se, em uma determinada situação, Pierre enrubesce, este enrubescimento colérico não sinaliza um psiquismo misterioso, mas é o próprio Pierre-em-cólera: “o corpo é o objeto psíquico por excelência, *o único objeto psíquico*” (SARTRE, 2010a, p. 387); nesta toada, a psicologia clássica está equivocada ao buscar um psiquismo entendido como objeto imaterial para além do corpo. Enquanto a cólera de Pierre é seu próprio corpo e o corpo é o próprio Pierre-para-mim, o caráter (ou temperamento) se dá como facticidade acessível a minha intuição, isto é, como transcendência transcendida. Assim, o corpo-para-outro, segundo dimensão da corporeidade, assinala a *alienação*⁵³ que o outro exerce sobre o mim (ou eu sobre ele) ao apreender-me como corpo-objeto que somente pode ser conhecido através de outrem: “o choque do encontro com outro é uma revelação no vazio para mim da existência de meu corpo, fora, como um em-si para o outro” (SARTRE, 2010a, p. 392). Destarte, o corpo-objeto-para-outro assinala que sou,

⁵² “Com efeito, a irascibilidade do outro é conhecida por fora e, desde a origem, transcendida por minha transcendência” (SARTRE, 2010a, p. 390).

⁵³ No que tange a alienação, lemos: “(...) a alienação não é uma modificação interna nem uma mudança parcial da situação; não aparece no curso da temporalização; jamais a encontro *na situação*, e, em consequência, ela jamais se manifesta à minha intuição. Mas, por princípio, a alienação me escapa; constitui a própria exterioridade da situação, ou seja, seu ser-fora-para-o-outro. (...) Por outro lado, a situação alienada e meu próprio ser-alienado não são objetivamente descobertos e constatados por mim; (...) tudo que é alienado só existe *para o outro*” (SARTRE, 2010a, pp. 570-71).

enquanto corpo, um ponto de vista sob o qual são tomados pontos de vista que eu não poderia jamais tomar. Se meu corpo é um instrumento que eu sou e que não pode ser utilizado por nenhum outro instrumento, o encontro com o outro, desvelando a segunda dimensão do corpo ao transcender minha transcendência através de seus possíveis próprios, faz com que este instrumento que sou seja presentificado como instrumento mergulhado em uma série instrumental da qual eu não posso adquirir nenhum ponto de vista. Para Sartre, esta alienação do encontro com o outro sinaliza que meu corpo, enquanto alienado, “escapa-me em direção a um ser-utensílio-por-entre-utensílios, em direção a ser-órgão-sensível-apreendido-por-órgãos-sensíveis” (SARTRE, 2010a, p. 393).

Mas, se o corpo é corpo-objeto-para-outro, ele igualmente pode ser, em sua terceira e dimensão, corpo-objeto-para-mim, pois posso, através da reflexão, apreendê-lo a partir dos conceitos do outro. Nesta terceira dimensão corporal, o corpo-objeto-para-mim é uma síntese do corpo reflexivo e do corpo-para-outro: à medida que a objetividade de meu corpo-para-outro não é objeto para mim e não poderia constituir meu corpo como objeto, será necessário que uma consciência reflexiva fixe os conhecimentos que o outro possui de meu corpo (conhecimento que pode ser expresso, por exemplo, através da linguagem) para que ele seja apreendido por mim como objeto. Se, por exemplo, sofro com uma dor de estômago, esta dor, enquanto *existo meu corpo*, é consciência não-tética de dor e não é objeto de reflexão; todavia, posso apreendê-lo como objeto à medida que meu médico analisa meu corpo e descobre a origem da dor de meu estômago ⁵⁴: diagnosticando-me como uma úlcera, tomo o ponto de vista do médico (outrem) sobre meu corpo; através do saber objetivante do outro sobre meu corpo, volto-me reflexivamente sobre ele e apreendo o estômago como objeto. Todavia, este corpo-objeto-para-mim diferencia-se radicalmente de meu corpo-para-mim, pois como vimos, a apreensão do corpo enquanto existido pelo para-si é impossível ⁵⁵: “assim, a natureza de *nosso corpo para nós* nos escapa inteiramente na medida em que

⁵⁴ Há, como não podemos deixar de sublinhar, uma outra maneira de tomar conhecimento da dor: pela reflexão cúmplice, apreendo esta dor como um objeto-dor, e faço dela um objeto psíquico: “este objeto psíquico apreendido através da dor é o *mal*” (SARTRE, 2010a, p. 375). Em resumo, o corpo psíquico não é uma nova dimensão da corporeidade, pois ele diz respeito ao corpo-para-si enquanto visado pela reflexão impura. Para Cabestan (2015, p. 167), “no estado da reflexão impura, ele (o corpo) é apreendido ‘como a matéria da estátua é apreendida quando percebo sua forma’. Dito de outra maneira, o corpo psíquico é precisamente a matéria psíquica, e ele se opõe assim à psique que é sua forma”.

⁵⁵ Reiteremos: “(...) o corpo – nosso corpo – possui por característica particular ser essencialmente *conhecido pelo outro*: o que eu conheço é o corpo dos outros e o essencial do que eu apreendo de meu corpo advém da maneira pela qual os outros o veem” (SARTRE, 2010a, p. 255).

não podemos tomar sobre ele o ponto de vista do outro” (SARTRE, 2010a, p. 399). Se não há nenhuma possibilidade de que eu apreenda meu corpo enquanto corpo-para-mim, corpo existindo em situação, ponto de vista sobre o qual não posso adquirir nenhum ponto de vista, será forçoso notar que a apreensão que faço de meu corpo através do saber de outrem não me revela a primeira dimensão da corporeidade, mas, ao contrário, um corpo-objeto-para-mim que se assemelha ao corpo psíquico: “com efeito, somente o corpo psíquico apresenta uma analogia com o corpo objeto para o outro que está na origem das designações da linguagem tais como estômago, úlcera, etc., que o outro utiliza” (CABESTAN, 2015, p. 176). Neste esteio, a terceira dimensão da corporeidade deve ser pensada no prolongamento do corpo-psíquico através do qual a linguagem (o saber do outro) permite-me apreendê-lo como corpo-objeto para mim: entre o corpo-psíquico e o corpo-para-outro, encontra-se o corpo-para-mim enquanto síntese dessas duas características que o corpo pode assumir. Se, através da reflexão impura, a dor que sinto é apreendida como um objeto-dor – objeto psíquico – que sinaliza o *mal*, a partir do momento em que o médico, através da linguagem, fornece-me o resultado dos exames que apontam para uma úlcera, esta dor passa a ser dor-de-estômago-provocada-por-úlcera: “a doença, como psíquica, é certamente bem diferente da doença conhecida e descrita pelo médico: é um estado” (SARTRE, 2010a, p. 397) ⁵⁶; da dor psíquica (o mal) à dor como estado revelado através do saber de outrem sobre mim, apreendo meu corpo como um objeto que, no entanto, não deixa de possuir as características de uma espontaneidade degradada. Destarte, a revelação reflexiva do corpo-para-mim não é, como poderíamos erroneamente supor, apreensão de meu corpo-para-si ⁵⁷: deste enleio, tudo se passa como se o para-si somente encontrasse sua encarnação a partir do olhar objetivante do outro; logo, “é preciso reconhecer que a consciência sartreana permanece, em um sentido, relativamente desencarnada” (CABESTAN, 2015, p. 179) ⁵⁸.

1.4 - As relações concretas com o outro: linguagem e desejo sexual

⁵⁶ E o que é um estado senão uma das entidades psíquicas? “Os estados se dão, em oposição com as qualidades que existem ‘em potência’, como existindo em ato. (...) Uma doença, na medida em que ela é apreendida pelo doente como realidade psicofisiológica, é um estado.” (SARTRE, 2010a, p. 197).

⁵⁷ Esta terceira dimensão do corpo não nos entrega o corpo enquanto age e percebe, enquanto eu existo meu corpo, mas enquanto é agido e percebido.

⁵⁸ O leitor poderá encontrar uma crítica apurada desta suposta desencarnação sartreana, por exemplo, na obra de Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945).

A)

Para que possamos elucidar a passagem de minha relação fundamental ao outro às minhas relações concretas ⁵⁹ com ele, tivemos de operar este desvio teórico e abordar o corpo, pois ele constitui a significação e marca, por assim dizer, os limites de minhas relações ao outro: “é como corpo-em-situação que apreendo a transcendência-transcendida do outro e é como corpo-em-situação que provo a mim mesmo em minha alienação em benefício do outro” (SARTRE, 2010a, p. 401). Ora, mas por que analisar as relações concretas com o outro e não simplesmente permanecer na análise da relação fundamental com outrem? Para Husson (2015, pp. 140-41), este expediente teórico, bem como sua importância na economia conceitual de *EN*, poderia ser esclarecido segundo três razões principais, quais sejam: 1) se a vergonha, o orgulho ou o medo constituem *relações a si* diante do outro, uma investigação ontofenomenológica do amor, do desejo, do ódio representam ⁶⁰, bem ao contrário, uma modalidade de *realização de si* através do outro em função de um ideal que assombra o para-si (este ideal, como bem podemos imaginar, é o ideal do em-si-para-si); 2) escrutinando estas relações, poder-se-á notar que elas são fundamentais para uma *teoria geral do Ser*, pois é com a totalidade de suas estruturas de ser que o para-si entra em relação com o Ser (isto é, como ser-para-si-para-outro); é necessário visar esta estrutura nos quadros de um projeto – frustrado – de realização da totalidade em-si-para-si como totalidade para-si-para-outro: depois de elucidada a questão da universalidade do ser-para-si-para-outro, assim como a contingência de minha facticidade enquanto existo meu corpo, será fundamental recorrer a uma elucidação da maneira singular pela qual eu e o outro estamos engajados, a partir das relações entre nossos corpos, em nossas subjetividades e nossas liberdades via atitudes fundamentais que, concretamente, revelam a busca fundamental da totalidade faltada; daí que “a análise do amor, da linguagem, do desejo, da sexualidade, são necessárias para a elucidação da relação ao ser em presença do outro” (HUSSON, 2015, p. 141); 3) por último, esta terceira razão de ser diz respeito à dimensão de fracasso – necessário, diga-se de passagem – de minhas relações concretas com o outro na medida em que elas expressam, finalmente, meu fracasso ontológico de reunir-me/fundir-me ao ser-em-si; daí que, analisando cada relação, Sartre possa instituir um

⁵⁹ Sartre elenca uma série de relações mas, neste momento, apenas elucidaremos a relação via linguagem e desejo sexual.

⁶⁰ Não analisaremos aqui, como fizemos indicar pelo subtítulo, o amor, ódio, masoquismo, sadismo, mas apenas indicaremos o aspecto circular que os constitui dentro do projeto de ser do para-si.

tipo de círculo ⁶¹ que não diz respeito somente à passagem do outro-objeto ao outro-sujeito, que iria de uma transfiguração a uma degradação, mas “uma relação circular constitutiva de uma experiência na qual os dois tipos de relações motivam-se uma à outra. Com efeito, este fracasso aparece a despeito de uma empreitada (e não apenas por acidente)” (HUSSON, 2015, p. 141) ⁶². Ainda, para o comentador citado, trata-se de conduzir a descrição dessas relações concretas em sua lógica interna até que apareçam as ocasiões que deem ensejo às novas tentativas que eram deixadas como a serem concebidas nas análises precedentes; n’outros termos, cada relação concreta singular, isto é, seu fracasso de realização, gera, digamos assim, uma nova atitude do para-si em detrimento ao outro. Destarte, as atitudes concretas em direção ao outro são necessárias para que o para-si possa descrever-se como relação ao em-si, para que, “em presença do outro, uma relação ao ser seja possível, na medida em que esta relação possui por condição necessária o ter-de-ser ⁶³ constitutivo do tipo de ser que é o para-si” (HUSSON, 2015, p. 143) ⁶⁴.

Pois bem, se havíamos definido o *ipse* como uma nadificação do em-si que se temporaliza como falta-fuga de... para..., isto é, como uma falta de ser que foge de seu presente, de seu passado e de seu corpo rumo ao em-si que ele seria caso pudesse ser próprio fundamento (identidade a si), compreendemos que este movimento, aliás, movimento próprio da temporalidade/intencionalidade da consciência, sinaliza que o para-si é fuga e, ao mesmo tempo perseguição: “ele foge do em-si e ele o persegue; o para-si é perseguidor-perseguido” (SARTRE, 2010a, p. 402). Isto significa, portanto, que o para-si *não é* o em-si (e jamais poderia sê-lo), mas *é relação* ao em-si: até aqui não haveria nada de novo, não fosse a instituição necessária da alteridade que, por sua vez, faz com que outrem surja e atinja o para-si em seu coração, pois “por e pelo outro, a fuga perseguidora é coagulada em em-si” (SARTRE, 2010a, p. 402) à medida que o

⁶¹ Observemos que a forma circular das relações diz respeito ao fato de o fracasso de um tipo de atitude/relação é o ensejo para uma nova atitude/relação

⁶² Em linhas gerais, a circularidade das relações concretas pode ser compreendida da seguinte maneira: “o desejo de ser amado torna-se sedução e masoquismo, contradição na vontade impossível de negar-se a si mesmo. O desejo de possuir (desejo sexual) torna-se ódio e sadismo, contraditório na vontade de negar o outro” (WORMS, 2015, p. 162).

⁶³ Lembremos que o ter-de-ser seu ser pode ser compreendido, igualmente, como não ser o que se é e ser o que não se é.

⁶⁴ Para Sartre (2010a, p. 401), “cada uma delas (das relações concretas) apresenta, portanto, à sua maneira, a relação bilateral: para-si-para-outro, em-si. (...) (Logo) há relação do para-si com o em-si *em presença do outro*”.

outro me apreende em minha objetividade inerte ⁶⁵ e faz com que eu prove minha fuga diante do ser como uma *alienação* que não posso nem *conhecer* e nem mesmo *transcender*: a díade fuga-perseguição pertence, desta lida, à pré-compreensão pelo para-si de seu próprio ser, o que condiciona sua relação ao ser e ao outro. Assim, pelo fato de que eu provo minha objetividade e pelo fato de que ela concede à minha fuga esta coagulação no em-si, devo voltar-me sobre ela com o intuito de tomar atitudes em detrimento desta alienação: *voilà* a origem de minhas relações concretas com o outro; são relações condenadas por minhas atitudes face ao objeto que sou para outrem. Enquanto o olhar do outro, com seu peso ontológico ⁶⁶, revela-me a minha objetividade, isto é, o ser que eu sou sem que, contudo, eu possa apropriar-me dele ou concebê-lo, tal revelação motivará *duas atitudes* opostas; quais sejam: posso buscar, enquanto fujo do em-si que sou sem fundá-lo, negar este ser que é-me conferido de fora através do olhar de outrem ao voltar-me para este outro com o intuito de objetivá-lo (o que faz com que minha objetividade para outro seja destruída ⁶⁷), ou, ao contrário, enquanto o outro, como liberdade, é fundamento de seu ser-em-si, posso buscar recuperar e assimilar-me a esta liberdade que é o fundamento de meu ser-em-si com o único intuito de ser meu próprio fundamento. O curioso destas duas atitudes ⁶⁸ (e há aqui algo como um “princípio do terceiro excluído” que não permite conceber um outro tipo de relação para com outrem) é que ambas sinalizam, melhor, retificam, a estrutura ontofenomenológica (perseguidor-perseguido, fuga-perseguição) do *ipse*: na primeira, eu procuro *transcender a transcendência do outro* (redução de seu meu ser-objeto para outro através da redução do olhar do outro), ou seja, busco fugir de minha objetividade ao objetivar o outro, o que faz com que eu seja o perseguidor e constitua o outro como outro-objeto ⁶⁹; na segunda, enquanto perseguido, busco *incorporar em mim esta transcendência sem ocultar seu caráter de transcendência* (recuperação de meu ser-

⁶⁵ “(...) para outrem, eu sou irremediavelmente o que eu sou e minha liberdade é um caráter dado a meu ser” (SARTRE, 2010a, p. 402).

⁶⁶ O olhar do outro, como vimos, possui um peso ontológico na exata medida em que ele revela minha objetividade; disso a afirmação sartreana de que, pelo olhar, o outro detém o segredo de meu ser.

⁶⁷ Ainda que aqui Sartre fale em tentativa de destruição de meu ser objetivo, mais para frente, ele retificará esta afirmação dizendo que “não se trata para mim de liquidar minha objetividade objetivando o outro, o que corresponderia a me desvencilhar de meu ser-para-outro, mas, bem ao contrário, é enquanto outro-olhando que eu quero assimilar-me ao outro e esse projeto de assimilação comporta um reconhecimento ampliado de meu ser-olhado” (SARTRE, 2010a, p. 405).

⁶⁸ Atitudes que, como dissemos, são opostas e onde “cada uma delas é a morte da outra, isto quer dizer que o fracasso de uma motiva a adoção da outra” (SARTRE, 2010a, p. 403). Em outras palavras, eu objetivo ou sou objetivo, eu persigo ou sou perseguido.

⁶⁹ Nesta primeira atitude, encontramos o desejo, a indiferença, o ódio e o sadismo.

objeto ao apropriar-me da liberdade do outro) ao constituí-lo com outro-sujeito ⁷⁰; ou eu busco um projeto de assimilação ⁷¹ ou um projeto de objetivação do outro (lembramos, contudo, que nenhum dessas duas atitudes descritas aqui possui prioridade ontológica sobre a outra). Ora, se apenas existem duas atitudes que podemos adotar *vis-à-vis* do outro, e se ambas resumem-se como empreitadas pelas quais *objetificamos* ou somos *objetificados*, caberia, desde já, questionar de que maneira seria possível instituir, nos quadros da psicanálise sartreana, uma possível relação entre “psicanalista” (outro) e “paciente” (para-si-para-outro) uma vez que as relações entre os indivíduos estão fadadas ao fracasso (bem como ao conflito ⁷²), fracasso que não sinaliza senão a busca incessante pela realização do valor (em-si-para-si) ⁷³.

Ora, se, em momento oportuno, quisermos elucidar a impossibilidade da relação entre analista e analisando nos quadros da psicanálise existencial, devemos começar entendendo que esta relação, tal como observamos na psicanálise de matriz freudiana, é construída a partir da linguagem/discurso. Assim, seria possível instituir uma “clínica sartreana” onde o analisando, relatando verbalmente os fatos de sua vida pessoal ao analista, chegaria a sua, digamos, “verdade oculta”? Para nós, a partir de *L'être et le néant*, esta terapêutica pela linguagem ⁷⁴ é contraditória (ou até mesmo impossível); vejamos os motivos. Bem, em primeiro lugar, Sartre (2010a, p. 412) afirma

⁷⁰ Esta segunda atitude, oriunda do fracasso da primeira, dá ensejo ao amor, masoquismo e linguagem.

⁷¹ “No primeiro caso, a consciência aceita a objetivação que o olhar do outro infringe a seu ser na medida onde, isto feito, o outro oferece à consciência a possibilidade – ilusória – de realizar seu desejo de ser em-si-para-si: bastar-lhe-ia, se se pode dizer, amparar-se da liberdade de outrem que é o fundamento de seu ser em si, de enviscar esta liberdade nela mesma de modo que ela seria a si mesma seu próprio fundamento. Tal é o ideal que, segundo uma modalidade específica, o amoroso persegue quando ele se esforça em possuir a liberdade do outro enquanto liberdade e ser a si mesmo outro” (CABESTAN, 2004, p. 258).

⁷² “O conflito é o sentido original do ser-para-outro” (SARTRE, 2010a, p. 404).

⁷³ É verdade que o filósofo, quando do esboço de sua psicanálise, afirma ser possível que o sujeito se “auto psicanalise”, mas é igualmente verdadeira, na sequência, a observação de que esta autoanálise seria tarefa deveras difícil ou até mesmo impossível; afinal “(...) é difícil para a consciência – que é, por princípio, aprovação de si – reconhecer seus erros (...)” (SARTRE, 2010f, p. 659). De fato, como não deixaremos de tentar explicitar em momento apropriado, o díptico psicanalista/paciência ou outro/para-si-para-outro guarda, forçosamente, certo paradoxo: se, sem o outro, é quase impossível que eu revele a mim mesmo a totalidade de meu ser (somente ele, talvez, poderia desarmar-me de minha possível má-fé em relação a mim mesmo), é igualmente impossível que este outro tenha, digamos, acesso a minha subjetividade (lembramos, por exemplo, de *L'Intentionnalité* onde Sartre afirma que uma consciência que buscasse entrar em outro seria imediatamente expelida). Nesta toada, a verdadeira questão que se esboça neste momento ainda que sem rigor é a seguinte: como desvelar o sentido de meu ser (meu projeto/escolha original) se eu e nem o outro temos total acesso ao meu ser? Ora, afirmar que a consciência é uma pura translucidez não significa instituir que o sujeito tenha pleno conhecimento acerca de seu ser, mas, ao contrário, significa indicar que esta translucidez, de tão clara, chega a ser quase incognoscível ante aos olhos do para-si, pois é, antes de qualquer coisa, vivida por ele.

⁷⁴ Ainda que as análises sartreanas sobre a linguagem estejam focadas na linguagem da sedução, isto não nos impede de pinçar o sentido geral da linguagem como experiência concreta de meu ser-para-outro. Retomaremos esta questão da linguagem no decorrer destas investigações.

que a linguagem “não é um fenômeno acrescentado ao ser-para-outro: ela é originalmente o ser-para-outro, isto é, o fato de que uma subjetividade prova a si mesma como objeto para o outro”. Enquanto para-si que possui, necessariamente, uma estrutura para-outro, todos os meus atos livremente concebidos e meus projetos rumo a minhas possibilidades possuem, fora de minha subjetividade, um sentido que me escapa e que provo: daí que o para-si seja linguagem. E esta linguagem, vejamos bem, não seria algo como um instinto ou uma invenção de nossa subjetividade, mas faz parte, ao contrário, da condição humana, ela é a experiência que um para-si pode fazer de seu ser-para-outro e, “ulteriormente, o transcender desta experiência e sua utilização rumo a possibilidades que são minhas possibilidades, isto é, rumo às minhas possibilidades de ser isto ou aquilo para outrem” (SARTRE, 2010a, p. 413). Neste enleio, a linguagem, enquanto ser-para-outro, não é distinta de meu reconhecimento da necessária existência do outro; o surgimento do outro como olhar que detém o segredo de meu ser ⁷⁵ faz surgir a linguagem como condição de meu ser. Façamos um parêntese, algo breve: se a linguagem é expressão direta da existência do outro, um fato de meu ser-para-outro, será forçoso que admitamos que o pensamento (oriundo de uma consciência reflexiva), é, igualmente, expressão da *existência do outro*! Se estamos de acordo que o pensamento é um tipo de linguagem interior (não verbalizada, não sonorizada) e se a linguagem, como explicita Sartre, é originariamente ser-para-outro, não poderíamos não conceber o pensamento como fatura da existência concreta do outro e, portanto, de meu ser-para-outro ⁷⁶. Portanto, ainda que eu esteja imbuído em um solilóquio silencioso comigo mesmo (por exemplo, estou pensamento, via linguagem, no que farei depois de terminar este texto), a existência de outrem está presente (ainda que não téticamente) na medida em que meu pensamento é construído a partir da linguagem ⁷⁷: “o outro está sempre lá, presente e provado como isso que dá à linguagem seu sentido. Cada expressão, cada gesto, cada palavra é, de meu lado, prova concreta da realidade alienante do outro” (SARTRE, 2010a, p. 414). Assim, o pensamento (enquanto

⁷⁵ Lemos: “O outro detém um segredo: o segredo do que eu sou. Ele me faz ser e, por isso mesmo, me possui, e esta consciência não é senão outra coisa que a consciência de me possuir” (SARTRE, 2010a, p. 404).

⁷⁶ Ora, o mesmo parece valer, também, para a linguagem escrita.

⁷⁷ Desta observação, poderíamos afirmar que a linguagem já é uma prova concreta da existência necessária do outro. Nesta toada, quer eu esteja falando sozinho ou simplesmente pensando em silêncio, a existência concreta do outro está aí, mesmo que não posicionada. No mais, se o *ipse* fosse uma totalidade encerrada em si mesma, a existência da linguagem não teria razão de ser. Dirá o filósofo: “(...) o pensamento tem necessidade do concurso de uma liberdade alienante para se constituir como objeto” (SARTRE, 2010a, p. 414).

linguagem ⁷⁸) tem necessidade de uma liberdade alienante para se constituir como objeto (tal como indicado em nota), veremos que o primeiro aspecto da linguagem, enquanto eu a utilizo para o outro, é *sagrado*: “o objeto sagrado, com efeito, é um objeto do mundo que indica uma transcendência para além do mundo. A linguagem revela-me a liberdade daquele que me escuta em silêncio, isto é, sua transcendência” (SARTRE, 2010a, p. 414). Todavia, enquanto eu falo para o outro, permaneço para ele uma pura exterioridade, um objeto significante, uma transcendência transcendida: logo, pela linguagem (própria do ser-para-outro) sou incapaz de fazer com que o outro (pensemos aqui no analista/psicanalista/terapeuta) tenha acesso ao meu ser-para-si, à minha subjetividade; por conseguinte, “as atitudes, as expressões e as palavras não podem indicar-lhe jamais senão outras atitudes, outras expressões e outras palavras” (SARTRE, 2010a, p. 414). Diante deste descompasso entre minha objetividade-para-outro e minha subjetividade-para-mim ⁷⁹, a linguagem permanece para o outro uma mera propriedade de um *objeto mágico*: logo, a palavra é sagrada quando eu a utilizo e mágica quando o outro a escuta, pois ele continuará a me conceber como uma pura objetividade cuja subjetividade é-lhe ontologicamente interdita. É um tanto óbvio, não saberíamos negar, que há certo entendimento mútuo quando de uma discussão acerca de trivialidades da vida cotidiana (bem, se não houvesse isso, não haveria realidade-humana), mas, se pensarmos no caso da terapêutica psicanalista tradicional onde eu ensaio, através de minha fala direcionada ao psicanalista, acessar minha vida inconsciente, veremos que isso é de alguma maneira impossível, pois, enquanto para-outro, a linguagem é incapaz de fazer com que o outro “adentre” em minha subjetividade e a ilumine por dentro. N’outras palavras, a linguagem verbal é incapaz de fornecer um acesso, para o outro, à enigmática translucidez de minha consciência: ainda que eu, para outrem, eu relate minha vida em seus mínimos detalhes, isso não sinaliza que o outro terá total e pleno acesso à minha subjetividade. Finalmente, pensando na possibilidade de uma clínica sartreana, percebemos que uma “terapêutica” construída através da interação analista/analizando é, de algum modo, teoricamente complicada e até mesmo contraproducente, pois a subjetividade do para-si permanece e permanecerá sempre hermética ao outro ⁸⁰.

⁷⁸ “A ideia de pensamento sem palavra não tem sentido para mim” (SARTRE, 1987, p. 73).

⁷⁹ É interessante notar como este descompasso é similar, por exemplo, àquele oriundo das dimensões corporais: corpo-para-si e corpo-para-outro.

⁸⁰ Este ponto será tratado quando do desenvolvimento de nossa Parte II, Capítulo 5.

Ora, tomemos apenas o cuidado de não generalizar nossa crítica sobre a linguagem como instrumento clínico, uma vez que, neste momento, nossa crítica está voltada exclusivamente para o método psicanalítico freudiano a partir do qual o analisando relata sua vida/sonhos ao analista e, a partir disso, faz com que o analista perceba determinadas nuances em seu discurso que o sujeito, ele próprio, não teria percebido sozinho. No caso da psicanálise sartreana, veremos que Sartre analisa seus “pacientes” através de textos legados por eles (ou por historiadores) sem jamais ter recorrido diretamente, em pessoa, a nenhum deles (é um tanto óbvio que Sartre não poderia ter mantido um contanto verbal direto como Flaubert, Mallarmé ou Baudelaire, mas poderia tê-lo feito com Genet, e mesmo assim não o fez e preferiu analisá-lo através de sua obra escrita ⁸¹); n’outras palavras, a psicanálise proposta por Sartre não institui teoricamente as diretrizes de uma relação verbal entre psicanalista e paciente, pois o filósofo não é psicanalista e sua psicanálise possui outro *modus operandi*, qual seja: é pela análise ontológica da escrita que poderemos restituir a vida, a relação com o ser e o projeto original do sujeito, daí nossa questão elementar: a psicanálise sartreana somente poderia ser empregada em escritores ou personalidades históricas? É nesse sentido, por exemplo, que Merle (2008, p. 8) afirma: “a psicanálise existencial praticada por Sartre ele mesmo apresenta-se inicialmente como uma hermenêutica ontológica mediatizada pela literatura mais do que como uma psicanálise”. A parte esta questão fundamental (fundamental na medida em que marca os limites práticos desta psicanálise), poderíamos adiantar-nos acerca do mecanismo das biografias existências (biografias que são construídas a partir da obra escrita de um indivíduo) se levamos em consideração, por exemplo, as críticas literárias apresentadas sobretudo em *Situações I*: lá, tal como Sartre relata à Simone de Beauvoir (2015, p. 297-99), a ideia de crítica possui um método cujo objetivo é o de localizar uma metafísica do escritor que, por seu turno, revelaria não apenas a totalidade da obra, mas, também, a maneira como cada escritor interpreta e vê o mundo. Ora, não seria de todo inverossímil que as biografias existências, que possuíam como método a psicanálise existencial, não contassem igualmente com este conceito de crítica enquanto reveladora de uma metafísica do autor que entrega, uma vez operada esta crítica metodológica, sua visão de mundo e, conseqüentemente, sua própria personalidade. Questões e verossimilhanças rapidamente

⁸¹ Bem, sabemos que Sartre, em um determinado período de sua vida, realizava alguns encontros com Genet, mas isso não significa, de maneira nenhuma, que esses encontros possam ser enquadrados como seções de psicanálise.

levantadas aqui (e que serão, depois, devidamente revisitadas), terminemos esta discussão e passemos à investigação do desejo sexual de modo a localizar nela a dinâmica inerente ao para-si: a busca pelo Ser perdido ou a fundamentação de si como consciência idêntica a si.

B)

Escrutinar ontofenomenologicamente o desejo sexual ⁸² significa, como tentaremos elucidar e como já o indicamos, revelar o impacto da presença do outro na busca incessante pelo valor e que constitui o para-si como falta de... para... (finalmente, como consciência que opera um movimento intencional para fora de si mesma rumo àquilo que lhe falta). Constata-se, primeiramente, que o desejo sexual representa uma tentativa original de posse da livre subjetividade do outro através de sua objetividade-para-mim. Nesse sentido, o desejo sexual é mais um imperativo ontológico do que uma simples reação psico-fisiológica ligada aos órgãos sexuais do sujeito e que expressaria o que os psicólogos chamam de instinto sexual ou, como nomeiam os psicanalistas, de libido/pulsão ⁸³: sob o veio desse olhar, a psicologia clássica pensa o desejo sexual, a partir dos genitais, como uma informação contingente e psíquica resultante da informação contingente e particular desse órgão sexual; isso significa que ele não poderia ser descrito senão através de uma psicologia empírica amparada pela biologia. Como Heidegger, em sua analítica existencial, teríamos de fazer silêncio sobre esta questão e dar a entender que o para-si é um ser assexuado? Ora, não há dúvida de que, para a realidade-humana, a especificação entre masculino e feminino é oriunda de uma contingência ⁸⁴, mas teríamos, com isso, de considerar a sexualidade do para-si

⁸² Adiantamo-nos dizendo que: “como o amor, o ódio ou ainda o sadismo, o desejo é para Sartre uma conduta ou ainda uma empreitada que diz respeito às atitudes primeiras em direção ao outro e através das quais a liberdade reage a seu ser para outro. (...) Assim, compreender o sentido dessas diferentes condutas e, em particular, daquela que representa o desejo sexual, supõe que nós apreendamos a ek-sistência em sua relação ao outro, que nós visemos, portanto, esta dimensão fundamental do ser para outro do para-si cuja aparição é suspensa no surgimento do outro” (CABESTAN, 2004, p. 258).

⁸³ Poderíamos notar que: “Esta visão difere completamente do desejo sexual pintado por Freud para quem, mesmo que não haja nem objeto e nem alvo específico para a prática sexual desejada, o desejo sexual possui como objetivo um alívio energético específico. Quando Sartre diz que o desejo sexual difere dos simples apetites corporais, ele tem na cabeça outra coisa do que isso que Freud nomeia labilidade de alvo e de objeto, ligados à pulsão sexual fundamentalmente perversa e polimorfa” (CANNON, 1993, p. 105).

⁸⁴ Se masculino e feminino são oriundos da contingência/facticidade, observemos que Sartre, de alguma maneira, rejeita a ideia de uma natureza feminina/masculina. Nesse sentido, poderíamos dizer que, nos quadros teóricos de *L'être et le néant*, o gênero não é da ordem da essência, mas da ordem da existência,

como um “acidente” oriundo da pura contingência de possuir um tal corpo? Comumente, diz-se que o para-si é um ser sexual porque possui um sexo, mas e se pensássemos o inverso; ou seja, e “se o sexo não fosse senão o instrumento e como a *imagem* de uma sexualidade fundamental?”, e “se o homem não possuísse um sexo a não ser pelo fato de que ele seja originalmente e fundamentalmente um ser sexual, enquanto ser que existe no mundo em ligação com outros homens?” (SARTRE, 2010a, p. 424). Diante desta inversão, a questão elementar que se coloca aqui poderia ser esboçada assim: a sexualidade é um acidente contingente ligado à nossa natureza fisiológica ou, ao contrário, é uma estrutura necessária do ser-para-si-para-outro⁸⁵? Se se coloca a questão nesses termos, somente a ontologia poderia dar-nos uma resposta adequada ao problema, pois é a partir dela que poderemos determinar e fixar a significação da existência sexual para outrem: sobremaneira, em primeiro lugar, ser sexuado significa existir sexualmente para outro que existe, ele também, sexualmente para mim, e “bem entendido que este outro não é forçosamente de início para *mim* – nem eu para ele – um existente heterossexual, mas somente um ser sexuado em geral” (SARTRE, 2010a, p. 424). O interessante desta afirmação (interessantíssima, aliás), é que podemos depreender dela que a sexualidade não está petrificada em uma heterossexualidade que seria normativa e, por assim dizer, natural e imediata: o fato de sermos sexuados não indica, necessariamente, que tenhamos de ser sexuados sob o modo heterossexual; a sexualidade é uma condição necessária do ser-para-si-para-outro⁸⁶ enquanto a heterossexualidade é, por sua vez, uma pura contingência⁸⁷ (e não uma facticidade). Isso dito, diremos que a apreensão primeira da sexualidade do outro (o que não significa apreendê-lo como heterossexual ou homossexual, mas apenas como um ser sexuado), enquanto vivida e sofrida, é o que chamaremos de desejo sexual: “é

isto é, uma facticidade que poderá ser assumida ou não de acordo com a significação que o para-si der a ela.

⁸⁵ Notemos que o filósofo pensa a sexualidade como uma estrutura do ser-para-si-para-outro, pois desejo “um ser-humano, não um inseto ou um molusco, e eu o desejo enquanto ele e eu estamos em situação no mundo e na medida em que ele é um outro para mim e eu sou para ele um *outro*” (SARTRE, 2010a, p. 424). Ora, se assim fosse, como poderíamos pensar, por exemplo, os casos de zoofilia? Uma hipótese, talvez, seja a de que nesses casos o sujeito constitua o animal como o outro dele (no sentido de antropomorfizar o animal); mas o contrário também pode ser pensando, isto é, de que talvez ele se constitua como o outro do animal (no sentido de animalizar a si mesmo). De toda maneira, vejamos que o desejo sexual é aloerótico, isto é, não existe desejo sexual que seja solipsista; daí que sua análise somente possa ser levada à cabo quando da explanação teórica da estrutura para-outro do para-si.

⁸⁶ “Inscrita no ser para outro do para-si, a sexualidade sartreana é fundamentalmente ‘aloeérica’. (...) a sexualidade envolve necessariamente uma relação ao outro (...)” (CABESTAN, 2004, pp. 268-69). Se a sexualidade é aloerótica, isso significa, como no caso do desejo sexual, que ela não possa ser solipsista.

⁸⁷ No limite, tal como vimos quando de nosso percurso teórico pela má-fé, o indivíduo apenas pode assumir-se heterossexual (ou homossexual) sob o modo de não sê-lo.

desejando o outro (ou descobrindo-me como incapaz de desejá-lo) ou apreendendo seu desejo sobre mim que eu descubro meu ser-sexuado” (SARTRE, 2010a, pp. 424-25); e o desejo sinaliza, por sua vez, minha descoberta de meu ser-sexuado e do ser-sexuado do outro, meu corpo como sexo e, igualmente, o corpo de outrem. Como veremos, o desejo sexual será designado como desejo carnal, pois visa um projeto de objetificação do outro através de sua encarnação como carne.

Ora, mas o que é o desejo carnal ⁸⁸, o que ele deseja? Para Sartre, imbuído no domínio ontológico da consciência irrefletida, é necessário que recusemos concebê-lo como desejo de volúpia ou desejo de posse física (fazer amor com ⁸⁹) do objeto desejado uma vez que isso significaria fazer dele uma consciência reflexiva que se volta sobre si mesma para apreendê-lo como “desejo a ser suprimido”. Como sabemos (ver nosso terceiro capítulo), o desejo é por si mesmo uma consciência irrefletida e, portanto, não poderia colocar a si mesmo como objeto a ser suprimido/preenchido ⁹⁰. Entrementes, o erro comum acerca do desejo sexual (quando este não é passado pela vistoria das lentes ontológicas) é o de que ele visa, em última instância, sua supressão através da ejaculação oriunda do ato sexual: este pensamento finda por enclausurá-lo tão somente a um instinto cuja origem e finalidade dizem respeito apenas ao domínio do prazer fisiológico; “o homem mediano não pode, por preguiça de espírito e conformismo, conceber outro fim a seu desejo senão a ejaculação” (SARTRE, 2010a, p. 425). Conformismo e preguiça deixamos de lado, temos de buscar sua origem/finalidade para além do ato sexual (fisiologia) à medida que o desejo não (somente) desejo de uma prática amorosa especial, o que aliás pode-se comprovar a partir da diversidade dessas práticas que variam de acordo com a especificidade de cada grupo social; sobremaneira, o desejo não é desejo de *fazer*. Mas, poderia indagar o leitor, o desejo não é desejo de possuir um determinado corpo? Se é verdade que o corpo “desperta” o desejo (seja, por exemplo, a visão de uma mão, de um pé, de uma perna, ou de um busto), é igualmente verdadeiro que jamais desejamos um membro isolado do corpo sem o desvelamento

⁸⁸ Veremos que o desejo sexual pode ser dito desejo carnal, pois ele visa a encarnação do outro a partir de minha própria encarnação. En avance, “o desejo (sexual/carnal) é (...) uma modificação radical do para-si, pois o para-si se faz ser sob outro plano de ser, ele se determina a existir seu corpo diferentemente, a se fazer empastar por sua facticidade” (SARTRE, 2010a, p. 432).

⁸⁹ Assumir que o desejo é desejo de posse através do ato sexual representa o objeto ôntico do desejo e não ontológico.

⁹⁰ Essa constatação é interessante na medida em que, definindo o desejo como não-posicional, define o indivíduo que o posiciona: o libertino, para Sartre, é aquele que “se representa seu desejo, trata-o como objeto, excita-o, deixa-o desperto, vária a forma de satisfação, etc. Mas, então, é preciso observar que é o desejo que se torna desejável” (SARTRE, 2010a, p. 425). Nesta toada, o libertino é aquele que deseja desejar.

total da presença do corpo como totalidade orgânica: ele (o desejo) se endereça não a uma soma de elementos fisiológicos, mas a uma forma total; melhor, a uma forma *em situação*” (SARTRE, 2010a, p. 426). Desejar (em seu sentido mais nevrálgico, isto é, ontológico) significa colocar o mundo e desejar o corpo a partir do mundo e o membro específico a partir da totalidade corporal em situação ⁹¹; o desejo sexual não é senão uma das grandes formas de desvelar o corpo do outro para mim. Contudo, não se trata de desejar o corpo de outrem como simples e puro objeto material (se assim fosse, estaríamos novamente voltando à nossa análise da possessão material), mas, bem ao contrário, enquanto esta totalidade orgânica é desvelada como vida (daí que esteja em situação ⁹²) e consciência: “um corpo vivo como totalidade orgânica em situação com a consciência no horizonte; tal é o objeto ao qual o desejo se endereça” (SARTRE, 2010a, p. 426). Mas o que o desejo realmente quer deste objeto específico (corpo vivo como totalidade orgânica em situação com consciência)? Ora, para que consigamos responder a esta questão, faz-se imperativo, primeiramente, que respondamos o que significa, para o para-si, desejar outrem.

Como sabemos, o desejo é consciência uma vez que ele não pode ser senão como consciência não-posicional de si mesmo; a novidade na análise do desejo sexual diz respeito ao fato de que, para Sartre, a consciência se escolhe (livremente) como consciência desejante, logo, escolher-se como desejo significa, para o para-si, colocar-se em um certo plano de existência, pois “o homem que deseja *existe* seu corpo de uma maneira particular e, por isso, coloca-se a si mesmo em um nível particular de existência” (SARTRE, 2010a, p. 427). Neste plano particular de existência, a consciência desejante mantém uma relação específica com seu corpo e prova o surgimento de um mundo bem particular do desejo: ora, tal como a fome, o desejo sexual supõe uma série de estados fisiológicos do corpo que, no nível do corpo-para-si, manifestam-se como pura facticidade. Todavia, se a fome ultrapassa a facticidade corporal rumo a uma fome que seria fome em-si-para-si (logo, o corpo aqui é sempre o

⁹¹ Se assim é, poderíamos caracterizar a necrofilia como um desejo que visa apreender o corpo, não em situação, mas em uma total inércia que se assemelha à inércia dos objetos em-si. Além disso, o necrófilo não visa, tal como visa o desejo sexual por um ser vivo, objetivar outro através de sua encarnação, pois o cadáver é muito mais um objeto do que uma carne, isto é, um corpo vivo encarnado pela consciência. Se o desejo sexual é uma busca pela revelação da liberdade do outro através de minha própria liberdade, o desejo sexual pelo cadáver seria uma busca pelo *valor* a partir da fusão deste corpo tornado como objeto em-si, puro objeto material, (o corpo morto, o cadáver) com o corpo vivo do necrófilo. Daí a possibilidade teórica de pensarmos a necrofilia como uma espécie de possessão tal como descrita em nosso terceiro capítulo.

⁹² Este ser-em-situação do outro é, segundo Sartre, de um tipo especial; veremos.

ultrapassado), o desejo sexual, *par contre*, é uma total e plena cumplicidade com o corpo; “no desejo sexual a consciência está como empastada, parece que deixamo-nos invadir pela facticidade, que cessamos de fugir e deslizamos rumo a um consentimento *passivo* ao desejo” (SARTRE, 2010a, p. 428). N’outras palavras, diferente da fome ou da sede, a consciência, desejando sexualmente, não se mantém à distância de seu corpo, pois manifesta um tipo de fascinação pelo corpo que ela existe: o desejo sexual compromete-me, é queda na cumplicidade com o corpo ⁹³, empastamento da consciência. Assim, no desejo sexual, a consciência escolhe existir sua facticidade em um outro plano, busca subordinar-se à sua própria contingência enquanto apreende o corpo de outrem (isto é, a contingência de outrem) como desejável ⁹⁴: nessa perspectiva, o desejo não apenas revela o corpo do outro, mas também o meu corpo, não como instrumento ou ponto de vista, mas enquanto pura facticidade, isto é, como simples forma contingente da necessidade de minha contingência. “Empastamento”, “perturbação”, “turvação” sinalizam, portanto, o fato de que a consciência não-tética de si, no desejo sexual, se deixa ir ao corpo, isto é, quer ser apenas corpo: “no desejo, o corpo, no lugar de ser apenas a contingência que o para-si foge rumo aos seus possíveis que lhe são próprios, tornar-se ao mesmo tempo o possível o mais imediato do para-si” (SARTRE, 2010a, p. 429); daí, por conseguinte, que ele não seja apenas desejo do corpo de outrem, mas, na unidade de um mesmo ato, projeto não-tético de atolar-se (*s’enliser*) no corpo. Finalmente, no desejo sexual, a consciência deseja o corpo do outro ao fazer-se corpo (se Cabestan observava que não havia uma verdadeira encarnação da consciência ao corpo, o mesmo não poderia ser dito quando do desejo sexual que, digamos, “desperta” o corpo).

Ora, mas por que a consciência, no desejo sexual (diferentemente do desejo que analisamos nos capítulos anteriores), busca fazer-se corpo? O que ela, ontologicamente, espera do objeto (outrem como corpo) desejado? Para o filósofo, no desejo sexual, o para-si se faz carne em presença do outro para apropriar-se da carne (totalidade orgânica em situação com a consciência no horizonte) do outro: “a carne

⁹³ “(...) as expressões que utilizamos para designar o desejo marcam muito bem a sua especificidade. Diz-se que o desejo *nos possui, nos absorve, nos penetra*. Imagina-se as mesmas palavras para designar a fome? Teríamos ideia de uma fome que pudesse nos ‘absorver’? A rigor, isso só teria sentido para explicar as impressões de inanição. Mas, ao contrário, o mais tênue desejo sexual já absorve. Não podemos mantê-lo à distância, como no caso da fome, e ‘pensar em outra coisa’, conservando, enquanto signo do corpo-fundo, uma tonalidade indiferenciada da consciência não-tética, que seria o desejo” (SARTRE, 2010a, p. 428).

⁹⁴ É de fato curioso como no desejo sexual a consciência, que até então buscava transcender/fugir de sua contingência/facticidade, subordina-se a essa contingência/facticidade.

designa o corpo de outrem quando, privado, por exemplo, de vestes (...), ele surge em toda a sua contingência” (CABESTAN, 2004, p. 262); desejar sexualmente o corpo do outro como carne significa estar em presença da contingência pura de sua presença, o desejo sexual é dito *desejo carnal* na exata medida em que, apropriando-me do corpo de outrem, meu próprio corpo é-me revelado, ele também, como carne. Vejamos, contudo, que a apreensão do corpo do outro como *carne* é diferente da apreensão do corpo do outro como corpo em situação, pois a carne é, como vimos, revelação da contingência pura de sua presença, é o resultado, digamos, de uma consciência desejanter que visa realizar a encarnação do corpo do outro; “é nesse sentido que as carícias são apropriação do corpo do outro (...). Acariciando o outro, eu faço nascer sua carne através de minha carícia, sob meus dedos. A carícia é o conjunto das cerimônias que *encarnam* outro” (SARTRE, 2010a, p. 430); nesta toada, a carícia (ou qualquer outro ato físico de teor sexual) revela-me o corpo do outro (não como corpo-em-situação) como carne, pura contingência/facticidade, e, ao mesmo tempo, revela-me também meu próprio corpo como carne ⁹⁵, pois devo encarnar-me para realizar a encarnação do outro ⁹⁶. Paralelamente, o desejo carnal pelo outro faz com que um mundo novo irrompa – mundo do desejo -: a apreensão da contingência pura da presença do outro, enquanto consciência desejanter, é revelação de um mundo desejanter no qual eu deixo de apreender os objetos através de sua instrumentalidade para percebê-los a partir de sua materialidade (granuloso, áspero, liso, gorduroso, macio, duro, etc.). Imerso neste novo aspecto do mundo revelado a mim através da encarnação do outro e de minha própria encarnação, descubro em minha percepção algo como uma *carne* dos objetos, ou seja, suas *qualidades*: “minha camisa roça contra minha pele e eu a sinto: ela que ordinariamente é para mim o objeto o mais longínquo torna-se o sensível imediato (...); tudo é-me apresentado de uma certa maneira, como colocado sem distância sobre mim e revelando minha carne por sua carne” (SARTRE, 2010a, p. 432). Sob uma tal ótica, é inelutável admitir que o desejo não é apenas o empastamento da consciência por sua facticidade, mas, *eo ipso*, o enviscar do corpo por um mundo que se revela de outra maneira a partir de meu desejo carnal por outrem. Desejando sexualmente o outro, o para-si, a partir de sua consciência desejanter, opera uma modificação radical de sua apreensão do mundo: *de complexo de instrumentos que se ligam a outros instrumentos*,

⁹⁵ “(...) é meu corpo de carne que faz nascer a carne do outro” (SARTRE, 2010a, p. 431).

⁹⁶ “Desse ponto de vista, poder-se-ia falar de uma ‘dialética’ do desejo no sentido em que o desejo do outro infla meu próprio desejo que, por sua vez, aumenta o desejo do outro e, correlativamente, de uma ‘dialética’ da encarnação” (CABESTAN, 2004, p. 264).

o mundo passa a ser visado como um complexo de qualidades nas quais o corpo se deixa enviscar; desta mudança, aliás, já é possível depreender o impacto existencial da presença do outro, presença que faz com que o para-si-para-outro descubra o mundo como mundo do desejo (*mundo qualidades* ao invés de *mundo instrumentalidade*)⁹⁷.

Estabelecida a estrutura ontológica do desejo (estrutura que passa, como vimos, forçosamente pela alteridade), somos capazes, finalmente, de explicitar o sentido profundo do desejo. Enquanto o olhar do outro, com seu peso ontológico, constitui-me como objeto (ou seja, revela a minha objetividade, o meu ser-fora), o desejo é, para Sartre, uma conduta concreta compreendida como uma reação primordial ante este olhar objetificador, logo, o desejo terá como ponto de partida a recusa do para-si em se deixar objetificar voltando esta objetificação contra o outro. Como a relação entre o para-si e o outro, nos quadros da presente obra, é sempre uma relação entre “objetivado/objetivador”, “ser-olhado/ser-que-olha”, o desejo carnal é compreendido na iminência deste circuito (porque não infernal?) como uma conduta de encantamento uma vez que “não posso apreender o outro senão em sua facticidade objetiva, de fazer submergir sua liberdade nesta facticidade” (SARTRE, 2010a, p. 434); e tal é, justamente, o objetivo ontológico do desejo: tentar possuir a transcendência do outro como pura transcendência e, ao mesmo tempo, como corpo; reduzi-lo à sua simples facticidade (seu ser-aí). Expliquem-nos. Se meu puro olhar não é capaz de cooptar a liberdade de outrem (mas apenas revelar o segredo de seu ser, seu ser-objetivo), o desejo sexual é justamente a tentativa (vã como já se pode suspeitar) de cooptar essa liberdade a partir da encarnação do outro de modo que o outro permaneça consciência e, igualmente, uma liberdade enviscada em sua facticidade, ou seja, carne. Sob o horizonte deste objetivo, faço-me carne para que o outro seja revelado a mim com carne, pois a simples e pura facticidade do outro não poderia ser dada sem que eu, em contrapartida, opere uma profunda modificação de meu ser que, por seu turno, faz com que surja um mundo do desejo em oposição ao mundo instrumental no qual deposito minhas possibilidades: se no mundo instrumental o outro é apreendido por minha consciência como operário, garçom, presidente, professor, aluno, etc., seu ser-aí, sua facticidade como pura presença contingente no mundo escapa-me, pois, tratando-o como operário ou garçom, transcendo-o rumo às suas potencialidades através do próprio projeto pelo qual transcendo e nadifico minha própria possibilidade; já no mundo do desejo, se o

⁹⁷ “Ordinariamente, é na ocasião da *presença* do outro que o mundo se descobre como mundo do desejo” (SARTRE, 2010a, p. 433).

para-si igualmente apreende o outro em situação, “é para dissolver a situação e corroer as relações do outro no mundo: o movimento desejante que vai dos ‘entornos’ à pessoa desejada é um movimento isolador, que destrói os entornos e cerca a pessoa considerada para revelar sua pura facticidade” (SARTRE, 2010a, p. 435). Logo, minha encarnação não é apenas a condição da aparição do outro como carne-em-situação, pois o objetivo aqui é o de fazer com que o outro se encarne a seus próprios olhos como carne para que me revele sua pura facticidade: faço-me carne na exata medida em que busco fascinar o outro por minha nudez e para provar nele o desejo de minha carne.

Se o outro é fundamento de meu ser objetivo e se, através do simples olhar, não posso me apropriar de sua liberdade/consciência, o desejo representa esta vã tentativa de apropriação do outro ao fazê-lo advir como consciência encarnada; tudo se passa como se, através das carícias, o para-si impregnasse o corpo do outro de consciência e de liberdade para, em seguida, apropriar-se dele, penetrá-lo: daí que a penetração física seja apenas, na ordem das existências, uma ação ôntica que possui como operador normativo uma ação ontológica/transcendental que visa a captura da liberdade do outro a partir de seu corpo tornado carne, pura facticidade, ser-aí. Ora, e todo esse malabarismo ontológico não visa senão capturar o outro, penetrá-lo em seu ser, para que eu advenha como fundamento de sua liberdade/consciência; por outro lado, se o outro é o detentor de meu ser-fora, ao penetrá-lo ontologicamente, eu reassumiria este ser e adviria como fundamento de mim mesmo, logo, como em-si-para-si. Daí que a aparição do outro em meu mundo sinalize uma reestruturação de minha relação ao Ser: assim como posso buscar o valor através da possessão material, posso, da mesma maneira, buscá-lo através de minhas relações concretas com outrem. O desvelamento da estrutura para-outro do para-si é fundamental para que compreendamos a relação do para-si ao Ser: a todo o momento o para-si visa (desesperadamente) a realização do fantasmagórico valor e tal tentativa não deixaria de atravessar até mesmo suas relações sociais. O problema, como suspeitamos, é que a realização desse projeto, via encarnação da consciência do outro, está igualmente fadado ao fracasso⁹⁸; quando busco apossar-me (através de um ato corporal, físico) desta consciência encarnada do outro, imediatamente meu corpo deixa de ser carne e volta a ser o instrumento sintético que sou e, ao mesmo tempo, o outro também deixa de ser encarnação e volta a ser o

⁹⁸ O fracasso do desejo é condição para o masoquismo: daí a ideia de que as relações concretas entre os sujeitos seja compreendida e enquadrada como circular. Para um estudo completo desta circularidade, indicamos a leitura de Husson (2015, p. 149); já citado aqui.

instrumento que busco utilizar: “sua consciência, que afluía à superfície de sua carne e que eu tentava *saborear* com a minha carne, desvanece ante meus olhos: conserva-se apenas como *objeto*” (SARTRE, 2010a, p. 438).

Ora, se todo esse “malabarismo ontológico” falha ⁹⁹, é curioso observar como falha à guisa do fracasso do para-si em relação à seu *projeto de ser*: se nas relações concretas com o outro o para-si não cessa de ser assombrado pelo valor, melhor, se o valor está presente aí como operador normativo dessas relações, o fracasso do desejo (bem como do masoquismo, do sadismo, do amor...) obedece ao inelutável fracasso da relação que o para-si mantém com o Ser; relação na qual o para-si busca advir como consciência idêntica (de) si, fundamento de seu próprio ser. N’outras palavras, as relações do para-si ao outro são relações que, forçosamente, encontram-se atravessadas/configuradas a partir do *problema do Ser* ¹⁰⁰, isto é, elas representam, também no nível da alteridade, a incessante busca de ser de um para-si que é nada de ser, nadificação do ser, consciência (de) si; daí que a psicanálise existencial, por sua vez, caso queria pensar estas relações concretas, deverá enquadrá-las sempre na perspectiva da busca pelo *valor* que assombra o desejo de ser: a introdução do outro e a irrupção da estrutura para-outro do para-si faz com que seja possível “desvelar de maneira antecipada algumas modalidades de relações do para-si com tal em-si concreto (notoriamente na maneira específica de entrar na situação e, ao mesmo tempo, na lógica do projeto original e principalmente do desejo de ser)” (HUSSON, 2015, p. 156). Sob as lentes desta observação, não deixemos de notar que, nos quadros da presente obra em curso de análise, as relações entre os indivíduos não são primeiras (uma vez que se trata aqui, em primeiro lugar, de escrutinar a relação do para-si ao em-si ¹⁰¹), mas apenas

⁹⁹ O fracasso do desejo está, para Sartre, na origem do sadismo que representa um esforço para encarnar o outro através da violência: o para-si sádico, antes de perder-se em sua própria carne para revelar ao outro que ele é carne, “recusa sua própria carne ao mesmo tempo em que dispõe de instrumentos para revelar à força sua carne ao outro. O objeto do sadismo é a apropriação imediata” (SARTRE, 2010a, p. 440). Para o filósofo, o sádico deseja realizar a encarnação do outro como encarnação *obscena*: enquanto na *graça* o corpo é o instrumento que manifesta a liberdade, o “*obsceno* aparece quando o corpo adota posturas que despem-no inteiramente de seus atos e revelam a inércia de sua carne” (SARTRE, 2010a, p. 441). Em linhas gerais, o sádico é aquele que apreende o outro como instrumento cuja função é sua própria encarnação, ele busca, através da agressão física, apropriar-se da liberdade do outro: o sadismo não procura suprimir a liberdade daquele que tortura (ou abusa), mas obriga-o a identificar-se livremente com a carne torturada.

¹⁰⁰ Sobre este ponto, lemos: “Meu projeto último e inicial – pois ele é os dois ao mesmo tempo – é, nós veremos, sempre o esboço de uma solução do problema do ser” (SARTRE, 2010a, p. 507). Isso o que Sartre chama nesta passagem de problema do ser não é senão a busca incessante de totalização do para-si com o em-si.

¹⁰¹ Worms (2015, p. 159), atento a esta relação primordial e primeira, indicará que *EN* é uma obra de cunho relacional, isto é, uma obra que visa, antes das relações humanas, a relação fundamental do para-si ao em-si. Com isso, o comentador levanta uma questão muito interessante: ora, se o outro é primeiro de

repetem, ao que nos parece, a relação fundamental entre o para-si e o em-si; todavia (e isso nós já constatávamos nas seções precedentes), Sartre não se furtará em conceber o outro como um fato inelutável e irredutível que leva à compreensão de que “ainda que não seja primeiro de direito, o outro é primeiro *de fato* em nossa existência” (WORMS, 2015, p. 160). O comentador novamente:

(...) a igualdade e a dissimetria do ‘para-outro’ traduzem-se necessariamente em uma *polaridade* relacional e, de fato, radical entre os homens. É aqui igualmente o ‘para-outro’, longe de ser diminuído em seu peso pela lógica do conjunto da obra onde ele aparece, tira dela uma força ainda maior! (...) Como em toda a sua relação com o ‘em-si’, o ‘para-si’ não pode não querer, face ao outro, ultrapassar a dualidade mesma na qual ele é confrontado! E esta vontade ou esse projeto – por mais inevitável, estrutural ou ontológico que seja – não pode mais – também inevitavelmente e estruturalmente – não fracassar! É a lógica do livro (WORMS, 2015, p. 162).

N’outras palavras, retomando a argumentação de Worms, a passagem pelo para-outro, além de inevitável (porque concreta e universal), sinaliza o constante fracasso do para-si diante de um projeto de ser (projeto que pensaremos como sendo inerente ao nada de ser/falta de ser do para-si, logo, *estrutural* e *estruturante* de seu ser) que o assombrará até o final de sua existência. No corpo a corpo das relações concretas com outrem, o *valor*, além de não deixar de ser obstinadamente perseguido, não deixa nunca de não poder ser realizado! Nesse sentido, a partir do *valor* (ideal normativo que nunca se realiza), diremos que *L’être et le néant*, se pode ser concebido como uma *eidética da má-fé*, poderia, igualmente, ser pensado como uma *eidética do fracasso*¹⁰²; fracasso que, no nível da singularidade do sujeito, deverá ser elucidado a partir de uma psicanálise existencial que visa, como já deixamos transparecer, uma compreensão do

fato, não deveríamos conceber as relações humanas como primeiras de direito? “Não poderíamos e não deveríamos considerar que é do ‘para-outro’ ou, sobretudo, da relação ela mesma que surge o para-si ou que surge nosso ser ele mesmo, com sua dupla face de em-si e de para-si? (...) Não sou constituído no ser pela relação com o outro, mas também capaz de romper com o ser porque posso (e por vezes devo) romper com ele?” (WORMS, 2015, pp. 164-65). Em *SG*, como veremos, a relação do para-si ao outro é elemental para que Genet estabeleça sua relação singular com Ser; nesta toada, talvez, poderíamos dizer que esta obra pensará as relações entre os sujeitos como relações primordiais e primeiras?

¹⁰² “(...) a teoria desse fracasso é um dos maiores êxitos desse livro! Ela atesta com sua profundidade e radicalidade, como será o caso também, certamente, para a ‘relação’ mais geral e o projeto que possui o para-si de unificar-se com o em-si” (WORMS, 2015, p. 163). No mais, se se pode pensar *EN* como uma eidética do fracasso, compreende-se, por outro lado, uma das famigeradas frases de efeito de Satre, qual seja: “o homem é uma paixão inútil”, isto é, uma sucessiva busca pela identidade de si acompanhada de um sucessivo fracasso quando da tentativa de realização dessa identidade.

projeto de ser ou escolha original e singular do para-si. Eis aí, então, o problema mais uma vez reafirmado: se as relações intersubjetivas estão (pelo menos até aqui) fadadas ao fracasso, como poderíamos pensar as possibilidades de uma “clínica sartreana”?

PARTE II

***PSICANÁLISE EXISTENCIAL & BIOGRAFIA
EXISTENCIAL: A REALIDADE DA CONSCIÊNCIA***

CAPÍTULO 5

A PSICANÁLISE EXISTENCIAL: *LIBERTÉ EN SITUATION*, ESCOLHA ORIGINAL & PROJETO ORIGINAL

“A última parte de L’être et le néant é consagrada à psicanálise existencial que parece bem ser o objetivo mesmo da obra. A ontologia que a precede é somente o que torna possível esta psicanálise, este estudo do homem”

(Jean Hyppolite)

“Será necessário um dia escrever a história da relação ambígua, atravessada por uma afinidade e por uma relutância igualmente profundas, que Sartre mantém há trinta anos para com a psicanálise e, mesmo talvez, reler sua obra nesta perspectiva”

(Jean-Bertrand Pontalis)

1.1 – A liberdade em situação como liberdade-ação: a livre escolha original como princípio de singularização

A)

Para Sartre, a psicanálise existencial, tal como teorizada nas tramas teóricas de *L’être et le néant*, é um “método fenomenológico especial” que deverá explicitar, iluminar, o projeto original (igualmente referido como projeto inicial/fundamental,

possível primeiro, escolha original, projeto particular/individual ¹). Ora, se assim é, devemos indagar, neste momento de nossas investigações, o que significa este projeto, e, principalmente, porque apenas a psicanálise existencial, isto é, seu *modus operandi*, poderia revelá-lo; para tanto, uma análise em filigrana da liberdade será necessária, pois é a partir dela que um tal projeto é constituído, isto é, é a partir dela que escolhemos a maneira pela qual tentaremos solucionar o *problema do Ser*. Em primeiríssimo lugar, o filósofo constata (tal como indicado no subtítulo da quarta parte, capítulo primeiro, seção I) que a *condição primeira da ação é a liberdade* e que *ser* da realidade-humana se reduz, eminentemente, ao *fazer*. Se na seção primeira de nosso terceiro capítulo nós havíamos começado a entrever que a liberdade significava, em primeiro lugar, liberdade de escolha, aqui, por seu turno, revelaremos os mecanismos inerentes a esta escolha-ação; tratar-se-á de visar a liberdade em seu aspecto ontológico. Partindo do conceito de ato enquanto ação intencional que visa modificar um determinado aspecto do mundo, isto é, que visa dispor de meios em detrimento a um fim específico; agir é, portanto, “produzir um complexo instrumental e organizado tal que, através de uma série de encadeamentos e de ligações, a modificação operada em um dos elos conduz a modificações em toda a série” (SARTRE, 2010a, p. 447), produzindo, com isso, um resultado previsto. Para Sartre, a ação (o agir) somente pode existir a partir do momento em que a consciência reconhece no mundo uma *falta objetiva* ou uma *negatividade*; exemplo: o proletariado somente reconhecerá sua exploração a partir do momento em que se retirar do mundo (do ser) para abordar o terreno do não-ser, isto é, a partir do momento em que visar sua situação como situação na qual faltam melhores condições de trabalho e salário. Ora, uma tal revelação de uma falta objetiva no mundo somente é possível ao operarmos, segundo o filósofo, duas nadificações sobrepostas: projetar modificar a situação atual significa que esta situação aparecerá ao trabalhador como intolerável a partir do momento em que este trabalhador recuar em relação a esta situação e posicionar um estado ideal de coisas como puro nada presente e, ao mesmo tempo, posicionar a situação atual como nada em relação a este estado ideal de coisas; dessa dupla nadificação, o trabalhador conceberá uma felicidade ligada à sua classe como puro possível (isto é, como um certo nada em relação à sua situação presente) e voltar-se-á à situação presente esclarecendo-a à luz desse possível e para nadificá-la

¹ Sobre a relação entre projeto original & escolha original, lemos: “Esta acepção do termo *escolha* remete a noção de projeto original que é, ele também, desenvolvido na quarta parte de *L’être et le néant*” (TOMÈS, 2013, p. 88).

declarando sua infelicidade. Dessa operação nadificadora, é possível depreender o *modus operandi* da ação da consciência (ou seja, de sua liberdade) através de seus possíveis: não são as condições deploráveis de vida que conduziriam o operário a revoltar-se, mas, sim, a antecipação, via nadificação da situação atual, de um futuro-melhor-possível² – futuro posto como um nada presente - que fará com que ele viva a

² A similitude com a operação da consciência imaginante é mais do que latente e, nesta toada, surpreende que Sartre não recorra em nenhum momento ao imaginário. Ora, não veríamos no exemplo do operário uma clara atividade pertinente à consciência imaginante quando da constituição da ação? Neste exemplo, não se trataria – tal como na imaginação – de ultrapassar o real rumo a uma ausência que, em contra partida, revelaria a situação presente como ausência de algo (o negativo da percepção)? Não era *L'Imaginaire* que postulava que a atividade imaginária revelava-se como um sentindo implícito do real? Ademais, não era nessa mesma obra que encontrávamos a afirmação segundo a qual “o objeto de uma negação deve ser posto como imaginário” (SARTRE, 2010c, p. 360), e que isso seria válido não apenas para as formas lógicas da negação (a restrição, a dúvida, etc.) mas, igualmente para suas formas afetivas e ativas (a falta, a defesa, a consciência de impotência, etc.)? Lá, “precisando que a consciência se transcende em direção a ‘um possível desejável e não realizado’, Sartre faz, em todo caso, do fim que estrutura a ação o objeto de um desejo” (LAPIERRE, 2015, p. 142). Para *IM*, a estrutura de uma consciência afetiva de desejo já é a estrutura de uma consciência imaginante, “pois, como na imagem, uma síntese presente funciona como substituo de uma síntese representativa ausente” (SARTRE, 2010c, p. 142). Daí que, por conseguinte, desejar seja *ipso facto* direciona-se a algo de ausente ao apoiar-se em seu equivalente afetivo. Se a estrutura primeira da ação pareça passar pela imagem, por que *EN*, em nenhum momento, cite o imaginário? Para nosso comentador, uma das hipóteses seria a de que esta seção silencia o imaginário por estar demasiadamente preocupada com o tema da liberdade através da ação. À parte esta hipótese, Lapierre indica uma sucessiva desvalorização do imaginário que viria desde *IM* e seguiria mais discretamente em *EN*. Lá, Sartre fazia indicar que seu papel em relação ao pensamento era ambíguo, pois “na imagem, o pensamento se constitui ele mesmo como coisa” (SARTRE, 2010c, p. 219). Destarte, se a investigação da essência se subordinasse única e exclusivamente às leis da imagem, o pensamento perderia seu rigor, tornar-se-ia deformado e não pensaríamos senão por analogia. Contudo, a desvalorização maior do imaginário aparece quando o filósofo busca descrever a vida imaginária: “a quarta parte de *L'Imaginaire* detalha as características do objeto irreal e conduz à distinção de dois tipos de vida incomensuráveis na medida em que nos dirigimos ao real ou ao irreal” (LAPIERRE, 2015, p. 146). *En passant*, a vida imaginária é descrita como uma impotência do indivíduo em detrimento às dificuldades do mundo real, quer este imaginário seja da ordem do patológico ou do normal: “há, neste ato (de imaginar), sempre alguma coisa de imperioso e de infantil, uma recusa em dar conta da distância, das dificuldades” (SARTRE, 2010c, p. 239).

Dessas indicações, parece fácil compreender que, no lugar do imaginário, a *ação* seja, agora, o vetor principal que matize e defina essa nova liberdade. Não obstante esta ausência em *EN* da atividade imaginante para a posição de um fim, lembremos que em *CDG* (2010b, p. 416) o filósofo não se omite em afirmar que a posição de um fim como fim passa pela imaginação, lemos: “por meio da liberdade é que podemos *imaginar*, isto é, anular e tematizar ao mesmo tempo os objetos do mundo. É por meio da liberdade que podemos estabelecer, a cada instante, um recuo em relação à nossa essência, que perde a força e fica suspensa no Nada, ineficaz; a liberdade estabelece uma solução de continuidade, ela é ruptura de contato”. Além desse comentário, encontramos em *CPM* (1983, pp. 479-480), quase a mesma afirmação, mas pensada do ponto de vista de uma possível dialética imanente ao projeto: “não é a pura destruição do mármore, pela negação de sua forma dada, que dará a estátua. É a sua destruição conforme a uma estátua projetada, sua destruição para *formar* esta estátua, mas o mármore não está completado *na estátua*, ele não tinha necessidade da estátua para encontrar ali seu sentido pela fusão na totalidade. O momento essencial é, portanto, a *criação*, ou seja, o momento do imaginário, da invenção. Pois não se trata de desvincular o mármore de sua limitação, mas dar a ele *uma outra* limitação. É preciso, portanto, inventar. E, naturalmente, o momento negativo está essencialmente ligado ao imaginário, pois o homem escolhe esclarecer o que é, à luz do que não é”.

Por outro, se lembramos que o possível é um tipo de para-si faltante que realizaria a famigerada & impossível síntese do em-si e do para-si (em-si-para-si), não poderíamos falar dele em termos de atividade imaginária, pois esta síntese subjaz, enquanto índice fenomenal da intencionalidade, à própria consciência perceptiva, ao seu ser enquanto ser reflexo-refletidor. Ora, com isso não estamos dizendo que

sua situação atual como deplorável e o conduza à revolta, revolta que, finalmente, será ensejo para uma possível revolução. Assim, “do ponto de vista da consciência agente, o motivo aparece ao mesmo tempo em que o fim visado e não poderia determiná-lo” (LAPIERRE, 2015, p. 141); n’outras palavras, nenhum estado de fato (estrutura política, estrutura econômica ou estado psicológico) poderia motivar, por si mesmo, a realização de um ato, e isso porque o estado de fato, enquanto puro ser, não poderia deixar entrever, por si mesmo, o não-ser³. Trata-se, nesse sentido, de mostrar que o estado de fato, aqui, no caso em tela, a miséria do trabalhador, não pode ser compreendido sozinho (isto é, sem ser significado pela realidade-humana) como propulsor de uma força revolucionária a não ser que ele seja retomado e assumido pela consciência deste trabalhador como *sua* miséria, só haverá mudança se este estado de fato for retomado como situação que deve mudar, afinal, “a miséria sozinha nunca é intolerável: ela não é propriamente *nada*” (SARTRE, 2010b, p. 586)⁴. Assim, toda ação possui como sua condição *sine qua non* a descoberta de um estado de coisas como *falta de...* (como negatividade)⁵ e a constituição desse estado de coisas considerado em sistema isolado; “não *há* estado de fato – satisfatório ou não – senão através da potência nadificadora do para-si” (SARTRE, 2010a, p. 480); logo, mesmo que o sentido de uma situação seja inseparável do projeto da consciência a partir do qual ele é esclarecido, não há motivo ou móbil independente do livre projeto da consciência: “o para-si deve conferir-lhe seu valor de móbil ou de motivo” (SARTRE, 2010a, p. 481). Trata-se, grosso modo, de mostrar que a ação, animada pela intenção (o projeto que subentende a reflexão), faz irromper os motivos e os móveis⁶ que, por si mesmos, não possuiriam o

não seja realmente difícil conceber como o possível, enquanto antecipação da situação atual em direção àquilo que (ainda) não é, não seria imaginado pelo para-si. Bem, fica a questão.

³ “A realidade-humana não poderia existir inicialmente e ser, como coisa, sujeito ou substância, para agir em *seguida*, pois ser, para ela, é agir e cessar de agir significa que ela cessa de existir. Assim, a determinação à ação deve ser ela mesma ação e não pode resultar de um estado do mundo, de um impulso ou de um dispositivo” (RIZK, 2015, p. 194).

⁴ É nesse sentido, portanto, que o soldado-filósofo pode operar uma crítica à filosofia de Marx; lemos: “(...) Marx escreve em *Miséria da filosofia* que “a miséria pode ser uma força revolucionária”. E Albert Ollivier (*A comuna*) responde, com razão, que a ação da miséria por si só não pode ser nada mais do que paralisante” (SARTRE, 2010b, pp. 585-86).

⁵ “(...) nós constatamos que a ação implica, necessariamente, como sua condição, o reconhecimento de um ‘desideratum’, isto é, uma falta objetiva ou ainda uma *negatividade*. A intenção de suscitar a Roma um rival não pode vir à Constantino senão através da apreensão de uma falta objetiva: falta a Roma um contrapeso (...). Criar Constantinopla somente é compreendido como *ato se*, de início, a concepção de uma nova cidade tenha precedido a ação ela mesma ou se, a partir de todos os meios, esta concepção sirva de tema organizador para todas as *démarches* ulteriores” (SARTRE, 2010a, p. 478).

⁶ Para Sartre (2010a, p. 491), o motivo (objetivo) é “a apreensão objetiva de uma situação determinada enquanto esta situação se revela, à luz de um certo fim, como podendo servir de meio para alcançar este fim”; já o móbil será “considerado ordinariamente como um fato subjetivo” que representa o conjunto dos desejos, das emoções e das paixões que impelem o sujeito a realizar tal ou tal ato. Tal como indicará o

sentido de motivos ou móbeis se não houvesse um para-si capaz de conferir-lhes tais sentidos, pois “é o ato quem decide de seus fins e de seus móbeis, e o ato é a expressão da liberdade” (SARTRE, 2010a, p. 482). Logo, a liberdade, em seu caráter ontológico e original, é uma ação que nadifica o presente a partir do futuro (possível): “a realidade-humana não é primeiro para agir depois, mas ser para ela é agir e cessar de ser é cessar de agir” (SARTRE, 2010a, p. 521). Para o filósofo, porque o homem é um ser-no-mundo e não um mero ser-no-meio-do-mundo (tal como os objetos inanimados), ele faz eclodir a situação irrompendo no mundo e decide, sem ponto de apoio, o sentido dessa situação.

Tais ligeiríssimas indicações sugerem, finalmente, que a realidade-humana é liberdade a partir do momento em que, por não coincidir com seu si (tal como coincide o em-si), ela se projeta em direção a um fim (seus possíveis próprios). Tal projeção, como vimos, envolve uma nadificação do em-si e, *mutatis mutandis*, um ultrapassamento do real pelo qual poderei conceber um outro estado de coisas que virá iluminar minha situação presente e significar meu motivo: isso significa, portanto, que a

filósofo ao decorrer desta seção de *EN*, o motivo não pode ser dado senão à luz de um fim pressuposto e nos limites de um projeto do para-si rumo a este fim. N’outras palavras, se os motivos são objetivos, não existem motivos senão a partir de um projeto que visa um fim, logo, não há motivo que seja independente do livre projeto da consciência: “longe, portanto, que o motivo determine a ação, ele não aparece senão em e pelo projeto de uma ação” (SARTRE, 2010a, p. 492). Para que isso fique claro, tomemos o exemplo dado por Sartre: por volta do ano 496, Clovis converte-se ao cristianismo com o intuito de obter o apoio do episcopado e assegura, com isso, sua conquista da Gália. Caso analisemos os atos de Clóvis, o motivo de uma tal conversão reside na potência da igreja católica sob as populações da Gália; todavia, para que tais constatações objetivas sejam organizadas como motivo da conversão, é preciso isolá-las e nadificá-las rumo a um estado de coisas que ainda não é, isto é, um nada: “é em e no projeto de instalar sua dominação sob toda a Gália que o estado da Igreja do Ocidente aparece objetivamente a Clóvis como um motivo de se converter” (SARTRE, 2010a, p. 492).

Ora, se podemos compreender racionalmente os motivos objetivos que conduziram Clóvis a converter-se ao cristianismo, como poderíamos, por outro lado, compreender o caráter subjetivo/afetivo de seu projeto de conquistar a Gália? Para o filósofo, o aspecto subjetivo desse projeto, isto é, o móbil, não deve ser compreendido a partir, por exemplo da ambição de Clóvis, pois, afinal, o que é esta ambição senão o desejo de conquistar? Ora, como a ambição de Clóvis seria distinta do projeto preciso de conquistar a Gália? Nesta toada, “seria inútil conceber esse projeto original de conquista como ‘insuflado’ por um móbil preexistente que seria a ambição. É verdade que a ambição é um móbil, pois é toda a subjetividade. Mas, como ela não se distingue do projeto de conquistar, diremos que esse projeto primeiro de suas possibilidades, à luz do qual Clóvis descobre um motivo de se converter, é precisamente o *móbil*. Dessa maneira, tudo se esclarece e nós podemos conceber as relações desses três termos: motivos, móbeis e fins” (SARTRE, 2010a, p. 493). Nesta perspectiva, da mesma maneira que o surgimento da consciência faz com que haja mundo, do mesmo modo é seu ser, enquanto este ser é puro projeto intencional rumo a um fim, que faz com que uma certa estrutura objetiva do mundo irrompa merecendo o nome de motivo à luz desse fim; todavia, se essa consciência posicional do motivo é consciência não-tética de si como projeto rumo a um fim determinado, ela é, igualmente móbil, “isto é, ela prova a si mesma não-teticamente como projeto mais ou menos áspero, mais ou menos passional em direção a um fim no momento mesmo onde ela se constitui como consciência reveladora da organização do mundo em motivos” (SARTRE, 2010a, p. 493). Para o filósofo francês, motivos & móbeis são correlativos um do outro da mesma maneira que a consciência não-tética (de) si é o correlativo ontológico da consciência tética do objeto. Deste arrazoado conceitual (isto é, da relação entre motivos, móbeis e fins), diremos, portanto, que motivos & móbeis não possuem senão o peso que meu projeto deposita neles.

consciência, enquanto consciência nadificadora, possui a possibilidade permanente de arrancar-se de seu passado para poder considerá-lo “à luz de um não-ser e para poder lhe conferir a significação que *ele possui* a partir do projeto de um sentido que *ele não possui*” (SARTRE, 2010a, p. 480); novamente vislumbramos que aquilo que *não é* confere sentido aquilo que *é*; mais, aquilo que *não é* ainda (nesse caso o possível) é condição expressa da livre ação no mundo (sob uma tal ótica, e diferente de *IM*, a nadificação que leva à ação *não é*, como no caso da nadificação da consciência imaginante, um simples recuo em relação ao mundo, mas, bem ao contrário, uma nadificação do estado real de coisas/estado de fato, isto é, uma nadificação do mundo presente que faz emergir seu sentido como satisfatório ou insatisfatório – como no exemplo do proletário – e que conduzirá o indivíduo à ação ⁷). Nesta toada, diremos que “essa necessidade para o dado de não aparecer senão nos quadros de uma nadificação que o revela identifica-se com a *negação interna (...)*” (SARTRE, 2010a, p. 523). Em suma, se nenhum estado real de coisas/existente real e positivo poderia constituir o motivo como tal, somos forçados a admitir, então, que este *não se compreenderá* senão a partir do fim, isto é, pelo não existente; “o móbil é ele mesmo uma negatividade (...), o móbil se faz apreender o que ele é pelo conjunto dos seres que ‘*não são*’, pelas existências ideias e pelo futuro” (SARTRE, 2010a, p. 481). Ora, do mesmo modo que o futuro retoma o presente e o passado para esclarecê-los, do mesmo modo é o conjunto dos projetos do para-si que retomam o móbil para dar a ele sua estrutura de móbil; n’outras palavras, o para-si escapa do em-si (estado real de coisas, existente real e positivo) e faz com que este adquira valor de motivo ou móbil na exata medida em que se nadifica (porque falta de ser, consciência reflexo-refletidora, consciência (de) si) rumo a suas possibilidades, isto é, rumo ao futuro enquanto tentativa de supressão da falta original ou não coincidência com o *si*: nesta perspectiva, móbeis e motivos são o conjunto do que o para-si é como transcendência, ou seja, enquanto ser que tem de ser si mesmo fora de si, ser não idêntico tencionado em direção ao mundo e aos objetos transcendentais; lemos:

(...) é a apreensão de uma revolução como possível que confere ao sofrimento do operário seu valor de móbil, nós devemos concluir disso que é fugindo de uma situação rumo a nossa possibilidade de modificá-la que organizamos esta situação em complexo de motivos e móbeis. A nadificação pela qual nós

⁷ Em *SG* (2010f, p. 33), lemos: “a ação, seja ela qual for, modifica aquilo que é, em nome daquilo que ainda não é”.

tomamos recuo em relação à situação não é senão o ek-stase pelo qual nos projetamos rumo a uma modificação desta situação. Disso resulta que é impossível, com efeito, encontrar um ato sem móbil, mas que não é necessário concluir dessa observação que o móbil é a causa do ato: ele é parte integrante dele. Pois, como um projeto resolvido rumo a uma modificação não se distingue do ato, é em um único surgimento que se constituem o móbil, o ato e o fim. Cada uma dessas três estruturas reclama as outras duas como sua significação. Mas a totalidade organizada dos três não se explica mais por nenhuma estrutura singular e seu surgimento como pura nadificação temporalizante do em-si não é senão a liberdade (SARTRE, 2010a, pp. 481-82).

Em resumo, diremos que o ato/ação, enquanto possui por fundamento a liberdade ⁸, é o responsável pela escolha/posição de seus fins e de seus móveis: só haverá revolução a partir do momento em que o proletário, livremente, apreender/significar sua situação como deplorável a partir de um recuo nadificante em relação a seu estado presente; é decidindo agir que ele poderá operar uma tal apreensão/significação, ademais, esta possibilidade perpétua de agir, “isto é, de modificar o em-si em sua materialidade ôntica, em sua ‘carne’ deve, evidentemente, ser considerado como uma característica essencial do para-si” (SARTRE, 2010a, p. 471). Operando na chave teórica de uma *liberté en situation*, a liberdade do ensaio de ontologia fenomenológica é definida como um ato/ação que organiza motivos, móveis e fins a partir de um possível que visa suprimir a falta de... do para-si, um possível pelo qual a consciência nadifica o em-si operando, portanto, uma ruptura nadificante com o mundo e consigo própria: a possibilidade permanente de uma tal nadificação é *ipsis litteris* o que o filósofo francês denomina teoricamente como liberdade; “ser, para o para-si, é nadificar o em-si que ele é. Nessas condições, a liberdade não poderia ser senão esta nadificação” (SARTRE, 2010a, p. 483). Se o para-si é o ser que não é o que é e é o que não é, se ele é tem de ser seu ser, se sua existência precede a sua essência, todas essas fórmulas ontológicas, finalmente, encontram seu fundamento maior na identificação da nadificação como a *liberdade original* ⁹: nadificação & liberdade são

⁸ “(...) o ato é expressão da liberdade” (SARTRE, 2010a, p. 482).

⁹ Há nesta seção de *EN* uma discussão que tange ao estatuto da relação entre esta liberdade original com aquilo que, comumente, denominamos vontade: “uma tendência bastante comum, com efeito, visa assimilar os atos livres aos atos voluntários, e a reservar a explicação determinista ao mundo das paixões” (SARTRE, 2010a, p. 485). *En résumé*, Sartre mostrará que vontade e paixão são ato dependentes da liberdade originária da consciência: tanto a vontade como a paixão não criam os fins, mas são apenas uma maneira de reportar a eles, “é, portanto, a posição de meus fins últimos que caracteriza meu ser e que se

correlativas uma da outra e definem, finalmente, a liberdade do homem, isto é, sua capacidade de nadificar aquilo que é (o em-si, o mundo presente, o estado atual de coisas) rumo àquilo que (ainda) não é, isto é, rumo a seus possíveis próprios. Ora, e se estes possíveis sinalizam, como bem notamos, uma falta constitutiva no coração do para-si, é forçoso admitir que só haja liberdade humana, ou seja, só há liberdade para um ser que *não é suficientemente* (expressão do próprio Sartre), para um ser que está separado de si mesmo por um nada como identidade de si, para um ser que é presença a si, consciência reflexo-refletidora, nadificação do ser: “o homem é livre porque não é si, mas presença a si. (...) A liberdade é precisamente o nada que *é sido* no coração do homem e que constringe a realidade-humana a se *fazer* no lugar de *ser*” (SARTRE, 2010a, p. 485). Sob o veio deste olhar, é possível depreender que a liberdade como ação, a partir de uma *situação* e envolvida pela falta de ser, participa da individuação do para-si: se a totalidade faltada do si constitui o horizonte absoluto do para-si (quer dizer, é uma estrutura universal de todo ser-para-si), isso não significa “que este horizonte seja ele mesmo absoluto nos fatos. Bem ao contrário, a natureza sintética da relação entre a falta e o faltante exige que a totalidade faltada seja sempre *singular e individual*” (UÇAN, 2013, p. 76): n’outras palavras, ao compreendermos que a livre-ação é ação dirigida a partir de determinada situação e motivada por uma busca da totalidade do si que se dá *desta* maneira X ao invés daquela outra Y, compreendemos, igualmente, que não existe falta não-situada ¹⁰.

Nesta toada, diremos que só há ação/ato se, necessariamente, o para-si for um nada de ser que busca constantemente (por meio de uma situação particular) o preenchimento (ele também particular) deste nada a partir de um incessante movimento de transcendência para fora de si mesmo: o nada que condena-nos a esta busca incessantemente vã por preenchimento é o *leitmotiv* de nossa liberdade, isto é, só somos livres porque não somos uma totalidade que é o que é; novamente, “a realidade-humana

identifica ao jorrar original da liberdade que é minha liberdade” (SARTRE, 2010a, p. 488). Ora, e se liberdade originária é assimilável a minha existência, somos conduzidos a afirmar que ela é o fundamento primeiro dos fins que buscarei realizar, seja através de um ato voluntário (consciência reflexiva), seja, por outro lado, a partir de esforços passionais (atos ditos involuntários); para Sartre, “por liberdade original (...), não é necessário entender uma liberdade que seria *anterior* ao ato voluntário ou passional, mas um fundamento rigorosamente contemporâneo da vontade ou da paixão (...)” (SARTRE, 2010a, p. 488). À guisa de Philippe Cabestan (2005a, p. 32), diremos que a liberdade sartreana escolhe seus motivos, móveis e decide intencionalmente por suas paixões (aliás, isso já se deixa entrever em *Esquisse* onde a emoção é uma reação intencional da consciência em face de um aspecto objetivo do mundo que ela não pode ou não consegue superar). Em suma, diremos que é nos limites de minha livre escolha original, enquanto reveladora do projeto original, que a vontade pode ser eficaz.

¹⁰ Aliás, é o que veremos nas próximas seções deste presente capítulo.

é livre na exata medida em que ela tem de ser seu próprio nada” (SARTRE, 2010a, p. 497), ou seja, uma consciência reflexo-refletidora, consciência (de) si, consciência que se temporaliza sendo sempre distância a si (o que implica que ela não se deixa determinar pelo seu passado ou por tal ou tal ato), consciência que é falta de ser: “a liberdade é precisamente o ser que se faz falta de ser”, contudo, como o desejo é idêntico a esta falta de ser, “a liberdade não poderia irromper senão como ser que se faz desejo de ser, isto é, como projeto-para-si que visa ser em-si-para-si” (SARTRE, 2010a, p. 613). Assim, a *liberdade original* do para-si, enquanto potência nadificadora que visa o preenchimento da *falta original*¹¹, é fundamento da transcendência porque pode, além do que é (estado real de coisas), projetar o que ainda não é, logo, negar a si mesma enquanto consciência passada¹² ou presente à luz de uma consciência que se projeta no futuro e vêm iluminar e significar livremente estes dois outros ek-stases temporais. Reforcemos a tinta: o para-si escolhe “porque ele é falta, a liberdade identifica-se com a falta, *ela é o modo de ser concreto da falta de ser*” (SARTRE, 2010a, p. 610, grifo nosso).

B)

Caso queiramos compreender o estatuto da escolha original dentro da malha teórica da presente obra em curso de análise, somos conduzidos a explicitar o que significa, do ponto de vista ontológico, a escolha da liberdade enquanto tessitura própria do ser do para-si, isto é, como ela, em última instância, corresponde a um projeto original/fundamental que especifica todas as demais escolhas empíricas; nessa toada, trata-se, como no caso do desejo, de uma escolha ôntica subordinada a uma escolha ontológica (digamos transcendental) que concerne à totalidade do ser e visa, como suspeitamos, a resolução do problema do Ser. Assim, buscando desvelar este ponto de fuga para todas as demais escolhas empíricas, ou seja, a escolha original¹³, Sartre tecerá

¹¹ Nesses quadros (e novamente postulamos a questão), se toda ação humana é uma busca de preenchimento da falta originária, teríamos de afirmar, por sua vez, que a liberdade sartreana, isto é, a escolha/ação do sujeito é determinada apenas por este fim último, ou seja, pelo preenchimento da falta? Não há liberdade que não seja liberdade de tentativa de realização da totalidade em-si-para-si?

¹² Lembremos que: “não faz a menor diferença ter este ou aquele passado. Para que ele exista é preciso que nos lancemos através dele para um certo futuro; é preciso que o tomemos por nossa conta *para* este ou aquele fim futuro. *É um ato de liberdade que decide, a cada vez, sua eficácia e até mesmo seu sentido*” (SARTRE, 2010b, p. 627, grifo nosso).

¹³ Podemos adiantar este ponto afirmando que: “(...) os dados do caráter empírico, se são aqueles que encontramos inicialmente, não se formam como os primeiros. Esses dados manifestam a transformação de uma situação por uma escolha original, eles são complicações dessa escolha e, para resumir, em cada um

o célebre exemplo da fadiga durante a caminhada ¹⁴: parto em excursão com alguns colegas e, ao longo de várias horas de caminhada, minha fadiga aumenta ao ponto de, finalmente, tornar-se bastante penosa. Se até então conseguia resistir a minha fadiga, neste exato momento, bem ao contrário, entrego-me a ela, jogo minha mochila no chão e caio, exausto, ao lado dela. Diante desse ato, meus camaradas podem reprová-lo porque o consideram como um ato livre, logo, como um ato onde nada e nem ninguém determinou sua produção; nesta toada, eu poderia ter muito bem resistido à minha fadiga e aguardar, como aguardam os demais, o momento próprio para descansar. É certo, para não dizer óbvio, que eu poderia ter agido de outra maneira, mas, segundo Sartre, o problema não reside nesse fato, e seria melhor formulado da maneira que se segue:

podia eu agir de outra maneira sem modificar sensivelmente a totalidade orgânica de projetos que sou, ou bem o fato de resistir à minha fadiga, no lugar de permanecer uma pura modificação local e acidental de meu comportamento, somente podia produzir-se graças a uma transformação radical de meu ser-no-mundo – transformação, aliás, *possível*. Em outras palavras: eu podia ter agido de outro modo, mas *a que preço?* (SARTRE, 2010a, p. 498).

Para o filósofo, em primeiro lugar, a fadiga, por si só, não poderia provocar esta minha decisão de interromper a caminhada, pois como no caso da dor física, ela não é senão uma maneira na qual eu existo meu corpo, portanto, ela não se apresenta como objeto de uma consciência posicional (consciência reflexiva), mas é, ao contrário, a facticidade da consciência: caminhando ao longo da rota, o que se revela como objeto para mim é o mundo, é ele que transcendo rumo a minhas possibilidades próprias e, na medida em que o apreendo com meus olhos que miram as distâncias, com as pernas que escalam as encostas, possuo uma consciência não-posicional (de) meu corpo ¹⁵ sob forma de fadiga. Em correlação com esta consciência não-tética, a caminhada revela-se como interminável, as encostas como mais íngremes, o sol como mais ardente, mas

deles coexistem todas as contradições que o dividem, embora fortalecidos, multiplicados pela sequência de seu contato com a diversidade dos objetos do mundo” (SARTRE, 2012, p. 94). Em outros termos, e como já indicamos, cada atitude empírica recebe sua significação última do projeto original.

¹⁴ Através deste exemplo, trata-se de analisar, de acordo com a opinião corrente, se “a escolha é dita livre se for de tal ordem que houvesse podido ser outra” (SARTRE, 2010a, p. 498).

¹⁵ Notemos que este corpo “regula minhas relações com o mundo (...) e significa meu engajamento no mundo” (SARTRE, 2010a, p. 499).

apenas poderei sofrer minha fadiga quando busco considerá-la e recuperá-la, isto significa que uma consciência reflexiva se dirige sobre ela para vivê-la e para lhe conferir um valor e uma relação prática a mim – e é somente neste plano da reflexividade que a fadiga aparecerá como suportável ou insuportável -, “nunca, em si mesmo, a fadiga será nada disso, mas é o para-si reflexivo que, ao surgir, sofre a fadiga como intolerável” (SARTRE, 2010a, p. 499). Mas, e aqui é tecida a questão essencial, por que meus companheiros, que estão em tão boa saúde como eu (embora não seja possível comprar acontecimentos psíquicos que ocorrem em subjetividades diferentes), parecem estar tão cansados quanto eu, mas não sofrem a sua fadiga como eu, ou melhor, de onde vêm que eles sofrem sua fadiga de modo diferente? Poder-se-ia afirmar, por exemplo, que ao contrário dos colegas, eu sou o mais fraco, mas o “ser um fraco”, para o filósofo, não é algo dado de fato, pois é somente um nome conferido à maneira como sofro e padeço minha fadiga; oras, se os pretensos dados de fato não servem para a compreensão última da maneira pela qual eu padeço minha fadiga até o ponto de desistir da caminhada, faz-se necessário examinar esta escolha (isto é, a escolha de viver minha fadiga como intolerável) com o intuito de verificar se ela não poderia ser explicada na perspectiva de uma escolha mais ampla e na qual ela estaria integrada como estrutura secundária. Se por ventura interrogo meu companheiro sobre sua resistência à fadiga, ele poderá explicar-me que está tão cansado quanto eu, mas que ama sua fadiga, ela lhe aparece como o instrumento privilegiado para descobrir o mundo que o cerca, é através de sua fadiga que ele viverá um contato direto com a natureza, em suma, para ele, a sensação de esforço é a do cansaço vencido: nesta toada, a fadiga de meu companheiro mostra-se como uma maneira de apropriar-se da montanha; sua fadiga, em suma, parece ser vivida em um “projeto mais vasto de entrega confiante à natureza, de paixão consentida para que esta exista na plenitude e, ao mesmo tempo, de dominação suave e de apropriação” (SARTRE, 2010a, p. 500). Destarte, é apenas a partir deste projeto (dominação/apropriação) que a fadiga de meu companheiro poderá ser compreendida e poderá ter para ele uma significação; mas este projeto e esta significação ainda não representam o que Sartre busca (o projeto original que não é senão um projeto de si no mundo), pois ambos supõem uma relação deste meu companheiro a seu corpo e às coisas, afinal, existe uma miríade de maneiras do para-si existir seu corpo e mil eventos significantes no qual um deles seria, por exemplo, esta fuga diante da facticidade que se constitui, precisamente, como uma entrega na facticidade (ou seja, retomá-la e amá-la): “esse projeto original de recuperação é, portanto, uma certa escolha que o para-si faz de

si mesmo em presença do problema do ser” e onde “seu projeto permanece uma nadificação, mas essa nadificação volta-se para o em-si que ela nadifica e se traduz por uma valorização singular da facticidade” (SARTRE, 2010a, p. 500).

Caso queiramos compreender a maneira pela qual meu companheiro de rota chafurda-se e sofre sua fadiga com deleite, uma análise regressiva (análise que visa conduzir até um projeto inicial, ou seja, a maneira pela qual ele decidiu dar conta do problema do Ser) poderia indicar-nos, por exemplo, que o *abandono* à fadiga, ao calor, à fome, ao sol quente ou à sede visa um projeto inicial de recuperação do corpo enquanto tentativa de solução do problema do absoluto (em-si-para-si); gozar da fadiga pode sinalizar, finalmente, uma tolerância profunda da facticidade pela qual, através do corpo e pela complacência ao corpo, “o para-si busca recuperar a totalidade do não-consciente, logo, todo o universo enquanto ele é conjunto de *coisas* materiais” (SARTRE, 2010a, p. 501): diante deste projeto inicial, o corpo seria, aqui, um instrumento da síntese entre o em-si e o para-si; perdendo-se em sua fadiga, meu companheiro faria com que o em-si existisse em sua plenitude, pois “como é o corpo que o para-si existe como *seu*, esta paixão do corpo coincide para o para-si com o projeto de ‘fazer existir’ o em-si” (SARTRE, 2010a, p. 501). Através desta análise regressiva, operando de regressão em regressão, somos capazes de tocar a relação original (que não é senão o ser-no-mundo do para-si enquanto este ser-no-mundo é escolha) que o para-si escolhe (livremente) com sua facticidade e com o mundo, n’outras palavras, a escolha original através de um projeto original que visa, por seu turno, a resolução do problema do Ser (problema do absoluto), isto é, a síntese ou totalidade do para-si ao em-si – em-si-para-si -. Finalmente, a maneira como meu companheiro abandona a si mesmo em sua fadiga e a vive com deleite é um projeto inicial de recuperação do corpo como tentativa, como marcamos, de solução do problema do absoluto.

Caso aplique este mesmo método regressivo para tentar compreender minha escolha de sofrer minha fadiga como insuportável, seria capaz de captar, ao contrário do camarada que ama sofrer sua fadiga, certa desconfiança para com meu corpo, de não levá-lo em consideração (o que, aliás, representa uma das mil maneiras do para-si existir seu corpo); ao mesmo tempo, descobrirei uma desconfiança com relação ao em-si e, “por exemplo, um projeto original de recuperar, *por intermédio dos outros*, o em-si que nadifico (...)” (SARTRE, 2010a, p. 502). Sob o esteio deste projeto inicial, isto é, de minha relação singular com o Ser, viverei minha fadiga reflexivamente como

insuportável, como um tipo de fenômeno inoportuno do qual quero desvencilhar-me posto encarnar meu corpo e minha contingência no meio do mundo quando, bem ao contrário, projeto preservar meu corpo e minha presença ao mundo pelos olhares de outrem: *voilà* meu projeto original, isto é, meu ser-no-mundo enquanto livre escolha singular e individual de meu ser; daí que o projeto fundamental, sublinhemos, modula a forma singular pela qual o para-si existe no mundo e se relaciona com este: “o projeto livre é fundamental, pois ele é meu ser” (SARTRE, 2010a, p. 524). Mais ainda: o projeto original desvela meu entorno como situação ¹⁶. Ainda que se trate de uma mesma sensação física (minha fadiga e a fadiga de meu companheiro), o sentido que faz com que ela seja vivida ou como suportável ou como insuportável deve ser buscado para além dos atos empíricos, o que quer dizer que seu sentido último deve ser reportado ao projeto original (essa espécie de *começo absoluto* da relação que o para-si mantém com o em-si), logo, à minha escolha de como agir diante do Ser para buscar resolver (sempre em vão, é claro) o problema do absoluto. Vejamos, não obstante, que este projeto original (a maneira pela qual tentarei solucionar o problema do Ser, do absoluto, da síntese em-si-para-si) é constitutivo de meu ser-no-mundo, o que significa que é através dele que cada ato empírico (por mais insignificante que seja ele) será envolvido por um sentido profundo que se refere a este projeto: a questão, e aqui abrimos um pequeno parêntese, seria a de saber em que momento da vida o para-si escolhe sua maneira singular e individual de relacionar-se com Ser, quer dizer, é possível rastrear o momento da constituição deste projeto original? Tateando no escuro (isso porque Sartre não levanta essa questão), poderíamos afirmar que a constituição desse projeto, como o passado, já está constituído pelo para-si desde a sua origem ¹⁷? Ora, se a escolha do projeto original é escolha feita em um momento determinado do passado do para-si (que aqui não sabemos bem qual seria este momento), seríamos

¹⁶ Se assim é, façamos notar que, para CPM (1983, p. 478), tratar-se-á aí de uma operação dialética: “A dialética é a seguinte: o projeto original esclarece os arredores em situação. Mas o investimento pelos arredores já colore o projeto original. Por outro lado, a situação se define enquanto ela é ultrapassada pelo projeto e o projeto não possui significação senão como projeto de modificar *esta* disposição do mundo; logo, ele é definido pela situação. Situação e projeto são inseparáveis, cada um é um abstrato sem o outro e é a totalidade projeto e situação que define a pessoa”.

¹⁷ Esta é uma hipótese que julgamos um tanto paradoxal, melhor, insustentável, porque teríamos de afirmar que o bebê já seria capaz de escolher sua tentativa de resolução do problema do absoluto; ora, podemos esboçar tal ressalva, pois *Em Cahiers pour une morale* (1983, p. 22), reatualizando o que Descartes já havia dito em seus *Principes de la philosophie* (1644), Sartre dirá: “A criança é de início objeto. ‘Nós começamos a ser crianças antes de sermos homens’, isso quer dizer: nós começamos por ser objetos. Nós começamos por ser sem possibilidades próprias”. Trata-se, assim, de mostrar que a criança possui um futuro vindo de Outrem, que seu futuro, portanto, é um futuro passado (para empregar expressão utilizada por Cormann, 2011, p. 102).

forçados a recorrer ao passado, a este ek-stase temporal que, do ponto de vista da chamada psicanálise existencial em regime de *L'être et le néant*, é secundário em relação ao futuro! Por hora, deixemos esta questão em aberto uma vez que ainda não possuímos todos os detalhes ontológicos que constituem o sentido do projeto original.

Este método, ainda em estado larvar ¹⁸, visa, como sublinhamos ligeiramente alguns parágrafos acima, revelar as significações implicadas por um ato empírico e singular ¹⁹, doravante, revelar esta espécie de escolha primeva a partir da qual todos os demais atos adquirem sentido (daí, portanto, que a escolha original represente a minha relação singular com o ser); trata-se, com este método regressivo, de passar a significações cada vez mais ricas e mais profundas até encontrarmos, finalmente, a significação que já não é implicada por nenhuma outra e que só remete a si mesma – o ponto originário da relação do para-si ao em-si -: afinal, o “(...) projeto original não deve remeter, com efeito, a nenhum outro e deve ser concebido por si” (SARTRE, 2010a, p. 610). Buscado escrutinar este ponto primevo, seremos capazes de compreender que todas as escolhas empíricas, ônticas, se reportam a esta escolha original que é escolha de si e escolha a partir da qual todos os possíveis emergem como tais. Entrementes, este método visa, de acordo com o Autor, extrair sistematicamente as significações comportadas por um ato até, finalmente, chegarmos à significação última (ontológica) através da qual todos os atos empíricos são produzidos: para Sartre, assim como para a escola psicanalítica de matriz freudiana, um ato remete imediatamente a estruturas mais profundas e, como o filósofo francês, Freud indaga em que condições é possível que o sujeito em questão tenha executado tal ação particular ao invés de outra e, igualmente, nega-se a interpretar a ação simplesmente pelo momento antecedente,

¹⁸ É na seção sobre a psicanálise existencial que Sartre tirará toda a riqueza conceitual deste método dito, aqui, regressivo. No mais, não nos furtemos de indicar, há um esboço desse método apresentado em *CDG*, “Caderno XIV”: lá, podemos acompanhar, embora nos quadros de uma teoria sartreana da História, um esboço de biografia existencial do rei prussiano Guilherme II. Grosso modo, esta primeira tentativa de uma biografia existencial, ainda que, na referida obra, não receba esse nome, buscará compreender a totalidade do que foi Guilherme II através de um método que, ao contrário daquele operado pelos historiadores clássicos, parte “do homem se lançando através das situações e vivendo-as na unidade da realidade-humana (...)” (SARTRE, 2010b, p. 589). Forjando as peças desta maquinaria conceitual que será, finalmente, a psicanálise existencial realizada como biografia existencial, o “Caderno XIV” deixa a entender que é necessário, para que os níveis significantes não permaneçam paralelos, revelar a totalidade do indivíduo se historicizando a partir da confluência da facticidade e da transcendência; para tanto, será preciso partir de “Guilherme II como realidade-humana projetando-se através de uma série de situações” (SARTRE, 2010b, p. 590).

¹⁹ Afinal, como afirma o filósofo, “um gesto remete a uma ‘Weltanschauung’ e nós *sentimos* que é assim” (SARTRE, 2010a, p. 502); logo, cada gesto/ato remete a algo mais profundo e, finalmente, ao projeto original. Neste caso, como veremos ao decorrer deste capítulo sexto, este projeto original não é da ordem do inconsciente, mas da consciência irrefletida. Daí que poderíamos afirmar que a psicanálise existencial sartreana é uma psicanálise da consciência.

logo, nega-se em conceber um *determinismo psíquico horizontal*. Sartre, leitor de Freud, sublinha que o fundador da psicanálise pensa o ato como simbólico, o que significa que ele (o ato simbólico) é tencionado por um desejo mais profundo que não se deixaria interpretar sem que visássemos uma determinação inicial da libido do sujeito: é tomando este postulado como ponto de partida que o psicanalista constitui um *determinismo vertical*²⁰, determinismo que remete, forçosamente, ao passado do sujeito; para o pai da psicanálise:

(...) a afetividade está na base do ato em forma de tendências psicofisiológicas. Porém, esta afetividade, em cada um de nós, é originariamente uma tábula rasa: são as circunstâncias exteriores e, sem meias palavras, a *história* do sujeito que decidirão se tal ou tal tendência se fixará sobre tal ou tal objeto. É a situação da criança no núcleo de sua família que irá determinar nela o nascimento do complexo de Édipo (...). Além disso, são ainda circunstâncias exteriores que irão decidir se, na puberdade, esse complexo se ‘liquidará’ ou permanecerá, ao contrário, o polo da vida sexual (SARTRE, 2010a, pp. 502-03).

Ora, se Freud recorre à história do sujeito (quer dizer, ao seu passado), seu determinismo vertical mostra-se, notemos, centrado em um determinismo horizontal: é verdade que um tal ato simbólico X expresse um desejo subjacente e contemporâneo, bem como tal desejo manifeste um complexo mais profundo, mas, privilegiando a dimensão do passado, o complexo preexiste à sua realização simbólica, ou seja, é o passado que o constitui como tal e isso segundo conexões clássicas (muito provavelmente inspiradas pela física da época) como transferência, condensação, etc.; e o resultado, como já podemos supor, é a supressão do futuro na teoria psicanalítica e o aparecimento de um mecanismo causal (tentativa de compreender a reação considerada através de uma reação anterior): “a realidade-humana perde um de seus ektases e ela deve ser interpretada unicamente por uma regressão rumo ao passado a partir do presente” (SARTRE, 2010a, p. 503)²¹. Ainda, para Sartre, ao operar por um

²⁰ “Em Freud, esse determinismo vertical permanece, contudo, orientado pela pressuposição de dados preexistentes: o ato depende de uma afetividade configurada pela história do sujeito. (...) A ideia de uma influência do passado sobre o presente mutila a realidade-humana de sua transcendência ek-stática que a faz esclarecer seu passado à luz de seu futuro no lugar de deixar esse passado determinar seu presente” (MOUILLE, 2002, p. 102).

²¹ Este ponto, aliás, é comentado pela psicanalista Betty Cannon (1993, p. 2): “Com o tempo, no contato com meus clientes, minhas impressões foram confirmadas: ainda que a teoria freudiana apresente o passado como fundo, a importância do futuro, como sentido de todas as empreitadas humanas, escapa a

determinismo vertical que esbarra em um determinismo horizontal, a psicanálise clássica retira do sujeito a propriedade ontofenomenológica de significar suas estruturas fundamentais através de seus atos, o que significa que somente uma testemunha objetiva (psicanalista), que detém os métodos psicanalíticos (chamados pelo filósofo de métodos discursivos), seria capaz de explicitar tais significações; em suma, o sujeito encontra-se barrado de qualquer compreensão pré-ontológica do sentido de seus atos (o que é um absurdo do ponto de vista de uma ontologia fenomenológica que estabeleceu uma atividade consciente de ponta a ponta). Ora, uma tal interdição é operada a partir do momento em que os atos presente, ao invés de serem reportados ao futuro, não passam senão de um efeito do passado que, por princípio, está fora de alcance do sujeito. E se devemos tomar o método psicanalítico como inspiração para esta análise regressiva que visa tocar, fazer irromper, o projeto original, é somente na medida em que este método busca revelar as significações profundas de um ato ao partir do princípio de que toda ação, seja ela qual for, não é um mero efeito do estado psíquico anterior, mas bem ao contrário está integrada, como estrutura secundária, em estruturas globais e, portanto, na totalidade do que eu sou: se se aceita o método psicanalítico, aceitamo-lo em *sentido inverso*, o que significa lançar o acaso determinista de Freud na lata de lixo do cientificismo clássico. Finalmente, aplicar a psicanálise em sentido inverso, o que significará aplicá-la como psicanálise existencial, sinaliza que, “no lugar de compreender o fenômeno considerado a partir do passado, nós conceberemos o ato compreensivo como um retorno do futuro rumo ao presente” (SARTRE, 2010a, p. 503).

Assim, voltando ao exemplo da maneira como sofro minha fadiga, poderei compreendê-la sob o prisma desse método invertido, não como dependente do acaso da encosta que tento atravessar ou dependente algum fato psicológico, mas como a *livre escolha* que fiz de mim mesmo: se se pode ver em minha ação de deixar-me vencer por minha fadiga o sinal de um complexo de inferioridade, este complexo deve ser examinado à luz do projeto de meu próprio para-si no mundo em presença de outrem; esta inferioridade contra a qual luto porque a reconheço, somente terá sentido se se compreende que eu a tenha escolhido livremente e a renove constantemente ²², pois “sem dúvida ela é significada por minhas diversas ‘condutas de fracasso’, mas precisamente ela não é senão a totalidade organizada de minhas condutas de fracasso,

ele. É no domínio do respeito da liberdade individual e do desejo de criar um sentido ou um valor que Sartre foi mais útil a mim em minha vida de terapeuta”.

²² Ver-se-á que toda escolha, por razões ontológicas que tocam no próprio nada de ser do para-si, é injustificada e, por isso mesmo, precisa ser constantemente renovada pelo para-si.

como plano projetado, esquema geral de meu ser”, onde “cada conduta de fracasso é transcendência porque eu ultrapasso a cada vez o real rumo a minhas possibilidades” (SARTRE, 2010a, p. 504). Sobremaneira, a fadiga só adquire o sentido de insuportável a partir de minhas possibilidades futuras: ceder a ela sinaliza constituir o caminho que falta ser percorrido como “caminho difícil a ser percorrido”; é no futuro de minhas possibilidades que a fadiga receberá, por mim, uma significação (novamente, aquilo que não é define aquilo que é). O Autor novamente:

É impossível considerar seriamente o sentimento de inferioridade sem determiná-lo a partir do futuro e minhas possibilidades. (...) o complexo de inferioridade é projeto livre e global de mim mesmo como inferior diante do outro, ele é a maneira pela qual eu escolho assumir meu ser-para-outro, a solução livre que eu dou à existência do outro, esse escândalo intransponível. Desse modo, é preciso compreender minhas reações de inferioridade e minhas condutas de fracasso a partir do livre esboço de minha inferioridade como escolha de mim mesmo no mundo (SARTRE, 2010a, p. 504).

Compreender o sentido último de meu complexo de inferioridade significa, na esteira do raciocínio sartreano, instituir que toda ação encontra-se insuflada por um projeto de mim mesmo rumo a um possível particular que tenta preencher o nada de meu ser. Minha conduta de fracasso, nesta toada, será compreensível na medida em que oferece um conteúdo racional imediatamente apreensível, isto é, enquanto apreendemos o possível que ela projeta e o fim que visa (deixo minha mochila no chão para poder repousar por alguns minutos), e é igualmente compreensível pelo fato de que esse possível considerado remete a outros possíveis e estes a outros e assim sucessivamente. Nesta toada, a compreensão deste ato deve ser operada em dois sentidos inversos: pela *psicanálise regressiva*, nós vamos do ato considerado até o possível último e, por uma *progressão sintética*, descemos desse possível último até o ato considerado e, desta feita, apreendemos sua integração na forma total, ou seja, na totalidade de meu ser enquanto ser-no-mundo em situação de escolha. Quanto a este possível último, façamos sublinhar que ele deverá ser concebido como “a síntese unitária de todos os nossos possíveis atuais; cada um desses possíveis residindo na possibilidade última em estado indiferenciado até que uma circunstância particular venha a colocá-lo em relevo, sem suprimir com isso seu pertencimento à totalidade” (SARTRE, 2010a, p. 505). Notemos, aliás, que a relação *ontológica* do ato presente ao possível último é regida, também, por

uma necessidade de tipo *fenomenológica*: se meu possível singular remete ao meu possível último, isso é devido ao fato de que a percepção, fenomenologicamente, é uma apreensão perceptiva do objeto sobre *fundo de mundo*, o que significa que os objetos considerados (apreendidos pela percepção) remetem, através de implicações e significações diversas, à totalidade do existente em-si a partir do qual eles serão apreendidos pela consciência; não posso apreender um objeto-utensílio qualquer a não ser que eu parta da totalidade absoluta de todos os existentes, uma vez que meu ser primeiro é ser-no-mundo. N'outras palavras, quando ajo, ajo tendo em vista a totalidade absoluta de todos os existentes e, correlativamente, ajo tendo em vista minha possibilidade última enquanto ponto nevrálgico de articulação de todos os meus possíveis singulares: logo, o fenômeno primeiro de ser-no-mundo é, na letra sartreana, “a relação original entre a totalidade do em-si ou mundo e minha própria totalidade destotalizada; escolho-me inteiro no mundo inteiro” (SARTRE, 2010a, p. 505). Nesta toada, significar a vivência de minha fadiga de outra maneira que não sob a forma “fadiga insuportável que faz com que o sol se revele mais quente, o caminho mais arduo, a encosta mais árdua...”, significaria uma modificação ontológica de meu projeto original de realização da totalidade através do outro como intermediário de minha tentativa de recuperar o em-si que nadifico. Vejamos, ainda, que esta correlação ontofenomenológica entre a totalidade destotalizada que sou e a totalidade do em-si ou mundo é, através da livre escolha que faço de mim mesmo como ser-no-mundo, sinônimo de individuação de meu ser: somente posso apreender um X do mundo como *isto* particular sobre fundo de mundo na ocasião de um projeto particular de mim mesmo enquanto transcendendo-o rumo a tal ou qual possibilidade singular; mas, igualmente, não posso projetar-me para além do *isto* rumo a tal ou qual possibilidade senão sobre fundo de minha última e total possibilidade²³. Conclusão: “minha última e total possibilidade como integração originária de todos os meus possíveis singulares, e o mundo, como totalidade que vem aos existentes através de meu surgimento no ser, são duas noções rigorosamente correlatas” (SARTRE, 2010a, p. 506)²⁴.

²³ Esta última possibilidade, como sabemos, é o projeto fundamental de ser do para-si: “Se não há qualidade absoluta atribuível a um dado bruto, é porque não há pura apreensão independente de um projeto. Desde o nível perceptivo, o mundo não se desvela senão como o esboço de uma ação possível, mesmo a estrutura figura/fundo é indicadora de um projeto (...)” (CHOMARAT, 2013, p. 38).

²⁴ O exemplo ofertado por Sartre pode clarificar esta relação intrínseca: só poderei perceber o martelo (e, disso, esboçar o ato de martelar) sobre fundo de mundo, mas, reciprocamente, só poderei esboçar tal ato sobre fundo da totalidade de mim mesmo.

Assim, este método regressivo (que não será senão parte integrante do *modus operandi* da psicanálise existencial) visa encontrar, “através de aspectos parciais e incompletos do sujeito, a verdadeira concreção que não pode ser senão a totalidade de seu *elã* rumo ao ser, sua relação original a si, ao mundo e ao outro” (SARTRE, 2010a, p. 608); *elã* que, frisa o Autor, é puramente único e individual ²⁵. Daí que o ato de ceder à fadiga, ao invés de suportá-la, não seja um ato meramente fortuito: bem ao contrário de qualquer gratuidade, este ato (empírico, ôntico) é a expressão direta de meu ser enquanto ser-no-mundo como escolha de ser ²⁶, logo, ele é parte integrante de meu *projeto original* (ontológico), e este projeto é, por sua vez, minha *livre escolha original* de como buscarei uma solução ao problema do absoluto/problema do Ser, ou, em outras palavras, a busca (atravessada pelo desejo de ser ou Valor) para operar a – impossível – síntese de meu ser-para-si (nada de ser) ao ser-em-si (plenitude de ser). Doravante, podemos compreender o sentido da escolha: “ela é escolha de ser, seja diretamente, seja pela apropriação do mundo, ou sobretudo, os dois ao mesmo tempo” (SARTRE, 2010a, p. 645). Sob o veio deste olhar, entre a miríade empírica das faltas ou desejos particulares, preenchido por um faltante particular, “e a tríade falta/faltante/faltado que dita a realidade-humana em sua generalidade ontológica como impossível desejo de ser, toma lugar o nível da *escolha original* que substituirá a função que Freud assinalava ao inconsciente” (SIMONT, 2013, p. 72). Ora, se escolho ceder à fadiga porque escolho a inferioridade como projeto de ser, esta inferioridade e os possíveis que dela descolam não são meros dados desprovidos de significação, pois ao constituir-me como inferior eu viso alcançar certos fins: a inferioridade escolhida pode, por exemplo, “ser assimilada, tal como no masoquismo, a um instrumento destinado a desembaraçar-nos da existência para-si, ela pode ser um projeto de nos livrar-nos de nossa liberdade angustiante em proveito dos outros” (SARTRE, 2010a, p. 517). Sob o esteio do que dissemos, se cedo à fadiga, “esta maneira de ceder (a ela) e deixar-me cair à beira do caminho exprime certa rigidez inicial contra meu corpo e o em-si inanimado”, quer

²⁵ Veremos, ainda neste capítulo, a importância da escolha livre como modo de individuação do sujeito e, nesta esteira, trataremos da psicanálise existencial como método capaz de revelar esta individualidade constitutiva do para-si como pessoa singular.

²⁶ “O valor das coisas, seu papel instrumental, sua proximidade e seu afastamento reais (que não têm relação com sua proximidade e seu afastamento espaciais) nada mais fazem do que esboçar minha imagem, ou seja, minha escolha. Minhas roupas (uniforme ou terno, camisa engomada ou não), sejam desleixadas ou bem cuidadas, elegantes ou ordinárias, meu mobiliário, a rua onde moro, a cidade onde vivo, os livros que me rodeiam, os entretenimentos que me ocupam, tudo aquilo que é meu, ou seja, em última instância, o mundo de que tenho perpetuamente consciência – pelo menos a título de significação subentendida pelo objeto que vejo ou utilizo-, tudo me revela minha escolha, ou seja, meu ser” (SARTRE, 2010a, p. 508).

dizer, “ela se situa nos quadros de uma certa visão de mundo onde as dificuldades podem parecer ‘não valendo a pena serem suportadas’” (SARTRE, 2010a, p. 509), ou, se quisermos, ela pode se situar nos quadros de uma certa visão de mundo onde o para-si visa absorver-se em seu ser-para-outro com a finalidade de se tornar uma coisa, ou seja, existir como puro “fora” no meio do mundo. Isso não significa, vejamos bem, que este possível, que corresponde a uma hierarquia de possíveis, e estes, finalmente, ao meu projeto original, não possa ser livremente modificado por mim ²⁷, mas apenas que sua livre modificação exigiria uma conversão radical de meu ser-no-mundo, isto é, uma “brusca metamorfose” de meu projeto inicial através de outra escolha de mim mesmo e de meus fins ²⁸: desta feita, o filósofo francês é capaz de explicitar, além da não gratuidade do ato que realizo, o meu perpétuo engajamento e comprometimento (ontológicos) para com minha escolha e, finalmente, para com meus demais atos. Sob o

²⁷ “Esta modificação é, aliás, sempre possível” (SARTRE, 2010a, p. 509). Notemos, também, que esta possibilidade de modificação está arraigada ao fato de que o para-si é um ser que não é o que é e é o que não é, isto é, é um ser cuja existência precede a essência. Poder modificar meu projeto inicial sinaliza *pari passu* o caráter injustificável de meu ser; disso, a manifestação da angústia como “testemunha desta possibilidade de modificação perpétua de nosso projeto original”, pois, “na angústia, não apreendemos simplesmente o fato de que os possíveis que projetamos são perpetuamente corroídos por nossa liberdade futura, nós apreendemos, além disso, nossa escolha, isto é, nós mesmos como *injustificáveis*” (SARTRE, 2010a, p. 509), o que significa que apreendemos nossa escolha como não derivando (como no caso do determinismo horizontal) de nenhuma realidade anterior, isto é, como sendo o fundamento das significações que constituem o real. Doravante, esta angústia sentida quando da apreensão de nossa total e completa injustificabilidade representa a constante criação e recriação de si de um para-si que nunca será coincidência a si; este ponto nevrálgico é comentado pelo próprio filósofo na série de entrevistas realizadas por S de Beauvoir (2015, p. 493): “O que me interessava (...) era sobretudo a atmosfera de criação de si por si e de si mesmo que encontramos no nível do que chamamos vivido. Há, a cada instante, de um lado a consciência de objetos que são estes do quarto ou da cidade onde nos encontramos, e, depois, a maneira pela qual esses objetos são vistos, são apreciados, que não é dado com o objeto, que vem de si, mas sem ser predeterminado (...). É nesse nível que se afirma a liberdade que é, em suma, o estado próprio desta consciência, a maneira através da qual ele se apreende, não sendo dada por nada; ela não é determinada pelo estado precedente; ela, sem dúvida, se reposta a este estado, mas muito livremente”. Novamente, o que Sartre pretende fazer notar aqui, pensamos, é o fato de que, através da liberdade, a consciência é produtora de significação e, portanto, de individualização de si.

²⁸ Desta observação, é interessante fazer notar que não é no nível da vontade que nós poderíamos modificar verdadeiramente nossas ações. Na medida em que nossas ações empíricas remetem a uma escolha original que é revestida por um projeto original, operar uma modificação dessas escolhas só seria possível se procedêssemos a uma modificação ontológica de nosso ser-no-mundo face ao em-si: “(...) não posso ‘livrar-me’ de meu ‘complexo de inferioridade’ senão através de uma modificação radical de meu projeto que não poderia de modo algum encontrar seus motivos e móveis no projeto anterior e nem mesmo nos sofrimentos e vergonhas que provo, pois estes possuem por destinação expressa *realizar* meu projeto de inferioridade” (SARTRE, 2010a, p. 520). Nesta toada, notemos que a possibilidade da cura na esteira da ontologia fenomenológica de Sartre é dada somente a partir de uma modificação do projeto fundamental, ou seja, de uma completa modificação do ser-no-mundo: “(...) a cura da histeria não pode ser produzida senão em totalidade, pois a histeria é um projeto totalitário do para-si. As medicações parciais não logram senão em deslocar as manifestações” (SARTRE, 2010a, p. 520). Destarte, se se fala em cura, esta cura somente será concebida se e somente se houver uma mudança total no projeto original do sujeito, logo, trata-se de uma cura que opera em regime ontológico e não em regime psíquico ou fisiológico! Esta observação é grandiosa se pensarmos que, nos dias de hoje, há uma forte tendência a uma clínica psiquiátrica que trabalha somente no registro dos psicotrópicos porque, via reducionismo/materialismo, faz do indivíduo apenas um corpo.

veio deste olhar, é possível compreender o que Sartre, no final de seu livro sobre Baudelaire (livro redigido nos anos 1944 e que leva o nome do poeta como título e representa, do ponto de vista historiográfico, a primeira tentativa de aplicação da psicanálise existencial a partir de uma biografia existencial), quis dizer quando afirmava que “a escolha livre que o homem faz de si mesmo se identifica absolutamente com o que chamamos seu destino ²⁹” (SARTRE, 2012, p. 179): a escolha original, enquanto desdobramento do projeto original, pesa sob o homem e é comparada ao destino porque constitui, inexoravelmente, o ser-no-mundo do homem, sua relação a si, assim como sua relação primordial com o ser-em-si ³⁰; ora, se é verdade que esta escolha é injustificada, deve constantemente ser mantida no ser através da livre escolha do para-si e pode ser nadificada em prol de outra escolha original, isso não significa que ela possa, *tout de suite*, ser modificada por meio de um simples estalar de dedos, pois, como vimos, sua modificação depende *ipso facto* de uma reestruturação completa do ser-no-mundo ³¹! Ademais, de acordo com o próprio Sartre, nossa escolha é de tal ordem que ela não nos oferece nenhum motivo para que a “passeificamos” (*passéifier*) por uma escolha ulterior; daí que uma mudança radical, embora sempre possível, “permanece perpetuamente imprevisível e incompreensível” (SARTRE, 2010a, p. 510). Modificar a escolha original (e, por extensão, o projeto original) significaria, ontologicamente,

²⁹ Notemos que, na referida obra, o destino é resultado da liberdade e não, tal como assimilado pela tradição, o efeito da fatalidade ou do determinismo. Segundo De Coorebyter (2005b, p. 135), “O texto sobre Baudelaire, redigido em 1944 - data que fala por si -, tinha por ambição, com efeito, provar que nós jamais temos senão a vida que merecemos; nossas desgraças e tudo o que cremos sofrer decolam de nossas escolhas”. Na medida em que esta biografia foi concebida no momento em que Sartre esboçava sua moral, moral que, como sabemos, será reunida mais tarde em *CPM*, podemos utilizar esta obra para ratificar esta equalização do destino com a liberdade, lemos: “Somente uma liberdade pode ser destino para uma liberdade” (SARTRE, 1983, p. 434). Desta lida, até *SG* (veremos que haverá uma mudança teórica substancial nesta biografia), o destino é livremente escolhido pelo homem; daí a afirmação sartreana (2010b, p. 609) de que o homem é “o artesão de seu próprio destino”.

³⁰ A escolha original, com efeito, “(...) cria originariamente todos os motivos e móveis que podem conduzir-nos a ações parciais, é ela que dispõe o mundo com suas significações, seus complexos utensílios e seu coeficiente de adversidade” (SARTRE, 2010a, p. 510).

³¹ Novamente, frisemos, existe sempre a possibilidade de modificação desse projeto, mas tal modificação não é fortuita; assim, em *Mallarmé. La lucidité et as face d'ombre* (obra que reúne dois escritos de Sartre sobre o poeta Mallarmé, quais sejam: “L’engagement de Mallarmé” (1952) e “Mallarmé” (1953)), lemos: “(...) ainda que o homem não venha apreender nenhuma particularidade senão ‘sobre fundo de Universo’, algumas alterações empíricas de seus arredores podem incliná-lo a modificar seu projeto original ou, ao menos, ser a ocasião de fissuras ou perturbações no interior desse projeto” (SARTRE, 2016, p. 96). Se, por mais difícil que seja, o homem decide suprimir seu projeto, isso não significa que ele irá pairar sobre o nada, mas constituirá um novo projeto, pois a supressão de um projeto, forçosamente, fornece os ensejos para um novo projeto. Logo, o que escreve Merleau-Ponty em *Phénoménologie de la perception* (2016, p. 516), poderia ser igualmente requerido aqui: “É verdade que eu posso a cada instante interromper meus projetos. Mas o que é este poder? É o poder de começar outra coisa, pois jamais permanecemos em suspenso no nada. (...) Posso romper toda forma, posso rir de tudo, não há caso onde eu esteja inteiramente preso: isso não se deve porque retiro-me de minha liberdade, mas é porque engajo-me alhures”.

realizar uma modificação existencial total de si mesmo e, por conseguinte, operar um redirecionamento de nossa liberdade originária, alterar a hierarquia dos possíveis e, finalmente, redirecionar a maneira pela qual, livremente, escolhemos tentar solucionar o problema do Ser: “mudar um de meus possíveis é mudar todos os meus possíveis ao mesmo tempo, é alterar minha situação, é querer que eu seja outro. A coisa ocorre constantemente, aliás, ma toda modificação (...) é sempre existencial e total” (SARTRE, 2010b, p. 321). Talvez um breve exemplo ajude-nos a compreender a comparação da escolha original com o destino: se escolhi colecionar livros, esta fixação por eles sinaliza um desejo de apropriação que visa, em última instância, quer dizer, ontologicamente, uma escolha que fiz para que, através desse objeto – o livro – eu possa realizar a síntese em-si-para-si. É claro que, a qualquer momento, eu poderia modificar esta escolha (afinal, como vimos, ela é injustificada porque depende unicamente de mim para existir) e, ao invés de livros, começar a colecionar selos ou xícaras, mas isso não aconteceria tão facilmente assim porque exigiria, vejamos bem, toda uma modificação da escolha que fiz de mim mesmo diante do problema do Ser, escolha que, ademais, direciona meu desejo aos livros mais do que aos selos ou xícaras³².

Se assim é, acabamos por descobrir, não sem alguma surpresa, que existe, por detrás do desejo ontológico/transcendental (desejo que no terceiro capítulo enquadrávamos como normativo da transcendência da consciência), uma instância ainda mais profunda e normativa que este³³: é pela escolha original que faço de mim mesmo e do mundo que o desejo será desejo de X ao invés de desejo de Y ou Z; isso quer dizer

³² Para voltarmos ao exemplo da caminhada que interrompo por conta de minha inferioridade, vemos que é sempre possível “em função dos erros sobre mim mesmo, impor-me reflexivamente, isto é, sobre o plano voluntário, projetos que contradigam meu projeto inicial. É assim, por exemplo, que se meu projeto inicial visa a me escolher como inferior entre os outros (o que nomeamos complexo de inferioridade) e se a gagueira, por exemplo, é um comportamento que se compreende e se interpreta a partir do projeto primeiro, eu posso, por razões sociais e por desconhecimento de minha própria escolha da inferioridade, decidir corrigir minha gagueira. Posso inclusive *lográ-lo*, sem que, todavia, deixe de me sentir e me querer inferior. Com efeito, basta-me utilizar meios técnicos para obter um resultado”, mas, notemos, “(...) esses resultados nada mais irão fazer do que *deslocar* o defeito de que padeço: outro defeito nascerá em seu lugar, a exprimir à sua maneira o fim total que persigo” (SARTRE, 2010a, p. 516). Estas observações são interessantes porque tocam em três pontos fundamentais, quais sejam: 1) a modificação da escolha inicial/projeto inicial é rara e exige muito mais do que um simples ato voluntário, o que chamamos de reforma voluntária de si; 2) somente uma técnica especial daria conta de compreender esta escolha/projeto e, finalmente, modificá-la se necessário, esta técnica sendo, nos quadros desta obra em comento, a psicanálise existencial; 3) a inferioridade, enquanto consciência (de) inferioridade, é uma livre escolha que faço de mim mesmo com o intuito de solucionar o problema do absoluto, o que significa, portanto, que esta conduta, enquanto modo de ser, não é da ordem do inconsciente: “recusamos conceber o reconhecimento fundamental como inconsciente” (SARTRE, 2010a, p. 518).

³³ Esta escavação cada vez mais profunda do para-si é, aliás, a imagem perfeita para que comecemos a apreender o sentido teórico da psicanálise existencial em regime de *L'être et le néant*: ela é o instrumento teórico capaz de atingir e desvelar essa estrutura profunda do para-si que comecemos a entrever aqui sob o nome de projeto original.

que o desejo de X só é desejo de X porque, por detrás dele, jaz uma escolha original de meu ser como ser desejante de X, como ser que, através da posse de X, poderá – ainda que em vão – operar a síntese fantasmagórica (porém real, isto é, normativa) do em-si-para-si. É porque significo, graças a minha livre escolha original, o mundo dessa maneira ao invés de outra qualquer, que poderei desejar este objeto específico ou invés de todos os demais objetos. Se assim é, diremos que o “ato fundamental” da liberdade é encontrado, qual seja: é ela que, escolhendo incessantemente seus possíveis, significa a situação e o mundo (além de orientar o desejo) e com isso confere sentido à ação particular do para-si; estofo ontológico do para-si, a livre escolha singular de um possível remete, como bem pudemos começar a perceber, a uma escolha original que reflete meu projeto original enquanto ser-no-mundo em situação: a ação, estruturada por meu possível presente e este, por seu turno, estruturado pela hierarquia de meus possíveis que remetem à minha escolha original, “inventa a fenomenalização infinita do mundo cuja profundidade inesgotável possui por vetor de aparição a subjetividade”; em outros termos, “a ação é (...) um devir-mundo do indivíduo que se realiza ao mesmo tempo em que ele *cria o que é*” (RIZK, 2015, p. 200). Daí que Sartre não hesite em afirmar que esta escolha original (sinônimo de liberdade original) seja nosso ser próprio como consciência nadificadora, consciência reflexo-refletidora: a “consciência (de) escolha é idêntica à consciência que temos (de) nós. É preciso ser consciente para escolher e é preciso escolher para ser consciente”³⁴. Escolha e consciência são uma única e mesma coisa” (SARTRE, 2010a, p. 506).

Mais do que uma simples escolha ôntica, a *escolha original*, enquanto correlata da *liberdade original* do para-si, é escolha subjetiva e ontológica que cada um faz de si mesmo enquanto pessoa que se relaciona com o mundo a partir de seus possíveis próprios, n’outros termos, é a partir dessa escolha original, refletida e direcionando cada escolha ôntica, que o livre movimento de transcendência da consciência será movimento pessoal que irá significar o mundo³⁵: “(...) o mundo aparece a nós necessariamente

³⁴ Se a escolha, em seu nível ontológico, é escolha de si e se essa escolha é consciência (de) escolha, isso permite ao filósofo descartar o recurso psicanalítico do inconsciente: ora, se toda escolha é escolha consciente, isso significa que todas as implicações de um ato qualquer são, igualmente, conscientes, ainda que “esta consciência mesma deva ter por limite a estrutura da consciência em geral e da escolha que fazemos” (SARTRE, 2010a, p. 506).

³⁵ Para Rizk (2015, p. 207): “Ser livre é existir à distância de si, ser ao mesmo tempo ponto de ancoragem na realidade, trampolim e ultrapassamento em direção a si mesmo como possível. Esse circuito da liberdade faz aparecer os possíveis do mundo: o indivíduo se estrutura através da escolha contínua de suas ações, ao mesmo tempo em que o mundo se revela por sua articulação mesma, na ligação dos fenômenos e das redes de ser-utensílios, como a *figura* do que o para-si é”.

como somos; é, com efeito, ultrapassando-o rumo a nós mesmos que o fazemos aparecer tal como ele é”, o que significa, portanto, que “escolhemos o mundo – não em sua contextura em-si, mas em sua significação – escolhendo a nós mesmos” (SARTRE, 2010a, p. 508). Se tudo se passa como descrevemos, como enquadrar, uma vez que não estamos mergulhados numa filosofia solipsista (afinal, no capítulo anterior, provamos a existência de fato do outro, existência que cumpre uma necessidade ontológica própria ao ser do para-si enquanto para-si-para-outro), o fato de que habitamos em um mundo já abarrotado de sentidos dos quais eu não sou o responsável, um mundo “cujos complexos-utensílios podem possuir uma significação que meu livre projeto não os deu de início” (SARTRE, 2010a, p. 554)? Se bem nos lembrarmos, a irrupção do outro provocava em minha percepção uma reestruturação total do mundo, uma desfragmentação desse mundo, logo, esta irrupção necessária viria assinalar que vivo inexoravelmente em mundo que, como dissemos, está sobrecarregado de uma miríade dos mais diversos sentidos dos quais eu não sou o responsável: se assim é, seremos forçados a afirmar que, no limite, minha escolha original (e, por extensão, meu projeto original), enquanto produtora de sentido ³⁶ do mundo e, portanto de mim mesmo, não passa senão de uma repetição e de uma afirmação desses sentidos dos quais eu não sou o responsável direto; n’outras palavras, tudo indica que minhas escolhas ônticas são escolhas realizadas em mundo, digamos, já escolhido/significado por outras consciências que não a minha; dirá o filósofo:

Tudo seria muito simples, com efeito, se eu pertencesse a um mundo cujas significações se revelassem simplesmente à luz de meus próprios fins. Com efeito, iria dispor as coisas em utensílios ou em complexos de utensílios nos limites de minha própria escolha de mim mesmo. (...) Pensemos, por exemplo, na inumerável quantidade de significações independentes de *minha* escolha e que descubro se vivo em uma cidade: ruas, casas, lojas, bondes e ônibus, sinais de direção, ruídos de aviso, música de rádio, etc. (...) Quando, na esquina de uma rua, eu descubro um imóvel, não é somente um existente bruto que eu revelo no mundo, não faço somente com que *haja* um ‘isto’ qualificado de tal ou qual maneira; mas a significação do objeto que se revela então resiste a mim e permanece independente de mim: descubro que o imóvel é um prédio de aluguel ou conjunto de escritórios da Companhia de gás, ou prisão, etc., a significação é aqui contingente, independente de minha

³⁶ Afinal, “(...) o homem é o ser que transforma seu ser em *sentido*, o ser pelo qual *o sentido* vem ao mundo” (SARTRE, 1987, p. 178).

escolha, ela se apresenta com a mesma indiferença que a realidade mesma do em-si: ela se faz *coisa* e não se distingue da *qualidade* do em-si (SARTRE, 2010a, p. 555-56).

Sobremaneira, é nesse mundo social, nesse mundo preenchido de complexos de utensilidade, os quais foram criados por outros sujeitos (placas, orientações, proibições, modos de emprego, designações, técnicas, que se endereçam a mim enquanto eu sou *qualquer um*), que eu me encontro engajado e agindo: na medida em que obedeco, por exemplo, uma fila ou uma placa, submeto-me aos fins de uma realidade-humana *qualquer* e os realizo por meio de técnicas *quaisquer*; “portanto, sou modificado em meu próprio ser, posto que *sou* os fins que escolhi e as técnicas que os realizam; fins quaisquer, técnicas quaisquer, realidade-humana qualquer” (SARTRE, 2010a, p. 556)³⁷. Assim, na medida em que o mundo jamais me aparece senão através das técnicas que utilizo (técnicas que, por sua vez, são técnicas quaisquer direcionadas a uma realidade-humana qualquer), ocorre, forçosamente, que este mundo é, com isso, modificado: esse mundo visto através do uso que faço da bicicleta, do ônibus, do carro, do trem, etc., “me revela uma face rigorosamente correlativa aos meios que eu utilizo, logo, *a face que ele oferece a todo mundo*” e, disso, a assertiva segundo a qual “a partir daí, evidentemente, minha liberdade me escapa por todos os lados” (SARTRE, 2010a, p. 557), pois não haveria mais situação como organização de um mundo significante em torno de uma liberdade de escolha de minha espontaneidade, mas tão somente um *estado* que me é imposto. Se, vejamos bem, este mundo coletivo e transbordante de significações/organizações propiciadas por outras consciências parece irromper, aparentemente, como um empecilho a minha liberdade, Sartre não deixa de observar, em contrapartida, que eu me submeto a esta organização da qual não sou o responsável porque, necessariamente, dependo dela: sem estas placas fornecidas por uma realidade-humana qualquer para outras realidade-humanas quaisquer, iria errar o caminho, virar à direita, quando, na verdade, deveria virar à esquerda, perderia ou tomaria o trem em outra direção que não a intencionada por mim, etc. Doravante, não resta nenhuma dúvida de que eu, enquanto para-si, possuo inexoravelmente uma estrutura para-outro e

³⁷ Em outro momento da obra em tele, o filósofo escreve: “(...) se eu deixo canalizar minhas possibilidades pelo utensílio já constituído, provo a mim mesmo como transcendência qualquer: para ir da estação de metro ‘Trocadéro’ à ‘Sèvres-Babylone’ ‘a gente’ troca em ‘La Motte-Picquet’. (...) Assim, eu tenho a experiência de uma transcendência comum dirigida rumo a um objetivo único e do qual eu não sou senão uma particularização efêmera; insiro-me na grande corrente humana que, incessantemente e desde que existe um metrô, flui nos corredores da estação” (SARTRE, 2010a, pp. 464-65).

vivo, portanto, em um mundo habitado: trata-se, com isso, de um valor de *fato*, de uma existência-no-mundo-em-presença-de-outros. Este mundo habitado e repleto de significações e técnicas das quais eu não sou o criador direto vão determinar, ainda, meu pertencimento à coletividade, à espécie humana, ao grupo profissional, à classe, à família, etc; em suma, este conjunto existente de significações, técnicas e complexos-utensílios parece, à primeira vista, fazer com que eu não seja senão uma realidade-humana qualquer que, se escolhe e significa, escolhe e significa a partir de estruturas sociais/culturais sólidas que foram escolhidas e significadas por outras consciências: nesse sentido preciso, seríamos forçados a admitir que a minha escolha original, enquanto ponto primevo de onde convergem todas as minhas escolhas em nível ôntico, não passa senão de uma escolha de significações, técnicas e complexos de utilidade já escolhidos e significados por outrem! Logo, tudo se passaria como se, ao escolher/significar, eu somente pudesse escolher/significa a partir de uma escolha/significação que já se encontra depositada e decantada neste mundo que é mundo-em-presença-de-outros. Ora, em que medida a minha *transcendência pessoal* (e, por extensão, meu projeto singular) pode, por conseguinte, distinguir-se desta *transcendência qualquer* cujo correlato é o projeto qualquer de uma realidade-humana qualquer? Como meu projeto, aliás, poderia ser dito singular se vivo, isto é, se ajo em um mundo repleto de sentidos advindos de outrem? Como sublinha o filósofo,

(...) o para-si surge em um mundo que é mundo para outros para-si. Tal é o *dado*. E, por isso mesmo, (...) o sentido do mundo é-lhe *alienado*. Isso significa, justamente, que ele se encontra em presença de *sentidos* que não vem ao mundo através por ele. Ele surge em um mundo que se dá a ele como *já olhado*, sulcado, explorado, trabalhado em todos os sentidos e cuja textura mesma já é definida por essas investigações; e, no ato mesmo pelo qual ele emprega seu tempo, ele se temporaliza em um mundo no qual o sentido temporal já está definido por outras temporalizações (...) (SARTRE, 2010a, p. 565).

Se, ao adotar estas significações sociais, eu sou levado a agir como qualquer um (nível da transcendência qualquer, transcendência social/coletiva/cultural ³⁸), ver-se-á que este *fato*, ao contrário do que suponhamos alguns parágrafos acima, não

³⁸ Este aspecto sócio-histórico-coletivo-e-cultural da transcendência será muito bem frisado quando de nossa incursão na biografia existencial de Genet.

representa um obstáculo intransponível à minha liberdade de escolha /significação, pois – e este é o núcleo duro do argumento sartreano – é exatamente neste *mundo-aí* que o para-si deve ser livre: em primeiro lugar, é indubitável, do ponto de vista que nos interessa aqui, que, sem a espécie humana, não há verdade, isto é, não há um mundo vivido como realidade-humana, “se algo como uma verdade existe, suscetível de unificar as escolhas individuais, é a espécie humana que pode fornecê-la”, e nesta perspectiva, continua Sartre, “a espécie humana – como conjunto de técnicas próprias a definir a atividade dos homens -, longe de preexistir a um indivíduo que a manifestaria, como tal queda particular exemplifica a lei da queda dos corpos, é o conjunto de relações abstratas sustentadas pela livre escolha individual” (SARTRE, 2010a, p. 564). Por exemplo, pode-se descobrir, em uma competição de esqui, o método francês e, neste método, a arte geral do esquiador como possibilidade eminentemente humana, mas, notemos bem, esta arte humana não é nada por si mesma, ela não existe em potência e só se desvela e se incarna na arte atual deste esquiador particular: “o para-si, por escolher-se *pessoa*, faz com que exista uma organização interna que ele ultrapassa em direção a si mesmo e esta organização técnica interna é nele o nacional ou o humano” (SARTRE, 2010a, p. 564). Entretanto, não deixa de ser menos verdadeira a assertiva segundo a qual estas organizações técnicas preexistem ao para-si, isto é, de que ele as recebe – ao invés de criá-las – de outrem: a técnica deste esquiador está subordinada à técnica do outro e, finalmente, a uma técnica nacional do esqui. Uma tal assertiva, no entanto, não se configuraria como um argumento contra a liberdade, mas apenas reforçaria o princípio ontológico concreto que assevera que o para-si não é, sob nenhuma circunstância, livre fundamento de seu ser, logo, “o para-si é livre, mas *em condição*, e é essa relação da condição à liberdade que buscamos precisar sob o nome de situação” (SARTRE, 2010a, p. 564); e é exatamente isso o que percebemos quando da análise da facticidade: o estar-situado do para-si não poderia sinalizar de modo algum um entrave a sua liberdade, pois esta facticidade contingente é apreendida por ele e, nesta apreensão, recebe uma significação particular. Na ordem das existências sartreanas,

(...) a existência de significações que não emanam do para-si não poderia constituir um limite externo de sua liberdade. O para-si não é homem primeiro para ser, em seguida, si mesmo, e ele não se constitui como si mesmo a partir de uma essência de homem dada *a priori*; mas, ao contrário, é

no esforço para se escolher como si pessoal que o para-si sustenta na existência certas características sociais e abstratas que fazem dele *um homem*; e as ligações necessárias que seguem os elementos da essência de homem não aparecem senão sob o fundamento de uma livre escolha; nesse sentido, cada para-si é responsável, em seu ser, pela existência de uma espécie humana (SARTRE, 2010a, p. 564).

Destarte, o para-si, inelutavelmente, somente pode escolher-se para além de certas significações das quais ele não é a origem, o que significa, por seu turno, que cada para-si só é este para-si singular ao escolher-se para além da nacionalidade e da espécie: este para além, na ótica sartreana, é suficiente para que se possa assegurar sua total independência em relação às estruturas (facticidade) que ele transcende; em contrapartida, isso não impede que o para-si se constitua a si mesmo como *para além* em relação a estas estruturas-aí. Em outras palavras, mesmo que o para-si, escolhendo-se livremente a partir de sua escolha original (nível da transcendência pessoal/singular), singularize as técnicas e complexos de utensílio, esta escolha singular não é jamais operada senão no nível deste mundo-habitado-por-outros, ou seja, no nível da transcendência qualquer: ora, mas é justamente neste mundo-aí (mundo-habitado-por-outros, mundo-social, mundo-da-cultura) que o para-si deve ser livre, pois “é levando em conta essas circunstâncias – e não *ad libitum* – que ele deve escolher-se. Mas, por outro lado, o para-si, ao surgir, *não padece* a existência do outro, está constrangido a manifestá-la em forma de uma escolha” (SARTRE, 2010a, p. 565); é a partir de sua escolha original de si mesmo em situação que este para-si escolherá o outro como outro-sujeito ou, ao contrário, como outro-objeto. E no que concerne às técnicas e complexos de utensílio dos quais ele não é a origem das significações, notamos que é somente a partir de sua livre ação sobre elas que estas técnicas/complexos serão manifestadas: a técnica do martelar e os utensílios martelo/prego estão, seguramente, no rol da *transcendência qualquer* de um projeto qualquer de uma realidade-humana qualquer, mas, por outro lado, é somente quando este para-si singular (fazendo uso de sua transcendência pessoal e guiado por uma situação singular) decide martelar ³⁹, que o martelo e os pregos (bem como a ação de martelar) serão manifestados e incarnados como transcendência pessoal: para este para-si que se transcende rumo a seus possíveis próprios “*não existe técnica*, e sim um *fazer* concreto que se define a partir de seu fim

³⁹ “(...) é o martelar que revela o martelo” (SARTRE, 2010a, p. 563).

individual” (SARTRE, 2010a, p. 565-66). Dessa maneira, para-si, utilizando uma técnica qualquer, ultrapassa-a em direção a um fim particular e está – graças a este fim particular resultante de uma situação singular que o faz adotar uma escolha singular e particular - sempre para além da técnica que ele utiliza; depois, pelo fato de que esta técnica é interiorizada quando do momento preciso de livre ação singular, ela (a técnica), “que era pura conduta significativa e coagulada de um outro-objeto qualquer, perde seu caráter de técnica e se integra pura e simplesmente no livre transcender do dado rumos aos fins”, ou seja, “é reassumida e sustentada pela liberdade que a fundamenta” (SARTRE, 2010a, p. 568). Se, por um lado, a técnica, bem como os complexos de utilidade, existe necessariamente na ordem do mundo social enquanto projeto qualquer, por outro, ela só existe em cada conduta individual, em cada ação-finalidade individual que visa ultrapassá-la em direção a fins igualmente individuais:

(...) o para-si não poderia ser uma pessoa, isto é, escolher os fins que ele é, sem ser homem, membro de uma coletividade nacional, de uma classe, de uma família, etc. Mas estas são estruturas abstratas que ele sustenta e ultrapassa graças a seu projeto. Ele se faz Francês, meridional, operário, para ser *si mesmo* no horizonte dessas determinações. E, igualmente, o mundo que a ele se revela aparece dotado de certas significações correlatas às técnicas adotadas. Aparece como mundo-para-o-francês, mundo-para-o-operário, etc., com todas as características imagináveis. Mas essas características não possuem ‘Selbstständigkeit’: antes de tudo, é o *seu* mundo, ou seja, o mundo iluminado pelos seus fins, que se deixa descobrir como Francês, proletário, etc. (SARTRE, 2010a, p. 568).

Se este mundo-aí no qual estamos engajados é ordenado (culturalmente e socialmente) através de técnicas e complexos de utensílio cujos sentidos nós não somos os responsáveis, é somente quando agimos guiados por nossos possíveis particulares em vista de uma escolha particular que estas técnicas e complexos adquirem um sentido, sentido intimamente ligado ao fim que projetei enquanto consciência transcendente singular que ultrapassa o passado e o presente rumo às minhas próprias possibilidades; possibilidades estas que orbitam em torno de uma escolha original de mim mesmo face ao problema do Ser. Se, para voltar ao exemplo das placas, deparo-me com uma cujo

conteúdo indique “proibido a entrada de judeus”⁴⁰, esta proibição, em si mesma, não teria sentido algum, quer dizer, ela só pode ter este o sentido de uma proibição através do fundamento de minha livre escolha: “com efeito, segundo as livres possibilidades escolhidas, posso infringir a proibição, não levá-la em consideração, ou, pelo contrário, posso conferir-lhe um valor coercitivo que ela só pode ter devido ao peso que lhe concedo” (SARTRE, 2010a, p. 569). Ainda que esta proibição não deixe de conservar seu caráter de “emanação de uma liberdade alheia”, ainda que tenha, sem nenhuma sombra de dúvida, como sua estrutura o fato de tomar-me por uma transcendência qualquer, “permanece o fato de que tal proibição não se encarna em *meu* universo e só perde sua força própria de coerção nos limites de minha própria escolha” (SARTRE, 2010a, p. 569). Em suma, se o mundo social e cultural é o resultado de uma liberdade de escolha significativa que não a minha, esta liberdade confere limites a minha situação, mas eu somente posso provar estes limites caso os apreenda e lhes confira um sentido à luz dos fins que escolhi, fins organizados por possíveis e possíveis organizados por uma escolha original através de um projeto original de mim mesmo. Sobremaneira, deste arrazoado teórico, vislumbramos que a individuação do para-si somente pode ser operada a partir de uma liberdade que é, ontologicamente, definida como liberdade-em-situação-de-escolha: arrimado por esta escolha original, o para-si individualiza a si mesmo ao mesmo tempo em que individualiza o mundo, ou seja, ao transcender as técnicas e complexos de utilidade rumo a seus fins próprios, o para-si escapa da transcendência qualquer e, nesse movimento, constitui-se como sujeito singular engajado neste mundo-aí.

Pois bem, o interessante dessas observações que tocam, tal como pensamos, na singularização do para-si a partir da escolha original em nível de *transcendência pessoal* (escolha que, como sublinhamos, irrompe do projeto original), faz com que possamos, finalmente, responder a questão que havíamos deixado em aberto quando do fim do segundo capítulo, qual seja: “como acordar o sentimento da unidade e da continuidade de nosso ser com a teoria da liberdade absoluta, se é verdade que não podemos fundá-la senão inserindo uma ruptura no seio do para-si?” (MONNIN, 2004, p. 57). Ora, a resposta imerge diante de nossos olhos: ainda que o para-si nadifique seu passado em prol do futuro, isso não sinaliza, de modo algum, que ele não possua uma constância, ou seja, que ele não detenha uma espécie de continuidade que o faça ser esta pessoa

⁴⁰ Este, além de tantos outros exemplos presentes em *L'être et le néant*, revelam a situação particular vivida por Sartre quando da escrita da presente obra: a II Guerra Mundial.

singular ao invés daquela outra pessoa singular, pois a escolha original ⁴¹, tal como defendemos aqui, é uma escolha ontológica que está arraigada ao para-si, é uma espécie, digamos, de “liga ontológica” que constitui o ser-no-mundo do para-si enquanto escolha de meios, móveis e fins (logo, uma escolha de si no mundo) que somente são significados como tais a partir desta escolha original que, igualmente, significa o mundo e o individualiza; n’outras palavras, porque livre produtora de sentido de meu ser e do mundo ⁴², a escolha original (expressão do projeto original, não deixemos de frisar) reflete meu ser enquanto totalidade destotalizada que visa a resolução do problema do absoluto, resolução que, uma vez escolhida, não pode ser modificada por meio de um simples *fiat lux* da ordem do instante ⁴³: assim, para o pensador francês, atento a esta possível indagação de Monnin, não devemos representar “a escolha original como ‘produzindo-se a si mesma a cada instante’; isso seria voltar à concepção instantaneísta da consciência da qual Husserl não pode sair” (SARTRE, 2010a, p. 510) ⁴⁴. Contrariamente a este instantaneísmo à *la Transcendance de l’Ego* ⁴⁵, a consciência se temporaliza e, deste processo, faz-se imperativo que concebamos a escolha original como estendendo o tempo e identificando-se com a unidade dos três ek-stases temporais: “escolher-nos é nadificar-nos, ou seja, fazer com que um futuro venha a nos anunciar o que somos ao conferir um sentido ao nosso passado”, e, desta feita, “escolher é fazer com que surja, com meu engajamento, uma certa extensão finita de duração concreta e contínua, que é precisamente aquela que me separa da realização de meus possíveis originais” (SARTRE, 2010a, p. 510); nesta perspectiva sartreana, a escolha original implica, para o sujeito, uma forma de criação contínua de seu ser

⁴¹ Nesta toada, diremos que: “toda escolha fundamental corresponde a uma simbólica própria, não se pode analisar nenhum sujeito como uma totalidade sem dever pressupor que o sujeito não tenha efetuado senão *uma única* escolha fundamental”; adiantando-nos um pouco, aliás, diremos que “(...) o exame psicanalítico pressupõe a unidade de um caráter” (MERLE, 2008, p. 4).

⁴² Enquanto o ato é uma intenção que visa um fim através de meios e móveis – todos atravessados pela escolha original -, devemos afirmar que “a intenção sendo escolha do fim e o mundo se revelando através de nossas condutas, é a escolha intencional do fim que revela o mundo e mundo revela-se tal ou qual (em tal ou tal ordem) segundo o fim escolhido. O fim, iluminando o mundo, é um estado *do* mundo a ser obtido e não ainda existente” (SARTRE, 2010a, p. 522).

⁴³ No mais, se, por exemplo, escolhi-me inferior, “(...) enquanto estou ‘no’ complexo de inferioridade, sequer posso conceber a possibilidade de sair dele, pois, mesmo que sonhe em sair, este sonho tem a função precisa de colocar-me em condições de experimentar ainda mais a abjeção de meu estado, e, portanto, só pode ser interpretado na e pela intenção ‘inferiorizante’ (*infériorisante*)” (SARTRE, 2010a, p. 520).

⁴⁴ Frisemos, contudo, que o instante não é uma vã invenção dos filósofos, pois podemos sempre fazê-lo aparecer, pela própria escolha de nossa liberdade, como ruptura de nossa unidade ek-stática: “(...) no desenvolvimento mesmo de nossa temporalização, nós podemos produzir instantes se alguns processos surgem sobre o desmoronar de processos anteriores” (SARTRE, 2010a, p. 511).

⁴⁵ Grosso modo, o critério de apoditicidade em *TE* é dado pela ordem da instantaneidade da aparição do X qualquer à consciência.

enquanto liberdade que se temporaliza, enquanto ser que falta de... para... (ipseidade). Segue disso, doravante, que “a escolha original não pode ser instantânea, pois a simples sucessão temporal conduziria a sua supressão ou, sobretudo, a sua ‘retomada’ pelo em-si. A escolha original é, portanto, continuamente retomada, renovada” (RIZK, 2015, p. 209); continuamente retomada e renovada, igualmente, pelo fato de que o para-si, enquanto nada de ser que se temporaliza, é uma liberdade sem apoio, ou seja, um ser que é escolha injustificada ⁴⁶ de seu ser (e não fundamento de seu ser). Se, e isso a título de balanço teórico, todas as ações empíricas do homem (complexo de inferioridade, preferência por acumular um objeto X ao invés de outros objetos, histeria, etc...) não podem ser tomadas como ponto último para a compreensão da totalidade (destotalizada) de seu ser, este fato é devido, como não deixamos de sublinhar, a um nível ontológico primordial do para-si que chamamos aqui de escolha original e que remete, por seu turno, a um projeto original que não se deixa interpretar a partir de nenhum outro projeto porque é o ponto último e nuclear do ser-para-si (seu projeto de si), ponto de onde convergem todas as demais escolhas empíricas; explorar este núcleo duro, ainda que amparado pelos ensinamentos da ontofenomenologia, somente se deixará vislumbrar/explicitar totalmente graças a um “método fenomenológico especial (...) que denominamos psicanálise existencial” (SARTRE, 2010a, p. 524). Ora, se este método dito especial é requerido, isso se deve, pensamos, ao fato de que o objeto deste método não se deixa enquadrar/apreender única e simplesmente de um ponto de vista estritamente ontológico, pois seu objeto (o projeto inicial/original) está situado para além da verdade da consciência, logo, para além de seu nível ontofenomenológico, isto é, para além da transcendência qualquer de uma realidade-humana qualquer ⁴⁷. Nesse sentido, o possível papel teórico da psicanálise existencial seria o de, a partir das estruturas ontofenomenológicas do para-si, descobrir a maneira pela qual ele singulariza o mundo e si mesmo graças a uma livre escolha original que o impele, assim, a operar uma *transcendência pessoal*:

⁴⁶ Aliás, vejamos, o seguinte: é quando explicitamos téticamente esta injustificabilidade que podemos fazer com que o instante surja e, deste surgimento, escolhamos um novo projeto.

⁴⁷ É o que bem indica Flajoliet (2008, pp. 57-58): “Observemos, inicialmente, que a expressão psicanálise ‘existencial’ atesta que a operação desta disciplina não pode ser exatamente a operação da ontologia fenomenológica, isto é, o desvelamento das estruturas existenciais gerais do para-si. Na psicanálise existencial, trata-se de ultrapassar essa abstração para explorar a realidade-humana concretizada em maneiras singulares de fazer existir o fundo existencial comum”.

Enquanto estrutura abstrata da realidade-humana, a liberdade é acessível a uma fenomenologia ontológica; na outra extremidade, a nomenclatura dos desejos empíricos deve figurar como o objeto das investigações propriamente psicológicas; mas entre esses dois domínios adquire lugar aquele dos desejos fundamentais segundo os quais a liberdade manifesta existencialmente sua estrutura abstrata: é neste nível que se encontra a *pessoa*, e tal é o terreno de investigação da psicanálise existencial (JEANSON, 1965, p. 256).

Será, doravante, no registro dessa transcendência pessoal, enquanto motivada pela escolha – e pelo projeto original -, que a maquinaria teórica da psicanálise sartreana deverá debruçar-se enquanto ela é seu objeto *par excellence*: debruçada neste nível individual, não se tratará senão (para a referida psicanálise) de desvelar a maneira pela qual o para-si se escolhe a si mesmo como *esta pessoa concreta*⁴⁸; n’outras palavras, o método psicanalítico de Sartre poderia ser enquadrado como método capaz de restituir a história da singularização de um indivíduo (enquanto singularização da totalidade faltada do si através de uma escolha original), ou, antes, como método revelador da totalidade do sujeito enquanto transcendência & facticidade (tratar-se-á, por conseguinte, de operar uma investigação acerca da realidade da intencionalidade). Se o livre projeto de si mesmo é um eã que lança o para-si rumo a seu fim próprio, “convém, agora, interrogar este fim, pois ele *faz parte* da subjetividade absoluta, como seu limite transcendente e objetivo” (SARTRE, 2010a, p. 602). No mais, se este fim próprio é a expressão de uma escolha original coordenada por um desejo de ser ou Valor, é justamente aí que a ontofenomenologia encontra seu limite: “através de quais fins e orientações particulares este desejo de ser é inflexionado em cada *pessoa* – que se faz pessoa por esta inflexão mesma -, é sobre isso que ela (a ontofenomenologia) não saberia se pronunciar” (SIMONT, 2013, p. 72). Sob um tal imperativo teórico, devemos passar da exploração ontológica da consciência (seus mecanismos ontofenomenológicos, sua verdade) à exploração psicanalítica dessa mesma consciência

⁴⁸ Se a escolha original busca dar conta da especificidade da relação ao mundo de uma *pessoa*, podemos constatar, nisso, as diferenças teóricas de *L’être et le néant* para com o artigo sobre a intencionalidade e o opúsculo sobre o ego transcendente: em *EN*, “o caráter pré-reflexivo da consciência não a impede de constituir-se como pessoa, a compreensão desta personalização da liberdade sendo o ensejo mesmo da ‘psicanálise existencial’” (SIMONT, 2013, p. 73).

(seu sentido individual, sua realidade); em suma, uma *psicanálise da consciência*⁴⁹ (e não do inconsciente como no caso da psicanálise freudiana) é requerida neste momento.

1.2 – Semelhanças entre a psicanálise da consciência e a psicanálise empírica

A)

Até o presente momento destas investigações, tudo o que fizemos não foi senão restituir e analisar, com o máximo de rigor teórico que nos foi possível, o maquinário ontofenomenológico de *L'être et le néant*: imersos neste plano teórico, nós tivemos como objetivo principal a compreensão de todos esses elementos teóricos que, pensamos, são cruciais e elementares para um bom entendimento acerca da psicanálise existencial sartreana (elementos teóricos que, como não deixamos de frisar, constituem o que o filósofo chama de realidade-humana): aqui, portanto, urge, e a partir de todos esses elementos ontofenomenológicos já esclarecidos, uma análise do *modus operandi* desta psicanálise que, tal como indicada pelo subtítulo, será concebida⁵⁰ como *psicanálise da consciência*; vejamos o porquê desta designação. Em primeiro lugar, o exame ontofenomenológico do real fez emergir, de suas complexas tramas, a realidade-humana como para-si imerso neste mundo-aí (mundo de significações e complexos-utensílio dos quais ele não é o criador) que, através da escolha original de seus próprios fins (escolha operada em regime de situação individual), singulariza a si mesmo e o mundo; nesse sentido, se o para-si se singulariza ao se transcender rumo aos fins que ele persegue, e estando bem entendido que estes fins estão no futuro, é preciso convir que a realidade da realidade-humana é toda ela revestida por uma espécie, digamos, de *expectativa ontológica* que endossa o que, desde o exame do desejo, viemos reiterando: aquilo que não é (futuro como realização do Valor ou ser-em-si-para-si) define aquilo que é (presente como movimento de transcendência - trespassada pelo desejo de ser – em direção à totalidade ou Valor). Tendo isso em vista, a psicanálise existencial sartreana se propõe ser “um estudo e uma classificação desses fins”, uma interrogação

⁴⁹ Doravante, “esta psicanálise (existencial) interessar-se-á menos aos lapsos, às neuroses, aos sonhos, do que aos atos realizados, ao estilo e ao pensamento. Em suma, (ela é) uma psicanálise da consciência de si (...)” (ROUDINESCO, 1990, p. 595).

⁵⁰ Façamos observar, todavia, que esta psicanálise, tal como figura na obra dos anos 1943, é concebida apenas a título de esboço, isto é, ela não é amplamente teorizada e, o mais importante, aplicada. Dessa maneira, sua aplicação, pensamos, somente entrará em cena a partir das sucessivas biografias existenciais que o filósofo francês concebeu ao longo dos anos que se seguiram.

desse fim, “pois ele *faz parte* da subjetividade absoluta como seu limite transcendente e objetivo” (SARTRE, 2010a, p. 602); ora, n’outras palavras, trata-se, neste momento, de elaborar um método que seria capaz de fazer vir à tona a escolha original do sujeito enquanto escolha de singularização de si diante dessa *expectativa ontológica* que figura como tentativa individual de realização da totalidade em-si-para-si ou Valor. Entrementes, este método é, segundo o Autor, deveras diferente dos métodos desenvolvidos e aplicados pelas psicologias empíricas, pois, ao contrário dessas, visa restituir a totalidade do sujeito sem recorrer ao princípio psicológico segundo o qual os desejos seriam pequenas entidades psíquicas habitando a consciência e cuja soma representaria o ápice de tais investigações: que o psicólogo não se limite *ipso facto* à soma desses desejos definidos como tendências, e passe, depois, a um tipo de análise que visa revelar o parentesco dessas tendências (conjunto de desejos empíricos ou tendências definido como organização sintética), isso não representa menos um erro de princípio, pois, inicialmente, esta análise psicológica “parte do postulado de que um fato individual é produzido pela intersecção de leis abstratas e universais” (SARTRE, 2010a, p. 603). Se, por exemplo, o psicólogo empírico busca desvendar o indivíduo Flaubert, o fato a ser explicado, isto é, suas disposições literárias prematuras, será forçosamente enquadrado por uma combinação de desejos típicos a todo jovem ⁵¹, e, portanto, abstratos: o concreto aqui é somente esta combinação dos desejos/tendências, “o abstrato é, pois, por hipótese, anterior ao concreto e o concreto é apenas uma organização de qualidades abstratas; o individual é somente a intersecção de esquemas universais” (SARTRE, 2010a, p. 603). Submerso neste princípio empírico substancialista, o psicólogo rejeita o individual puro em nome do abstrato, quer dizer, ele privilegia a realidade-humana qualquer (desejos que fazem parte do rol dos desejos dos jovens em geral) em detrimento à realidade-humana individual, ele reduz a subjetividade de Flaubert a um arrazoado de circunstâncias exteriores de sua vida: o jovem escreverá, pois a literatura foi o objeto no qual ele depositou sua ambição de grandiosidade e sua força; ambição e força que fazem parte, por seu turno, dos desejos dos adolescentes em geral.

⁵¹ Sartre (2010a, p. 603) cita como exemplo dessa generalização/abstração os *Essais de psychologie contemporaine* (1883) de Paul Bourget: “Uma crítica, por exemplo, querendo esboçar a ‘psicologia’ de Flaubert, escreverá que ele ‘parece ter conhecido como estado normal, em sua primeira juventude, uma exaltação contínua feita do duplo sentimento de sua ambição grandiosa e de sua força invencível... A efervescência de seu sangue jovem torna-se, *portanto*, uma paixão literária, como acontece por volta dos dezoito anos às almas precoces que encontram na energia do estilo ou nas intensidades de uma ficção certo modo de enganar a necessidade de muito agir ou de sentir em demasia”.

Este método, para Sartre, deixa um hiato impossível de ser preenchido: por que, por exemplo, a ambição e o sentimento de força produzem no jovem Flaubert a exaltação mais do que uma espera tranquila ou uma impaciência? Por que, além disso, essa exaltação se especifica em necessidade de agir e de sentir em demasia? Por que, no lugar de buscar satisfazer-se em aventuras amorosas ou atos violentos, ele escolhe precisamente a satisfação simbólica da literatura? Esses e tantos outros hiatos marcam, na ótica sartreana, uma defasagem metodológica que orienta o *modus operandi* empírico da psicologia que se debruça em uma definição substancialista do desejo e dá por encerrado a sua investigação quando realiza a soma ⁵² desses desejos convertidos em tendências: por exemplo, “apreenderemos o elo entre castidade e misticismo, entre fraqueza e hipocrisia; mas nós ignoramos a relação concreta entre *esta* castidade (*esta* abstinência em relação a tal ou tal mulher (...)) e o conteúdo individual do misticismo” (SARTRE, 2010a, pp. 604-05). Esta metodologia psicológica operaria da mesma maneira que a psiquiatria, ciência para a qual a compreensão das estruturas gerais do delírio são mais importantes do que os conteúdos individuais e concretos desses delírios: para o filósofo, ao contrário, o mais profícuo seria (sem negar a importância das estruturas gerais, por exemplo, da psicose) indagar por qual razão (razão esta que remete, necessariamente, à escolha original enquanto projeto original de ser) este homem particular, este ser-no-mundo individual, crê ser tal personalidade histórica ao invés de tal outra ou por qual razão (igualmente ontológica) seu delírio de compensação se satisfaz com tais ideias de grandeza ao invés de se satisfazer com outras ideias. Aqui, vejamos, é possível depreender o tipo de investigação que almeja Sartre, qual seja, uma investigação que, como não cansamos de reiterar na seção anterior, privilegie a individualidade concreta e situada do sujeito enquanto *ser-no-mundo que se pessoaliza através de uma transcendência singular que expressa sua escolha original enquanto projeto original de ser sob a forma em-si-para-si ou Valor* ⁵³: nesta toada, esta singularidade/individualidade/pessoalidade, em nível de escolha/projeto original, não indica uma personalidade psicológica que seria sustentada pelo Ego em regime de esfera psíquica; não, muito pelo contrário, essa singularidade, enquanto objeto de análise da

⁵² No que tange este ponto, lê-se: “(...) não devemos tentar reconstituir uma pessoa por suas inclinações, assim como, segundo Espinoza, não se deve tentar reconstituir a substância ou seus atributos pela soma de seus modos” (SARTRE, 2010a, p. 607).

⁵³ Para Merle (2008, p. 3): “(...) a pessoa não consiste ontologicamente em uma combinação, mas em uma escolha original, ou em um projeto (...)”.

psicanálise da consciência, é singularidade de uma liberdade em situação de escolha, quer dizer, de uma liberdade que se escolha a si mesma diante do problema do Ser.

Assim, se o filósofo pretende compreender a especificidade desta psicose, ele deverá, em primeiro lugar, fazer uso dos ensinamentos ontofenomenológicos que asseveram que a relação do para-si ao mundo e aos outros é uma relação de tipo existencial que constitui este para-si como um ser-no-mundo; depois, ele deverá compreender que esta relação é ambígua⁵⁴ e, desta ambiguidade mesma, podem surgir patologias⁵⁵ que afetam o ser-no-mundo deste sujeito; imbuído neste método que visa esclarecer a individualidade concreta (a psicanálise existencial) do para-si, o filósofo passará, então, a uma análise que privilegie a singularidade deste ser-no-mundo: compreender a escolha que *este* psicótico faz por *este* personagem histórico X ao invés de Y revela-se fundamental para que possamos desvelar a maneira singular e concreta na qual *este* ser-no-mundo se relaciona existencialmente com o Todo (com o em-si e com os outros, em suma, com o mundo). Este trânsito do universal ao concreto e do concreto ao universal (das estruturas ontofenomenológicas do real ao modo de individualização dessas estruturas pelo ser-no-mundo) visará, como veremos a propósito das biografias existências, superar o método da dialética materialista e o método psicanalítico⁵⁶. Sem que nos adiantemos muito sobre este ponto (ponto que tocaremos quando de nossas análises acerca das referidas biografias existenciais), este exemplo da compreensão da psicose para além de suas estruturas gerais é revelador quanto ao tipo de investigação que Sartre pretende levar a cabo com a chamada psicanálise existencial:

O que nós exigimos – e que jamais tentam nos proporcionar – é, pois, um *verdadeiro* irredutível, isto é, um irredutível cuja irredutibilidade seria *evidente* para nós, e que não nos fosse apresentado como o postulado do

⁵⁴ “A ambiguidade desta relação advém do fato de que ela não é relação do Todo a si mesmo, mas projeto de uma certa realidade contingente e acidental, perdida no seio dos fenômenos e que se constitui como ultrapassamento de si rumo à totalidade que a esmaga; é, ao mesmo tempo, portanto, o surgimento de uma singularidade que se projeta sobre o infinito dos fenômenos e que se perde para que possa existir algo como um Mundo (...). (...) A ambiguidade do ser-no-mundo é devida ao fato de um existente de acaso se faz relação com Tudo. Um dos termos da relação está, por conseguinte, em perigo no outro” (SARTRE, 2016, pp. 95-96).

⁵⁵ “Ora, esta relação existencial possui sua patologia. Há doenças do ser-no-mundo no sentido onde Merleau-Ponty falou das ‘doenças do *Cogito*’ (que é igualmente uma relação concreta e *a priori* da consciência a si mesma)” (SARTRE, 2016, p. 96).

⁵⁶ As biografias existenciais de Sartre são concebidas a partir desta interrogação pontual: “o verdadeiro problema é: interpretação pela história de todos ou pela história de um só?, pelo método chamado de ‘dialética materialista’ ou pela psicanálise?” (SARTRE, 2016, p. 88).

psicólogo e o resultado de sua recusa ou incapacidade de ir mais longe, mas sim cuja constatação produzisse em nós um sentimento de satisfação. E esta exigência não deriva desta incessante perseguição da causa, desta regressão ao infinito que se costuma descrever como constitutiva da investigação racional (...). Não se trata da indagação infantil de um ‘porquê’ que não permitisse nenhum ‘por quê?’ – mas, ao contrário, é uma exigência fundamentada em uma compreensão pré-ontológica da realidade-humana e na recusa, vinculada a tal compreensão, de considerar o homem como sendo analisável e redutível a dados primordiais, a desejos (ou ‘tendências’) determinados, suportados pelo sujeito como propriedades de um objeto. (...) Ora, o que cada um de nós exige em seu esforço mesmo para compreender o outro, é, inicialmente, que não tenhamos jamais de recorrer a esta ideia de substância, inumana por estar aquém do humano. 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 (...) *peçoal*. Esta unidade, que é o ser do homem considerado, é *livre unificação* (SARTRE, 2010a, pp. 606-607).

Deste longo e fundamental excerto repleto de exigências teóricas, somos capazes de depreender as diretrizes conceituais que irão fundamentar a *démarche* da psicanálise da consciência em *L’être et le néant*: recusando os princípios empíricos da psicologia em nome dos princípios ontofenomenológicos, veremos que *ser*, para todo para-si, é unificar-se no mundo, e a unificação irreduzível que visamos aqui, unificação que é este para-si singular, é, portanto, a *unificação de um projeto original*, unificação que deve revelar-se como um *absoluto não substancial*, ponto último e nevrálgico para além do qual não podemos mais avançar, pois não é senão o ser mesmo do sujeito considerado. N’outras palavras, o existente humano singular deve ser abordado “em compreensão”, pois possui *a priori* uma significação total que esclarece todas as condutas em nível ôntico. Finalmente, o filósofo exige um método capaz de encontrar, sob os aspectos incompletos e parciais do sujeito, a verdadeira concretude enquanto totalidade de seu *elã* rumo ao ser, sua relação original a si, ao mundo e ao outro, na unidade de relações internas de um projeto fundamental; este *elã*, aliás, somente pode ser concebido como individual e único enquanto expressão última *deste ser-no-mundo*: longe de apartarmos-nos da pessoa como fazem as análises psicológicas empíricas ao constituírem o individual pela mera soma de máximas genéricas, é preciso que descubramos, desvelemos, o projeto original que constitui a pessoa. Partindo desse

princípio, seríamos capazes, para voltar ao exemplo de Flaubert, de encontrar, sob a necessidade de escrever e, sobretudo, de escrever estes livros em particular, a necessidade da atividade em geral enquanto projeto de ser que adotou Flaubert diante do problema do Ser, ou seja, seríamos capazes de decifrar a ambição do jovem escritor como significante e como uma das modalidades de ser fundamentais de Flaubert ⁵⁷; aliás, “é por esta razão que a irredutibilidade do resultado obtido desvelar-se-á com evidência; não por que seja o mais pobre e abstrato, mas por ser o mais rico: a intuição, aqui, será apreensão de uma plenitude individual” (SARTRE, 2010a, p. 608).

Caso estejamos de acordo com o fato de que *a pessoa é uma totalidade* (isto é, uma consciência de si e consciência do mundo, um projeto que se transcende em direção a seus possíveis), seria de um grande equívoco tentar recompô-la através de uma adição ou de uma organização de diversas tendências que descobrimos empiricamente nela: ao contrário disso, é preciso considerar que cada inclinação, cada tendência, cada gesto (por mais banal que seja) revela e exprime a pessoa inteira, “como a substância espinosana 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 transcende” (SARTRE, 2010a, p. 609); trata-se, portanto, de visar a pessoa como *totalidade sintética* ⁵⁸. Por conseguinte, diremos que a psicanálise existencial possui como orientação fundamental a interpretação de tal ou tal individualidade concreta como totalidade significante. N’outras palavras, cada atitude empiricamente observável é, por si mesma, a expressão da “escolha de um caráter inteligível” ⁵⁹, ou seja, cada atitude empírica, por mais banal que seja ela, significa e remete ao projeto de ser do para-si, projeto de ser revestido por uma escolha original de seu ser: “se a atitude empírica *significa* a escolha do caráter inteligível ⁶⁰, é porque ela *é em si mesma* essa

⁵⁷ Nesta toada, “se a ambição de Flaubert, longe de ser simplesmente um caráter abstrato, deve ser objeto de intuição, isso quer dizer que ela deve tornar-se *um termo que faça compreender*, que se manifeste como princípio de compreensão, e cuja apreensão de acesso a uma multiplicidade de atos” (BOURGAULT, 2002, pp. 49-50).

⁵⁸ “Que a pessoa seja uma totalidade sintética significa que ela é uma, e esta unidade não é outra segundo Sartre senão a unidade de uma escolha original, isto é, da escolha da modalidade segundo a qual cada pessoa persegue seu desejo de ser” (CABESTAN, 2015, p. 264).

⁵⁹ Notemos que esta escolha “não é, de modo algum, efetuada inicialmente em algum inconsciente ou sobre o plano númenal par, *em seguida*, exprimir-se em tal atitude observável, ela não tem nem mesmo preeminência *ontológica* sobre a escolha empírica, mas ela é, por princípio, isso que deve sempre destacar-se da escolha empírica como seu *para-além* e como a infinidade de sua transcendência” (SARTRE, 2010a, p. 609).

⁶⁰ Façamos observar que esta expressão não corresponde “à doutrina exposta na Dialética Transcendental da primeira Crítica (Crítica da Razão Pura). Todo homem, segundo Kant, enquanto pertencendo ao mundo fenomenal, possui uma ‘característica empírica’, isto é, uma razão determinando suas ações e tornando-as perfeitamente previsíveis. Mas, enquanto participando ao mundo dos númenos, todo homem

escolha” (SARTRE, 2010a, p. 609). Se cada atitude empírica significa a “escolha de um caráter inteligível” isso significa, sublinhemos, que cada atitude empírica remete, exprime a escolha original que o para-si faz de seu ser: se, por exemplo, remo neste rio, eu não sou senão esse pro-jeto concreto de remar, mas como esta atitude empiricamente observável exprime a totalidade de meu ser, este pro-jeto concreto significa a escolha de mim mesmo como totalidade nessas circunstâncias, significa meu projeto fundamental de mim mesmo nessas circunstâncias particulares; portanto, o método especial que visa revelar a significação fundamental que o projeto comporta deve, sobretudo, operar uma “comparação entre as diversas tendências empíricas de um sujeito” para, então “tentar descobrir e destacar o projeto fundamental comum a todas – e não por uma simples soma ou recomposição dessas tendências, (pois) em cada uma delas acha-se a pessoa em sua inteireza” (SARTRE, 2010a, p. 609). Sendo assim, apenas nos daremos por satisfeitos quando, finalmente, alcançarmos esta irredutibilidade evidente que é o projeto original/fundamental ⁶¹ e o fim projetado enquanto o ser mesmo do para-si considerado.

O projeto original/fundamental, de acordo com Sartre, visa o ser do para-si enquanto ser-no-mundo que transcende a si mesmo e o mundo rumo aos possíveis que lhe são próprios; destarte, o projeto de ser ou desejo de ser não pode provir de uma diferenciação fisiológica ou de uma contingência empírica, pois não se distingue, como frisamos, do ser do para-si: “o para-si, com efeito, é um ser no qual o ser está em questão em seu ser sobre a forma de projeto de ser” e *ser*, para o para-si, “é fazer-se anunciar o que se é por um possível sob o signo de um valor” (SARTRE, 2010a, p. 610); possível & valor, portanto, pertencem ao ser do para-si enquanto projeto de ser envolto por um desejo de ser. Tal como já aludimos em nosso terceiro capítulo, o para-si é, ontologicamente, uma falta de ser que visa, através de seus possíveis (sendo o possível aquilo que lhe falta), o valor que assombra o para-si como totalidade ser faltado: doravante, “é a mesma coisa dizer que o valor e o possível existem como limites internos de uma falta de ser que não poderia existir senão enquanto falta de ser – ou que a liberdade, surgindo, determina seu possível e, através disso, circunscreve *seu* valor” (SARTRE, 2010a, p. 610). E se o projeto original reúne, por conseguinte, a

possui uma ‘característica inteligível’ (que Kant não diz que ele escolhe), isto é, uma razão como origem radical e puramente inteligível (não fenomenal) das ações, razão que é a condição de sua liberdade transcendental como capacidade de começar absolutamente uma série de ações (espontaneidade)” (FLAJOLIET, 2008, p. 194).

⁶¹ Ressaltemos, novamente, que “esse projeto fundamental não deve remeter, com efeito, a nenhum outro e deve ser concebido por si” (SARTRE, 2010a, p. 610).

escolha originária do para-si enquanto esta escolha é escolha de si como tentativa, via desejo, de realização da Totalidade-Valor através de possíveis, é preciso convir que, uma vez atingido este projeto original – irreduzível evidente -, não podemos ir adiante dele na medida em que ele é *pari passu* projeto de ser: “não podemos, evidentemente, remontar mais além do *ser*, e entre projeto de ser, possível e valor e, de outro lado, o *ser*, não há nenhuma diferença” (SARTRE, 2010a, p. 610). Ora, se o homem é, nos dizeres do próprio Autor, fundamentalmente desejo de ser, a existência desse desejo não poderia ser jamais estabelecida por uma indução empírica, pois ele diz respeito, antes, a uma descrição *a priori* do ser do para-si, o que equivale a dizer que ele é de ordem ontofenomenológica, isto é, este desejo de ser é *constitutivo* do ser do para-si enquanto falta de ser que é a si mesmo sua própria falta de ser como tentativa constante de preenchimento dessa falta.

No mais, se cada conduta empírica revela a totalidade de ser do para-si como desejo de ser ou valor, isso é devido ao fato de que o projeto original (projeto de ser) exprime-se em cada uma dessas tendências empiricamente observáveis; nesta toada, não devemos separar, como fez Plantão a despeito do sensível e do inteligível, as tendências empíricas (nível ôntico) do projeto de ser (nível ontológico), pois essas tendências, em si mesmas, são a expressão do projeto original de ser: “cada tendência empírica existe com o projeto de ser em uma relação de expressão e de satisfação simbólica”, o que não significa, por outro lado que “o desejo de ser *primeiro* seja para só *depois* expressar-se pelos desejos *a posteriori*; mas sim que ele não é nada fora da expressão simbólica que encontra nos desejos concretos” (SARTRE, 2010a, p. 611). Em outras palavras, e como imperativo de uma filosofia do concreto, não se trata de pensar, inicialmente, a existência de um desejo de ser (nível ontológico) para, em seguida, pensar os mil sentimentos particulares e empíricos (nível ôntico); bem ao contrário, o *desejo de ser* não se manifesta senão em cada *sentimento empírico* como manifestação *deste* para-si singular: o nível ôntico e o nível ontológico operam em uma relação fundamental, assim como operava o empírico e o transcendental de *TE*; deste “duplo ôntico-ontológico”, depreendemos a importância teórica de se levar em consideração cada gesto do homem, na medida em que este gesto é expressão de seu projeto de ser enquanto desejo de ser que visa a realização da totalidade em-si-para-si⁶². Este ideal – o em-si-para-si -, como

⁶² “O ser que figura como objeto do desejo do para-si é, portanto, um em-si que seria a si mesmo seu próprio fundamento (...)” (SARTRE, 2010a, p. 611).

bem sabemos, não representa senão o ideal/projeto da realidade-humana de ser Deus ⁶³, isto é, um para-si que continue sendo consciência, mas, ao mesmo tempo, seja fundamento de seu próprio ser.

Contudo, afirmar que, em seu ser, o para-si é desejo de ser Deus não significaria – como, aliás, já aludimos – revesti-lo de uma natureza humana, uma essência e, portanto, restringir sua liberdade (afinal, no limite, o para-si não pode escolher ser senão Deus)? Como escapar desta espécie, digamos, de *determinismo ontológico*? Para o filósofo, ainda que o *sentido* (ontológico) do desejo seja, em última instância, o projeto de ser Deus, “o desejo não é jamais *constituído* por esse sentido, mas, ao contrário, representa sempre uma *invenção particular* de seus fins” (SARTRE, 2010a, p. 612); fins que, como salienta Sartre, são perseguidos a partir de uma situação empírica particular: nesta toada, o *desejo de ser* se realiza como *desejo de maneira de ser*, e este desejo de maneira de ser, por sua vez, exprime-se como o sentido das miríades dos desejos concretos que constituem nossa vida consciente. Desta arquitetura simbólica do desejo, somos capazes de desvelar, ao menos, três graus que constituem esta referida arquitetura: o *desejo empírico* (ôntico) através do qual discernimos uma simbolização de um *desejo fundamental* e concreto que é a pessoa e que representa a maneira pela qual ela decidiu que o ser estaria em questão em seu ser, o *desejo fundamental* que exprime concretamente e no mundo, através da situação singular que envolve a pessoa, a estrutura abstrata e significativa do *desejo de ser* enquanto estrutura universal (quer dizer, presente em todos os para-si) que faz deste para-si singular uma realidade-humana ⁶⁴ pela qual ele constitui sua comunidade com o outro (aliás, é esta estrutura ontologicamente universal que possibilita afirmar que existe uma verdade do homem e não apenas individualidades incomparáveis). Ora, se o *desejo de ser*, em sua pureza abstrata, é a verdade ontológica do *desejo concreto e fundamental*, isso não significa afirmar que ele exista a título de realidade ou como objeto de uma tese (objeto

⁶³ “(...) pode-se dizer que o que torna mais compreensível o projeto fundamental da realidade-humana é afirmar que o homem é o ser que projeta ser Deus” (SARTRE, 2010a, p. 611). Para Sartre, aliás, a compreensão pré-ontológica que o homem possui de Deus não se deve, como pensamos comumente, aos “grandes espetáculos da natureza”, mas, ao contrário, esta compreensão advém do fato de que Deus, enquanto valor e objetivo supremo da transcendência, “representa o limite permanente a partir do qual o homem anuncia a si mesmo aquilo que é. Ser homem é propender a ser Deus; ou, se se prefere, o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus” (SARTRE, 2010a, p. 611). Assim, tudo se passa como se (já levantamos esta hipótese) o para-si guardasse em seu nada de ser esta reminiscência de fundamentação de si como *ens causa sui* que outrora pertencia ao ser-em-si e que o levou ao fracasso do ato ontológico pelo qual adveio o para-si.

⁶⁴ O desejo de ser, enquanto estrutural geral da realidade-humana, representa a realidade-humana na pessoa, isto é, neste para-si singular.

da consciência reflexiva)⁶⁵, pois é esse desejo fundamental, a partir da situação concreta e individual da pessoa e da miríade de seus desejos empíricos enquanto simbolização deste desejo concreto, que fará com que ela crie seus fins particulares para tentar realizar o Valor: “a concretude absoluta e a completude, a existência como totalidade, pertencem, portanto, ao desejo livre e fundamental ou *pessoa*” (SARTRE, 2010a, p. 612).

Em outros termos (talvez mais palatáveis agora), o *desejo de ser* representa, como estrutura ontológica universal e fim último da realidade-humana, um desejo de ser Deus, mas este desejo não pode ser enquadrado como uma natureza humana⁶⁶, como uma essência ou como um entrave à liberdade, pois é este para-si singular (ser-no-mundo), galvanizado por seu projeto original⁶⁷ (que é projeto de ser), que escolherá (via escolha original) o modo pelo qual ele tentará solucionar o problema do Ser; e esta escolha, por seu turno, será expressa como *desejo concreto e fundamental* - modalizando a hierarquia dos possíveis -, e no qual os *desejos empíricos* não são senão uma simbolização. *Este* para-si, porque faz parte da realidade-humana, possui como finalidade última o desejo de ser Deus, mas o modo pelo qual ele buscará realizar este

⁶⁵ Lembremos o seguinte: “o valor, em seu surgimento original, não é *posicionado* pelo para-si: ele é consubstancial ao para-si (...); logo, “se o valor assombra o para-si sem ser posto por ele, é porque o valor não é objeto de uma tese: com efeito, para ser objeto de uma tese, seria necessário que o para-si fosse a si mesmo objeto de posição, pois valor e para-si não podem surgir senão na unidade consubstancial de uma *díade*. Dessa maneira, o para-si, como consciência não-tética (de) si não existe *face* ao valor, no sentido onde, para Leibniz, a *mônada* existe ‘só, em face de Deus’” (SARTRE, 2010a, p. 131). Em resumo, para que o valor torne-se objeto de uma tese, é preciso que ele seja captado através do olhar reflexivo.

⁶⁶ Não afirmamos isso com total convicção. Bem, e já que estamos falando aqui do desejo de ser Deus enquanto projeto original do para-si, vejamos que há um arrimo inexorável entre um e outro, logo, tudo se passa como se pudéssemos interpretar a escolha original como desejo de ser e vice e versa. E se podemos interpretá-las como não sendo senão a mesma coisa, seria forçoso admitir, como Flajoliet (2008, p. 60) que “esse desejo de ser Deus rumo ao qual assinalava a interpretação do ‘valor’ como faltado fundamental do *ipse*, advém agora em plena luz como desejo metafísico – próprio à realidade-humana – de se recriar no ser como Deus”. Se se confirma uma tal hipótese, hipótese testada ao longo das mais de 900 páginas do livros de Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, seria forçoso admitir que o próprio *a priori* da correlação está assentado na metafísica.

⁶⁷“(…) o projeto fundamental ou pessoa ou livre realização da verdade humana encontra-se em toda parte, em todos os desejos (...); jamais é captado a não ser através dos desejos – assim como não podemos captar o espaço salvo através dos corpos que nos informam a seu respeito, ainda que o espaço seja uma realidade singular e não um conceito -, ou, se preferirmos, o projeto fundamental é como o *objeto* de Husserl, que só se revela por ‘*Abschattung*’ e que, todavia, não se deixa absorver por nenhuma *Abschattung*” (SARTRE, 2010a, p. 613). É interessante esta comparação que Sartre faz do projeto com a *Abschattung* em Husserl: trata-se de mostrar que o projeto fundamental é constituído por uma série de gestos ou, para falar em termos husserlianos, por uma série de perfis. Assim, para apreendê-lo, será necessário visar o máximo desses perfis e compará-los: “(…) o método psicanalítico busca descrever esta série de perfis, a partir de uma investigação acerca dos traços que possuímos; é preciso confrontar as testemunhas, os ângulos de ataque, de maneira a explicitar o que Husserl nomearia ‘intuição do indivíduo’ – o objetivo sendo o de desvelar, em seguida, o princípio que constitui a singularidade do existente e que determina o caráter específico de cada uma de suas maneiras de ser – o *eidós* que ali se manifesta” (BOURGAULT, 2002, p. 48).

desejo é *totalmente singular*, pois irrompe de um projeto de ser expresso por uma escolha original diante de uma situação individual: *este* para-si, enquanto ser-no-mundo, buscará realizar o desejo de ser Deus (buscará ser Deus uma vez que a realidade-humana é fundamentalmente desejo de ser Deus), mas esta realização é, reiteremos, totalmente singular e tributária de sua individualidade, ou seja, ele buscará realizar o *ens causa sui*, seja através da posse de determinado objeto, seja no seu modo de se relacionar com o outro, ou ao contrário, na realização de determinadas tarefas: daí a afirmação de que “a psicanálise existencial possui por objetivo encontrar, através desses projetos empíricos e concretos, a maneira original que cada um tem de escolher seu ser” (SARTRE, 2010a, p. 645). Ainda que o objetivo último (objetivo ontológico) da realidade-humana seja o desejo de ser Deus (em-si-para-si), o que importa, finalmente, é a livre maneira como cada para-si perseguirá (até o fim de sua vida) este fim, ou seja, é esta livre maneira (livre porque escolhida livremente por ele) de perseguir este fim que fará com que o para-si, ainda que imbuído na realidade-humana qualquer, seja um ser-no-mundo individual significando o mundo através de uma transcendência pessoal. Finalmente, diremos que o *desejo de ser* é a estrutura ontológica da realidade-humana qualquer e que o desejo fundamental e concreto, por seu turno, é a estrutura do para-si como ser-no-mundo, isto é, como pessoa singular e individual: “depois dessas observações, podemos compreender que a estrutura abstrata e ontológica ‘desejo de ser’, se bem que represente a estrutura fundamental e *humana* da pessoa, não poderia ser um entrave à sua liberdade” (SARTRE, 2010a, p. 613).

Além disso, vimos que a liberdade é precisamente o ser que se faz falta de ser, e se o desejo é idêntico a esta falta de ser, temos de concluir que a liberdade apenas pode surgir como ser que se faz desejo de ser, ou seja, como pro-jeto do para-si em ser em-si-para-si: “alcançamos aqui uma estrutura abstrata que não poderia ser considerada de nenhuma maneira como a natureza ou a essência da liberdade, pois a liberdade é existência e a existência, na liberdade, precede a essência”, afinal, continua o filósofo, “a liberdade é surgimento imediatamente concreto e não se distingue de sua escolha, isto é, da *pessoa*” (SARTRE, 2010a, p. 613). Se a liberdade, em regime de realidade-humana qualquer, é falta de ser que se faz desejo de ser Deus, tal consideração não remete senão à *verdade* da liberdade enquanto significação humana (logo, universal) dessa liberdade: neste nível das estruturas gerais do para-si, nível da verdade humana da

pessoa ⁶⁸ – realidade-humana qualquer -, a fenomenologia ontológica apresentou-se como um instrumento teórico fundamental (afinal, não foi senão este instrumento que viemos utilizando até aqui), mas as investigações não poderiam encontrar aí seu termo final, uma vez que o para-si, além de ser realidade-humana, é um ser-no-mundo particular, quer dizer, uma transcendência singular. Portanto, para o estabelecimento e a classificação dos desejos fundamentais ou *peçoas*, um método especial é requerido, pois este método deve visar, para além das estruturas universais da realidade-humana (ontológica fenomenológica) e da nomenclatura dos desejos empíricos (psicologia), a singularidade do ato livre: não se trata mais aqui do homem *em geral*, mas de uma tipologia das pessoas. Se

(...) pertence a uma realidade-humana em geral o fato de podermos submeter um homem qualquer a essa investigação (...), em si mesma, essa investigação, bem como seus resultados, estão, por princípio, totalmente fora das possibilidades de uma ontologia. Por outro lado, a pura e simples descrição empírica somente pode fornecer-nos nomenclaturas e colocar-nos frente a pseudo-irredutíveis (desejo de escrever ou de nadar, amor ao perigo, ciúme, etc.). Com efeito, não convém catalogar a lista das condutas, tendências e inclinações, mas é preciso, ainda, *decifrá-las*, ou seja, é preciso saber *interrogá-las*. Tal investigação só pode ser levada a cabo segundo as regras de um método específico. É este método que denominamos psicanálise existencial (SARTRE, 2010a, p. 614).

B)

Método específico de decifração e interrogação das condutas individuais do para-si, a psicanálise existencial parte do *princípio* de que o homem é uma totalidade e não uma coleção; ora, isso significa, como não nos furtamos de aludir, que cada homem exprime-se inteiro na mais insignificante e superficial de suas tendências: para o Autor, não há um único gosto, gesto ou tique que não revele o homem em sua totalidade. Se coube à ontologia fenomenológica a tarefa de evidenciar o movimento de unificação, de totalização e de destotalização perpétuo que realiza o ser-para-si, caberá à psicanálise existencial, enquanto método que opera no campo da singularidade, interpretar as

⁶⁸ “A verdade humana da pessoa deve poder ser estabelecida, como nós buscamos, por uma ontologia fenomenológica (...)” (SARTRE, 2010a, p. 613). Logo, esta verdade, enquanto estrutura universal da realidade-humana, não é senão a indicação de que o homem é desejo de ser.

diferentes modalidades de unificação, isto é, interpretar como cada para-si singular responde à sua situação; à psicanálise existencial é dada a tarefa de clarificar a singularidade própria de tal ou tal existência vivida. O *objetivo* desta psicanálise, mais ou menos evidenciado aqui, será o de decifrar os comportamentos empíricos do homem, clarificar, ao máximo (até que se chegue ao projeto original), as revelações que cada indivíduo contém e, então, fixá-las conceitualmente. Ora, se seu *ponto de partida* é a experiência, seu *ponto de apoio* é a compreensão pré-ontológica e fundamental que o homem possui da pessoa humana ⁶⁹, pois embora muitos negligenciem as indicações conditas em um gesto, palavra ou expressão significativa, “cada pessoa humana não deixa de possuir *a priori o sentido* do valor revelador dessas manifestações, nem de ser capaz de decifrá-las (...) se bem auxiliada e conduzida pela mão” (SARTRE, 2010a, p. 614). Tendo como horizonte o pressuposto de que o sujeito possui *a priori* esta compreensão pré-ontológica, o trabalho essencial desse método será uma hermenêutica, logo, uma decifração, uma conceptualização e uma determinação: “a psicanálise existencial propõe-se, assim, como isso que deverá, ao mesmo tempo, seguir e guiar o ‘movimento’ espontâneo da compreensão” (BOURGAULT, 2002, p. 47) ⁷⁰. Por conseguinte, seu *método* será comparativo na medida em que cada conduta humana simboliza, à sua maneira, a escolha fundamental e, ao mesmo tempo, cada uma delas mascara essa escolha a partir de sua oportunidade histórica e de seus caracteres ocasionais; nesta toada, será “pela comparação entre tais condutas que faremos jorrar a revelação única que todas elas exprimem de maneira diferente” (SARTRE, 2010a, p. 614); e o esboço primeiro deste método foi-nos dado por Freud e seus discípulos.

Doravante, a partir desta última observação, convêm fazer o inventário teórico das possíveis semelhanças e diferenças entre a psicanálise existencial e a psicanálise tradicional freudiana (chamada por Sartre, igualmente, de psicanálise empírica); comecemos, então, pelas semelhanças: **I**) da mesma maneira que a psicanálise freudiana, a psicanálise existencial considera que as manifestações da vida psíquica revelam e, ao mesmo tempo mascaram, estruturas globais e fundamentais que

⁶⁹ Esta compreensão pré-ontológica designa que o sujeito, porque consciência, opera através da intencionalidade.

⁷⁰ Ainda de acordo com o comentador, não se trata tão somente, nesta hermenêutica, de uma conceptualização: “é preciso produzir um estudo que literalmente faça compreender – faça ver – isto é, faça interpretar” (BOURGAULT, 2002, pp. 49-50).

constituem propriamente a pessoa, logo, tudo é significante ⁷¹; **II**) assim como a psicanálise empírica assevera que a afetividade primeira do indivíduo é, antes de sua história, uma cera virgem, a psicanálise sartreana nada reconhece antes do surgimento da liberdade humana, o que significa que ela não considerará que existam dados primeiros, quer dizer, inclinações hereditárias, caráter, etc.; em suma, o psiquismo não pode ser decomposto em dados primeiros: 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” (SARTRE, 2010a, p. 615), *en résumé*, ambas as psicanálises lidam com uma hermenêutica das condutas humanas, fundada na afirmação do caráter significativo de todo fenômeno humano ⁷²; **III**) neste horizonte teórico, tanto uma como outra consideram somente o homem no mundo, isto é, em situação; daí que a investigação psicanalítica, porque tenta restituir a vida do sujeito em situação (desde seu nascimento, portanto), utilizará o máximo de documentos objetivos ⁷³ acerca da história deste sujeito para restituir então, não um puro evento psíquico, mas uma díade: “o evento crucial da infância e a cristalização psíquica entorno deste evento. Aqui, ainda trata-se de uma *situação*” (SARTRE, 2010a, p. 615); finalmente, cada fato histórico deverá ser considerado duplamente, isto é, enquanto fato da evolução psíquica e como símbolo dessa evolução; **IV**) ambas as psicanálises buscam, doravante, desvelar a atitude fundamental do indivíduo em situação; contudo, se a psicanálise empírica busca determinar o *complexo*, a psicanálise existencial visa, como já sabemos, determinar o *projeto de ser* e a *escolha original*, escolha que é operada “frente ao mundo e, sendo escolha da posição no mundo, é totalitária como o complexo” (SARTRE, 2010a, p. 615), é escolha da atitude do para-si em relação a si mesmo e ao mundo: “a escolha original conglobera em uma síntese pré-ontológica a totalidade do existente e, como tal, é o centro de referências de uma infinidade de significações polivalentes” (SARTRE, 2010a, p. 615); é o segredo e

⁷¹ Exemplo: a maneira pela qual eu cedo à minha fadiga com rigidez ou, ao contrário, com volúpia, “remete à totalidade de minhas atitudes e indica minha relação com o corpo, o qual, por seu turno, traí a intenção profunda sustentando meu ser-no-mundo” (SIMONT, 2013, p. 73).

⁷² Este elogio à psicanálise de Freud, aliás, já pode ser lido em *Esquisse d'une théorie des émotions* (2010d, p. 34): “É fato que a psicologia psicanalítica foi certamente a primeira a acentuar a significação dos fatos psíquicos; isto significa que, como primeira, ela insistiu sobre esse fato de que todo estado de consciência vale por outra coisa do que por ele próprio”.

⁷³ Esta observação não pode passar despercebida: dentro do rol desses elementos que podem ajudar a investigação psicanalítica sartreana, não é mencionada, em nenhum momento, a fala/discurso do analisando. Como sabemos, a possibilidade prática de uma clínica freudiana é toda ela amparada pelo discurso do paciente e pela audição “treinada” do psicanalista; nesse sentido, como poderíamos pensar a possibilidade de uma clínica sartreana?

termo último da investigação psicanalítica sartreana; **V**) ambos os métodos consideram que o sujeito, enquanto analisando, não se encontra em posição privilegiada para proceder a essas investigações pré-ontológicas sobre si mesmo: na medida em que para a psicanálise empírica o sujeito não pode levar a cabo uma investigação sobre si mesmo, pois, por princípio, não possui acesso ao seu inconsciente, para a psicanálise de Sartre, ao contrário, o sujeito não está em posição privilegiada para conduzir uma autoinvestigação acerca de si porque, do ponto de vista ontofenomenológico, o para-si não pode objetivar-se, dado o caráter fugidio da díade pré-reflexiva da consciência (reflexo-refletidor). Todavia, a psicanálise existencial vislumbra – ao contrário da freudiana – uma possível possibilidade de autoanálise se, e somente se, o sujeito (e Sartre não diz exatamente como) renunciar a todo e qualquer benefício de sua posição particular; renúncia que o faria interrogar-se a si mesmo como se ele fosse um outro ⁷⁴. Ora, uma tal possibilidade, aliás, marca (ainda que estejamos, neste momento, inventariando as semelhanças entre ambos os métodos) a diferença teórica que separará inexoravelmente ambas as psicanálises, qual seja: só há esta possibilidade de uma autoanálise, pois a psicanálise existencial rechaça, sem que haja nenhuma possibilidade de acordo, o primado do inconsciente freudiano; se o complexo difere do projeto original, isso se deve, sobretudo, ao fato de que Freud concebe o complexo como inconsciente e submetido às leis da natureza. Afirmar que uma autoanálise de si mesmo é possível significa afirmar o *primado da translucidez da consciência* ⁷⁵, quer dizer, afirmar que não há absolutamente nada no para-si que não seja consciência de ponta a ponta ⁷⁶: “o fato psíquico é (...) coextensivo à consciência” (SARTRE, 2010a, p. 616), destarte, “todo fato psíquico implica uma intencionalidade dirigida a alguma coisa, mas alguns desses fatos não podem existir a não ser que sejam o objeto de uma simples compreensão sem ser nomeados nem conhecidos” (SARTRE, 1987, p. 112). Por outro lado, se bem nos lembramos, a “Introdução” de *L’être et le néant* já dava sinais de que

⁷⁴ Fica, doravante, a questão: de que maneira o para-si poderia colocar-se como outro? Além do mais, Sartre (1976, p. 103-04), é explícito ao afirmar que estamos aderidos a nós mesmos, o que significa que não somos capazes de nos compreender plenamente; logo, “(...) se eu busco estudar-me, pressuposições deslizarão enquanto são inevitáveis por conta da adesão ou da aderência a si” e, nesse sentindo, ainda que façamos um esforço para conseguirmos nos olhar objetivamente, “há coisas em nós que nós consideramos como ‘válidas’ e que, em realidade, vistas de um outro ponto de vista, podem ser taras, defeitos, complacências. Assim, eu não acredito que seja dada a possibilidade de se compreender a si mesmo por empatia”.

⁷⁵ Entretanto, será exatamente essa translucidez que apresentará um “claro enigma” que irá impossibilitar o para-si de se auto examinar através deste método que descrevemos aqui. .

⁷⁶ A possibilidade de uma autoanálise reitera, assim, o jargão fenomenológico “toda consciência é consciência de...”.

consciência de si não significava *conhecimento de si* (em outras palavras, trata-se de uma oposição entre vivido e conhecido): daí, por conseguinte, a assertiva sartreana de que o projeto fundamental seja *plenamente vivido e totalmente consciente* ao sujeito, o que não significa, por outro lado, que este projeto seja *conhecido* por ele, afinal, “o vivido é sempre, simultaneamente, presente a si e ausente de si” (SARTRE, 1987, p. 112) ⁷⁷. Porém, o sujeito não poderia desvelar este projeto fundamental de si mesmo através do uso da reflexão ⁷⁸? Nesta toada, o ponto V levanta a questão que, no decorrer de nossas investigações, apareceu: qual seria o papel da reflexão (reflexão pura, obviamente) no método desta psicanálise existencial; aliás, ela teria/cumpriria algum papel aqui? Convém, caso queiramos responder a esta pergunta, explanar, ainda que *en passant*, os mecanismos da reflexão em regime de ontologia fenomenológica.

1.3 – O mistério em plena luz: entre reflexão (pura) e psicanálise da consciência

A)

Bem, em primeiro lugar, a reflexão será definida por Sartre ⁷⁹ como a consciência que o para-si possui de si mesmo: porém, a tradição filosófica tem o

⁷⁷ “O que chamo *vivido* é precisamente o conjunto do processo dialético da vida psíquica, um processo que permanece necessariamente opaco a si mesmo, pois ele é uma constante totalização, e uma totalização que não pode ser consciente do que é. Podemos ser conscientes, com efeito, de uma totalização exterior, mas não de uma totalização que totaliza igualmente a consciência” (SARTRE, 1987, p. 111).

⁷⁸ Afinal, “a reflexão é um conhecimento” (SARTRE, 2010a, p. 190).

⁷⁹ A explanação sartreana da reflexão encontra-se na Segunda parte, capítulo II, seção III, “Temporalidade original e temporalidade psíquica: a reflexão”, de *L’être et le néant*. A questão da reflexão, como deixa submetido o título da seção III, imerge após as investigações ontofenomenológicas da temporalidade: para Sartre, o para-si dura em forma de consciência não-tética de durar, mas, por outro lado, o para-si “sente o tempo passar” e capta, com isso, a si mesmo como unidade de sucessão, logo, ele possui consciência de durar. Ora, “esta consciência é tética (logo, consciência consciente, consciência posicional de si própria) e se parece muito com um conhecimento, tal como a duração que se temporaliza aos meus olhos está muito próxima a um objeto de conhecimento”. Doravante, continua o filósofo, “que relação pode existir entre a temporalidade original e esta temporalidade psíquica que encontro assim que me apreendo ‘durando’? Esse problema nos leva de imediato a outro, pois a consciência *de* duração é consciência de uma consciência que dura; por conseguinte, levantar a questão da natureza e dos direitos desta consciência tética de duração equivale a questionar a natureza e os direitos da reflexão” dado que “é à reflexão que a temporalidade aparece em forma de duração psíquica, e todos os processos de duração psíquica pertencem à consciência refletida” (SARTRE, 2010a, p. 185). Segundo De Coorebyter (2000, p. 442), este capítulo sobre a reflexão é estruturado a partir de três objetivos interdependentes que reestabelecem três condições da ontologia fenomenológica: “1) substituir um autêntica reflexão pura, que não é mais um conhecimento, ao esquema intencional do *cogito* clássico; 2) denunciar o tempo psíquico engendrado por esse modelo intencional com o intuito de abrir a possibilidade de uma temporalização ekstática; 3) fazer irromper os limites impostos ao *cogito* pelo modelo intencional com a finalidade fazer coincidir a reflexão fenomenológica com a amplitude diaspórica do para-si”. Operando essas três

costume de apresentar a reflexão como uma consciência nova ⁸⁰, surgindo bruscamente e apontada para a consciência refletida na qual viveria em simbiose; “reconhece-se nisso a velha *idea ideae* de Espinoza” (SARTRE, 2010a, p. 186) ⁸¹. Sob o horizonte desta simbiose, o filósofo atenta para as dificuldades que concernem à relação, enquanto unidade absoluta, entre consciência reflexiva e consciência refletida: de acordo com o Autor, não podemos definir o *esse* do refletido como um *percipi* uma vez que seu ser é de tal ordem que não precisa ser percebido para existir, e, além disso, “sua relação primária com a reflexão não pode ser a relação unitária de uma representação como um sujeito pensante”, logo, “se o existe conhecido há de ter a mesma dignidade de ser do existente cognoscente, é na perspectiva do realismo ingênuo, em suma, que deve ser descrita a relação entre esses dois existentes” (SARTRE, 2010a, p. 186). Se assim for, contudo, encontraremos a dificuldade própria ao realismo, afinal, de que maneira dois todos independentes e isolados (providos de suficiência de ser) poderiam manter relações entre si? Se por ventura concebermos a reflexão como um tipo de consciência autônoma, parece que jamais teremos os meios teóricos capazes de reuni-la novamente à consciência refletida. Mas, e se ao contrário supuséssemos que a consciência reflexiva pudesse ser consciência da consciência refletida, esta suposição não indicaria senão um tipo de nexos de ordem externo entre ambas as consciências; deste nexos externo, “quando muito, poderíamos imaginar que a reflexão, isolada em si, possuísse algo como

condições ontofenomenológicas, Sartre pretende estender os direitos da reflexão ao passado, ao futuro, à presença e ao objeto.

⁸⁰ Já adiantamos que não se trata de uma nova consciência, mas, antes, de uma modificação intra estrutural que o para-si realiza; “em suma, é o mesmo para-si que se faz existir à maneira reflexiva-refletida, em vez de apenas reflexo-refletidora; esse novo modo de ser deixa subsistir, aliás, o modo reflexo-refletidor a título de estrutura interna primária” (SARTRE, 2010a, p. 188). Ademais, notemos o seguinte: se a consciência reflexiva não é uma nova consciência separada da consciência irrefletida, há uma importante diferença da psicanálise existencial em relação à psicanálise empírica: “Freud compara a psique a um grupo de principados em guerra – a consciência e o inconsciente, no ponto de vista ‘tópico’, o eu, o superego e o id, no ponto de vista ‘estrutural’. Em suma, o acesso ao conhecimento que permite encontrar uma solução (...) implica a submissão da experiência pré-reflexiva à consciência reflexiva na formulação de Sartre, na medida em que ela implica a transformação do inconsciente em consciente em Freud” (CANNON, 1993, p. 28). Contudo, veremos que esta experiência pré-reflexiva que se converteria em uma consciência reflexiva não é ponto pacífico.

⁸¹ Este problema, ademais, é igualmente colocado por Husserl em suas *Lições sobre a consciência íntima do tempo*: buscando a ideia de um fluxo, ao mesmo tempo constituinte e constituído (portanto, uma consciência absoluta), a questão que se coloca é a seguinte: como “saber de onde tiro meu conhecimento do fluxo constituinte” (HUSSERL, 2013, p. 148, Suplemento VI). Ora, está questão guarda, por sua vez, um problema muito mais espinhoso: como perceber aquilo que me faz perceber, isto é, como perceber aquilo que constitui e permite a percepção sem, todavia, escorregar em uma regressão ao infinito? Ainda no suplemento VI, ele não dúvida da existência de uma tal percepção, mas conclui, da seguinte maneira: “Ora, mesmo que não se faça uso *in infinitum* da reflexão, e mesmo se, em geral, nenhuma reflexão seja necessária, é preciso, contudo, que seja dado o que torna possível esta reflexão, e o que, ao que parece, a torna – ao menos em princípio – possível *in infinitum*. Eis aí o problema” (HUSSERL, 2013, p. 153, Suplemento VI).

uma imagem da consciência refletida, e recairíamos no idealismo” (SARTRE, 2010a, p. 186): recaindo no idealismo, a consciência reflexiva – bem como o *cogito* – perderia sua certeza em nome de uma mera probabilidade. Se se quer, doravante, evitar os equívocos do realismo e do idealismo, é forçoso admitir que a reflexão esteja unida ao refletido, não por um nexa externo, mas por um *nexa de ser*; o que faz com que concebamos, com isso, que a consciência reflexiva *seja* a consciência refletida. Aparentemente esta solução, via nexa de ser, resolveria o problema, não fosse a impossibilidade de uma total identificação entre ambas as consciências, identificação que “suprimiria de súbito o fenômeno da reflexão e só deixaria subsistir a díade fantasma ‘reflexo-refletidor’” (SARTRE, 2010a, p. 187).

Assim, levando em consideração a estrutura ontofenomenológica do para-si (sua estrutura diádica nadificadora), faz-se necessário que na reflexão (caso seja evidência apodítica) o reflexivo seja e não seja o refletido, afinal, se a reflexão é conhecimento, presume-se que o refletido seja objeto para o reflexivo, e se o refletido é objeto, presume-se, igualmente, que ele esteja separado do reflexivo: notemos que esta díade entre reflexivo e refletido não pode ser comparada totalmente com a díade reflexo-refletidor da consciência irrefletida: neste caso, há impossibilidade dos dois termos de se posicionarem separadamente uma vez que cada termo, ao se posicionar para o outro, converte-se no outro (lembremos o exemplo da consciência (de) crença), e já no caso reflexão o mesmo não poderia ser dito, pois o “reflexo-refletidor” refletido existe para um “reflexo-refletidor” reflexivo; “em outras palavras, o refletido é *aparência* para o reflexivo, sem deixar de ser por isso testemunha (de) si, e o reflexivo é *testemunha* do refletido, sem deixar por isso de ser *aparência* para si mesmo” (SARTRE, 2010a, p. 187). Na reflexão (consciência de segundo grau), a consciência é consciência reflexiva do objeto e, ao mesmo tempo, consciência refletida de si, entretentes, ”o refletido é *aparência* para o reflexivo na medida em que se reflete em si, e o reflexivo só pode ser testemunha enquanto consciência (de) ser”, ou seja, “na medida exata que essa testemunha que ele é seja reflexo para um refletidor que ele também é” (SARTRE, 2010a, p. 187). Esta espécie de separação de direito e união de fato entre reflexivo e refletido é requerida para que, na reflexão, a consciência seja consciência reflexiva do X transcendente e consciência refletida desta operação

(enquanto consciência consciente do X e de si mesma ⁸²) sem que, com isso, sejamos forçados a admitir uma regressão *in infinitum*: se o reflexivo é e não é o refletido, diremos que ambos estão separados por nada: “na medida em que um nada separa o refletido do reflexivo, esse nada, que não pode tirar seu ser de si mesmo, deve ser ‘tendo sido’” (SARTRE, 2010a, p. 188); isso significa que a reflexão é um ser que tem de ser seu próprio nada, logo, a reflexão só pode advir de um ser para-si, a reflexão é uma nadificação que o para-si tem de ser ⁸³. E o para-si tem de ser sob o modo reflexivo uma vez que, após a dispersão ontológica, o para-si “se perde lá fora, junto ao em-si e nos três ek-stases temporais”, logo, a reflexão “permanece uma possibilidade permanente do para-si como tentativa de retomada do ser. Pela reflexão, o para-si (...) tenta interiorizar-se em seu ser: é um segundo esforço para se fundamentar; trata-se, para ele, *de ser para si mesmo o que é*” (SARTRE, 2010a, p. 188) ⁸⁴. Se a reflexão é uma tentativa do para-si para ser fundamentação de si, um esforço para ser si mesmo seu próprio fundamento, convém sublinhar que isso se deve ao próprio *modus operandi* da reflexão: enquanto consciência posicional de X e de si mesma, a reflexão visa reunir a quase-dualidade reflexo-refletidor em uma totalidade através de uma testemunha que seria ela mesma; a consciência, ao posicionar-se téticamente, busca fundamentar a si mesma, isto é, através do objeto ela visa a si mesma – ela se volta a si mesma – como algo *dado* à maneira de ser que é o que é. Contudo, este dado não é senão a própria consciência, “é *enquanto* para-si que o para-si tentará ser o que é, ou, se se prefere, será *para-si* o que ele é-para-si”, nesta toada, “a reflexão, ou tentativa de recobrar o para-si através de um retorno sobre si, culmina na aparição do para-si para o para-si” (SARTRE, 2010a, p. 189). Daí, por conseguinte, o *fracasso* que representa a reflexão: o ser que almeja encontrar fundamento no ser somente consegue ser fundamento de seu próprio nada, afinal, “a necessidade de estrutura do para-si exige que ele não possa ser recuperado em seu ser a

⁸² Não deixemos de frisar, ademais, que tornar-se refletida, para uma consciência, é sofrer uma profunda modificação em seu ser, ou seja, é perder a “Selbstständigkeit” (independência) que possuía enquanto reflexo-refletidor (consciência irrefletida/ pré-reflexiva).

⁸³ De acordo com Sartre (2010a, p. 189), o fenômeno de reflexão “é uma possibilidade permanente do para-si, pois a cissiparidade reflexiva é em potência no para-si refletido: basta, com efeito, que o para-si refletidor se coloque *para si* como testemunha *do* reflexo e que o para-si reflexo se coloque *para si* como reflexo desse refletidor”.

⁸⁴ Se a motivação da passagem do irrefletido ao reflexivo, nos quadros da fenomenologia “pura” de *TE*, figurava como uma espécie de mistério, aqui, esse mistério parece resolvido: essa motivação é galvanizada pelo ato ontológico, ato que provoca uma dispersão original e visa, assim, a tentativa do para-si de fundamentar-se a si mesmo. Ora, se a reflexão surge de uma tentativa de fundamentação de si, o que significa que ela marca o advir da realidade-humana, devemos concluir que a humanidade irrompe, enquanto consciência para a qual *há* humanidade (portanto, consciência reflexiva), como desejo de fundamentação de si: nesta toada, a existência da reflexão fortalece a posição sartreana segundo a qual a realidade-humana é, fundamentalmente, desejo de ser.

não ser por um ser que exista ele próprio sobre a forma de para-si” (SARTRE, 2010a, p. 189).

Dessa descrição da possibilidade e do maquinário da reflexão, Sartre atenta para a existência de dois tipos opostos de reflexão: como podemos já suspeitar, trata-se do conhecido par reflexão pura e reflexão impura ou cúmplice. Como almejamos aqui compreender qual seria o possível lugar teórico que a reflexão ocuparia no *modus operandi* da psicanálise existencial, é preciso ir além da estrutura geral da reflexão (estrutura que expusemos alguns parágrafos acima) e visar esta reflexão dita pura⁸⁵; vejamo-la. Para Sartre, a reflexão pura seria a simples presença do para-si reflexivo ao para-si refletido, a forma ideal e original da reflexão, n’outras palavras, via reflexão pura, teríamos a possibilidade de desvelar não-téticamente a consciência (de) si ou a temporalidade original; e ela desvelaria o pré-reflexivo ou a temporalidade original, sem, todavia, coagulá-los através de uma reflexão que teria o caráter objetivante: “de uma maneira um tanto abrupta, pode-se dizer que a reflexão pura é a resposta dado por Sartre à questão de saber como podemos ver sem ver o que não é visível” (MONNIN, 2002, p. 203), ou seja, como podemos ver (no sentido de conhecê-lo em seu ser mesmo) o pré-reflexivo pelo pré-reflexivo; assim, trata-se de uma espécie de, digamos, façanha teórica que exigiria que a consciência não-posicional fosse consciência não-posicional de consciência não-posicional⁸⁶, ou, n’outras palavras, trata-se de pensar a possibilidade, via reflexão pura, de apreensão da não-posicionalidade da consciência sem que, nesta apreensão, o pré-reflexivo seja objetificado (deturpado) pela reflexão. Porém, antes de adentrarmos – através do já referido artigo de Monnin – nas possibilidades teóricas de uma tal reflexão, vejamos o que o próprio Sartre tem a dizer

⁸⁵ Segundo Monnin (2002, p. 201 e seq.), aqui exposto de maneira deveras resumida, a reflexão pura sartreana parece responder ao problema husserliano, em *Leçons*, da possibilidade de auto apreensão da consciência absoluta (fluxo absoluto ao mesmo tempo constituinte e constituído). Nesta toada, a reflexão pura “apresenta-se, dessa maneira, como um tipo de desvelamento da temporalidade originária que parece evitar os fracassos, ao mesmo tempo, de uma regressão ao infinito e de uma reflexão objetivante” (MONNIN, 2002, p. 201). A presente seção deste trabalho tomará este excelente e pontual artigo como farol teórico.

⁸⁶ Lembremos que, em *TE*, o problema de um conhecimento não objetivante da consciência transcendental (a consciência irrefletida) era resolvido a partir de uma reflexão na lembrança uma vez que o vivido não esgotaria sua certeza apodítica quando tornado passado; aqui, contudo, e graças à análise ontofenomenológica das três dimensões temporais, o para-si é um ser ek-stático e, portanto, é necessário estender os domínios da reflexão de modo a fazer com que ela abarque as três dimensões da temporalidade e escapa, desse modo, à instantaneidade do *cogito* cartesiano e husserliano; afinal, para estes dois filósofos “a reflexão é dada (...) como um tipo de intuição privilegiada, pois ela apreende a consciência em um ato de imanência presente e instantâneo”. Finalmente, diremos que esta empreitada de extensão dos domínios da reflexão sinaliza, junto com a já referida ontofenomenologia das três dimensões temporais, o esforço sartreano (tal como descrito por ele próprio em *CDG*) de superar sua filosofia que, antes de *CDG* e *EN*, era uma filosofia instantaneísta.

sobre ela: já sabemos que a reflexão pura é a simples presença do para-si reflexivo ao para-si refletido, mas convém sublinhar que esta “simples presença”, embora seja distância, indica uma distância mínima entre reflexivo e refletido, esta presença não é inicialmente dada como uma relação de conhecimento, mas como um vivido, um ato. Doravante, o primeiro esforço de Sartre é o de explicitar o sentido da presença do reflexivo ao refletido para, na sequência, indicar que esta presença guarda uma distância verdadeiramente mínima, pois os direitos da reflexão pura à evidência são advindos do fato de que o reflexivo *é* o refletido (afinal, o refletido é quase-objeto para a reflexão)⁸⁷; ora, trata-se de legitimar a reflexão pura como meio conhecimento válido do “objeto” (a pré-reflexividade da consciência e a temporalidade original) a ser conhecido. Nesta toada, o Autor assevera que “a reflexão é um conhecimento e isso não é duvidoso, ela é provida de um caráter posicional; ela afirma a consciência refletida” (SARTRE, 2010a, p. 190); isso dito, alguns parágrafos adiante ele concluirá que “a reflexão é *reconhecimento* mais do que conhecimento”, pois “ela implica uma compreensão pré-reflexiva do que ela almeja recuperar como motivação original da recuperação” (SARTRE, 2010a, p. 191). A reflexão pura seria mais um reconhecimento do que um conhecimento porque, ao contrário do simples conhecimento do objeto transcendente qualquer (conhecimento que se assevera sob uma forma negativa: afirmar o objeto X é negar simultaneamente que eu seja este objeto⁸⁸), ela visa o (re)conhecimento da própria estrutura pré-reflexiva da consciência, logo, “o reflexivo não pode se fazer inteiramente outro com relação ao refletido, porque *é-para-ser* o refletido” (SARTRE, 2010a, p. 190). Há aqui um tipo de embaraço teórico no que tange a este reconhecimento original de si⁸⁹ visado pela reflexão pura: é forçoso admitir que reconhecer significa, de alguma maneira, conhecer, entretanto, o conhecimento pressupõe uma cisão ente conhecido e cognoscente; se assim é, seríamos forçados a admitir que, através deste reconhecimento que é conhecimento⁹⁰, pressupõe-se uma “dissociação entre o que opera o retorno (a reflexão) e isso sobre o qual o retorno é operado (o refletido)” (MONNIN, 2002, p. 205). Muito provavelmente este embaraço

⁸⁷ “(...) o reflexivo *é* o refletido em toda imanência, ainda que sob a forma do ‘não-ser-em-si’. É o que mostra claramente o fato de que o refletido não é de todo objeto, mas quase-objeto para a reflexão” (SARTRE, 2010a, p. 190).

⁸⁸ No conhecimento do X transcendente é necessário que haja cisão entre o conhecido e o cognoscente.

⁸⁹ Sartre (2010a, p. 192) dirá que a reflexão pura opera um “conhecimento original de si”; logo, por se tratar aqui de um conhecimento de si, este conhecimento este “objeto” será enquadrado como um quase-objeto

⁹⁰ Talvez, poderíamos nos referir a este “conhecimento” da reflexão pura como “conhecimento original” em detrimento ao conhecimento que a consciência opera do X transcendente.

teórico seja devido, como aponta a comentadora citada, ao fato de que Sartre nomeie como reflexão (no caso, a reflexão pura) isto que não é de todo uma reflexão à maneira da reflexão que a consciência realiza quando, téticamente, apreende o X qualquer.

Embaraços teóricos a parte, a reflexão pura é, segundo Sartre (2010a, p. 190), um “conhecimento totalitário”, uma “intuição fulgurante e sem relevo”, “sem ponto de partida e sem ponto de chegada”⁹¹; entretentes, operando nesta reflexão, tudo é dado ao mesmo tempo em um tipo de proximidade absoluta, o que significa, portanto, que a reflexão (pura) entrega-nos o refletido, não como um mero dado (tal como ela entrega o X transcendente), mas como *ser* que temos de ser, em uma indistinção sem ponto de vista; e se ela é conhecimento originário de si, isso sinaliza que este conhecimento “jamais se surpreende consigo mesmo, nada nos *ensina* (e) simplesmente *posiciona*” (SARTRE, 2010a, p. 191). Doravante, se no mero conhecimento do X transcendente há desvelamento do objeto e separação entre aquilo que é conhecido e aquele que conhece, na reflexão pura, bem ao contrário, há posição de um ser que já era desvelamento de seu ser, separação mínima entre reflexivo e refletido: o ser desvelado não se revela como um dado, mas como um “já revelado”; para Sartre (2010a, p. 192), “a reflexão (pura) é o para-si que tenta recuperar-se como totalidade em perpétuo inacabamento”⁹². É a afirmação do desenvolvimento do ser que é para si sua própria revelação”. Se a reflexão pura é conhecimento original de si, e se este conhecimento original toca no ser do para-si que, por sua vez, é ser que se temporaliza quando de seu movimento nadificante, faz-se necessário afirmar duas consequências, quais sejam: I) enquanto modo de ser do para-si, a reflexão deve ser temporalização e ela é seu passado e seu futuro; II) ela estende seus direitos e sua certeza às possibilidades do que eu sou (enquanto ser que se transcende, via possíveis, rumo ao futuro porque deseja operar o valor), bem como ao passado que eu era. Enquanto conhecimento original de um ser que se temporaliza, a reflexão (pura) “é consciência das *três* dimensões ek-státicas. Ela é consciência não-tética (de) fluxo e consciência tética de duração”, doravante, “para ela, o passado e o presente do refletido se põem na existência como *quase-fora*” (SARTRE, 2010a, p. 193), isto é, eles não são retidos apenas na unidade de um para-si que esgota o ser desse passado e desse presente porque têm de sê-los, mas também por um para-si que está

⁹¹ Se o “conhecimento original” da reflexão pura possui essas características, o conhecimento do X transcendente, bem ao contrário, “presume relevos, planos, uma ordem, uma hierarquia”; daí a afirmação de que: “mesmo as essências matemáticas nos são reveladas com uma orientação em relação a outras verdades, a certas consequências; nunca se revelam com todas as características ao mesmo tempo” (SARTRE, 2010a, p. 191).

⁹² N’outras palavras, como totalidade destotalizada.

separado deles por um nada, por um para-si que têm de sê-los sob o modo de não sê-los (afinal, o para-si não é o que é e é o que não é). Ora, a reflexão pura, sendo o próprio ser do para-si, conhecido pelo para-si, revela a este para-si seu ser mesmo enquanto “individualidade incomparável que *é ela mesma* à maneira de ter de sê-lo, ela descobre o para-si como o ‘refletido’ por excelência” (SARTRE, 2010a, p. 193), revela o para-si ao para-si como totalidade destotalizada, isto é, como ser que jamais é senão como si mesmo, que é sempre esse si mesmo à distância de si, no futuro, no passado e no mundo: neste horizonte, a reflexão pura é apreensão da temporalidade original do para-si, na medida em que esta temporalidade se desvela como “modo de ser único da ipseidade, ou seja, da historicidade” (SARTRE, 2010a, p. 193): historicidade⁹³ compreendida aqui como temporalização ek-stática do para-si, logo, como nadificação do passado no presente e fuga rumo ao futuro (historicidade temporal e não substancial do refletido); historicidade de um ser que é livre nadificação que se possibilita enquanto busca ser a si próprio sob o modo paradoxal do ser-em-si-para-si (daí podermos afirmar, igualmente, que a reflexão pura é auto desvelamento/apreensão⁹⁴ do ser do para-si como ser que falta de... para...). *En courant*, a reflexão pura, sendo consciência original de si, não é senão um *quase-conhecimento*⁹⁵ que apreende o refletido como um *quase-objeto* no qual o presente e o passado do refletido se põem na existência como *quase-*

⁹³ Ao contrário da historicidade desvelada pela reflexão pura, há uma duração psicológica, fruto da reflexão impura, que irrompe através de um Ego transcendente e dá lugar, assim, a uma temporalidade psíquica avessa e oposta à historicidade: esta temporalidade “é, com efeito, o tecido concreto de unidades psíquicas de escoamento” (SARTRE, 2010a, p. 193), ela modaliza estados, ações e qualidades através dos quais são estabelecidos relações de antes e depois, relações puramente externas de sucessão: “esta alegria, por exemplo, é uma forma organizada que aparece após uma tristeza e, anteriormente, houve esta humilhação que provei ontem. É entre essas unidades de escoamento, qualidades, estados e atos, que se estabelecem as relações de antes e de depois, e são essas unidades que podem servir para *datar*” (SARTRE, 2010a, p. 193). Ainda segundo Sartre, a temporalidade psíquica é o resultado da existência cotidiana do homem-no-mundo: é neste nível psíquico “que se estabelecem as relações concretas entre os homens, reivindicações, ciúmes, rancores, sugestões, truques, etc.” (SARTRE, 2010a, p. 194). Deve-se sublinhar, ainda, que os objetos psíquicos, resultantes de uma temporalidade psíquica, “aparecem sobre a trama contínua de nossa temporalidade como desenhos e motivos sob uma tapeçaria e se sucedem a maneira das coisas do mundo no tempo universal, isto é, se substituindo sem manter entre eles outra relação senão relações puramente externas de sucessão” (SARTRE, 2010a, p. 193). Em outros termos, os objetos psíquicos são, para a temporalidade original, o que os motivos e desenhos são para a tapeçaria: “eles estão ao mesmo tempo dentro, fazendo corpo com a tapeçaria, pertencendo a ela e a constituindo, e, ao mesmo tempo, podem facilmente ser separados dela para serem justapostos uns aos outros, pois pelo fato de que sejam motivos, ou seja, por sua estrutura de motivos, os diferencia quase naturalmente da trama que não é uma forma, mas o escoamento ele mesmo” (MONNIN, 2002, p. 217). Nesta perspectiva, a temporalidade psíquica, ao contrário da temporalidade original, não existe por si mesma, ou seja, ela é incapaz de se constituir, pois ela é o resultado da reflexão impura, logo, ela é constituída pela sucessão dos fatos psíquicos: “é a reflexão impura que constitui a sucessão dos fatos psíquicos ou *psique*” (SARTRE, 2010a, p. 195).

⁹⁴ Lê-se: “A reflexão (...) é um tipo de ser onde o para-si é para ser a si mesmo o que ele é. (...) A significação da reflexão é, portanto, seu ser-para” (SARTRE, 2010a, p. 195).

⁹⁵ “A reflexão pura jamais é senão um quase-conhecimento (...)” (SARTRE, 2010a, p. 197).

fora: entre conhecimento e quase-conhecimento, qual o sentido deste meio caminho; afinal, a reflexão pura é tética ou não?

Dizer, para retomar a expressão de Sartre, que ela (a reflexão pura) é conhecimento original de si (...), parece-nos justo com a condição de compreender como podemos conciliar o plano do conhecimento com o plano do original: se o original, que é o plano do irrefletido, da temporalidade original ou, ainda, do cogito pré-reflexivo, ascende ao plano do conhecimento, é ele ainda original? Reencontramos o problema da deformação inerente à estrutura mesma da reflexão, pois ela é conhecimento (...) tal como Sartre lembra quando ele expõe a estrutura do fenômeno reflexivo. Dessa maneira, se almejamos ascender a este plano último da consciência irrefletida sem, contudo, desnaturá-la, é preciso inventar um modo de visada não posicional, não tética. A ferramenta que é preciso encontrar (que é aqui a reflexão pura) deve, com isso, responder a este problema: ver sem ver o que não é visível; desvelar o que é presente, mas não teticamente apreensível (MONNIN, 2002, p. 206).

Todo o problema da reflexão pura, enquanto condição de possibilidade de auto apreensão da estrutura ontofenomenológica da consciência irrefletida, advém justamente do fato de que Sartre nomeia este método como uma reflexão: ora, se por princípio a reflexão é uma apreensão tética e objetiva do X transcendente, como esta mesma reflexão poderia apreender a consciência não-tética sem, todavia, “desnaturá-la”, isto é, torná-la tética? Se supusermos que é possível uma apreensão não-tética da consciência não-tética, como uma tal apreensão seria conhecida se, como sabemos, o não-tético não pertence à ordem do conhecimento (quer dizer, do tético) ⁹⁶? Além disso, não deixemos de frisar, desde a “Introdução” de *EN* pudemos observar que o cogito pré-reflexivo (enquanto consciência do mundo e, ao mesmo tempo, consciência (de) si) já aparecia a si mesmo, logo, por que falar aqui em reflexão pura ⁹⁷? Ainda que a condição primeira de toda a reflexividade seja sustentada por um *cogito* pré-reflexivo cuja estrutura é homóloga ao *cogito* reflexivo, “na medida em que aparece como sendo a

⁹⁶ “(...) se a subjetividade transcendental é o que Sartre nomeia como *cogito* pré-reflexivo, como aquilo que é da ordem de um pré-reflexivo pode aparecer à reflexão pura?” (MONNIN, 2002, p. 212).

⁹⁷ Se a consciência irrefletida é teorizada por Sartre como consciência de mundo e consciência (de) si, uma tal teorização sendo tributária de uma recusa em introduzir na consciência qualquer vestígio de passividade, é permitido que nos perguntemos aqui seria o papel de uma tal reflexão se a consciência é uma translucidez: “com isso, a concepção mesma do *cogito* pré-reflexivo, como se bastando a si mesmo, obriga a interrogar sobre a necessidade da reflexão pura: o que ela traz de novo? Para que serve ela?” (MONNIN, 2002, p. 221).

necessidade primordial que tem a consciência irrefletida de ser vista por si mesma” (SARTRE, 2010a, p. 111), isto é, ainda que o *cogito* pré-reflexivo possua essa estrutura – da ordem de uma “necessidade primordial” – de se auto apreender/aparecer, a questão desta auto apreensão – via reflexão pura - permanece enleada a estas dificuldades que apresentamos aqui. Diante deste arrazoado de dificuldades, muito provavelmente o problema que toca no papel da reflexão pura seja o menos difícil de ser respondido: para Monnin (2002, p. 218), a reflexão pura teria como função teórica ⁹⁸ desvelar a primazia da temporalidade original ⁹⁹, sua estrutura diaspórica e ek-stática e, neste desvelamento, indicar que a sucessão dos fatos psíquicos não representa o termo último da investigação do ser do para-si; n’outras palavras, caberia à reflexão purificadora o papel de superar a ilusão psicológica que confere primazia aos fatos psíquicos e fazem dele, como já dissemos, o termo último do ser do para-si. Enquanto desvelamento original da temporalidade original e, portanto, do irrefletido, a reflexão pura apreende “o movimento infinito de remissão do reflexo ao refletidor, na medida em que este é simplesmente vivido pelo cogito pré-reflexivo” (MONNIN, 2002, p. 224) ¹⁰⁰. Se se fala da reflexão pura como um desvelamento da temporalidade original e do irrefletido, isso se deve, como observou Sartre, à distância mínima entre reflexivo e refletido, entretanto, essa “distância mínima” já parece desautorizar-nos a falar aqui da reflexão pura como, justamente, uma reflexão ¹⁰¹! E se não estamos lidando aqui como uma reflexão, como a “reflexão pura” poderia, ademais, conhecer (ou mesmo reconhecer) a estrutura do irrefletido? Caso ela apreenda o irrefletido téticamente, esta apreensão tética já é suficiente para que haja deturpação da consciência de primeiro grau ¹⁰², mas,

⁹⁸ Salientemos, ainda que não tenhamos entrado nesse mérito, que a reflexão pura, tal como teorizada pelo filósofo francês, seria capaz de evitar alguns embaraços legados por Husserl em suas *Lições* quando da tentativa de apreensão do fluxo absoluto da consciência; nesta perspectiva, “os motivos de Sartre, para conceber o conceito de reflexão pura seriam, pois, os seguintes: 1) evitar uma auto aparição do fluxo constitutivo da temporalidade por ela mesma que necessitaria de uma reflexão ao infinito; 2) atingir o que não aparece, por uma operação que não é objetivante, e não ameaça modificar o ser da temporalidade (risco epistemológico interno à natureza própria da reflexão (...))” (MONNIN, 2002, p. 226).

⁹⁹ Em outro momento do artigo, lemos: “Pode-se dizer, estritamente falando, que a reflexão pura se volta sobre um objeto que seria a temporalidade original: ela é desvelamento” (MONNIN, 2002, p. 221).

¹⁰⁰ Para demonstrar que a reflexão pura desvela o jogo perpétuo de remissão entre reflexo e refletidor, a comentadora apoia-se na seguinte passagem: “(...) essa remissão não provoca no seio do para-si um movimento infinito, ela é dada na unidade de um único ato: *o movimento infinito não pertence senão ao olhar reflexivo* que quer apreender o fenômeno como totalidade e que é remetido do reflexo ao refletidor, do refletidor ao reflexo sem poder parar” (SARTRE, 2010a, pp. 114-115, grifo nosso).

¹⁰¹ “A distância entre reflexivo e refletido é mínima, o que faz com que não estejamos lidando verdadeiramente como uma reflexão, mas com um desvelamento do irrefletido” (MONNIN, 2002, p. 221).

¹⁰² Relembremos aqui: “(...) se quisermos apreender este ser, ele desliza entre os dedos e nos encontramos frente a um esboço de dualidade, de um jogo de reflexos, pois a consciência é reflexo (*reflet*); mas,

por outro lado, caso ela apreenda o irrefletido não téticamente, perguntamo-nos como ela poderia, então, tecer um conhecimento acerca deste irrefletido (ora, afinal, sabemos que o plano irrefletido é da ordem do vivido e não do conhecido): “a dificuldade não advém precisamente pelo fato de que Sartre concebeu uma ferramenta teórica suscetível de não ser ela mesma objeto de reflexão – o que suprime de fato a possibilidade de termos acerca dela um conhecimento ou de acessá-la?” (MONNIN, 2002, p. 224). Em suma, por mais que o filósofo acentue que a reflexão pura é um quase-conhecimento de um quase-objeto, que há uma separação mínima entre reflexivo e refletido (o que faria, por conseguinte, que o irrefletido se auto aparecesse sem, por outro lado, desnaturar-se), restaria, ainda, a questão de saber como poderíamos acessar/operar uma tal reflexão. Para o filósofo francês, esta reflexão seria alcançada por uma *catarse*¹⁰³ que seria capaz de reordenar a ordem das existências, isto é, que seria capaz de fazer com que o plano original (o plano da consciência irrefletida e da temporalidade original) se sobrepujasse à esfera psíquica¹⁰⁴ (passagem da inautenticidade à autenticidade); em outros termos, a reflexão pura não operaria senão o desvelamento de uma ordem ontofenomenológica¹⁰⁵ que, ainda que primeira e original, é colocada em segundo plano/ocultada pela vida cotidiana: contudo, as possíveis motivações e a estrutura desta *catarse* não são reveladas em *L'être et le néant* (2010a, p. 195) sob alegação de que ali não seria o lugar adequado para descrevê-las¹⁰⁶ (podemos imaginar que *EN* não teorize esta *catarse*, pois como o

justamente enquanto reflexo, ela é a refletidora (*réfléchissant*) e, se tentamos captá-la como refletidora, ela se desvanece e recaímos no reflexo” (SARTRE, 2010a, p. 112).

¹⁰³ Sartre faz referência a esta *catarse* nas páginas 190 e 195 de *EN*. Podemos dizer, talvez, que Sartre se referia ao uso da reflexão pura através de uma *catarse*, pois, como veremos, a esfera psíquica é secundária ao plano original (consciência irrefletida e temporalidade original), mas primeira no plano da vida cotidiana. Além disso, em CPM (1983, p. 19), os “efeitos purificadores” dessa reflexão seriam, ao menos, quatro: “a passagem à reflexão pura deve provocar uma transformação: da relação do corpo. Aceitação e reivindicação da contingência. A contingência concebida como uma sorte; da relação ao mundo. Esclarecimento do ser em si. Nossa tarefa: fazer existir o ser. Verdadeiro sentido do Em-si-para-si; da relação comigo mesmo. A subjetividade concebida como ausência do Eu (Moi). Porque o Eu (Moi) é psique; da relação com outrem”.

¹⁰⁴ É verdade que do ponto de vista ontofenomenológico, a reflexão impura é derivada da reflexão pura, mas “(...) o que se dá primeiramente na vida cotidiana é a reflexão impura ou constituinte, ainda que ela envolva em si a reflexão pura como sua estrutura original” (SARTRE, 2010a, p. 195).

¹⁰⁵ Esta ordem ontofenomenológica, uma vez desvelada pela reflexão pura, faria com que o sujeito se desse conta da ilusão de tomar a sucessão dos fatos psíquicos como termo último da investigação do ser do para-si. N’outras palavras, a reflexão pura revela ao para-si que este está condenado a ser-para-si, logo, ela desfaz a ilusão substancialista e de má-fé da reflexão impura para a qual o refletido “é-para-ser como em-si”: “a reflexão impura não é, portanto, apreensão do refletido como tal senão em um circuito de ipseidade onde ela se mantém em relação imediata com um em-si que ela tem de ser. Mas, por outro lado, este em-si que ela tem de ser é o *refletido* enquanto o reflexivo busca apreendê-lo como sendo em-si” (SARTRE, 2010a, p. 195).

¹⁰⁶ Enigmas a parte, poderíamos supor que Sartre tenha tido acesso a este *catarse*, uma vez que escreveu a presente obra na qual descreve a consciência irrefletida e a temporalidade original: “toda elaboração da subjetividade repousa sobre as revelações da reflexão pura (...)” (MONNIN, 2002, p. 226). Nesta toada, a

próprio filósofo comenta alhures, a obra pretendia ser uma descrição da eidética da má-fé).

B)

Traçado em linhas gerais o maquinário da reflexão pura, retomemos a questão esboçada na seção anterior: poderia a reflexão pura corroborar com o desvelamento da escolha original de si/projeto original de si do para-si? Como a reflexão pura (apesar das inúmeras dificuldades teóricas que ela suscita) é uma operação imanente à consciência e que visa conhecer-se a si mesma no plano original, quer dizer, no plano do irrefletido, não comentemos equívoco algum ao afirmar que esta reflexão ilumina, digamos assim, o *modus operandi* desta consciência de primeiro grau: ora, desvelando a consciência como temporalidade original, como ser que falta de... para... (ipseidade faltante-desejante), a reflexão pura desvelaria, *eo ipso*, o ser do para-si como pro-jeto, ou seja, como movimento transcendente rumo àquilo que lhe falta; assim sendo, ela – a reflexão purificadora - também parece ser deveras capaz de desvelar o projeto fundamental de si, uma vez que este projeto encontra-se assentado no ser do para-si como ser que falta de... para..., ser ek-stático, perpétuo movimento de transcendência rumo aos possíveis. Caso suponhamos que a reflexão pura seja capaz de produzir um “conhecimento” acerca do projeto original/fundamental, um outro problema, não menos difícil, surge: para que o sujeito possa conhecer seu projeto, fazê-lo passar do *vivido* ao *conhecido*, ele, muito provavelmente, teria de ser tomado por aquela catarse misteriosa ou, se não, ter sido ao menos um bom leitor de *L'être et le néant*; desse ponto de vista, parece bastante razoável afirmar que, por si próprio, o sujeito – ainda que seja uma consciência (de) si – não seria de todo capaz de acessar seu projeto fundamental¹⁰⁷; no mais, o próprio Sartre (1987, p. 281), comentando o romance de Puig, *L'Inachevé* (1970), observa que o desejo/projeto da personagem principal (tudo saber sobre si) é ontologicamente impossível, pois há uma “inadequação do homem para consigo mesmo”: “nós teremos de nós mesmos, *talvez*, alguns conhecimentos parciais, é-nos interditado de conhecer

chamada reflexão pura parece ser somente uma ferramenta teórica usada exclusivamente por aquele que pretende fazer filosofia, logo, pelo filósofo.

¹⁰⁷ Se o sujeito não é de todo capaz de apreender seu projeto, outro problema teórico parece emergir disso, qual seja: de que maneira o outro seria capaz de apreender um projeto que, por definição, é exterior a ele? No mais, do ponto de vista das relações concretas entre para-si e outro, observou-se uma total impossibilidade de reciprocidade, logo, caso queiramos pensar uma relação entre analisando e analista, deveremos, forçosamente, buscar argumentos que superem a referida impossibilidade de uma relação harmônica; veremos se isso é possível.

inteiramente o que nós somos; entre o ser e o pensamento, o divórcio é total”¹⁰⁸. Se “desautorizamos” a reflexão pura do ponto de vista desta inaptidão do sujeito – sujeito imbuído na vida cotidiana e, portanto, operando na esfera psíquica e na má-fé -, isso não significaria que a referida reflexão ainda poderia ocupar o lugar deste método psicanalítico existencial em via de elaboração; senão vejamos: segundo palavras do próprio Autor, a reflexão pura, que é um quase-conhecimento¹⁰⁹, não é capaz de chegar ao projeto fundamental, uma vez que “o que ela apreende a cada instante não é o puro projeto do para-si tal como se expressa simbolicamente – e, frequentemente, de várias maneiras ao mesmo tempo – pelo comportamento concreto que ela (a reflexão pura) apreende”, mas, ao contrário, ela só pode apreender “o comportamento concreto mesmo, ou seja, o desejo singular e datado, no frondoso emaranhado de sua característica” (SARTRE, 2010a, p. 616). N’outros termos, a reflexão pura somente poderia apreender a estrutura universal do para-si, isto é, somente poderia atingir o nível originário e ontológico da realidade-humana qualquer (nível da verdade humana do para-si).

Ora, ainda que na reflexão haja uma compreensão pré-ontológica do projeto, afinal, a reflexão pura desvela a própria consciência irrefletida que é ela mesma esse projeto, isso não significa afirmar que ela disponha de “instrumentos e técnicas necessárias para isolar a escolha simbolizada, fixá-la em conceitos e iluminá-la a sós” (SARTRE, 2010a, p. 616); ou seja, porque opera no nível ontofenomenológico da verdade (realidade-humana qualquer), esta reflexão seria incapaz de pensar o nível da pessoalidade/singularidade (ser-no-mundo-em-situação-individual). No mais, e aqui Sartre parece, de alguma maneira, estar ciente das dificuldades que engendra sua noção de reflexão pura, a reflexão é incapaz de apreender o projeto original em sua individualidade, pois “ela é atravessada por uma luz forte, sem poder exprimir aquilo que esta luz clarifica” (SARTRE, 2010a, p. 616); mas justamente esta afirmação não vai contra todo o esforço sartreano em conceber uma reflexão não objetivante, não refletida que, de alguma maneira, apreenderia o irrefletido através do irrefletido? Afirmar que ela não pode exprimir aquilo que ela mesma clarifica não significa, salvo engano nosso, constatar que ela não pode auto apreender-se e, desta impossibilidade, produzir um

¹⁰⁸ Há, portanto, uma espécie de silêncio do *Cogito* na medida em que ele é consciência (de) si e não conhecimento de si.

¹⁰⁹ Sabemos que no capítulo sobre a psicanálise existencial, Sartre, quando fala em reflexão, se refere exclusivamente à reflexão pura, pois ele não deixa de frisar que esta reflexão é, como vimos, um quase-conhecimento: “certamente (...) a reflexão pode ser considerada como um quase-conhecimento” (SARTRE, 2010a, p. 616).

saber de si ¹¹⁰? Se ela não pode exprimir isso que sua luz clarifica, como, ao contrário, para a reflexão “tudo está aí, luminoso, (pois) a reflexão desfruta de tudo, e tudo capta” (SARTRE, 2010a, p. 616)? Aqui, parece que voltamos ao paradoxo teórico que atravessa a reflexão pura: como ela “desfruta” e “capta” tudo sem, forçosamente, posicionar téticamente seu “objeto”, ou melhor, seu quase-objeto (a própria consciência irrefletida)? Sem adentrar nestes embaraços, o filósofo simplesmente afirma que a reflexão não é capaz de desvelar o projeto original, pois a translucidez da consciência, como sendo aquilo que permite que a consciência seja consciência (de) si, é também aquilo que impede a consciência de se conhecer total e plenamente! Não poderíamos deixar de frisar que esta translucidez, ainda que suplante o recurso ao inconsciente freudiano ¹¹¹, não deixa de suscitar algumas dúvidas; enquanto transparente a si própria, tudo na consciência é consciência (de), todavia, essa transparência é de tal ordem que ela figura, através da famigerada expressão que Sartre toma de empréstimo a partir do título de uma das obras de Barrès ¹¹², uma espécie de “mistério em plena luz” (outro modo de referir-se ao modo pré-reflexivo da consciência); e por conta desse mistério, que não significa senão que a consciência (de) si é da ordem do vivido, a reflexão pura “desfruta” da consciência que é ela mesma, mas é incapaz, por outro lado, de analisá-la e conceitualizá-la: mesmo que a reflexão pura “apreenda tudo, tudo ao mesmo tempo, sem sombra, sem relevo, sem relação de grandeza” (SARTRE, 2010a, p. 616), em suma, mesmo que ela apreenda o plano original da consciência irrefletida, esta apreensão não significa, de maneira alguma, que ela esteja apta a debruçar-se sobre este plano para, então, conhecê-lo; conclusão: “a reflexão, não podendo servir de base à psicanálise existencial, irá fornecer-lhe, portanto, simplesmente materiais brutos acerca dos quais o psicanalista deverá tomar a atitude objetiva” (SARTRE, 2010a, p. 616).

Esta afirmação tecida acima contém, ao menos, quatro fatos importantes: **I**) ela marca a diferença latente entre as investigações ontofenomenológicas e as investigações

¹¹⁰ O problema nem é mesmo esse, pois ainda que ela se auto apreenda, é difícil conceber como ela poderia formalizar um conhecimento que, forçosamente, fosse conhecimento irrefletido.

¹¹¹ Ainda que o sujeito seja consciência de ponta a ponta, isso não significa que ele conheça, quer dizer, que ele posicione seu projeto original – projeto da ordem do vivido e não do cognoscível -, e muito menos que ele possua um inconsciente: “não se trata de um enigma não decifrado, como supõem os freudianos: tudo está aí, luminoso (...)” (SARTRE, 2010a, p. 616).

¹¹² Sobre este ponto consultar o já mencionado artigo de Juliette Simont (2013, p. 74). No mais, esta expressão pode ser igualmente localizada no texto sartreano sobre o poeta Mallarmé; lá, tal como aqui, trata-se de desvalidar o inconsciente da psicanálise; lemos: “(...) ‘o mistério em plena luz, a face obscura da lucidez’. Há, com efeito, um inconsciente mesmo no coração da consciência: não se trata de qualquer potência tenebrosa e nós sabemos que a consciência é consciência de ponta a ponta; trata-se da finitude interiorizada (...)” (SARTRE, 2016, p. 89).

psicanalíticas, pois a partir dela é possível vislumbrar que o *métier* psicanalítico é concebido como um método que poderia desvelar não apenas a consciência pré-reflexiva, mas, sobretudo, o projeto original que a circunda e a faz ser *esta* consciência particular ao invés de uma consciência *qualquer*; **II**) desdobramos desse primeiro fato a possibilidade de afirmar, ainda que a título de hipótese, que a psicanálise existencial seria capaz de realizar o trabalho que a reflexão pura, dado seus paradoxos conceituais, mostrou-se aparentemente incapaz de realizar (com isso, a citação de Hyppolite que usamos como epígrafe para este capítulo não parece assim de todo equivocada): logo, a psicanálise da consciência, ao desvelar o projeto fundamental, acaba, igualmente, poder desvelar a consciência irrefletida que é ela mesma este projeto. **III**) Sartre refere-se ao sujeito que usará este método como um psicanalista e não como um filósofo. Esta simples nomeação, pensamos, é sintomática no que tange à diferença entre uma análise puramente ontofenomenológica e uma análise psicanalítica da consciência e, mais ainda, ela assevera que é por *intermédio do outro* que eu poderia conhecer meu projeto original que, por ser eu mesmo, permanece na ordem do vivido: “os complexos extirpados das profundezas inconscientes, tal como os projetos revelados pela psicanálise existencial, serão apreendidos *do ponto de vista do outro*” (SARTRE, 2010a, p. 617), portanto, o projeto original/escolha original (enquanto objeto desta psicanálise) deverá ser articulado segundo as estruturas da transcendência-transcendida; **IV**) ainda que esta diferença opere a distinção de *direito* entre um saber e outro (ontologia fenomenológica/psicanálise existencial), ambos permanecem unidos de *fato*, pois a reflexão não deixará de fornecer os materiais brutos, isto é, é a partir de uma realidade esquadrihada pela ontologia fenomenológica que a psicanálise existencial, no nível da singularidade/individualidade, poderá compreender a totalidade-destotalizada do sujeito enquanto projeto/escolha de ser; a psicanálise da consciência buscará compreender os motivos que levam determinado para-si a escolher/projetar ser desta forma X ao invés de outras formas: e se este projeto deve ser articulado em conformidade com as estruturas da transcendência-transcendida, a totalidade da pessoa, o irreduzível da transcendência (a transcendência singular/individual), será dado “tal como são em *seu ser-para-outro*” (SARTRE, 2010a, p. 617). Notemos, ademais, que este último fato, ao afirmar que a investigação psicanalítica deverá ser operada/articulada conforme as estruturas da transcendência-transcendida, acaba por asseverar a impossibilidade de uma investigação do projeto fundamental tal qual é para si mesmo, uma vez que este projeto-para-si não pode ser senão desfrutado, pois há uma

total incompatibilidade entre a existência para-si (ordem do vivido) e a existência objetiva (ordem do cognoscível), afinal “o vivido é sempre suscetível de compreensão, jamais de conhecimento” (SARTRE, 1987, p. 111): ora, afirmando um tal fosso entre aquilo que é vivido e aquilo que é conhecido, Sartre, mais uma vez, parece desautorizar ou, pelo menos, complicar ainda mais a possibilidade da reflexão pura!

Se a reflexão visa justamente este quase-objeto que é a consciência enquanto consciência (de) si, enquanto vivido, por que, então, quando de sua conceituação acerca da reflexão purificadora, Sartre não indicou esta necessidade do ponto de vista do outro? Por que aqui, quando se trata do projeto original, este pode ser conhecido do ponto de vista do outro e o “quase-objeto” da reflexão pura não pode? Ora, se estamos de acordo que a consciência irrefletida é ela mesma este projeto fundamental, no limite, tanto a reflexão purificadora quanto à psicanálise da consciência deveriam proceder da mesma maneira! É óbvio que uma trata da estrutura universal da realidade-humana, enquanto a outra, por seu turno, debruça-se na singularização do para-si como ser-no-mundo, mas isso não indica que ambas trabalhem com objetos diferentes, pois se trata, nos dois métodos, de uma investigação/compreensão do vivido; nesse sentido, o que vale para uma valerá, igualmente, para a outra. Se se almeja *conhecer* a consciência irrefletida, muito provavelmente a reflexão pura, tal como a psicanálise existencial, deveria adotar também as estruturas da transcendência-transcendida; e não é isso, aliás, o que o filósofo confessa quando escreve que este ponto de vista do outro não faz com que o objeto da psicanálise deixe de possuir uma realidade de um ser e que “seu conhecimento, pelo sujeito, pode, além disso, contribuir para *iluminar* a reflexão, e esta pode converter-se então em um desfrutar que será quase-saber” (SARTRE, 2010a, p. 617)? A não ser que estejamos equivocados, esta afirmação deixa entender que a reflexão pura somente “apreenderia” este desfrutar, ainda que como um quase-saber, a partir de um conhecimento objetivo advindo das investigações psicanalíticas que estão conformidade com as estruturas da transcendência-transcendida; destarte, se assim for, diremos que a reflexão não serve de base para a psicanálise da consciência, mas esta psicanálise serve de base à reflexão! Além disso, não deixemos de observar que a possibilidade de um *conhecimento objetivo* desta *estrutura subjetiva* não poderia realizar-se amplamente sem este ponto de vista de outro (quer seja do outro ou do para-

si como para-outro ¹¹³): esta afirmação traz, em seu bojo, a importância do outro/para-outro para a ampla compreensão da subjetividade do para-si, mais, ela indica que o conhecimento da subjetividade deve passar, forçosamente, por essa instância objetiva que é da ordem do outro/para-outro. Especulações teóricas colocadas de lado, encontramos, a partir deste arrazoado de indicações tecidas aqui, o objeto *par excellence* da psicanálise da consciência: o “mistério em plena luz”, isto é, a consciência irrefletida, não do ponto de vista de sua estrutura universal, mas, antes, do ponto de vista de sua singularidade; singularidade constituída por um projeto fundamental através de uma livre escolha original que é, como não deixamos de salientar, um posicionamento particular *deste* para-si em detrimento ao problema do Ser ¹¹⁴. E se a psicanálise sartreana debruça-se neste “mistério em plena luz”, já não há mais razões para recorrermos ao inconsciente freudiano, pois tudo, na consciência, é “claro como uma ventania”, e é justamente esta clareza/translucidez que, ao desautorizar o recurso ao inconsciente, fará com que pensemos a psicanálise sartreana como psicanálise da consciência. Dito isso, aqui acabam as semelhanças com a teoria de Freud e começam, como veremos neste exato momento, as diferenças ¹¹⁵.

¹¹³ “(...) o *objeto* assim clarificado será articulado conforme as estruturas da transcendência-transcendida, ou seja, seu ser irá consistir no ser-para-outro, ainda que psicanalista e sujeito da psicanálise sejam a mesma pessoa” (SARTRE, 2010a, p. 617).

¹¹⁴ “A escolha original é o surgimento da liberdade no mundo, a maneira através da qual ela responde ao problema do Ser” (SIMONT, 2013, p. 74).

¹¹⁵ Deixaremos de lado a pertinência da crítica sartreana de Freud, ou seja, não iremos nos debruçar nos escritos de Freud, pois, para tanto, seria necessário um tempo que, aqui, infelizmente, nós não possuímos. Mas, para qualquer efeito, digamos apenas que não é necessário ser um grande especialista e leitor voraz de Freud para perceber que existe na crítica sartreana da psicanálise certa, digamos, simplicidade; Simont (2013, p. 71), falando até mesmo em certa “brutalidade”. Como já havíamos observado em nota, tudo indica que, até *L'être et le néant*, a psicanálise freudiana, para Sartre, era resumida em censura/repressão/inconsciente, libido e complexo de Édipo; contudo, no esquema geral da obra de Cannon, percebe-se que, até o fim de sua teoria (e nisso incluída a metapsicologia), Freud jamais abandonou seu projeto de uma fundamentação científica da psicanálise: “Ainda que Freud exprima o desejo de delimitar o domínio específico da psicologia como ciência a parte, ele continua a descrever a realidade humana como se ela estivesse submetida às leis de causa e efeito que operam no mundo material. O freudismo impede a busca do sentido em termos exclusivamente humanos” (CANNON, 1993, p. 44), ou, ainda: “Mesmo a teoria tardia da pulsão de morte (...), descola de um paradigma essencialmente biológico: as forças de involução são iguais às forças de evolução. (...) A teoria da pulsão de morte não é nem determinada subjetivamente (enquanto resultado de experiências infelizes em Viena e depois da Primeira Guerra Mundial), nem uma adição tardia e periférica ao pensamento psicanalítico, como muitos gostam de crer. Esse conceito está perfeitamente de acordo com o pensamento metabiológico de Freud” (CANNON, 1993, pp. 38-39). Se se aceita essa leitura da psicanalista, é um tanto razoável enunciar que, ainda que Sartre tivesse lido as obras posteriores de Freud, sua crítica em relação à câimbra mecanicista da psicanálise continuaria tal e qual. Sobremaneira, para Roudinesco (1990, p. 590), Sartre, “com evidência, leu as principais obras de Freud traduzidas em francês entre 1920 e 1940. Notoriamente: *A interpretação dos sonhos, Psicopatologia da vida cotidiana, Cinco lições sobre a psicanálise, Ensaios de psicanálise, Metapsicologia*. Ele possui, portanto, um vasto conhecimento dos domínios do sonho, da sexualidade, da transferência, da pulsão, do recalque, do lapso e do complexo de Édipo”.

1.4 – Libido e inconsciente *versus* escolha original e consciência

A)

A psicanálise empírica, de acordo com Sartre, faz da libido ¹¹⁶ o irreduzível de suas investigações, e este conceito, em seu cerne, é revestido por um resíduo de ordem psicobiológica que não é (como seria o caso do irreduzível sartreano, ou seja, da escolha original/projeto fundamental de si) por si mesmo claro: Freud almeja estabelecer, à luz dos métodos das ciências naturais, a geografia, o funcionamento da psique humana através de observações empíricas. Ora, dessa ambição cientificista de tentar fazer da psicanálise uma “ciência de rigor”, o psicanalista vienense “crê ter descoberto (...) uma força psicobiológica oculta que, como a gravidade ou a eletricidade, explica os fenômenos da vida psíquica” e, nesta toada, a libido é concebida como uma energia, ou pulsão sexual generalizada, isto é, “como principal força interna do organismo – através do qual – Freud explica ao mesmo tempo o desenvolvimento e a patologia em termos de permutações e deslocamentos energéticos” (CANNON, 1993, pp. 26-35); inspirado pela teoria das forças físicas do século XIX, Freud concebe a libido como uma *força condutora* que regeria internamente o aparelho psíquico: esta referida “sanha” cientificista, aliás, não deixou jamais de incomodar Sartre que, em entrevista dada nos anos 1970 ao *Le Nouveau Observateur* (entrevista publicada em *Situations, IX*), não deixa de se sentir “chocado” pelo uso que Freud faz de uma linguagem fisiológica e biológica “para exprimir ideias que não eram transmissíveis sem esta mediação”, e cujo resultado faz com que ele sua descrição do objeto analítico “sofra de um tipo de cãibra (*crampe*) mecanicista” (SARTRE, 1987, p. 105).

Entrementes, partindo de um mecanicismo que compreende o psíquico como um aparelho operado por forças de ordem físico-biológicas, a psicanálise empírica finda por supor uma ação mecânica do meio sobre o sujeito considerado. Se esta cãibra mecanicista faz dos fenômenos intencionais (seja, por exemplo, uma emoção, um desejo, uma decisão...) fenômenos, por essência, análogos àqueles das ciências da

¹¹⁶ É interessante sublinhar que Sartre refere-se à libido igualmente como vontade de potência, termo cunhado pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche (não nos esqueçamos, aliás, que em sua juventude Sartre foi um leitor de Nietzsche). E se o filósofo francês do século passado não distingue libido e vontade de potência, isso se deve, sobretudo, ao fato de que ambos os conceitos tomam como inspiração a teoria das forças altamente em voga no século XIX. No mais, segundo Betty Cannon (1993, p. 35), “a força interna a mais importante para Freud é a libido, ou energia sexual generalizada”.

natureza ¹¹⁷, não podemos deixar de notar que, “desse ponto de vista, todos os fenômenos são submetidos a um determinismo rigoroso que a psicanálise freudiana não cessa de postular em nome da cientificidade de sua operação” (CABESTAN, 2015, p. 202). Lembremos que em *Esquisse d'une théorie des émotions* o filósofo já operava um tipo de crítica à psicanálise semelhante a que agora temos em tela: lá, Sartre censurava um tipo de relação causal - orientada, obviamente, por esta ação mecânica do meio sobre o sujeito – entre significado e significante, relação que fazia do fato consciente um acontecimento exterior e que seria considerado como sua causa ¹¹⁸. Já para a psicanálise existencial, bem ao contrário, o meio não poderia agir sobre o sujeito “a não ser na exata medida em que ele o compreende, isto é, em que este o transforma em situação” (SARTRE, 2010a, p. 618); daí, portanto, a afirmação de que nenhuma descrição objetiva deste meio poderia servir. O meio só interessará à psicanálise da consciência enquanto uma *situação* que indica, forçosamente, um para-si que escolhe livremente suas significações ¹¹⁹; entender o porquê de determinado sujeito conceber/significar o local de seu nascimento como bom ou como ruim remete, inexoravelmente, ao modo pelo qual ele escolhe significar esta facticidade/contingência à luz de sua livre escolha original de si mesmo. Daí que somente uma escolha primeira possa responder a esta dupla exigência de contingência e de inteligibilidade: ela é contingente porque, enquanto escolha, ela poderia ter se escolhido de outra maneira, e é inteligível porque não pôde escolher-se assim senão ao escolher-se. Nestes termos, a psicanálise de Sartre, ao contrário da psicanálise de Freud, deve “deixar anunciar-se (o irreduzível) por si mesmo em uma intuição evidente” (SARTRE, 2010a, p. 617).

Visando o meio como situação iluminada a partir de uma escolha original, a psicanálise proposta por Sartre seria capaz de desvencilhar o indivíduo deste determinismo material no qual repousa a psicanálise empírica: “(...) a escolha à qual irá remontar-se a psicanálise existencial, precisamente por ser escolha, dá conta de sua contingência original, por a contingência da escolha é o inverso de sua liberdade” e,

¹¹⁷ Segundo Cannon (1993, p. 35), Freud se baseia em, por exemplo, “metáforas hidráulicas através das quais o espírito é retratado como uma máquina dirigida pela inundação de energia”.

¹¹⁸ “Os sintomas histéricos de Anna O. são, assim, os efeitos de certo número de acontecimentos que são produzidos nela na medida em que observava seu pai na angústia, eventos traumáticos que foram censurados: trata-se, então, de uma ligação de causalidade. Ora, o que caracteriza tal relação causal, é o fato dele ser externo: um efeito é, por definição, exterior à causa e ele é passivo em relação a esta causa” (TOMÈS, 2010, p. 66).

¹¹⁹ Para Merle (2008, p. 5), nesse sentido, é preciso falar sempre em situação como situação compreendida subjetivamente: “a escolha marca, portanto, a consciência de circunstâncias exteriores de sua empreitada, de modo que não existe situação objetiva, mas sempre somente situação compreendida subjetivamente”.

além disso, na medida em que esta escolha é fundamental sobre uma falta de ser, “concebida como caráter fundamental do ser, tal escolha recebe legitimação como *escolha*, e sabemos que não precisamos ir mais longe” (SARTRE, 2010a, p. 617). Isso significa, como notamos acima, que os resultados da psicanálise existencial serão plenamente contingentes, mas, ao mesmo tempo, irreduzíveis/inteligíveis: se a noção de escolha original permite enquadrar a contingência e a inteligibilidade, o mesmo já não ocorreria com a libido que, por ser apenas estabelecida através da observação empírica, permanece um termo abstrato e genérico, pois “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” (SARTRE, 2010a, p. 616) ¹²⁰. Esta última observação é deveras interessante na medida em que deixa entrever que, para Sartre, a constituição ontofenomenológica do sujeito (escolha original) é mais concreta que qualquer constituição de ordem físico-biológica (libido) ¹²¹. Doravante, compreendemos que a psicanálise existencial não deve supor que para além da escolha original exista uma libido que a explicaria, pois esta escolha, fundo último da vida do sujeito (enquanto escolha de ser de cada ser-no-mundo), é uma concretude absoluta indicando que, para a realidade-humana, não existe diferença entre existir e se escolher; o complexo, em regime de psicanálise da consciência, “é escolha última, é escolha de ser e constitui-se *como tal*. Sua clarificação irá revelá-lo, a cada vez, como evidentemente irreduzível”, daí, por conseguinte, “que a libido e a vontade de potência não aparecerão à psicanálise existencial nem como características gerais e comuns a todos os homens e nem como irreduzíveis” (SARTRE, 2010a, p. 618). Se assim é, ao contrário de figurarem como o irreduzível último da investigação, libido e vontade de potência podem exprimir, a título de conjuntos particulares, em alguns sujeitos, uma escolha fundamental que, todavia, não poderia ser reduzida a uma ou a outra. Se, por exemplo, queremos compreender a constituição da homossexualidade ou da heterossexualidade de determinada pessoa, não podemos simplesmente aceitar que esta

¹²⁰ Em *Questions de méthode* (1950/1972), Sartre (1972, p. 95) dirá: “O projeto não deve ser confundido com a vontade, que é uma entidade abstrata, ainda que ele possa revestir uma forma voluntária em certas circunstâncias”.

¹²¹ “Segundo Freud, o sentido da vida é a busca do prazer, que podemos definir como um retorno do organismo da excitação ao equilíbrio” (CANNON, 1993, p. 34). Para Sartre (2010a, p. 649), “(...) a realidade-humana, bem antes de poder ser descrita como *libido* ou como vontade de potência, é *escolha de ser*, seja diretamente, seja por apropriação do mundo”.

sexualidade seja constituída como uma libido ¹²², mas, ao contrário, será preciso que lembremos que, tanto o desejo quanto a sexualidade em geral, exprimem um esforço original do para-si, nos quadros de um projeto original/fundamental, para tentar recuperar seu ser alienado pelo outro; dessa observação, ver-se-á que tal sexualidade (ou desejo) é, igualmente, constituída a partir do ser-para-outro do para-si: “o fundamento desta atitude deve estar em uma escolha primeira que faça compreender a assimilação radical do ser-em-si-para-si ao ser-para-outro” (SARTRE, 2010a, p. 618). Doravante, o filósofo francês rejeita expressamente a *hipótese econômica* freudiana (fluxo de energia, inibição e deslocamento na psique ¹²³) em favor de uma *hipótese interpessoal*, ou seja, a importância da sexualidade/desejo sexual advém da estrutura para-outro do para-si e, antes de visar um objetivo libidinal enquanto energia pulsional, visa um objetivo ontológico de utilização do outro na busca pelo si/valor faltado: “esta significação não é prazer de alívio pulsional, o retorno ao zero de energia; é, sobretudo, a utilização do Outro para criar um si graças à encarnação mútua recíproca”

E não havendo espaço para causalidades mecânicas que se pretendem estruturas psicobiológicas universais atravessadas pelo suposto rigor cientificista, a psicanálise existencial, caso queira trabalhar com o simbolismo da psicanálise empírica, deverá abrir mão das interpretações gerais que esta lança, pois cada para-si é uma totalidade (destotalizada) que se singulariza a partir da escolha original de si mesmo; nesse sentido, o simbolismo universal e abstrato da psicanálise freudiana ¹²⁴ (fezes=ouro, alfineteira=seios, etc.) não faz nenhum sentido se se parte da idéia do sujeito como totalidade cuja escolha, tal como vimos, pode alterar-se em razão de uma nova escolha: “devemos estar sempre prontos a considerar que os símbolos mudam de significação e abandonar a simbólica utilizada até então” (SARTRE, 2010a, p. 618). Esta observação é muito importante no que tange à envergadura teórica da psicanálise sartreana: ainda que o desejo de ser ou busca pelo si ideal seja uma estrutura ontológica da realidade humana, este desejo/si são, como vimos, individualizados pelo para-si enquanto livre-ser-no-mundo-em-situação, logo, o método desta psicanálise que investigamos aqui não

¹²² Sobre a constituição da sexualidade freudiana em detrimento à posição ontofenomenológica de Sartre, nós sugerimos a leitura do capítulo 4, “Ontophénoménologie de la conscience désirante: approche sartrienne de l’homosexualité”, da já citada obra de P. Cabestan, *L’être et la conscience...*

¹²³ De acordo com Cannon (1993, p. 34), o ponto de vista econômico é explicado por Freud através de metáforas físicas de carga e descarga de energia.

¹²⁴ Segundo Merle (2008, p. 4), “esta simbólica não associa, com efeito, um objeto empírico do desejo a uma maneira de ser, mas um objeto empírico a um objeto empírico do desejo. Uma tal simbólica representa não somente um desvio para a psicanálise existencial, mas ela pressupõe um recalque dos desejos no inconsciente”.

pode basear-se em estruturas universais abstratas e imutáveis uma vez que cada projeto fundamental reflete, inexoravelmente, a singularidade de cada para-si; daí a afirmação de que “o método que serviu para um sujeito não poderá, por isso mesmo, ser empregado para outro sujeito ou para o mesmo sujeito de uma época ulterior” (SARTRE, 2010a, p. 619). Ora, é claro que a psicanálise existencial é um método investigativo que se debruça nas estruturas ontofenomenológicas universais da realidade-humana (nível da verdade humana, transcendência qualquer), mas estas estruturas, quando das investigações psicanalíticas, devem ser levadas em consideração junto com o nível individual de cada para-si, isto é, com aquilo que chamamos neste capítulo de *realidade* da transcendência e que designa o desejo de ser e a busca pelo si/valor modalizados por uma escolha original/projeto fundamental de si: doravante, a psicanálise, em seu *modus operandi*, apresenta-se como um método que parte das estruturas universais da realidade-humana e desemboca, finalmente, na individualidade do ser-no-mundo enquanto projeto individual de supressão da totalidade faltada; a psicanálise existencial “indica uma passagem correlativa do geral ao singular” (JEANSON, 1965, p. 256). Logo, diremos que o problema do Ser é *universal*, mas sua tentativa de solução/supressão é *singular* e *situada*: daí, portanto, a possibilidade de afirmarmos que “a questão da psicanálise existencial não é mais a de saber como a realidade-humana é possível (questão da ontologia fenomenológica), mas como tal homem é possível” (MOUILLE, 2000, p. 110).

B)

Para além da libido, muito provavelmente a recusa sartreana do inconsciente freudiano represente o maior fosso entre ambos os pensadores¹²⁵: a ontologia fenomenológica, uma vez partindo do corolário “toda consciência é consciência de...”, não pode aceitar, sobre hipótese nenhuma, o postulado psicanalítico do inconsciente¹²⁶;

¹²⁵ Em entrevista dada nos anos 1970 e reedita em *Situations, IX*, Sartre comenta que sua recusa do inconsciente era amparada, sobretudo, por sua educação cartesiana; diz ele ao entrevistador: “É incontestável que provei, em minha juventude, uma profunda repugnância pela psicanálise (...); poder-se-ia afirmar que era porque eu era francês que eu recusava Freud. Há uma grande parte de verdade nisso. É preciso não esquecer jamais o peso do racionalismo cartesiano na França. (...) Eu diria que eu era incapaz de compreendê-lo porque eu era um Francês nutrido de tradição cartesiana, imbuído de racionalismo e para quem a ideia de inconsciente chocava profundamente” (SARTRE, 1987, pp. 104-05).

¹²⁶ Em linhas gerais, pode-se afirmar que: “Freud situa sua descoberta do inconsciente na sequência de duas grandes descobertas científicas: aquela de Copérnico, para quem o homem não é mais o centro do universo; depois, aquela de Darwin, que mostra que o homem não é mais a imagem de Deus, mas uma espécie particular na sequência da evolução (...). Com Freud, doravante, o homem não pode mais dizer-se

recusa que, aliás, não passou despercebida quando de nosso capítulo sobre a má-fé. Se o objetivo teórico da psicanálise da consciência é o de descobrir uma *escolha* ao invés de um *estado* (estado de ordem psicológico, biológico e físico), ela deverá tem sempre em mente que “seu objeto não é um dado soterrado nas trevas do inconsciente, mas uma determinação livre e consciente – que não é sequer um habitante da consciência, mas que se identifica à própria consciência” (SARTRE, 2010a, p. 619). O objeto desta psicanálise, a livre escolha original do para-si, é um objeto que se coloca no nível das estruturas irrefletidas da consciência ¹²⁷, o que significa, portanto, que não estamos lidando com a esfera da psíquica constituída pela vida cotidiana (a reflexão impura), afinal, o psíquico “se dá unicamente a uma categoria especial de atos cognitivos: os atos do para-si reflexivo”, e já no plano irrefletido, por sua vez, “o para-si é suas próprias possibilidades sob o modo não-tético (...)” (SARTRE, 2010a, p. 198). Doravante, se a escolha/projeto é da ordem da consciência de primeiro grau (consciência (de) si, consciência vivida e não cognoscível no sentido tético), não cabe mais aceitarmos aqui o famigerado postulado psicanalítico do inconsciente: respeitando a primazia ontológica da consciência irrefletida (primeira na ordem das existências), a psicanálise existencial rechaça o inconsciente, uma vez que este deturpa a translucidez da consciência e, ao mesmo tempo, postula uma divisão no seio do que não pode ser dividido, a saber, a consciência como uma totalidade (destotalizada) ¹²⁸; para o filósofo francês, “o inconsciente introduz no seio do psiquismo um corte rigorosamente incompreensível de tal modo que Freud, afirmando o dualismo do sistema inconsciente e do sistema consciente, não cessa ao mesmo tempo de postular a unidade do psiquismo” (CABESTAN, 2015, p. 205). Este ímpeto separatista freudiano entre inconsciente e consciente já fora, lá em nossas investigações sobre a maquinaria da má-fé, objeto de duras críticas; agora, em posse da escolha/projeto original – fundamento último da transcendência singular do para-si -, a crítica ao inconsciente ganha um novo fôlego: além de nocivo, ele passa a ser totalmente contraditório e desnecessário/supérfluo,

mestre de sua própria casa. (...) É o estudo das histerias que coloca Freud na via de sua descoberta. Como, com efeito, explicar esses casos nos quais os órgãos, tais como olho, um braço, uma perna, estavam fisiologicamente em perfeito estado, quando eles não funcionavam? Freud supunha que uma força oculta, por razões ainda desconhecidas, impedia o bom funcionamento desses órgãos” (MONNIN, 2008, p. 174).

¹²⁷ Lemos: “Em Sartre, a liberdade de escolha – e, portanto, igualmente a espontaneidade – está ligada à consciência, mas ela não é consciente a maneira na qual somos conscientes de um objeto, pois a escolha original não é senão a consciência” (MERLE, 2008, p. 5).

¹²⁸ Em nosso capítulo sobre a má-fé, nós não deixamos de observar o imbróglio deste dualismo freudiano; assim, apenas relembremos que: “Por ter rejeitado a unidade consciente do psiquismo, Freud é obrigado a subentender por toda parte uma unidade mágica religando os fenômenos à distância e sobre os obstáculos (...)” (SARTRE, 2010a, p. 88).

sendo esta contradição/não-necessidade o sinal mesmo de sua não existência (daí que Sartre, em *Situations IX*, dirá que o inconsciente é uma *mitologia*); senão vejamos. Sabemos que, para além do complexo, libido ou vontade de potência, o irreduzível último da vida do sujeito mostrou-se como uma escolha original de si, escolha esta da ordem da consciência irrefletida, assim sendo, não há razão algum para que suponhamos que este irreduzível seja desconhecido pelo para-si porque ele encontrar-se-ia “soterrado nas trevas” do inconsciente; forcemos a tinta: como esta escolha é vivida na translucidez total da consciência, o indivíduo, ao invés de conhecê-la, simplesmente a vive irrefletidamente; assim, “poderíamos aplicar ao inconsciente a famosa navalha de Occam: as entidades não devem ser multiplicadas sem necessidade” (TOMÈS, 2013, p. 62), afinal das contas, os sintomas e as condutas que a psicanálise freudiana estuda podem ser explicados através da consciência irrefletida ¹²⁹. Sob este esteio, diremos que o inconsciente freudiano é ontologicamente estranho ao ser do homem, pois enquanto estrutura a parte da consciência, ele parece partilhar do modo de ser do em-si: “em uma palavra, na medida em que o inconsciente subsiste, o homem *existe*” (CABESTAN, 2015, p. 206). Revestida por um espírito naturalista com ambições científicas, a psicanálise de Freud não é capaz de apreender a pessoa enquanto livre escolha/projeto de si.

Além disso, é preciso ver também no inconsciente uma latente contradição teórica (contradição que já se apresentava nas explicações sartreanas sobre a má-fé e que agora é reiterada aqui do ponto de vista das diferenças entre psicanálise empírica e psicanálise existencial): se o inconsciente existe, como é possível que o analisando, uma vez que o analista “toca” na verdade inconsciente, possa desviar-se dela sem que, todavia, ela não seja consciente? N’outras palavras, como o analisando é capaz de censurar/recalcar/reprimir a verdade do inconsciente sem que esta verdade seja, de alguma maneira, já consciente? Como eu posso censurar algo sem que, todavia, eu não esteja consciente dele? Ora, “se o complexo é verdadeiramente inconsciente, isto é, se o signo está separado do significado por uma barreira, como o sujeito poderia *reconhecê-*

¹²⁹ Ainda de acordo com Tomès (2013, p. 62), este argumento acerca da não necessidade do inconsciente já havia sido utilizado por Politzer em sua *Critique des fondements de la psychologie* (1928): nesta obra, “Politzer observava de maneira muito sutil que o inconsciente vinha redobrar de maneira supérflua o discurso interpretativo do paciente ou do analista. Interpretar um sonho não é, por exemplo, senão propor uma ‘segunda narrativa’ que dá sentido à primeira narrativa proposta pelo paciente que relata o sonho. Ora, Freud transforma essa ‘segunda narrativa’ em uma coisa (o conteúdo latente que não passa senão de um conjunto de desejos inconscientes) que produz, segundo uma ação causal, a primeira narrativa (o conteúdo manifesto, em termos freudianos)”.

lo?” (SARTRE, 2010a, p. 619) ¹³⁰. Se o sujeito, no momento da revelação da verdade inconsciente, oferece certa resistência a ela, é forçoso admitir que esta verdade seja compreendida por ele; e o que é a compreensão senão possuir consciência de que compreendemos? Como explicar este quíproco freudiano? Para Sartre, esta resistência do analisando deixar-se ler de duas formas: ou bem o inconsciente possui uma compreensão de si, logo, ele é um “inconsciente consciente” ¹³¹ ou, ao contrário, o sujeito é totalmente consciente do complexo que o aflige. Ambas as opções, sob o viés da psicanálise empírica, são contraditórias: se o inconsciente é consciente, ele deixa de ser inconsciente; se o sujeito é consciente de seu complexo (uma vez que se recusa a aceitar sua verdade revelada pelo discurso do psicanalista), o complexo deixa de ser complexo porque é aquilo que, por princípio, está totalmente fora de alcance do analisando; ora, se nenhuma das duas hipóteses pode ser sustentada sem que elas deixem de envolver alguma contradição, devemos rechaçar, ao mesmo tempo, o complexo e o inconsciente. Desta eminente recusa, somos levados à outra diferença fundamental entre as psicanálises aqui confrontadas: ao contrário do freudismo, o método psicanalítico de Sartre, porque parte de um postulado fenomenológico – a translucidez da consciência (de) si –, não aceita que o psicanalista detenha sobre o psicanalisado a palavra final (além disso, não nos furtemos de observar, uma vez cindindo o psiquismo entre consciente e inconsciente, o psicanalista é incapaz de operar positivamente a coincidência entre ambos); se o sujeito da análise é, eminentemente, uma consciência (de) si, é preciso convir que “a iluminação do sujeito é um fato; há ali uma intuição que é acompanhada por uma evidência”, intuição-evidência que faz com que o sujeito dê muito mais do que apenas sua anuência a uma hipótese, pois “ele toca e vê o que ele mesmo é” (SARTRE, 2010a, p. 620). Como o analisando é, desde sempre, consciência (de) si, o objetivo da psicanálise não é o de fazer com que ele adquira consciência do que ele é, mas, sim, que tome conhecimento de seu ser como liberdade nadificadora em situação de escolha ¹³²: se o para-si é consciência (de) si, e se esta

¹³⁰ De acordo com Merle (2008, p. 6), “Sartre não pode (...) aceitar uma tal explicação, pois ela contém a premissa *determinista* segundo a qual o evento consciente continua a marcar o paciente com sua empreitada sem que esta determinação tenha tido lugar pela livre escolha do paciente”.

¹³¹ Ainda para o comentador citado na nota acima, “Sartre não compreende o inconsciente freudiano como um *processo psíquico*, mas o compreende de maneira *geográfica*, como uma outra parte do homem que está radicalmente separada da primeira, a saber da parte consciente (...)”; logo, “(...) em Freud a experiência existencial não é *simultaneamente* inconsciente e consciente, mas o é *sucessivamente*” (MERLE, 2008, p. 6). Nesta toada, o comentador afirma que a crítica sartreana que visa desmascarar o inconsciente falha.

¹³² “(...) a interpretação psicanalítica não o faz *ter consciência* do que ele é: ela faz com que ele *adquira conhecimento* do que ele é” (SARTRE, 2010a, p. 620).

consciência (de) si é da ordem da intuição evidente, a intuição final do sujeito será sempre decisiva/decisória para a psicanálise existencial justamente pelo fato de que todo para-si possui uma compreensão (o que não significa conhecimento) de si.

Finalmente, somos capazes de realizar um balanço teórico da psicanálise existencial a partir de suas diferenças para com a psicanálise empírica: ao contrário desta, o método sartreano não se ampara em um vocabulário científico (seja ele biológico, químico ou físico ¹³³) para analisar a realidade do para-si singular; muito pelo contrário, a psicanálise de Sartre parte de um terreno arado pelos resultados da ontologia fenomenológica e chega, através deles e para além deles, na nervura do ser-para-si enquanto ser-no-mundo cuja particularidade do projeto de ser e da escolha original fazem dele *este* homem-em-situação: nesse sentido, reiteremos, o método esboçado pelo filósofo é destinado “a revelar, sob uma forma rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, isto é, o modo pelo qual ela se faz anunciar a si própria o que ela é” (SARTRE, 2010a, p. 620). Ao contrário de um complexo inconsciente, este método busca uma *escolha de ser* que é, ao mesmo tempo, um *ser*, destarte, ela deverá reduzir os comportamentos singulares às relações fundamentais, não do ponto de vista da libido ou da vontade de potência, mas do ponto de vista do ser, ou seja, ela deverá levar em consideração que o para-si é uma ipseidade que falta de... para..., um nada de ser em constante busca, através de seus possíveis (para-si faltante), da realização da totalidade faltada (si-valor-como-em-si-para-si); em suma, seu objetivo fundamental é o de desvelar a escolha/projeto que o para-si faz de si mesmo frente ao problema do Ser: daí, portanto, a afirmação de que esta psicanálise seja guiada, “desde a origem, rumo a uma compreensão do ser ¹³⁴ e não deve assinalar outro objetivo senão o de encontrar o ser e a maneira de ser do ser frente a este ser” (SARTRE, 2010a, p. 620). E por se tratar de uma investigação que se coloca no nível da realidade da consciência pré-reflexiva enquanto escolha (de) si face ao mundo, o investigador que pretender amparar-se deste método utilizará sua própria compreensão do ser (uma vez que ele é, igualmente, uma realidade-humana e um ser-no-mundo) e, ao mesmo tempo, considerará como decisivo o testemunho do sujeito analisado: neste horizonte, observemos, a psicanálise de Sartre não pretende, como pretende àquela de Freud, deter o monopólio da verdade acerca do sujeito da análise, pois partindo da

¹³³ “(...) as *palavras* ‘repressão’, ‘censura’, ‘pulsão’ – que exprimem em um momento um tipo de finalismo e, no momento seguinte, um tipo de mecanicismo -, eu as rejeito” (SARTRE, 1987, p. 105).

¹³⁴ Esta compreensão do ser está amparada pelos ensinamentos da ontologia fenomenológica.

afirmação fenomenológica de que o para-si é consciência de ponta a ponta, ela leva em consideração a intuição vivida que o sujeito possui de si mesmo e, por conseguinte, clama por um tipo de relação de reciprocidade entre psicanalista e analisando ¹³⁵. Ora, este ponto, ainda que aparente ser frugal, é eminentemente importante no rol das distinções entre psicanálise empírica e psicanálise existencial: ele indica uma crítica latente (crítica que, de soslaio, reproduzimos em nota a partir de um excerto de *L'anti-Oedipe*) ao suposto poder que o psicanalista exerceria sobre o psicanalisando; vejamo-lo.

1.5 - A possibilidade de uma “clínica sartreana” como possibilidade de reciprocidade: o(s) objetivo(s) da psicanálise existencial

A)

No decorrer de nosso quarto capítulo nós vimos que a relação do para-si ao outro, através de sua estrutura para-outro, era uma relação marcada por uma, digamos, “conturbação” ontológica: o outro, enquanto revelador de meu ser-objetivo, detém o segredo de meu ser e, por isso, aliena minha liberdade. Nos quadros das relações concretas com outrem, nós não pudemos deixar de notar que todas elas visam, seja através do outro como objeto ou do outro como sujeito ¹³⁶, a tentativa de realização da totalidade faltada do para-si. Foi a partir disso que, na seção 1.4 do já mencionado capítulo quatro destas investigações, nós pensamos a impossibilidade de uma suposta relação entre psicanalista e psicanalisando, impossibilidade que, aliás, era igualmente marcada por uma concepção da linguagem como ser-para-outro incapaz de fornecer ao outro algum tipo de acesso à minha subjetividade; disso, nossa afirmação de que uma psicanálise existencial constituída pelo discurso do sujeito da análise e pela escuta do psicanalista aparentava, a princípio, ser impossível. Temos aqui, portanto, dois problemas teóricos bem pontuais, quais sejam: I) como pensar a relação psicanalítica

¹³⁵ Faz-se necessário observar, todavia, que este tipo de relação recíproca não é desenvolvida no capítulo sartreano sobre a psicanálise existencial: “É chocante constatar que faltam neste capítulo a relação entre o psicanalista, como pessoa estranha, e seu paciente, bem como toda forma de autoanálise ou relação a si” (MERLE, 2008, p. 6).

¹³⁶ Lembremos que a apreensão do outro como objeto é dada através do desejo/sadismo e a apreensão do outro como sujeito é dada, por sua vez, através do amor/masochismo: “com o desejo/sadismo, eu busco transcender a transcendência do Outro e, assim, subsumir sua liberdade na minha. Com o amor/masochismo, eu tento incorporar em mim a transcendência do Outro sem lhe ocultar sua característica de transcendência” (CANNON, 1993, p. 97).

entre analista e analisando sem que, forçosamente, escorreguemos nas impossibilidades anunciadas pelo Capítulo III, “Les relations concrètes avec autrui”, da Terceira parte, “Le pour-autrui”, de *L’être et le néant?*; II) como viabilizar uma “clínica” da psicanálise existencial se a linguagem parece ser incapaz de revelar totalmente a outrem a subjetividade hermética¹³⁷ do para-si? Estas duas questões respondidas, nós poderemos passar, finalmente, aos possíveis objetivos desta psicanálise nos quadros de *EN*.

Avaliar a possibilidade de uma relação psicanalítica entre psicanalizando e psicanalista não significa, forçosamente, que pretendemos instituir uma clínica sartreana; todavia, esta “avaliação de possibilidade” é interessante na medida em que poderia expandir o nosso conhecimento acerca deste método para além da economia conceitual de *L’être et le néant*: o tema da possibilidade de reciprocidade, como sabemos, não é dado nos quadros da referida obra, mas, como afirma o próprio Autor em nota, as relações concretas com o outro, tais como foram descritas naquela seção, não “excluem a possibilidade de uma moral da libertação e da salvação” (SARTRE, 2010a, p. 453, nota 1); diante desta observação que aponta para possibilidades, pode-se afirmar, pensamos, que aquelas relações concretas são concebidas a partir do escopo teórico geral de *EN*, ou seja, a partir da má-fé. O fato de que tais relações não excluam a possibilidade de uma “conversão”, ainda que esta conversão não seja eminentemente tematizada, já é indicação suficiente, para nós, de que é possível pensar uma relação construída, não sob o império cotidiano da má-fé, mas, bem ao contrário, sob os auspícios de uma reciprocidade que emergiria de um reconhecimento da liberdade nadificadora do para-si, fazendo com que ele abandonasse a ilusão substancialista da liberdade: o faltado, em-si-para-si, como valor de todos os valores. Ora, sem que nos adiantemos nos possíveis objetivos da psicanálise existencial (supressão dessa busca ilusória, superação do espírito do sério e aceitação da liberdade e da contingência), acreditamos que a possibilidade de uma relação recíproca já pode ser encontrada, mesmo que em germe, no presente ensaio de ontologia fenomenológica. Porém, para que possamos compreender como esta reciprocidade dar-se-ia na relação psicanalista/psicanalizando da psicanálise existencial, é preciso que compreendamos sua impossibilidade na psicanálise empírica: para tanto, o controverso “Dialogue psychanalytique” precedido de “L’homme au magnétophone” – ambos publicados na

¹³⁷ Quando falamos em subjetividade hermética não queremos dizer que esta subjetividade permanece fechada em si mesma, afinal, sabemos que esta subjetividade é movimento intencional de transcendência; assim, o hermético significa, simplesmente, a impossibilidade de acessar do exterior esta subjetividade.

revista *Le Temps Modernes* e, mais tarde, reeditados em *Situations*, IX -, parecem ser importantes neste momento. Começamos circunscrevendo a natureza controversa dessas publicações: por volta dos anos 1969, a edição número 274 da revista *Le Temps Modernes* criou certo estado de inimizade entre seus editores (mais especificamente entre Sartre, Pontalis e Pingaud) quando do recebimento da gravação de uma consulta psicanalítica; em linhas gerais, neste registro, gravado pelo analisando e exposto na referida revista, acompanhamos um diálogo tenso no qual o paciente acusa o seu psicanalista de ter construído, ao longo das várias sessões, certo tipo de controle sobre ele ¹³⁸. Para Sartre, a decisão de tornar pública esta conversa ¹³⁹ não foi motivada por um desejo de ridicularizar a psicanálise (o filósofo afirma ser, no começo de seu texto “L’homme au magnétophone”, um “companheiro de rota crítica” da psicanálise), mas pelo fato de que este diálogo gravado levanta questões importantes sobre alguns aspectos práticos da clínica e, sobretudo, “porque ele ilumina, com uma deslumbrante evidência, a irrupção do *sujeito* no consultório analítico ou, sobretudo, a inversão da relação unívoca que liga o sujeito ao objeto” (SARTRE, 1987, p. 331); sujeito que deve ser compreendido, vejamos bem, não como um Ego psíquico, quase-objeto da reflexão impura, mas como agente, logo, como sujeito consciente: doravante, Sartre via neste texto “uma inversão que era também o surgimento do sujeito no seio da relação analítica” (BOURGAULT, 2013a, p. 321). Pressupondo esta inversão/admir do sujeito, o filósofo pinça alguns trechos do diálogo que ele julga favoráveis para corroborar esta interpretação: o paciente (cujo nome é ocultado e passa a ser designado por A...), tornando-se sujeito-agente ¹⁴⁰, acusa o psicanalista (doutor X...) ¹⁴¹ de não tê-lo curado,

¹³⁸ “(...) o que está em jogo, parece-me, é, sobretudo, certa interpretação que, segundo A..., o doutor X... teria imposto durante anos a seu paciente, depois bruscamente negado (é claro que nós não tomaremos partido, nem sobre a interpretação e nem sobre a palinódia, pois o gravador não registrou o início da conversa)” (SARTRE, 1987, p. 330).

¹³⁹ Decisão que contrariou tanto Pontalis quanto Pingaud: aliás, cada um escreveu, na referida edição de número 274, um texto-resposta no qual justificam os motivos que os conduziram a ser contra a publicação do conteúdo da gravação. S. de Beauvoir, em *La Cérémonie des adieux suivi d’Entretiens avec Jean-Paul Sartre* (2015, p. 396), resume a crítica que está em jogo em “L’homme au magnétophone”; lê-se: “Nós aceitamos muitas coisas da psicanálise hoje, mas nós não aprovamos a maneira na qual os psicanalistas operam atualmente e a espécie de opressão que eles infringem ao psicanalisado”. Ainda segundo S. de Beauvoir, mas desta vez em sua obra *Tout compte fait* (1972, p. 154), “Pontalis, em um breve texto, objetou que a palavra de ordem de Censier: ‘Analisandos, levantai-vos’, implicava uma recusa radical da psicanálise. Pingaud estimava que ‘a passagem ao ato’ finda por colocar a psicanálise em questão. Em um como em outro, encontra-se esta mesma tendência que os havia feito defender a tradição dos cursos magistrais”.

¹⁴⁰ Poder-se-ia dizer, como contra argumento, que A... é um “doente” e que, por isso mesmo, seria incapaz de organizar sinteticamente uma ação, ao que Sartre responderia: ele organiza sinteticamente uma ação como doente, o que significa que sua doença não o impeça de organizá-la.

¹⁴¹ De acordo com Bourgault (2013a, pp. 319-20), o paciente chama-se Jean-Jacques Abrahams e o psicanalista chama-se Van Nypelseer.

de tê-lo colocado sob sua dependência (mais exatamente dezoito anos de terapia) ao prometer dar sua “autorização” de cura ¹⁴². Em suma, A... acusa o doutor X... de, finalmente, ter agravado sua saúde psíquica, de não ter sido capaz de olhá-lo nos olhos ainda que ele, reiteradamente, dissesse a A... sobre a importância de encarar os nossos fantasmas; de acordo com o analisado,

Não se pode curar ali (ele designa, através de um movimento de cabeça, o divã profissional), é impossível! E você próprio não foi curado porque você passou muitos anos ali. Você não ousa olhar as pessoas face a face. Há pouco você começou falando de ‘encarar meus fantasmas’. Eu jamais teria podido encarar o que quer que fosse! Você obrigou-me a virar as costas para você. Não é dessa maneira que se pode curar as pessoas. É impossível porque, de fato, viver com os outros é saber encará-los. O que você queria que eu tivesse aprendido ali? Ao contrário! Você desensinou-me o gosto de tentar viver com os outros ou de afrontar diretamente o que quer que seja, e esse é o seu problema! É por essa razão que você coloca as pessoas dessa forma, porque você não pode encará-las, e você não pode curá-las; você somente pode impingi-las com seus problemas de pai dos quais você não sai (...). Você desensinou-me a encarar face a face prometendo-me a cura, e a partir disso eu fiquei em suas mãos, no entanto, como eu não podia vê-lo, eu não podia imaginar quando você iria dar-me o que, enfim, eu vinha buscar em seu consultório. Eu esperava a autorização (A... apud SARTRE, 1987, pp. 346-47).

Esta longa passagem (passagem pela qual, aliás, percebemos o sofrimento e a frustração do analisado) revela, na ótica sartreana, assinala a contestação de um paciente que, até então tido como um mero objeto do psicanalista, emerge como um sujeito-agente capaz de contestar o método psicanalítico tradicional, o divã, o mutismo do psicanalista: este mutismo, associado ao divã como espaço que afasta psicanalista e psicanalisando, transforma o discurso do analisado em objeto, impede qualquer possibilidade de reciprocidade entre ambos: A..., surpreendendo o doutor X... com um gravador, “está convencido de que o caminho que leva à independência (afrontar seus

¹⁴² Diz o paciente A...: “- Eu quero o seu bem, mas... eu acho que você abusa! Sim, você abusa, você abusou muito de mim; eu diria mesmo que você teria me defraudado, se fosse necessário colocar as coisas em termos jurídicos, pois você não cumpriu com suas obrigações, você não me curou; você não está pronto para cumprir com suas obrigações; pois você não sabe curar as pessoas; você não sabe senão torná-las um pouco mais loucas” (A... apud SARTRE, 1987, p. 342).

fantasmas e os homens) não pode passar pela dependência absoluta (transferência¹⁴³ e frustração, promessa ao menos tácita – eu irei curá-lo – espera de uma ‘permissão’))” (SARTRE, 1987, p. 332). Para Sartre, a fala de A... revela que a cura psicanalítica apenas seria possível através de um “face-a-face” entre analisado e analista; ela indica que este sujeito almeja ser reconhecido pelo doutor X... como sujeito “ferido, desviado”: na ausência deste reconhecimento/reciprocidade que, aqui, poderíamos chamar de “colaboração intersubjetiva”, o paciente “passa ao ato”, isto é, ele busca inverter sua posição de objeto diante do psicanalista, ele busca ocupar o lugar que, até então, era ocupado pelo doutor X...; “no ‘Dialogue psychanalyste’, os papéis são invertidos e o analista torna-se objeto” (SARTRE, 1987, p. 333). Inversão que, ao contrário do que poderíamos supor, não corrobora com a constituição de uma “colaboração intersubjetiva”, mas marca, ainda mais profundamente, a total ausência de reciprocidade que a prática psicanalítica parece instituir entre analisado e analista: “pela segunda vez o encontro do homem com o homem está ausente” e, desta ausência, depreendemos “a tragédia da impossível reciprocidade” (SARTRE, 1987, p. 333). Ademais, se se acusa A... de agir violentamente, esta violência não é negada, mas deve ser concebida, sobretudo, como uma contra-violência, ou seja, A..., emergindo como sujeito-agente, inverte a violência psíquica que sofria através do doutor X...; esta reversão da situação, segundo o filósofo francês, é sintomática porque deixa entrever que a relação analítica é, nela mesma e para além desse caso específico, violenta: logo, a violência diz respeito a uma tipo de relação não recíproca e pela qual o analisado é objetificado pelo psicanalista. Quando A... surpreende o Dr. X... com o gravador, este passa de agente da terapia a objeto, e, sentindo-se acuado, tenta escapar a esta situação buscando fazer com que A... volte a ser o objeto ao lembrar que este ainda depende dele: “Você é perigoso porque desconhece a realidade” (Dr. X... apud SARTRE, 1987, p. 343), ao que A... indaga: “A ‘realidade’, o que ela é?” (A... apud SARTRE, 1987, p. 343). Ora, esta afirmação do Dr. X..., somada à indagação do paciente A..., coloca em questão o tipo de

¹⁴³ Sobre este conceito, tal como pensando por Sartre, lê-se: “A ‘transferência’ na qual falam os psicanalistas preenche (...) uma função essencial, ainda que provisória: ela torna a cura possível. Mas é preciso ver mais longe e compreender que a comunicação entre o analista e o paciente não se limita a um deslocamento sofrido de um lado e do outro. O analista, mesmo quando crê permanecer totalmente passivo, age mais ou menos. De tempos em tempos, ele exprime uma opinião, orienta discretamente o discurso do analisado. Quanto ao paciente, ele não permanece mais passivo. À partir da transferência, ele construiu uma estrutura nova. A mulher que ‘transfere’ sobre seu psicanalista não se contenta em mimetizar o amor: ela vive um amor completo. Na transferência, algo é criado, eles se fortalecem, uma situação nova aparece, em suma há um ultrapassamento. É esta práxis particular que seria necessário clarificar” (SARTRE apud BOURGAULT, 2013a, p. 326).

controle do psicanalista sobre seu paciente: o que seria, afinal, a realidade quando analista e analisando estão face a face, quando o analista já não pode mais, por si mesmo, decidir soberanamente o que é o real e impô-lo ao analisando? Mais ainda: o que é o real quando o paciente, emergindo como sujeito-agente, decide não falar mais e passa, então, a interrogar o psicanalista? Esta tensão anti-recíproca que emerge a partir da decisão de A... de gravar sua consulta com o Dr. X..., gera uma, digamos, disputa ontológica na qual cada homem deseja objetificar o outro; aplicando os mesmos esquemas psicanalíticos um sobre o outro, os dois homens passam a se psicanalisar um ao outro: A... acusa o Dr. X... de manipulá-lo a partir de seus próprios problemas com o pai, o Dr. X... responde que, na verdade, é A... quem tem problemas com o pai; o Dr. X... acusa A... de agir como uma criança, A..., então, retorna a acusação ao Dr... X. Deste vai e vem, Sartre indaga: “Quando a linguagem analítica, duplicada, repetida em eco, anônima, parece tornada louca?” (SARTRE, 1987, p. 336). No limite, poder-se-ia afirmar que a “linguagem analítica”, na ausência da reciprocidade exigida pela clínica psicanalítica, é instrumento de objetificação:

A passagem ao ato de Abraham é uma inversão perdida, ela assinala uma incompreensão e um sofrimento – Sartre sabe disso -, mas ela não é menos vivida subjetivamente e Sartre quer absolutamente assinalar aqui que o saber da análise, esse saber que se ensina, parece ocupado em restaurar uma figura da intelectualidade objetivante que não toma as devidas atenções para com os atos do sujeito (BOURGAULT, 2013, p. 328).

Pois bem, é verdade que os analistas poderiam fornecer as motivações da passagem ao ato operada por A..., mas é preciso mais, ou seja, devemos indagar o próprio ato enquanto ele “interioriza, ultrapassa e conserva as motivações mórbidas na unidade de uma tática, o ato que dá um sentido ao sentido que nos é advindo” (SARTRE, 1987, p. 337). Na ótica sartreana é preciso reconhecer processos de subjetivação nos quais surgem e se realizam “atos de apreensão, retomada, ultrapassagens totalizadoras – mesmo se estes se realizam por deslocamentos de modo errático” (BOURGAULT, 2013, p. 327). Em suma, para compreender amplamente a ação de A..., faz-se imperativo que nós o consideremos, em primeiro lugar, como um sujeito livre/ sujeito agente; ainda que A... não se apresente como “um sujeito perfeitamente livre e são” (SARTRE, 1987, p. 331) e organize/signifique a realidade de outra maneira, é preciso reconhecê-lo, justamente pelo fato de organizar/significar a

realidade, como sujeito. Nesta toada, o psicanalista, para além de um discurso objetificador, deve acolher este modo de organização/significação e não, como parece fazer do Dr. X..., descreditá-lo através de seu discurso clinicamente certificado: mas este acolhimento somente será possível a partir do momento em que houver um elo de reciprocidade entre analista e analisado. Na busca por uma *clínica da reciprocidade*, fiquemos com o que parece ser um apelo de A...: “(...) e a psicanálise, escreve-se muitos livros (...); ela merece que nós reflitamos acerca dela e que nós busquemos explicar francamente e compreender o que se passou entre nós, pois nós podemos, talvez, tirar disso alguma coisa que sirva para outras pessoas” (A... apud SARTRE, 1987, p. 351). Nós, isto é, dois homens que seriam capazes de encarar-se um ao outro como sujeitos e não como objetos, nós enquanto indicação do encontro do homem com o homem. Se se fala aqui em possibilidade de reciprocidade, isso significa, *ipsis litteris*, possibilidade de empatia e, para Sartre (1976, p. 103), “(...) a empatia somente se endereça ao outro”. No mais, e caso a prática psicanalítica realmente almeje estabelecer tal empatia, urge repensar seu discurso objetificante:

(...) faz-se necessário que levemos em conta os atos que esses doentes realizam, esses loucos – é preciso, se ainda queremos pensá-los como homens, que façamos direito não somente ao sintoma de seus sofrimentos, mas ainda ao *sentido* deste sofrimento, à sua reivindicação de liberdade -, e isso somente pode ser feito à distância do quadro de uma relação dominada por um discurso científico, de qualquer inspiração que seja, médico ou analítico, na medida em que ele não interroga sua potência de objetivação. Em suma, é necessário bem compreender que os ‘especialistas’, eles não mais, não possuem o saber absoluto e que toda comunidade livre é igualmente uma comunidade de ignorantes e de infelizes (BOURGAULT, 2013, p. 330).

B)

Se a prática da psicanálise empírica aparenta não ser capaz de criar uma relação de reciprocidade entre analista e analisado, seria a psicanálise existencial sartreana, dadas as condições arenosas das relações concretas do para-si com outrem, capaz de um constituir tal relação? Antes de tentarmos resolver esta indagação a partir de *L’être et le néant*, lembremos que, nos transcorrer de uma entrevista que o filósofo

concedeu a Michel Contat, entrevista intitulada “Autoportrait à soixante-dix ans” e reeditada mais tarde em *Situations, X*, ele indica o que seria, em sua visão, uma relação autêntica e recíproca entre os indivíduos: primeiramente, o filósofo comenta que a relação entre as pessoas é viciada na medida em que elas conservam entre si algo de oculto; contra este vício ocultista, “a transparência deve substituir a cada momento o segredo”, e esta transparência seria capaz de fazer com que os homens não tivessem mais segredos um em relação ao outro, uma vez que “a vida subjetiva, tanto quanto à vida objetiva, (seria) totalmente ofertada, dada”; sob este viés, “é impossível admitir que nós entreguemos o nosso corpo como nós o entregamos, e que nós escondamos os nossos pensamentos, sendo dado que, para mim, não há diferença de natureza entre o corpo e a consciência” (SARTRE, 1976, p. 142). Ora, não se trata aqui de um comentário moralista, mas, sobretudo, de fazer notar que a vida social é trespassada de uma objetividade que sufoca/oculta a subjetividade: ao entregarmo-nos apenas como corpo (seja pelo olhar, pela relação sexual, pelos contatos), nós ocultamos nosso ser subjetivo; para Sartre, “se nós queremos existir verdadeiramente para o outro, existir como corpo, como corpo que pode perpetuamente ser desnudado – ainda que jamais façamos isso –, as ideias devem aparecer ao outro como vindas do corpo”, pois “os discursos são traçados por uma língua em uma boca. Todas as ideias deveriam aparecer como tais, mesmo as mais vagas, as mais fugazes, as menos apreensíveis” (SARTRE, 1976, p. 142).

Pensar as condições de possibilidade da reciprocidade/transparência significa, portanto, conceber uma total identificação do corpo à consciência de modo que nossas relações com o outro possam ser transformadas em um tipo de relação translúcida, isto é, em uma relação na qual o objetivo e o subjetivo estejam em relação de semelhança: se a consciência é o corpo e vice-versa, faz-se necessário que, ao entregarmos o corpo, entreguemos, com ele, nossa consciência ¹⁴⁴. Ao ser questionado sobre qual seria obstáculo principal a esta transparência, o entrevistado responde: o Mal, ou seja, o fato de que os atos/ações do outro são eminentemente coordenados e impulsionados por princípios diferentes dos meus e cujos resultados podem aparecer-me como negativos ou em desacordo com os meus princípios; “este Mal torna difícil a comunicação de todos os pensamentos, pois eu não sei em que medida o outro parte dos mesmos princípios que eu para formar os seus” (SARTRE, 1976, p. 143). Nós estamos cientes

¹⁴⁴ Notemos que já em *EN*, consciência & corpo são uma única e mesma coisa.

de que esta entrevista é realizada quando dos setenta anos de idade do filósofo, o que significa que há em sua fala um peso considerável de *Critique de la raison dialectique*, mas, por outro lado, nós não acreditamos que esta mesma fala esteja em pleno desacordo com os princípios da ontologia fenomenológica dos anos 1943: lá, como vimos, as relações concretas são conturbadas por um desejo ontológico de realização da totalidade faltada, desejo tencionado por uma escolha/projeto fundamental de si perante o problema do Ser; nesse sentido, o Mal de que fala Sartre aqui poderia muito bem ser lido sob a chave da escolha/projeto fundamental, pois é ela que faz com que cada para-si individualize a si mesmo (bem como suas ações/atos) ao mesmo tempo em que individualiza o mundo. Minha escolha original de mim (que é igualmente escolha original do mundo) pode ser completamente diferente da escolha original de si do outro; daí, portanto, o desacordo das ações/atos e a ausência de reciprocidade entre os para-si; nesta toada, poderíamos conceber este Mal como fatura direta da singularização do para-si através de sua escolha/projeto fundamental de si, escolha/projeto que faz com que ele ultrapasse a realidade-humana qualquer (transcendência qualquer, nível da verdade humana) rumo ao seu ser-no-mundo individual e singular (transcendência singular, nível da realidade da pessoa).

Esta hipótese interpretativa não emerge sem problemas conceituais espinhosos: em um primeiro momento, nós havíamos definido o desejo de ser como uma espécie de norma ontológica do movimento intencional de transcendência da consciência; depois, através de nosso estudo da escolha original e do projeto fundamental de si, vimo-nos obrigados a recuar esta normatividade da intencionalidade para esta escolha/projeto, pois o desejo de ser somente é *este* desejo ser a partir da modalização oriunda de uma escolha/projeto em detrimento ao problema do Ser: “no projeto, uma existência dá simbolicamente isso que lhe falta; o projeto põe *um* desejo fundador e o homem unifica-se trabalhando para a sua realização” (LOUETTE, 2002, p. 217). Neste momento, nós percebemos que tanto a escolha como o desejo só são possíveis através de um ser que é o que não é e não é o que é, de um ser para o qual o ser está em questão em seu ser, em suma, um ser que não é fundamento do ser, porque é *nada* de ser; logo, o nada é um *operador ontológico* que confere uma motivação (uma vez que faz com que o para-si surja como uma escolha original enquanto desejo de ser que o impele à tentativa de realização da totalidade faltada ¹⁴⁵ sob a forma do si idêntico) ao *operador*

¹⁴⁵ Lembremos que “o para-si surge como nadificação do em-si e esta nadificação define-se como pro-jeto rumo ao em-si” (SARTRE, 2010a, p. 611).

fenomenológico da transcendência da consciência; em suma, o nada é o grande conceito capaz de dar conta da estrutura universal da realidade-humana e, ao mesmo tempo, de sua singularização: o nada constitui a realidade-humana, mas cada para-si singulariza este nada e advém como sujeito individual; eis aqui o nosso problema: se o Mal significa que cada ação/ato de outrem é inspirado por princípios diferentes do meu, e se esta inspiração é da ordem da singularização do para-si enquanto escolha/projeto original de si motivado por seu nada de ser, como suprimir este Mal (ausência de reciprocidade) sem, com isso, demolir a base da ontologia fenomenológica? Tentemos enquadrar o problema de uma forma talvez um pouco mais clara: I) o nada de ser é condição *sine qua non* da escolha/projeto fundamental, desejo e, finalmente, da transcendência do para-si (de sua abertura ao mundo), isso significa que o nada se põe como estrutura universal, mas, enquanto garantidor da escolha/projeto, ele é, ao mesmo tempo, o fiador da singularização do para-si enquanto sujeito cujas ações irrompem da escolha/projeto original de si; II) a singularização das ações/atos, levando cada para-si a agir em desacordo com minhas próprias ações/atos, representa a impossibilidade da reciprocidade; donde a conclusão: para que haja reciprocidade é preciso ultrapassar o individual rumo ao “coletivo”, mas esta ultrapassagem, se realizada, forçosamente suprimiria o nada; suprimindo o nada, nós estaríamos suprimindo, da mesma maneira, o próprio movimento intencional de transcendência da consciência. Pois bem, como pensar a possibilidade de reciprocidade salvaguardando, ao mesmo tempo, o nada que é, além de estrutura universal da realidade-humana, o fiador do projeto/escolha original? No limite, quando Sartre assevera, em *EN*, que a essência das relações entre as consciências é o *conflito*, isso parece ser indicado à luz deste nada que faz com que a consciência imerge como projeto singular que, dado a sua singularidade/especificidade, entrará em confronto com os projetos das demais consciências.

O leitor, contudo, pode acusar-nos de cometer aqui, irresponsavelmente ou por mero *divertissement*, um anacronismo quando de nossa sobreposição da entrevista que o filósofo concedeu nos anos setenta ao maquinário teórico da obra dos anos quarenta. É incontestável que nesses mais de trinta anos que dividem a entrevista do ensaio de ontologia fenomenológica, “muitas águas rolaram”; entretanto, não podemos ignorar, por exemplo, que todo o referido ensaio pretende ser – nas palavras do próprio filósofo – uma eidética da má-fé; ora, nesse sentido, tudo se passa como se a entrevista apenas confirmasse/reiterasse um tipo de relação concreta já desvelada outrora pelo ensaio de ontologia fenomenológica. Dito isso, façamos observar ainda que, nos quadros do

presente ensaio, a busca pela totalidade faltada sob o modo do em-si-para-si não deixa, ela também, de figurar como uma busca eminentemente de má-fé (o que, aliás, já comentamos em algum momento deste trabalho); nesta toada, levando em consideração que *L'être et le néant* pretende ser uma “eidética da má-fé”, não nos equivocamos quando afirmamos que a inserção da reciprocidade findaria por estremecer as bases conceituais nas quais a obra esta ancorada. A entrevista concedida a Michel Contat, na verdade, vem lançar uma luz elucidativa quanto ao tipo de terreno específico no qual o ensaio de ontologia fenomenológica é cultivado (terreno da má-fé): a reciprocidade é ontologicamente negada porque o para-si é pensado como um nada de ser que se motiva a buscar um valor que é de má-fé (o em-si-para-si enquanto liberdade substancial). Bem, mas tudo isso o que acabamos de dizer não parece eximir-nos de estar cometendo aqui um grave anacronismo, pelo contrário, tudo o que dissemos parece, na verdade, apenas reforçá-lo: isso seria verdade se na presente obra não nos fossem fornecidos os meios apropriados para pensar a possibilidade de reciprocidade sem a anulação do nada enquanto fiador ontológico da escolha/projeto. Assim, veremos agora, e graças a esta entrevista, que somos capazes de instituir uma transparência entre as consciências sem, por outro lado, abrir mão do projeto individual que as constituem como pessoas singulares.

É verdade que as relações concretas, em sua essência, são relações conflituosas porque visam, através do outro, a busca pela totalidade faltada, é verdade que imerso nesta busca de má-fé o para-si opera uma transcendência, ela também, de má-fé: contudo, não podemos afirmar simplesmente que esta transcendência é de má-fé, mas, ao contrário, devemos afirmar que ela *está* de má-fé; logo, há possibilidade de modificação das relações entre os indivíduos através da modificação desta transcendência de má-fé: tal é o caso, por exemplo, da irrupção da reflexão pura em detrimento à reflexão impura/cúmplice. Todavia, vimos que a reflexão pura é um, digamos, instrumento teórico próprio ao filósofo, assim sendo, ela não imerge tão facilmente a um para-si imbuído na vida cotidiana. Daí a nossa hipótese de trabalho: *caberia à psicanálise existencial o papel de modificar a transcendência de má-fé, isto é, suprimir a busca pela liberdade substancialista e, desta supressão, modificar a maneira pela qual o para-si se relaciona com os demais para-si*. Mas eis o possível problema: uma autoanálise mostrou-se um tanto quanto complexa e uma “clínica sartreana”, por seu turno, revelou-se difícil de ser concebida dada a essência conflituosa das relações concretas e, ao mesmo tempo, dada a impossibilidade da linguagem de atingir a

subjetividade alheia. Entretanto, olhando com um pouco mais de cautela, talvez este problema não figure como um “beco sem saída”; senão vejamos. No mesmo capítulo sobre as relações concretas com o outro, a seção III, “L’être-avec (*Mitsein*) et le ‘nous’”, indica que o nós-sujeito ¹⁴⁶ aparece “como um apaziguamento provisório que se constitui no seio do conflito mesmo”, embora não seja “uma solução definitiva desse conflito” (SARTRE, 2010a, 469). É verdade, por outro lado, que o nós-sujeito, na ordem das existências, não é primeiro e nem poderia constituir uma atitude original em direção aos outros, pois ela supõe, para poder ser realizada, um duplo conhecimento prévio da existência do outro: “o nós é uma certa experiência particular que se produz, nos casos especiais, sob o fundamento do ser-para-outro em geral. O *ser-para-outro* precede e funda o *ser-com-o-outro*” (SARTRE, 2010a, p. 455). É igualmente verdadeiro, além deste ponto, o fato de que o nós-sujeito é um puro evento psicológico e subjetivo em uma consciência singular, ou seja, ele corresponde a um tipo de modificação íntima da estrutura da consciência que, contudo, não aparece sob o fundamento de uma relação ontológica concreta com os outros, pois ele realiza a experiência da transcendência qualquer; o nós-sujeito é uma maneira de me sentir no meio dos outros, ele aparece quando, imerso em uma fila para entrar no trem, eu acompanho o ritmo dos demais: “o ritmo emana livremente de mim, é um projeto que realizo por minha transcendência (...), sou eu quem produz esse ritmo, mas ao mesmo tempo ele se funde com o ritmo geral do trabalho ou da marcha da comunidade concreta que me cerca” (SARTRE, 2010a, p. 465). A experiência do nós-sujeito significa minha imersão/participação indiferenciada em uma comunidade na qual cada indivíduo é igualmente indiferenciado, isto é, na qual cada para-si abdica, através de fins comuns e de instrumentos comuns, de seus fins pessoais e constitui-se como transcendência indiferenciada: o nós-sujeito é, portanto, a experiência da realização dos fins coletivos. Daí, por conseguinte, a afirmação sartreana de que o nós-sujeito apazigue o conflito, mas não seja uma solução definitiva: em uma experiência concreta pontual, por exemplo, esta de minha imersão no coletivo, eu e todos os demais abdicamos de nossos fins pessoais (fins que, como sabemos, almejam a realização da totalidade faltada) em nome de um fim coletivo, mas esta abdição só dura enquanto todos nós estivermos vivendo esta situação concreta; se, por exemplo, saio da fila ao pegar o metrô e, algum tempo depois, chego em casa, o nós-sujeito desaparece e eu volto a ser meus fins

¹⁴⁶ Antes de analisar o nós-sujeito, Sartre analisará o nós-objeto que indica, resumidamente, a experiência de vários para-si sendo objetivados por um terceiro que está de fora da relação.

próprios, esta experiência “é instável porque supõe organizações particulares no meio do mundo e desaparece com essas organizações” (SARTRE, 2010a, p. 466). N’outros termos, a aparição do nós-sujeito é realizada apenas no âmbito de uma coletividade que se dissolve facilmente: ainda que o nós-sujeito represente o símbolo de uma unidade absoluta e metafísica de todas as transcendências, “a experiência do *nós* permanece no terreno da psicologia individual e não é senão um simples símbolo da unidade desejável das transcendências”, pois “não é de forma alguma, com efeito, apreensão lateral e real das subjetividades enquanto tais por uma subjetividade singular; as subjetividades permanecem fora de alcance e radicalmente separadas” (SARTRE, 2010a, p. 466). Esta afirmação está ancorada no fato de que, mergulhado na coletividade anônima, são as coisas, os corpos e as “canalizações materiais de minha transcendência” que me dispõem a apreendê-las como estando mergulhadas e apoiadas pelas outras transcendências sem que, com isso, eu e os outros saímos de nós: nesta toada, *L’être et le néant* já afirma o que a entrevista dos anos setenta apenas parece reafirmar: entregamo-nos aos outros apenas como corpos e não como subjetividades, ou seja, como consciências. Nesta toada, podemos compreender as razões que levam o filósofo a identificar a experiência do nós-sujeito como uma experiência particular: na medida em que o para-si está engajado em uma situação coletiva com os demais para-si, ele e os demais não engajam sua subjetividade, mas apenas realizam os fins coletivos através de suas transcendências tornadas transcendências quaisquer; a prova desta transcendência indiferenciada é, assim, “um evento íntimo e contingente que não concerne senão a mim. Certas circunstâncias particulares que advém do mundo podem fomentar a impressão de ser *nós*. Mas não sabe se tratar em todo caso de uma impressão puramente subjetiva e que somente engaja a mim” (SARTRE, 2010a, p. 466).

Mas por que, então, restituímos aqui a experiência do nós-sujeito? Em um cenário estritamente conflituoso como este de *L’être et le néant*, a experiência do nós-sujeito fornece-nos algumas indicações preciosas – ainda que não suficientes – acerca da possibilidade de reciprocidade, vejamo-la. Anulando, mesmo que por um momento, os projetos individuais (projetos que, em regime de *EN*, são em sua totalidade projetos de má-fé, quer dizer, projetos que visam a totalidade em-si-para-si (liberdade substantiva), a experiência do nós-sujeito (experiência de impessoalidade da consciência) relaxa, digamos assim, o conflito e, ao mesmo tempo, revela uma fresta mínima de luz, qual seja: a possibilidade de uma totalidade intersubjetiva que adquiriria consciência de si mesma como subjetividade unificada. Nós sabemos que na presente

obra em curso de análise esta totalidade intersubjetiva não é teorizada, mas ao contrário, é declarada como algo bastante improvável, todavia, sua simples indicação (mesmo que a título de utopia) já é capaz de indicar a direção do caminho que deveria ser seguido para que o conflito cessasse plenamente: e é debruçado nesta direção (utópica que seja) que o psicanalista existencial deve buscar relacionar-se com o sujeito analisado; buscando uma relação recíproca (relação onde o homem encontra o homem e não apenas um objeto a ser dissecado) com o psicanalisado, o psicanalista deverá tentar criar um ambiente no qual ambos os indivíduos estejam engajados através de um ritmo comum inspirado pela experiência do nós-sujeito, ritmo que envolve um projeto comum a ambos, qual seja, a descoberta da escolha/projeto fundamental do analisado. Nesta perspectiva, vislumbramos que o psicanalista não conduz sozinho, do alto de seu saber analítico, o ritmo da investigação analítica; daí, por conseguinte, a importância e o peso da afirmação sartreana segunda a qual a intuição final do sujeito analisado é decisiva. A psicanálise existencial, portanto, deve visar sempre a possibilidade de uma relação intersubjetiva que, ultrapassando o conflito, instaure uma reciprocidade e crie, com isso, o encontro do homem com o homem. Mas, a resolução desse conflito depende, necessariamente, de dois outros fatores cruciais: a possibilidade de, pela linguagem, compreendermos a subjetividade alheia e a possibilidade de superarmos a busca impossível e de má-fé do si idêntico.

Antes de falar disso que seria o objetivo da psicanálise sartreana (possível superação dessa busca), debruçemo-nos no problema da linguagem: havíamos anunciando a impossibilidade de, através da linguagem, compreendermos o núcleo duro da subjetividade de outrem, o que não significa, por outro lado, uma afasia total, pois concretamente sabemos que a linguagem funciona perfeitamente bem na vida cotidiana. É imperativo que busquemos uma solução a este problema, uma vez que, segundo o próprio filósofo, a possibilidade de uma autoanálise envolve, tal como vimos, uma série de complicações teóricas; além disso, a urgência na resolução do problema da linguagem é devida, igualmente, ao fato de que existe em nós uma região sombria para nós mesmos e para os outros, e só podemos esclarecê-la “buscando ser claros para os outros” (SARTRE, 1976, p. 143), logo, para o Autor, cada um possui um fundo sombrio que recusa ser dito, isto é, uma translucidez total que, por ser irrefletida, é da ordem do vivido e não do conhecido enquanto objeto posicional de uma tese: “há sempre uma espécie de pequena franja que não é dita, e que não quer ser dita, mas que quer ser sabida” (SARTRE, 1976, p. 144). Ora, esta fala é interessante na medida em que

sublinha a importância do outro em relação ao conhecimento de nós mesmos e, também, pelo fato de que vê na linguagem a possibilidade desse desvelamento ou esclarecimento dessa região sombria. Contudo, como poderíamos tentar ser claros para os outros se, no limite, a linguagem parece não penetrar suficientemente na subjetividade alheia? Esta impossibilidade levantada por nós quando do capítulo quinto não é senão aparente: lá, tratava-se de uma linguagem da sedução, isto é, de uma linguagem imantada pela busca da totalidade faltada através do outro; o psicanalista existencial, rechaçando esta busca e criando junto com o analisado uma relação recíproca, reestrutura/reordena a linguagem: aliás, a possibilidade mesma de reciprocidade é dada pela capacidade do para-si em compreender seu interlocutor:

Compreender uma frase de meu interlocutor é, com efeito, compreender o que ele *'quer dizer'*, ou seja, aderir a seu movimento de transcendência, lançar-me com ele rumo a possíveis, rumo a fins, e retornar em seguida ao conjunto dos meios organizados para compreendê-los por sua função e seu objetivo. Escutar o discurso é *'falar com'*, não simplesmente porque o imitamos para decifrá-lo, mas porque nos projetamos originariamente rumo aos possíveis e porque a compreensão deve ser estabelecida a *partir do mundo* (SARTRE, 2010a, p. 560).

Esta passagem é fundamental para a plena possibilidade de uma psicanálise existencial: posso compreender o outro simplesmente porque eu, tal como ele, sou uma consciência que visa, através de suas possibilidades, seus fins próprios; no limite, eu compreendo o outro porque ambos pertencemos a uma realidade-humana. Esta compreensão não é senão a experiência da alteridade: aderindo ao movimento de transcendência do outro através de sua fala ¹⁴⁷, eu sou capaz de compreender seu discurso porque, igualmente, sou capaz de compreender suas possibilidades e seus fins: “em *L'être et le néant*, Sartre sugere que a compreensão empática é o utensílio capital da psicanálise existencial” (CANNON, 1993, p. 112). Doravante, esta compreensão (via linguagem), somada ao método já elucidado por nós da psicanálise existencial, faz com que o psicanalista (bem como o psicanalisado) chegue à realidade da transcendência do psicanalisado: sua escolha/projeto fundamental de si mesmo. Ora, e não é senão isto o

¹⁴⁷ Para Sartre (2010a, p. 559), “a estrutura elementar da linguagem é a *frase*. É no interior da frase, com efeito, que a palavra pode receber uma função real de designação; fora dela, ela é apenas uma função proposicional, quando não é senão uma simples rubrica destinada a agrupar significações absolutamente díspares”. Em suma, diremos também, à guisa de *EN*, que a linguagem é um livre projeto para mim, mas que possui leis específicas para o outro.

que afirma Gorz (2005, p. 641 e seq.)¹⁴⁸: ainda que o comentador explicita que a reflexão pura seja capaz de operar uma verdadeira conversão autêntica (passagem do espírito do sério à consciência como consciência consciente de sua liberdade e gratuidade), este “despertar” provocado por ela somente pode obter êxito através de “técnicas que cerquem e evoquem o explicitado, mas se distinguindo dele suficientemente para não coincidir com ele; esta operação é precisamente a expressão, a linguagem” (GORZ, 2005, pp. 638-39). Nesta toada, a partir do que ele nomeia “técnicas aproximativas“, seríamos capazes de fixar e estruturar a apreensão imediata e indiferenciada do refletido ao dar à reflexão um “corpo”: o discurso. É verdade que Gorz, por sua vez, teoriza a possibilidade de uma auto análise através da reflexão pura, mas, é também igualmente verdadeiro que, ao indicar a linguagem/discurso como possibilidade de explicitação dos dados da reflexão pura¹⁴⁹, ele finda por asseverar a necessidade de outrem quando desta auto apreensão, afinal, como vimos, a linguagem/discurso é uma estrutura intrinsecamente atravessada pelo para-outro: “o para-si não pode tornar-se pensável e cognoscível a si a não ser para um outro para-si que o exteriorize ao transcendê-lo” (GORZ, 2005, p. 638). É óbvio que esta possibilidade de exteriorização do para-si pelo outro não toca totalmente no *télos* de sua imanência (ordem do vivido), mas, revestindo o vivido através da linguagem, este seria melhor explicitado uma vez que a linguagem seria capaz de revesti-lo com um esboço de exterioridade e materialidade para melhor apreendê-lo em sua translucidez: verbalizando o vivido, ainda que esta operação jamais venha a fazer com que ele passe totalmente à ordem do cognoscível, o para-si seria capaz de explicitar, ainda que não totalmente, sua interioridade; “a explicitação e a apreensão não são em nada mais claros que o vivido, mesmo que busquem evocá-lo; elas são apenas melhor estruturadas e melhor apreensíveis, pois o discurso fornece ao vivido um esboço de ‘fora’” (GORZ, 2005, p. 639).

Todavia, observemos apenas que esta tentativa de verbalização do vivido é deveras árdua sem que, previamente, o sujeito detenha o *savoir faire* da reflexão pura tal como ela fora explicitada por *L'être et le néant*; n'outras palavras, diremos que esta verbalização seria melhor coordenada a partir da orientação fornecida pelo psicanalista

¹⁴⁸ Utilizamos aqui os fragmentos de *Fondements pour une morale* (1977) publicados em *Les Temps Modernes* (2005).

¹⁴⁹ O discurso como técnica a partir da qual os dados da reflexão pura viriam à tona é requerido, pois a reflexão pura, “em seu surgimento original, é cega e sem apoio sobre o que ela vê, tudo lhe é dado ao mesmo tempo em uma proximidade absoluta como um ‘mistério em plena luz’” (GORZ, 2005, p. 637).

existencial. Da mesma maneira que a leitura, segundo *Qu'est-ce que la littérature?*, é criação dirigida¹⁵⁰, a tentativa de compreensão do vivido (sua explicitação e apreensão por parte do psicanalista e do psicanalisando) pode, igualmente, ser pensada nesses termos: o psicanalista, através de seu discurso, conduz o psicanalisado a desvelar seu projeto, a desvelá-lo a partir de seu próprio discurso, isto é, verbalizá-lo através das indicações verbais do psicanalista, o que significa, portanto, que este não age sobre aquele; se “nomeando a conduta de um indivíduo, nós a revelamos a ele; ele se vê” e “no momento em que ele se vê, sabe que está *sendo visto*; seu gesto furtivo, que dele passava despercebido, passa a existir enormemente (...), integra-se no espírito objetivo” (SARTRE, 1980, p. 29), o que não quer dizer que o outro (neste caso em tela, o psicanalista) o tenha coagido a ver-se, mas, ao contrário, significa que, pelo outro – graças à linguagem-nomeação do outro –, ele é capaz de apreender-se e, desta apreensão, operar uma elucidação – via verbalização – de si que até então permanecia irrefletida/pré-reflexiva. Nesta perspectiva, ainda inspirados pelo escrito crítico sobre a literatura, diremos do psicanalista a mesma coisa que Sartre diz do escritor: “é falso que o (psicanalista) aja sobre os (psicanalisados), ele apenas faz um apelo à liberdade deles”, e para que a análise surta efeito, “é preciso que o (psicanalisado) (a) assuma por meio de uma decisão incondicionada” (SARTRE, 1980, p. 195). Sobremaneira, é preciso observar que a possibilidade de uma “clínica sartreana”, enquanto possibilidade de “relação generosa” entre para-si e outro, não deve ser compreendida como “uma comunhão mística, tampouco uma masturbação, mas (como) um companheirismo” (SARTRE, 1980, p. 329).

Daí, portanto, podermos afirmar que a psicanálise existencial opera, através da linguagem como seu instrumento, esta espécie de “criação dirigida”, ou, melhor, esta “elucidação dirigida” do vivido que, por mais que não se deixe totalmente apreender objetivamente (logo, do ponto de vista do conhecimento), é de alguma maneira – mesmo que mínima – elucidado através do discurso conjugado do psicanalista & psicanalisando: nesta toada, poderíamos, ainda em referência ao ensaio crítico sobre a literatura, afirmar que, em situação-de-clínica-psicanalítica, este discurso conjugado estabelece entre os sujeitos (psicanalista e psicanalisando) uma espécie de *correlativo dialético*¹⁵¹ pelo qual a fala de um é o complemento direto da fala do outro, isto é, a

¹⁵⁰ Sobre este conceito sartreano ver *Qu'est-ce que la littérature*, 1980, p. 57.

¹⁵¹ A ideia sartreana de correlativo dialético pode ser encontrada no ensaio crítico já citado, p. 55 da edição aqui utilizada.

fala do analisando enriquece elucidativamente a fala do psicanalista que, por sua vez, elucidada através deste enriquecimento a fala do analisando e vise-e-versa; e desta, digamos, *crescente elucidativa*, finalmente, ambos seriam capazes de atingir o vivido em questão enquanto projeto original de ser. Operando através deste correlativo dialético, analista e analisando sustentariam, a partir de suas liberdades, uma intersubjetividade outra que aquela descrita por Sartre no capítulo sobre as relações concretas do para-si a outrem ¹⁵²; se “o inferno são os Outros”, “não é pelo fato de que nossas relações aos outros são sempre e necessariamente envenenadas, mas porque mantemos com os outros relações ‘distorcidas, envenenadas, em uma palavra: inautênticas” (CABESTAN, 2005b, p. 617).

A partir da linguagem conjugada do psicanalista e do psicanalisando, linguagem construída sob os auspícios de uma relação generosa, seríamos capazes, a título de hipótese, de construir um tipo de relação autêntica, afinal, se a linguagem é “nossa carapaça e nossas antenas, (se ela) protege-nos contra os outros e informa-nos a respeito deles, (pois ela) é um prolongamento dos nossos sentidos” (SARTRE, 1980, p. 27) ¹⁵³, é preciso também dizer que ela – a linguagem – é igualmente o instrumento privilegiado da elucidação psicanalítica do sujeito pelo sujeito, o elemento capaz de operar a comunicação entre os indivíduos. Mas, como o que se visa aqui é uma elucidação de ordem ontológica, afinal, trata-se de chegar ao núcleo duro do indivíduo (núcleo compreendido como escolha/projeto de ser em situação), esta “linguagem psicanalítica” deve, forçosamente, ter sido purificada pela reflexão pura (passagem da linguagem-indicação à linguagem-comunicação ¹⁵⁴); assim, sob este viés, compreendemos o papel de tal reflexão nos quadros da psicanálise sartreana: ora, e purificar a linguagem significa operar a descoberta de mim mesmo como condenado a existir sob a forma da contingência, significa descobrir a liberdade nadificadora de meu ser e, por conseguinte, a total impossibilidade de supressão do nada de meu ser, significa, igualmente, superar a esfera psíquica e seu vocabulário coisificante em

¹⁵² Se esta intersubjetividade outra construída pela psicanálise existencial é possível, poder-se-ia contestar o que é afirmado/esboçado em *CPM* (1983, p. 487): “a verdadeira relação ao outro (...): por intermédio da obra de arte”.

¹⁵³ Ou, ainda: “Aquele que fala está *em situação* na linguagem, investido pelas palavras; elas são os prolongamentos de seus sentidos, suas pinças, suas antenas, seus olhos; ele as manobra do interior, ele as sente como seu corpo (...)” (SARTRE, 1980, p. 19).

¹⁵⁴ “De fato, nós estamos em um plano estritamente prático no qual a linguagem limita-se a fornecer indicações. Mas se a linguagem deveria ser uma verdadeira comunicação, seria necessário que nossa situação recíproca no mundo, e um em relação ao outro, seja dada pela linguagem, a cada instante (...)” (SARTRE, 1987, p. 61).

direção a uma conversão existencial (conversão cujas possibilidades e dificuldades, iremos tratar a seguir); em suma, se a linguagem é o material e o utensílio do psicanalista, “é normal que caiba aos (psicanalistas existenciais) limpar o seu instrumento” (SARTRE, 1980, p. 335): “limpar o seu instrumento”, ou seja, polir a linguagem, via reflexão pura, de modo a fazer com que ela revele a contingência da qual fugimos. E se se fala aqui, ainda que de relance, em conversão existencial, ou seja, passagem do inautêntico ao autêntico, assunção da liberdade e do nada de ser, já somos capazes de enunciar que o psicanalista existencial, tanto quanto o escritor sartreano, “decidiu desvendar o mundo e especialmente o homem para os outros homens, a fim de que estes assumam em face do objeto, assim posto a nu, a sua inteira responsabilidade” (SARTRE, 1980, p. 31).

C)

A possibilidade de uma terapêutica a partir da linguagem aparentemente reestabelecida, podemos apresentar os objetivos desta psicanálise: instituindo uma reciprocidade a partir de uma compreensão empática do discurso do outro, o psicanalista visa atingir a escolha original/projeto fundamental do analisando para, então, tentar desconstruir a busca impossível pelo valor-em-si-para-si; nesta toada, a psicanálise existencial, mais do que uma simples terapêutica, é uma *descrição moral* que “entrega-nos o sentido ético dos diferentes projetos humanos; ela indica a necessidade de renunciar à psicologia do interesse, bem como a toda interpretação utilitária da conduta humana, revelando-nos a significação *ideal* de todas as atitudes do homem” (SARTRE, 2010a, p. 674). Enquanto descrição moral, sua tarefa é a de desconstruir no homem este incessante e impossível desejo pelo faltado sob o modo do ser-em-si-para-si (desejo de ser Deus); ela deve revelar ao homem sua liberdade enquanto liberdade nadificadora e, nesse sentido, fornecer a ele os meios necessários para que assuma a gratuidade de seu ser e, conseqüentemente, a gratuidade de sua liberdade; mais ainda: a psicanálise existencial, através de seu método hermenêutico, deve fazer com que o para-si compreenda que ele é o único responsável por suas escolhas/significações. Nesta lida, não cabe à psicanálise existencial senão fazer com que o para-si renuncie ao espírito do sério, espírito que “possui como dupla característica, com efeito, considerar os valores como dados transcendentais independentes da subjetividade humana” e, ao mesmo tempo, “transferir o caráter

‘desejável’ da estrutura ontológica das coisas para sua simples constituição material” (SARTRE, 2010a, p. 674). Para o sério, o alimento, por exemplo, é desejável apenas porque, enquanto objeto material, possui um valor nutricional; imbuído apenas na constituição material, ele ignora o nível ontológico dos objetos, isto é, ele não consegue conceber senão o nível ôntico: enquanto para-si desejante sob o modo do ter ou do fazer, o sério ignora que estas duas modalidades convergem, finalmente, ao ser, ou seja, a um desejo de ser que visa o preenchimento de seu nada e a substancialização de sua liberdade ¹⁵⁵; assim, concebendo mais realidade ao mundo do que a si mesmo, este espírito de seriedade é um determinista material cujas ações visam “fazer com que a idiosincrasia empírica das coisas beba, como um mata-borrão, os valores simbólicos destas; (ele) destaca a opacidade do objeto desejado e o coloca, em si mesmo, como um desejável irreduzível” (SARTRE, 2010a, p. 674). Sob o ânimo deste espírito, o homem considerará que o desejo sexual, por exemplo, não é senão uma força biológica que visa a satisfação através do outro; sobremaneira, ele considerará o desejo sexual como um irreduzível (satisfação fisiológica, portanto de ordem material) e, portanto, não poderá vislumbrar o envoltório ontológico no qual este encontra-se investido (desejo de possuir, através da posse do outro, um si idêntico): o espírito do sério apreende “os valores a partir do mundo” enquanto valores que residem “na substantificação tranquila e coisificada dos valores” (SARTRE, 2010a, p. 74), ou seja, ele considera os valores como meros dados transcendentais independentes da subjetividade e, desta feita, *transfere* o caráter desejável da estrutura ontológica das coisas à sua simples constituição material. Vivendo exclusivamente sob o crivo da vida cotidiana na qual reina o fetiche da esfera psíquica, o sério é uma consciência que, consciente (de) sua liberdade, busca fugir desta através de uma má-fé que a ignore ao atribuir ao ôntico mais peso que ao ontológico; assim, ele “busca o ser às cegas, ocultando de si mesmo o projeto livre que constitui esta busca; faz-se de tal modo que seja *esperado* por tarefas dispostas ao longo do caminho”, e “os objetos são exigências mudas, e ele nada mais é em si do que a obediência passiva a essas exigências” (SARTRE, 2010a, p. 674): n’outros termos, ele tenta ocultar o caráter significativo de sua consciência. Ora, encontramos aqui, ao que tudo indica, o velho tema sartreano da fuga da liberdade: se em *TE* a consciência investe o Ego de uma pseudo espontaneidade para mascarar-se a si mesma, aqui, tal qual lá, a consciência angustia-se perante sua gratuidade/contingência

¹⁵⁵ Afinal, “comer, com efeito, é apropriar-se por destruição, é, ao mesmo tempo, *entupir-se* de certo ser” (SARTRE, 2010a, p. 661).

¹⁵⁶ e, de má-fé, concebe o mundo como um complexo determinista no qual a consciência não é a responsável por significá-lo; vã ilusão, afinal, conceber o mundo dessa maneira ainda é significá-lo. Dos anos 1937 até os anos 1943, o filósofo reorienta seu pensamento (a *Drôle de Guerre*, como sabemos, deteve um papel crucial para isso), mas o tema da fuga da liberdade pela liberdade jamais deixou de colorir as elucubrações sartreanas: contudo, se no opúsculo sobre o Ego transcendente a fuga da consciência é fomentada por uma reflexão impura, reflexão que submerge através da consciência de segundo grau e reveste o Ego com uma falsa espontaneidade, aqui, ao contrário, esta fuga parece ser engendrada pela própria consciência irrefletida, pois como não deixamos de observar, sua intencionalidade é toda ritmada por um desejo de ser, a síncope de sua transcendência está toda ela arraigada em um valor normativo (em-si-para-si). Alinhando a correlação ao desejo, o filósofo consegue fornecer uma motivação ontológica ao movimento fenomenológico de transcendência, não sem, por outro lado, fazer desse movimento (e da própria correlação) um movimento de má-fé; e não é senão este o movimento intencional (de má-fé, inautêntico) realizado pelo espírito do sério.

Perante tal conclusão, é preciso indagar como poder-se-ia renunciar a este espírito sem que, forçosamente, desmantelemos o próprio *télos* da correlação – ou seja, o desejo de ser imantado por um valor que cumpre uma função normativa -. Havíamos lançado a hipótese de que a intencionalidade *está* de má-fé e não *é* de má-fé, todavia, se a correlação foi sobreposta ao desejo, e se o desejo é desejo de ser sob o modo impossível e inautêntico do em-si-para-si, como poderemos conceber uma intencionalidade sem o desejo; n'outras palavras, se o desejo de ser é o corolário do espírito do sério, e, ao mesmo tempo, demarca o *modus operandi* da intencionalidade, como renunciar à seriedade sem, contudo, desarmar a intencionalidade? No limite, a psicanálise existencial, ao familiarizar o homem com sua paixão (inútil), isto é, ao revelá-lo ao objeto real (ontológico) de sua busca que é, como vimos, uma busca pelo ser como fusão sintética do em-si e do para-si, operaria a conversão da inautenticidade à autenticidade, fomentaria a libertação e a salvação ¹⁵⁷ do para-si, ou, em outras palavras, faria com que o desejo de ser não fosse mais o *leitmotiv* do movimento intencional de transcendência, enquanto operador da correlação consciência & objeto. Suponhamos, no

¹⁵⁶ Afinal, “É muito difícil viver apenas, sem nenhuma *justificativa*” (SARTRE, 2010b, p. 347).

¹⁵⁷ Sobre estes termos empregados como tarefa da psicanálise existencial enquanto descrição moral, ver: EN, 2010a, p. 675.

entanto, que esta psicanálise tenha êxito em sua tarefa, digamos, “purificadora”, mas o que seria uma intencionalidade sem um desejo de ser que a impelisse a sair de si mesma e ir rumo ao mundo (afinal, não nos esqueçamos que “a aspiração (...) ascendente do para-si em direção ao valor como unidade do em-si e do para-si, é convertida em movimento horizontal em direção à experiência do mundo” (BARBARAS, 2005, pp. 128-29))? Talvez se os homens, uma vez psicanalisados, descobrissem que suas buscas, via ter ou fazer, deságuam inexoravelmente na *busca do ser*, eles passariam a negligenciar a apropriação material das coisas em nome de sua apropriação simbólica, entretanto, “esta tentativa participa ainda do espírito do sério”, pois ela faz supor ainda que a missão dos homens é a de fazer existir o ser-em-si-para-si, ainda que simbolicamente, e, portanto, “esses homens estão condenados ao desespero, pois descobrem, ao mesmo tempo, que todas as atividades humanas são equivalentes, já que todas tendem a sacrificar o homem para fazer surgir a causa de si” e, do mesmo modo, já que “todas estão fadadas por princípio ao fracasso” (SARTRE, 2010a, p. 675).

Doravante, tudo se passa como se a descoberta da busca pelo ser idêntico, bem como sua impossibilidade de princípio, levasse o homem, não a um estado de “tranquilidade ontológica”, mas a um estado de desespero/angústia existencial. Sob este esteio, poder-se-ia afirmar que o psicanalista existencial, mais uma vez em comparação com o escritor de *Qu’est-ce que la littérature?*, dá ao homem (neste caso, obviamente, o analisando) “uma *consciência infeliz*, e por isso coloca-se em perpétuo antagonismo com as forças conservadoras, mantenedoras do equilíbrio que ele tende a romper” (SARTRE, 1980, p. 104). Como não deixamos de frisar, esta consciência infeliz será, no arrimo teórico da *opus magnum*, a consciência consciente de sua liberdade (n’outras palavras, consciência consciente de produção de sentido do mundo) e, disto, consciente igualmente de sua impossibilidade de fundir-se ao em-si de modo a transformar a si mesma em em-si-para-si; assim, estas “forças conservadoras, mantenedoras do equilíbrio”, aqui, podem ser compreendidas como oriundas de uma vida cotidiana cujos fios dessa trama são manipulados pela esfera psíquica enquanto expoente do maquinário do espírito do sério. Ora, fazer com que o homem rompa com que este espírito, espírito que, segundo próprio filósofo, “reina sobre o mundo” (SARTRE, 2010a, p. 674), é forçosamente colidir frontalmente com o *status quo* psíquico da realidade-humana, logo, é visar uma espécie de purificação da consciência enquanto revolução¹⁵⁸ e

¹⁵⁸ Sobremaneira, frisemos que “a revolução não é um momento de substituição de um poder por outro, ela é um longo movimento de abando/desprendimento do poder” (SARTRE, 1976, p. 218).

superação deste *status quo*. E esta purificação-revolução seria capaz de obliterar a já mencionada interpretação utilitária da conduta humana, indo em direção a um tipo de, digamos, postura existencial em relação ao mundo, a mim mesmo e aos outros que diferiria completamente do egoísmo ou do altruísmo; n'outras palavras, tratar-se-ia de operar a passagem da apropriação material à apropriação simbólica das coisas. Contudo, substituir a apropriação material pela apropriação simbólica não resolve sob nenhum aspecto o problema esboçado aqui: ora, esta substituição pode manter intacto o dispositivo intencional da transcendência (desejo de ser), mas por outro lado, não produz um efeito “clínico/terapêutico” no homem. Daí a persistência do problema/questão: como fazer com que o homem, renunciando a sua paixão inútil (a busca pelo ser-em-si-para-si animada por uma falta de ser que se transmuta em desejo de ser ¹⁵⁹), não caia em desespero ontológico, e mais ainda, como esta renúncia continuaria a fazer operar o movimento intencional da consciência para fora de si mesma, isto é, sua abertura ao mundo? Vejamos, por outro lado, que o que é constitutivo da consciência não é o desejo de ser, mas a *falta de ser*; nesta toada, a psicanálise existencial poderia fazer com que o para-si renunciasse, através da compreensão do vivido via discurso, ao desejo de ser e aceitasse sua falta de ser – nada de ser - como aquilo que o constitui como ser-no-mundo e, principalmente, como aquilo que não poderá, jamais, ser preenchido.

Esta hipótese levantada acima não deixa de ser menos problemática, pois nós vimos que a temporalidade do para-si está toda ela estruturada na busca incessante dos possíveis, possíveis estes ancorados na perspectiva da realização do faltado através do faltante; assim, se suprimimos da consciência o em-si-para-si (o si idêntico como consciência idêntica de si), nós, necessariamente, coagulamos a dinâmica temporal; sem o valor como ideal normativo (que se apresenta sob a égide do desejo de ser), o homem viveria em um estado de “instantaneidade esquizofrênica”, ou seja, ele não agiria mais tendo em vista o futuro: suprimir a ilusão da possibilidade da síntese totalitária (em-si-para-si) seria fazer com que o para-si caísse novamente na instantaneidade do campo

¹⁵⁹ Sobre esta paixão inútil como busca pela impossível totalidade em-si-para-si, lê-se: “Toda realidade-humana é, ao mesmo tempo, projeto direto de metamorfosear seu próprio para-si em em-si-para-si e projeto de apropriação do mundo como totalidade do ser-em-si (...). Toda realidade-humana é uma paixão na medida em que ela se projeta perder-se para fundar o ser e para constituir, com isso, o em-si que escapa à contingência sendo seu próprio fundamento, o *Ens causa sui* que as religiões nomeiam Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à paixão de Cristo, pois o homem perde-se enquanto homem para que Deus nasça. Mas a ideia de Deus é contraditória e nós nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil” (SARTRE, 2010a, p. 662). Nesta toada, é interessante frisar que a não-existência de Deus, ou sua natureza paradoxal, cumpre, nos quadros da ontologia fenomenológica, um papel teórico.

transcendental de *TE*. Em suma, a impossibilidade da síntese figura como a possibilidade da transcendência, e abrir mão da síntese significa, forçosamente, encerrar/enclausurar a consciência sob si mesma: na exata medida em que o *a priori* da correlação está assentado no binômio *desejo de ser/falta de ser*, fica difícil conclamar à psicanálise existencial a tarefa de fazer com que o homem abra completamente mão desse desejo/busca de ser. Nesse sentido, é preciso retificar o que dissemos há pouco: o desejo de ser, porque expressão da falta de ser, é, ele também, constitutivo da consciência, de sua abertura intencional rumo ao mundo; n'outras palavras, devemos afirmar que não existe falta para uma realidade-humana que não seja edificada por um desejo de supressão desta falta. Todavia, como bem adverte o filósofo francês, a temporalização da consciência “não é um progresso ascendente rumo à dignidade da ‘*causa sui*’, é um escoamento de superfície cuja origem é, ao contrário, a impossibilidade de ser causa de si” (SARTRE, 2010a, p. 668); destarte, o método psicanalítico sartreano, talvez, seria capaz de fazer com que o sujeito, verbalizando seu projeto original de ser, compreendesse a impossibilidade de ser esta causa de si sem, necessariamente, precisar abrir mão deste desejo que é constitutivo de seu ser como nada de ser. Nessa perspectiva, parece que somos forçados a concluir que a realidade-humana é intrinsecamente sofredora, “ela é, por natureza, consciência infeliz, sem superação possível do estado de infelicidade” (SARTRE, 2010a, p. 127).

Se não podemos renunciar completamente ao espírito do sério porque estaríamos renunciando *eo ipso* ao próprio movimento intencional de transcendência da consciência, não vemos como a psicanálise existencial poderia produzir, quando da descoberta do valor como objetivo ontológico primeiro do para-si, um efeito terapêutico, ou, para falar como Sartre, uma libertação/salvação. Se o desejo – que, no limite, é sempre desejo de ser – é a *dynamis*, digamos assim, do movimento intencional da consciência, suprimi-lo seria colapsar/comprometer a espinha dorsal da ontologia fenomenológica, a saber: o nada; afinal, o para-si é desejo de ser porque é nada de ser, ele é abertura – desejante - ao Ser na exata medida em que é um nada – desejante – de ser. O problema torna-se ainda mais grave quando especulamos mais pacientemente o arrimo da correlação ao desejo de ser enquanto desejo modalizado por um valor normativo: se o desejo ontológico de ser é fundamental à operação fenomenológica da correlação, e se o espírito do sério caracteriza-se por este desejo impossível e fadado ao fracasso, vislumbramos que este espírito é, na verdade, necessário para que a correlação seja operada; diante deste arrazoado considerável de objeções é mais fácil compreender,

talvez, os motivos que conduzem o filósofo a não adentrar no tema da conversão à autenticidade. Neste escopo, parece razoável afirmar que a psicanálise existencial, tal como nos referimos a propósito da reflexão pura, deve provocar no sujeito uma verdadeira catarse capaz de subverter as bases mesmas da intencionalidade; mas vê-se mal, entretanto, como esta catarse seria possível. Deste paradoxo aparentemente incontornável, encontramos-nos diante da seguinte fatura teórica: “*elaborar uma concepção infalível do sério condena-nos a ele infalivelmente*. Ainda que possamos tentar remediá-lo *em seguida* por uma relativização da seriedade a qual nós estamos condenados sublinhando a irrealidade do que pretendemos realizar, é tarde demais, pois uma seriedade absoluta está em nós *como um verme*” (UÇAN, 2013, p.87).

É preciso admitir que não se trata aqui de um problema exagerado por nós, pois ao longo de toda a primeira parte de nossas investigações, seguimos cautelosamente (ou pensamos ter seguido) o percurso sartreano pelo qual o filósofo costura teoricamente a correlação ao desejo de ser, ou, em outras palavras, “a necessidade circunstancial de uma informação dos fatos pelos valores de maneira não tética” (UÇAN, 2013, p. 88), isto é, o nível ôntico (objeto empírico) envolto pelo nível ontológico (objeto transcendental) através de um ideal faltado (valor em-si-para-si). Nesse sentido, a ontologia fenomenológica esquadrinha e concebe uma estrutura do para-si que, em regime de psicanálise existencial, deve ser superada, mais: uma vez que a psicanálise existencial tem como tarefa a superação do espírito do sério, no limite, ela deve, através dessa tarefa, reordenar a própria correlação. Ora, e se reforçamos a tinta em relação a este ponto, isso é devido, sobretudo, a nossa surpresa em relação à magnitude do problema que revelamos neste momento. Exigir que a psicanálise existencial faça com que o para-si renuncie ao espírito do sério é cair em total desacordo com os dados ontofenomenológicos; com isso, finalmente, seremos forçados a desabilitar os direitos teóricos desta psicanálise? Exigir a renúncia completa desta psicanálise é deveras radical: ao contrário disso, nós cremos ser necessário pensá-la, não como uma renúncia da seriedade (que, aliás, é impossível porque absoluta), mas, sobretudo, como uma aceitação desta seriedade, tal como indicado por Uçan (ainda que para ele isso não seja o suficiente), através de sua relativização: sem este projeto paradoxal (e quase impossível aqui) de renúncia do espírito do sério, a psicanálise deve revelar “ao agente moral que ele é *o ser pelo qual os valores existem*; é aí, então, que sua liberdade tomará consciência de si mesma e se descobrirá na angústia como a única fonte do valor e do nada para quem o *mundo existe*”, e “uma vez que a liberdade venha a descobrir a busca

do ser e a apropriação do em-si como seus *possíveis*, ela apreenderá na e pela angústia que eles somente são possíveis sobre fundo de possibilidade de outros possíveis” (SARTRE, 2010a, p. 675). Mormente, a psicanálise existencial, enquanto descrição moral, apenas pode fazer com que o sujeito adquira consciência (consciência reflexiva, consciência tética/posicional) de que ele é um ser cujo nada de ser jamais poderá ser preenchido, ela despertará o homem para o fato de sua paixão inútil ao desvelá-lo como condenado a ser livre enquanto liberdade que não encontra apoio senão em si mesma, em suma, a “prática” desta psicanálise é a de revelar ao para-si que “ele é responsável do mundo e de si mesmo enquanto maneira de ser” (SARTRE, 2010a, p. 598). O método em tela deverá, através do desvelamento da escolha/projeto, colocar o para-si a par de sua responsabilidade “enquanto consciência (de) ser o autor incontestável de um evento ou de um objeto” (SARTRE, 2010a, p. 598), logo, como ser a partir do qual faz com que haja um mundo. Consciente da envergadura de sua liberdade/nadificação como produção de sentido, o para-si deverá assumir sua condição paradoxal de ser um ser que não é o que é e é o que não é, mas que deseja ser o que é sem, por outro lado, deixar de ser consciência.

Assumindo-se como liberdade injustificada, o para-si compreenderá que sua situação, ao invés de ser forjada por um determinismo qualquer, é a exata imagem de sua livre escolha de si mesmo: afinal, “não sou eu quem decide pelo coeficiente de adversidade das coisas e até de sua imprevisibilidade ao decidir acerca de mim mesmo? Destarte, não há *acidentes* em uma vida” (SARTRE, 2010a, p. 599). Reconhecer e assumir esta responsabilidade radical engendra uma angústia moral, ética e existencial no sujeito ¹⁶⁰, mas este parece ser o único caminho que possuímos para que “relativizemos” (o que não significa, frisemos, anular) a seriedade: reconhecer-se responsável, ou seja, ter consciência posicional de ser o criador absoluto dos valores, significa assumir que a realidade-humana, em seu cerne, é sem desculpas, sem justificativas *a priori*. “Despertar do sono dogmático” (que poderíamos enquadrar como um despertar do sono psíquico, inautêntico), é apreender-se como um ser responsável por tudo, embora não sejamos jamais o fundamento de nossa responsabilidade, pois não somos o fundamento de nosso ser; este despertar provocado pelo desvelamento da gratuidade e fracasso inexorável do valor normativo, deverá engendra no homem o

¹⁶⁰ Afinal, como afirmará SG (2010f, p. 50): “sem dúvida, posso a qualquer momento modificar os meus projetos e não penso sem certa angústia na minha versatilidade: mas essa angústia vem do fato de que eu sou livre e nada, nem mesmo os meus próprios juramentos, poderá me sujeitar (...)”.

conhecimento ontológico de que ele é “um ser que não é fundamento nem de seu ser, nem fundamento do outro, nem dos em-si que formam o mundo ¹⁶¹, mas que é coagido a decidir sozinho o sentido do ser, nele e por toda parte fora dele” (SARTRE, 2010a, p. 601). Uma vez consciente (reflexivamente) de sua escolha/projeto fundamental como livre tentativa de realização da totalidade falta ou valor em-si-para-si, quais os rumos que a liberdade do sujeito deverá tomar, ou seja, o que se tornará esta liberdade consciente da impossibilidade do valor normativo? Façamos das indagações de Sartre as nossas:

Ele irá levá-lo consigo, não importa o que faça, e, em seu próprio reverter-se ao em-si-para-si, será recapturada por detrás por esse mesmo valor que pretende contemplar? Ou então, pelo simples fato de apreender-se como liberdade em relação a si própria, poderá pôr um ponto final ao reino do valor? É possível, em particular, que a liberdade se tome a si mesma como valor, enquanto fonte de todo valor, ou deverá necessariamente definir-se em relação a um valor transcendente que a assombra? E, no caso em que ela pudesse querer-se a si mesma como seu próprio possível e seu valor determinante, o que seria preciso entender disso? (SARTRE, 2010a, p. 675).

Caso a liberdade queira a si mesma como seu “próprio possível e seu valor determinante”, isso fará com que ela, de acordo com o filósofo, assuma seu ser como um ser não é o que é e é o que não é, e, desta assunção, seu ideal de ser será o ser que não é o que é e é o que não é: doravante, ela escolherá, não mais recuperar-se ou coincidir consigo, mas fugir de si e estar sempre à distância de si ¹⁶²; ora, mas como deveremos compreender este reenquadramento do ser do para-si enquanto ser que se quer a distancia de si mesmo? Se acaso a liberdade tomasse a si mesma como fim último, como valor normativo, isso não faria com que ela, forçosamente, escapasse a toda situação? Ou, ao contrário, “irá situa-se tanto mais precisamente e tanto mais individualmente quanto mais vier a se projetar na angústia, enquanto liberdade em

¹⁶¹ Logo, desta afirmação somos capazes de compreender que esta consciência, enquanto consciência significadora, não é fundamento do ser do em-si.

¹⁶² Esta assunção de uma não identidade a si (conversão à autenticidade) é amplamente visada em *Cahiers pour une morale*: assumindo que seja possível realizar uma reflexão pura, Sartre (1983, p. 490) constata o seguinte: “se é falso que eu seja corajoso e falso que eu não o seja, será necessário, portanto, refinar os conceitos até apreender-se a si mesmo na tensão original: eu não *sou* corajoso porque eu projeto sê-lo, dito de outra maneira, porque meu projeto se exerce como negatividade em relação a um tipo de covardia original; mas eu também não sou mais covarde, pois esta qualidade implicaria um propósito em sê-lo; trata-se, sobretudo, de um tipo de dispersão original, de um tipo de flexibilidade cerosa à circunstância (...)”. N’outras palavras, trata-se de assumir que somos o que não somos e não somos o que somos.

condição, e quanto mais vier a reivindicar em maior grau sua responsabilidade, a título de existente pelo qual o mundo advém ao ser?” (SARTRE, 2010a, p. 676). Estas indagações, como sabemos, são deixadas sem respostas e o filósofo promete tentar respondê-las em uma obra futura que, também como sabemos, jamais fora lançada ¹⁶³. Se estas respostas permanecem em estado de suspensão, isso não significa que nós não possamos elucubrar algumas dificuldades em relação a tais questionamentos: levando em consideração exclusivamente as tramas teóricas de *EN*, não somos capazes de imaginar uma consciência que apreenda sua própria liberdade como finalidade sem que isto não faça com que ela se coagule, se feche sobre si mesma; para nós, fazer com que o valor em-si-para-si seja suprimido em prol de um valor que seria a própria liberdade, anula a própria abertura da consciência ao mundo e, finalmente, faz desmoronar, não apenas a transcendência, mas igualmente a ipseidade e a temporalidade.

Afora o que dissemos, suponhamos que seja possível suprimir a busca pelo em-si-para-si ao fazermos da liberdade nadificadora um valor: além da referida coagulação da consciência sobre si mesma, é preciso admitir, igualmente, que isso não suprimiria o espírito do sério, pois ainda estaríamos lidando com um para-si que, ontologicamente, necessita de um valor para fundamentar sua existência. Todavia, imaginemos agora que a liberdade, tomada como finalidade última, suprima a própria necessidade do valor: isso feito, cairíamos novamente na coagulação da consciência sobre si mesma e no desmoronamento da temporalidade, pois sem um faltante que a impulsionasse, enquanto transcendência-ação, a nadificar seu passado e transcender o presente rumo ao futuro como possibilidade de preenchimento deste faltado, a consciência não passaria senão, como ademais já indicamos, de uma pura instantaneidade indiferente. Para Gorz, em artigo já citado, a consciência, ao assumir sua liberdade como valor fundamental e fonte de todos os valores, implica, nesta conversão existencial, uma conversão moral: “descobrir-se e assumir-se como fundamento desses valores, já é contestá-los, descobri-los como sendo sem fundamento e sem valor” (GORZ, 2005, p. 645). Para o comentador, a questão de saber o que a liberdade pode querer ao assumir-se como seu próprio valor (sem, contudo, negar-se por esse projeto, mas, ao contrário, confirmar-se nele), é uma questão autenticamente moral que não comporta uma resposta exata, pois esta assunção da liberdade pela liberdade, “é vivida na angústia autêntica como questão

¹⁶³ Segundo o tradutor da edição brasileira de *L'être et le néant*, Paulo Perdígão, esta obra não lançada teria por título *L'Homme*. Não fomos capazes de encontrar esta referência de título no *corpus* sartreano, mas sabemos que este projeto abandonado e incompleto fora editado pela Gallimard sob o título de *Cahiers pour une morale*.

que precisa inventar sua própria resposta e que não pode obter resposta a não ser que ela a invente” (GORZ, 2005, p. 645). Todavia, ele não deixa de indicar o sentido que poderia haver nesta conversão existencial/moral, qual seja: uma vez assumindo-se, via terapêutica existencial, como fundamento último de todos os valores, a liberdade somente poderá assumir-se desta maneira com a condição de exigir, a partir deste valor, a liberdade que a fundamenta; “em outros termos, a liberdade não pode, autenticamente, valorizar senão a liberdade, ela não pode exigir senão ela mesma, ela é autenticamente projeto de fundamentar-se, ela é, para ela mesma, o valor supremo” (GORZ, 2005, p. 646). Porém, esta purificação/conversão existencial-autêntica-moral de uma consciência que se assume como seu próprio valor seria capaz de libertar-se completamente, e de uma vez por todas, do ideal normativo em-si-para-si que a assombra e a constitui como transcendência (desejante) rumo ao mundo? Se a liberdade, como a definiu Sartre, é falta do ser-fundamento-de-si rumo ao qual ela se transcende e se ultrapassa, como poderíamos conceber uma liberdade sem este ideal de ser? O comentador novamente:

Se a liberdade pode e deve poder tomar a si mesma por fim, isso é devido ao fato de que, não sendo o que ela é, ela é seu próprio ultrapassamento original em direção ao ideal de ser fundamento de seu ser. Mas ela não é prisioneira deste ideal-fundamento: ele é sua *exigência-fundamento*; ela não pode liberar-se dele, pois ele é a consciência enquanto esta é e tem de ser ultrapassamento. (...) Querer a si mesma, isto é, tomar-se a si mesma por valor, não é substituir ao ideal da causa de si esta figura ou este gozo de um momento, mas é reivindicar seu ideal-fundamento como sua exigência-fundamento a permanecer ultrapassamento e tensão continua em direção a ele. Não se trata mais, portanto, de *Ser* fundamento de si, mas de ser *projeto* de fundar seu ser; não se trata mais de coincidir com o valor, mas, ao contrário, de mantê-lo à distância, de concebê-lo em sua idealidade total como o sentido absoluto *que não pode permanecer sentido senão com a condição de jamais se realizar*, mas com a condição também de efetuar-se como o sentido de sua busca. A liberdade volta-se, por conseguinte, sobre o valor, não para suprimi-lo, mas para valorizá-lo: ao invés de *ser* somente esse sentido como falta sofrida e que se recusa, ela se apreende como falta e resolve fazer-se falta, persegue sempre esse sentido, não para coincidir consigo, mas, remetendo ao infinito de sua evanescência esta esperança de coincidência, para produzir-se continuamente na existência como liberdade (GORZ, 2005, pp. 646-47).

Esta longa passagem, como podemos notar, busca fornecer uma compreensão acerca do que poderia acontecer caso a consciência, uma vez purificada do espírito do sério e da má-fé, rechaçasse o valor que a assombra (em-si-para-si) e tomasse a si mesma como valor supremo: o para-si, descobrindo sua escolha de ser como escolha de existir como impossibilidade de fundamentação de si, assumiria esta impossibilidade, pois seria capaz de perceber que este valor (assim como todos os demais) não é senão insuflado por sua própria liberdade. E se a liberdade é, como assegura Gorz, o fundamento de todos os valores, o para-si, consciente disso, assumiria o valor que o assombra, isto é, ele o assumiria enquanto este é, finalmente, valorizado pela própria liberdade da consciência; nesta toada, se a liberdade é fundamento do valor e se o valor, por seu turno, faz com que a liberdade transcenda a si mesma rumo a seus possíveis próprios, a consciência, em regime de autenticidade, deverá, com bem observa Gorz, valorizar o valor ao invés de suprimi-lo, pois ao valorizá-lo, ela estará, igualmente, valorizando a si mesma enquanto liberdade-fundamento-de-todos-os-valores. A liberdade, ao tomar-se a si mesma o valor supremo (ou seja, como fundamento de todos os valores, como polo último da produção de sentido do mundo), logo, apreendendo-se como intenção e projeto de fundamentar-se a si mesma, “não pode mais deixar de lado o fim ou o valor que ela persegue e o movimento desta perseguição. Não pode mais haver ali diferença essencial para ela entre querer um objetivo e querer a si mesma como perseguidora desse objetivo” (GORZ, 2005, p. 647). Doravante, assumindo-se como “valor de todos os valores”, a liberdade não precisaria recuar diante do desejo de ser fundamento de si, mas apenas aceitar este desejo como projeto fadado ao fracasso, e cujo sentido advém, necessariamente, da própria liberdade. Ora, essa espécie, digamos, de assunção do fracasso proposta por Gorz, é interessante na medida em que arrima liberdade & valor de modo a não suprimir o projeto de ser que, inexoravelmente, define e constitui o para-si (pois, como vimos, é seu índice fenomenal); por outro lado, esta assunção, no limite, não resolve totalmente o problema, pois o para-si, mesmo aceitando sua liberdade como fim último (como o “valor de todos os valores”), não deixará de perseguir a fundamentação de si (n’outras palavras, não deixará de ser assombrando pelo espectro do si). E mesmo que o para-si esteja ciente do perpétuo fracasso desta fundamentação e de sua liberdade como *dynamis* deste valor, isso não significa necessariamente que sua existência, porque assentada ontologicamente nesta busca, veja-se expurgada da má-fé. Assumir a liberdade como fundamento e valor supremo não nos parece suficiente, pois, ainda assim, a consciência não deixará de buscar sua

fundamentação através de seus possíveis: se, como afirma Sartre, a liberdade é efetivamente projeto perpétuo de fundamentar-se a si mesma, a simples consciência tética deste projeto enquanto fracasso não suprime o *télos* de seu movimento intencional para fora de si, n'outras palavras, não suprime o desejo de ser si mesma seu próprio fundamento ¹⁶⁴. Quando Gorz afirma que não se trata mais, para a consciência autêntica, “de ser fundamento de si, mas de ser projeto de fundar seu ser”, esta observação não passa sem problemas: o fundamento de si que a consciência de má-fé busca é *ipsis litteris* projeto de fundar seu ser; assim, estar consciente de que este fundamento é um projeto fadado ontologicamente ao fracasso não suprime esta busca alienante, ou seja, a consciência ainda se encontra ancorada na necessidade ontológica de fundamentar-se ¹⁶⁵. Por outro lado, se se concebe este “projeto de fundar seu ser” como aceitação, por parte da consciência, do nada de seu ser e de seu correlato ontofenomenológico, a liberdade, caímos novamente no que havíamos denunciando alguns parágrafos acima: voltando-se sobre seu próprio ser como valor e projeto último, a consciência fechar-se-ia sobre si mesma e, disso, cessaria de operar sua transcendência em direção ao mundo, pois esta transcendência é dinamizada, insuflada pelo desejo de ser (de ser aquilo que, justamente, ela não é, ou seja, consciência idêntica de si). Ao equalizar, por exemplo, o conceito de *causa sui* e de presença a si ¹⁶⁶, Sartre parece determinar de maneira inexorável que, o que quer que o para-si faça, este sempre buscará, porque consciência (de) si, presença a si, a realização do *ens causa sui*; e se esta busca é inautêntica, o fato

¹⁶⁴ Em *CPM* (1983, p. 433), Sartre, num passe de mágica (porque não encontramos outra explicação senão via magia), afirmará que “todo desejo põe a verdade e a liberdade”, mas até ai tudo bem, não fosse a continuação de seu raciocínio: “ele não é ilegítimo e impuro senão secundariamente enquanto é envenenado pela vontade de *ser* (Em-si-para-si) e pela presença, nesse desejo, do Outro. Dito de outro modo: à medida que a conversão à reflexão não cúmplice é operada, o desejo torna-se desvelamento pelo martírio da carne e nascido da carne, relação imediata ao mundo da verdade-alimento, afirmação da liberdade. Ele é o que faz com que *haja* o ser”. Pois bem, não se trata ali senão de fazer da liberdade o valor de todos os valores e, desta lida, criar este reino da “verdade-alimento”. Contudo, vimos que a assunção da liberdade pela liberdade é, além de utópica, uma solução que não suprimiria a famigerada necessidade, por parte do para-si, de ser seu próprio fundamento, logo, de buscar, como condição de seu ser, um fundamento.

¹⁶⁵ Isso, aliás, é o que observa Mouille (2011a, p. 293): “Em 1943, Sartre associa ainda a conversão (à autenticidade) na possibilidade de uma ‘moral da libertação e da salvação’, mas a conclusão de *L'être et le néant* coloca o problema: se o agente sabe que ele é o ser através do qual os valores existem, ele deve evitar se aprisionar e pretender ‘realizar’ o valor que é a liberdade. Problema, aliás, do qual parte *Les Cahiers pour une morale*: ‘Se tu buscas a autenticidade pela autenticidade, tu não és mais autêntico’”. Entretanto, o final da referida obra não termina senão afirmando esta liberdade como valor absoluto, isto é, como fim: a reflexão pura seria “(...) constituição de uma liberdade que se toma a si mesma como fim” (SARTRE, 1983, p. 578).

¹⁶⁶ “(...) *se* o em-si devesse fundar a si mesmo, ele não poderia tentar isso senão fazendo-se consciência; isso significa que o conceito de ‘*causa sui*’ encerra em si o conceito de presença a si, ou seja, a descompressão de ser nadificante (...)” (SARTRE, 2010a, p. 668).

de termos consciência posicional dela, como já fizemos indicar, não alteraria a inautenticidade do próprio ser da consciência ¹⁶⁷.

Em *Cahiers pour une morale*, o filósofo buscará pensar o que seria a realidade-humana caso a reflexão pura fosse possível (vimos que ela engendra uma série de problemas): a purificação da consciência engendraria uma relação de generosidade do para-si tanto em relação a si mesmo como em relação a outrem. O “tom autêntico” dos *Cahiers* está concentrado em um esforço para separar apropriação e criação e “fundam sobre uma nova definição da ação como desvelamento e criação do Ser. De uma certa maneira, a *possibilidade* da reflexão pura consagra nos *Cahiers* um *fazer* que não se reduza ao *ser*” (RIZK, 2005, p. 149) ¹⁶⁸. Ora, nesse sentido, trata-se de mostrar que, ao contrário de *L'être et le néant* (eidética da má-fé), há possibilidade de pensarmos uma lógica da ação (uma vez purificada) sem sucumbirmos à busca pelo em-si-para-si. À medida que a reflexão pura conduz o para-si à assunção da liberdade pela liberdade, ela engendra nele uma conversão à autenticidade que desponta para a seguinte constatação (constatação já apresentada em *EN*, mas não desenvolvida): “uma liberdade que se quer liberdade é, com efeito, um ser-que-não-é-o-que-é e que-é-o-que-não-é e que escolhe, como ideal de ser, o ser-que-não-é e o não-ser-que-é”, em suma, o para-si, purificado, “escolhe, portanto, não se fundar, mas de fugir, não de coincidir consigo, mas de ser sempre à distância de si” (SARTRE, 2010a, p. 675-676). Se *EN* elenca esta possibilidade moral, *CPM*, por sua vez, elencará as modificações que esta moral autêntica acarretará no ser do para-si: o *ter*, por exemplo, não será mais operando a partir daquele “fundo ontológico” que visa, a partir da posse do X material, a posse do ser transfenomenal do fenômeno, n'outros termos, “o para-si aceita perder-se, isto é, não busca recuperar-se como Ser”, doravante, “nós encontrarmos assim o caráter absoluto da *relação*, do para-si como relação: o ser-em-si não pode ser para-si, mas ele advém como mundo existindo *para* o para-si”; reciprocamente, “o para-si existe *para* si revelando o ‘há do ser’ do mundo” (RIZK, 2005, p. 151) ¹⁶⁹. Convertido e purificado, o

¹⁶⁷ Não alteraria, pois esta busca pelo si idêntico é, frisemos sempre que necessário, constitutiva do índice fenomenal de transcendência, leia-se abertura, da consciência ao mundo.

¹⁶⁸ O presente artigo de Rizk será nosso farol teórico aqui e quase todas as nossas citações de *CPM* são citações indicadas por ele.

¹⁶⁹ Ou ainda: “(...) o para-si deve aceitar perder-se, isto é, não tentar recuperar-se como Ser, de tal modo que para ele o Ser se manifeste. Quase-criação, que significa salvar o Ser da pura indiferenciação. Resultada disso o caráter absoluto do para-si como relação: o ser-em-si não pode ser para-si, mas ele advém como mundo existindo *para* o para-si. Reciprocamente, o para-si ‘se funda’ como... *para-si* revelando este ‘há do ser’ do mundo que não existe senão para ele” (RIZK, 2005, p. 159).

para-si irá renunciar a seu desejo de fundar-se e não será senão um ser que existe como nada pelo qual o Ser aparece; lemos:

O Para-si não é o Ser, o Ser não é o para-si, mas o Ser é para – o para-si que é – para-si. Essa relação, se ela é apreendida em sua pureza após a conversão, não é nem apropriação e nem identificação. O Ser é outro que o para-si e desvela-se como irredutivelmente outro. E o para-si apreende-se no desvelamento como irredutivelmente *em exílio* em relação ao Ser. É uma relação pela qual não há termos, mas que é originalmente *extática*. O para-si perde-se como si para cooperar para que o Ser seja; ele visa não ser mais nada do que isso através do qual o Ser se manifesta; e ao mesmo tempo ele é fundamento e possui a consciência de sê-lo, seja não téticamente, seja reflexivamente, enquanto por ele o Ser vem ao mundo (SARTRE, 1983, pp. 500-501).

Nessas condições de “paz ontológica”, ver-se-á que, além da categoria do ter, o *fazer* será totalmente reestruturado: “dirá respeito ao fazer verificar a equivalência entre fazer com que *haja ser e dar sentido ao ser*” (RIZK, 2005, p. 152). Em linhas gerais, Sartre mostrará que a purificação do para-si (que é purificação de sua consciência), reestrutura o fazer (ação) de tal modo que, imbuído nela, o para-si não visará mais o ideal do em-si-para-si. Bem ao contrário desse ideal inautêntico e de má-fé, uma ação purificada é desvelamento do para-si como liberdade e como uma pura contingência injustificada, mas que, por outro lado, faz com que o Ser revele-se¹⁷⁰. Via reflexão purificadora, o projeto revelar-se-á ao para-si reflexivamente como revestido de uma autonomia que lhe confere a gratuidade de uma contingência; “o projeto aparece a si mesmo (...) como projeto consciente *de si como projeto*” (RIZK, 2005, p. 156), isto é, como projeto cujo *sentido* é fornecido pela própria liberdade do para-si; logo, “a conversão faz da contingência um absoluto, livre de toda necessidade vinda do exterior” (RIZK, 2005, p. 157); purificada e autenticamente moral, a ação, ao invés de visar o si idêntico, será a condição para que o Ser seja desvelado e, ao mesmo tempo, ira apreender a si mesma como resultado de uma liberdade contingente e puramente gratuita, ela revelará o ser do para-si como perpetuamente em questão em seu ser¹⁷¹,

¹⁷⁰ No limite, Sartre está contradizendo o que nós havíamos visto em nosso segundo capítulo: o ser tranfenomenal do fenômeno sem necessidade da consciência para ser o que é. Ao que tudo indica aqui, a consciência, uma vez purificada, passa a ser um tipo de consciência à maneira de Husserl, isto é, consciência constitutiva do próprio Ser.

¹⁷¹ Ver, por exemplo, o exemplo ofertado por Sartre em *CPM*, pp. 497-498.

logo, como uma pura autonomia (pura responsabilidade). Nesse sentido, o que uma reflexão pura exige é uma total gratuidade da ação enquanto esta é revelação do Ser (o há o ser): daí que ela seja, portanto, uma ação-criação, pois age a partir de nenhuma justificada senão sua própria liberdade e, ao mesmo tempo, desvela o Ser; “podemos concluir disso que desvelamento e ação conjugam-se em potência de ultrapassamento do Ser rumo ao seu sentido: tal é o estatuto humano da ação enquanto criação” (RIZK, 2005, p. 161). Em estado de “paz ontológica”, o para-si serve ao Ser enquanto é através dele que este poderá revelar-se, e o Ser, por sua vez, serve ao para-si enquanto ele figura como o horizonte de suas ações (o mundo); dirá o filósofo:

(A presença do para-si ao Ser) desvela o Ser como uma generosidade rigorosamente correlativa de sua generosidade a ele. O Ser não é em-si e para-si como na consciência heideggeriana: ele é em-si e para ele. Isso significa que ele é totalmente *ele*, sem partes, sem facetas, separado somente de mim pelo o que Mallarmé nomeia a *lacuna*. Mas esta lacuna é ainda o Para-si. Ele não está separado do Para-si senão pelo Para-si e o Para-si é a ele mesmo sua própria separação do Ser, e pela assunção desta separação, ele retira o Ser da noite e faz com que ele apareça no Absoluto. Ele aceita não ser o Em-si para que o Em-si apareça em sua total majestade. Assim, sua paixão é gozo porque, através de sua renúncia ao Ser, o Ser é inteiramente *para ele*, totalmente dado em seu campo perceptivo, fazendo explodir sua objetividade absoluta na região de sua subjetividade. O gozo é aqui o de ser o Ser indo até o fim de ‘não sê-lo’. Isso é: *não há nada* senão o absoluto, pois fora do Ser eu não sou senão um consentimento absoluto para que o Ser seja (SARTRE, 1983, pp. 510-511).

Diante deste “happy ending” ou “lua de mel ontológica”, nós concluímos que a autenticidade supostamente levaria o homem a considerar-se como uma liberdade gratuita, porém criadora. *En résumé*, o projeto de autenticidade de *CPM* visa, como percebemos, uma reconciliação entre para-si e em-si. Contudo, esta espécie de assunção da liberdade pela liberdade figura como uma das exigências de uma moral pura, exigência que, como confessa Gorz, não possui garantia alguma de sua efetiva realização: “de fato, isso não é possível hoje, e nada permite afirmar que isso será algum dia possível” (GORZ, 2005, pp. 648-49). Assim, se se encontra obstáculos teóricos quanto à superação do valor em-si-para-si (bem como de seus correlatos: desejo de ser, inautenticidade, má-fé e espírito do sério), talvez tenhamos de supor que, por figurar no

maquinário da correlação/movimento de transcendência, ele – enquanto um tipo de alienação - seja mesmo necessário à vida do para-si, pois sem este valor ideal e normativo não somos capazes de pensar um para-si agente, isto é, um para-si que age livremente tendo em vista a aquisição da totalidade faltada (afinal, pensar uma ação pela ação, isto é, como pura gratuidade-desvelamento-do-Ser é bastante difícil); aliás, não nos esqueçamos de que este faltado, enquanto ideal normativo, é o fundo ontológico último de toda e qualquer ação ôntica, seja ela a mais banal ou a mais nobre ¹⁷². Se tudo se passa como se o valor (enquanto alienação de um ser que busca uma liberdade substantiva) fosse inexorável ao próprio movimento da vida do para-si, a psicanálise existencial, em sua dimensão de descrição moral, não pode senão fazer com que o homem esteja a par de sua paixão inútil sem que, com isso, ele renuncie totalmente a ela; se os princípios cardiais da realidade-humana são o ter e o fazer enquanto princípios que, finalmente, se remetem ao ser ¹⁷³, imaginar uma consciência que não seja desejo de ser é imaginar uma consciência tomada por uma total inércia, logo, isto significa concebê-la como um ser que se abasta a si mesma: nesse sentido, suprimir a busca pelo em-si-para-si significa suprimir *ipso facto* a própria consciência enquanto nadificação do ser-em-si. É preciso dizer: aquilo que nos aliena é, igualmente, aquilo que nos define como realidade-humana. Ora, e se “a tarefa principal do capítulo sobre a psicanálise existencial deve ser a de nos fazer renunciar ao espírito do sério”, enquanto esta renúncia exigida significa que “a psicanálise existencial é – assim como a psicanálise freudiana – uma terapia” (MERLE, 2008, p. 2), não podemos deixar de notar que esta “terapia” deve exigir a renúncia da seriedade, mas, ao mesmo tempo, deve estar ciente da impossibilidade de uma renúncia completa; n’outras palavras, a terapia desta psicanálise somente pode ser a de produzir no homem uma assepsia que não impedirá, contudo, a “infecção ontológica” proveniente do desejo de ser/valor em-si-para-si. Se se fala em terapia oriunda de uma psicanálise existencial, esta somente poderá ser concebida enquanto método hermenêutico de desvelamento da escolha/projeto

¹⁷² Vemos, por exemplo em *Saint Genet*, que a liberação da alienação de Genet finda por desingularizá-lo e é a responsável por sua famosa “pane” criativa. Sob este viés de leitura, sugerimos o excelente artigo de V. de Coorebyter, “Prière pour le bon usage du *Saint Genet*”. Ora, se a total supressão das alienações findam por tornar o homem inerte, é preciso convir que a existência delas (no caso em tela a busca pelo si idêntico) cumpre uma função na existência ativa do homem: nesse sentido, a *sagesse* popular, “há males que vem para o bem”, não é lá coisa tão incorreta.

¹⁷³ Como havíamos visto, a posseção/apropriação (o ter) é o símbolo do ideal em-si-para-si ou valor, nesta toada, se a psicanálise existencial reivindica a superação deste valor, é preciso convir que, no limite, ela reivindica um tipo de realidade-humana para a qual a propriedade privada, enquanto significação humana, tenha sido expurgada do mundo: esta psicanálise, com isso, parece revestir-se de um certo ideal revolucionário.

fundamental enquanto escolha/projeto de ser e, deste desvelamento, ela deverá conduzir o homem a uma *responsabilidade* diante de sua liberdade, isto é, a uma responsabilidade que assuma a realidade-humana e o ser-no-mundo fadados a uma busca inútil, embora necessária (inútil porque impossível e paradoxal, mas necessária porque razão de ser da transcendência, seu índice fenomenal), da totalidade faltada. Dando ao homem os meios de compreensão da impossibilidade de preenchimento de seu nada de ser, a psicanálise sartreana deve fazer com que ele assuma, portanto, a responsabilidade de seu nada de ser (e de seus correlatos: contingência, gratuidade, facticidade, etc.); nesse sentido, a “terapêutica” sartreana obterá êxito quando o para-si, consciente de sua escolha/projeto, estiver igualmente consciente de sua liberdade e assumi-la como responsabilidade, quando ele, enfim, assumir ser “o ser que é como ser cujo ser está em questão em seu ser” (SARTRE, 2010a, p. 601).

Assumir a liberdade da consciência enquanto produtora de sentido dos valores significa, igualmente, assumir a incondicional gratuidade do ato e da ação, isto é, recusar todo e qualquer tipo de determinismo (seja psicológico ou material): sob este viés, poderíamos afirmar que a *psicanálise da consciência* proposta pelo filósofo francês é, igualmente, uma *psicanálise da liberdade*, quer dizer uma psicanálise que visa o reconhecimento, por parte do para-si, de sua total e completa liberdade sem desculpas. Logo, esta hermenêutica desdobra-se em dois momentos justapostos: enquanto *negatividade*, a psicanálise existencial contestará a má-fé e o espírito de seriedade que reinam sobre a vida cotidiana psíquica; enquanto *criação*¹⁷⁴, fará com que o homem reconheça a si mesmo como ação criadora dos valores, totalidade destotalizada, falta e nadificação de ser sem possibilidade de superação deste estado ontofenomenológico/existencial. Façamos notar, todavia, que esta impossibilidade de superação (impossibilidade dada exatamente na medida em que este estado é inerente à estrutura do para-si como nada de ser) não significa *eo ipso* a impossibilidade de o para-si, através do reconhecimento de seu ser como ser que falta de... para..., superar sua alienação; ao contrário disso, nós aceitamos de bom grado que a psicanálise sartreana pode fornecer ao homem os instrumentos necessários para que ele converta sua postura existencial diante do mundo, mas isso não significa, por outro lado, que ele superará sua inexorável falta de ser e, conseqüentemente, abandonará sua busca pelo ser faltado enquanto valor em-si-para-si.

¹⁷⁴ Afinal, “se a negatividade é um dos aspectos da liberdade, a construção é o outro” (SARTRE, 1980, p. 283).

Em suma, se a *ontologia fenomenológica*, detalhando e circunscrevendo as estruturas gerais da verdade da realidade-humana, chega à conclusão essencial de que o “homem, estando condenado a ser livre, carrega o peso do mundo inteiro sobre seus ombros” (SARTRE, 2010a, p. 598), ou seja, a realidade-humana anuncia-se e define-se pelos fins que ela persegue; a *psicanálise existencial*, enquanto revelação da verdade do para-si, deverá buscar a maneira individual e singular deste peso do mundo, ou seja, seu sentido enquanto significação conferida por *esta* consciência em situação a partir de sua livre escolha/projeto fundamental: esta psicanálise é um instrumento conceitual que, a partir do método exposto por Sartre (método já exposto aqui, mas que somente encontrará sua melhor definição quando de nossas análises acerca das biografias existenciais), deve interrogar a consciência em sua realidade singular e única. *Last but not least*: de que maneira esta responsabilidade operaria/transformaria a relação alienada do para-si ao mundo? Através do que já deixamos indicado, esta transformação, associada a uma terapêutica da psicanálise existencial, figura como um dos tantos enigmas de *L'être et le néant* e, em um primeiro olhar, parece contradizer os dados ontofenomenológicos (a falta de ser enquanto desejo de ser que anima o movimento de transcendência da consciência) ¹⁷⁵. Diante destas constatações (e que o leitor perdoe-nos por nossa insistência), poderíamos afirmar, portanto, o seguinte: se a psicanálise existencial, enquanto descrição moral, converte-se no que havíamos sumariamente chamado de *epoché existencial*, o suposto equívoco de Sartre está precisamente no fato de que ele arrima o si idêntico (desejo-valor que, irrompendo de um ser que é nada de ser, busca fundamentar seu ser sob a forma do em-si-para-si) como princípio – normativo – das estruturas ontofenomenológicas do para-si ¹⁷⁶. Destarte, se em Husserl, por exemplo, o “começo absoluto” é o transcendental puro (esfera constituinte purificada de todo e qualquer desvio epistemológico provocado em regime de atitude natural), em Sartre, este “começo absoluto” é... justamente o nada de ser que deseja, através de um si idêntico, a totalidade impossível e inautêntica do em-si-para-si.

¹⁷⁵ À medida que Sartre faz do si idêntico o *leitmotiv* da transcendência da consciência, fica realmente difícil escaparmos dele, isto é, de anulá-lo completamente. Nesse sentido, a psicanálise existencial, enquanto psicanálise moral, não resolveria o problema ao simplesmente desvelá-lo ao homem. No mais, o problema de sua pouca eficiência deve-se, sobretudo, ao fato de que esta libertação do estado inautêntico rumo a um estado autêntico, é pensado no campo da criação de uma moral da autenticidade; moral que ainda em regime de *L'être et le néant*, não leva em consideração o peso do social, da História, da política e do sistema econômico. Nesse sentido, que o leitor se reporte, por exemplo, à nota sete de nossa Introdução.

¹⁷⁶ Nesse sentido, e tendo em vista a primeira epígrafe que abre nossas investigações, diremos que a inautenticidade, em regime de *L'être et le néant*, é universal. Depois, de nossas análises sobre as biografias existenciais, ver-se-á que essa inautenticidade, além de universal, é também histórica.

N'outras palavras, para retomar as observações de Carrasco ¹⁷⁷, *L'être et le néant*, operando uma queda deliberada no inautêntico, faz desse inautêntico o começo de seu discurso, começo no sentido de estrutura ontofenomenológica universal e primeira da consciência irrefletida (nesse sentido, é preciso uma ligeira correção em relação ao comentário de Carrasco, qual seja: não se trata tanto de uma queda deliberada na reflexão impura, mas de uma queda que delibera a própria consciência pré-reflexiva como impura) ¹⁷⁸. Reforcemos a tinta: se em Husserl a epoché realiza a passagem da atitude natural à atitude fenomenológica, ou seja, passagem do impuro ao puro, no caso sartreano este puro (as estruturas que regem a trama do real) é... ele mesmo impuro! Contudo, o leitor poderia lembrar-nos de que o desejo de ser é resultante de uma reflexão impura/cúmplice: mas é justamente esta leitura que estamos colocando em dúvida, pois: **1)** desde o capítulo sobre a má-fé constatamos que ela somente é possível se, como afirma o próprio Sartre, a consciência for por *natureza* o que ela não é ¹⁷⁹, e o que ela não é não diz senão respeito ao cogito pré-reflexivo que, como vimos, não é o que é e é o que não é; **2)** desde o terceiro capítulo esforçamo-nos em descrever o desejo de ser e seus correlatos (si faltado como valor em-si-para-si) como índice fenomenal da consciência (consciência pré-reflexiva), logo, “o homem é fundamentalmente *desejo de ser*”, desejo que “destaca-se de uma descrição *a priori* do ser do para-si, pois o desejo é falta e o para-si é o ser que é para si mesmo sua própria falta de ser” (SARTRE, 2010a, p. 610); **3)** vimos que este desejo de ser é modalizado, isto é, individualizado por um projeto original de ser que não é da ordem da consciência reflexiva, mas da ordem da consciência pré-reflexiva (afinal, se ele fosse produto de uma reflexão, não haveria necessidade de uma psicanálise existencial) ¹⁸⁰. Neste horizonte, como poderíamos falar

¹⁷⁷ Observações tecidas no Exórdio deste trabalho.

¹⁷⁸ Lembremos a observação pontual de Janicaud (2001, p. 71): “A inautenticidade que entedia Heidegger fascina Sartre; pois ela é um fenômeno de consciência (mesmo sob a forma pré-reflexiva), há ali um amplo campo para a análise intelectual”.

¹⁷⁹ Ver, por exemplo, a epígrafe que abre nosso segundo capítulo.

¹⁸⁰ Hora, não parece senão isso o que Sartre afirma em *CPM* (1983, p. 577-578): o projeto de ser, projeto inautêntico, é a fatura de uma escolha, “mas como essa escolha é precisamente posição de um transcendente, ela é feita no plano irrefletido. Eu não, inicialmente, aparecer sob o plano reflexivo, pois a reflexão supõe a aparição do refletido, isto é, de uma *Erlebnis* que se dá sempre como tendo estado lá antes sob o plano irrefletido. Nesse sentido, eu sou livre e responsável por meu projeto sob esta reserva de que ele é precisamente como tendo estado lá inicialmente”. No mais, continua Sartre, “a reflexão cúmplice não é senão o prolongamento da má-fé que se encontra no seio do projeto primitivo a título não-tético”. Bom, se se fala aqui em não-tético, é forço admitir que a má-fé é da ordem da consciência pré-reflexiva. No mais, em *EN* (2010a, p. 610) lemos: “(...) o projeto original de um para-si *não pode visar senão seu ser*; o projeto de ser ou desejo de ser ou tendência a ser não provém, com efeito, de uma diferenciação fisiológica ou de uma contingência empírica; ele não se distingue, com efeito, do ser do para-si. O para-si, com efeito, é um ser no qual o ser está em questão em seu ser sob a forma de projeto de ser”.

neste desejo/projeto de ser em termos de reflexão impura ¹⁸¹? N'outros termos, esse projeto (inautêntico) de ser é menos uma reflexão impura do que uma estrutura *a priori* do ser do para-si enquanto este ser não é o que é e é o que não é, enquanto ele é consciência reflexo-refletidora, nada de ser que busca o preenchimento de seu ser. Ora, toda essa volta para não indagar senão o seguinte: se o si idêntico figura como condição *sine qua non* para o funcionamento da esfera normativa de Sartre (para o funcionamento do movimento de transcendência da consciência), a psicanálise existencial-moral, operando esta epoché existencial, revelaria ao homem sua paixão inútil (o si idêntico, valor em-si-para-si) e operaria a passagem do inautêntico (impuro) ao autêntico (puro), mas o problema é justamente o fato de que o impuro parece figurar como esfera normativa da consciência! Se em Husserl o transcendental puro é condição do real, em Sartre, este “transcendental” é apresentado como desejo de ser a partir de um si idêntico; desejo inautêntico e impossível, mas necessário (como demosstramos desde o nosso terceiro capítulo) ao movimento intencional da consciência. Eis o mistério: se a psicanálise é ensejo para uma conversão à autenticidade, o que seria essa autenticidade à medida que a inautenticidade figura como o fulcro do *a priori* da correlação? De duas, uma: ou estamos todos fadados à inautenticidade (porquanto ela já figure nas estruturas ontofenomenológicas da consciência) ou, ao contrário, por detrás desta estrutura inautêntica existe uma estrutura (autêntica) que, embora não seja primeira, é anterior a esta estrutura inautêntica. A partir dessas indicações, o leitor perceberá que os ensejos para uma conversão à autenticidade (sinônimo de moral autêntica) são problemáticos porque estão amparados por uma *estrutura ontofenomenológica inautêntica*; nesta toada, é preciso atentar para o fato de que não podemos incursionar uma investigação moral sem, forçosamente, atentar para esta estrutura. Se, como afirmará Sartre em *Cahiers por une morale* (1983, pp. 492), “(...) a autenticidade originalmente consiste em recusar a busca pelo ser, pois eu não sou senão jamais nada (*rien*)”, a impossibilidade dessa autenticidade, contudo, está precisamente no fato de que, não sendo nada, a consciência é desejo de ser, desejo que a impele ao mundo. Insistamos: como o reconhecimento, via psicanálise existencial, e a aceitação de minha gratuidade, isto é, o reconhecimento/aceitação de minha injustificabilidade, de minha liberdade e de minha contingência seriam suficientes para que deixássemos de buscar o ser, se é justamente essa busca que dinamiza o movimento intencional de abertura da consciência ao

¹⁸¹ Ademais, Sartre, lá na página cento e vinte e três de *EN* já havia demonstrado que o desejo *não pode ser* um estado psíquico.

mundo? Talvez o imbróglio sartreano esteja precisamente aí: instituir uma estrutura ontofenomenológica inautêntica para, depois, tentar corrigi-la através de uma moral (autêntica) que, a partir de *Cahiers pour une morale*, desvelaria uma “generosidade-cooperação” ontológica entre para-si e em-si ¹⁸². Finalmente, a fatura teórica (a título de hipótese): a psicanálise existencial deve revelar esta busca ao homem a partir do esclarecimento de seu projeto original (nível da realidade da consciência), contudo, ao invés de operar uma descrição que se desdobra em uma correção moral, ela deveria, sobretudo, buscar as possibilidades da conversão à autenticidade através de uma reelaboração, reestruturação ontofenomenológica do *a priori* da correlação ¹⁸³; neste esteio, a tarefa é mais ontofenomenológica do que propriamente moral. Mas como poderíamos conceber este *a priori* da correlação reestruturado (um retorno à fenomenologia de Husserl é aqui tentador, não?)? Para além dessa questão (questão que significaria, no limite, uma modificação da maneira (metafísica) como Sartre concebe a realidade-humana, desejo de ser Deus, *ens causa sui* ¹⁸⁴), diremos, seguindo o encadeamento lógico de nossos argumentos, que uma autenticidade não pode significar a total supressão do desejo de ser, mas apenas deixar flutuar esse desejo sem a ele se

¹⁸² A ligeiríssima reflexão que se segue aqui é amparada pelo apêndice, “Le néant dans *L'être et le néant*”, do livro de Vincent Descombes, *Le même et l'autre*. Ora, se se pensa esta “generosidade-cooperação” enquanto síntese, nesse sentido os esboços sobre a moral dão um passo adiante em relação à *L'être et le néant* e, ao mesmo tempo, fazem com que compreendamos, talvez, o verdadeiro problema aqui: a ausência de dialética no sentido de uma Dialética com D maiúsculo: se pensamos o em-si como tese e o para-si como antítese, a síntese (que seria aqui seria o em-si-para-si) é imediatamente impossibilitada a partir da rígida definição sartreana do em-si e do para-si: “ora, a síntese é impossível, pois a relação é unilateral: o *para-si* não pode passar sem o *em-si*, no lugar de que o *em-si* não tem necessidade do para-si senão para lhe aparecer; ora, explica Sartre, o *em-si* não tem necessidade, para ser, do aparecer” (DESCOMBES, 2005, p. 68). Nesse sentido, *CPM*, apesar dos pesares, é realmente original porque busca pensar um tipo de relação entre para-si e em-si na qual ambos, de fato, são ontologicamente intrínsecos um ao outro; daí que Rizk (2005, p. 164) possa afirmar sobre esta obra-esboço o seguinte: “como conclusão, podemos indicar que Sartre inventa uma filosofia original da imanência, filosofia acompanhada de uma dupla recusa: do sujeito, isto é, de um Ego separado ou substancial – a consciência, na verdade, está fora do mundo no sentido onde, *não sendo*, ela está fora de si, como a condição do fenômeno do mundo; mas também, da questão do ser, no sentido heideggeriano, questão finalmente assimilada a uma reificação do fora-do-mundo em uma forma de fundo-do-mundo... Expressão da reciprocidade realidade-humana-mundo, a nadificação mantém assim uma certa alteridade da ação no seio de uma imanência do ser ao ser: é assim que a causa de si converte-se em produtividade ontológica da subjetividade”.

¹⁸³ Ou, talvez, toda a preocupação sartreana não seja senão um falso problema: se o desejo de ser é o *leitmotiv* ontológico do movimento fenomenológico de transcendência, Sartre somente pode enquadrá-lo como inautêntico se parte, forçosamente, de um juízo de valor ancorado numa espécie de “cisma moralista” imiscuído numa definição metafísica do homem como “desejo de ser Deus”. Talvez a diplopia esteja exatamente aí; reforçemos a tinta: conceber um dispositivo ontofenomenológico e, ao mesmo tempo, arrimá-lo com problemáticas-juízos morais e concepções metafísicas.

¹⁸⁴ “Mas, precisamente porque nós nos colocamos do ponto de vista desse ser ideal (*ens causa sui*) para julgar o ser *real* que chamamos *ólon*, nós devemos constatar que o real é um esforço malogrado para atingir a dignidade do causa-de-si” (SARTRE, 2010a, p. 671).

engajar, pois a partir da psicanálise existencial, estaríamos cientes de sua característica principalmente irrealizável: a autenticidade,

“(...) não podendo adquirir a forma de uma negação pura e simples de um desejo constitutivo da realidade-humana, deve mais provavelmente consistir em um tipo de não participação a esse desejo, um pouco como em Husserl, quando da redução transcendental, o filósofo cessa de realizar a posição de existência que atravessa sua crença no mundo” (FLAJOLIET, 2008, p. 867).

1.6 - A psicanálise existencial como psicanálise das coisas

Nós não podemos dar este capítulo por encerrado sem antes investigar o que significa, nos quadros da psicanálise existencial, uma psicanálise das coisas: havíamos dito, *en passant*, que a psicanálise pode se voltar para coisas com a finalidade de desvelar o sentido ontológico das qualidades enquanto modo desinencial de aparição dos objetos, modo desinencial que revela os gostos na medida em que eles “simbolizam à sua maneira toda uma ‘Weltanschauung’, toda uma escolha de ser, e que provém daí a *evidência* que tais gostos têm aos olhos de quem os adota” (SARTRE, 2010a, p. 645); a psicanálise, enquanto psicanálise das coisas, deve buscar explicitar os sentidos realmente pertencentes às coisas: esta psicanálise buscará mostrar que “os objetos que nos cercam são portadores de significações que entram em consonância com as buscas ontológicas do para-si”, sobremaneira, “a psicanálise das coisas mostra como o em-si, através das significações objetivas das quais ele é o portador e que possuem valor de símbolos ontológicos aos olhos do para-si, participa deste romance da matéria no qual o para-si adentra apesar de si” (DE COOREBYTER, 2012a, p. 10). Poderíamos estranhar, nesse sentido, que o filósofo reivindique, sob influência do pensamento de Bachelard, um tipo de investigação aplicada, não aos homens, mas às coisas, isto é, um método de decifração objetiva que não pressupõe nenhuma remissão prévia ao sujeito: estranhamento na medida em que vimos que a significação dos objetos não parte deles mesmos (eles são, em si mesmo, o que são), mas de uma subjetividade, afinal, “sem nenhuma dúvida, o *sentido* ‘humano’ do *pegajoso*, do *viscoso*, etc., não pertence ao em-si” (SARTRE, 2010a, p. 646). Esta investigação encontra sua razão teórica de ser através do seguinte exemplo-argumento sartreano, qual seja: se quero determinar a *significação objetiva* da neve, posso começar observando que, em determinadas

temperaturas, ela se funde e que esta fusão constitui sua morte (derretimento); se quero determinar a significação desta fusão, devo, igualmente, recorrer a outros objetos igualmente situados no mundo e outros objetivos igualmente transcendentais (ideias, pessoas, amizades enquanto estas podem ser expressas a partir da fusão; exemplo: minha amizade fundiu-se e acabou, o dinheiro funde-se nas minhas mãos, etc.). Sob este esteio, Sartre afirma que podemos desvendar o sentido secreto da neve enquanto este sentido é sustentado por um sentido ontológico: “mas em tudo isso, onde está a relação ao subjetivo? Nós não fizemos senão comparar estruturas rigorosamente objetivas e formular a hipótese que pode unificá-las e agrupá-las” (SARTRE, 2010a, p. 647). Porém, não estaríamos errados em contestar esta afirmação ao dizer que toda significação pressupõe necessariamente uma consciência, mas, no entanto, a consciência, “sendo transcendência, estabelece o significante através de seu surgimento mesmo, e o significante, devido à estrutura mesmo da transcendência, é uma remissão a outros transcendentais que pode ser decifrada sem nenhum recurso à subjetividade que a estabeleceu” (SARTRE, 2010a, p. 648) ¹⁸⁵. Segundo a linha argumentativa do Autor, uma psicanálise “rigorosamente objetiva” seria capaz de encontrar na matéria potencialidades que permanecem inteiramente transcendentais ainda que elas correspondam a uma escolha de ser por parte da consciência: mormente, trata-se de, com esta referida psicanálise, analisar algumas matérias e delas extrair um simbolismo que, como suspeitamos, não terá o mesmo teor teórico do simbolismo da psicanálise empírica freudiana.

Se Bachelard é o precursor de um método como este, nós não podemos segui-lo em sua inteireza, pois sua psicanálise da materialidade está profundamente ancorada na ideia de sexualidade tal como a concebe a psicanálise empírica ¹⁸⁶; logo, é preciso que abondemos os princípios empíricos que fazem do homem uma sexualidade *a priori* e, bem ao contrário disso, devemos estabelecer o suporte destas investigações acerca da matéria a partir dos ensinamentos da ontologia fenomenológica: antes de poder ser

¹⁸⁵ Dirá ainda o filósofo (2010a, p. 648): “A energia potencial de um corpo é uma qualidade objetiva desse corpo que deve ser calculada objetivamente levando unicamente em consideração circunstâncias objetivas. E, no entanto, esta energia não pode vir habitar um corpo senão em um mundo cuja aparição é correlativa da aparição de um para-si”.

¹⁸⁶ De fato, esta importância da sexualidade pode ser claramente localizada nas duas obras do filósofo já mencionadas em outro momento. No mais, Bachelard, principalmente em *L'Eau et les Rêves*, manuseia sua psicanálise da matéria a partir da distinção entre imaginação formal e imaginação material; e para Sartre “no lhe agrada o termo de *imaginação* material (...), pois para ele o psicanalista existencial não está interessado nas *imagens* e metáforas, uma vez que almeja explicar a significação das *coisas*” (STERN, 1951, p. 189).

descrita como libido, pulsão ou vontade de potência, a ontologia sartreana esforçou-se na demonstração de que a realidade-humana é, primeiramente, uma escolha de ser; “e nós vimos que – na medida em que a escolha se debruça sobre a apropriação – cada *coisa* é escolhida é escolhida, em última análise, não por seu potencial sexual, mas conforme a maneira como ela *entrega* o ser, a maneira pela qual o ser aflora em sua superfície” (SARTRE, 2010a, p. 649). A partir deste imperativo ontofenomenológico, a psicanálise das coisas e de suas matérias deve, portanto, estabelecer a maneira pela qual cada coisa é constituída como *símbolo objetivo* do ser e da relação da realidade-humana a este ser. Observemos que se a primazia da libido ou pulsão é negada, isso não significa forçosamente que não possamos descobrir um simbolismo de ordem sexual, muito pelo contrário, uma vez que este simbolismo é possível; apenas nega-se, contudo, que ele seja primeiro na ordem da objetividade da matéria: ele será uma camada secundária e redutível que pressupõe uma psicanálise das estruturas pré-sexuais (ou seja, uma psicanálise baseada na escolha de ser). Se se posiciona a ontologia como base para uma psicanálise das coisas, é preciso seguir suas orientações, quais sejam: a ontologia ensina-nos “a origem *verdadeira* das significações das coisas e sua relação *verdadeira* com a realidade-humana” uma vez que “somente ela, com efeito, pode colocar-se sob o plano da transcendência e apreender com um único olhar o ser-no-mundo com seus dois termos, porque só ela se situa originalmente na perspectiva do *cogito*” (SARTRE, 2010a, p. 649); seus dois termos, isto é, a facticidade e a situação, portanto, é sob este viés que poderemos compreender o simbolismo existencial das coisas. Ora, assim como é praticamente impossível distinguir a facticidade do projeto que a constitui em situação, o mesmo deve ser dito quando da distinção entre o *isto* e sua qualidade, pois sua qualidade não é senão seu ser¹⁸⁷: “toda qualidade do ser é todo o ser; ela é a presença de sua absoluta contingência, ela é sua irreduzibilidade de indiferença” (SARTRE, 2010a, p. 649). Por outro lado, o filósofo não se furta de observar que só há qualidade através de um ser que, por princípio, seja um nada de ser ou que não seja o ser: nesse sentido, a qualidade deve ser enquadrada como o ser todo inteiro revelando-se nos limites do *há*, pois sua significação não pode advir do em-si; n’outras palavras, a qualidade necessita da mediação nadificante do para-si enquanto este para-si é o responsável pelo *há* – enquanto consciência de... -. Sartre novamente:

¹⁸⁷ Lembremos o exemplo do amarelo do limão: o amarelo não é um modo subjetivo de apreensão do limão, mas ele *é o limão*.

Mas nós compreendemos facilmente a partir dessas observações que a significação da qualidade marca, por sua vez, alguma coisa como um reforço do ‘há’, pois, justamente, nós nos apoiamos nela para ultrapassar o ‘há’ rumo ao ser tal como ele é absolutamente e em si. Em cada apreensão da qualidade, há, nesse sentido, um esforço metafísico para escapar à nossa condição, para perfurar a escama de nada do ‘há’ e penetrar até o em-si puro. Mas, evidentemente, somente podemos apreender a qualidade como símbolo de um ser que nos escapa totalmente, embora esteja totalmente aí, à nossa frente; em resumo, só podemos fazer funcionar o ser revelado como símbolo do ser em-si (SARTRE, 2010a, p. 650).

Este excerto mostra que a apreensão da qualidade sinaliza o nosso vão esforço quando de nossa tentativa em apreender o em-si puro; a qualidade aparece justamente porque não podemos nos fundir plenamente ao ser-em-si. Apreender uma qualidade, na medida em que esta sinaliza “um esforço metafísico para escapar de nossa condição”, faz com que vislumbremos que uma nova estrutura do *há* constitui-se enquanto camada significativa (mesmo que esta camada seja revelada na unidade de um mesmo projeto fundamental). *En résumé*, diremos que a qualidade é a expressão do fracasso da fusão do para-si ao em-si e, sob este ponto de vista, ela representa o teor metafísico de toda revelação intuitiva do ser, teor este que deve ser analisado pela psicanálise agora proposta: “qual é o teor metafísico do amarelo, do vermelho, do polido, do rugoso? Qual é (...) o coeficiente metafísico do limão, da água, do óleo, etc.?”; arazoado de questões que esta psicanálise deve estudar caso queira compreender, um dia, “por que Pierre ama as laranjas e tem horror à água, por que ele come de bom grado o tomate e se recusa a comer vagens, por que vomita se for obrigado a engolir ostras ou ovos crus” (SARTRE, 2010a, p. 650). Enquanto coeficiente metafísico (em detrimento ao coeficiente de adversidade), a apreensão do X qualquer a partir de uma qualidade, caso compreendida pela psicanálise, parece poder revelar a maneira pela a qual o indivíduo visa o ser orientado através de seu projeto original; mormente, conceber um julgamento psicanalítico do gosto parece fundamental caso queiramos compreender a totalidade do indivíduo:

(...) a qualidade material de um objeto que queremos possuir – a fluidez da água, a densidade de uma pedra, a viscosidade de um creme -, são distintas maneiras simbólicas de representar o ser. O que elegemos nestes objetos é um certo modo pelo qual o ser revela-se a si mesmo e pode ser possuído. (...)

Antes de qualquer coisa, (a psicanálise existencial como psicanálise da matéria) quer revelar o ‘significado ontológico’ destas qualidades para, depois, buscar explicar as preferências ou repulsas de uma pessoa por estas qualidades (STERN, 1951, p. 187).

Todavia, não podemos simplesmente fazer da qualidade uma mera “projeção” de nossas disposições afetivas sobre o X qualquer na medida em que, primeiramente, um sentimento não representa uma disposição interior, mas é uma relação objetivadora e transcendente que indica, pelo objeto, aquilo que é. Tomemos como exemplo o viscoso: de acordo com Sartre, esta qualidade significa para o adulto europeu uma multidão de caracteres humanos e morais que podem ser reduzidos à relações de ser; a explicação pela projeção sustenta que, previamente, eu tive a experiência de certas atitudes ou condutas morais que me desagradam e que, por outro lado, tenho a intuição sensível da viscosidade, e disso, eu posteriormente teria estabelecido uma conexão entre tais sentimentos e a viscosidade, “e o viscoso funcionaria como símbolo de toda uma classe de sentimentos e atitudes humanas. Portanto, eu teria enriquecido o viscoso projetando sobre ele meu saber acerca desta categoria humana de condutas” (SARTRE, 2010a, pp. 650-51). O equívoco da explicação pela projeção está exatamente neste abismo que separa o sentimento e a qualidade: se supomos ter captado em primeiro lugar os sentimentos como qualidades psíquicas puras, de que maneira poderíamos captar sua relação com o viscoso? Em suma, para que pudéssemos estabelecer uma relação simbólica entre o viscoso e a imoralidade/baixezas pegajosa de certas condutas, “seria necessário que captássemos já a baixezas na viscosidade e a viscosidade em certas baixezas; segue-se, pois que a explicação por projeção nada explica, já que pressupõe o que pretendia explicar” (SARTRE, 2010a, p. 651). Resumidamente, diremos que Sartre apresenta dois argumentos contra a explicação por projeção: 1) a tese da projeção visa uma tentativa vã de estabelecer, posteriormente, um elo entre “o sentimento apreendido em sua pureza qualitativa”, ou ‘uma certa disposição puramente inextensa’ e “uma certa qualidade material” (SARTRE, 2010a, p. 652); 2) os julgamentos de gosto já estariam presentes nas crianças de baixa idade mesmo que elas não tenham aprendido ainda acerca dos julgamentos morais, portanto “deveria haver algo como uma aprendizagem do valor simbólico do visco”, pois “a observação nos ensina que as crianças pequenas

demonstram repulsa diante do viscoso” (SARTRE, 2010a, p. 651)¹⁸⁸. E caso queiramos superar a teoria da projeção, precisamos visar a qualidade/gosto a partir de uma perspectiva completamente diferente, doravante:

Voltemos ao projeto original. Ele é projeto de apropriação. Compele o viscoso, portanto, a revelar o seu ser; o surgimento do para-si ao ser sendo apropriador, o viscoso percebido é ‘viscoso a possuir’, ou seja, o vínculo original entre eu e o viscoso é o fato de que eu projeto ser fundamento de seu ser, na medida em que o viscoso constitui eu mesmo idealmente. Desde a origem, portanto, o viscoso aparece como um possível eu-mesmo a fundamentar; desde a origem ele é *psiquizado* (*psychisé*). (...), sua própria materialidade revela-se a mim como dotada de uma significação psíquica – esta significação psíquica, aliás, identifica-se com o valor simbólico que ele tem em relação ao ser-em-si (SARTRE, 2010a, p. 652).

Para além de uma projeção, a qualidade do X qualquer como viscoso somente se revelará à consciência nos quadros de um projeto de apropriação arrimado, como vimos, por um projeto original: “é precisamente nos quadros desse projeto de apropriação que o viscoso se revela e desenvolve sua viscosidade”, pois esta “viscosidade constitui *já* – desde a aparição primordial do viscoso – resposta a uma pergunta, constitui *já dom de si*; o viscoso aparece *já* como esboço de uma fusão do mundo comigo” (SARTRE, 2010a, p. 652). N’outras palavras, o viscoso somente pode ser apreendido na medida em que, visando apropriar-me do objeto, sua viscosidade aparece a mim como aquilo que me falta; a forma significante é “despertada” no viscoso pelo para-si. Em si mesmo, o viscoso não passa de um ser-aí bruto, mas, a partir de um para-si, esta qualidade é “despertada” e não revela senão o próprio ser-em-si: “esta significação nos entrega o *ser-em-si*, na medida em que o viscoso é presentemente o que manifesta o mundo, e o *esboço de nós mesmos*, na medida em que a apropriação esboça algo como um ato fundador do viscoso” (SARTRE, 2010a, p. 653). Nesta toada, a

¹⁸⁸ Esta afirmação é eminentemente problemática porque sabemos que as crianças são as primeiras a se sujarem com substâncias viscosas; há como uma espécie de atração da criança ao viscoso. Nesse sentido, poderíamos supor que as crianças francesas são diferentes em relação às crianças brasileiras, mas, brincadeiras à parte, Merle (2008, p. 9), um francês, observa igualmente este dado: “a afirmação de Sartre possui algo que nos surpreende duplamente. *Primeiramente*, é sabido que são precisamente as crianças pequenas que se sujam com substâncias viscosas. Em segundo lugar, Sartre dá exemplos de substâncias viscosas que não somente não suscitam repulsa na maior parte dos seres-humanos, mas que figuram como o objeto de uma avaliação positiva pelo próprio autor, notoriamente o ‘bolo rosa’ (*gâteau rose*). Sartre diz: ‘se eu como um bolo rosa, o gosto é de rosas; o ligeiro perfume açucarado e a cremosidade do creme de manteiga são o rosa’. Ora, Sartre escreve igualmente que ‘o açucarado, por exemplo, *exprime* o viscoso’. E a maior parte dos seres humanos não prova repulsa em vista de um bolo rosa (viscoso)”.

qualidade objetiva não é nem psíquica e nem material (física), mas é expressão ontológica que transcende o psíquico e o material enquanto esta se oferece como rubrica para classificar todos os *isto* do mundo: logo, isso significa que apreensão do viscoso (ou de qualquer outra qualidade) cria uma maneira particular de se dar para o em-si do mundo, isto é, enquanto durar o contanto com o viscoso, o mundo será dado a esta consciência como se a viscosidade fosse seu sentido inteiro, como se ela fosse o único modo de ser do em-si. A qualidade, assim descrita, é um modo de ser que pode (e deve) ser descrito pela psicanálise existencial a partir da psicanálise das coisas enquanto ela revelaria categorias existenciais e, a partir destas, projetos gerais da realidade-humana: “mas o que interessa primeiramente ao psicanalista é determinar o projeto livre da pessoa singular a partir da relação individual que a une a esses diferentes símbolos do ser” (SARTRE, 2010a, p. 660). Entretanto, poderíamos realmente afirmar que a diversidade dos símbolos representa uma multiplicidade dos projetos individuais? Debrucemo-nos, para tanto, na famosa descrição sartreana do viscoso. Para o Autor, o modo de ser simbolizado pelo visco se revela a nós existencialmente como ambíguo, pois existe nele uma fluidez que faz com que ele escorra lentamente, logo, ele é homogeneidade e imitação da liquidez: “nada testemunha melhor esse caráter ambíguo de ‘substância entre dois estados’ do que a lentidão com que o viscoso se funde consigo mesmo” (SARTRE, 2010a, p. 654). Possuindo esta “característica ambígua” como “substância entre dois estados”, o viscoso é um “fluido aberrante” que, contudo, dá-nos a impressão de que podemos possuí-lo, pois sua viscosidade, enquanto aderência a si, impede-o de fugir e, nesse sentido, podemos pegá-lo com as mãos e separar certa quantidade dele (seja, por exemplo o piche ou mel) criando, assim, um objeto individual por criação contínua; “mas, ao mesmo tempo, a moleza desta substância, que se esmaga em minhas mãos, me dá a impressão de que eu destruo perpetuamente” (SARTRE, 2010a, p. 655).

Neste duplo registro esboçado acima, o viscoso dá-nos a imagem de uma destruição-criação, isto é, pensamos poder criá-lo/possuí-lo enquanto o dividimos, mas este manuseio envolve a impressão de, a partir de sua moleza, destruí-lo: daí a afirmação de que o viscoso seja dócil, embora esta docilidade (enquanto impressão de que o possuímos) seja imediatamente revertida, pois, ao pensarmos possuí-lo é ele, na verdade, quem nos possui em razão desta “moleza feito ventosa”; ao contrário de um

objeto sólido ¹⁸⁹, o viscoso faz com que o para-si fique subitamente *comprometido*: “separo as mãos, quero largar o viscoso e ele adere em mim, me sorve, me aspira; seu modo de ser não é nem a inércia tranquilizadora do sólido, nem um dinamismo como o da água, que se exaure fugindo de mim; é uma atividade mole e babosa (...) de aspiração” (SARTRE, 2010a, p. 655). Destarte, há uma “fascinação tátil” do viscoso na medida em que eu não posso controlá-lo tal como poderia controlar, ao contrário, um objeto sólido: desta reviravolta provocada pela viscosidade, o filósofo entrega-nos uma interpretação ontológica: “(...) esta diluição, por ela mesma, já é aterradora de per si, pois ela é absorção do para-si pelo em-si como tinta pelo mata-borrão” (SARTRE, 2010a, p. 656). *En bref*, no projeto de apropriação do viscoso, a viscosidade revela-se, segundo o filósofo, como um anti-valor uma vez que seu ser é, ao contrário da água ¹⁹⁰, “aderência mole, com ventosas por todas as partes, solidariedade e cumplicidade dissimulada de cada um com os demais, esforço vago e mole de cada um para individualizar-se (...)”; desse modo, “uma consciência que *se tornasse viscosa* seria transformada, portanto, pelo empastamento de suas ideias” (SARTRE, 2010a, p. 656): através destas observações, diremos que o viscoso transforma o projeto de apropriação em projeto de fuga ¹⁹¹. Aliás, uma observação importantíssima aqui: se, no projeto de apropriação do viscoso, repentinamente, os termos são invertidos, isto é, penso possuí-lo, mas na verdade é ele que me possui, Sartre parece instituir aqui uma espécie de “sensibilidade passiva no homem”; “há possessões venenosas, há possibilidade de que o em-si absorva o para-si (...)” (SARTRE, 2010a, p. 655). Façamos um breve parêntese; esta “sensibilidade passiva” é apenas indicada aqui, mas encontrará sua plena expressão, por exemplo, em *L’idiot de la famille*: lá, analisando as relações de Caroline Flaubert com seu filho recém-nascido Gustave Flaubert, Sartre deslinda um tipo de cuidado sem afecção ou calor (leia-se amor materno), cuidado que fará com que Caroline revele Gustave a ele mesmo como carne passiva manipulada por sua própria carne, “ele interioriza os ritmos e as tarefas maternas como qualidades de seu próprio corpo”

¹⁸⁹ “O objeto que tenho em minhas mãos, caso seja sólido, eu posso soltá-lo quando bem entendo; sua inércia simboliza para mim minha inteira potência: eu o fundamento, mas ele não me fundamenta; é o para-si que acolhe em si mesmo o em-si e o eleva à dignidade de em-si, sem comprometer-se, permanecendo sempre como poder assimilador e criador; é o para-si que absorve o em-si” (SARTRE, 2010a, p. 655).

¹⁹⁰ Para Sartre (2010a, p. 656), a água simboliza a própria consciência, pois “seu movimento, sua fluidez, esta solidariedade não solidária de seu ser, sua fuga perpétua, etc., tudo nela me recorda o para-si, a tal ponto que os primeiros psicólogos que sublinharam o caráter de *duração* da consciência (James, Bergson), compararam-na muito frequentemente a um rio”.

¹⁹¹ Sobre este projeto de fuga como símbolo do viscoso, consultar a página 657-58 de *EN*.

(SARTRE, 1971, p. 58). Isso significa, grosso modo (infelizmente não podemos desenvolver essas observações em sua inteireza, pois isso demandaria uma série de reestruturações teóricas que ocuparia um tempo que não possuímos aqui), que este cuidado sem afeto constituirá a existência de Gustave como uma camada originária de sensibilidade radicalmente passiva através da qual poderemos compreender toda a sua história futura. A parte disso, este pequeno parêntese não visa senão indicar que, desde *L'être et le néant*, a partir da análise psicanalítica das coisas (sobretudo com a análise do viscoso), Sartre pensa esta sensibilidade passiva.

Bem, voltemos ao que nos interessa aqui: se o viscoso é o símbolo de um ser através do qual o para-si é embebido pelo em-si, isto é, um ser no qual o para-si é dissolvido/absorvido pelo em-si, isso significa que, caso eu me sinta atraído ou tenha uma predileção por ele ¹⁹², constituo tal atração/predileção através de um projeto de má-fé que visa fugir, através de minha dissolução no em-si, da contingência de meu ser (indiquemos apenas que esta afirmação será totalmente destituída das análises de Flaubert): afinal, a má-fé, ao contrário da boa-fé ¹⁹³, “busca fugir do em-si refugiando-se na desagregação íntima de meu ser” (SARTRE, 2010a, p. 105). Esta má-fé “não significa nada mais e nada menos do que o fato de que a ‘desagregação íntima de meu ser’ me agrada. O fato de que isso me desagrade constitui, ao contrário, a boa-fé” (MERLE, 2008, p. 8). Se a viscosidade representa o símbolo máximo de uma conduta de má-fé, tudo indica, portanto, que o filósofo, quando de uma psicanálise das coisas que possui como objetivo “determinar o projeto livre da pessoa a partir da relação individual que a une a esses diferentes símbolos do ser”, apenas considere os projetos de vida individuais dos para-si através de uma única perspectiva: a boa-fé ou a má-fé. Sobremaneira, reduzindo aparentemente o julgamento de gosto a esta única perspectiva descrita no parágrafo anterior, Sartre não estaria assim tão longe, infelizmente, do simbolismo da psicanálise empírica criticado por ele: se para esta última, por exemplo, as fezes simbolizam o outro, a psicanálise sartreana estaria operando da mesma maneira na medida em que o viscoso é o símbolo da má-fé; isto significa, destarte, um claro empobrecimento do simbólico. Ora, se a atração ao viscoso sinaliza um projeto de má-

¹⁹² Observemos apenas que esta predileção não significa que o viscoso tenha perdido para mim sua significação ontológica geral, mas, “ao contrário, é *por causa* desta significação que eu me determino de tal ou tal maneira em relação a (ele)” (SARTRE, 2010a, p. 661).

¹⁹³ “A boa-fé busca escapar à desagregação íntima de meu ser rumo ao em-si que deveria ser e não é” (SARTRE, 2010a, p. 105). Ademais, esta afirmação soa bastante estranha se nos lembrarmos, por exemplo, que este “ir rumo ao em-si” é atravessado por um projeto alienante de busca a realização impossível da totalidade em-si-para-si.

fé, somos obrigados, caso sigamos o Autor, a afirmar, por exemplo, que um indivíduo que ama um alimento viscoso como o mel está envolvido em um projeto fundamental de má-fé, pois “o ‘açucarado’ (...) *exprime* o viscoso, quando nós comemos uma colher de mel ou de melaço, assim como uma função analítica exprime uma curva geométrica” (SARTRE, 2010a, p. 661). O pobre sujeito amante do mel, porque ama um objeto viscoso, deverá ser enquadrado como de má-fé mesmo que suas ações para com os demais sejam ações ética e moralmente aceitas? Ora, não soaria como um devaneio afirmar que uma pessoa que ame mel (ou qualquer outro objeto viscoso) pode perfeitamente, apesar de suas preferências materiais, ser uma pessoa valorosa ou virtuosa. Se não é absolutamente indiferente gostar de mel ou de melaço, de bolos com de rosa ou de ostras, pois, “de uma maneira geral, não há gosto ou inclinação irreduzível” (SARTRE, 2010a, p. 662) ¹⁹⁴, encontramos-nos um tanto embaraçados a partir destas análises sartreanas da matéria ¹⁹⁵. Façamos notar, todavia, que este embaraço não significa que não concordemos que os gostos não sejam dados irreduzíveis ou até mesmo que as preferências alimentares possuem um sentido ontológico para além do aspecto ôntico dos alimentos, mas somos forçados a admitir que esta psicanálise das coisas é construída a partir de, digamos, argumentos apressados que parecem contradizer, em larga medida, as experiências concretas ¹⁹⁶.

A parte estas elucubrações que reduzem as diversas qualidades da matéria a apenas uma qualidade central (tal como indicado na última nota) e a redução do julgamento de gosto à boa ou má-fé, o filósofo, pelo menos para nós, é bastante convincente quando busca analisar psicanaliticamente o sentido simbólico dos

¹⁹⁴ Em outras palavras, os gostos não são dados irreduzíveis e devem ser interrogados para que apreendamos e desvelemos a totalidade da pessoa, pois representam certa escolha apropriadora do ser.

¹⁹⁵ Além desses supostos equívocos, Merle (2008, p. 10) ainda nota que: “Sartre considera o objeto do julgamento de gosto como uma totalidade e o julga, todavia, *ao mesmo tempo* sob o único ponto de vista de uma qualidade determinada, a saber, sob o ponto de vista exclusivo do viscoso, e, portanto, da fluidez e da solidez. A única maneira de fazer acordar os dois consiste em afirmar que todas as qualidades de um objeto são representadas por uma única qualidade entre as demais qualidades, o que Sartre faz efetivamente, e não apenas no exemplo do bolo rosa”. Para Sartre, “todas as qualidades que não sejam o sabor propriamente dito, reunidas, fundidas, enterradas no sabor, representam como que a *matéria* deste (essa bolacha de chocolate, que primeiro resiste ao dente, bruscamente cede e se desfaz: sua resistência inicial, depois seu esfarelar, *são* chocolate” (SARTRE, 2010a, p. 661). Para o comentador há pouco citado, esta concepção é contra intuitiva, uma vez que o trituração do biscoito não é o chocolate ele mesmo; além disso, “posso, *ao mesmo tempo*, experimentar uma repulsa em relação à bolacha e os tabletes de chocolate e possuir uma predileção pelo bolo de chocolate” (MERLE, 2008, p. 10).

¹⁹⁶ Doravante, Merle (2008, p. 11) conclui seu artigo da seguinte maneira: “O dever em relação a mim e aos outros me autoriza em regra geral a saborear um suco de laranja e um bolo de chocolate viscoso e açucarado no *Café des Deux Magots*. O fato de que a psicanálise existencial sartreana, que vê ali uma questão filosófica e moral existencial, não tenha conhecido posteridade notável não é nem estranho e nem lamentável”.

buracos/furos e a atitude humana de preenchê-los: nós já havíamos tocado neste ponto, mas lembremos apenas que o buraco é o símbolo de um modo de ser que simboliza o nada do para-si, e seu preenchimento, por sua vez, significa a tentativa de superação deste nada. Se os psicanalistas empíricos, através da libido, vontade de potência ou pulsão, buscam identificar a atração que os buracos exercem sobre as crianças através do caráter anal da sexualidade infantil, o psicanalista existencial, ao contrário, não poderia assumir esta tese, pois, em primeiro a assimilação do buraco ao ânus ou vagina pressupõe na criança uma experiência que ela não poderia possuir de antemão. Se se afirma existir nas crianças uma “sexualidade anal”, esta afirmação não pode ser embasada, de acordo com o filósofo, a partir da experiência de auto apreensão da criança em relação a seu corpo, pois “nós mostramos o caráter subjetivo do ‘corpo-para-mim’ para que compreendamos a impossibilidade da criança para apreender uma parte qualquer de seu corpo como estrutura objetiva do universo”, doravante, “é para o outro que o anus aparece como orifício; ele não poderia ser vivido como tal. É, ao contrário, pelo outro – pelas palavras que a mãe emprega para designar o corpo da criança – que esta apreende que seu anus é um *buraco*” (SARTRE, 2010a, p. 659)¹⁹⁷.

Ao invés do que afirmam os psicanalistas, a criança apreenderá o sentido da zona anal através da natureza objetiva do buraco percebido no mundo: apresentando-se inicialmente como um nada a ser preenchido, podemos compreender então o engajamento da criança que, com seus dedos ou braços, busca preenchê-lo na medida em que este preenchimento, como dissemos, simboliza a vitória da plenitude sobre o nada. Se esta análise parece promissora, isso significa que não podemos simplesmente descartar toda a psicanálise das coisas levando em consideração alguns supostos equívocos cometidos por Sartre; nesse sentido, é necessário que “separemos o joio do trigo”: se a psicanálise existencial pretende ser uma “terapêutica” que opera no nível da singularidade do para-si (ainda que este para-si pertença a uma realidade-humana qualquer instituída a partir da malha cultural do país onde vive), cada preferência de gosto deve ser analisada no nível desta singularidade e, se necessário, o psicanalista poderá visá-lo para além de sua significação ontológica geral; n’outras palavras, isso significa que para cada para-si, o psicanalista deve forjar um simbolismo particular que, talvez, contradiga a referida significação ontológica geral. Pode ser que a atração do sujeito pelo viscoso indique um projeto de fuga do em-si através da desagregação íntima

¹⁹⁷ Não deixaremos de investigar, quando de nossa incursão pelas biografias existenciais, a posição sartreana da relação mãe/criança.

de seu ser, mas pode ser também, por que não, que esta atração sinalize uma postura totalmente diferente desta primeira. No mais, se se fala da predileção pelo viscoso como uma atitude de má-fé, esta indicação, no limite, deveria ser aplicada a todos os gostos (quaisquer que sejam), pois todos visam uma possessão a partir do ideal da totalidade faltada (e impossível) em-si-para-si.

Nesta toada, o grande ensinamento da psicanálise existencial talvez seja a elucidação de que somos absolutamente livres e, ao mesmo tempo, estamos absolutamente alienados em uma busca paradoxal e impossível (porquanto esta busca, o ideal em-si-para-si, figure como alicerce do movimento de transcendência da consciência). Nos quadros teóricos de *L'être et le néant*, a liberdade é absoluta, mas, apesar disso, ela não busca senão esta paixão inútil (totalidade em-si-para-si): destarte, podemos fazer da pergunta de Aron a Sartre a nossa: “Todos eles escolhem, mas todos eles escolhem mal! Por que?” (SARTRE apud VERSTRAETEN, 2010, p. 13) ¹⁹⁸. Sartre responderá a esta interrogação de maneira retrospectiva ao referir-se a esta má escolha como condição expressa da história do homem enquanto história da escassez ¹⁹⁹ – conceito fundamental em *Critique de la Raison Dialectique* -, mas como ainda estamos a alguns anos de distância da referida obra, achamos mais plausível aqui, em termos de *EN*, a seguinte observação de Sartre: “(...) o que é menos fundamentado em mim é o otimismo: a realidade do futuro. Eu possuo este otimismo, mas eu não saberia fundá-lo” (SARTRE apud VERSTRAETEN, 2010, p. 18). Sob o esteio desta afirmação, relembremos o artigo de Alexis Philonenko para quem Sartre seria um dos filósofos mais trágicos da filosofia, pois foi primeiro a proferir uma liberdade total e, ao mesmo tempo, totalmente inautêntica: “olhemos fixamente este esforço nutrido por uma exigência total e sem cessar renovada de translucidez, e sempre ferida pela preocupação profunda de uma liberdade desfigurada, nós veremos emergir o olhar pensativo e enigmático de um grande filósofo” (PHILONENKO, 1981, p. 163).

Todavia, e a título de encerramento deste capítulo, poderíamos identificar no ensaio de ontologia fenomenológica uma espécie de, digamos, “determinismo ontológico”? É verdade que estamos todos condenados à liberdade, mas parece ser

¹⁹⁸ Trata-se ali de uma entrevista que Sartre concedeu a Pierre Verstraeten, publicada no volume nº1 da revista *Gulliver* em 1972, e reedita pelos *Études sartriennes*, nº 14, tal como consta em nossa bibliografia. Em *CPM* (1983, p. 577), a mesma questão é levantada: lá, o filósofo medita sobre a naturalidade da má-fé, o porquê do homem escolher “quase sempre o inferno à inautenticidade”.

¹⁹⁹ “Eu responderia agora: (eles escolhem mal) porque a liberdade se encontra em conjuntura: há uma história do homem que é a história da escassez: a partir disso, nós compreendemos a alienação da liberdade” (SARTRE apud VERSTRAETEN, 2010, p. 13).

igualmente verdadeiro o fato de que esta liberdade trama contra si própria ao buscar incessantemente no valor em-si-para-si a sua substancialização. Sim, é dado ao para-si a possibilidade de salvação e redenção através de uma conversão à autenticidade (autêntico “despertado”, cremos, pela “terapêutica” da psicanálise existencial), mas, por outro lado, esta autenticidade, enquanto superação do desejo de ser, parece indicar a necessidade de suprimir, no limite, o próprio *a priori* da correlação sartreana. Nesta perspectiva, e na medida em que esta conversão autêntica sinaliza, tal e qual, a possibilidade de uma moral para além do valor normativo em-si-para-si, é preciso afirmar, como afirmou Sartre a propósito da moral em *Saint Genet* (2010f, p. 253), que uma conversão total à autenticidade “é ao mesmo tempo impossível e necessária”. Desta tensão não podemos, contudo, indicar um suposto “determinismo ontológico”, pois, como veremos a partir das biografias existências (e mais especificamente através de *Saint Genet*), só pode haver liberdade se houver, necessariamente, uma alienação a ser superada; assim, um estudo sobre as referidas biografias existenciais é requerido neste momento. Ademais, se a psicanálise existencial, como afirma Sartre em *L’être et le néant* (2010a, p. 620), ainda não encontrou seu Freud, talvez um estudo em filigrana das mencionadas biografias seja interessante na medida em que elas podem aprofundar o *métier* deste método ao trazerem novas perspectivas e reorientações conceituais. Se uma “clínica sartreana” mostrou-se, pelo menos nos quadros do ensaio de ontologia fenomenológica, difícil de ser concebida, isso não significa, vejamos bem, que a psicanálise existencial não possa operar enquanto método especial capaz de desvelar o vivido (vivido obviamente em sentido singular). As biografias, nesse sentido, apresentam-se como um claro esforço por parte do filósofo em sua busca pela revelação do homem ao homem; às biografias portanto.

CAPÍTULO 6

PRIMEIRO MOMENTO DA BIOGRAFIA EXISTENCIAL COMO APLICAÇÃO DA PSICANÁLISE DA CONSCIÊNCIA: O CASO DE BAUDELAIRE E MALLARMÉ

“(...) se a história interior de um indivíduo é ‘a história dos estados sucessivos do desejo (...), a biografia torna-se (...) a história dos atos através dos quais o ser em advir (...) cria a si mesmo visando aquilo que lhe falta”

(J. Starobinski apud J-F. Louette)

1.1 – A vida merecida de Baudelaire ou sua livre escolha de si

A)

Baudelaire, escrito um ano depois de *L'être et le néant*, fora inicialmente publicado como introdução aos *Écrits intimes de Baudelaire* (1946) antes de formar um volume separado nos anos 1947. Primeiro escrito a buscar operar a partir da engenharia da psicanálise existencial ¹, a presente obra na qual realizaremos uma incursão investigativa pretende mostrar, em linhas gerais, que Baudelaire, longe de ser um “poeta maldito” ², como pensam, por exemplo, muitos críticos literários ou biógrafos, teve a vida que mereceu: sob este esteio, tratar-se-á de revelar, a partir do método da psicanálise existencial, a *escolha original* do poeta (escolha de si mesmo) e, em seguida, “expor as diversas condutas que derivam desta escolha (anti-naturalismo, logo,

¹ Ainda que Sartre, em *CDG*, tenha incursionado uma análise existencial acerca de Guilherme II, esta análise não passa senão de um esboço e não consolida, ainda, o método da psicanálise existencial e da biografia existencial.

² Logo, “nós estamos longe, por consequência, do Baudelaire vítima boa para os biógrafos piedosos ou condescendentes e não é uma vida de santo, mas uma descrição de caso clínico que nos é proposto” (LEIRIS, 2012, p. 13).

recusa da inspiração e elogio da maquiagem, culto da frigeidez, dandismo como reação à desclassificação do escritor, passadismo, espiritualismo)” (LOUETTE, 2013, p. 55) ³. Ora, tal como vimos anteriormente no exemplo da ambição de Flaubert, o filósofo demonstrará que é a partir de uma escolha original/primeira em relação ao Ser que todas as demais condutas empíricas do poeta recebem uma significação; nesse sentido, é preciso indicar a interdependência de cada uma de suas condutas: “para Sartre, que escolheu como fim tangível à sua atividade de construir uma filosofia da liberdade, trata-se essencialmente de desvelar, do que é conhecido do personagem Baudelaire, sua significação: a escolha de si mesmo que ele fez” (LEIRIS, 2012, p. 13); e esta “escolha de si mesmo” não será outra senão a própria liberdade do poeta frente à sua situação. Este ensaio ergue-se contra a *doxa* (poeta maldito que fora acometido injustamente pela má sorte) e pretende indicar, no plano moral, a responsabilidade/cumplicidade de Baudelaire em relação à sua má fortuna; n’outras palavras, é preciso revelar, junto com a escolha original de si mesmo, a liberdade sem desculpas do autor de *Fleurs du Mal* (1857): é indefectível, portanto, que *Baudelaire* tenha seguido os fios teóricos da ontologia fenomenológica dos anos 1943.

Destarte, façamos da indagação de Sartre a nossa: “se, ao contrário das ideias recebidas, os homens não tivessem jamais senão a vida que mereceram?” (SARTRE, 2012, p. 18). Sabemos, *en passant*, que a escolha fundamental de Baudelaire é livre escolha de si diante do problema do Ser ⁴, e se esta escolha modaliza, isto é, significa todas as suas demais atitudes observáveis, que escolha original de si, finalmente, seria esta? Busquemo-la; mas a partir de quais conceitos? Pois bem, esta pergunta é o ensejo para que possamos, numa espécie de primeiro contato, compreender e definir o que significa, em termos sartreanos, *escrever uma biografia existencial*; para tanto, não nos furtemos aqui de citar o capítulo “La dialectique dans la biographie”, do excelente livro de Jean-François Louette, *Silences de Sartre*. Na referida obra, o comentador, com sagacidade, mostrará que a concepção biográfica em Sartre somente é possível a partir da instituição teórica, em *L’être et le néant*, do projeto de ser/escolha original; e dessa tópica, indicar-se-á a passagem da ilusão biográfica à possibilidade da biografia. Mas o que isso significa? Para Louette, restituir a questão biográfica no *corpus* sartreano é *ipso*

³ Poderíamos lembrar, ainda, seu culto à higiene e à vestimenta.

⁴ É nesse sentido que podemos falar aqui em destino escolhido e não em destino passivamente sofrido; veremos este ponto no decorrer de nosso texto.

facto localizar a passagem do instantaneísmo de *TE/La Nausée*⁵ à temporalidade ekstática de *EN*: ambos os primeiros escritos reduzem “o tempo ‘à pluralidade de instantes incomunicáveis’, duplo obstáculo, ontológico e linguístico, a uma biografia que supõe um mínimo de continuidade temporal e sua expressão na escrita; doravante, “sob o plano ontológico (da temporalidade) ao tempo-instante opõem-se, desde 1939, o projeto, depois, a partir de 1945, a dialética” (LOUETTE, 2002, p. 202). A partir desta rápida – porém precisa – indicação, compreendemos que as noções de projeto/dialética são condições *sine qua non* para que possamos falar em biografia existencial. Pois bem, mas o que é uma biografia existencial? Em primeiro lugar, portanto, diremos que a biografia, em termos sartreanos, é um método de compreensão do sujeito, isto é, um método que, a partir da psicanálise existencial, visa desvelar o projeto/escolha original do para-si. Sobremaneira, importa fazer notar aqui que esta psicanálise, na escrita biográfica, opera impreterivelmente através de uma *dialética*: na medida em que o projeto irrompe como conceito que, ao mesmo tempo, conjuga duração e instante⁶, a dialética, tal como o projeto,

(...) pensa a continuidade e a descontinuidade do tempo. Como o projeto, a dialética integra e torna pensável (e que também pode ser escrito) a descontinuidade; ela é uma ‘lógica da temporalidade’. Mas a dialética vai ainda mais longe que o projeto. Ela cerca melhor a dimensão histórica e intersubjetiva do e no homem; ela é, nesse sentido, mais coletiva. Mas ela é também mais individual: ela reflete melhor esta realidade-humana que Sartre obstinadamente apresenta como indizível (LOUETTE, 2002, pp. 207-208).

Se se fala da realidade-humana como indizível, isso significa (como, aliás, já vimos) que a consciência (de) si – presença a si -, o nível irrefletido do *Cogito* é, antes de um conhecimento, uma existência: “Sartre defende a tese da ‘intimidade silenciosa do *Cogito*’, definido como ‘presença a si sem intermediário, silêncio da consciência’.

⁵ Sobre o romance *La Nausée* como romance anti-biográfico, ver “Désillusions biographiques dans *La Nausée*”, na já citada obra de Louette. Além desta obra, sugerimos a leitura da apresentação da edição dedicada a Flaubert da revista *Recherches & Travaux*, “*L’Idiot de la famille* de Jean-Paul Sartre”. Nesta apresentação, Anselmini e Aucagne traçam a evolução, digamos assim, da biografia no *corpus* sartreano, isto é, restituem a história das diversas concepções de Sartre a despeito da biografia e de seu papel: da crítica do procedimento biográfico em *La Nausée*, passando pela ilusão biográfica dos *Carnets* e, mais para frente, de sua reabilitação a partir de um esboço de biografia de Guilherme II, consta-se, a partir desta reabilitação, “a ocasião para esclarecer a situação presente, refletir a historicidade do indivíduo e, mais amplamente, os modos de compreensão e representação do evento histórico” (ANSELMINI, AUCAGNE, 2007, p. 11).

⁶ Sobre este ponto, ver Louette, 2002, pp. 203-207.

Do mesmo modo, *Qu'est-ce que la littérature?* sustenta que ‘as maiores riquezas da vida psíquica são silenciosas’” (LOUETTE, 2002, p. 209). Nesta toada, a biografia existencial, para dar voz a esta, digamos, face silenciosa do *Cogito*, deve produzir um tipo específico de análise/escrita (estilo) ⁷; e este estilo, já adiantando-nos, será imantado pela dialética (dialética singular/dialética do indivíduo ⁸) enquanto “movimento” capaz de totalizar as diversas significações (muitas vezes contraditórias entre si) de uma existência singular:

Uma página dos *Cahiers pour une morale* (...) apresenta, sob esta filiação, reflexões decisivas. Sartre explica lá seu interesse para com a dialética: ‘pela introdução da noção de negatividade o termo final está e não está ao mesmo tempo contido no termo inicial’. Na dialética como no projeto, o começo (escolha ou imediato) e o fim (objetivo ou mediato) se correspondem; mas a dialética admite com o negativo as imprevisíveis modificações do instante, ou os instantes de ruptura, as modificações possíveis do termo visado; doravante, ‘o termo final, uma vez constituído, volta-se sobre o termo original que ele engloba para explicá-lo’, o que significa que mesmo as modificações ou rupturas estão integradas pelo movimento dialético e que, *a posteriori*, eles aparecerão convocados pelo fim. Sartre conclui então o seguinte: ‘a dialética dá conta 1º da imprevisibilidade, 2º da ação perpétua do futuro sobre o presente, 3º da ilusão retrospectiva’ (LOUETTE, 2002, p. 207)

⁷ Lemos: “A linguagem é prosa por essência, e a prosa, por essência, fracasso; o ser se coloca diante de nós como uma torre de silêncio (...)” (SARTRE, 1979, p. 246). Assim, para Louette (2002, p. 208): “É tarefa do estilo reverter este fracasso”.

⁸ Esta dialética singular, também nomeada por Sartre como “dialética decapitada” (*Situations, IV*, p. 270), revela o movimento contraditório de uma existência, “onde não há outra síntese a não ser a antítese”; recusa de síntese, ela intensifica “o conflito do nada da consciência e do pleno do ser” (SIMONT, 2013b, p. 136). Vejamos, aliás, que esta “dialética decapitada” é solicitada por Merleau-Ponty em *O visível e o invisível* (2005, pp. 95-96): “O que chamamos hiperdialética é um pensamento que, ao contrário, é capaz de verdade, pois encara sem restrição a pluralidade das relações e o que chamamos ambiguidade. (...) O que se deve aqui apontar é que a dialética em síntese de que falamos não é o ceticismo, o relativismo vulgar ou o reino do inefável. O que rejeitamos ou negamos não é a ideia da superação que reúne, é a ideia de que ela redunde num novo positivo, numa nova posição”.

⁹ É interessante observar que esta, digamos assim, “dialética existencial” ou “quase-dialética”, vai de encontro com a definição que Hyppolite (1991, p. 210) fornece da dialética hegeliana: a consciência “realiza, portanto, a experiência de seu objeto, (...) mas nesta experiência de seu objeto ela realiza igualmente a experiência de sua própria inquietude, ela é conduzida a ultrapassar a si mesma e a mudar seu próprio objeto. (...) A consciência modifica-se a si mesma e modifica seu objeto ao longo da experiência, ela prova a si mesma, ela mede a si mesma”. Ora, Hyppolite nota que esta inquietude é o sentido fundamental da dialética e não, como poder-se-ia crer, o jogo das teses, antíteses e sínteses: doravante, é no nível da experiência mesma da consciência que é preciso buscar a primeira manifestação da negatividade. Ao tratar das significações contraditórias de uma existência, Sartre reconhece esta inquietude (dialética) constitutiva da existência: tal inquietude designa, portanto, a negatividade que estrutura a existência enquanto ser-para-si que é não coincidência a si. Além deste ponto, lembremos outro não menos importante: em *CPM* (1983, p. 478), o filósofo, meditando sobre a dialética, pergunta,

Essas ligeiras observações tecidas, vejamos como projeto/dialética são colocados em marcha pela biografia existencial enquanto aplicação da psicanálise existencial sartreana; retomemos *Baudelaire*.

B)

Ao perder o pai com seis anos de idade, Baudelaire “vivia na adoração de sua mãe; fascinado, cercado de olhares e de cuidados, ele ainda não sabia que existia como uma pessoa, mas se sentia unido ao corpo e ao coração de sua mãe por um tipo de participação primitiva e mística” (SARTRE, 2012, p. 18). Para o filósofo, esta “união/participação primitiva e mística” à sua mãe, faz com que ela apareça ao pequeno órfão de pai como um ídolo e, ao mesmo tempo, faz com que ele se apreenda a si mesmo como “consagrado pela afeição que ela lhe dirige”, e, assim, “longe de sentir-se uma existência errante, vaga e supérflua, ele pensa a si mesmo como *filho de direito*

então, de que maneira poderia haver dialética no para-si? O esboço de resposta seria este: “Inicialmente, o fato de que cada decisão particular que ele (o para-si) toma, reporta-se à totalidade de sua escolha, como sua determinação e, na sequência, sua limitação. De modo que nós não podemos compreendê-la senão por referência à escolha. E como a escolha é vivida e não tematizada, a tematização se faz por negação da negação, isto é, reaproximação das diferentes determinações que negamos ao fundá-las na escolha original e que são *abstratas* sem ela”. Contudo, não nos furtemos de indicar que *CPM*, ao contrário de *EN*, já possui, muito antes de *CRD*, um esboço de dialética da história humana. A parte esta observação, Flajoliet (2008, pp. 108-109) observa com maestria o seguinte: “Nos textos filosóficos existem verdadeiras rupturas com o nascimento de maneiras de pensar radicalmente novas e desaparecimentos, também radicais, de posições consideradas como ultrapassadas. Por exemplo, *não há* dialética em *L’être et le néant*, mas há uma em *Critique de la raison dialectique*; não há mais conceito de espontaneidade radicalmente anônima em *L’être et le néant*, há uma, central, em *La transcendance de l’Ego*; não há conceito de facticidade em *La transcendance de l’Ego*, há um, central, em *L’être et le néant*”.

Em suma, para concluir esta nota, diremos, mui grosseiramente, que não há dialética em *L’être et le néant*, dialética com D maiúsculo, pois as relações do para-si e do em-si são balizadas pelas hipóteses metafísicas propostas na conclusão de *EN*: antes de um processo dialético (no sentido, por exemplo, de uma dialética hegeliana), a relação entre para-si e em-si é balizada pela metafísica: “por que o para-si surge a partir do ser? Nós chamamos metafísica, com efeito, o estudo dos processos individuais que derem nascimento a *este* mundo-aí como totalidade concreta e singular” (SARTRE, 2010a, p. 667); metafísica sem possibilidade de síntese. Ora, para maiores indicações sobre a importância da metafísica na economia conceitual de *EN*, sugerimos a já mencionada obra de Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*. Um breve excerto pode destacar a “atração” que a metafísica exerce nos conceitos da ontologia fenomenológica: “*L’être et le néant* não é um livro desprovido de consideráveis equívocos. É, em seu projeto explícito, uma obra de ‘ontologia fenomenológica’, mas que sofre (de maneira mais ou menos declarada) a atração de convicções que podemos chamar, por duas razões, de ‘metafísicas’. Inicialmente, elas pertencem ao campo da onto-teologia da tradição: questões do *ens causa sui*, da contingência da existência em relação à necessidade da essência, da liberdade, etc. (...) além disso, *L’être et le néant* afirma (em sua Conclusão) que as duas questões últimas da ontologia fenomenológica (a do surgimento originário do para-si pelo colapso do em-si, assim como a questão da identidade ou da diferença entre ser para-si e ser em-si) escapamento ao tratamento estritamente fenomenológico e dizem respeito a uma ‘metafísica’” (FLAJOLIET, 2008, p. 859).

divino. Ele está sempre vivo nela (...)” (SARTRE, 2012, p. 18) ¹⁰. Absorvido inteiramente nesta divindade-mãe cuja existência, aos seus olhos, é necessária e de direito, o menino sente-se *justificado*. E ele poderia ter levado esta infância feliz e justificada não fosse, para seu infortúnio, o novo casamento ¹¹ da mãe-ídolo; a este casamento, segue-se, também, a saída de Baudelaire de sua casa rumo a uma pensão/colégio interno ¹²: é a partir deste trágico evento que podemos localizar sua famosa “fenda”: desvencilhando-se repentinamente da mãe-doação-de-sentido/existência, o jovem é bruscamente lançado, sem transição alguma, na existência pessoal; separado de sua mãe, “ele perdeu suas justificativas, ele descobre na vergonha que ele é uno, que sua existência lhe é dada por nada” (SARTRE, 2012, p. 19). É salutar fazer notar que esta “separação ontológica” é crucial no vir a ser de Baudelaire: na medida em que sua mãe representava o núcleo último de doação de sentido e justificação de seu ser, ao vê-la casar-se novamente e separar-se dele, isso faz irromper nele um sentimento de declínio, isolamento e abandono existencial pensados, sobretudo, como um destino: “sentimento de *solidão*, desde minha infância. Apesar da família – e no meio dos camaradas, sobretudo – sentimento de destino eternamente solitário” (BAUDELAIRE apud SARTRE, 2012, p. 19). E se ele pensa este abandono tramado pelo destino, isso significa que ele não o sofre passivamente e não deseja que ele seja temporário: apreendendo-se a si mesmo como destinado ao abandono e isolamento, “ele se fecha nisso e, porque o condenaram a isso, ele quer, ao menos, que a condenação seja definitiva”; e é aqui, precisamente, que tocamos a escolha original que Baudelaire fez de si próprio, “este engajamento absoluto pelo qual cada um de nós decide, em uma situação particular, o que será e o que é” (SARTRE, 2012, p. 19). De acordo com a interpretação sartreana, o poeta decide retomar por si próprio este isolamento/abandono ontológico, ele decide reivindicá-lo para si, isto é, decidi vivê-lo de maneira não passiva; o filósofo novamente:

¹⁰ É interessante fazer notar que esta indistinção ontológica com a mãe perpassa, não apenas as biografias existenciais, mas, igualmente, está presente na homenagem que Sartre presta a Merleau-Ponty quando de seu abrupto falecimento: neste texto, editado em *Situations, IV* (1964/1993, p. 190), Sartre busca compreender a filosofia merleau-pontyana a partir de sua “incomparável infância”, isto é, “da indistinção com a mãe e com o mundo através do qual Merleau-Ponty teria tentado restituir as condições ontológicas em um pensamento da carne e do entrelaçamento” (DE COOREBYTER, 2000, p. 233).

¹¹ Com o general Jacques Aupick.

¹² “Após 1830, o colégio de Lyon, golpes, batalhas com os professores e colegas, profundas melancolias” (BAUDELAIRE apud SARTRE, 2012, p. 84).

Ele *provou* que ele era *um outro*, pelo brusco desvelamento de sua existência individual, mas, ao mesmo tempo, ele afirmou e retomou por si mesmo esta alteridade, na humilhação, no rancor e no orgulho. Doravante, com uma paixão obstinada e desolada, ele se *fez* outro: outro que sua mãe, com a qual ele não era senão um e que o rejeitou, outro que seus camaradas negligentes e grosseiros; ele se sente e quer se sentir único até o extremo prazer solitário, único até o terror (SARTRE, 2012, p. 20).

Contudo, esta experiência da alteridade não é senão o sentimento de uma *alteridade formal*: ainda que Baudelaire reivindique esta experiência (advir outro em relação à mãe e seu entorno), ela, paradoxalmente, não poderia fazer com que ele se distinguisse de outrem, pois esta irrupção de si ou “aparição fortuita e perturbadora da consciência de si” é advinda a ele a partir de seu abandono ontológico; “a criança que encontrou a si mesma no desespero, no furor e no ciúmes, focará sua vida na meditação estagnada de sua singularidade formal” (SARTRE, 2012, pp. 21-22). Se o aparecimento da consciência de si, na maior parte das crianças, é uma “intuição fulgurante” e “perfeitamente vazia”, e faz com que elas adquiram a convicção de que são outros que os outros e cada um dos outros é, paralelamente, outro, o mesmo já não pode ser dito da criança Baudelaire para quem a consciência de si é atravessada pelo doloroso sentimento do abandono/isolamento/solidão¹³: “Eu sou um outro. Um outro de todos vocês que me fizeram sofrer. Vocês podem me perseguir em minha carne, mas não em minha ‘alteridade’...” (BAUDELAIRE apud SARTRE, p. 22). Afirmando sua alteridade formal e tomando-a para si, Baudelaire está constantemente em presença de sua consciência de si, consciência guiada por um orgulho metafísico; todavia, este orgulho é tão infeliz quanto puro, pois “gira em falso e nutre-se de si mesmo (...), repousa sobre nada, é vago porque a diferença que o funda é uma forma vazia e universal” (SARTRE, 2012, pp. 22-23).

Em outras palavras, este orgulho não afirma senão esta alteridade formal que aparece a ele como símbolo de uma singularidade profunda: constantemente debruçado sobre si, assim como Narciso encontra-se debruçado sobre as águas que lhe fornecem sua imagem, “Baudelaire é o homem que jamais se esquece de si. Ele olha a si mesmo

¹³ Aos seus pais, Baudelaire teria escrito: “vocês me perseguiram, vocês me rejeitaram para fora deste todo perfeito no qual me perdia, vocês me condenaram à existência separada. E, certamente, esta existência eu a reivindico, agora, contra vocês. Se, mais tarde, vocês quisessem me aproximar de vocês e me absorver novamente, isso não seria mais possível, pois eu adquiri consciência de mim contra todos...” (BAUDELAIRE apud SARTRE, 2012, p. 22).

vendo, ele olha para se ver vendo”, logo, “é sua consciência da árvore, da casa, que ele contempla e as coisas não aparecem a ele senão através dela, mais pálidas, menores, menos tocantes, como se ele as percebesse através de um binóculo” (SARTRE, 2012, p. 23); isso significa que as coisas – objetos transcendentais –, antes de se apresentarem como complexo de utensílios, têm a única missão de remeterem à consciência de si, elas jamais valem por si mesmas uma vez que “sua única missão é a de fornecer a ele – Baudelaire - a ocasião de se contemplar na medida em que ele as vê” (SARTRE, 2012, p. 24)¹⁴. Ora, se as coisas se lhe apresentam unicamente como oportunidade para se ver vendo, é preciso sublinhar que há entre o poeta e o mundo uma distância original intransponível: é desta distância – fatura constante desta contemplação de si mesmo – que emerge sua famosa lucidez¹⁵, marca de sua singularidade profunda. Todavia, como nota Sartre, tal lucidez/singularidade não passa senão de um esforço de *recuperação de si*: se sua singularidade vale para nós que a apreendemos de fora, para o poeta, que se considera de dentro, ela lhe escapa inteiramente: “ele buscava sua *natureza*, isto é, seu caráter e seu ser, mas ele somente assistia a um longo desfile monótono de seus estados” (SARTRE, 2012, p. 25); sua singularidade, enquanto consciência tética de si, é incapaz de apreender-se a si mesma, pois, se bem nos lembramos, o vivido não é passível de conhecimento. Assim, Baudelaire busca apreender-se em vão e, por mais pleno de si mesmo que ele possa estar, esse “si mesmo não passa de um humor brando e vítreo, privado de consistência, de resistência, que ele não pode nem julgar e nem observar” (SARTRE, 2012, p. 25). Eis apresentado aqui o “drama” de Baudelaire: sua grande clareza reflexiva não é capaz de apreender o “processo dialético da vida psíquica”, ou seja, o vivido; e se ele se esforça para ver a si mesmo enquanto vê, este esforço é vão porque “para ver-se, seria necessário ser dois. Baudelaire vê suas mãos e seus braços porque o olho é distinto da mão; mas o olho não pode ver-se a si mesmo”

¹⁴ É nesse sentido que Sartre afirma que a arte de Baudelaire visa apresentar as coisas, não em si mesmas, mas através de uma “espessura de consciência humana”: “O que é a arte pura de acordo com a concepção moderna? É criar uma magia sugestiva contendo, ao mesmo tempo, o objeto e o sujeito, o mundo exterior ao artista e o artista ele mesmo” (BAUDELAIRE apud SARTRE, 2012, p. 24).

¹⁵ Na medida em que Baudelaire é consciente de estar consciente, “esta consciência observada, espiada, que se sente observada enquanto realiza suas operações costumeiras, perde, do mesmo modo, seu natural (...). Esse ‘natural’ que Baudelaire tanto odiou e lamentou, não existe de todo nele: tudo é falsificado porque tudo é inspecionado, o menor humor, o mais fraco desejo nasce *olhado, decifrado*” (SARTRE, 2012, p. 24). É através deste fato que localizamos, por exemplo, o anti-naturalismo e o culto à artificialidade realizados através dos escritos do poeta. Ademais, esta lucidez, sinalizada por esta atividade reflexionante constante, faz com que ele “do amanhecer ao anoitecer, não conheça um segundo de relaxamento. Os seus mais ligeiros desejos, seus elãs os mais espontâneos são retomados, filtrados, interpretados mais ainda do que são vividos; eles não vão embora a não ser quando são devidamente artificializados” (SARTRE, 2012, p. 103).

(SARTRE, 2012, p. 26)¹⁶. Dessa maneira, por mais que o poeta monte guarda constante sobre si, ele jamais seria capaz de apreender seu corpo-para-si (uma vez que esta dimensão da corporeidade é da ordem do existido), e muito menos sua alteridade, pois esta é buscada a partir do olhar do outro; “ele vê ou busca ver a si mesmo como se ele fosse outro” (SARTRE, 2012, p. 79). Mas vejamos, contudo, que este esforço baudelairiano de apreensão de si é levado ao seu extremo, o que significa que ele manterá esta dualidade que é a consciência reflexiva: sua lucidez desdobra-se em *esforço para ser dois* na tentativa de realizar, através disso, a possessão final do “Eu pelo Eu”:

Ele exaspera, portanto, sua lucidez: ele não era senão sua própria testemunha, ele tentará se tornar seu próprio carrasco: o Heautontimoroumenos¹⁷. Pois a tortura faz nascer uma díade estritamente unida na qual o carrasco *se apropria* da vítima. Na medida em que ele não logrou êxito em *ver-se*, ao menos, ele irá explorar-se como a faca explora a ferida, na esperança de alcançar essas ‘solidões profundas’ que constituem sua verdadeira natureza. (...) Desse modo, as torturas que ele inflige a si mesmo mimetizam a possessão: elas visam fazer nascer uma carne sob seus dedos, sua própria carne, para que na dor ela se reconheça sua. Fazer sofrer é possuir e criar tanto quanto destruir (SARTRE, 2012, p. 27).

Se Baudelaire visa ser, ao mesmo tempo, “a ferida e a faca”, “a vítima e o carrasco”, isso significa, ontofenomenologicamente, que ele busca dividir o que, todavia, não pode ser dividido: a consciência reflexiva e a consciência refletida. Ora, tal como vimos quando de nossas análises acerca da engenharia da reflexão, consciência reflexiva e consciência refletida estão separadas de direito, mas unidas de fato, pois “de uma certa maneira, elas não são senão uma” (SARTRE, 2012, p. 27). Sobremaneira, se o poeta visa opô-las como dois seres distintos, isso sinaliza este esforço em *ser dois*: operando por meio de uma reflexão impura por meio do qual o refletido é apreendido como em-si, Baudelaire “fingirá uma espontaneidade desconcertante, ele aparentará abandonar-se aos impulsos os mais gratuitos para, repentinamente, elevar-se diante de

¹⁶ Sobre a lucidez, lê-se: “ele (Baudelaire) colocou-se inicialmente no plano da reflexão porque *queria* apreender sua alteridade”, no entanto, “esse olhar que ele dirige sobre si (...), ele o assimila ao olhar do Outro” (SARTRE, 2012, p. 79).

¹⁷ Trata-se de um poema de Baudelaire cujo verso “eu sou a ferida e a faca/ e a vítima e o carrasco” (BAUDELAIRE apud SARTRE, 2012, p. 27) é usado por Sartre para demonstrar este esforço de dualidade da consciência reflexiva.

seu próprio olhar como um objeto opaco e previsível, em suma, como *um Outro* que ele” (SARTRE, 2012, p. 27). Contudo, como a consciência reflexiva e a consciência refletida, de uma certa maneira, não são senão uma, ele jamais logrará êxito em surpreender-se a si mesmo como Outro que ele ¹⁸: é desta constante tentativa (fracassada) de cissiparidade entre consciência reflexiva & consciência refletida que diremos, à guisa de Sartre, que Baudelaire é o homem que escolheu ver-se como se ele fosse um outro. Todavia, como afirma o filósofo, o poeta sabe que ele jamais alcançará uma verdadeira possessão de si mesmo, mas apenas esta “languida degustação” que caracteriza o conhecimento reflexivo; advém daí seu tédio ¹⁹, isto é, a incapacidade de surpreender-se como outro, a impossibilidade de operar a dualidade da consciência reflexiva e refletida, o fracasso de fazer com que o refletido seja em-si. E se ele esta ciente desta impossibilidade, podemos dizer, igualmente, que ele é o homem que provou o sabor de sua existência, quer dizer, que vislumbrou, a partir da intuição de sua singularidade formal, sua inteira gratuidade injustificável, e advém deste fato, portanto, a intuição profunda de sua inutilidade: “se, de início, degustou-se até à náusea esta consciência sem rima e nem razão, que deve inventar as leis às quais ela quer obedecer, a utilidade perde toda significação; a vida não é mais do que um jogo, o homem deve escolher por si mesmo seu objetivo” (SARTRE, 2012, p. 30). Sua lucidez, enquanto esforço para recuperar-se a si mesmo e ser dois, não é senão esta constante operação reflexiva que visa a dualidade da consciência reflexiva e intui, através da alteridade formal, a *gratuidade injustificável da existência*: é nesse sentido que seu orgulho, sua lucidez, seu tédio e sua preguiça ²⁰ não passam de uma única e mesma coisa, isto é, são o resultado de uma “intuição metafísica que o homem normal aplica-se a mascarar”, pois Baudelaire é o homem que descobre, quando da trágica separação de sua mãe, a “solidão infinita desta consciência ‘vasta como o mar’ e que é, ao mesmo tempo, a consciência e sua consciência” (SARTRE, 2012, p. 31). E se ele descobre, através desta “intuição metafísica”, a gratuidade injustificável da transcendência, esta descoberta é,

¹⁸ “Mas, ainda aqui, ele não é senão este que ele quer surpreender” (SARTRE, 2012, p. 27).

¹⁹ “(...) bizarra afecção que é a fonte de todas (as suas) doenças, e de todos (os seus) miseráveis progressos” (BAUDELAIRE apud SARTRE, 2012, p. 28).

²⁰ Se, uma vez intuindo a gratuidade da existência, o poeta não pode mais levar nada a sério, isso não significa, por outro lado, que ele deixe de agir: “(...) se sua posição reflexiva é, por ela mesma, desgosto da ação, por debaixo, por cada uma das pequenas consciências efêmeras que ele reflete, ele é ato, projeto, esperança. Dessa maneira, não devemos concebê-lo como um quietista, mas sobretudo como uma sucessão infinita de empreitadas instantâneas” (SARTRE, 2012, p. 32).

ipsis litteris, revelação da liberdade humana ²¹, isto é, revelação de que ele, Baudelaire, não pode encontrar, em si e nem fora de si, nenhum recurso contra a sua liberdade: ele está condenado a justificar, sozinho, sua existência; e por mais que busque a si mesmo, ele somente encontra a condição humana, quer dizer, esta injustificável existência livre:

Esta liberdade, esta gratuidade, este abandono que lhe dão medo, é a parcela de todo homem, não a sua parte particular. (...) Esta essência fixa e singular que ele busca, ela somente apareça, talvez, aos olhos dos Outros. Talvez seja necessário estar *fora* para apreender as características dessa essência. Talvez *não se é* para si mesmo a maneira de uma coisa. Talvez *não sejamos* mesmo de todo: sempre em questão, sempre em suspenso, talvez devamos perpetuamente *fazer-nos*. Todo o esforço de Baudelaire vai ser para mascarar esses pensamentos desagradáveis. E, porque sua ‘natureza’ lhe escapa, ele vai buscar capturá-la nos olhos dos outros. Sua boa fé o abandona, ele deve trabalhar sem cessar para poder se convencer, buscar revelar-se a seus próprios olhos; a nossos olhos – mas não aos seus – um traço novo de sua figura aparece: ele é o homem que, provando mais profundamente sua condição de homem, mais apaixonadamente buscou mascará-la (SARTRE, 2012, p. 41).

Por ter escolhido a lucidez ²² e por ter descoberto, apesar de si, a gratuidade da existência e, conseqüentemente, a temível liberdade da consciência, Baudelaire experimenta seu ser-para-si ao mesmo tempo em que busca, todavia, mascará-lo: para ele “o que é criado pelo espírito é mais vivo do que a matéria” (BAUDELAIRE apud SARTRE, 2012, p. 41), ou seja, a consciência advém como produtora de significação e criação *ex nihilo* contínua, logo, é pela criação que ele irá definir o homem e não pela ação ²³, pois pelas lentes baudelairianas, a criação é pura liberdade, quer dizer, pura criação de valores. Contudo, o filósofo atenta para o fato de que, percorrendo o *corpus* baudelairiano, deparamo-nos, não com uma “ousadia nietzschiana na busca do Bem e do Mal”, mas, bem ao contrário, com uma noção moral recebida através dos outros e

²¹ Liberdade que, segundo Sartre, é apresentada por Baudelaire como um abismo: “À moral como ao físico, eu sempre tive a sensação do abismo, não apenas do abismo do sono, mas do abismo da ação, do sonho, da lembrança, do lamento, do belo, do número, etc.” (BAUDELAIRE apud SARTRE, 2012, p. 40).

²² No decorrer desta biografia existencial, Sartre mostrará que esta lucidez é, sobretudo, autopunitiva: afirmando, explicitamente, a moral de seus juízes, Baudelaire, numa espécie de “jogo sádico”, esforça-se, também de maneira explícita, em contrariá-la; “(...) ele visa uma culpa livremente constituída como culpa em referência às normas já estabelecidas” (SARTRE, 2012, p. 79).

²³ “O homem de ação é aquele que se interroga sobre os meios e jamais sobre os fins. Ninguém está mais afastado da ação do que Baudelaire” (SARTRE, 2012, p. 42).

jamais contestada por ele ²⁴: ele adota, sem resistência/contestação, a moral de seu padrasto, o general Aupick. Sobremaneira, todos esses princípios morais advindos da educação cristã e burguesa, sob sua pena, são transvestidos negativamente; sobriedade, castidade, caridade, trabalho não são usados em sentido positivo, isto é, não traçam uma linha de conduta e não permitem resolver os problemas das relações com o outro ou para consigo mesmo, mas “representam, todos, simplesmente uma série de defesas rigorosas e estritamente negativas” (SARTRE, 2012, p. 45) ²⁵. O paradoxo desta atitude de manutenção dos conceitos cristãos, conceitos escorados por uma negatividade, advém precisamente do fato de que o poeta os utiliza contra si ²⁶: ora, mas por que este poeta que intuiu a consciência como única fonte válida para a criação/significação dos valores, decide manter e afirmar as normas e moralidade que, justamente, o tornam culpado perante todos? Para Sartre, esta atitude é, como havíamos mencionado acima, um recurso contra esta liberdade criadora que lhe causa medo: “a grande liberdade criadora dos valores emerge no nada: ela lhe causa medo. A contingência, a injustificabilidade, a gratuidade assediam sem descanso aquele que tenta fazer surgir no mundo uma realidade nova” (SARTRE, 2012, p. 49). Destarte, o poeta não pretende afirmar sua singularidade nesta “realidade nova”, mas, bem ao contrário, ele a afirma em um mundo estabelecido; ele a afirma contra sua família e inquisidores, o que não significa, por outro lado, que ele seja um revolucionário, pois se trata, sobretudo, de uma revolta; logo, ele não pretende destruir e muito menos ultrapassar as normas, mas apenas posicionar-se contra elas, quer dizer, afirmá-las para, ao mesmo tempo, culpar-se: “os direitos que ele contesta com força, ele os conserva no mais profundo de seu coração; se eles desaparecessem, sua razão de ser e sua justificação desapareceriam com eles” (SARTRE, 2012, p. 50).

É deste quiprocó descrito acima que o filósofo poderá afirmar, finalmente, que Baudelaire jamais tenha sonhado em destruir o conceito tradicional de família, pois *ele*

²⁴ Nota Sartre (2012, p. 43-44): “(...) os princípios morais que ele conserva e que uma educação católica e burguesa lhe inculcaram, não são nele simples sobrevivências, órgãos inúteis e dessecados. Baudelaire possui uma vida moral intensa”; ou seja, uma vida guiada pelos princípios cristãos: remorso, culpa, etc...

²⁵ “(...) sobriedade: não tomar excitantes; caridade: não retornar à casa dessas jovens excessivamente acolhedoras cujos endereços figuram em sua agenda; trabalho: não deixar para o dia seguinte o que ele pode fazer no mesmo dia; caridade: não se irritar, não se azedar, não se desinteressar do outro” (SARTRE, 2012, p. 45).

²⁶ Ver, por exemplo, o episódio no qual o conteúdo de um de seus livros recebe acusações: ao invés de defender-se contra elas, Baudelaire afirma aceitar a moral que o ataca é nesse sentido que podemos afirmar que “ele tomou o partido de seus carrascos, de Ancelle, de Aupick, dos policiais do Império, dos acadêmicos; ele afirmou o chicote deles, ele pediu que fosse constrangido pelo terror de praticar as virtudes que eles defendem (...)” (SARTRE, 2012, p. 47).

nunca teria ultrapassado o estado da infância; desta assertiva, segue-se, os princípios do, digamos, “diagnóstico” de Baudelaire: ele é aquele que decide ver-se como se fosse Outro. Para que expliquemos esta escolha original de si do poeta, faz-se necessário que, assim como Sartre, pensemos a relação da criança aos pais ²⁷. Para ele, a criança considera os pais como Deuses, seus atos e julgamentos são absolutos, “eles incarnam a Razão universal, a lei, o sentido e o objetivo do mundo”, e “quando esses seres divinos põem seu olhar sobre ela (a criança), esse olhar a justifica sobretudo até o coração mesmo de sua existência; ele a confere um caráter definido e sagrado: porque eles não podem se enganar, ela é como eles a veem” (SARTRE, 2012, p. 50). Ora, n’outras palavras, poder-se-ia afirmar que a criança é, sobretudo, um objeto, quer dizer, ela não possui (ainda) possibilidades próprias ²⁸, tudo o que ela vê e sente é mediado pelo olhar onipresente dos pais-deuses; e se, como afirma o poeta, a criança vê tudo como novidade, esta novidade, para ela, já foi vista, classificada e nomeada pelos outros: “cada objeto se lhe apresenta com uma etiqueta; ele é eminentemente tranquilizador e sagrado porque o olhar dos adultos paira ainda por cima” (SARTRE, 2012, p. 51); isso significa que a criança não explora regiões desconhecidas, mas apenas regiões já marcadas e significadas pelo olhar-Deus dos adultos ²⁹. Se os pais, enquanto detentores e suporte da razão de ser da criança, detém este olhar de justificação da existência, é precisamente este olhar, esta segurança absoluta, que Baudelaire lamenta, como já havíamos entrevisto, ter perdido: saindo do escopo do olhar-justificador da mãe, ele experiencia sua própria transcendência (processo de individuação ³⁰) e perde, *eo ipso*,

²⁷ Não nos furtemos de indicar que, paulatinamente, Sartre “reabilita” a infância para a plena compreensão acerca de determinado homem. Nesse sentido, ver-se-á, por exemplo, em *L’Idiot de la famille*, o cuidado sartreano em restituir o que ele chama de proto-história de Flaubert, pois “de uma certa maneira, se toda pessoa singular possui, por ela mesma, a estrutura do signo e se o conjunto totalizado de seus possíveis e de seus projetos lhe é dado como seu sentido, o núcleo duro desse sentido é a infância”, logo, “sem a infância, é pouco dizer que o biógrafo constrói sob a areia: ele constrói sob a bruma com nevoeiro” (SARTRE, 1971, pp. 54-55).

²⁸ Tocamos este ponto em nota do capítulo anterior.

²⁹ Dirá o filósofo (2012, p. 51): “Longe que de que a criança explore regiões desconhecidas, ela folheia um álbum, ela identifica um herbário, ela realiza o tour do proprietário”. Esta passagem é interessante se, por exemplo, comparamo-la com o que afirma Deleuze em *Crítica e Clínica* (1993/2011): para este, supor que a descoberta do mundo, por parte da criança, esteja limitada aos pais, é errôneo, pois “não existe momento algum em que a criança já não esteja mergulhada num meio atual que ela percorre, em que os pais como pessoas só desempenhem a função de abridores ou fechadores de portas, guardas de limiares, conectores ou desconectores de zonas. Os pais estão sempre em posição num mundo que não deriva deles” (DELEUZE, 2011, p. 84). Para Deleuze, este erro em reduzi o espaço hodológico da criança aos pais é um erro da psicanálise de Freud e, nesse sentido, Sartre estaria muito mais próximo dela apesar de sua crítica ao inconsciente.

³⁰ Este processo de individuação, como nota De Coorebyter (2000, p. 232), está no princípio da análise sartreana da relação do para-si ao outro: “cada consciência, incapaz de envolver o mundo em todos os seus componentes espaciais e temporais, é limitada por sua ipseidade e não pode atingir o vivido de

sua essência e sua verdade: “injustificado, injustificável, ele realiza, bruscamente, a experiência de sua terrível liberdade (...), ele emerge repentinamente na solidão e no nada. E é isso que Baudelaire não quer de maneira alguma” (SARTRE, 2012, p. 52). Para o filósofo francês pouco importa atribuir ao poeta, quando de sua recusa da passagem da criança-objeto-sem-possibilidades-próprias ao homem-detentor-de-suas-próprias-possibilidade, um complexo de Édipo mal liquidado (isto significa que pouco importa que ele tenha ou não tenha desejado sexualmente a mãe), o que importa realmente – e isso a partir das elucubrações teóricas do ser-para-si-para-outro – é que ele recusou liquidar o “complexo teológico que assimila os pais às divindades” (SARTRE, 2012, p. 53). Entrementes, isso não significa que os pais, sobretudo a mãe, seja, para ele, um ídolo a ser adorado – uma vez que ela o abandona, ou seja, corta o vínculo ontológico entre eles -, mas um ídolo a ser odiado: Baudelaire “põe-se em face deles na atitude do ressentimento, não da crítica”, e “seu objetivo principal, que é o de castigá-los fazendo com que meçam a extensão de sua culpa, será alcançado quando ele os tiver feito contestar o abandono no qual o deixaram (...)” (SARTRE, 2012, p. 52). Continuar afirmando o caráter teológico dos pais – o que significa recusar superar o complexo teológico – é o recurso que Baudelaire encontra para não se deixar sucumbir totalmente pela terrível liberdade gratuita e injustificável: o outro, tecido por este caráter sagrado é, com isso, uma vacina contra o vírus da transcendência-não-justificável-e-contingente; através do olhar-sagrado-do-outro, o poeta quer

(...) realizar seu sonho de se sentir envolvido todo inteiro por um olhar. Mas, para que o julgamento que confere a Baudelaire seu lugar no universo seja sem recurso, é preciso, antes de tudo, que os motivos nos quais ele se inspira sejam absolutos. Dito de outra maneira, ao mesmo tempo em que ele recusa contestar o caráter sagrado de seus juízes, Baudelaire recusa questionar a ideia do Bem (...). Se ele deve ser absolutamente culpado, se sua singularidade deve ser *metafísica*, é preciso que haja um Bem absoluto. Para ele, esse Bem não é nem um objeto de amor e nem um imperativo abstrato. Ele se confunde com um olhar. Um olhar que comanda e que condena. (...) o

outras ‘totalidades do mesmo tipo’: ela está ‘inteiramente isolada’ e sem fusão possível com seus pares, pois permanece ‘*radicalmente*’ impenetrável”. Contudo, isso não significa que o para-si e o outro não possam estabelecer uma *relação de reciprocidade*, pois como Sartre observa em *SG* (2010f, p. 32), se o advir de si como consciência (de) si operar “normalmente”, isto é, sem acontecimentos traumáticos, “longe de impedir as relações de reciprocidade, (ele) as produz”, pois “não ser como os outros é ser como todos, já que cada um é diferente de todos e idêntico a si”, afinal, “sei que sou diferente de Pierre e sei que Pierre se parece comigo porque se sente diferente de mim”. Portanto, em termos sartreanos, a reciprocidade é menos uma relação de semelhança do que um reconhecimento das diferenças.

olhar que o atravessa, que o coloca em seu lugar e que o ‘objetiva’, o grande olhar ‘portador de Bem e de Mal’, é aquele de sua mãe, do general Aupick ou de Deus que tudo vê? São todos a mesma coisa (SARTRE, 2012, p. 55).

Separado de sua mãe-ídolo, o poeta experimenta o gosto de sua existência, de sua liberdade e, desta experiência, depara-se com sua total liberdade, mas amedrontado e angustiado por ela, escolhe, então, *viver sob tutela*, isto é, ter sua vida significada e sustentada pelo olhar do Outro³¹. Entretanto, ele não poderia admitir ser o puro objeto desses olhares: na medida em que Baudelaire deseja gozar de sua singularidade como um puro objeto – como um ser-em-si -, seu orgulho não poderia satisfazer-se com uma originalidade aceita passivamente e da qual ele não fosse o autor: da mesma maneira que ele gostaria de objetivar o fluxo de sua vida íntima, “ele procura interiorizar esta coisa que ele é para o outro fazendo dela um livre projeto de si mesmo” (SARTRE, 2012, p. 64). No limite, trata-se sempre deste esforço constante de recuperação de si: no plano da vida íntima, ele tenta recuperar-se ao considerar sua consciência como uma coisa para melhor envolvê-la, mas, quando se trata do que somos para os outros, ele buscará recuperar-se se puder, dessa vez, assimilar esta consciência-coisa a uma livre consciência. *En courant*, Baudelaire não quer ser senão esta natureza contraditória, esta *liberdade-coisa* (projeto de má-fé); ele quer ser livre, mas quer ser livre em um mundo já feito, quer dizer, em um mundo constituído pelas significações dos outros: há, por conseguinte, esta intransponível tensão entre ser livre e, ao mesmo tempo, ser coisa, ser para-si, e, do mesmo modo, em-si; “ele reclama ser *livre*, o que supõe que ele seja gratuito e injustificável em sua independência – e ser *consagrado*, o que implica que a sociedade impõe a ele sua função e até mesmo sua natureza” (SARTRE, 2012, pp. 65-66). Ele busca, à sua maneira, o ideal em-si-para-si, pois deseja manifestar sua liberdade não agindo senão através de seus fins particulares/próprios e, ao mesmo tempo, visa mascarar sua gratuidade e, com isso, busca limitar sua responsabilidade ao aceitar os fins preestabelecidos da sociedade teocrática que o condena. Doravante, diremos que Baudelaire, a partir de sua escolha original de si, encontra-se dividido entre o *ser* e a *existência*, o em-si e o para-si. Ele buscou fazer-se coisa perante o olhar de outrem, isso significa que ele desejou *ser* - e nós entenderemos com isso o modo de presença rigorosamente definida de um objeto -; ser sob a forma estática do em-si para gozar de

³¹ “Ele foi um eterno menor, um adolescente velho e viveu no furor e no ódio, mas sob a guarda vigilante e tranquilizadora do Outro” (SARTRE, 2012, p. 62).

si mesmo enquanto plenitude de ser, contudo, este ser não poderia ser dado enquanto pura passividade, uma vez que Baudelaire não deseja ser um puro dado do acaso: esta coisa que ele almeja ser “seria verdadeiramente sua, ela se *salvaria* se pudesse ser estabelecido que ela criou-se de si mesma e mantém-se por si mesma no ser” (SARTRE, 2012, pp. 74-75), ora e isto não é senão o modo de presença da consciência e da liberdade que, como Sartre, nomearemos *existência*. E é importante fazer notar que ele, Baudelaire, não deseja viver um ou outro até o fim, logo, trata-se sempre de viver no balanço contraditória entre o ser e a existência: quando se sente objeto (e objeto culpado) diante do olhar de seus juízes, ele trata imediatamente de afirmar contra eles a sua liberdade, porém, afirmando-a, ele encontra sua total gratuidade e, em sentido oposto, ele a mascara ao recolher-se neste mundo já feito no qual ele ocupa um lugar bem determinado; “ele escolheu possuir uma consciência perpetuamente dividida, uma má consciência” (SARTRE, 2012, p. 75). Este balanço perpétuo entre ser e existência, ademais, é condição *sine qua non* da lucidez autopunitiva do poeta: se ele é objeto na medida em que aceita, sem nenhuma resistência, o julgamento e a condenação de seus inquisidores, esta livre aceitação, por outro lado, faz com que ele seja, igualmente, o seu próprio juiz. N’outras palavras, Baudelaire é a vítima e o algoz, o réu e o inquisidor, pois ao tratar-se com severidade a partir da moral já instituída, ele mesmo é o responsável por aplicar sua sentença; dessa maneira, ele busca fundir duas dimensões que não podem ser fundidas, a saber, a existência (para-si/consciência) ao ser (em-si/objeto): ele “introduz em si o olho dos outros para apreender-se como um outro; e, no momento em que ele se vê, sua liberdade afirma-se, escapa a todos os olhares, pois ela não é senão um olhar” (SARTRE, 2012, p. 80). E tendo em vista esta operação baudelairiana, como não lembrar aqui daquela famosa “arte de formar conceitos contraditórios” que, na primeira parte deste trabalho, era insuflada pela má-fé – “esforço” inautêntico para “desequilibrar” transcendência e facticidade -.

1.2 – Baudelaire: prolegômenos a toda biografia existencial futura

Embora seja certo de que este homem viva nos esquemas ardilosos da má-fé, é preciso lembrar, aqui, que isso não deve significar que ele esteja reflexivamente a par deste modo (inautêntico) de existência: na medida em que a escolha original de si é da ordem do vivido, quer dizer, da consciência irrefletida, ela é *existida* e não *conhecida*; Baudelaire não conhece sua escolha porque ambos são uma única e mesma coisa. Sob o

veio deste olhar, não se trata também, como já suspeitemos, de uma escolha inconsciente, pois “esta eleição de Baudelaire é *sua* consciência, é *seu* projeto essencial. (...) ele está tão penetrado por ela que ela como sua própria transparência. Ela é a luz de seu olhar e o gosto de seus pensamentos” (SARTRE, 2012, p. 76). Todavia, ainda que esta escolha seja da ordem do claro enigma, ou seja, da consciência irrefletida, Baudelaire possui a intuição dela (afinal, ela é seu próprio ser) e, no entanto, busca não crer nela: daí que sua escolha original seja, originalmente, de má-fé³². E se esta escolha de má-fé mostrou-se, até aqui, como um *balanço perpétuo entre o ser a existência*, esta revelação do projeto original de Baudelaire, seguindo os princípios metodológicos da psicanálise existencial, deverá ser constatada e observada em cada atitude/conduita empírica do sujeito analisado³³: é neste escopo que Sartre, reunindo cartas, poemas e outras biografias acerca do poeta, poderá, então, fortificar sua interpretação acerca de Baudelaire, e, finalmente, explicar (sempre a partir da hipótese psicanalítica do projeto original baudelaireano como balanço perpétuo do ser à existência) a versão que este possuía pela natureza, seu culto à artificialidade e à frieza, o dandismo, etc. Contudo, é imprescindível observar que esta escolha original (plano ontológico) complica-se infinitamente no plano ôntico (empírico)³⁴, pois “cada pensamento, cada humor, diríamos um nó de víboras de tanto que comportam sentidos diversos e opostos, pois um mesmo ato pode ser querido por razões que se destroem umas às outras” (SARTRE, 2012, p. 94). Esta observação é salutar para aquele que pretende operar a “leitura” de um homem, isto é, para aquele que pretende, através da psicanálise existencial, apreender o homem em sua totalidade (destotalizada): a identificação da escolha /projeto original de si só será verdadeiramente aceita se ela puder explicitar/englobar o máximo de condutas possíveis no plano ôntico; ou seja, se ela puder oferecer, digamos, um campo interpretativo que faça com que compreendamos a totalidade das condutas empíricas do sujeito analisado; “nesse sentido, o biógrafo, de direito, jamais finda em descrever as condutas existenciais” (LOUETTE, 2002, p. 235). Pois bem, diz-se que a escolha original de Baudelaire é escolha (de má-fé) da existência e, ao mesmo tempo, do ser: de que modo, no plano ôntico, esta escolha exprime-se nas diversas condutas do

³² “(...) nesta escolha há a intenção de não se dizer, de abraçar todo conhecimento e de não se fazer conhecer. (...) Baudelaire não crê de fato em nada do que pensa, em nada do que sente, em nenhum de seus sofrimentos ou prazeres estridentes: eis aí, talvez, seu verdadeiro sofrimento” (SARTRE, 2012, pp. 76-77).

³³ “A escolha que descrevemos, este balanço perpétuo entre a existência e o ser, permanece vago, estamos de acordo com isso, se ela não se manifesta através de uma atitude concreta e particular (...)” (SARTRE, 2012, p. 94).

³⁴ A escolha original, “(...) no contanto da realidade, complica-se ao infinito” (SARTRE, 2012, p. 94).

poeta; ela é capaz, enfim, de explicá-las e reuni-las em um conhecimento totalitário da singularidade deste homem? E é exatamente nesta perspectiva, portanto, que Sartre visará este “nó de víboras”, quer dizer, as condutas baudelairianas. Incursionando esta investigação, demonstrar-se-á (como já dissemos, através de poemas e cartas), por exemplo, que o horror de Baudelaire à Natureza ³⁵, antes de figurar como fatura de sua formação cristã, advém de sua singularidade, singularidade moldada pela escolha original de si quando de seu traumático processo de individuação: seu horror ao natural e seus correlatos é devido, na ótica sartreana, de sua “intuição profunda desta contingência amorfa e obstinada que é a vida – precisamente o inverso do trabalho ³⁶ – e ele possui horror disso porque ela reflete a seus olhos a gratuidade de sua própria consciência, gratuidade que ele almeja dissimular a qualquer custo” (SARTRE, 2012, p. 98). Intuindo a gratuidade do mundo natural, o poeta o rechaça em nome de uma *existência justificada* que encontra sua expressão máxima no trabalho do homem; o culto ao artificial significa, portanto, um culto a tudo aquilo que é da ordem do trabalho humano: para ele, a verdadeira água (água encanada) ou a verdadeira luz (luz elétrica) são aquelas provenientes das cidades, são realidades naturais moldadas e dominadas pelo trabalho; o que significa que elas deixam de ser coisas naturais para advir, então, como utensílios organizados segundo uma hierarquia e uma justificação:

A Natureza é o primeiro movimento, a espontaneidade, a imediatez, a bondade direta e sem cálculos, é, sobretudo, a criação inteira, húmus que ascende em direção ao Criador. Se Baudelaire fosse *natural*, ele se perderia, sem dúvida, na multidão, mas, do mesmo modo, ele se sentiria uma boa consciência, ele realizaria sem esforços os mandamentos divinos, ele estaria nele, bem à vontade no mundo. É o que ele não quer (SARTRE, 2012, p. 108).

Se, por conseguinte, a Natureza representa o Bem, uma realidade que o circunda e se insinua a ele sem que ele tenha consentido, isso significa que ela manifesta a seus olhos a própria ambiguidade do Bem: um puro valor que se impõe a ele. Isso significa, n’outras palavras, que a Natureza, enquanto representante do Bem, sinaliza

³⁵ “(...) o que ele chama Natureza, é a vida” (SARTRE, 2012, p. 100).

³⁶ Ainda segundo Sartre (2012, p. 96-97), o horror ao natural deriva, igualmente, de uma corrente anti-naturalista que pensa “a instituição de uma ordem humana diretamente oposta aos erros, às injustiças e aos mecanismos alheios do Mundo natural. O que distingue esta ordem da ‘Cida dos fins’ que Kant concebia no fim do século XVII e que ele também opunha ao estrito determinismo, é a invenção de um fato novo: o trabalho”.

uma ordem moral que lhe é exterior; contudo, Sartre nota que a atitude de Baudelaire ao natural é ambígua³⁷ – “o horror baudelairiano da Natureza casa-se com uma profunda atração” (SARTRE, 2012, p. 109) -, ambiguidade proveniente de um sujeito que escolhe, ao mesmo tempo, não ultrapassar as normas estabelecidas e nem, contudo, submeter-se totalmente a elas. Ora, esta conduta/atitude é a fatura direta da escolha primeira do poeta (balanço contraditório entre o ser e a existência): se ele se submete à moralidade dos Outros, esta submissão tem como função transformá-lo em coisa, afinal, “o ofício do olhar do Outro não é o de transformá-lo em coisa?” (SARTRE, 2012, p. 111), mas ele igualmente a rejeita em nome de sua liberdade, mas, ao rejeitá-la, depara-se com sua total contingência e volta a afirmar a moral que rechaça. Este jogo de vai-e-vem não passa senão da escolha primeira e de má-fé do poeta, qual seja, ser uma liberdade-coisa, liberdade-substancial, em-si-para-si:

Seu desejo mais caro é *ser* como a pedra, a estátua, no repouso tranquilo da imutabilidade, mas que esta impenetrabilidade calma, esta permanência, esta adesão total a si seja precisamente conferida à sua livre consciência enquanto ela é livre e na medida em que é consciência (SARTRE, 2012, p. 157).

E desta escolha contraditória e impossível deriva, igualmente, seu famoso dandismo como esforço para mascarar sua gratuidade: as regras/máximas³⁸ postuladas por este dândi são, antes de tudo, regras que visam frear sua indissolúvel liberdade; “através de obrigações constantemente renovadas, ele mascarará a si mesmo seu abismo: ele é inicialmente dândi por medo de si” (SARTRE, 2012, p. 124). Na medida em que Baudelaire intui que a vida espiritual não é *dada*, mas se *faz*, tal intuição o assombra e o lança na busca da possessão de si: “segurar-se, conter-se, é fazer nascer sob os dedos, sob os arreios, o *si* que queremos possuir. Desse ponto de vista, o dandismo é um episódio da empreitada perpetuamente fracassada de Baudelaire” (SARTRE, 2012, p. 125). Ademais, Sartre não deixa de notar que este dandismo baudelairiano é, também, uma defesa contra os outros (defesa contra sua timidez): sua limpeza sempre impecável e a meticulosidade de seus gestos são “o efeito de uma vigilância perpétua e representam uma recusa de jamais ser pego de surpresa: ele quer estar impecável sob os

³⁷ Sartre nota que existem momentos nos quais Baudelaire utiliza a palavra natural como sinônimo de legítimo e de justo: “é preciso, portanto, concluir uma certa ambivalência da noção de Natureza. O horror que Baudelaire possui dela não é tão forte que ele não possa utilizá-la para justificar a si mesmo ou defender-se” (SARTRE, 2012, p. 96).

³⁸ Sobre estas regras, consultar, por exemplo, o excerto selecionado por Satre (2012, pp. 123-24).

olhares” (SARTRE, 2012, p. 139)³⁹. Mascaramento de sua liberdade e defesa contra os outros, a *coquetterie* baudelairiana traz, ainda, um terceiro sentido, qual seja, é um esforço para, através do olhar de outrem, *recuperar-se*. Se à seus próprios olhos o poeta não existe suficientemente, talvez seja possível que ele veja a si mesmo como os outros o veem, logo, trata-se sempre de buscar a si mesmo no olhar objetivante do outro; nesta toada, frisemos que o dandismo do poeta é um das tantas formas da díade ser-existência, carrasco-vítima, díade que busca superar a cissiparidade da consciência reflexiva: assim, Baudelaire “busca, mais uma vez, superar a contradição entre sua escolha de *existir* e sua escolha de *ser*: esse personagem que os espelhos refletem é sua *existência* enquanto *ser*, seu ser enquanto existência” (SARTRE, 2012, p. 144-45). Destarte, constatamos, ainda que *en passant*, que as condutas empíricas do poeta são e devem ser compreendidas a partir de seu projeto original de si, e é neste sentido, ademais, que se poderá falar da presente biografia como prolegômenos a toda biografia existencial: o que se revela aqui “é a estrutura de base dos textos biográficos de Sartre, uma estrutura ternária segundo a qual, após uma comédia que falha (no caso de Baudelaire, o amor com a mãe), uma liberdade é confrontada a escolher entre rebelião solitária e alienação submetida” (LOUETTE, 2013, p. 55). Além da observação, ver-se-á que *Baudelaire* inaugura um problema preciso em relação ao método psicanalítico-biográfico sartreano⁴⁰ e que será constantemente desenvolvido, como veremos, nas demais biografias do filósofo (neste caso, em Mallarmé e, finalmente, em Genet); lemos:

Tal seria, em linhas gerais, o retrato de Baudelaire. A descrição que nós tentamos realizar aqui apresenta esta inferioridade acerca do retrato na medida em que ele é sucessivo no lugar de ser simultâneo. Somente a intuição de um rosto, de uma conduta, poderia fazer-nos sentir que os traços mencionados aqui um após o outro estão imbricados de fato em uma síntese indissolúvel onde cada um deles exprime ao mesmo tempo ele próprio e todos os outros. Bastar-nos-ia ver Baudelaire vivo, fosse por um instante, para que nossas observações dispersas se organizassem em um conhecimento totalitário (...) (SARTRE, 2012, p. 172).

³⁹ Ainda: “Quando ele sai, adornado como um santuário, é toda uma cerimônia; é necessário proteger sua toalete, saltar das poças d’água, salvaguardar todos esses gestos de proteção, que são um pouco ridículos, dando-lhes uma certa graça; e o olhar está lá, o envolve; na medida em que ele realiza com gravidade os mil pequenos atos imponentes de seu sacerdócio, ele se sente penetrado, *possuído* pelo outro (...)” (SARTRE, 2012, p. 142).

⁴⁰ Tudo o que se seguirá possui como farol teórico o excelente artigo de Bourgault já utilizado aqui: “La question de l’intuition dans l’élaboration de la psychanalyse existentielle”.

Este excerto (aliás, importante para os rumos da biografia existencial) toca no problema da tensão pela qual é operado o conhecimento de um objeto (neste caso, Baudelaire) ausente no campo da percepção; o filósofo parece reconhecer a inevitável limitação de seu projeto, “pois nos quadros da psicanálise existencial, toda compreensão será *de todas as maneiras* sucessiva”, logo, “adivinha-se que haverá sempre, em toda empreitada de compreensão por conceito, um hiato inevitável entre movimento e repouso: vê-se mal, com efeito, (...) como o sucessivo poderia alcançar a simultaneidade” (BOURGAULT, 2002, p. 52). N’outras palavras, como apreender a simultaneidade de um vivido, a vivacidade de uma presença já ausente do campo perceptivo? Destarte, “não vemos como a psicanálise existencial poderia, em suma, produzir a intuição de um projeto original de ser que é justamente simultâneo” (BOURGAULT, 2002, p. 52). O problema, ademais, fora mal formulado por nós: a simultaneidade do vivido não seria apreendida com mais rigor se, “fosse por um instante”, pudéssemos ver ou encontrar Baudelaire vivo, pois “a percepção imediata é acompanhada, com efeito, de uma compreensão confusa e, para falar como Heidegger, ‘pré-ontológica’, à qual seriam necessários vários anos para explicitar” (SARTRE, 2012, p. 172). Deste modo, Sartre reconhece que o que se dá na experiência bruta de um encontro é passível de compreensão, mas não é totalmente explicitada em um conhecimento totalizante uma vez que esta percepção imediata “contém, reunida em uma indiferenciação sincrética, as principais características do objeto” (SARTRE, 2012, p. 172); colocado nestes quadros, o problema toca na legitimação dos resultados da psicanálise existencial (quer estejamos ou não em presença do sujeito analisado). O comentador novamente:

Há uma intuição da presença – mas ela não pode ser produzida pela busca, ‘forçosamente sucessiva’; pois toda lógica impõe uma cronologia: se a instantaneidade pode ser feita de mediações, assim como a simultaneidade, o fato é que as mediações não podem ser percorridas em um instante – e simultaneamente. Doravante, a psicanálise existencial, que propõe visar uma intuição da singularidade da existência, não pode ignorar que esta intuição não possa ser dada tal como se atesta uma presença. Tal é o paradoxo: todo conhecimento busca a intuição, a posse do objeto, mas esta intuição deve permanecer, parece, um para além do saber, objetivo visado mas nunca fora de alcance – e, no entanto, presente pelo fato preciso da insistência que a busca (BOURGAULT, 2002, p. 52).

Ora, o que vemos aqui é, de alguma maneira, o mesmo problema que já havíamos colocado acerca do conhecimento de um vivido em nível de reflexão pura: como conhecer aquilo que é da ordem do “claro enigma”? Sob o veio deste olhar, *Baudelaire* é crucial para que possamos compreender um pouco melhor o *modus operandi* do método psicanalítico/biográfico sartreano; logo após expor este problema pontual, o filósofo não se furtará, todavia, de defender a possibilidade de um conhecimento totalizante do sujeito:

Em ausência desta compreensão imediata, nós podemos ao menos, para concluir, marcar a estreita interdependência de todas as condutas e de todas as afecções baudelairianas, insistir sobre a maneira pela qual cada traço, por uma dialética singular, ‘passa’ nos outros ou os deixa perceber ou os convoca para se completar (SARTRE, 2012, p. 172)

Tentando, digamos, “remediar” o equívoco propiciado pela sucessão dos momentos de conhecimento, o conhecimento da singularidade “é interpelado para *produzir um equivalente da intuição da presença* – uma *réplica*, em suma, que somente aparecerá se soubermos *insistir* sobre os jogos de comparação que impõe o método” (BOURGAULT, 2002, p. 52). Para o comentador, portanto, a psicanálise existencial deve, através da insistência, suscitar uma espécie de *esquema dinâmico* e não uma forma conceitual através da qual uma personalidade seria dada de maneira estática em uma série de equações fechadas sobre si mesmas; mormente, trata-se, no método psicanalítico (insuflado pela dialética singular⁴¹), de *comparar*:

(...) isso será, não alcançar o objeto de maneira absoluta, em uma intuição – visão – dogmática, mas, constatando as diferenças e os pontos comuns entre os objetos de diferentes tipos, *inventar* uma compreensão particular, certamente mediata, sucessiva, mas onde se ‘marca’ a afetividade do sentido pela passagem de uma expressão de uma situação a outra. Em suma, se é verdade que não há descoberta de uma singularidade sem intuição de uma ordem, de uma coerência, é verdade também que esta ordem parece poder ser

⁴¹ “Em ausência dessa compreensão imediata, indica *Baudelaire*, possuímos a ‘dialética singular’ (...) que permite recompor um *Baudelaire uno*, apreender ‘a estreita interdependência de todas as condutas e de todas as afecções baudelairianas’. Mas, esta dialética exige ser sempre complicada, conduz a uma exaustiva caça ao concreto, uma infinita investigação do gosto de um homem... Na biografia existencial a antropologia sartreana resolve-se em uma antropologia fantasiosa; o biógrafo sonha em comer seu objeto; mas permanece sempre com fome (...)” (LOUETTE, 2002, p. 236).

desvelada na dinâmica mesma do movimento de conceituação (BOURGAULT, 2002, p. 53).

Operando nesta insistência comparativa entre os diversos momentos do objeto (diferenças e pontos comuns), seríamos capazes de inventar uma compreensão particular do objeto analisado: n'outras palavras (e como já dissemos alguns parágrafos acima), é preciso observar atentamente as condutas empíricas do sujeito e testar a compatibilidade delas em relação ao projeto original. Insistamos, contudo, no inventar: não se trata, como se poderia presumir, de inventar uma compreensão alheia aos dados objetivos e precisos que possuímos do sujeito analisado (documentos, relatos, sua época histórica, etc, etc...), mas, precisamente a partir destes dados, inventar, quer dizer, criar uma maneira pela qual possamos compreendê-lo; daí que a psicanálise existencial, embora seja amparada por um método universal, seja, igualmente, a busca e a criação de métodos de compreensão forjados a partir da singularidade de cada indivíduo. Todavia, isso não significa que o método precise ser constantemente descartado de um caso para outro, mas que este método deve, a partir da singularidade do X analisado, reordenar-se de modo a apreendê-lo nesta singularidade: “inventar uma compreensão particular” indica, portanto, o fato de que cada individualidade requer um tratamento teórico “sob medida”, logo, e isso já havíamos indicado, é preciso abrir mão de interpretações que generalizam os indivíduos entre si. Desta rápida observação, segue-se então a imagem deste método ⁴²: a psicanálise existencial deve, a partir da realidade esquadrihada ontofenomenologicamente, buscar compreender a maneira pela qual cada para-si individualiza-se nesta realidade; esta compreensão é resultante de um método que insiste na comparação das diversas condutas do sujeito, uma vez que cada uma dessas condutas simboliza a escolha original de si. Ademais, esta comparação, enquanto esquema dinâmico, resulta em uma dialética singular cuja *démarche* pode ser especificada da seguinte forma: “acompanhar os movimentos sucessivos de uma série de ‘passagens’ de uma significação a outra, de uma faceta a outra do real, acompanhamento no e pelo qual é atestada a mesma forma singular, a mesma modalidade do existir” (BOURGAULT, 2002, p. 55); trata-se, dessa forma, de desvelar a significação de cada conduta específica de modo a identificar, em cada uma delas, uma organização sintética que resulta, finalmente, do projeto original. Contudo, ainda é

⁴² Falamos aqui em imagem do método, pois, como se sabe, ele será exaustivamente reordenado e desenvolvido por Sartre ao longo de sua trajetória filosófica: de *Baudelaire à L'idiot de la famille*, o método psicanalítico-biográfico será enriquecido através de novos instrumentos conceituais.

preciso fazer observar que esta dialética singular, em seu movimento, é marcada pelas contradições de uma existência (neste caso em tela a de Baudelaire):

(...) a negação de si ‘passa na’ afirmação de si como na dialética hegeliana, o suicídio torna-se um meio para perpetuar-se, a dor, a famosa dor baudelairiana, possui a mesma estrutura íntima da volúpia, a criação poética aparenta-se à esterilidade, todas essas formas passageiras, todas essas atitudes cotidianas fundem-se umas nas outras, aparecem, desaparecem e reaparecem quando creríamos estar longe delas; não são senão modulações de um grande tema primitivo que elas reproduzem com tonalidades diversas. Esse tema, nós o conhecemos, nós não perdemos de vista nem por um instante: é a escolha original que Baudelaire fez de si mesmo. Ele escolheu *existir* para si mesmo como ele *era* para os outros, quis que sua liberdade lhe aparecesse como uma ‘natureza’ e que a ‘natureza’ que os outros descobriram nele lhes parecesse a emanção mesma de sua liberdade (SARTRE, 2012, p. 177).

Por conseguinte, é na apreensão desta dialética singular, com todos os seus momentos de contradição e multiplicidade de variações, que poderemos apreender o tema primitivo, isto é, a escolha original em torno da qual estas multiplicidades orbitam e estão unificadas. O “nó de víboras” – as condutas empíricas – expressa a escolha original de maneiras diversas, “mas essas variações são as condições mesmas para a compreensão de Baudelaire, pois todas elas remetem ao jogo de contradições que se encontra na má-fé, enquanto a contradição é mantida, não é ultrapassada, mas vivida em uma *tensão*” (BOURGAULT, 2002, p. 59). O método psicanalítico existencial, portanto, deve ser capaz de acompanhar essas contradições e não perdê-las de vista nem por um instante, ou seja, deve ser capaz de acompanhar o movimento (dialético) dessas contradições para, então, fazê-las convergir em um ponto de fuga comum (o projeto original); nesse sentido, é necessário evidenciar tais contradições para “mostrar que é em nossa maneira de mantê-las reunidas, simultaneamente, que inventemos nosso modo de ser, que escolhemos ser” (BOURGAULT, 2002, p. 59). Sobremaneira, esta evidenciação é operada através da escrita biográfica de Sartre ⁴³: a escrita permitiria revelar o incessante jogo de contradições onde acompanhamos uma negação passar à outra, e assim manter, sem ultrapassá-la, uma tensão (estável); Bourgault (2002, p. 59), afirmando que a psicanálise existencial deve *escrever-se*, finda por concluir, então, que

⁴³ Bourgault (2002, p. 59) novamente: “A escrita, então, cuja tarefa é colocar em evidência da melhor maneira possível esta contradição, possui um papel decisivo”.

esta psicanálise é tarefa para o escrito-filósofo mais do que para o analista. Deste arrazoado de observações, podemos afirmar, portanto, que a psicanálise existencial, através da biografia existencial, deve ser capaz de produzir uma compreensão da singularidade de uma existência ao comparar as diversas tendências para, então, compreendê-las e agrupá-las à luz do projeto original. E não ficaríamos surpresos em constatar que estas indicações – ainda que elas figurem aqui em estado larvar e sejam insuficientes ⁴⁴ – apareçam melhor explicitadas em *Questions de méthode*. Lá, Sartre é mais claro e preciso em relação ao método progressivo-regressivo ⁴⁵ da biografia existencial: deixando de lado a discussão com os marxistas contemporâneos, poderíamos notar a indefectível influência de seu *Baudelaire* ⁴⁶; partindo da obra do poeta, seríamos capazes de iluminar e esclarecer sua biografia, pois:

A obra coloca questões à vida. Mas é preciso compreender em que sentido: a obra como objetivação da pessoa é, com efeito, *mais completa, mais total* que a vida. É certo que a obra se enraíza nela, que a ilumina, mas só encontra sua explicação total nela mesma. (...) A vida é esclarecida pela obra como uma realidade cuja determinação total se encontra fora dela, ao mesmo tempo nas condições que a produzem e na criação artística que a consoma e *a completa exprimindo-a*. Assim a obra – torna-se hipótese e método de investigação para esclarecer a biografia: ela interroga e retém episódios concretos como repostas às suas questões (SARTRE, 1972, p. 90).

⁴⁴ O filósofo, em entrevista concedida para a revista *New Left* e, posteriormente, reeditada em *Situations, IX* (1987, p. 113), qualificará seu estudo sobre Baudelaire como insuficiente e até mesmo como “extremamente ruim”. Nesse sentido, *Baudelaire* é um texto de transição, mas isso não impede que ele já não contenha posições filosóficas que, ulteriormente, serão repensadas e reorientadas por Sartre.

⁴⁵ O objetivo deste método é o de “compreender a *existência* dos indivíduos no seio da história em um exaustivo movimento. Ele procede segundo uma dupla operação: uma análise regressiva rumo ao passado que coloca o indivíduo em seu meio, sua sociedade e sua época; depois, uma análise progressiva, do passado em direção ao futuro, que apreende o projeto do indivíduo ultrapassando o conjunto das condições dadas e lhes conferindo um sentido” (CABESTAN, 2013, p. 322). *En court*, nós poderíamos resumir o método progressivo-regressivo da seguinte maneira: em primeiro lugar, deve-se notar que este método é uma mistura de materialismo histórico (causas sociais, causas econômicas) e de psicanálise existencial (enquanto esta deve interpretar os projetos fundamentais do sujeito histórico). Segundo Flynn (2013, p. 219), o método progressivo-regressivo opera e implica três níveis: “ele começa por uma análise fenomenológica atenta da situação na qual o agente se encontra. Esta fase é a-histórica e descritiva. Em seguida, ele se desloca regressivamente rumo às condições de possibilidade desta situação segundo suas condições sociais, políticas, históricas em uma época dada. Então ele avança progressivamente, a partir de uma via psicanalítica, para determinar como o agente em questão vive essas condições e interioriza os eventos”. Ora, a principal obra a empregar este método será, como sabemos, *L’Idiot de la famille*, que, segundo Sartre (1971, p. 7), “é a sequência de *Question de méthode*. Seu tema: o que podemos saber de um homem hoje?”.

⁴⁶ E, como veremos, mais ainda de Mallarmé e, sobretudo, de Genet. Uma pequena, mas não sem importância, observação: é óbvio que as biografias analisadas aqui ainda não se encontram funcionando plenamente a partir do método progressivo-regressivo explicitado em *QM*, mas apenas queremos fazer indicar que este método já se encontra, em estado larval, nessas referidas biografias.

Entretanto, ainda que as questões suscitadas pela obra tragam interrogações acerca da vida do poeta, ela não saberia ser suficiente, pois este nível *regressivo* apenas desvela uma hierarquia de significações ainda heterógenas entre si (as condutas empíricas do sujeito analisado) uma vez que “cada momento esclarece a outra, mas sua irreduzibilidade cria uma descontinuidade verdadeira entre elas; cada uma serve de quadro à precedente, mas a significação envolvida é mais rica que a significação envolvente” (SARTRE, 1972, p. 93). Logo, apenas o momento *progressivo* seria capaz de ordená-las em torno de um “movimento totalizador” que engendra cada momento a partir do momento anterior, e este movimento totalizador não é senão o que chamamos aqui de projeto original de si ⁴⁷. E se *QM* traz uma série de conceitos que a presente biografia existencial em curso de análise não possui, isso, contudo, não impede que vejamos uma última influência desta sobre aquela: se aqui devemos insistir na comparação das diversas condutas para, então, inventar uma compreensão particular cuja veracidade será atestada na medida em que ela poderá englobar todas as condutas (passagem das condutas empíricas à escolha/projeto original), lá, da mesma maneira, “trata-se de inventar um movimento, de recriá-lo: mas a hipótese é imediatamente verificável: somente pode ser válida aquela que realizará, em um movimento criador, a unidade transversal de *todas* as estruturas heterogêneas” (SARTRE, 1972, p. 93). Sob este esteio, o método biográfico de Sartre é capaz de apreender a multiplicidade divergente das condutas de um indivíduo para, então, revelar o “gosto de sua existência”; “gosto” que, como buscamos demonstrar aqui, não é linear/retilíneo, isto é, não passível de contradições. Se Baudelaire vive uma perpétua oscilação entre o ser e a existência, a passividade e a liberdade, vemos com clareza “as aspirações contraditórias que subentendem o texto sartreano: contra a biografia burguesa de Baudelaire (‘ele não teve a vida que merecia’), insistir em sua responsabilidade e, portanto, em sua liberdade”, mas, igualmente, “em virtude da leitura propriamente sartreana de Baudelaire, insistir em sua submissão à opinião do outro” (LOUETTE, 2002, p. 226) ⁴⁸. Sob o veio deste olhar, diremos, finalmente, que a *plenitude de uma existência* somente

⁴⁷ *QM* (1972, p. 93) define o projeto da seguinte maneira: o projeto “(...) possui *um sentido*, não é a simples negatividade, a fuga: através dele o homem visa a produção de si mesmo no mundo como uma certa totalidade objetiva”.

⁴⁸ Fazemos indicar o seguinte: esta oscilação perpétua entre dois polos contraditórios e heterogêneos parece resumir, não apenas Baudelaire, mas a realidade-humana como um todo, afinal, “um homem não é jamais senão uma impostura” (SARTRE, 2012, p. 102). Neste escopo, encontramos ainda totalmente arraigados à concepção sartreana (radical) da má-fé/inautenticidade.

poderá ser apreendida através deste método psicanalítico-biográfico que, insistindo e comparando a miríade das condutas, chega a uma *dialética singular* que atesta o projeto/escolha original do sujeito: psicanálise existencial & biografia existencial são, desse modo, duas faces de uma mesma moeda; e se se fala de *Baudelaire* como “prolegômenos a toda biografia existencial”, isso possui sua razão de ser porque, antes de sua biografia monumental sobre Flaubert, já localizamos aqui (ainda que em estado embrionário) o objetivo de “mostrar um método e de mostrar um homem”⁴⁹.

1.3 - O drama ontológico do poeta órfão Mallarmé: continuidade na busca pelo método e novas proposições teóricas

A)

Antes de adentrarmos na biografia existencial de Mallarmé, é necessário precisar a história deste trabalho: tal como observa Arlette Elkaïm-Sartre, responsável por estabelecer a edição da obra – *Mallarmé: La lucidité et sa face d'ombre*⁵⁰ – que aqui iremos utilizar, “as primeiras notas sobre Mallarmé são, muito provavelmente, da mesma época que os *Cahiers pour une morale*; ele é, em todo caso, frequentemente citado neste escrito” (ELKAÏM-SARTRE, 2016, p. 10). A edição que usamos aqui reúne dois textos sobre Mallarmé, quais sejam, “L’engagement de Mallarmé”, ensaio que o filósofo abandona e permanece inacabado (mas que, ainda assim, figura na edição de 1979 da revista *Obliques*) e um pequeno artigo simplesmente intitulado “Mallarmé (1842-1898)”, publicado nos anos 1953 (embora a escrita seja contemporânea a do primeiro texto inacabado) para o terceiro tomo de *Ecrivains célèbres*, depois retomado para figurar como prefácio ao volume que reunia alguns poemas de Mallarmé intitulado *Poésie* (1966) da editora Gallimard e, finalmente, reeditado em *Situations, IX*. De acordo com Elkaïm-Sartre (2016, p. 10), a utilização deste pequeno artigo mostra-se interessante, pois “apesar de sua brevidade, (vem) complementar a argumentação do primeiro escrito, permanecida em suspenso”. Sob essa ótica, os dois textos formam, digamos, uma espécie de díptico onde um complementa o outro, dando, assim, uma

⁴⁹ Alusão à observação de Sartre acerca de *L’idiot de la famille*: “meu objetivo é o de mostrar um método e o de mostrar um homem” (SARTRE, 1971, p. 93).

⁵⁰ “O título escolhido pela editora (...) é inspirado a partir de uma nota onde Sartre diz que, graças aos poemas de Mallarmé, temos a chance de apreender ‘o mistério em plena luz, a face escura da lucidez’” (CLÉMETNET, 2013, p. 301).

consistência teórica ao trabalho de análise sobre a singularidade do poeta Mallarmé. “L’engagement de Mallarmé” é dividido em duas partes e conta com subtítulos dados por Elkaïm-Sartre: “Les héritiers de l’athéisme” e “L’Élu”; nesta primeira parte o filósofo busca esquadrihar, em linhas gerais, o retrato da geração pós anos 1848 para, então, situar e inscrever a obra de Mallarmé neste contexto histórico-político bem determinado: “1848: a queda da monarquia priva a burguesia de sua ‘cobertura’; com isso a Poesia perde seus dois temas tradicionais: o Homem e Deus” (SARTRE, 2016, p. 15). A “morte de Deus” inaugura, na ótica sartreana, a era dos acasos (contingência ⁵¹) e incita o homem a se auto proclamar o criador do Universo; e se a classe burguesa apreende o horror diante deste “parricídio involuntário” ⁵², são os poetas, todavia, que o sentem de maneira mais terrível: “perante a impossibilidade de uma poesia religiosa ou social ⁵³, e em ausência de marcas de distinção legítimas ou somente fiáveis, a poesia busca promover um tipo de ‘nobreza fantasma’” (CLÉMENT, 2013, p. 301).

Sem um fiador metafísico para a sua nobreza ⁵⁴ (morte de Deus e ruína da monarquia), o poeta percebe-se, na sociedade, como um desclassificado: os poetas de 1850 “sentem na medula de seus ossos este rasgo que os progressos arrebatadores da irreligião praticaram na história da Europa. Deste irreparável rasgo, eles são as testemunhas e as primeiras vítimas”, afinal, “Deus marcava as frentes de seu selo, era-se poeta por direito divino” (SARTRE, 2016, p. 19-21); e a poesia, sem a tutela do Verbo divino, torna-se, por conseguinte, uma técnica; “o poeta vai conferir regras *para compor* e que excluem por princípio o recurso ao ‘divino delírio’” (SARTRE, 2016, p. 22). Sem o recurso ao divino, o Ideal “é constatado pela matéria, mas, inversamente, a Matéria pelo Ideal, em um torniquete que está bem próximo de definir a época, aliás, irremediavelmente burguesa” (CLÉMENT, 2013, p. 301); se Deus não é (mais), Ser e Matéria advém como termos intercambiáveis entre si, o que significa, portanto, que não

⁵¹ “(...) a morte de Deus suscita um maniqueísmo ateu cuja distinção gnóstica da Luz e das Trevas é substituída pela oposição do Nada e do Ser. Com o desaparecimento do Ser-em-si, a coleção infinita dos seres misturou-se na contingência: cada um dentre eles poderia não ser, poderia ser outro que não é” (SARTRE, 2016, p. 31).

⁵² “Os burgueses foram tomados de horror diante deste parricídio involuntário, tal como foram seus antepassados de outrora diante da execução de Louis XVI; eles possuíam o sentimento de que um erro inexprimível acabava de ser cometido (...), a burguesia não podia dissimular que ela havia todo o tempo carregado este crime nela, que era mesma coisa matar seu rei ou seu Deus e, por assim dizer, que ela era a morte de Deus” (SARTRE, 2016, p. 16).

⁵³ “(...) o fracasso da poesia religiosa desdobrou-se em um fracasso da poesia social” (SARTRE, 2016, p. 27).

⁵⁴ Nobreza no sentido de que o poeta “lia a Verdade nas estrelas” (SARTRE, 2016, p. 19), isto é, detinha um saber/Verdade cujo valor era conferido por Deus: “(...) somente o olhar de um Ser supremo podia dar às suas palavras a amplitude infinita (...). É sobre Deus que eles haviam contado sem saber para perpetuar suas memórias.” (SARTRE, 2016, p. 20).

há mais privilégio de uma classe sobre a outra: “o poeta detesta esta Matéria que o reduz à pura dispersão: ela contesta todos os nossos privilégios; este atroz igualitarismo afirma (...) ‘a evidência de todo ser parecido’” (SARTRE, 2016, p. 31). Destituído de sua tarefa em ser o mensageiro – através de sua poesia - da Verdade de Deus, o filósofo observa que a produção poética desta época é, igualmente, uma tentativa de restauração da aristocracia: “a Poesia renuncia a produção maciça para consagrar-se à qualidade (...), especializar-se-á em artigos de luxo” (SARTRE, 2016, p. 33). Esta primeira parte, restituindo os ares da época, poderia ser dita a parte *universal* da biografia de Mallarmé; daí que a segunda parte, “L’Élu”⁵⁵, acrescido do pequeno ensaio “Mallarmé”, vise a maneira *singular* como o poeta viverá sua época. Como, ademais, bem observa Clément (2013, p. 301), “Les héritiers de l’athéisme” possui um espírito de análise marxista (esta última parte, aliás, termina com uma citação de Marx⁵⁶ e Sartre nomeia o filósofo alemão como “novo Profeta”), e a segunda parte, por seu turno, irá levar em consideração a dimensão subjetiva da vida e da obra do poeta, logo, sua orientação é precisamente psicanalítica: “para ir no sentido marxista, Sartre mobiliza, portanto, o conhecimento aprofundando que possuía da história do século XIX; para operar do lado psicanalítico, ele se apoia essencialmente sobre os estudos biográficos de Henri Mondor⁵⁷ (...)” (CLÉMENT, 2013, p. 301), os poemas e as correspondências do poeta; a biografia existencial é guiada por um “‘freudo-marxismo’ no sentido em que ele (Sartre) quer unir as duas teses para interpretar a significação histórico-subjetiva dos destinos humanos” (ROUDINESCO, 1990, p. 592). Nesta toada, não estaríamos assim tão distantes do método elucubrado em *QM*:

Nós definiremos o método de aproximação existencialista como um método regressivo-progressivo e analítico-sintético; é ao mesmo tempo um vai-e-vem enriquecedor entre o objeto (que contém toda a época como significações hierarquizadas) e a época (que contém o objeto em sua totalização) (SARTRE, 1972, p. 94).

⁵⁵ Muito provavelmente a editora da obra tenha escolhido este subtítulo, pois Sartre precisa o seguinte: “Dir-se-ia que a poesia negativa do Segundo Império escolheu este extremista (Mallarmé) para realizar nele seu solene suicídio. (...) Em suma, esse modesto funcionário público de província força os poetas parisienses, por sua simples existência, a decidirem sua autenticidade e seu grau de crença no sonho” (SARTRE, 2016, p. 83). E se Mallarmé é “o Eleito”, isso se deve precisamente ao fato de que sua vida individual condensa e explica o momento histórico no qual o poeta viveu.

A citação que utiliza Sartre é retirada de *A ideologia alemã* (1932): “As ideias não tem história” (MARX apud SARTRE, 2016, p. 68).

⁵⁷ Mais especificamente: *Vie de Mallarmé* (1941), *Mallarmé plus intime* (1944) e *Eugène Lefébure* (1951).

Feita esta observação, passemos, portanto, ao modo como Mallarmé singulariza e vive sua situação histórica; tratar-se-á de mostrar, através da produção poética de Mallarmé, que o tema da Ausência é resultado direto da escolha original do poeta quando da morte prematura de sua mãe; assim, aquela *estrutura ternária* que havíamos descrito a propósito de *Baudelaire* é mantida aqui: há um evento crucial (que no caso de Mallarmé é, como dissemos, o falecimento da mãe) a partir do qual a liberdade do poeta é confrontada e deverá escolher o sentido de sua existência, desta escolha, ele advirá como indivíduo singular e esta singularização/personalização “moldará” uma escolha original que conferirá sentido para a miríade de suas condutas empíricas, mais, esta escolha original “moldará” a maneira singular pela qual Mallarmé irá colocar-se diante do problema do Ser. Esta estrutura ternária, doravante, poderia ser designada da seguinte maneira: evento crucial/existência/ser, onde este segundo e terceiro momento podem ser invertidos (como vimos, por exemplo, quando de nossas análises acerca de Baudelaire, ou seja, seu balanço perpétuo entre existência e ser, ser e existência); senão vejamos. Filho e neto de funcionários públicos, Mallarmé fora criado por uma “lamentável” avó: com a perda de sua mãe e, posteriormente, o segundo casamento de seu pai, “ele sente crescer nele uma revolta que não encontra seu ponto de aplicação. A sociedade, a Natureza, a família, tudo contesta, até mesmo a pobre criança pálida que ele percebe nos espelhos” (SARTRE, 2016, p. 151). Ora, mas para que possamos compreender esta revolta mallarmeana, é preciso, em primeiro lugar, restituir, digamos, os “efeitos ontológicos” da perda precoce de sua mãe: Sartre, de maneira bastante sensível e precisa, coloca em evidência o elo “entre o Olhar maternal e a qualidade da presença ao mundo” (ELKAÏM-SARTRE, 2016, p. 9); daí que, mobilizando as análises ontofenomenológicas do Olhar e do para-si-para-outro tal como descritas em *L’être et le néant*, o filósofo pareça complementá-las, pois torna decisivo o Olhar materno (logo, o para-outro) como polo organizador das experiências da criança. Tal como fora afirmado em *Baudelaire*, a criança é um ser totalmente dependente das vontades dos pais, contudo, há aqui uma nova informação crucial, qual seja: ainda que ela opere, a partir de uma situação precisa, sua singularização, isso não significa que esta criança esteja totalmente liberta da presença ontológica de seus pais. Nesta toada, analisando o impacto da família no vir a ser da criança, somos capazes de compreender que o núcleo familiar é, igualmente, um produtor de alienações, pois deposita na criança

um destino ⁵⁸. Mas isso significa, por outro lado, que estejamos lidando aqui com o tema da passividade (tema que, para alguns filósofos e comentadores, é negligenciado por Sartre)? Resposta: sim e, ao mesmo tempo, não. A resposta é afirmativa na medida em que, de fato, a criança é “esculpida” a partir das vontades dos pais, mas passa a ser negativa porque, como veremos, a decisão final acerca desta alienação (sua aceitação ou negação) é dada pela liberdade do sujeito consciente: daí que aquela famigerada frase de *Saint Genet*, “o importante não é aquilo que fizeram de nós, mas o que nós mesmos fazemos daquilo que fizeram de nós”, já reverbere na presente biografia existencial. Mas voltemos ao núcleo familiar de Mallarmé: o subchefe (Numa Florent Mallarmé) da Administração de Registro e de Domínios, esposa, em 14 de junho de 1841, a filha (Elisabeth-Félicie) de seu chefe. Desta união entre famílias de funcionários públicos nascerá, alguns meses mais tarde, mais exatamente em 18 de março de 1842, Stéphane Mallarmé, predestinado a ser um modesto funcionário público de província ⁵⁹:

De acordo com exploradores e missionários, há selvagens suficientemente simplórios para crer que suas crianças são mortos que retornam. Aos recém-nascidos, os Esquimós dão os nomes dos novos mortos e Kingsley ensina-nos que alguns Negros colocam ao alcance do bebê objetos que pertenceram a um defunto ainda fresco. Se o bebê estende a mão para pegar algum desses objetos, todo mundo exclama: ‘Vejam! Vejam! O avô reconheceu seu cachimbo’. Jamais leio isso sem alegria: quem somos nós para falar de Esquimós ou de Africanos, quando esses costumes são, justamente, os nossos! E o que são nossas crianças senão mortos que renascem? A maior parte do tempo é o pai, já morto de rancor e de fel, que vê a si mesmo sair com uma nova chance do ventre de sua mãe. Mas pode ser também que seja o tio. Ou, igualmente, um ser de razão, princípio, virtude ou função. De todo modo, a criança jamais será *ela mesma em pessoa*: a solicitude de seus pais ensina-lhe a se sentir encarnação ou réplica, em suma, Outrem que si (SARTRE, 2016, pp. 84-85).

Embora longa, a passagem merece ser reproduzida em sua inteireza, pois contém uma questão que atravessa a obra sartreana e, portanto, deve ser levada em consideração aqui: a questão da relação (alienadora) entre filhos e pais; e para que

⁵⁸ Este tema, aliás, é o fio condutor da novela sartreana *L'enface d'un chef* (1939).

⁵⁹ O próprio poeta observa, ademais, o seguinte: “minhas famílias paterna e materna apresentavam, desde a Revolução, uma sequência ininterrupta de funcionários públicos na Administração de Registro”; além disso, ele observará que o Registro foi “a carreira na qual me destinaram desde os cueiros” (MALLARMÉ apud SARTRE, 2016, p. 84).

possamos compreendê-la, comecemos lembrando o que o filósofo dirá mais tarde em *Les Mots* (1964/2010b, p. 8): “não há bom pai, é a regra; que não se faça disso agravo aos homens e sim ao lanço de paternidade que é podre”. Para Sartre – e como circunscreve muito bem Alexis Chabot em seu artigo “Sartre et le fantôme du Père” –, a relação paterna revela, da melhor maneira possível, o “impacto ontológico” dos pais no processo de singularização das crianças ⁶⁰; n’outras palavras, a figura do pai, nas lentes do filósofo, é sinônimo de *alienação* e de *repetição*: o Pai (usamo-lo com letra maiúscula para indicar que não se trata necessariamente do pai biológico, mas daquele que exercerá esta função ⁶¹) representa uma potência esmagadora que condena o filho a possuir uma natureza: daí que Sartre possa afirmar, em *CPM*, que “eu nasço com minha natureza porque outros homens vieram antes de mim” (SARTRE, 1983, p. 63). Alienando e restringindo a liberdade dos filhos, o pai é, ainda, polo de repetição, pois “os pais sartreanos fazem-se todos como o porta voz e o instrumento do passado, da ordem imutável da natureza, assumindo uma função de legitimação e de sustentabilidade da sociedade e dos valores adquiridos” (CHABOT, 2013, p. 70) ⁶²; ora, e não são se não estas constatações que já podemos observar a partir da biografia existencial de Mallarmé: subchefe e chefe de repartição pública unem-se para, então, conceber o “Funcionário público em-si”, isto é, esta criança que deverá, num movimento de repetição, dar continuidade à tradição da família; “o destino do recém-nascido é fixado a este ponto que não sabemos mais se festejamos um nascimento ou uma morte” (SARTRE, 2016, p. 85) ⁶³. Contudo, ainda que os filhos sejam alienados

⁶⁰ Façamos apenas observar que esta relação Pai/Filho será igualmente abordada por Sartre em *CPM* (1983, pp. 197-203): sumariamente, o filósofo observa que “há violência nas relações dos pais aos filhos”, na medida em que o “pai considera-se como simples *elo* dos imperativos”, isto é, na medida em que ele coage a criação a fazer ou não fazer algo. Imponto à criança algo sob a forma de um imperativo, o pai finda por restringir os fins infantis.

⁶¹ Nesse sentido, é latente que estamos, aqui, no domínio de uma sociedade exclusivamente patriarcal. Ainda segundo Chabot (2013, p. 67), a alienação paterna, “longe de ser unicamente o produto de uma resistência inconsciente, longe de dizer respeito somente à esfera do íntimo, (...) é uma alienação coletiva (...)”. Nesse sentido, continua o comentador, a paternidade possui como função – “transmissão e legitimação da ordem estabelecida e da doxa, função de relé dos poderes religiosos e políticos no seio da instituição familiar e até no coração das consciências”.

⁶² Como dirá o filósofo (2016, p. 104): “A vida em família é uma galeria de espelhos; a criança, o homem e o velho são reflexos que se intercambiam entre si. Ela vê neles seu futuro, isto é, o passado sem cessar recomeçado da família; ela sente que seus olhares, que a trespassam, buscam nela o passado deles, isto é, seu inexorável futuro. O que é o tempo para esta fênix que renasce de suas cinzas e que se conhece pela sétima reencarnação do administrador familiar?” (SARTRE, 2016, pp. 104-105).

⁶³ Este autoritarismo paterno, vejamos, reaparecerá em *L’idiot de la famille* (1971, p. 69) através do *pater familias*; Achille-Cléophas Flaubert, pai de Gustave Flaubert, incarna esta figura autoritária e produtora de alienação que é o *pater familias*: neste regime, os filhos possuem como objetivo fundamental, “realizar as ordens do Todo-Poderoso” (SARTRE, 1971, p. 78). A análise sartreana do pai de Gustave é importante, pois é nela que encontraremos a submissão enquanto efeito da passividade do futuro escritor;

por seus pais, ou seja, tenham suas liberdades negadas em prol de um *destino pré-fabricado*⁶⁴, isso não significa que esses filhos, por seu turno, não possam escapar desta alienação, afinal, como bem sabemos, a liberdade sartreana é um imperativo ontofenomenológico, logo, é ela quem significará esta alienação e decidirá ou não por seu ultrapassamento. Nesta toada, podemos dizer que a alienação operada pela relação paterna é alienação submetida, o que significa que é pela liberdade do sujeito alienado que este decide permanecer alienado; daí que possamos, por exemplo, compreender a seguinte afirmação sartreana:

Mallarmé não é, não será anarquista: ele recusa toda ação singular; sua violência – eu digo isso sem ironia – é tão completa e tão desesperada que ela se modifica em calma ideia de violência. Não, ele não vai explodir o mundo: ele o colocará em parênteses. Ele escolhe o terrorismo da polidez; com as coisas, com os homens, consigo próprio, ele conserva sempre uma imperceptível distância. É esta distância que ele quer, inicialmente, exprimir em seus versos. No momento dos primeiros poemas, o ato poético de Mallarmé é de início uma *recriação*. Trata-se de assegurar que estamos lá onde devemos estar. Mallarmé detesta seu nascimento: ele escreve para apagá-lo. (SARTRE, 2016, p. 151).

Deste excerto, portanto, depreendemos que Mallarmé, submetido ao projeto⁶⁵ do pai e do avó (o de tornar-se um funcionário público), busca escapar ao seu destino através da escrita: se, por um lado, ele não foi um anarquista, isto é, um homem que buscou mudar as estruturas profundas do mundo (o que significa que, de alguma maneira, ele aceita os imperativos do Pai⁶⁶), por outro lado, ele escolhe a escrita poética como instrumento que o distancia deste mundo (exílio) e, ao mesmo tempo, busca apagar sua infância, ou seja, seu destino herdado de Funcionário de repartição pública. Haveria, todavia, outro fator crucial para que Mallarmé, através de sua poesia, colocasse o mundo entre parênteses e tentasse apagar sua infância, qual seja, a morte prematura de sua mãe, morte que parece agravar ainda mais o destino do poeta: Elisabeth-Félicie “(...)

resumamos rapidamente este ponto: Achille-Cléophas, apesar de médico liberal e burguês, conserva uma espécie de moralidade rural imiscuída de uma moralidade do Antigo Regime que o faz conceber a primogenitura, isto é, o direito total do filho mais velho sobre os demais. Nesse sentido, compreendemos o que Sartre quer dizer quando afirma que “(...) Flaubert aparece como condenado à passividade por seu estatuto mesmo de irmão mais novo” (SARTRE, 1976, p. 98).

⁶⁴ Vemos que este “destino pré-fabricado” já dá o ar da graça aqui muito antes de estrear em *CDR*.

⁶⁵ Como escreverá Sartre em *L'idiote de la famille* (1971, p. 107): “Quando os pais possuem projetos, os filhos possuem destinos”.

⁶⁶ “O Pai é, para Sartre, um contrarrevolucionário por essência e por vocação” (CHABOT, 2013, p. 70).

dá duas crianças ao Registro – um administrador e uma futura esposa de subchefe – depois, no retorno de uma viagem na Itália, ela morre” (SARTRE, 2016, p. 85). Todavia, não dispomos de informações objetivas acerca dos possíveis impactos da morte de sua mãe⁶⁷, e, além disso, são poucas, na obra poética de Mallarmé, as alusões ao “paraíso perdido da infância”, pois “o jovem órfão do qual falamos tornou-se mais tarde o homem o mais secreto” (SARTRE, 2016, p. 87). Eis, desta lida, o problema: ainda que o poeta possua alguns versos que fazem referência ao tema do paraíso perdido (Sartre seleciona três versos de três poemas diferentes: *Hérodíade*, *Las de l’amer repos...* e *Apparition*), este tema é, segundo o filósofo, um tema popular da poesia desde Baudelaire, logo, “eu não ousaria afirmar que esses versos traduzem um lamento verdadeiro”, daí, continua ele, “como saber se é o lamento da infância que provocou o sentimento de exílio ou se, ao contrário, o sentimento de exílio encontrou sua expressão poética no lamento de uma infância?” (SARTRE, 2016, p. 88). Se o lamento da infância perdida é forçosamente um motivo comum a toda época de Mallarmé, o que significa que este tema não pertence exclusivamente a ele, mas a uma geração de poetas em um momento histórico preciso, a questão (metodológica), portanto, é a seguinte: *interpretação a partir da história de todos ou pela história individual do poeta; pelo método da dialética materialista ou, ao contrário, pelo método psicanalítico?* Estas indagações deixam entrever que, alguns anos antes de *Questions de méthode*, o filósofo já rascunha o que, mais tarde, será o seu método progressivo-regressivo: como em *Baudelaire*, a presente biografia existencial em tela contém, em estado larvar, o futuro *modus operandi* de *QM*. Nesta toada, um parênteses algo brevíssimo, damo-nos conta de que as tentativas de biografia existencial antes de *L’idiot de la famille* são fundamentais caso desejemos realizar uma história conceitual do referido método progressivo-regressivo e, com isso, compreendê-lo em sua inteireza: afinal, é aqui que, pela primeira vez, Sartre recorre à imagem conceitual da espiral, imagem que reaparecerá em *QM/L’idiot de la famille*⁶⁸: “A espiral se contorce sob ela mesma: impotente que canta sua impotência, Mallarmé converte seu fracasso pessoal em Impossibilidade da Poesia; depois, por um novo movimento, transforma o fracasso da

⁶⁷ Há um relato vindo de Mondor, em *Vie de Mallarmé*, que Sartre considera como fonte duvidosa: segundo o biógrafo, ao receber a notícia do falecimento da mãe, o pequeno Mallarmé se joga no tapete e começa a rolar de um lado para o outro e agitar os cabelos.

⁶⁸ Lê-se: “Uma vida desenrola-se em espirais; ela passa sempre pelos mesmos pontos, mas em níveis diferentes de integração e de complexidade” (SARTRE, 1972, p. 71). Mais tarde, em *L’idiot de la famille* (1971, p. 657), ele observará que uma vida apresenta-se como uma “espiral com vários centros”.

Poesia em Poesia do fracasso” (SARTRE, 2016, p. 144) ⁶⁹. Mas voltemos à parte que nos cabe deste latifúndio: de fato o poema (e toda a obra artística) coloca questões à vida daquele que o concebeu (já tocamos nesta afirmação de *QM*), mas como enquadrá-los e decifrá-los uma vez que os temas/motivos poéticos são emprestados? É verdade que Mallarmé elegeu *estes* motivos, embora pudesse ter elegido outros, e é igualmente verdadeiro que, ainda que emprestados, foi o poeta quem os marcou por seu trabalho, “por trinta anos de uma reflexão que pouco a pouco lhes conferiram significações novas” (SARTRE, 2016, p. 89). Pois bem, se esses poemas devem revelá-lo apesar de seus segredos, não se trata aqui, como suporiam os psicanalistas de plantão, de seus “instintos brutos” ou da “obscura história de sua sexualidade”, a decifração dos poemas não é (somente) a expressão simbólica de um inconsciente e de seus complexos, destarte, não estamos lidando aqui com o inconsciente psicanalítico (potência tenebrosa segundo Sartre), mas com aquilo que já expusemos anteriormente: o “mistério em plena luz, a face obscura da lucidez”, quer dizer, o vivido; daí que Mallarmé seja

(...) afetado e corrompido até em seu coração por sua intimidade pelo o que nós sabemos *hoje* e que ele não soube. É, portanto, a partir de um retrato negativo do poeta que é preciso buscar surpreender em suas imagens (suas ignorâncias, seus prejuízos, suas escolhas injustificadas, etc.) mais do que uma pintura das características positivas que ele possuía sem saber. O que ele tinha como normal, ‘indo de si’ ou natural, cessou de sê-lo aos nossos olhos (SARTRE, 2016, p. 89).

E este retrato negativo, além da ontologia fenomenológica, deve contar com o apoio da dialética materialista ou da psicanálise? Ademais, é igualmente verdadeiro, do ponto de vista político e social, que *Coup de dés* (1897), célebre poema de Mallarmé, traduz a tomada de consciência de uma classe em declínio, mas pode ser igualmente compreendido pelas lentes psicanalíticas (mais exatamente a partir das indicações de Charles Mouron em sua obra *Mallarmé l’obscur* (1938)) como uma crítica do pai e uma autocrítica de si mesmo, como uma realização do desejo, “pois, de todo modo, o mar e a morte triunfam” (SARTRE, 2016, pp. 89-90). Se, por ventura, partirmos exclusivamente de uma interpretação psicanalítica que afirma, a partir do tema marítimo como símbolo frequente da mãe, que o referido poema é edipiano, não saberíamos

⁶⁹ Para Louette (2002, p. 215): “O texto biográfico consagrado a Mallarmé se desenvolve em espiral, afastando-se de seu centro (o suicídio projetado pelo poeta) para depois retornar a ele cada vez que reaparece como a única alternativa”.

validar tal interpretação uma vez que o tema do mar é, segundo Sartre, de inspiração baudelairiana ⁷⁰; “(...) não se trata, em nosso autor, de um tema ‘natal’, quer dizer, de um desses motivos profundos cuja existência parece imemorável” (SARTRE, 2016, p. 90). Eis-nos de volta à questão/problema: interpretá-lo do ponto de vista histórico ou, ao contrário, do ponto de vista individual? Se, como afirma Sartre a partir de alguns poemas de Mallarmé, o tema do mar é lucidamente modificado por ele, isto é, sofrem variações que dão a entender um aspecto político (naufrágio de uma classe, reino do acaso, homem sem Deus – tema coletivo de sua época -) e um aspecto psicanalítico (complexo de Édipo), não poderíamos aplicar, para chegarmos à compreensão da totalidade de Mallarmé, o método psicanalítico em sua pureza: trata-se de saber como “podemos usar simultaneamente dois métodos que pretendem excluir um ao outro, como um mesmo conjunto temático pode servir de emblema a um destino pessoal e sexual e, ao mesmo tempo, a um momento da história social”, ademais, “e se estivesse comprovado que devemos manter ao mesmo tempo esses dois sistemas, que relação deve-se estabelecer entre essas duas ordens de significações? Interpenetração, separação absoluta, influência unívoca de um dos dois sobre o outro, ação recíproca?” (SARTRE, 2016, p. 92). E é deste quiprocó entre universalidade/singularidade que Sartre justifica ⁷¹ sua presente biografia existencial: de acordo com ele, Mallarmé apresenta-se como uma ocasião privilegiada para que confrontemos, no concreto, a interpretação marxista e a interpretação psicanalítica. Pois bem, se se trata, como havíamos mencionado, de uma apreensão/elucidação do homem do ponto de vista histórico-subjetivo, faz-se necessário um tipo de método que, ao mesmo tempo, esclareça a dimensão social e subjetiva do homem de modo a indicar que ambas são condições intrínsecas para a “decifração” do sujeito a ser analisado.

⁷⁰ “(...) creio sem oposição que em *Baudelaire* (o tema do mar) é de origem edípiana” (SARTRE, 2016, p. 90). Mas, vejamos bem o seguinte: edípiano no sentido do peso/importância do olhar materno na constituição da singularidade da criança; nesta toada, trata-se de um complexo de Édipo atualizado pela ontologia fenomenológica do Olhar.

⁷¹ Ainda que Sartre use esta justificativa para escolha de Mallarmé, lembremos que o filósofo, em correspondência à Simone de Beauvoir, afirma que está “(...) deslumbrado por *Coup de dés* (poema rigorosamente existencialista)” (SARTRE apud ELKAÏM-SARTRE, 2016, p. 9). Para a editora da presente edição utilizada aqui: “Digamos, sem epilogar que o tropeçar do filósofo à Contingência e o assombro do Acaso no poeta podem ter em comum, que Sartre não tinha necessidade de um esforço considerável para sentir nele o *drama ontológico* de Mallarmé” (ELKAÏM-SARTRE, 2016, p. 9). Já para Clément (2013, p. 300), “é pouco provável que Mallarmé tenha sido escolhido somente pelo ‘caso’ que ele representava: Sartre o cita frequentemente (em *L’Idiot de la famille*, em *Saint Genet* (...)); ele conhecia de cor as poesias, os poemas em prosa, havia lido atentamente a correspondência (...)”. No mais, o próprio Sartre, em prefácio à obra de André Puig, *L’Inachevé*, e retomado em *Situations, IX*, (1987, p. 280), declara: “(...) de *Igitur* à *Coup de dés*, o objetivo (...) é manifestar a inadequação do homem para com seu projeto fundamental, este ser do acaso quer arrancar-se de sua contingência original através de um golpe radical (...)”.

B)

Se se trata de confrontar duas interpretações cujos *modus operandi* parecem divergir indefectivelmente, é curioso notar que a referido materialismo dialético, ao contrário da psicanálise, não receberá as mesmas duras críticas: nesse sentido, não esperemos ver aqui, em relação ao marxismo, as críticas que Sartre fará, por exemplo, nos primeiros capítulos de *Critique de la raison dialectique*⁷². É deveras intrigante ressaltar que, na perspectiva geral desta suposta confrontação entre as duas interpretações, somente a psicanálise (de matriz freudiana) será severamente acusada e, mais especificamente, acusada de operar a partir de um positivismo que a faz confundir empirismo e objetividade (aliás, já esperamos algum tipo de benevolência sartreana em relação ao marxismo quando este afirma que Marx é um “novo Profeta”). Reatualizando sua crítica ao maquinário conceitual psicanalítico, o filósofo indica que a psicanálise deseja ser uma disciplina empírica e, analisando o doente na experiência, estabelece progressivamente relações empíricas que este mantém com seu entorno, e essas relações, por sua vez, supõe uma condição prévia: “que o doente, os objetos que o afetam e própria psicanálise, pertençam ao mesmo sistema ontológico” (SARTRE, 2016, p. 93). Nesse sentido, sob a tinta de Sartre, o psicanalista, ao aceitar este sistema ontológico, reencontra uma coleção de fatos concomitantes e ele estuda, portanto, as relações desses fatos entre si: causa e efeito, meio e fim, história e caráter, proibição e violação, instinto sexual e instinto de morte, libido e censura, etc., etc., são todas relações estabelecidas sob as bases de um “elo ontológico de pura contiguidade ou, se se quer, de simples vizinhança. Ora, esse elo é *contingente* (o *fato* é que este homem possuía tais pais, tal infância) e *externo*”, pois, continua o filósofo, “os termos modificam-se reciprocamente através de suas inteirações empíricas, mas não por seu pertencimento comum a um mesmo sistema” (SARTRE, 2016, p. 93); outrossim, trata-se apenas de uma relação de contiguidade que, estabelecendo elos externos entre os fatos, não é capaz de operá-los internamente: n’outras palavras, a psicanálise, tal como a concebe Sartre, somente pode estabelecer relações do tipo externa (fortuitas e secundárias) porque negligência “o *tipo de inserção no Ser* da realidade-humana, seu

⁷² E mesmo nesta referida obra, ademais, não se tratará de operar uma crítica a Marx, mas, bem ao contrário, aos marxistas contemporâneos a Sartre. Com isso, queremos fazer indicar que, já aqui, o filósofo francês nutre certa admiração pelo filósofo-economista alemão.

grau de inclinação sobre o mundo, sua *distância absoluta* em relação ao real, etc., etc.” (SARTRE, 2016, p. 93). *En résumé*, imbuída de um espírito positivista, a teoria psicanalítica é incapaz de visar o ser-no-mundo, a relação sintética do existente ao Ser, ou, se se quer, a maneira pela qual o existente porta-se diante do (problema) do Ser: ao contrário desta psicanálise, a psicanálise reorientada ontofenomenologicamente, deve ultrapassar as relações externas (meras relações de simultaneidade; exemplo: os pais do doente eram *assim* e, por isso, ele tornou-se *este* adulto com *estes* problemas) e visar as “relações sintéticas de interioridade”, isto é, suas significações. Conclusão:

Assim, qualquer que seja a relação empírica que o psicanalista mencione, é preciso que ela exista nas bases de uma relação original com o Todo, do qual ela não é, no fundo, senão uma especificação. Por exemplo, o ódio ao pai supõe uma ligação imediata e vivida com o Outro. Bem entendido, eu não quero dizer que a criança, antes de todo o contato com seus pais, determine abstratamente suas relações com o Outro. Entendo que ela somente pode perceber seu pai como uma pessoa a partir de uma compreensão pré-ontológica da realidade-humana (...) (SARTRE, 2016, p. 94).

Esta “compreensão pré-ontológica da realidade-humana” já é, aliás, nossa velha conhecida: ela indica o ser-no-mundo, quer dizer, a inexorável relação da consciência ao mundo, o movimento de transcendência da consciência para fora de si mesma rumo ao mundo e seus objetos transcendentais, ultrapassamento-nadificação de seu passado e de seu presente em direção ao futuro (ultrapassamento de sua situação presente em direção àquilo que ainda não é): a realidade-humana, “surgindo no mundo, em um ponto de inserção contingente, no meio de objetos singulares, (...) faz-se ultrapassamento dos arredores e constitui-se, em seu surgimento mesmo, como relação vivida na Totalidade” (SARTRE, 2016, p. 94). Esta afirmação, tal como pensamo-la, comporta dois sentidos, um fenomenológico e outro ontológico: 1) em sua acepção *fenomenológica*, esta Totalidade diz respeito (como vimos de passagem em algum momento de nosso terceiro capítulo), à ideia husserliana de “intencionalidade de horizonte”, ou seja, o fato de que cada vivido, logo, aquilo que é atualmente percebido, comporta, para além de seu sentido atualmente percebido, uma miríade de significações que indicam um horizonte de realidade indeterminado; exemplo: percebo a casa, mas esta percepção se dá sob fundo de totalidade do real, logo, perceber a casa significa, igualmente, percebê-la neste bairro, nesta cidade, neste país e nesta parte do globo em

detrimento a outras casas e outros lugares igualmente reais neste globo. Além disso: este horizonte, “enquanto portador de um sentido, se dá de forma geral no sujeito que tem a consciência de viver nele. É pessoal mas, ao mesmo tempo, descortina-se dentro do relacionamento intersubjetivo e, por isso, é também horizonte da intersubjetividade” (VALENTINI, 1997, p. 50). Ora, e não é senão isso o que Sartre quer dizer ao afirmar que “o ser-no-mundo é um ultrapassamento da pura contingência singular rumo à unidade sintética de todos os acasos, é o projeto de jamais apreender a aparição particular a não ser sob o fundo do Universo e como uma certa limitação concreta de tudo” (SARTRE, 2016, p. 95); 2) a Totalidade sartreana é atravessada, porém, de um sentido *ontológico* que não está presente em Husserl (até porque ali se trata, sobretudo, de uma fenomenologia transcendental/ intersubjetividade transcendental no sentido de possibilidade de uma comunidade intermonádica transcendental ⁷³), e este sentido é dito ontológico porque envolve o nada, a contingência e o pro-jeto como operadores fundamentais desta “intencionalidade de horizonte”: I) perceber o X qualquer significa, como em Husserl, percebê-lo sob fundo de mundo, mas com o pequeno detalhe de que esta percepção é *eo ipso* movimento de nadificação que a consciência opera para fazer emergir o X qualquer, II) esta nadificação-percepção é contingente (ao invés de viver *esta* situação específica eu poderia estar vivendo *aquela* outra), III) apreender o X qualquer sob fundo de mundo só é possível na medida em que o para-si é pro-jeto (possíveis) de si no futuro, na medida em que ele é constituído indefectivelmente como falta de ser que visa, através de um desejo, o ser; e é, aliás, justamente por este pro-jeto que cada movimento de transcendência, ainda que em relação à Totalidade, é individual. São estes três pontos que podemos, salvo engano nosso, apreender da seguinte passagem:

A ambiguidade desta relação advém pelo fato de que ela não é relação do Todo a ele mesmo, mas pro-jeto de uma certa realidade contingente e acidental, perdida no seio dos fenômenos e que se constitui como ultrapassamento de si rumo à totalidade que o esmaga; é, portanto, ao mesmo tempo, a explosão de uma singularidade que se projeta no infinito dos fenômenos e que se perde para que possa existir qualquer coisa como um Mundo – e o desdobramento de um Em-si dispersado, na unidade de um mesmo ato. É, ao mesmo tempo, a abdicação da finitude original e a

⁷³ Sobre este tema, aliás, extremamente não intuitivo, consultar a “Quinta meditação”, §56, de *Meditações Cartesianas*.

resolução de se fazer anunciar esta finitude pelo mundo ele mesmo como uma existência particular que aparece sob o fundo obscuro da Totalidade. Em suma, essa relação ao mundo é, ao mesmo tempo, uma maneira de viver a pura e branda contingência de nosso ser-aí (ou corpo) e uma maneira de ultrapassá-la (SARTRE, 2016, p. 95).

Economizando um pouco no latim (se isso ainda é possível), afirmaremos que: o indivíduo não pode ser pensado fora desta Totalidade que engloba, ao mesmo tempo, a totalidade do mundo e seu projeto singular. Assim, para que operemos uma compreensão completa do sujeito, é preciso levar em consideração estes dois polos que se complementam um ao outro (à primeira vista, poderíamos ver neste quiprocó o germe do que Sartre nomeará, posteriormente, como universal-singular⁷⁴). Sob o veio deste olhar, o que falta à psicanálise é precisamente este entendimento - de ordem ontofenomenológico - acerca da relação do para-si ao em-si: e esta relação não se configura senão como “projeto primitivo” do para-si em relação ao Ser; projeto que, inserindo o para-si no mundo (o que significa, n’outras palavras, situá-lo), realizar-se-á como *práxis* e explicitará uma *Weltanschauung* (visão de mundo). O que falta, portanto, à psicanálise clássica é a compreensão do projeto/escolha original de si: “o ultrapassamento de nosso ‘ser-aí’ é vivido, é a encarnação de nossa escolha; nós saboreamos o sabor ambíguo de nossa injustificável existência através da escolha mesma que a transcende” (SARTRE, 2016, p. 95). O projeto/escolha original, enquanto certa atitude para com o (problema do) Ser, é aqui definida como “estrutura *a priori* de nossa afetividade”, uma “sensibilidade viva e criadora” que, como já havíamos frisado quando de nosso terceiro capítulo, “serve de fundamento a todas as nossas afecções empíricas: pois realiza, com efeito, nossa ligação *a todo* o real, cada emoção ou cada sentimento a manifesta ao particularizá-la” (SARTRE, 2016, p. 95). Logo, se se fala de *Coup de dés* como fatura do ressentimento de Mallarmé a seu pai, este ressentimento

⁷⁴ Sobre a gênese deste conceito, sugerimos a leitura da conferência “L’universel singulier” que Sartre profere na ocasião de um colóquio sobre Kierkegaard, “Kierkegaard vivant”, transcrito na UNESCO em meados dos anos 1964 e posteriormente reeditado em *Situations, IX*. Resumidamente, o conceito de universal-singular designará as implicações entre a singularidade (o homem) e a História (universal), designará “a singularidade irreduzível de todo homem na História que, no entanto, condiciona-o rigorosamente” (SARTRE, 1987, p. 190). Mais tarde, no prefácio de *L’Idiot de la famille*, este conceito reaparecerá para explicar o projeto sartreano de uma biografia existencial sobre Flaubert: “É que o homem não é jamais um indivíduo, melhor seria chamá-lo um *universal singular*: totalizado e, por isso mesmo, universalizado por sua época, ele a retotaliza reproduzindo-se nela como sua singularidade. Universal pela universalidade singular da história humana, singular pela singularidade universalizante de seus projetos, ele reclama ser estudado simultaneamente pelas duas extremidades” (SARTRE, 1971, pp. 7-8). Veremos que *SG*, em grande medida, já esboça este conceito fundamental para uma análise que pretende produzir um conhecimento totalitário de um homem.

somente poderá ser amplamente compreendido a partir da escolha/projeto original do poeta enquanto ser-no-mundo em situação: “assim, o ser-no-mundo é um *a priori* porque é a relação sintética que funda a experiência (...)” (SARTRE, 2016, p. 96). Destas indicações, Sartre buscará analisar se a morte da mãe de Mallarmé pode, de alguma maneira, ter impactado seu ser-no-mundo. Inicialmente, é observado que a morte de um parente pode ser decisiva na constituição/vir a ser da criança (projeto de individuação/singularização): ela pode desvelar, para a criança, a possibilidade de não-ser-mais-no-mundo como uma das características do ser-no-mundo; n’outros termos, a morte desperta a criança para a condição finita da existência humana. É, ademais, interessante fazer notar o novo tratamento teórico que o filósofo dá à morte: se em *EN*, como bem lembramos, a morte é um horizonte longínquo do ser-para-si, nesta biografia, ao contrário, seu desvelamento não passa sem impactos na constituição do ser-no-mundo da criança; obviamente não se trata de reabilitar o ser-para-morte heideggeriano, mas, igualmente, não se trata mais de desconsiderá-la do panorama da existência humana, pois o desvelamento dessa condição finita

(...) pode ocasionar modificações muito mais importantes do que uma simples deficiência sexual: ele pode agir sobre nossa *distância aos objetos*, sobre nossa intuição do Ser, sobre o gosto mesmo que possuímos por nós; ele pode afrouxar a ligação com o mundo, invertê-la, aumentar ou diminuir nossa obliquidade em relação à experiência (SARTRE, 2016, p. 96).

Reforcemos a tinta: se queremos compreender o impacto deste desvelamento no processo de vir a ser de Mallarmé, é preciso que empreguemos o arcabouço teórico da psicanálise existencial que, ao contrário da de Freud, não irá buscar respostas apenas nos domínios das afecções empíricas, mas, reportando-se à “estrutura *a priori* de nossa afetividade”, estudará as repercussões dos mais variados eventos na constituição do ser-no-mundo (no caso em tela, a morte da mãe do poeta). Isso dito, Sartre passará a uma análise (belíssima, com o perdão do excesso) acerca da relação materna, análise que visa esmiuçar a importância capital ou, melhor ainda, importância ontológica, do Olhar da mãe para a criança: e o que nós podemos imediatamente depreender desta análise é a diferença de estatuto entre a figura paterna e a figura materna; ora, se o Pai é, como vimos mui brevemente, sinônimo de alienação e usurpação/restricção da liberdade, já a

Mãe ⁷⁵, bem ao contrário, é sinônimo de justificação existencial: logo, tudo se passa como se a Mãe, diferentemente do Pai, representasse o aspecto, digamos, “positivo” do Outro/Olhar ⁷⁶. E ainda que a criança reclame para a mãe que esta lhe confira “sua realidade profunda por um tipo de criação continuada”, o que significa, portanto, que a criança “é porque (a mãe) a vê, sua verdade reside nela” (SARTRE, 2016, p. 98), isso não poderia ser enquadrado *ipso facto* nos quadros de uma alienação: tais observações apenas indicam que a criança é ontologicamente dependente de sua mãe na medida em que ela ainda não é capaz de operar o processo da alteridade para, então, diferenciar-se dos objetos. Assim, se a criança vive sua relação ao Todo a partir da mãe, se Mãe & Mundo, nesta fase da vida, não são senão uma única e mesma coisa, é indefectível que o Olhar materno “guie” o olhar da criança no mundo (n’outras palavras, o olhar materno exerce uma verdadeira função ontofenomenológica); daí que Sartre possa afirmar que a mãe empresta seus olhos à criança: como criança e objeto confirmam-se mutuamente, quer dizer,

(...) são modos passageiros de uma substância incompreensível, a *vista*; seu primeiro elo não é a contiguidade e nem mesmo o conhecimento, mas, sobretudo, uma afinidade surda pelo fato de que surgem, fruto de um mesmo amor, em uma mesma clareza; sua verdade comum está no fundo de olhos tenros: o mundo, com a criança dentro, não é senão uma visão materna. Desse modo, a doce confusão nativa é vivida de duas maneiras opostas e a criança passa continuamente de uma a outra: seja cega e surda, incrustada na carne materna, ela goza do mundo através da mãe, seja, afastando-se alguns passos, ela mistura-se ao Universo, objeto por entre objetos, e sente-se deliciosamente solúvel em um olhar límpido e todo-cognoscente (SARTRE, 2016, p. 98).

Ora, se a criança é guiada pela “visão materna” isso não assinala, ao contrário da “visão paterna”, um processo de alienação, pois a relação Mãe & criança é, como Sartre parece querer indicar, uma relação ontologicamente necessária: a Mãe *empresta* seus olhos, ou seja, sua percepção à criança na medida em que esta é ainda incapaz de diferenciar-se existencialmente do mundo e de Outrem. E mesmo que o filósofo, em

⁷⁵ Como havíamos dito anteriormente em relação ao Pai, empregamos a palavra em maiúsculo para designar, não um sujeito, mas acima de tudo uma, digamos, uma função/categoria.

⁷⁶ Sob esta perspectiva, estamos de acordo com a afirmação de B. Cannon (1993, p. 113): “É nas biografias que Sartre enuncia mais concretamente o que o olhar pode significar, positivamente ou negativamente, para o desenvolvimento humano”.

L'Idiot de la famille (1971, p. 143), explicita a importância do amor materno enquanto fundamental para que a criança viva uma “alienação feliz”, esta alienação não possui o mesmo peso e nem a mesma medida da alienação exercida pelo Pai: como sublinhamos, a criança vê o mundo através dos Olhos da mãe porque é incapaz (ainda) de operar sua diferenciação para com os objetos mundanos; e já no caso do Pai, ao contrário, a criança é alienada ao receber, dele, uma natureza, quer dizer, um destino pré-fabricado. Assim, poder-se-ia pensar este olhar materno como aquilo que Sartre, em *Qu'est-ce que la littérature?* a propósito da leitura, chama de “criação dirigida”: é óbvio, contudo, que não podemos *tout de suite* equalizar este olhar a tal da criação dirigida, pois esta, como indicada no ensaio crítico sobre a literatura, pressupõe uma consciência já plenamente operante, isto é, uma consciência plenamente individuada; aqui, como vimos, a criança não se distingue da mãe, mas, por outro lado, ela já é uma consciência ⁷⁷, embora consciência não individualizada; nesta toada, se queremos insistir com a comparação, diremos que o olhar materno configura-se como uma “ultra criação dirigida”, ou seja, por quanto a criança (ainda) não seja capaz de distinguir-se dos objetos, será o olhar materno o responsável por fazer com que ela perceba o mundo e seus entornos. Destarte, se se fala do conceito de criação dirigida como perpassado por uma generosidade (autor/leitor), o mesmo, aliás, poderia ser usado para qualificar a relação Mãe/criança; a diferença, nesse caso, seria que esta generosidade é superlativa: se o leitor (generosamente) empresta sua consciência para reanimar intencionalmente as palavras depositadas (generosamente) no livro pelo autor, a Mãe, bem ao contrário, empresta *sua própria percepção* à criança (e igualmente o seu corpo, afinal, a criança, como observou Sartre, está “incrustada na carne materna”), ou seja, ela generosamente guia, através de seu olhar-percepção, o olhar da criança para o mundo ⁷⁸. A partir da ótica sartreana, portanto, seríamos capazes de repensar ontofenomenologicamente o

⁷⁷ Lembremos, por exemplo, desta passagem de *EN* (passagem, aliás, discutida em nosso terceiro capítulo): “Parece, com efeito, escandaloso que a consciência ‘apareça’ em algum momento, que ela venha ‘habitar’ o embrião, em suma, que haja um momento onde o ser vivo em formação seja sem consciência e um momento no qual uma consciência sem passado seja aprisionada nele” (SARTRE, 2010a, p. 174).

⁷⁸ “(...) a criança mergulha suas ventosas na carne materna e bombeia os sucos da terra através desse corpo familiar: a mãe come o mundo e a criança a come por sua vez” (SARTRE, 2016, p. 97). Trata-se, como se pode perceber, da amamentação. Ademais, no mesmo parágrafo, o filósofo não se furtará de indicar que o desmame faz com que a criança descubra que ela é um Outro aos olhos dos outros, sendo necessário que ela se cole na “Pessoa” que os adultos prepararam para ela. Mesmo após o desmame, contudo, a criança ainda continua a refugiar-se no olhar protetor da Mãe: “no mais, ela se refugia *contra todos* no olhar de sua mãe” (SARTRE, 2016, p. 98).

famoso complexo de Édipo da psicanálise freudiana ⁷⁹: a predileção pela Mãe tem sua razão de ser na medida em que ela é o “suporte ontofenomenológico” da criança, o que significa que esta não se distingue daquela; nesse sentido, o suposto amor pelo sexo oposto e ódio por aquele do mesmo sexo, ao contrário de estar localizado exclusivamente na libido/desejo sexual da criança, encontra sua explicação primeira no fato de que a Mãe, através de seu Olhar/carne, “guia” a criança através do mundo. Se este primeiro aspecto do complexo é referido, pela psicanálise clássica, como positivo, Sartre não se furta de, igualmente, reestruturar o dito aspecto negativo desse complexo (amor pelo progenitor do mesmo sexo e ódio pelo progenitor do sexo oposto); a criança passa a deter uma predileção paterna, pois almeja, não tanto possuir a mãe (embora haja esta afirmação por parte de Sartre), mas, sobretudo, possuir as benesses que orbitam em torno da figura do Pai. Para que este ponto fique mais palatável, poderíamos, mais uma vez, recorrer ao artigo de Alexis Chabot:

O que permite reinterpretar a potência do Pai advém, contudo, dos Filhos (...): o que está em operação na relação de paternidade, o que constitui nela o verdadeiro motor, não é o caráter diabólico do Pai (ideia que Sartre emprega, talvez, a Freud), é a nostalgia do Ser em operação em todo homem, essa falta de Ser pela qual o Pai responde incarnando a ilusão da necessidade. O Filho pastoso aspira a mineralidade (minéralité) ilusória da figura paterna, a falta aspira o pleno, o filho torna-se seu pai (CHABOT, 2013, p. 73).

Em *Mallarmé*, a predileção ao Pai caminha nesse mesmo sentido - diga-se de passagem muito bem indicado por Chabot -: na biografia existencial do poeta órfão, Sartre observa que a criança, na fase dita negativa do complexo de Édipo, adquire a predileção pelo Pai “por uma promoção no presente: dizer-lhe que ela substituirá *amanhã* seu pai, é fornecer-lhe a ocasião de se identificar com ele *desde agora*”

⁷⁹ Segundo Laplanche e Pontalis (1992, p. 77), o complexo de Édipo, em Freud, é um “conjunto organizado de desejos amorosos e hostis que a criança sente em relação aos pais. Sob a sua forma dita positiva, o complexo apresenta-se como na história de Édipo-Rei: desejo da morte do rival que é personagem do mesmo sexo e desejo sexual pela personagem do sexo oposto. Sob a sua forma negativa, apresenta-se de modo inverso: amor pelo progenitor do mesmo sexo e ódio ciumento ao progenitor do sexo oposto. Na realidade, essas duas formas encontram-se em graus diversos na chamada forma completa do complexo de Édipo. Segundo Freud, o apogeu do complexo de Édipo é vivido entre os três e cinco anos, durante a fase fálica; o seu declínio marca a entrada no período de latência. É revivido na puberdade e é superado com maior ou menor êxito num tipo especial de escolha de objeto. O complexo de Édipo desempenha papel fundamental na estruturação da personalidade e na orientação do desejo humano. Para os psicanalistas, ele é o principal eixo de referência da psicopatologia”.

(SARTRE, 2016, p. 98)⁸⁰. Propondo sua própria versão – ontológica/fenomenológica – do complexo de Édipo, o filósofo francês reconfigura a relação da criança com os pais e, nesse sentido, diremos que, para a psicanálise existencial, o conflito da criança com os pais é menos sexual do que ontológico: melhor, o aspecto sexual do complexo é ordenado pelo aspecto primordial do problema do Ser/busca pelo Ser faltado. Pois bem, escrutinada esta relação, podemos demonstrar e ampliar o impacto existencial (mais bem descrito aqui do que em *Baudelaire*) do processo de individuação da criança: se o Olhar da Mãe é, para criança, “olhar-suporte”, “olhar-hodológico”, “olhar-justificativa”, “olhar-verdade”, não há surpresa alguma que a “cisão umbilical” seja acompanhada por um verdadeiro drama existencial: “o olhar se distancia, um grande corpo branco desliza para fora do mundo; um vazio é escavado na plenitude, as coisas possuem um imperceptível recuo, a criança *acquire suas distâncias*” (SARTRE, 2016, p. 99). Ora, se o desmame, como citamos em nota de rodapé, é um momento no qual a criança descobre a si mesma como Outro aos olhos do Outro, isso não significa, forçosamente, que ela já tenha operado a dita “cisão”, daí o interessante desta teoria sartreana: mais do que o desmame, é a destituição do Olhar materno que faz com que a criança, finalmente, advenha como Outro que os Outros e, portanto, como ser individualizado e singular (embora essa singularidade, como demonstramos aqui, possua limites de direito e de fato uma vez que a criança é, digamos, o bode expiatório dos pais e, mais especificadamente, do Pai): a cisão ontológica do Olhar da mãe é, assim, “um segundo desmame que bruscamente desperta nela o sentimento de um ‘objeto, fugindo, que faz falta’” (SARTRE, 2016, p. 99). Individuada, a criança perde o solo materno que, até então, justificava e conferida veracidade à sua existência; esse processo é acompanhado da descoberta de si como consciência (de) si, Outro que o Outro e, imediatamente, desvelamento do mundo exterior. Ademais, antes de continuarmos, façamos (com o perdão do excesso interpretativo) uma hipótese: se a criança, imiscuída à sua mãe, vive em uma plenitude de ser justificada, até que ponto, doravante, este momento existencial não poderia ser, se não inteiramente, mas de alguma maneira bem próxima, o ideal de

⁸⁰ Contudo, não deixemos de observar que a morte prematura da Mãe irá potencializar a alienação que a criança sofre por parte do Pai (pai paterno/avô materno): “Desaparecendo, a mãe desmascarou os dois pais. Ele (Mallarmé) os via através dela; agora, em pleno direito nesse gás rarefeito, em relevo, identicamente fúnebres, eles figuram o mesmo funcionário em duas idades da vida” (SARTRE, 2016, p. 104). Nesse sentido, é necessário observar que a ausência da mãe torna a criança mais vulnerável aos poderes tirânicos do *pater familias*: assim, a mãe aparece como um polo positivo na vida da criança. Aliás, este fato pode ser observado a partir de um comentário de Sartre em *L'Idiot de la famille* (1971, p. 112), lá, o filósofo observa que “o número de pais prepotentes decresce à proporção da emancipação das mulheres”.

ser em-si-para-si? Daí uma segunda hipótese: não poderíamos, sempre com o perdão do excesso, interpretar ou, melhor, buscar enquadrar a busca homérica do para-si pelo valor como busca pelo momento anterior à cisão com a Mãe? Dissemos que a criança, embora tutelada pelo Olhar Materno, não deixa de ser consciência, mas é uma consciência justificada e plena; disso, doravante, a possibilidade de pensarmos o ideal normativo em-si-para-si como retorno ao regaço-plenitude-justificação da Mãe ⁸¹. Diante da impossibilidade ontológica de regressar ao “paraíso perdido”, a criança, então, passa para aquele momento negativo do complexo: ela vai buscar no Pai (enquanto entidade de valor social) a possibilidade, vã como sabemos, do ideal de ser; finalmente, sempre a título de hipótese interpretativa, o problema do Ser se coloca, irrompe, quando da separação ontológica da criança com a Mãe.

En fin, voltemos ao caso em tela: na medida em que a criança descobre a si mesma como o Outro da Mãe, o mundo e seus objetos tornam-se “verdadeiros por eles mesmos”, mas esta experiência, em Mallarmé, não é senão “um outro nome para a morte da mãe” (SARTRE, 2016, p. 99). Eis o drama ontológico do poeta: perder, prematuramente, seu solo justificador e protetor, a Mãe; Mallarmé, abruptamente, desvela a contingência e a injustificabilidade da existência, o Nada, nele, irrompe com força descomunal e descortina todas as contradições da existência humana ⁸². A experiência precoce da morte, ainda mais da morte da Mãe, é uma experiência pesada de consequências ontológicas para a constituição do vir a ser do para-si em processo de alteridade/individuação: em uma criança que não se depara com tal experiência, este processo (advir como consciência (de) si) continua sendo doloroso ⁸³, mas é amenizado pela presença dos pais: “empanturradas, elas descobrem que são vazias” (SARTRE, 2016, p. 99), isto é, a experiência de si como consciência (de) si, como consciência não-substancial e vazia, é branda na medida em que a criança ainda se encontra, de alguma maneira, sob o olhar protetor da Mãe, “elas conhecerão sua fome pela satisfação; ei-las lançadas contra o Ser e fazendo dele insaciável desejo” (SARTRE, 2016, p. 99-100). Já o órfão, ainda que seja desejo, é desejo que não concerne o Mundo, pois, citemos Sartre novamente, “seu desenvolvimento parou há alguns meses ou há alguns dias antes do

⁸¹ É mais ou menos o que lemos, por exemplo, em *L'Idiot de la famille* (1971, p. 136): “Que uma criança possa, uma vez em sua vida, com três meses, com seis, saborear essa felicidade de orgulho, ela é homem: ele não poderá, em toda a sua existência, nem ressuscitar a volúpia suprema de reinar e nem esquecê-la”.

⁸² “Mallarmé ou a Consciência infeliz nele irá afrontar-se, na conta de todos, o Singular e o Universal, a Causa e o Fim, a Ideia e a Matéria, o Determinismo e a Autonomia, o Tempo e o Eterno, o Ser e o Dever-Ser (...)” (SARTRE, 2016, p. 136).

⁸³ Dirá SG (2010f, p. 32): “Certamente, muitas pessoas declaram que, por volta dos dez anos, descobriram a sua singularidade com espanto ou com angústia”.

instante *necessário* onde nos arrancamos dos braços dos pais para nos voltarmos rumo ao fora; a libertação progressiva não terá lugar (...)” (SARTRE, 2016, p. 100). Ora, o que o filósofo parece querer indicar é justamente isso: separada abruptamente de sua mãe, a criança parece não operar totalmente sua abertura ao Mundo, daí que seu movimento de transcendência para fora de si mesma fique retido na presença ausente da Mãe, ou se quisermos, a percepção da criança é estruturada a partir dessa ausência: “a mãe sentava nessa penteadeira: ele a contempla sem vê-la; na psique ou sob a cadeira, um hábito incita-lhe a convocar uma cara presença; o Ser está aí, mas implícito” (SARTRE, 2016, p. 100); nesse sentido, importa fazer notar que a Mãe é, além de amparo/suporte/proteção ontológica, condição *sine qua non* de abertura ao Ser, e seu desaparecimento, por sua vez, marca a impossibilidade de que esta abertura ao Real seja efetivamente operada; morta, “a mãe ciosamente guardou o segredo da libertação progressiva” (SARTRE, 2016, p. 100). Se para a criança órfã, o real, como simples fundo, é objeto de uma atenção marginal porque “contaminado” pela ausência da Mãe, é intrínseco sublinhar que esta indicação parece ratificar o que *EN* (2010a, p. 584) dizia acerca da morte: “(...) a morte jamais é o que dá sentido à vida: ela é, ao contrário, o que lhe oculta por princípio toda significação”; nesse sentido, a morte provoca um, digamos, “desarranjo” ontológico para aquele que a experiencia através da morte de um ente próximo. Este ocultamento de toda significação, na criança em processo de individualização, faz com que

(...) o pro-jeto de si rumo ao Todo seja rompido no meio do percurso: o real, como simples fundo, é dado por adição, é objeto de uma atenção marginal. A criança descobre a si mesma, seguramente, como uma transcendência, um apelo, um desejo: mas esse desejo a conduz rumo a uma morta, rumo ao passado; esta *pessoa* que acaba de nascer é uma estranha relação na qual um dos termos é uma falta e o outro um nada. O mundo permanece em segundo plano: a realidade permanece esta fraca presença ao nível da qual uma ausência faz acrobacias (SARTRE, 2016, p. 100).

Assim, a morte da mãe, quando do processo de individuação da criança, gera no órfão uma impossibilidade de projetar-se, leia-se de transcender-se rumo ao Mundo sem que este Mundo seja, necessariamente, perpassado pela presença-ausente da Mãe morta: se o pequeno Mallarmé visa um objeto real, este objeto não é, todavia, visado por si mesmo, mas, ao contrário, é “através dele que se busca a presença palpável da

morta” (SARTRE, 2016, p. 100) ⁸⁴. Outro importante dado teórico do excerto supracitado: é somente a partir da separação/cisão ontológica com a Mãe que a criança, então, emergirá plenamente como consciência (de) si desejante, afinal, “o cintilar do Olhar materno lhe mascarava as coisas” (SARTRE, 2016, p. 103), ou, n’outras palavras, a criança se encontrava confortavelmente justificada e plena a partir do Olhar-onisciente da Mãe. Assim, o “impacto” ontológico da morte da Mãe é constatado por Sartre a partir da análise, via psicanálise existencial, dos poemas de Mallarmé: nesta toada, é preciso convir, como vimos a partir de um fragmento de *QM*, que a obra esclarece a biografia e, portanto, é elemento indispensável aqui. E será através desta concepção acerca do intercruzamento de obra & vida, vida & obra que o filósofo poderá, por exemplo, identificar a importância deste evento (no caso em questão, o falecimento prematuro da mãe) na individuação do poeta: a presença, enquanto percepção ou, em termos fenomenológicos, o movimento de transcendência para fora de si mesmo (intencionalidade) é, no poeta, trespassado pela ausência: “a presença do Todo, é a universal ausência de alguém; o surgimento de um objeto particular é o termo último de uma decepção” (SARTRE, 2016, p. 101) ⁸⁵. Por quanto a percepção de Mallarmé tenha sido organizada em torno da brusca ausência de sua Mãe, Sartre pode afirmar que, para o poeta, todos os objetos são insignificantes, pois possuem, todos, a característica formal de *não serem* o objeto desejado. Se a plenitude do real recai sob si, isto é, se todo objeto percebido é percebido como não sendo o objeto desejado – o que, por sua vez, marca a positividade infinita do real como insuficiência -, o pequeno órfão traduz esta experiência da seguinte maneira: “toda coisa (...) não pode ser outra que ela não é” (SARTRE, 2016, p. 101). Diante desta perspectiva, poder-se-ia afirmar que aquela *intencionalidade de horizonte* que citamos alguns parágrafos acima fica, forçosamente, *comprometida*; expliquemo-nos. Dizíamos que o vivido comporta uma infinidade de sentidos para além da visa perceptiva atual do sujeito, assim, no caso de Mallarmé, esta intencionalidade visa o vivido sob o esquema do “não-ser-o-objeto-desejado”; contudo, isso não significa que Mallarmé não opere esta intencionalidade (como seria, por exemplo, o caso dos animais para os quais o objeto percebido não extrapola seu sentido

⁸⁴ Lembremos que todas essas indicações são, ao longo da biografia existencial, ratificadas através dos escritos e poemas de Mallarmé. Nesse sentido, Sartre pode observar o que há pouco afirmou a partir do seguinte verso de *L’après-Midi d’un faune* (1876): “tão puro,/ o seu claro rubor, que volteia no ar/ Espesso de mormaço e sonos” (MALLARMÉ apud SARTRE, 2016, p. 100).

⁸⁵ “Terei eu amado um sonho?/ Borra de muita noite, a dúvida se acaba/ Em mil ramos sutis a imitar a mata/ Prova infeliz de que eu sozinho me ofertava/ À guisa de triunfo a ausência ideal das rosas” (MALLARMÉ apud SARTRE, 2016, p. 101). Cabestan (2015, p. 270-71), ademais, fala em uma busca imaginária da mãe morta que irá aparecer no referido poema.

atual), ele a opera a partir de uma apreensão da Totalidade como insuficiente, quer dizer, sob o modo do não-ser-o-objeto-desejado: “sua mãe não cessa de morrer e esse sacrifício dispersado, sem cessar recomeçado, é o revelador do Universo” (SARTRE, 2016, p. 102); ou ainda: “ele não busca, portanto, desvelar a Totalidade, mais reconstituir o Ausente *para quem* esta totalidade existia no imediato. O Todo, para ele, não é senão uma miragem, a antiga visão de dois olhos mortos” (SARTRE, 2016, p. 104). E se a intencionalidade de horizonte marca, igualmente, o horizonte das relações intersubjetivas, ver-se-á que seu comprometimento (no caso em tela a morte da Mãe), faz com que ele Mallarmé seja, como não cessará de repetir Sartre, um homem fechado, discreto, mantendo com as coisas e com os outros uma “imperceptível distância”: “desde seus seis anos, a criança concebe o ser-no-mundo como um exílio e sua vida se abre sob uma irremediável experiência de fracasso” (SARTRE, 2016, p. 102). Visando o presente como incontornável ausência da Mãe, Mallarmé acabará, finalmente, por ausentar-se do Mundo e de todos os outros⁸⁶: “Onde ele, este poeta? *Em nenhum lugar.* (...) Esta ausência ou recusa generalizada da experiência não é uma presença real em algum lugar longínquo; é uma falsa não-presença aqui” (SARTRE, 2016, p. 115).

Deste diagnóstico fenomenológico, aliás, poderíamos pensar que o desejo de ser de Mallarmé não encontra, como na maioria dos casos, seu correspondente empírico, isto é, o objeto transcendente qualquer, pois: “irritada, a criança se retira nela mesma e seu vão desejo lhe parece a única verdade” (SARTRE, 2016, p. 102); e este vão desejo não é senão o desejo de recolher-se sob a tutela do Olhar protetor e justificador da Mãe. Ora, se o desejo de Mallarmé é, como argumenta Sartre, desejo-presença-Olhar-da-Mãe, será forçoso admitir, como, aliás, já aludimos, que este desejo não encontra seu correspondente empírico porque, no limite, não visa a plenitude do Ser, mas, bem ao contrário, visa a ausência da Mãe; daí que o filósofo afirme, neste caso, uma “ligação original do desejo ao Nada”: “a criança se aliena na morte do outro; ela vive em sua afetividade a mais profunda, a mais pura impossibilidade *para Outrem* de jamais retornar no meio do Ser; o termo rumo ao qual ela se projeta, é esta estranha substantificação do Não que nomeamos *o vazio*” (SARTRE, 2016, p. 103). Diremos, doravante, que o desejo de ser de Mallarmé é inverso ao desejo de ser tal qual descrito anteriormente em *L'être et le néant*: se na *opus magnum* o desejo de ser visa, como notamos, o ser do fenômeno (ser transfenomenal) a partir do fenômeno de ser, o desejo

⁸⁶ Veremos que isso é o que Sartre chamará de “hiato patológico” do ser-no-mundo de Mallarmé.

do órfão também seria desejo de ser com a ressalva de que este ser desejado é o próprio Nada enquanto este Nada é a Mãe-come-impossibilidade-de-retorno-no-meio-do-Ser. Ademais, se o desejo é, como indicamos na primeira parte deste trabalho, o *leitmotiv* da intencionalidade, isto é, do movimento de transcendência da consciência rumo ao Mundo e seus objetos, é interessante notar que esta chave interpretativa é ratificada aqui: na medida em que o desejo de Mallarmé é, no limite, *desejo de Nada*, somos capazes de observar que sua abertura (que é sempre abertura desejante) ao Mundo fica *comprometida*: disso a assertiva sartreana de que, para o poeta, “a aparição do real é a desapareção vertiginosa da esperança; a presença absoluta do Todo é a universal ausência de alguém” (SARTRE, 2016, p. 101). Frisemos: se o desejo de ser é condição expressa do movimento intencional, da abertura da consciência rumo ao Mundo, em Mallarmé esta intencionalidade desejante, por não visar o Ser mas o Nada, acaba “enfraquecendo” sua relação com o Mundo: eis aqui a explicação ontológica/fenomenológica da “imperceptível distância” do poeta; afinal, “esta ligação original do desejo ao Nada introduz um hiato patológico em seu ser-no-mundo” (SARTRE, 2016, p. 103). Ora, esta observação, aliás, é importantíssima na economia conceitual que havíamos operado em nosso terceiro capítulo, qual seja, o alinhamento teórico da intencionalidade ao desejo de ser: porque se abre ao mundo como desejo de Nada, a relação (intencional) de Mallarmé ao mundo (e também com os outros) cria este “hiato patológico em seu ser-no-mundo”, quer dizer, ele se transcende rumo à Totalidade do real a partir de uma intencionalidade que, galvanizada pelo desejo de Nada, visa (leia-se deseja)

reproduzir, na superfície do Ser, esse olhar unificador (o da Mãe, é claro); a criança reúne a diversidade de suas experiências através de falsas sínteses evanescentes, retendo o conjunto das árvores da floresta porque *ela* (a Mãe) não mais caminha por entre as grandes árvores da floresta, as cadeiras e bancos do jardim porque *ela* não está mais sentada sob nenhum assento, as quatro paredes do quarto porque *ela* está ausente de toda a casa. Desse modo, toda unidade permanece virtual (...) (SARTRE, 2016, pp. 103-104).

Sua inserção no Mundo é, nesta toada, marcada por uma lacuna/distância intransponível para com o Real. Bem, se se fala aqui de um “hiato patológico”, somos levados a propor a seguinte hipótese: é verdade que o desejo de ser, enquanto Valor ou ideal em-si-para-si é inautêntico e de má-fé, mas, apesar disso, é este desejo que articula

uma relação/inserção, digamos, “normal” do para-si com a Totalidade. Não obstante essas observações, o “hiato patológico” de Mallarmé, enquanto desejo de Nada, modifica, igualmente, a temporalização do para-si; fato que, aliás, é mais ou menos esperado se se leva em consideração o que havíamos, também no já referido terceiro capítulo, indicado: o desejo permeia e “coordena” os ek-stases temporais. Visando o real como insuficiente, o presente, para Mallarmé, “é exílio, ausência da Mãe e a vaidade de Tudo” (SARTRE, 2016, p. 105); em outros termos, o presente, enquanto presença do objeto, é percebido sob a forma da ausência incontornável da mãe (penteadeira-na-qual-a-mãe-não-se-senta-mais, casa-na-qual-a-mãe-não-habita-mais, etc., etc.). Contudo, se se pensa, em “condições ontológicas normais”, o presente como fuga de si mesmo e do passado rumo ao possível (faltante que realizaria, finalmente, a totalidade com o faltado), no caso mallarmeano, o futuro é “a ressurreição do já vivido”, pois “a criança toma o ponto de vista da Morte. Para a Morte, tudo está sempre consumado para toda a eternidade; *amanhã* não passa senão de uma miragem; você o toca: era *ontem*” (SARTRE, 2016, p. 105). Em suma, o desejo de Nada, justo oposto do desejo de Ser, provoca uma *alteração do ipse* do para-si: o presente do poeta é apreendido como uma ausência perene e sua fuga rumo ao futuro não é senão fuga rumo a um passado onde a Mãe ainda estava presente neste Mundo. Diante desta perspectiva, podemos compreender, agora do ponto de vista da temporalização, o que significa o “hiato patológico” de seu ser-no-mundo: Mallarmé é, seguramente, uma consciência-em-situação-de-Mundo⁸⁷, quer dizer, uma consciência situada, mas este estar situado, para ele, significa viver exclusivamente tencionado no ek-stase temporal do passado, ek-stase passado, ademais, vivido como Totalidade que não existia senão aos olhos da Mãe-Ausente; assim, há impossibilidade inexorável de viver esta Totalidade por si mesmo, quer dizer, a partir de sua própria consciência. Explicitada esta patologia ontofenomenológica no pequeno órfão, Sartre não se furtará, ainda, de mostrar como ela *maximiza*, por assim dizer, a alienação que esta criança sofre a partir do Olhar-

⁸⁷ Afinal, se se fala aqui em “hiato patológico” do ser-no-mundo no sentido em que Merleau-Ponty falava de “doenças do *cogito*”, “isso não significa que a estrutura *a priori* do ser-no-mundo possa ser alterada – o que seria absurdo na medida em que esta estrutura dita *a priori* designa precisamente um invariante” (CABESTAN., 2015, p. 268). Pois bem, o referido comentador atesta para o fato ontofenomenológico de todo para-si possuir, inexoravelmente, um ser-no-mundo, mas, por outro lado, “enquanto ser-no-mundo, o homem está sempre em perigo no mundo no qual um evento particular (e, acrescentaríamos, contingente) pode provocar se não uma modificação global e patológica do projeto original, ao menos ‘ser a ocasião de fissuras ou de perturbações no interior desse projeto’. Nesse sentido, o ser-no-mundo pode evidentemente alterar-se em certas circunstâncias (...), e tal é precisamente o caso com a morte de um parente” (CABESTAN, 2015, pp. 268-69).

coagulador-do-Pai; como a mãe leva consigo o segredo de sua libertação⁸⁸, Mallarmé fica, desde já, vulnerável ao reino alienador do Pai e *ipsis litteris* à “temporalidade paterna”, temporalidade estruturada como repetição e manutenção da ordem vigente⁸⁹: “esta Trindade santa, chefe, subchefe e excedente (depois recebedor, depois subchefe, depois chefe) na Administração de Registro e de Domínios figura no espaço os três estados necessários de sua evolução temporal” (SARTRE, 2016, p. 105).

A criança Mallarmé, o bode expiatório dos adultos, a vítima perfeita para sofrer, graças à obra do acaso (o falecimento da Mãe), os efeitos alienadores do reino opressor do Pai: “a criança, apesar de seu luto, teria podido viver se e somente se tivesse *ignorado seu futuro*” (SARTRE, 2016, p. 105), ou seja, o futuro-de-funcionário-público que o Pai lhe preparou com tanto esmero. Nesse sentido, a criança vive num *duplo passado*: o da Mãe enquanto Olhar que organizava a Totalidade do real e o da família enquanto esta lhe transmite, apesar de si, a hereditariedade do Funcionário público. Estas duas forças convergem e criam, então, o quiprocó que havíamos chamado de “drama ontológico de Mallarmé”: na medida em que a criança faz da ausência da mãe seu único dever, ela fica impossibilitada de posicionar, reflexivamente, seu ódio sobre este passado familiar que a condena, impiedosamente, à repetição; “ela morre de tédio e de horror, o passado familiar pesa sobre ela ‘em uma esmagadora sensação de fim’, mas ela não possui palavras para nomear esta detestação que, mal aparecendo, já se reconhece como simples denúncia da insuficiência universal” (SARTRE, 2016, p. 108). Se a revolta lhe é quase impossível, resta que, voltando-se sobre si mesma, a criança nega o Mundo, instala nele esta Ausência e, finalmente, identifica-se nela: se antes ele *era negado*, agora, ele se faz Negador⁹⁰; negador de tudo, pois trata-se, como pretende mostrar Sartre, de *abolir*, quer dizer, de ausentar-se do mundo e de todos. Se outrora o hiato patológico de seu ser-no-mundo era *sofrido*, agora, bem ao contrário, ele é da ordem da reflexão: esta tentativa coloca a criança sob o plano reflexivo, “ela realizará a atitude querida sendo consciência de consciência; ela vê o mundo *através* de

⁸⁸ Afinal, para este órfão, “não há senão o culto de uma ausência e sua mãe é tornada seu único Dever” (SARTRE, 2016, p. 107).

⁸⁹ Em *SG* (2010f, p. 34) encontramos esta bela passagem: “(...) o mundo é um museu e nós somos os conservadores. Entretanto, o espírito, como disse Hegel, é inquietude. Mas esta inquietude nos causa horror: devemos suprimi-la e deter o espírito, expulsando a mola de sua negatividade. Por não poder sufocar inteiramente essa postulação maligna, o homem de bem se castra: arranca da sua liberdade o momento negativo e projeta para fora de si essa víscera sangrenta. Eis a liberdade cortada ao meio”.

⁹⁰ Sartre não precisa em que idade mais ou menos este retorno sobre si parece ocorrer e indica apenas o seguinte: Doravante, a criança se volta sobre si. Uma cólera contra o feitiço faz com que ela retome a situação por sua conta” (SARTRE, 2016, p. 114).

uma vitrine qualquer e, depois, a consciência reflexiva pretende *ver* a consciência refletida que vê” (SARTRE, 2016, p. 115). Pois bem, se encontrávamos esta mesma operação reflexiva em Baudelaire, não podemos, contudo, equalizá-las tal e qual; no poeta maldito a operação reflexiva, enquanto operação de sua famosa lucidez, visava um olhar sobre si assimilado ao olhar de Outrem (daí o balanço perpétuo entre existência e ser): no caso em tela, a reflexividade de Mallarmé também visa este olhar sobre si assimilado ao olhar de Outrem, com a diferença fundamental de que esta operação é balanço entre existência-negada e nada; o órfão testemunha,

(...) por sua definitiva recusa de existir em lugar algum e jamais, de um Ser, o mais puro, o qual espelha ao termo desta desmaterialização sistemática. Mas este Ser não é senão sua própria negação: sua perfeição mesma – prova ontológica ao contrário – implica sua não-existência. Este Ser é causa de si, mas no sentido em que ele *é* o que impede a si mesmo de existir dada sua impossibilidade. Em uma palavra, não há ser senão para ser negado, do mesmo modo que, por exemplo, nós emprestamos um ser ao Vazio ou ao Nada pelo simples fato de dar-lhes um nome. Este espelhamento fixo e sombrio é o não-Ser do Ser, passando no ser do não-Ser para tornar-se novamente não-Ser do Nada (SARTRE, 2016, p. 114).

Neste escopo, em Mallarmé, trata-se de mostrar que sua reflexividade visa constituir a si mesmo por e para a sua Mãe; assim, se por um lado ele visa um Nada enquanto desejo animado pela Ausência perene da mãe, por outro, ele está totalmente exposto ao reino alienador Pai, o que significa, portanto, que ele está condenado a exercer o papel do Funcionário-Público-em-si; daí o aspecto de negação de sua existência (existência-negada): “o antigo Olhar era ‘toda a sua coroação’: hoje que os olhos maternos estão apagados, o que resta dele? Um Eu (Moi) empírico e profano: isto é, no fundo, o Eu (Moi) de seu pai”, logo, “ele se dá uma personalidade reflexiva que não é senão a negação abstrata de sua personalidade empírica” (SARTRE, 2016, p. 116). Bem, estas observações parecem conduzir-nos a uma, digamos, “teoria da constituição” - empírica e ontológico - do sujeito; tudo se passa como se no processo de individuação da criança houvesse duas forças divergentes em operação: o Olhar da Mãe, enquanto olhar-justificador-hodológico, e o Olhar do Pai, olhar-alienador-coagulador. A partir disso, diremos que a criança, em sua relação com a Mãe, é para-si-*no*-outro e, em

sua relação com o Pai, para-si-para-outro ⁹¹. Privada muito cedo do Olhar materno, o abrir-se ao mundo da criança, como Sartre tentou demonstrar, fica comprometido exclusivamente ao Olhar-fixador paterno; e este Olhar é, de fato, produtor de repetição. Algumas considerações, todavia, fazem-se necessárias aqui: *primo*, ainda que a mãe não tivesse falecido, isso não significa que a criança poderia livrar-se do futuro-do-Pai, pois a figura do Pai é potencializada ontologicamente através de uma sociedade eminentemente patriarcal; *secundo*, mesmo que estejamos lidando aqui com estruturas familiares do Antigo Regime ⁹², isso não impede de, supostamente, empregarmos estas estruturas para analisarmos os mecanismos de constituição das famílias contemporâneas, pois, ao que tudo indica, *a família é, independentemente de sua situação histórica, produtora de alienação* ⁹³; ou, para usarmos um termo que não aparece aqui, *produtora de neurose*. Sendo assim, não parece tão justo acusar, na filosofia sartreana, a ausência de uma passividade ⁹⁴. Se a criança aparece, em *CPM*, como um objeto, trata-se, para Sartre, menos de um mero preconceito da infância do que de uma constatação de ordem ontofenomenológica: a criança é objeto porque, como bem vimos, nasce com uma natureza que ela “herda” das demais pessoas que vieram antes dela, a criança é dita um objeto, pois é, até determinada idade (antes de seu processo de individuação), incapaz de distinguir-se do Mundo (o que significa, portanto, operar a alteridade). Contudo, neste momento, há uma reorientação teórica um tanto diferente para com *CPM*, qual seja: se lá criança é objeto pelo fato de não possuir (ainda) suas possibilidades próprias, nas biografias existenciais somos levados a constatar que essas possibilidades, em alguns casos mais e em outro menos, são

⁹¹ “Assim, a relação empírica entre um filho (ou uma filha) e seu pai, pressupõe a estrutura universal do ser-para-outro enquanto estrutura da relação existencial ou ontológica ao outro que é igualmente um ser-no-mundo e um ser-para-outro, uma liberdade em situação, um ser contingente sob o olhar do qual toda liberdade está em perigo” (CABESTAN, 2015, p. 266).

⁹² “A família do Antigo Regime é exclusiva desses novos casamentos, casa-se ainda pela terra” (SARTRE, 2016, p. 122).

⁹³ Nesse sentido, as análises de B. Cannon (1993, pp. 173-230) acerca da família a partir da terminologia de *CRD* são bastante interessantes. Infelizmente, não podemos adentrar nestas questões, pois seria necessário que incursionássemos uma leitura minuciosa da referida obra e, igualmente, do monumental *L’Idiot de la famille*.

⁹⁴ Tomemos cuidado em relação a este conceito tão caro à filosofia de Sartre: na ontologia fenomenológica, sabemos que a consciência é uma pura espontaneidade, isto é, um movimento intencional de transcendência para fora de si mesma; o referido ensaio, já em sua abertura, esclarece, assim, que uma consciência passiva é impensável, logo, a consciência não abriga nenhum tipo de passividade (*hylé* husserliana, inconsciente freudiano). Nesse sentido, diremos que ser passivo é suportar uma passividade, n’outras palavras, ser passivo não significa que a consciência, que sempre é espontaneidade, possa ser, em seu ser mesmo, passividade. Em *L’Idiot de la famille*, o filósofo irá mostrar com mais clareza a maneira como ele compreende a passividade: “Constituição passiva: Sartre nomeia assim a disposição adquirida que afeta um indivíduo possuindo tendências a sofrer mais do que agir, a abandonar-se mais do que a afrontar, a sentir mais do que a analisar” (BOURGAULT, 2013, p. 106).

“infectadas” pelas possibilidades pertencentes aos pais (mais especificamente, aqui, ao Pai). Diante desta perspectiva, uma passagem de *QM* parece explicitar o que tentamos demonstrar aqui:

(...) é a infância que molda prejuízos intransponíveis, é ela que faz experimentar, na violência do adestramento e na crise do animal domesticado, o pertencimento ao meio *como um evento singular*. Somente a psicanálise hoje permite estudar profundamente a operação pela qual uma criança, no escuro, tateando, vai buscar interpretar, sem compreender, o personagem social que os adultos lhe impõem (SARTRE, 1972, p. 46)⁹⁵.

Ora, mas isso não significa simplesmente abrir mão das considerações forjadas em *L'être et le néant*, parte II, “Liberté et facticité: la situation”; é verdade que, da obra dos anos 1943 até a presente biografia existencial, Sartre pense com mais atenção a situação (alienadora) da criança, mas esta atenção parece não desautorizar a liberdade tal como ela aparece em *EN*: de fato a criança está alienada e leva esta alienação consigo, melhor, esta alienação está presente em seu vir-a-ser-adulto, mas, de *direito* (direito assegurado ontologicamente), há sempre a possibilidade deste adulto retomar, *per si*, esta alienação, ou seja, é a partir de sua consciência enquanto livre movimento de identificação que ele significará suas facticidades (ter nascido *nesta* família, *nesta* situação histórica precisa, com *estes* pais, etc., etc., etc.). Nesse sentido, tal observação vem corroborar com a assertiva que expusemos já no final de nosso quinto capítulo: só há liberdade se houver alienação a ser superada. E é exatamente a partir dessa afirmação que, finalmente, compreenderemos a poesia de Mallarmé como resultado desta alienação e, ao mesmo tempo, tentativa de sua superação (fato que explícita, aliás, a ligação intrínseca da obra à vida e vice-versa); e se a criança “não escapará às fatalidades de seu nascimento a não ser que ela consiga *recriar-se*” (SARTRE, 2016, p. 123), e esta recriação será ofertada a ela a partir da Poesia:

(...) se ele pede às palavras mais do que aos sons ou às cores para socorrê-lo, é porque adivinha ali uma secreta ambiguidade. O que é nomear? Destruir ou criar? (...) O ideal seria que a linguagem serve tanto a um quanto ao outro uso: poder-se-ia, através de um mesmo movimento, aniquilar o mundo e criá-lo

⁹⁵ Não poderíamos não notar o elogio de Sartre à psicanálise que “permite reencontrar o homem inteiro no adulto, isto é, não somente suas determinações passadas, mas também o peso de sua história” (SARTRE, 1972, p. 46).

pelas palavras. (...) Tudo recriar! É, contudo, este jovem ambicioso que nós encontramos em Tournon, ‘estupefato’, ‘crepuscular’, ‘estéril’. Todavia, ele conseguiu afrouxar um pouco a porca de seu destino: se ele não pode evitar ser funcionário público, ao menos ele escapou do Registro (SARTRE, 2016, p. 124).

Ou ainda:

O que o conduz (para a Poesia), não é a urgência das impressões, suas riquezas e nem a violência dos sentimentos. É *uma ordem*: ‘tu iras manifestar através de tua obra que tu tens o Universo à distância’. (...) Nós observamos que o Ideal que está sem cessar em questão em seus poemas (de juventude) permanece uma abstração, a caricatura poética de uma simples negação: é a região indeterminada na qual é preciso se aproximar quando nos afastamos da realidade. Ela servirá de álibi: dissimularemos o ressentimento e o ódio que incitam a se ausentar do Ser, pretendendo que nos afastamos para nos reunir no Ideal (SARTRE, 2016, p. 152).

Destes dois excertos, nossa ligeiríssima observação: a escrita se lhe apresenta como a única alternativa capaz de aniquilar o mundo e, da mesma maneira, aniquilar a si mesmo enquanto Eu empírico herdado do Pai ⁹⁶. Doravante, Sartre é capaz de identificar esta surpreendente negatividade (colocada em marcha através de uma lógica negativa) que caracteriza a poesia de Mallarmé ao operar uma psicanálise existencial (que aqui visa ultrapassar a psicanálise freudiana e, igualmente, o materialismo dialético), psicanálise que descortina o desejo de Nada do poeta como projeto original de si enquanto resultado direto da morte da mãe/opressão do Pai em um registro sócio-histórico-cultural no qual vive e age o poeta. Ora, se morte da mãe é da ordem da contingência, o mesmo não poderá ser afirmado, como deixamos subentender, acerca da alienação ontológica subjacente ao Pai: nesta toada, e se se pensa o “hiato patológico” de seu ser-no-mundo (princípio alienador e, ao mesmo tempo, organizador da Totalidade do real como Totalidade-insuficiente, Totalidade-negada) como fatura de duas forças que convergem para um mesmo ponto (a morte da mãe que,

⁹⁶ Disso a afirmação sartreana (2016, pp. 156-157) de que os poemas de Mallarmé reproduzem o movimento do suicídio. Aliás, este movimento é dado naquele contexto histórico e cultural da Morte de Deus e, ao mesmo tempo, significado pela vida particular do poeta; nesse sentido, observamos o intercruzamento do universal com o singular. Destarte, “na medida em que o poema é suicídio do homem e da Poesia, é preciso, enfim, que o Ser se feche nesta morte, é necessário que o momento da plenitude poética corresponda ao momento da anulação. Assim, a verdade *advinda* de seus poemas é o Nada (...)” (SARTRE, 2016, pp. 163-164).

necessariamente, o impede de se libertar do Reino do Pai e o deixa totalmente vulnerável a este), é preciso convir que este supracitado hiato é, ao mesmo tempo, contingente e necessário: contingente porque a morte é da ordem do acaso; e necessário, pois o Pai, de fato, é um polo indefectível de alienação, repetição & inércia. De Baudelaire a Mallarmé localizamos uma sutil, porém importante reorientação teórica: se lá o destino identificava-se com a escolhe livre que o homem faz de si mesmo, aqui, ao contrário, esse destino já não parecer ser mais tão livre assim. Que os defensores ferrenhos da famigerada liberdade sartreana fiquem tranquilos: há liberdade (afinal, ela é constitutiva do ser do para-si), mas esta liberdade já não escapa mais tão ileso das facticidades/contingências do Mundo e, sobretudo, de seu aspecto histórico/social/cultural; que Mallarmé tenha, a partir de sua poesia, iniciado um trabalho constante de recriação-anulação do Mundo já é prova suficiente de que, antes de uma total libertação, trata-se, sobretudo, de sua única e última tentativa de salvação de si mesmo⁹⁷. A poesia de Mallarmé é, portanto, a expressão simbólica de sua própria vida: incarnando simbolicamente seu desejo de suicídio, ela, num movimento dialético, finda por ser afirmação da existência; “cada respiração da morte em suspenso é uma conquista, uma afirmação da existência. Não se destruindo, Mallarmé se recria” (SARTRE, 2016, p. 142)⁹⁸. Em suma, a poesia de Mallarmé, enquanto “ação” individual, advém como tentativa de solução ante o problema do Ser (problema universal, pois constitui e define a realidade-humana enquanto ser-no-mundo-em-situação-de-falta, logo, desejo de ser) e é imagem paradoxal da existência humana: “não pensamos a Realidade Humana, vivemo-la, pois ela é o *paradoxo*, o conflito sem síntese. (...) O Homem é Drama. Esse Drama, Mallarmé o viveu” (SARTRE, 2016, p. 137).

⁹⁷ É o que mostrará Cabestan (2015, pp. 273-298) quando busca identificar o exercício da escrita à neurose. Aliás, salvo engano nosso, esse é justamente o tema nevrálgico de *Les Mots*.

⁹⁸ Posteriormente em *SG*, este movimento será chamado de “quem perde ganha” ou “torniquete” que “constitui uma verdadeira dialética individual, paradoxal certamente na medida em que ela finda na antítese, mas a partir da qual o indivíduo consegue transformar substancialmente a aparência que lhe remete o mundo, e por isso mesmo, existir” (PHILIPPE, 2013, p. 412). Nesse sentido, vale observar que esta dialética individual (também referida como dialética singular), não se resolve em termos de síntese, mas sempre mantém a tensão entre os opostos (fato que, aliás, já vimos desde *Baudelaire*).

CAPÍTULO 7

SEGUNDO MOMENTO DA BIOGRAFIA EXISTENCIAL COMO APLICAÇÃO DA PSICANÁLISE DA CONSCIÊNCIA: LIBERDADE & ALIENAÇÃO EM *SAINTE GENET*

“De uma certa maneira nós nascemos todos predestinados. Nós somos condenados a um certo tipo de ação desde a origem pela situação onde se encontram a família e a sociedade a um momento dado. (...) A predestinação é o que substitui em mim o determinismo: eu considero que nós não somos livres – ao menos provisoriamente, hoje – porque nós estamos alienados”

(Jean-Paul Sartre)

1.1 – *Saint Genet* ou “l’enfer, c’est les Adultes”

A)

Se a partir das duas biografias existenciais anteriormente analisadas pudemos começar a vislumbrar o impacto concreto do Outro no próprio vir-a-ser do para-si, em *Genet* – obra a ser analisada neste exato momento – ver-se-á este referido impacto em toda a sua clareza; nesse sentido, trata-se de defender a seguinte hipótese: é somente a partir da psicanálise existencial operada por intermédio da biografia existencial que Sartre foi capaz de entrever e, com isso, fornecer sua própria versão da alienação do sujeito; n’outras palavras, a passagem da “verdade da consciência” à sua “realidade” é *ipso facto* passagem da *liberté en l’air* à *liberté en situation (d’aliénation)*. Esta chave de leitura rapidamente colocada, passemos à história da obra intitulada *Saint Genet*:

comédian et martyr: concebida inicialmente, nos anos 1952, como um prefácio ao primeiro volume das *Œuvres complètes* de Jean Genet na “Collection blanche” da editora Gallimard, *SG* é quase que imediatamente transformado em uma reflexão autônoma que, além de figurar como um importante recrudescimento da psicanálise/biografia existencial representa, pensamos, o ponto de transição de *EN* para *CDR* ao operar o “deslizamento progressivo do primado da liberdade ao primado da alienação, a singularidade conquistando-se a partir da submersão primeira na universalidade sócio-histórica e sua mediação familiar” (DE COOREBYTER, 2000, p. 579). Nesta posição intermediária entre dois momentos teóricos do *corpus* sartreano, a presente biografia traça “a história de uma libertação para defender *L'être et le néant* contra o marxismo e a psicanálise”, mas “Sartre descobre ali toda a espessura de um ser-para-outro infantil e social praticamente ignorado em *Baudelaire* (...)” (DE COOREBYTER, 2000, p. 580). É verdade que *EN* pretendia ser, aos olhos de seu Autor, uma obra que abarcava a concretude da existência humana, mas é igualmente verdadeiro o fato de que as análises acerca do para-si-para-outro e do para-si em relação às facticidades não alcançaram o sentido social do Mundo, pois operavam em um plano ontofenomenológico (no sentido, por exemplo, das análises da consciência de *TE* que operavam em regime transcendental), já aqui, bem ao contrário, trata-se de, uma vez partindo dessa estrutura ontofenomenológica do real, circunscrever/abarcara esta dimensão do social/infantil; trata-se, portanto, de um passo a mais *vers le concret*. E não é senão isso o que explicita o próprio filósofo-biógrafo na última parte de *SG*, “*Prière pour le bon usage de Genet*”:

Mostrar os limites da interpretação psicanalítica e da explicação marxista e que somente a liberdade pode dar conta de uma pessoa em sua totalidade ¹, mostrar esta liberdade em luta com o destino, primeiramente esmagada por suas fatalidades, depois, voltando-se para elas, digerindo-as pouco a pouco (...) (SARTRE, 2010f, p. 645).

“Mostrar os limites da interpretação psicanalítica (freudiana, obviamente) e da explicação marxista” e “mostrar essa liberdade em luta com o destino”: não parece que

¹ “Somente a liberdade pode dar conta de uma pessoa...”: nesse sentido, a psicanálise existencial (mecanismo teórico das biografias existenciais) deve interrogar a liberdade.

estejamos assim tão longe do, digamos, “programa biográfico” de *Mallarmé*²; contudo, e na diferença – talvez crucial – para com aquele, a presente biografia em curso de análise, como já havíamos observado, esforçar-se-á em desvelar, social e ontologicamente, essa “liberdade em luta com o destino”, isto é, a liberdade em luta com a alienação oriunda do social (logo, esta dialética entre liberdade & alienação³, ainda em estado incipiente em *Mallarmé*, será o *leitmotiv* em *Genet*). Assim, trata-se de mostrar – nesta obra teoricamente intermediária entre *EN* e *CRD/L’idiot* – que somente poderá haver liberdade se houver, como seu correlato intrínseco, alienação (ou alienações) a ser(em) (ou não) superada(s), o que significa que somente pode haver liberdade para um para-si que, enquanto ser-no-mundo, está situado em uma determinada coletividade sócio-histórica (ser-no-mundo-sócio-histórico); logo, esta obra, através dos instrumentos da psicanálise/biografia existencial, buscará descortinar o sentido, bem como o peso ontológico, do social e de sua indefectível alienação. Daí que *SG* não possa ser lido única e exclusivamente sob a ótica de *L’être et le néant*, mas isso não significa que Sartre abra mão da ontologia fenomenológica: trata-se, portanto, de operar uma reorientação teórica e repensar a relação do para-si com outrem levando em consideração o sentido histórico de seu ser-no-mundo-em-situação e, principalmente, a maneira como este sentido histórico ocupa um lugar preponderante na constituição (alienada) do para-si. Logo, trata-se de reformular um dos conceitos maiores de *L’être et le néant*, qual seja, a má-fé: ora, se em 43 a alienação é coordenada pelos fios teóricos da má-fé, má-fé compreendida como “liberdade do para-si de enganar-se (leia-se alienar-se) a si mesmo”, na presente biografia a alienação levará em consideração o condicionamento social que o Outro inflige a mim, o que significa que a os mecanismos da alienação passam a ser, também, transcendentais ao para-si. Contudo, esta assertiva não revoga os direitos imanentes da alienação, ou seja, sua “produção” como própria do ser do para-si, pois como veremos, Genet, uma vez alienado pelos Adultos, reivindica esta alienação para si. Finalmente, se *EN* coloca a questão de saber o que é uma

² “O estudo sobre Mallarmé (...) era menos sistemático que o *Flaubert* e se aproximava muito mais de *Saint Genet*” (SARTRE, 1976, p. 113). Sob essa perspectiva, contrariemos a divisão proposta por Pams (2015, p. 186) que coloca *Baudelaire* e *Mallarmé* de um lado e *Genet* e *Flaubert* de outro. Para o comentador, as duas primeiras biografias são insuficientes, pois estariam ancoradas totalmente nas insuficiências teóricas de *L’être et le néant*. Contudo, e isso segundo a nossa perspectiva, *Mallarmé* já traz, ainda que em estado larval, reflexões acerca da dialética entre liberdade & alienação e, por isso mesmo, aproxima-se muito mais de *Genet* do que se poderia imaginar.

³ “(...) a expressão ‘primeiramente esmagada por suas fatalidades, depois, voltando-se para elas, digerindo-as pouco a pouco’, remete a toda a dialética (...) entre uma subjetividade totalmente condicionada e uma objetivação condicionante” (PAMS, 2015, p. 187).

consciência para que ela seja capaz de má-fé, *SG*, “suprime a neutralidade ética adotada nos quadros de uma descrição das estruturas da consciência, para colocar uma nova questão: o que fazer quando a situação é deformada por uma alienação primeira?” (PAMS, 2015, p. 188).

Doravante, faz-se necessário, antes de adentrarmos de fato na biografia de Genet, explicitar o seguinte: esta leitura de *SG* como obra que busca pensar a liberdade e igualmente a alienação possui como principal bússola teórica o artigo de V. de Coorebyter, “*Prière pour le bon usage du Saint Genet: Sartre biographe de l’aliénation*” (2005b); artigo no qual o referido comentador visa, não sem maestria, demonstrar que, ao contrário de alguns “adversários”⁴ de Sartre que lamentam a ausência do peso do social, a biografia sobre Genet não pode ser lida simplesmente como a confirmação de *Baudelaire* e da ontologia fenomenológica de *L’être et le néant*, pois uma leitura mais rigorosa revelaria que o sentido do social (da alienação) está tão presente quanto as supostas potências de emancipação da liberdade⁵. Para De Coorebyter (2005b, p. 109), Sartre, nesta obra, “pretende ter pensado a alienação tanto quanto a liberdade”; se, como afirma Sartre, *Saint Genet: comédien et martyr* restitui “em detalhe a história de uma libertação”, esta referida obra é, da mesma maneira, a restituição em filigrana da história (e, portanto, a teorização) de uma alienação, afinal, “(...) somos livres, mas temos de nos libertar e é preciso, portanto, que a liberdade revolte-se contra as alienações” (SARTRE, 1976, p. 222). Diante dessa perspectiva, diremos que esta “história de uma libertação”, no caso em tela a libertação de Genet, narrará a maneira pela qual ele reivindicará para si (no sentido de agente livre) o ostracismo no qual fora (passivamente) condenado pelos Adultos⁶. Ademais, alinhavamo-nos conceitualmente a esta leitura interpretativa de De Coorebyter, pois, desde *Mallarmé* (como, aliás, já indicamos), constatamos que o

⁴ Neste caso, trata-se especificamente de Ivan Jablonka (historiador alinhado teoricamente com Bordieu) e seu livro *Les Vérités inavouables de Jean Genet* (2004). Segundo De Coorebyter (2005b, pp. 107-109), Jablonka censura a suposta ausência do sentido do social na biografia existencial de Sartre e clama por uma análise que leve em consideração as estruturas sociais, não como “contexto-decoração”, mas como estruturas tão ativas quanto o próprio sujeito. Ainda segundo o historiador bourdieusiano, “‘Genet é para Sartre um proletário que se libertou de seu destino de classe’, o itinerário de Genet ilustrando para Sartre ‘a capacidade do homem de arrancar-se de seu ‘ser-de-classe’ e reconstruir sua vida a partir de nada’” (JABLONKA apud DE COOREBYTER, 2005b, p. 107).

⁵ Para Simont (2013, p. 84): “(...) Sartre compreenderá de maneira cada vez mais precisa como na escolha original – e na infância – se misturam a normatividade social, a inércia material, todas as sedimentações e estratificações de uma época”.

⁶ Ainda é preciso frisar que: “uma leitura rápida de *Saint Genet* poderia dar a impressão de que se trata para Sartre, com a ‘história de uma libertação’, de empregar as etapas de uma saída da má-fé”; antes disso, “Sartre quer *mais* do que a saída da má-fé: Genet não nega sua liberdade, seu problema não é a consciência que ele tem ou dissimula de sua liberdade ou de sua facticidade. Sua liberdade é *realmente* e *concretamente* nega” (PAMS, 2015, p. 192).

peso do social (para o para-si em situação) ⁷ é indissociável da análise psicanalítica que opera, como demonstramos, no nível da *realidade da consciência*: todavia, se lá atrás identificávamos esta realidade à transcendência pessoal (projeto singular de Ser/escolha original), é preciso, neste momento, convir que esta transcendência, embora pessoal, é atravessada por uma, digamos assim, *malha social* enquanto produtora indefectível de facticidades que engendram obstáculos à liberdade do sujeito. Ora, nesta toada, a questão: até que ponto o projeto singular de Ser não sofreria interferências desse social? Este projeto/escolha singular de Ser é realmente singular ou, bem ao contrário, é atravessado de alguma maneira pelo social? Melhor: a possibilidade ontofenomenológica de escolher-se a si mesmo deve ser considerada como livre possibilidade alheia às possíveis coerções do mundo social, histórico e cultural no qual vive o para-si? Nesta toada, cabe aqui outra reorientação teórica: se anteriormente, e isso em nível de ontologia fenomenológica de *EN*, a transcendência pessoal triunfava sobre a transcendência qualquer (tal como constatamos quando de nossa incursão pela “Quarta parte” do ensaio de 43), aqui, como nos esforçaremos de demonstrar, esta transcendência qualquer advirá - uma vez reforçada pela análise do social e suas implicações alienadoras para com a liberdade - como transcendência sócio-histórica-cultural que perpassa (e imanta) o sentido da transcendência pessoal. Destarte, trata-se de investigar, neste momento, quais os limites *de fato* da transcendência pessoal sobre esta transcendência sócio-histórica-cultural (que, n’outras palavras, não é senão o conceito de facticidade, mas alargado, ampliado) ⁸; daí que, em alguma medida, poderíamos afirmar que *SG* represente a “pré-história” de um conceito nuclear e operatório em *L’idiot de la famille*: o universal-singular. Estes comentários de ordem geral tecidos, passemos à estrutura da biografia em curso de análise.

Saint Genet: comédien et martyr estrutura-se, *en bref*, da seguinte forma: o primeiro capítulo descreve a infância de Jean Genet ao detalhar sua crise original (ou, como dirá Sartre, “drama sagrado”) e sua conversão ao mal; o segundo e o terceiro capítulo restituem o que Sartre nomeia de “segunda conversão” ou “conversão estética”;

⁷ Afinal, “(...) a infelicidade e a conversão de Genet só se explicam por uma tensão entre grupos e sistemas éticos incompatíveis” (SARTRE, 2010f, p. 66). Ver-se-á que esta tensão é fomentada pela moral do campo *versus* a moral da cidade.

⁸ Ora, se se pensa esta interação do universal do singular (da facticidade social e mundana e da consciência singular), é preciso convir que a análise deste aspecto universal – também chamado de objetividade -, uma vez vindo à tona, faz com a psicanálise, que até então era somente psicanálise da consciência, possa ser pensada como psicanálise sócio-crítica, isto é, como método de compreensão dos sentidos do social. Ora, e não é senão isso o que poderemos constatar, por exemplo, quando das exaustivas análises sartreanas acerca do Bem e do Mal.

e o último capítulo, por seu turno, investiga a maneira original e singular através da qual Genet escapa (leia-se se liberta) de sua alienação através da escrita, tornando-se, com isso, escritor: esquematicamente, o livro parte da submissão de Genet à sua libertação pela escrita⁹; daí a assertiva segundo a qual, escrevendo, “Genet, aos olhos de Sartre, realizou algo que equivale a uma cura psicanalítica” (LAING; COOPER, 1972, p. 74)¹⁰. Ora, de modo análogo às duas biografias anteriormente analisadas, trata-se daquela estrutura ternária: 1) descrição da inocência da criança e cena primitiva que desencadeia o advir do “analisado” como consciência (de) si, 2) momento de tensão no qual o sujeito é levado a decidir sobre o sentido de seu ser (escolhe original de si) e 3) tentativa de resolução do problema do Ser (o que significa, n’outras palavras, a tentativa, por parte do para-si, de preencher o Nada de seu ser e advir como totalidade em-si-para-si). Além disso, importa fazer notar que esta estrutura ternária, ao longo da biografia, encontra-se em constante movimento dialético, isto é, cada momento é condição *sine qua non* um do outro: a cada análise, a interação (dialética) entre eles é aprofundada. Em suma, o método psicanalítico existencial, via biografia existencial, visa compreender, sob todos os ângulos possíveis, a escolha original que um indivíduo faz de si mesmo diante das facticidades, contingências & alienações do mundo social. Senão vejamos.

B)

O primeiro momento da estrutura (que vai da página 09 à página 25): órfão de pai e mãe, a Assistência Pública confia-o a um casal de camponeses do Morvan¹¹; criança, ele vive, como todas as demais, a “doce confusão com o mundo”, quer dizer,

⁹ “(...) o livro I descreve a metamorfose, isto é, a comédia fracassada; os livros II e III apresentam a vida parada de Genet, o tempo mítico que repete incansavelmente o traumatismo original e manifesta, com isso, a prisão do Outro (...); o livro IV segue o movimento de libertação, pela escrita, de Jean Genet” (LOUETTE, 2002, p. 233).

¹⁰ Essa cura diz respeito à possível libertação de Genet contra a alienação que lhe fora imposta pelos outros. Tal como indica Pams (2015, p. 210), Genet, ao narrar-se através de suas obras, recupera-se, pois “a narração é uma comunicação, e nesse sentido, ela vem romper ao mesmo tempo as tensões solipsistas e as facilidades quietistas. A narração é exteriorização, ela constitui uma resposta firme à interiorização, e não faz da irrealização a única escapatória. (...) narrando-se, Genet se descobre e se possibilita ver ao mesmo tempo agindo e agido, homem por entre as coisas e coisa por entre os homens”.

¹¹ Adiantemo-nos observado que: “Sartre toma cuidado e insiste sobre o fato de que a ‘crise original’ de Genet não pode ser compreendida a não ser no quadro da comunidade da aldeia francesa com seus sistema estreito e rígido de proibições, seu alto grau de coesão e o valor absoluto da propriedade privada” (LAING; COOPER, 1972, p. 82). Assim, trata-se de situar Genet em seu contexto sociocultural; logo, podemos constatar que, para analisar a singularidade de Genet, foi necessário a Sartre realizar um estudo minucioso acerca das comunidades camponesas do Morvan: com isso, queremos fazer observar que uma psicanálise existencial deve visar, além do sujeito, o já referido contexto sociocultural no qual este se encontra inserido; n’outras palavras, sua situação.

ainda não operou plenamente a singularização de si como consciência (de) si, em suma, ele é inocente. Façamos notar que esta inocência não é um *a priori* ou uma estrutura ontológica do ser do para-si criança, pois “essa inocência lhe vem de outrem” (SARTRE, 2010f, p. 14), ou seja, ela é conferida à criança pelo Olhar coagulador dos adultos (o Outro) ¹²: daí a assertiva sartreana segundo a qual a inocência infantil é um mito onde “as crianças são encarregadas, entre o primeiro ano e o décimo, de representar para os adultos o estado de graça original” (SARTRE, 2010f, p. 14). Se este momento tranquilo e inocente da infância é para a criança Genet “a mais bela época de sua vida” ¹³, esta felicidade, vejamos bem, é descrita em termos filosóficos – “a doce confusão do imediato” -, teológicos – “Senhor Curé diz que ele possui uma natureza religiosa” – e sociológicos – “sua felicidade é fazer parte do inventário. Ser é pertencer a alguém” (SARTRE, 2010f, p. 14). Doravante, pertencendo a uma família campestre, Genet é guiado pelos ideais da comunidade camponesa onde vive: trabalho, pátria, família, honestidade, propriedade são, em suma, a concepção do Bem ¹⁴, concepção esta para sempre gravada em seu coração; aqui, aliás, podemos observar o que há poucos dizíamos acerca da influência da transcendência social sobre a transcendência singular: “*tudo nos vem de outrem*” (SARTRE, 2010f, p. 14, grifo nosso). Contudo, um parêntese se impõe aqui: notemos que a primeira frase que abre a presente biografia já anuncia o peso alienador de Outrem sobre Genet e, ao mesmo tempo, a maneira pela qual Genet, através de sua própria liberdade, mantém esta alienação imiscuída em seu ser; ora, se ele pertence a esta família de espíritos que nomeamos “passadistas” ¹⁵, pois “um acidente o fez tropeçar em uma lembrança da infância e essa lembrança tornou-se sagrada” (SARTRE, 2010f, p. 9), ao ponto de enclausurá-lo em uma estrutura totalitária (e alienadora), e se sua vida é dividida “em duas partes heterogêneas” – antes e depois -, mas que se definem em relação a esse “drama sagrado/crise original”, é preciso convir que “cada parte do tempo é determinada em função desse drama que tudo colore”, pois “é que este drama, que aparece como acidente na medida em que poderia não ter sido

¹² Ou, como afirmará o filósofo mais adiante (2010f, p. 198): “o olhar de Medusa do Outro”.

¹³ “Seria falso pintar a infância de Genet em tons excessivamente obscuros, pois ele próprio teve o cuidado de nos declarar que ela foi a mais bela época de sua vida” (SARTRE, 2010f, p. 15).

¹⁴ “(...) a lealdade calma e sem surpresa das posses terrestres define o Bem” (SARTRE, 2010f, p. 14).

¹⁵ Como bem observa De Coorebyter (2005b, p. 111), Sartre “faz do passado, e não do presente ou do futuro, o tempo vetorial de Genet, como se ele tivesse se convertido ao determinismo; mas ele suspende esta promoção do passado, nova em sua obra, ao princípio existencialista, a saber, a precessão da existência sobre a essência, ou ainda a recusa de toda forma de Eu (Moi), de personalidade ou de caráter que pretenderia colocar-se na origem de nossas escolhas. Genet é um homem do passado porque ele foi feito pelos Outros e porque participou desta constituição”.

produzido, não permaneceu exterior a seu herói: Genet foi tocado por ele em seu coração” (DE COOREBYTER, 2005b, p. 109); daí a conclusão de que a alienação, em Sartre, tira sua força por *não ser* um determinismo, o que significa que ela não é um fenômeno sem correlação eminente com a liberdade. Para o comentador, esta alienação sartreana “é muito mais aterrorizante que todos os condicionamentos – ela é ‘horrível’, diz a primeira página de *Saint Genet* -, uma vez que assegura a cumplicidade da liberdade consigo mesma” (DE COOREBYTER, 2005b, p. 109): disso a assertiva sartreana segundo a qual, mesmo libertado, Genet ainda carregue “no coração um velho momento que nada perdeu de sua virulência” (SARTRE, 2010f, p. 9) ¹⁶. Se, pela mediação do Olhar de outrem, Genet, como veremos, será metamorfoseado - de criança tranquila para ladrão/marginal – (o drama sagrado/crise original), isso não significa, insistamos, que ele sofra esse fato sem participar ativamente dele; Sartre assinala sua atitude ambivalente de “horror” e “nostalgia”: “o horror, como se esse passado permanecesse desesperadamente presente; a nostalgia, como se Genet não quisesse ultrapassá-lo, como se ele participasse de sua repetição” (DE COOREBYTER, 2005b, p. 110) ¹⁷. O interessante deste detalhamento do “clima interior” de Genet reside precisamente nesta tensão entre o peso do Olhar do outro sobre ele (o horror) e a maneira como ele parece desejar a repetição deste drama/crise (a nostalgia): se ele “vive no horror de que a crise retorne”, se ele teme sua incansável repetição, marca indefinidamente reafirmada do passado sobre o presente, Sartre mostra também que ele a deseja” (DE COOREBYTER, 2005b, p. 110) ¹⁸; assim, tudo se passa como se a liberdade fosse cúmplice da alienação, como se a passividade sofrida (afinal, ele é acusado e marcado para sempre como um ladrão ainda criança, criança que, como vimos, é um objeto nas mãos dos adultos) fosse mantida no ser pelo exercício da livre atividade da consciência. *Genet é ativo na manutenção de sua passividade sofrida, vive*

¹⁶ Ou ainda: “Genet não mudará, no pior de seus desvarios, continuará fiel à moral da infância” (SARTRE, 2010f, p. 31). Esta moral campesina, por sua vez, postula um Bem *a priori*: nesse sentido, como assevera CPM (1983, p. 200), os pais de Genet pertencem a este tipo de pais “que concebem esse Bem como já existindo: é o Bem da sociedade onde vivem. Nesse caso, temos uma relação manifesta à violência: o Bem é a ordem existente e tudo o que faz a criança diferir desse Bem é erva daninha a ser destruída. A educação é aqui negativa, destrutiva e faz-se confiança a uma ordem já existente (como no caso do auto de fé e do antisemitismo)”.

¹⁷ “Essas metamorfoses o fascinam. Ele as teme e só vive para elas. Fora dessas mudanças bruscas do Ser, nada mais no mundo lhe interessa” (SARTRE, 2010f, p. 12); ou ainda: “Sem dúvida ele vai ridicularizá-la, odiá-la, tentará arrastá-la consigo na lama, mas a ‘crise original’ a gravou nele como ferro em brasa” (SARTRE, 2010f, p. 31).

¹⁸ “É um homem obcecado pela repetição. (...) Do mesmo modo que Jesus não para de morrer, Genet não para de ser transformado em inseto: o mesmo acontecimento arquetípico se reproduz sob a mesma forma ritual e simbólica, através das mesmas cerimônias de transfiguração” (SARTRE, 2010f, p. 13).

o terror de que a crise original retorne, mas, ao mesmo tempo, não “vive senão para ela”, teme e deseja a repetição da metamorfose, confere a ela um ar sagrado penetrado de erotismo; portanto, “Genet participa forçosamente na recondução de sua alienação, sua liberdade acorrenta-se, pois ele lhe deve seu ser, porque é ‘pela mediação do outro’ que se operou a ‘revelação constituinte’ de seu Eu”, doravante, ele “não pode desvencilhar-se de fato, uma vez que sua metamorfose original é tornada seu ser, conforme o ensinamento de *L’être et le néant* segundo o qual o nosso eu é, antes de tudo, obra do outro (...)” (DE COOREBYTER, 2005b, p. 111). Ora, mas qual a história (ontológica & social) dessa metamorfose? Se queremos compreendê-la amplamente, voltemos à análise que realizávamos antes deste parêntese: a análise ontológica e sociocultural da infância/inocência.

A agudez sartreana na descrição da felicidade/ inocência reside, sobretudo, no fato de que este díptico, *em-si* e *a priori* aos olhos da maioria das pessoas, é na verdade uma “mistificação social”, qualidades, características (no sentido de uma natureza) conferidas às crianças a partir do olhar coagulador do Outro-adulto; ora, mas por que uma tal mistificação existe? “Se se diz aos adultos que eles *são* inocentes, eles se ofendem, mas agrada-lhes o fato de o terem sido”, pois “o mito da inocência infantil é uma forma degradada, positiva e cômoda do mito do Paraíso Perdido”, é um artifício de má-fé que visa “um refúgio pronto para os tempos de infelicidade, um modo de afirmar ou dar a entender que se valia mais do que a vida que se tinha” (SARTRE, 2010f, p. 14); no plano ontofenomenológico, o mito do Paraíso Perdido representa o mito da ideal fusão *em-si-para-si*, ou seja, aquele momento ideal no qual a criança vive existencialmente tutelada – pois fundida – pelo olhar onisciente e onipresente da Mãe¹⁹: além de artifício de má-fé, o adulto nutre o mito do Paraíso Perdido enquanto desejo ontológico de ser (novamente) *em-si-para-si*²⁰. Mas é exatamente daquela definição da inocência e do Bem que decorre o problema (ontológico e sociocultural, a metamorfose, o drama sagrado) da criança Jean Genet, pois não sendo nem filho e nem herdeiro legítimo, esta criança é um “filho falso”; logo, como poderia ser de fato inocente? Se ele surge sem que um ventre o tivesse abrigado, ele não passa senão de um “produto

¹⁹ Não nos esquecemos de que a Mãe, para nós, é um papel/ função ontológica que não necessariamente exige que seja exercido pela mulher.

²⁰ Frisemos: ainda que esta fusão com a mãe represente, de direito, o ideal *em-si-para-si*, isso não significa que, de fato, esta fusão *seja* *em-si-para-si*.

sintético”²¹: “por não ter conhecido a relação original com a carne nua, com a fecundidade extática de uma mulher, nunca terá com sua carne essa familiaridade terna, esse abandono que permite aos outros reproduzirem em si e por si mesmos a indissolúvel intimidade da mãe e do recém-nascido” (SARTRE, 2010f, p. 15). Logo, Genet é duplamente vítima desta mistificação cruel: se a inocência infantil pesa nos filhos legítimos como um fardo oriundo do Olhar do adulto, em Genet, por sua vez, constatamos o fato de que sua inocência é *ilegítima* por ser filho da Administração pública: começa aí do drama sagrado desta criança que, segundo uma perspectiva ontológica, sente “insuficiência de ser” que, depois, acomete igualmente a categoria do ter; “filho de ninguém, ele não é nada; por sua culpa, uma desordem se introduziu na bela ordem do mundo, uma fissura na plenitude do ser. Porque não é nada, nada possui; julgado pelo Ter ou julgado pelo Ser, ele está igualmente em falta”, afinal, “ele sabe que não pertence inteiramente a seus pais adotivos que a administração lhe concedeu, que esta poderá reassumi-lo e, conseqüentemente, nada do que os pais possuem lhe pertence” (SARTRE, 2010f, p. 17).

Em suma, este *primeiro momento* (que prepara sua metamorfose/drama/crise) resume-se assim: situado em uma aldeia campesina cujas regras morais e religiosas são baseadas na ideia de propriedade privada²², Genet, filho de ninguém (portanto, herdeiro de Nada), sofre uma *déficit* de Ser e, igualmente, de Ter; deste duplo desarranjo ontológico (porque atravessado por uma cultura centrada no ideal da propriedade privada que define o Ser pelo Ter), a criança está proibida de Ser e de possuir (Ter) os objetos em sua materialidade²³ (duplo exílio destas duas categorias que, segundo *EN*, são constitutivas da realidade-humana), e sua vida, por conseguinte, “será um longo esforço para desmaterializá-los, para construir, com o vento, o duplo metafísico dessas coisas, o único que ele podia possuir” (SARTRE, 2010f, p. 17). Nesta perspectiva ontológica e social, observamos uma substancial diferença para com *Baudelaire*; se lá a alienação dizia respeito somente ao registro das relações interpessoais (intersubjetivas), ao Olhar do Outro, se lá esta alienação somente era efetivada quando da irrupção da

²¹ “Sabe, obscuramente, que pertence por direito, às administrações públicas e aos laboratórios; não é surpreendente que ele sinta, mais tarde, afinidades eletivas com as colônias penitenciárias e as prisões” (SARTRE, 2010f, p. 15).

²² “Nosso futuro ladrão começa por aprender o respeito absoluto da propriedade” (SARTRE, 2010f, p. 19).

²³ “Cada vez que eu estava próximo de um objeto que ele tocara, minha mão só se aproximava uns dez centímetros, de modo que, desenhadas pelos meus gestos, as coisas pareciam extraordinariamente infladas, eriçadas de raios invisíveis ou ampliadas por seu duplo metafísico, aos meus dedos enfim sensíveis” (GENET apud SARTRE, 2010f, p. 17).

criança como consciência (de) si, aqui, vejamos bem, a coisa se aprofunda mais (aliás, em *Mallarmé* já pressentimos este aprofundamento): insistindo na infância feliz e inocente de Genet, Sartre pretende fazer indicar que a alienação desta criança é muito mais originária, pois como vimos, esta inocência lhe advém de outrem; “dito de outro modo, não há de um lado Genet e o mundo, e do outro lado os Outros, que não pesariam, de maneira reduzida, senão sobre as relações de Genet ao outro”, pois “para Sartre a relação de inocência que Genet mantém com o mundo é igualmente tramada pelo Outro, mesmo na solidão” (DE COOREBYTER, 2005b, p. 113). Portanto, Genet apreende a si mesmo *a partir e pelo* olhar do Outro²⁴, e sua inocência advém do fato de ser um objeto no sentido estrito, de onde a conclusão: a alienação reina antes mesmo do advir da criança como consciência (de) si; e ela pesa ainda mais sobre esta pobre criança pelo fato (contingente) de não possuir “pais legítimos” – ou, mais especificamente, uma Mãe -. *Voilà* o cenário “ontosociológico” da metamorfose de (falso) inocente a ladrão culpado: privado do Ser e do Ter, a criança reage a este duplo exílio “imitando o ser e o ter nas suas brincadeiras, como todas as crianças. Terá dois jogos favoritos; brincar de santo e de ladrão. A insuficiência de ser leva ao primeiro, a penúria de ter ao segundo” (SARTRE, 2010f, p. 19).

A *santidade*: brincando de ser santo, ele imagina possuir todas as qualidades positivas que orbitam em torno deste conceito, isto é, brinca de possuir um Ser; “(...) ele pede a Deus que lhe dê essa existência de pleno direito que os homens lhe recusam” (SARTRE, 2010f, p. 18), mas esta súplica, que não nos deixemos equivocar, não representa uma ação libertadora livre de alienação, pois ele quer ser “objeto de preocupação para um ser infinito”. O *roubo*: a criança “subtrai” objetos, não de modo reflexivo, mas, sobretudo, para “fazer experiências imaginárias de apropriação. (...) Tateia para estabelecer, no imediato, uma relação de posse com as coisas (...), o objetivo é tomar com o objeto uma atitude familiar” (SARTRE, 2010f, p. 20)²⁵. Pois bem, se a iniciativa em brincar de ser santo não é livre ação contra a alienação, o mesmo não poderia ser dito do roubo na medida em que ele contesta o ideal da propriedade privada;

²⁴ “Os adultos não cansam de contabilizar os seus bens: isso se chama olhar. A criança é uma dessas posses, entre duas banquetas ou sob a mesa; ele se apreende pelo olhar deles, e a sua felicidade é fazer parte do inventário” (SARTRE, 2010f, p. 14).

²⁵ A literatura de Genet, isso se considerarmos a obra como extensão da vida do Autor, assevera esta interpretação sartreana: na peça *Les Bonnes* (1947), “Solange e Claire, as criadas, não roubam a Senhora: elas vestem seus vestidos em sua ausência, os ajustam ao corpo, os dispõem em pregas, dão batidinhas nas saias; vão mirar-se no espelho, recebem como uma investidura as verdadeiras carícias da seda e do cetim. Suas sensações, seus gestos as designam, a seus próprios olhos, como a Senhora” (SARTRE, 2010f, pp. 20-21).

não, bem ao contrário disso, o furto é a afirmação deste ideal: ele é tentativa de integração à comunidade: “pária de uma sociedade de consumo, os ritos que ele celebra em segredo reproduzem o ato capital da sociedade que o exclui; ele sacrifica, consome, isto é, destrói” (SARTRE, 2010f, p. 21). Para este excluído, comer a fruta roubada significa realizar, na imaginação, seu pertencimento a esta comunidade, significa realizar-se imaginariamente como “filho-de-família-que-possui-de-pleno-direito-os-frutos-da-sua-terra”; comer é menos um prazer fisiológico do que um prazer de *ser/ter*; “sua imaginação é uma operação corrosiva, que se exerce *sobre* o real. Não se trata de evadir-se, mas de superar a realidade (...), de desmaterializá-la” (SARTRE, 2010f, p. 22): sua imaginação, totalmente ancorada no real, é tentativa alienadora de incluir-se na alienação da comunidade a qual pertence. Assim, Genet, brincando de santo e ladrão, não quer ser senão o que são os Outros: um legítimo filho e herdeiro, um ser bom e justo porque ser bom e justo significa *ser e ter*; “Deus substituirá a mãe ausente, o roubo substituirá a propriedade” (SARTRE, 2010f, p. 25). Finalmente, nesta primeira parte, Sartre “quer evitar que o drama original apareça como um *deus ex machina* (...), é preciso, por conseguinte, mostrar que é por ter querido ser inocente que Genet jamais deixará de ser culpado” (DE COOREBYTER, 2005b, p. 116). N’outras palavras, sua ratificação de criança feliz e inocente é justamente aquilo que, mais tarde, irá condená-lo; “a verdade é que ensinaram ao pequeno Genet uma moral *que o condena*” (SARTRE, 2010f, p. 24) ou, ainda, “a moral em nome da qual o condenam lhe foi tão profundamente inculcada que faz corpo com ele” (SARTRE, 2010f, p. 31). Assim, praticando, via furto, esta tentativa desesperada de pertencer, integrar-se à comunidade, Genet ignora que está forjando seu destino.

C)

O cenário ontológico e sociocultural restituído, este primeiro nível de análise visou descrever, sumariamente, o modo infantil de interiorização da ideologia camponesa do Bem e da propriedade, e, ao mesmo tempo, a maneira como Genet vive subjetivamente esta interiorização. Neste momento, por conseguinte, passemos à análise efetiva de sua metamorfose e a consolidação de seu projeto/escolha original de ser. Genet está agora com dez anos de idade: brincando na cozinha e acreditando estar sozinho, de repente, sua mão desliza para subtrair algo; todavia, alguém espiava

fixamente esta sua ação: “você é um ladrão!”²⁶ exclama o observador, e a criança, que até então não era ninguém, torna-se Jean Genet (o filósofo refere-se a este evento como o “momento de seu despertar”). Pouco importa, segundo Sartre, que este episódio tenha ocorrido assim ou de outra maneira qualquer, o que importa é que Genet “viveu e não para de reviver esse período da sua vida como se ele houvesse durado apenas um instante” (SARTRE, 2010f, p. 26); importa frisar: viveu e não parar de querer reviver (e não pode não reviver) este instante dramático e elementar de sua vida na exata medida em que é através deste momento que a criança advém como consciência (de) si. Imbuído até os ossos da moral camponesa, esta acusação de ladrão o metamorfoseia: “expulso do paraíso perdido, exilado da infância, do imediato, condenado a ver-se, provido repentinamente de um ‘eu’ monstruoso e culpado, isolado, separado, em suma, transformado em inseto” (SARTRE, 2010f, p. 27), Genet *é um ladrão* e essa é a sua verdadeira e eterna essência. Se, desde antes deste evento, a criança já se sentia diferente em relação à comunidade na qual vivia (mesmo vivendo na ‘doce confusão do imediato’), agora, uma vez desvelado sua verdadeira natureza, tudo vem à tona reflexivamente: vindo do nada, ele não tem nada e não é nada, “seu ser possui a substancialidade do não-ser; se existe, é como um ácido corrosivo” (SARTRE, 2010f, p. 28); esta acusação-desvelamento é ainda mais potente porque é, segundo Sartre, pronunciada pelos pais adotivos: “se pelo menos a palavra vertiginosa tivesse sido pronunciada por seu próprio pai, a descoberta teria sido feita no interior da indestrutível célula familiar, isto é, na unidade de uma mesma consciência coletiva” (SARTRE, 2010f, p. 28). Ou, ao contrário, se este episódio tivesse ocorrido na adolescência de Genet (idade, segundo Sartre, da liquidação dos valores paternos), talvez ele detivesse maiores recursos para lutar contra isto; mas não aconteceu assim: foi a criança totalmente mergulhada na moral que o condena que fora surpreendida/acusada, um menino “tímido”, “respeitoso”, “bem-comportado” e “pequeno”; em suma, o bode

²⁶ “(...) uma palavra vertiginosa/ Vinda do fundo do mundo abole a bela ordem...” (GENET apud SARTRE, 2010f, p. 26). Para Sartre (2010f, p. 57), a aventura de Genet foi “ter sido *nomeado*: disso resultou uma metamorfose radical da sua pessoa e da sua linguagem”. “Metamorfose radical da sua pessoa e da sua linguagem”, pois se a palavra, como defende Sartre aqui, “realiza a unidade do singular e do universal”, na medida em que ao falar de mim eu tenho que universalizar-me para ser compreendido – “as palavras são de todo o mundo, são o próprio homem como universal-sujeito. Se digo que estou infeliz, qualquer um me compreenderá, pois qualquer um pôde e poderá dizer que está infeliz, e assim, à medida que me *faço compreender*, eu sou qualquer um” (SARTRE, 2010f, p. 56) -, o mesmo não poderá ser aplicado a Genet, pois ele está do lado dos objetos nomeados e não do lado daqueles que os nomeiam: “Genet se obstina. Grita: “Sou um ladrão”. Ele *escuta* a sua voz e, com isso, a relação com a linguagem se inverte: a palavra deixa de ser um indicador, tornar-se um *ser* (SARTRE, 2010f, p. 54).

expiatório *par excellence* dos adultos de bem/honestos ²⁷. E por estar totalmente trespassado por esta moralidade camponesa, Genet não poderá nem mesmo recorrer a si próprio para escapar da fatal acusação: voltando-se para si mesmo, o que ele encontrará não é senão a confirmação desta moral; “se quiser entrar em si para escapar à acusação dos outros, encontrará uma acusação mais severa ainda; a sua. (...) O desejo mais simples, mais legítimo, lhe parecerá desejo de ladrão, logo, culpado”; em suma, “os adultos triunfam” (SARTRE, 2010f, p. 31).

Há triunfo dos Adultos honestos exatamente pelo fato de que Genet se encontra totalmente imerso nesta tosca moral provinciana que assevera sua condenação e, sobretudo, sua total culpabilidade: “‘a culpabilidade’, escreverá ele, ‘suscita primeiro a

²⁷ “(...) pegaram uma criança, fizeram dela um monstro por razões de utilidade social. Se, nesse caso, quisermos encontrar os verdadeiros culpados, devemos nos voltar para as pessoas honestas e perguntar-lhes por que estranha crueldade elas fizeram de uma criança o seu bode expiatório” (SARTRE, 2010f, p. 33). Sartre, da página 33 à 40 (talvez as páginas que contenham uma das melhores definições da liberdade e a angústia que ela provoca) definirá o homem de bem/honesto; resumidamente este homem, um pouco como a figura do Pai em Mallarmé, é o sujeito que teme as modificações do mundo e almeja torná-lo estático, imutável. Nesse sentido este homem teme e busca fugir do momento negativo da liberdade, momento compreendido aqui como ação modificadora daquilo que é em nome daquilo que ainda não é. Contudo, se foge desse aspecto negativo, ele não cessa de manter e nutrir em si o momento positivo: deseja a manutenção e permanência da ordem vigente; este aspecto positivo identifica para sempre o Bem com o Ser, logo ao que já é: “como o Ser é a medida da perfeição, um regime existente é sempre mais perfeito do que um regime que não existe” (SARTRE, 2010f, p. 34). Contudo, acontece que o aspecto negativo da liberdade, embora veementemente negado, não cessa de assombrar este homem conservador: ainda que queira apenas ocupar-se do positivo e do ser, realizar, finalmente, “o fim da história”, “a história não para, o Ser se paralisa, cercado pelo não-ser. E principalmente o homem, o próprio homem, seja ele respeitoso ou revoltado, insolente ou servil, o homem não pode afirmar sem negar. Se estabelece um limite, é forçosamente para ultrapassá-lo. Pois não pode estabelecê-lo sem ao mesmo tempo estabelecer o ilimitado. Pretende respeitar uma interdição social? Com o mesmo movimento, a sua liberdade lhe propõe violá-la, pois é a mesma coisa impor leis e criar a possibilidade de transgredi-las” (SARTRE, 2010f, p. 35).

Doravante, este momento negativo, rechaçado com todas as forças, separado do momento positivo, torna-se negação pura, torna-se o Mal enquanto unidade, neste homem, de todos os seus impulsos de rejeitar, criticar, julgar, destruir, modificar, “é a sua inquietação, a sua descrença fundamental ou a sua singularidade vindo até ele do exterior, como um Outro ele, para tentá-lo. É ele que quer, mas não quer querer, é o objeto de uma vontade constante e constantemente recusada, que ele considera diferente de sua ‘verdadeira’ vontade. Em suma, é a rega, nele e fora dele, da vontade do Outro” (SARTRE, 2010f, p. 35). Nesta toada, o Mal, aspecto negativo (e constantemente negado) da liberdade, é o Outro, mas este Outro é, forçosamente, este homem que o nega. Ainda que o homem honesto seja maniqueísta (há de um lado o Bem e do outro o Mal), Bem (aspecto positivo) e Mal (aspecto negativo) são momentos inseparáveis do para-si, logo, devemos reconhecer a rigorosa contemporaneidade entre ambos, mas “as pessoas de Bem forjaram o mito do Mal privando a liberdade humana de seu poder positivo e reduzindo-o apenas à sua negatividade. Dessa maneira, negativo por essência, o mau é um possuído, cujo destino, seja qual for, será sempre fazer o mal; ele é livre para fazer o mal, para ele o pior é sempre seguro” (SARTRE, 2010f, p. 37). A conclusão sartreana, doravante, é a seguinte: o Mal é uma invenção do homem de Bem, o que é Outro, a liberdade negada e rechaçada com todas as forças em prol da conservação da boa ordem do Mundo; “o mau existe, nós o encontramos em todos os lugares, a qualquer hora; ele existe porque o homem de bem o inventou” (SARTRE, 2010f, p. 39); ele existe, mas sempre nos Outros. Assim, esta “projeção” do Mal no Outro visa, finalmente, proteger-me de minha própria liberdade injustificada. E Genet, por seu turno, não será senão isso: a encarnação do Mal enquanto afirmação do Bem daqueles que o condenam; o homem honesto sentencia a culpa e a maldade de Genet na medida em que visa afirmar sua própria inocência e bondade; e não é preciso grandes esforços para adivinhar que o homem honesto está de má-fé.

singularidade” (SARTRE, 2010f, p. 32); ladrão culpado, ladrão em seu mais íntimo, a criança advém como consciência monstruosa (de) si. Ora, esta experiência dramática é fundamental para que compreendamos o modo como Genet se singulariza: em casos “normais”, isto é, em casos onde este processo é operado sem grandes traumas, a criança desperta como consciência (de) si e, neste despertar, reconhece sua singularidade e, ao mesmo tempo, sua diferença para com os demais, ela reconhece ser diferente dos demais, embora idêntica a eles por quanto cada um deles seja diferente de todos e idênticos a si; como já havíamos feito notar em nota na seção sobre Mallarmé, este processo “normal” de alteridade gera a *reciprocidade pela diferença*. Em Genet, entretanto, as coisas não se passaram dessa maneira: descobrindo-se na condenação e na culpa, “a alteridade que Genet descobre em si exclui toda reciprocidade. (...) Há Genet e há todos os outros” (SARTRE, 2010f, p. 32). Mas que fique claro: exclusão da reciprocidade dos Outros em relação a Genet e não de Genet em relação aos Outros, pois todos os Outros participam do Ser e do Ter, e são, portanto, pessoas honestas e não ladrões ou párias; pessoas honestas que participam, portanto, de uma sociedade da qual ele deseja fazer parte, mas que o repele, o exclui²⁸. Genet, ao contrário dos honestos, é o monstro que lhes causa ojeriza e desprezo, ele horroriza as pessoas de bem, mas não poderia ter horror delas uma vez que está chafurdado na alienação daquela moral que, justamente, o açoita: “a criança ama os seus juizes, procura aproximar-se deles, fundir-se, até perder a consciência, nessa unanimidade que ele mesmo fez. (...), ei-lo tornado um objeto de horror absoluto” (SARTRE, 2010f, p. 33); “objeto de horror absoluto” porque encarna em si o Mal, sua condenação ao Mal, tal como vimos em nota anterior, cumpre uma função social: afirmamos sua maldade para, com isso, negá-la em nós mesmos.

²⁸ Notemos o seguinte; algo, aliás, interessante: em termos ontofenomenológicos de alteridade, a reciprocidade funciona pela diferença (somos iguais porque somos todos diferentes); em termos sociais (neste caso em tela, a sociedade camponesa na qual Genet foi criado), esta alteridade é transformada, enviesada: para ser um membro da comunidade, faz-se necessário que todos, identicamente, possam participar do Ser e do Ter através da posse da propriedade; logo, aquele que não participa do Ser e do Ter é excluído porque *diferente* dos demais. *En résumé*: a *reciprocidade pela diferença* (processo ontofenomenológico de alteridade) é transformada socialmente em *reciprocidade pela semelhança*. Além disso, não deixemos de indicar, há reciprocidade entre os homens juntos e honestos na medida em que eles não são o ladrão, o Mal e o negativo: “o Justo é humano, pois ele é, como seus congêneres, assombrado do exterior por um ladrão, o criminoso, o fora-da-lei, este ser inumano e maléfico que possui a vantagem de ser tangível e localizável” (PAMS, 2015, p. 191). E se condenam Genet ao inumano, isso significa, forçosamente, que “suas relações com os indivíduos não são senão mais do que uma especificação simbólica das relações que mantém com a sociedade inteira” (SARTRE, 2010f, p. 106).

Ora, nesse sentido, o Mal é um conceito para uso externo ²⁹, uma qualidade que Outrem atribui a mim e, como vimos a propósito do capítulo acerca do para-si-para-outro, uma qualidade é algo transcendente a nós, ela é a maneira pela qual somos apreendidos objetivamente (no sentido de objetos) por Outrem: se, por exemplo, alguém diz que sou espirituoso, essa informação se refere ao efeito que produzo sobre o outro e não posso possuir a intuição de que sou espirituoso na medida em que “essa intuição é necessariamente dada *a um outro*, e esta se revela a ele através do prazer que ele tem ao me escutar” (SARTRE, 2010f, p. 43). Em um cenário ontológico “normal”, sabemos, como afirma o filósofo, distinguir o nosso ser-para-si do nosso ser-para-outro, isto é, “sabemos que nossa consciência é infalível em um certo terreno muito limitado e que suas intuições são evidentemente verdadeiras; também sabemos que as informações fornecidas por outrem são apenas prováveis” (SARTRE, 2010f, p. 43). Contudo, existem casos nos quais estas qualidades são comunidades de tal modo que, finalmente, acabamos conferindo a elas mais realidade do que realmente possuem; nestes casos, damos mais prioridade ao objeto que somos para o Outro do que ao sujeito que somos para nós mesmos e é justamente este o caso alienante no qual se encontra Genet para quem “a sociedade o encarregou de encarnar o Mal, isto é, o Outro. (...) *Para os outros*, a função de Genet é assumir seus desejos proibidos e refleti-los; *para si mesmo*, ele deve incorporá-los, interiorizá-los, fazer deles *os seus* desejos” (SARTRE, 2010f, p. 46). Destarte, para esta criança, a existência dos adultos é mais verdadeira que a existência de sua própria consciência, ele aceita, sem embargos, a prioridade do objeto (mau) que ele é para os adultos sobre o sujeito que é para si: julgará que a aparência (aquilo que ele é para eles) é a realidade e que a realidade (aquilo que ele é para si) é aparência; daí que Sartre possa afirmar que Genet sacrifica a voz do *Cogito* ³⁰ e, “por um idealismo invertido, é a si mesmo que aplica o famoso *esse est percipi* e só se reconhece como ser à medida que é percebido” (SARTRE, 2010f, p. 47); em suma, Genet será, primordialmente, objeto para os outros no mais profundo de si mesmo.

²⁹ O Mal, “nós o apreendemos nos Outros. Sim, *para nós*, o Mal é impossível” (SARTRE, 2010f, p. 46); ou ainda: “(...) a Sociedade das pessoas honestas fabricou esse conceito dúbio exatamente para projetá-lo nos outros. O mal é aquilo que faz o meu inimigo, não é *jamaís* aquilo que eu faço” (SARTRE, 2010f, p. 173).

³⁰ Mas, “não se impõe silêncio ao *Cogito*, a consciência nada perderá da sua transparência, não cessará de revelar-lhe indubitáveis evidências. Contudo, ele tomará todos os cuidados para vendiar os olhos da alma, para reduzir à dúvida a própria evidência, para duvidar do indubitável. Divido entre dois sistemas de referências contraditórias, considera como verdade aquilo em que não consegue crer e como duvidoso aquilo de que está certo” (SARTRE, 2010f, p. 48). A partir deste comentário percebemos, assim, que Genet é ativo em sua passividade sofrida.

Contudo, como denotamos em nota, o Mal é o Outro, o “Outro diferente do Ser”, o “Outro diferente do Bem”, o “Outro diferente de si”: e se condenam Genet ao Mal e ele aceita esta condenação, ele é condenado (e aceita) a ser um Outro diferente de si, embora sua consciência não deixe, todavia, de ser atividade translúcida. Dividido entre a aparência (o que ele é para os outros) e a realidade (o que ele é para si), o menino poderia ter escapado desta alienação se, ao contrário, não tivesse sufocado a voz do *Cogito*, mas, ao invés disso, Sartre mostra que o menino, “um mau aplicado”, busca conscienciosamente, na fonte de sua subjetividade, os maus desejos e os maus pensamentos que as pessoas honestas o impuseram; nesse sentido, trata-se de mostrar, como havíamos feito notar a partir dos comentários de De Coorebyter, que a alienação de Genet é mantida por sua própria liberdade, afinal, o *Cogito* não cessa jamais de ser transparente a si mesmo (daí, por exemplo, a assertiva sarreana de que Genet afirma como verdadeiro (ser mau) o que sabe, perfeitamente, ser falso): “ladrão, Genet espera que será como os outros esperam que ele seja, com a expectativa *deles (...)*” (SARTRE, 2010f, p. 50); nesse sentido, poderíamos falar em uma liberdade alienada, isto é, uma liberdade que mantém sua própria alienação. Assim, não podendo recusar esta moral que o coordena por inteiro, e não podendo tentar voltar ao Paraíso perdido da inocência (uma vez que este é, como um título, conferido às crianças a partir dos adultos), não resta outra alternativa a Genet a não ser aceitar ser o ladrão que os Outros querem que ele seja ³¹. A partir disso, aproximamo-nos do *segundo momento* da estrutura ternária que alicerça a biografia existencial; “‘Decidi ser o que o crime fez de mim’. Já que não pode escapar à fatalidade, ele será a sua própria fatalidade, já que lhe tornaram a vida inviável, viverá essa impossibilidade de viver” (SARTRE, 2010f, p. 61): o menino aceita ser o ladrão, o Outro diferente de si e o Outro diferente do Outro; escolha (a sua única escolha possível, aliás) imbuída de um misto de submissão e revolta, “o texto apresenta como uma revolta (‘eu serei o ladrão’) o que vale também como aquiescência à maldição pronunciada (‘tu és um ladrão’)” (LOUETTE, 2002, p. 231). Diante de tais acepções, o capítulo intitulado “Je serais le voleur” buscará analisar esta escolha original a partir da situação objetiva de Genet para, no capítulo seguinte, “J’ai décidé d’être ce que le crime a fait de moi”, esmiuçar o sentido desta escolha para ele (momento subjetivo de sua vida consciente).

³¹ Podemos situar essa conversão entre os dez e quinze anos de idade de Genet. Façamos indicar, ademais, que Genet encontra-se num “beco sem saída”.

1.2 – Análise objetiva/análise subjetiva, análise estática/análise dinâmica, dialética do ser/dialética do fazer: o Mal

A)

Começamos pela *análise objetiva* que visa situar historicamente a escolha original de Genet, uma vez que “é na história que a sua conversão o engaja, pois ela manifesta indissolúvelmente a sua singularidade e a de nossa época (SARTRE, 2010f, p. 65): em um “beco sem saída”, o jovenzinho decide aceitar e incorporar em si a condenação que lhe impõem as pessoas honestas ³², *ele será o ladrão*: desta aceitação, ele constituirá uma “ética negra”, “coações implacáveis”, um “jansenismo do Mal”; todavia, isso não significa que abrirá mão ou rejeitará a moral tosca dos proprietários rurais, pois “é nessa moral que o seu sistema de valores vai enxertar-se e desenvolver-se como um câncer” (SARTRE, 2010f, p. 65) ³³. No âmbito de uma pequena comunidade de camponeses, a “crise original” do futuro poeta estrutura-se diferentemente de como ela poderia ter se estruturado nos grandes centros urbanos: se, ao contrário da zona rural, ele tivesse sido criado em uma zona industrial, ele teria visto “o direito à propriedade privada colocado em questão e ele teria descoberto que somos também o que *fabricamos*, o que *fazemos*. Sartre realiza uma análise detalhada da interação dialética da cidade e do campo, da ‘sociedade de produtores’ e da ‘sociedade de consumidores’” (LAING; COOPER, 1972, p. 82); nesta toada, importa, para a psicanálise existencial, uma análise histórica/social/cultural do meio no qual o sujeito está inserido, n’outras palavras, é preciso levar em consideração sua situação caso queiramos compreender amplamente a escolha original que Genet faz de si, afinal, “ela

³² “Alguém poderia pensar que esse menino de dez anos reagiria como um quadragenário? Certamente, se Genet escolheu *essa defesa* foi porque ela estava ao seu alcance. Mas quando uma obstinação sistematizada, endurecida, se mantém por dez, trinta anos, quando ela está na origem da obra poética mais singular e mais bela, quando se transforma em sistema de mundo, em religião oculta, é preciso que ela ultrapasse singularmente o nível de uma simples reação infantil, é preciso que uma liberdade de homem se tenha engajado inteiramente nela” (SARTRE, 2010f, p. 65). Esta passagem é preciosa, pois ela elucida esta interação entre liberdade e alienação: se a única alternativa da criança era, naquela situação, aceitar para si a condenação injusta dos adultos (momento passivo), o fato de Genet tê-la mantido no ser ao longo de sua existência é a prova de que ele ativamente decidiu, *per se*, por sua manutenção. Por outro lado, ele não poderia não “alimentar” esta condenação na exata medida em que ela figura como o sentido último de seu projeto original; nesta toada, vê-se como este projeto é envolvido por uma passividade e, ao mesmo tempo, mantido no ser pela liberdade de Genet. Diante de tais afirmações, notemos que afirmar que Genet é totalmente alienado ou totalmente livre é incorrer em uma leitura simplista da presente biografia existencial.

³³ “(...) ele possui uma alma essencialmente religiosa e o sagrado figura como objeto permanente de sua preocupação” (SARTRE, 2010f, p. 205).

é histórica, assim como o menor de nossos gestos” (SARTRE, 2010f, p. 65). Pois bem, a sentença impiedosa e absurda (a palavra vertiginosa, “ladrão”) fora exatamente proferida no seio de uma comunidade para a qual, como não cansamos de frisar, a propriedade privada define – positivamente – o Ser. Entretanto, não podemos esquecer que Genet, antes de ser enviado ao Morvan, nasceu em Paris (em pleno centro da cidade, no *cinquième arrondissement*), e isso não é sem consequências aqui: “o que salva o menino é que ele sabe, confusamente, que foi *emprestado* a esses lavradores”, logo, se um pouco antes ele se entristecia “por não lhes pertencer exatamente, por não ter nascido no meio deles (...), agora, é esse mesmo sentimento que torna a sua condenação menos terrível” (SARTRE, 2010f, p. 66). “Confusamente” ele sabe que nascera em Paris e que, de fato, pertence a um organismo administrativo cujo centro está na capital, destarte, sabe que é “duplo” em sua realidade objetiva: para os camponeses, ele é uma figura singular, o pequeno (e futuro ladrão) Jean, mas sabe, também, que em algum escritório de repartição pública, ele não passa senão de um número, uma criança órfã *qualquer*³⁴; daí que “essa dualidade objetiva lhe facilita o desdobramento interior que o salvará”, pois se ele consegue “assumir uma atitude reflexiva diante das tendências que lhe imputam, é porque lhe é possível encontrar no seu anonimato administrativo um recurso contra a ideia particular que os camponeses fazem dele” (SARTRE, 2010f, p. 67). Trata-se de indicar, portanto, que Genet, ao mesmo tempo, interioriza a sentença cruel dos adultos honestos que lhe condenaram e as características objetivas e abstratas que lhe confere a Assistência Pública: este “ser *qualquer* um”, sujeito universal & abstrato (naquele mesmo sentido da transcendência qualquer de uma realidade-humana qualquer), ameniza, digamos assim, sua condenação; “esse pano de fundo urbano e burocrático lhe fornece um vago alibi, um recurso” (SARTRE, 2010f, p. 67). Outrossim, é graças a esta ambiguidade que o atravessa, que ele, Genet, poderá, ainda que aceitando sua condenação, aceitá-la como um ato de revolta:

³⁴ Sartre observa, contudo, um aspecto positivo desta impessoalidade: na medida em que Genet é, para os órgãos administrativos, um número ou uma criança qualquer, “esta dualidade objetiva lhe facilita o desdobramento interior que irá salvá-lo. Se ele pode adotar uma atitude reflexiva face às inclinações que são imputadas a ele, é porque lhe é possível encontrar em seu anonimato administrativo um recurso contra a ideia particular que os camponeses fazem dele. (...) A criança, encontrada, em Genet, torna-se sujeito universal” (SARTRE, 2010f, p. 67). Pierre Magne (2013, p. 96), esquadrinhando os sentidos desta impessoalidade ao longo da filosofia de Sartre, nota: “compreende-se, então, a positividade da impessoalidade. Anulando as particularidades, ela é fator de universalidade”.

(...) é a reação-tipo de todos os grupos de intocáveis quando chegam a um certo estágio de cultura, isto é, quando tomam uma consciência suficientemente clara de si mesmos para se oporem aos seus opressores, sem terem os meios de operar uma mudança no seu *status*. Não tendo os meios de derrubar a ordem existente, eles não concebem outra, e só pensam em exigir a sua integração à Sociedade que os renega. Mas, quando compreendem que ela os rejeita para sempre, chamam a si o ostracismo de que são vítimas, para não deixar a iniciativa para os seus opressores: ‘Não são vocês que se recusam a nos receber, somos nós que não nos dignamos entrar na tua casa’. Por não poderem expressar-se através de uma ação concreta, sua rebelião permanece no quadro de um ‘complexo de dependência’ e toma a forma de uma ruptura interior. Nada admiram mais do que os valores, a cultura e os costumes das castas privilegiadas; continuam a pensar-se com os conceitos e a partir do modelo que seus perseguidores lhes fornecem. (...) A forma original dessa reivindicação ativa, solitária e ineficaz, que se poderia chamar de estágio ético de revolta, é a *dignidade* (SARTRE, 2010f, pp. 68-69).

E é justamente esta a situação na qual Genet se encontra: incapaz de operar uma ação concreta que modificaria seu status, não resta a ele a não ser usar os conceitos que o condenam/oprimem contra seus condenadores/opressores: “muito bem, vocês me chamam de ladrão, então serei ladrão!”; a *dignidade/orgulho*³⁵ de Genet é a reivindicação do Mal. Porque condenado ao Mal e sem outro recurso que possa absolvê-lo, não resta a ele, senão como saída, *querer ser* (para si) *o que é* (para os Outros): há aqui, não deixemos de frisar, um misto de alienação e liberdade, realismo e idealismo; expliquemo-nos. Genet é *realista* porque quer aquilo que é, “trabalha a *si mesmo* para tornar-se, a cada dia, um pouco mais de acordo com a opinião que os outros fazem dele” (SARTRE, 2010f, p. 70), e é *idealista* pelo fato de, ratificando sua condenação, ele “se esforça para criá-la, cada uma de suas ações vai dar corpo a esse fantasma” (SARTRE, 2010f, pp. 71-72); n’outros termos, Genet transforma sua condenação passiva (‘tu és um ladrão!’) em condenação ativa (‘eu serei ladrão!’): metamorfose do realismo absoluto em absoluto idealismo.

Passemos, uma vez esquadrihado o aspecto objetivo de sua escolha (situação sócio-histórica), à análise de seu *sentido subjetivo*, quer dizer ao modo como Genet a vive interiormente; neste momento, por conseguinte, trata-se de descrever esta escolha ontofenomenologicamente. O que significa, aos olhos de Genet, este projeto/escolha de

³⁵ “O orgulho é a reação de uma consciência investida por outrem, e que transforma a sua absoluta dependência em absoluta autossuficiência” (SARTRE, 2010f, p. 70).

ser mau, qual é, indaga Sartre, “a sua estrutura intencional”? Pois bem, se se fala em “estrutura intencional” é preciso, imediatamente, convir que Genet é consciente dela (mesmo que em nível irrefletido), e se é consciente, isso significa *eo ipso* que sua liberdade *participa* (participar no sentido de constituir) desta escolha. Pois bem, do ponto de vista ontofenomenológico, o projeto de Genet é contraditório/ambíguo, analisemo-lo. “Eu decidi ser o que o crime fez de mim”: decidir, nas lentes sartreanas, significa produzir uma mudança no mundo, isto é, ultrapassar o que é em direção aquilo que (ainda) não é; nesta toada, “como poderia Genet *querer* ser mau, pois acredita que *já é* mau por natureza e que ele não possui os meios de impedir ou de fazer com que a sua essência seja? (SARTRE, 2010f, p. 74). N’outros termos, ele, Genet, emprega o verbo ser imantando por um valor transitivo e ativo, isto é, ele *é* mau assim como esta cadeira *é* esta cadeira; doravante, ele (já) *é* mau em-si. Entretanto, como bons leitores de *L’être et le néant* que somos (ou talvez não), sabemos que nosso ser está constantemente em questão em nosso ser, ou seja, sabemos que ninguém *é* o que é, mas é o que não é e não é o que é. Neste horizonte teórico, poder-se-ia pensar o “querer ser o mau que sou” como um esforço, por parte do futuro poeta-escritor, em engajar-se com todas as suas forças nesta maldade que os Outros reprovam nele; todavia, ele acredita que este ser que recebeu dos adultos *já está feito*, este ser é uma substância inata: “esta realidade complexa possui ao menos uma característica simples: seu ser *não está em questão*, ele é estável e fixo como o ser dos objetos. Em suma, é um ser *em si e para outrem* e não um ser-para-si” (SARTRE, 2010f, p. 75). Por outro lado, e irrompe exatamente aí a contradição de seu projeto, Genet *quer* ser este mau, o que significa que ele, através de sua liberdade ³⁶, trabalhará incansavelmente na lapidação deste Mal; ora, mas como ele pode querer ser – ativamente - algo que já considera ser –passivamente -? Em suma, “Genet quer, ao mesmo tempo, fazer-se mau porque faz o Mal, e fazer o Mal porque é mau. Essa atitude contraditória é, evidentemente, efeito de seu orgulho” (SARTRE, 2010f, p. 76). Entendemos este ponto, pois ele irá estruturar toda a presente biografia existencial: Genet reivindica o Mal do ponto de vista do Ser (é uma natureza, uma qualidade inata, um dom, uma essência) e do ponto de vista do Fazer (fazer o Mal para poder ser mau, isto é, realizar más ações para ser mau); trata-se, tal como em *Baudelaire*, de um balanço perpétuo entre o ser e a existência, finalmente, “ele quer

³⁶ Afinal, “toda decisão emana de uma liberdade pura e não qualificada (...)” (SARTRE, 2010f, p. 75).

tudo *ao mesmo tempo*: engendrar o Mal *ex nihilo* por uma decisão soberana e produzi-lo por uma necessidade natural” (SARTRE, 2010f, p. 76).

Estes dois sistemas de mundo incompatíveis (o ser e a existência, substância e vontade, alma e consciência, passividade e atividade, magia e alienação, santo e ladrão, quietismo e ativismo) são mantidos juntos por Genet; “se ele é livre, cada um de seus atos contribui para desenhar sua figura, mas não se poderia dizer que ele é mau antes do momento da sua morte”, mas “se não é livre, ele é totalmente mau em cada instante da sua vida, mas não é culpado” (SARTRE, 2010f, p. 76). Finalmente, encontramos em Genet, graças a este exame ontofenomenológico, dois sistemas de valores incompatíveis e irreduzíveis entre si, dois quadros de categorias que ele, graças à crise original pela qual sua conversão (projeto original) ³⁷ irrompe, usa simultaneamente para pensar o mundo; de um lado as *categorias do Ser* e, de outro, as *categorias do Fazer*: objeto/sujeito, consciência, si mesmo como outro/si como si mesmo, fatalidade/liberdade, vontade, amado/amante... ³⁸. Destarte, exposta esta dualidade categorial, o método para analisá-las será, num primeiro momento, descrevê-las separadamente (*descrição estática*) ³⁹ e, depois, operar uma *descrição dinâmica* (uma vez que ambas coexistem na falsa unidade que a consciência lhes fornece) desta relação imediata e confusa que as une: ainda que fosse mais apropriado estudar esta pseudototalidade no seu conjunto sincrético, “o emaranhado da dialética do fazer com a dialética do ser, que, do exterior, se influenciam e reagem uma sobre a outra, tornaria a nossa exposição ininteligível” (SARTRE, 2010f, p. 78); nesse sentido, trata-se de duas dialéticas (a do ser e a do fazer) que, no entanto, convergem nesta pseudototalidade que é operada pelo projeto original de Genet (*ser* mau à maneira de um ser-em-si e *fazer* o Mal para ser mau). Sobremaneira, é importante observar que este duplo registro contraditório não permanecerá inerte, mas será alterado e enriquecido ao longo de seu

³⁷ “Não nos esqueçamos de que, por mais longe que possa nos levar essa dupla dialética, ela tem a sua fonte única na conversão de Genet, isto é, na sua decisão de retomar para si e assumir por todos os meios de que dispõe a dupla maldição que fizeram pesar sobre ele” (SARTRE, 2010f, p. 88). Adiantando-nos, poderíamos, na esteira do comentário de Pams (2015, p. 189), observar que: “(...) esse projeto fundamental é declinado segundo dois eixos. Há, evidentemente, um eixo diacrônico ou cronológico, que expõe a origem e as diferentes formas desse projeto. Os quatro livros de *Saint Genet* expõem sucessivamente a crise original, aquela onde Genet criança é surpreendido enquanto rouba, depois as três conversões ao Mal, ao Belo e à escrita. Mas, há também um eixo sincrônico ou axiológico que reparte e hierarquiza as diferentes atitudes na medida em que elas possuem seus fundamentos no ser e na necessidade ou no nada e na liberdade”.

³⁸ Para mais detalhes acerca destas duas categorias, consultar *SG*, p. 77.

³⁹ “(...) tomaremos a conversão de Genet em sua fonte e faremos um corte nas duas intenções divergentes para examiná-las em superfície e na instantaneidade do seu jorrar; será, por assim dizer, uma descrição estática” (SARTRE, 2010f, p. 78).

contanto com a experiência e pela dialética de cada um de seus componentes; daí que poderíamos, à guisa de Louette (2002, p. 234), dividir a presente biografia da seguinte maneira: *análise estática* (pp. 74-88), *análise dinâmica* (pp. 89-394), *dialética do ser* (pp. 78-81 e pp. 89-171), *dialética do fazer* (pp. 81-85 e pp. 172-281), e em seguida, “‘torniquete’⁴⁰ que coloca em movimento acelerado ‘a unidade não sintética’ (p. 280) das contradições”. Pois bem, esta complexa análise que Sartre empreende somente será possível através daquela dialética “decapitada” que, em regime de psicanálise existencial, visa apreender e elucidar a unidade e as contradições de uma existência. E se Genet opera em dois regimes contraditórios e até mesmo excludentes (ser/fazer), isso não significa, contudo, que estejamos lidando aqui com um para-si cuja estrutura existencial estaria fragmentada (à maneira, por exemplo, do sujeito esquizofrênico de acordo com a psicanálise), pois esta dualidade contraditória é animada por uma unidade (ainda que falsa, como nota Sartre), e esta unidade - talvez nem precisássemos dizer - é o desejo de ser sob o modo ideal e impossível do em-si-para-si. Ora, mas se todo para-si é assombrado por este desejo (desejo que, ademais, vimos ser constitutivo da realidade-humana), por que estudar Genet em específico? Não conhecemos as motivações de Sartre (pelo menos não encontramos nenhuma indicação em relação a isso⁴¹), mas poderíamos supor pelo menos duas: 1) a maneira original e única com a qual Genet “manuseia” estes dois polos diametralmente opostos (o ser e o fazer), 2) o modo pelo qual ele escapará, leia-se se libertará, da alienação através dessa maneira original e única que, finalmente, estará no alicerce de sua escrita singular; senão vejamos.

⁴⁰ O leitor poderá encontrar a definição sartreana do torniquete nas páginas 368-394 de *SG*. Resumidamente, o torniquete é um processo dialético de contradição e, ao mesmo tempo, de síntese, isto é, ele criará uma falsa unidade entre as duas dialéticas opostas do ser e do fazer; daí que seu princípio geral seja este: “Se você afirma o ser, você se encontra afirmando o nada, mas nesse movimento de afirmação, você ultrapassa o nada e se encontra afirmando o ser, etc.” (SARTRE, 2010f, p. 373). No mais, diremos que os torniquetes são técnicas reflexivas que Genet utiliza para afrontar os paradoxos de sua existência, sua “impossível nulidade” (como veremos). Em suma, o filósofo “apresenta-nos uma série de princípios ou esquemas gerais sobre os quais está amparado a construção dos torniquetes. Genet não cessa de desenvolver uma espécie de anti-lógica, uma *lógica do falso*. A oscilação rápida de uma posição a seu contrário produz uma aparência de identidade, uma falsa unidade, que pode ser imediatamente seguida de uma nova contradição que será tratada da mesma maneira” (LAING; COOPER, 1972, p. 94). Quando Genet, por exemplo, afirmar ser “o mais forte e o mais fraco de todos”, isso não significa que em algumas ocasiões ele é forte e em outras fracos, mas que ele é forte e fraco ao mesmo tempo e sob todos os pontos de vista, em aparência e em realidade: ele se refere, portanto, a dois sistemas cujos valores são opostos, e recusa escolher um ou outro.

⁴¹ Segundo Pams (2015, pp. 187-88), existem, igualmente, duas razões para que Sartre tenha escolhido Genet como seu “paciente”: uma de ordem factual e outra de ordem intelectual. A primeira, como assevera o comentador, está alicerçada na defesa de um homem contra seu aprisionamento e a censura de sua obra; já a segunda, de ordem intelectual, versa na oportunidade que tem Sartre de reformular/corrigir, ou, segundo expressão de Pams, “politizar” os conceitos da ontologia fenomenológica dos anos 1943.

B)

Começamos, pois, pela *análise estática da intenção do ser* e, em seguida, passemos ao exame da intenção do fazer: Genet busca possuir a intuição de si, deseja ser objeto absoluto, consciência que quer tornar-se ser e, ao mesmo tempo, consciência de ser: *consciência de ser objeto absoluto*, logo, deseja ser um ladrão em-si-para-si; “o ser é o seu desejo, a sua aspiração, principalmente o seu possível fundamental” (SARTRE, 2010f, p. 78). Desejando a si mesmo como ladrão em essência, Genet sacraliza este desejo, faz da revelação de seu Ser uma experiência religiosa, uma comunhão mística; em suma, ele aspira ser totalmente atravessado pela essência da Maldade, momento através do qual “não saberá mais se a sua consciência é uma simples fosforescência dessa essência eterna ou se é a essência eterna que é o objeto da sua consciência” (SARTRE, 2010f, p. 80). Todavia, este desejo de ser-em-si, logo, desejo de passividade, possui limites, pois é ele, Genet, quem busca, através de sua própria consciência, atribuir a si mesmo esta objetividade inerte: esforçando-se em ser o Mau em-si, sua passividade é convertida em voluntarismo; em outros termos, a *passividade* que ele busca ser somente pode ser buscada através de uma *atividade* de sua consciência: “assim, a decisão de *ser*, de receber seu ser como um maná, em uma passividade satisfeita, torna-se tensão vazia, busca ingrata e vã, em suma, pura vontade abstrata” (SARTRE, 2010f, p. 81). O sentido ontofenomenológico desta busca fadada ao fracasso poderia ser resumido da seguinte maneira, qual seja: Genet busca o Ser, mas esta busca somente pode ser consciência (de) Ser; enquanto consciência (de) Ser, este Ser é dado sob o modo do para-si (consciência (de)...) e não sob o modo inerte do ser-em-si.

Ora, se o Ser é sempre este ideal longínquo que exige um voluntarismo por parte de Genet, isso significa que ele dá lugar ao *fazer*; passemos, por conseguinte, à análise estática da *intenção do fazer*: extremo oposto do ser, nesta atitude Genet exige a autonomia de sua vontade, isto é, reivindica *per se* a natureza má que lhe fora tiranicamente imposta pelos Adultos; ora, trata-se de uma tentativa de “retomar nas mãos a sua própria vida”, vida que fora, anteriormente, arrancada dele pelos Outros. Pouco a pouco a noção de uma vontade pura que se quer incondicionalmente má emerge como “saída” à sua indefectível condenação, como tentativa de recuperar-se a si mesmo: daí que Sartre possa afirmar que esta vontade de fazer o mal que vai de encontro com a natureza que os adultos lhe envolveram seja, igualmente, “a única

maneira, para Genet, de recuperar a sua vida” (SARTRE, 2010f, p. 82). E essa vontade pura que se quer incondicionalmente má pode ser resumida, de acordo com o filósofo, em quatro máximas: 1º todo e qualquer acontecimento será significado como produto de sua vontade incondicionada, 2º que todo e qualquer ato futuro seja realizado a partir do horror que ele inspirará nas pessoas, 3º agir de tal modo que a sociedade o trate como um objeto e um meio, jamais como pessoa ou fim, 4º agir de tal modo que esta ação torne-se uma regra para a comunidade dos maus. Pois bem, se esta vontade de querer ser incondicionalmente mau é, como Sartre frisa, a única maneira que Genet encontra para recuperar sua vida, isso indica que esta tentativa não pode ser pensada fora de sua situação alienante e, por conseguinte, não deve ser concebida como uma vontade estoíca: reivindicar a maldade e seu cortejo fúnebre (infelicidades, torturas, sofrimento, etc., etc.) foi o único modo – alienado – que ele possuía para escapar do Olhar coagulador e totalitário dos Adultos⁴². Finalmente, esta “intenção de fazer” – recurso à vontade incondicionada – choca-se frontalmente com a “intenção de ser”: operando neste registro, “não se trata mais de abandonar-se à sua natureza, nem deixar-se levar por ela: é a Consciência no Mal e a Premeditação que Genet reivindica” (SARTRE, 2010f, p. 84). “Movendo existencialmente” no campo ontológico do fazer, isso não significa de forma alguma que Genet irá abandonar o campo ontológico do ser; quer apenas que sua vontade incondicionada, logo, o fazer, preceda o ser. Aliás, notemos que ele não pode abandonar o Ser à medida que é a partir dele que este Fazer orienta-se: Genet somente pode querer ser mau, enquanto tentativa de liberta-se do reino do Outro, porque já carrega em si a natureza do Mal, natureza conferida por Outrem. É curioso, nesse sentido, observar como estas duas categorias diametralmente opostas, ser e fazer, estão *separadas de fato*, mas agem, neste caso, em consonância, quer dizer, estão *unidades de direito*: já que ele é o que é passivamente, que ao menos que ele participe, reivindique ativamente para si este ser. Conclusão parcial: Genet fora alienada em seu ser pelos Adultos, e sua tentativa de libertação, ainda que livre (livre porque sincopada pela atividade de sua consciência), não deixa de ser menos alienada (o que não significa, por outro lado, que não deixe de ser uma ação livre); e é a partir desta perspectiva que Sartre (2010f, p. 84) poderá afirmar que “atingindo-se nessa vontade

⁴² “Na medida em que as pessoas honestas lhe apresentaram o seu destino sob a forma de um fracasso radical e inevitável, já que ele perde a sua vida aos poucos, já que ela lhe escapa, já que a morte lhe será administrada por outros e na hora que eles escolherem, Genet, para retomar a sua própria existência, fará desse fracasso o produto de sua vontade” (SARTRE, 2010f, p. 83).

pura, Genet parece aproximar-se da libertação; tudo desaparece à sua volta, exceto a liberdade”.

Ora, se a *intenção do ser* e a *intenção do fazer* estão separadas de fato, mas unidas de direito, isso significa que ambas engendram uma relação dialética a partir da qual elas se excluem e convergem; daí, ainda no campo da análise estática, a descrição do *fazer para ser*⁴³: se anteriormente ele roubava porque ele *era* ladrão, agora ele passará a roubar para *ser* ladrão, isto é, visa, deliberadamente através do fazer (neste caso, o roubar), a busca pelo ser (ser ladrão no sentido em que um objeto X é um objeto X em plena e maciça identidade); “agora, roubar, para ele, é *consagrar* a sua natureza de ladrão pela aprovação soberana da sua liberdade. É por essa razão que, mais tarde, ele irá chamar o roubo de *ato poético*” (SARTRE, 2010f, p. 85). Imiscuindo o fazer ao ser, Genet não visa senão, como denotamos no parágrafo acima, recuperar sua vida, quer dizer, liberta-se do Outro que lhe havia conferido esta natureza má. Sobremaneira, à medida que esta vontade pura e obstinada busca fazer o Mal para ser Mau, “o momento do ato e da vontade soberana desaparece. Um ato que se faz para *ser* não é mais um ato, é um gesto. Vamos mais longe: o mau quer o Mal pelo Mal. Como fim incondicionado”, e Genet “faz o Mal para ser mau” (SARTRE, 2010f, pp. 87-88). Doravante, ainda que ele se transforme em vontade pura e incondicional de fazer o Mal, este fazer visa ser Mal, o que significa que sua vontade de Mal degrada-se em gesto e este gesto, finalmente, transforma sua vontade em pura comédia: “como uma bússola enlouquecida, oscila perpetuamente do ato ao gesto, do fazer ao ser, da liberdade à natureza, sem nunca se deter” (SARTRE, 2010f, p. 88). E esta oscilação perpétua de um polo a outro, ou seja, do ser ao fazer, do fazer ao ser, não é senão o movimento dialético-existencial de Genet; sob o veio deste olhar, debruçemo-nos na análise dinâmica deste movimento.

C)

A *análise dinâmica* visa esmiuçar em filigrana as condutas empíricas de Genet para, com isso, localizar o movimento dialético da intenção do ser e do fazer, bem como explicar a relação imediata e confusa que os une; e como fizemos indicar anteriormente, esta análise compreende praticamente todo o “Livre II. Première

⁴³ “Mas como não se deve perder de vista que essas intenções coexistem na falsa unidade que a consciência lhes dá, indicaremos (...) a relação imediata e confusa que as une” (SARTRE, 2010f, p. 78).

conversion: le Mal” da presente biografia em curso de análise. Reforcemos a tinta: este momento dinâmico irá analisar ambas as dialéticas em seus movimentos de divergência e convergência, pois almeja uma compreensão – a mais completa possível – do projeto original de Genet; trata-se, por conseguinte, de visar este projeto em todas as suas *Abschattung* (o que significa que a biografia existencial, enquanto aplicação da psicanálise da consciência, é um método que pretende restituir a totalidade do sujeito, ou, parafraseando Sartre em *L’Idiot de la famille*, um método que almeja restituir tudo o que se pode saber acerca de um homem). Pois bem, no exame da *dialética do ser* iremos entender o aspecto “passivo” de Genet e seus correlatos: ser-objeto, si-mesmo como Outro, fatalidade, amado, ‘pederastia passiva’⁴⁴... Assim, trata-se de, através desta dialética, produzir uma compreensão ao mesmo tempo ontológica, psicanalítica (no sentido da psicanálise da consciência) e social acerca desta busca pelo Ser. Começamos, pois, com a seguinte constatação: imbuído neste domínio do Ser, Genet procura-o, inicialmente, em si mesmo; o fracasso é certo, afinal, ele não pode ser este Ser (Mal) senão como consciência (de)...; “erra o golpe”, pois “o espião e o espionado não são senão o mesmo” (SARTRE, 2010f, p. 89). Diante desta impossibilidade de apreender-se como objeto-para-si, o que fazer? Ora, ele recorrerá a Outrem, isto é, buscará ver-se refletido como objeto no olhar dos outros, o que significa que ele fará de sua objetividade para outro o *essencial*, e de sua realidade-para-si o inessencial; “fazer-se manusear passivamente pelo Outro, para tornar-se objeto aos seus próprios olhos, eis o

⁴⁴ A expressão é do próprio Sartre. No mais, como afirma o filósofo (2010f, p. 88): “A busca do Ser conduzirá Genet à homossexualidade e, mais além desta, a uma solidão próxima da loucura (...)”. Diante de uma tal afirmação, a indagação: ora, a busca pelo Ser, como vimos, é constitutiva da realidade-humana, mas por que em Genet ela se transfigura em homossexualidade? Como princípio de resposta, poderíamos citar novamente o Autor (2010f, p. 94): “Ninguém nasce homossexual ou normal: cada um se torna um ou outro, segundo os acidentes da sua história e a sua própria reação a esses acidentes. Defendo que a inversão não é o efeito de uma escolha pré-natal, nem de uma má-formação endócrina, nem mesmo o resultado passivo e determinado de complexos: é uma saída que uma criança descobre, no momento em que se sente sufocar”. Pois bem, retomaremos este ponto ao longo de nosso texto, mas gostaríamos apenas de tecer um último comentário aqui: se Sartre se refere à heterossexualidade como normal, isso não significa, como a própria passagem deixa indicar, que ela seja normal do ponto de vista biológico ou psíquico, mas é “normal” do ponto de vista social, que, como sabemos, é construído a partir de um ideal heteronormativo - quer dizer, que visa a heteronormatividade como ideal -. Além disso (e aqui estamos advogando um pouco em prol de Sartre), se ele utiliza as palavras “pederasta” ou “pederastia”, isso é menos um preconceito do que, vejamos bem, o emprego de um termo corrente em sua época; ora, como Sartre poderia empregar este termo em sentido pejorativa se justamente defende que a orientação sexual não é algo inato, portanto, natural? Esta “defesa” é um tanto necessária por conta do ânimo apressado nutrido pelos “espíritos de nossa época” que, obstinados na desconstrução dos preconceitos, poderiam precipitar-se e acusá-lo de ser homofóbico. *En résumé* – e como não nos furtaremos de analisar -, a homossexualidade de Genet é resultante deste complexo jogo que nós estamos buscando elucidar, qual seja: a dinâmica (dialética/ontofenomenológica) entre liberdade & alienação (e se se fala aqui da homossexualidade como “resultado” desta complexa dinâmica, o mesmo valerá para a heterossexualidade à medida que, lembremos, toda criança está alienada perante o Olhar petrificante dos Adultos).

seu desejo” (SARTRE, 2010f, pp. 97-98); eis, continuemos, o princípio ontológico do que o filósofo chama de “situação pré-homossexual”⁴⁵, ou seja, conferir mais realidade ao seu ser-para-outro do que ao seu ser-para-si. Bem, podemos ainda indicar que sua homossexualidade configura-se sob a forma passiva quando daquela trágica cena que o metamorfoseia: “Genet, sexualmente, é primeiro uma criança violentada. Esse primeiro estupro foi o olhar do outro, que o surpreendeu, penetrou, transformou para sempre em objeto (...); não digo que sua crise original *se parece* com um estupro, digo que *é* um estupro”, ou ainda, “surpreendido por trás enquanto roubava, são suas costas que se expandem quando ele rouba, é com suas costas que ele espera os olhares e a catástrofe. Não é surpreendente, depois disso, que ele se sinta mais objeto por suas nádegas e suas ancas e lhes dedique uma espécie de culto sexual” (SARTRE, 2010f, p. 96). Diante disso, faz-se necessário que nós não nos precipitemos em afirmar que Sartre, com isso, esteja indicando que a homossexualidade (passiva) seja única e exclusivamente a fatura de um estupro; bem ao contrário disso, pensamos, trata-se de um caso particular cujo arrimo está todo ele centrado na condenação severa que os Adultos imputam a Genet e da escolha que ele faz de si mesmo diante desta condenação (afinal, podemos pensar casos de homossexualidade sem que, forçosamente, tenha ocorrido um estupro); nesta toada, o estupro de Genet é *eo ipso* esta condenação cruel e total por parte dos Adultos e a escolha que ele faz de si diante dela.

Não deixemos de notar, ainda, que este episódio dramático mais a escolha original que a criança faz de si, é condição intrínseca da maneira pela qual ela existirá o seu corpo⁴⁶: enquanto o macho reflete, no amor com a fêmea, sua situação econômica e seu orgulho de ganhar a própria vida, em suma, enquanto reflete o *imperialismo opressor* (expressão do próprio filósofo) de seu ser-para-si, Genet, condenado e parasita aos olhos de uma sociedade que lhe recusa a salvação pela ação, conceberá o ato sexual como ratificação de seu ser-abjeto-objeto; “é como culpado que ele conhecerá a comoção e os desejos, e já que quer torna-se o que fizeram dele, isto é, um objeto, essa vontade repercutirá até na maneira pela qual ele sente o seu corpo e a ereção de seu pênis” (SARTRE, 2010f, p. 96). Se o macho vive seu pênis como “instrumento de objetificação”, Genet, ao contrário, irá vivê-lo como uma *coisa* que somente enrijece

⁴⁵ O termo usado por Sartre é “pré-pederástico”, mas preferimos trocar por homossexual na medida em que este substantivo denota, nos dias de hoje, preconceito.

⁴⁶ “A mesma turgescência que o macho sente como o enrijecimento agressivo de um músculo, Genet a sentirá como o desabrochar de uma flor (...); a escolha total que se faz de si mesmo dá o seu sentido a essa íntima percepção; um experimenta em seu membro a sua transcendência, o outro a sua passividade” (SARTRE, 2010f, pp. 96-97).

para o manuseio mais fácil de Outrem; trata-se, finalmente, de tornar-se objeto-para-o-outro e, principalmente, objeto-para-si-mesmo; daí a famosa assertiva sartreana de que, para Genet, o “*Eu é um Outro*”⁴⁷. Resumidamente, a busca pelo ser, em Genet, será mediada pelo Outro, pois como notamos, ele não pode apreender-se a si mesmo como objeto-em-si sem, forçosamente, ser consciência (de) si, isto é, sem operar o jogo ontofenomenológico do reflexo-refletidor. E se visa ser Mau-em-si, não seria surpreendente observar que todas as suas atitudes para com o Outro são atitudes que visam fazer com que este Outro ratifique sua “natureza má”: nesse sentido, ele se deixará manipular, subjugar e humilhar por todos ao seu redor; “seria pouco submeter-se por sua vontade própria, (...) a perturbação de Genet exige que a servidão seja efetiva, imposta”, pois “para que ele se sinta pertencer ao Outro e para que através dessa demissão, ele se torne o Outro aos seus próprios olhos, é preciso que a força do amado o curve até o chão”, finalmente, “quer ser violado, brutalizado, espancado e, acima de tudo, que não possa romper suas correntes, sob pena de morte” (SARTRE, 2010f, p. 126)⁴⁸.

Portanto, se Genet recorre ao Outro enquanto tentativa de apreender-se a si mesmo como objeto, o ato sexual (violento e forçado), para ele, não é senão uma tentativa de realizar a identificação de si sob o modo da identidade plena do Ser⁴⁹: “porque ele é o Outro, é ele e somente ele o *amado no Outro*” (SARTRE, 2010f, p. 103). E se ele busca no Outro apenas a confirmação do objeto-abjeto que deseja ser para si mesmo, faz-se necessário convier que todas as qualidades negativas de ser abjeto (desespero, sofrimento, dor, etc., etc...) são, na verdade, queridas: se Genet declara que “O amor é desespero’, (...) sabemos, neste momento, que esse desespero é querido e que ele recusou, inicialmente, a única chance de salvação pelo amor: a reciprocidade”

⁴⁷ Contudo, é preciso sublinhar que nosso ser-objeto é da ordem da aparência, o que significa que nossa realidade é da ordem de nosso ser-para-si; disso, como indicará Sartre (2010f, p. 122), a total estima de Genet pela aparência: “Genet só ama a aparência, só se submete à aparência, que é ao mesmo tempo o Mal, o Outro e a Beleza. (...) Para obter o que deseja, não lhe interessa apalpar um corpo, possuí-lo. Se quiser apreender a aparência, só poderá fazê-la descer sobre ele por uma operação mágica de submissão. É à aparência *enquanto aparência* que ele se afeiçoa, com seu ser emprestado e evanescente”.

⁴⁸ Simplismo à parte, poderíamos resumir a “ética negra” de Genet da seguinte forma: “bom é quando faz mal”.

⁴⁹ “O amado passa para trás Genet e o submete, com indiferença, ao seu prazer. Ora, o Outro, em Genet, o Ladrão, também estava atrás de sua consciência. Ele a manobrava, a observava e ela não podia volta-se para vê-lo. Foi por isso que Genet acabou projetando a sua natureza sobre outrem. Mas agora que esse outro, deitado sobre suas costas, o derruba, revolve e penetra, Genet goza enfim de sua Natureza” (SARTRE, 2010f, p. 127).

(SARTRE, 2010f, p. 133) ⁵⁰. E se este martírio é requerido por ele para que, assim, possa apreender-se a si mesmo como objeto-em-si através da objetificação que Outrem lhe imputa, esta tentativa é vã, pois não pode ser mantida no ser senão através de sua consciência: este “sistema objetivo inteiro, o próprio lugar que Genet ocupa nele, aparecem subitamente a partir da luz que Genet lhes fornece. É a consciência que os tira das trevas e os mantém no ser”, logo, “a tentativa de Genet passa incessantemente do *essencialismo* para o *existencialismo*. Seu objetivo é recuperar o seu ser para garantir a própria salvação. Mas depois que se estabelece no coração de sua essência, vê que a recebe apenas de si mesmo (...)” (SARTRE, 2010f, pp. 139-140, grifo nosso). Ademais, cumpre fazer notar que esta passagem do “essencialismo” ao “existencialismo” já era constatada em *L'être et le néant* quando da descrição (de má-fé) das relações concretas do para-si com o Outro: do mesmo modo aqui, se Genet visa, através de Outrem, “sufocar” sua consciência para, então, coincidir com seu ser objetivo (sua Natureza Má), esta tentativa fracassa e ele não pode encontrar senão sua própria liberdade ao avesso.

Em suma, este essencialismo o remete ao seu puro poder de existir, quer dizer, à sua consciência como consciência (de) si: quanto mais se esforça na apreensão de si como objeto, mais sua consciência se lhe revela sob a implacável díade do reflexo-refletidor; a busca pelo Ser remete, por sua própria impossibilidade ontofenomenológica, ao Fazer. Porém, antes de analisamos dinamicamente a dialética do fazer, faz-se importante pontuar que este fracasso da busca pelo Ser através de Outrem conduz Genet, desta vez, a buscá-lo a partir de si mesmo: “agora, resigna-se a nunca ser um objeto para si mesmo, desde que seja aos olhos de uma testemunha absoluta e benevolente. Isso significa que quer ser Genet aos olhos de um Deus de

⁵⁰ Ao contrário daquela reciprocidade *enviesada* (reciprocidade atravessada pelas convenções/normas sociais dos homens justos/honestos), esta reciprocidade-pelo-amor está mais próxima do ideal de reciprocidade que havíamos analisado quando de nossa investigação acerca das possibilidades de uma relação “clínica” entre psicanalista e psicanalisando; daí que esta reciprocidade, pensamos, por operar no duplo registro do reconhecimento da liberdade de si e da liberdade do outro, seria capaz de provocar a salvação de Genet. No mais, não nos furtemos de indicar, o amor é visado aqui de uma forma muito diferente daquela de *L'être et le néant*. Na presente obra em curso de análise, Sartre talvez pense o amor muito provavelmente a partir das elucubrações reunidas em *CPM* (1983, p. 16): “A comunicação: o Amor, ter o outro em si. Sentir a sua própria liberdade a propósito de cada gesto do outro como partida e começo absoluto do gesto do outro”, no entanto, “Não há amor sem esta dialética sadomasoquista de escavidão das liberdades que eu descrevi. Não há amor sem reconhecimento mais profundo e sem compreensão recíproca das liberdades (dimensão que falta em *EN*). Contudo, buscar realizar um amor que ultrapassaria o estado sadomasoquista do desejo e do feitiço, seria fazer desaparecer o amor, isto é, o *sexual* como tipo de desvelamento do humano” (SARTRE, 1983, p. 430).

amor” (SARTRE, 2010f, p. 160) ⁵¹; n’outras palavras, trata-se de reivindicar para si mesmo a “potência” que seria capaz de fazê-lo Ser o Mal que é. Daí que este Deus não seja senão o próprio Genet, e “num golpe de gênio”, ele inverte radicalmente sua tática: se sua Natureza não podia ser conferida a partir do Olhar de Outrem, ele agora será seu próprio objeto investido por direitos divinos, trata-se, com isso, de tornar-se “consciência olhada por trás”, de torna-se objeto perante os olhos eternos e imutáveis de Deus; tática claramente solipsista, pois “o solipsista é um homem que nega a sua existência empírica em proveito de sua existência númenal e sagrada; para o solipsista e para Genet, *Eu é um outro* e esse Outro é Deus” ⁵².

Até aqui (análise dinâmica da dialética do ser) acompanhamos Genet em sua tentativa para encontrar seu Ser em Outrem ou em si mesmo como Outrem divino; diante destas investigações, estamos aptos para realizar o balanço deste movimento dialético: 1) esta dialética do ser é a “intenção formal” de realizar a alienação total de sua pessoa, inicialmente, através de Outrem e, em seguida, através de Deus; logo, “o primeiro momento da progressão dialética é, pois, a alienação. O próprio Genet é *em um Outro*; sua consciência propõe o ser do Outro como essencial e considera-se a si mesma como inessencial” (SARTRE, 2010f, p. 168); 2) para que seu desejo de coincidir consigo mesmo obtivesse sucesso, era necessário que, nas relações com os Outro, sua consciência negasse toda consciência de si no Outro; n’outro termos, o Outro deveria servir de mediação entre Genet e seu ser, mas vimos que esta mediação falhava ontofenomenologicamente na medida em que ela não cessava de fazer reaparecer a indestrutível consciência (de) si; 3) desta impossibilidade de supressão da consciência, Genet passa do essencialismo ao existencialismo e, nesta nova atitude, faz de si mesmo o objeto que desejava ser através de Outrem, pois agora é sua própria consciência (no sentido de uma consciência justificada por Deus) quem lhe fornecerá os meios para alcançar a famigerada identificação de si, logo, opera-se a inversão clássica: o inessencial passa a ser o essencial (consciência (de) si) e o essencial o inessencial (Olhar do Outro); “essa ‘essência’ ou ‘natureza’ constituída se torna sujeito constituinte; ele lhe faz dom de sua própria liberdade, de sua lucidez, ela se torna o Demônio atrás da sua cabeça, ela o vê, e esse olhar onipotente sobrecarrega a sua consciência com uma

⁵¹ Sartre (2010f, p. 161) situa esta fase por volta dos dezoito ou vinte anos de Genet; período no qual ele vagabundeia por toda Europa, prostituindo-se e mendigando.

⁵² Vejamos que este recurso a Deus ainda contém a marca alienadora do Outro, pois, como bem vimos, Genet fora criado dentro do sistema religioso dos camponeses: “(...) a Sociedade o marcou com seu sinete, isto é, imprimiu nele, como selo, a ideia de Deus, fundamento mítico dos imperativos coletivos” (SARTRE, 2010f, p. 164).

objetividade secreta” (SARTRE, 2010f, p. 170); 4) tornando-se, a partir de si mesmo, seu próprio objeto, esta passagem do inessencial ao essencial é, na verdade, uma outra tentativa para apreender-se como inessencial⁵³; portanto, a libertação, tendo sido apenas um momento do processo dialético, culminou na passagem de uma alienação a outra; 5) esta nova tentativa de visar-se a si mesmo como objeto, contudo, é excessivamente abstrata e a sujeição que ela inflige a Genet é excessivamente deliberada (afinal, é ele mesmo quem inflige a si próprio esta sujeição); desta constatação, Genet irá recomeçar todo o movimento dialético na tentativa desesperada – porém vã – de ser o objeto desejado (o ladrão-em-si, o mau-em-si): “a progressão dialética (...) se inflete em movimento circular; sujeição ao Outro, retorno de si, sujeição a si como outro, retorno à sujeição amorosa, etc.” (SARTRE, 2010f, p. 171), em outros termos, diremos que Genet “anda em círculos”. Impossibilitado pelo inelutável jogo do reflexo-refletidor que é a consciência, não haveria outros meios para atingir sua Natureza maligna? Se ele rouba, mente e trai, talvez, quem sabe, pudesse realizar seu desejo de coincidir consigo (que, como vimos, é seu projeto original de ser o que fizeram dele) através de suas ações; desta nova via vislumbrada por Genet, passamos à análise dinâmica do fazer.

D)

Começamos esta análise da *dialética do fazer* notando o seguinte: no momento de sua metamorfose, a criança havia decidido *ser* mau e *fazer* o mal, fazer o mal para ser mau e ser mau ao fazer o Mal; desse modo, trata-se de operar estas duas categorias para, então, realizar a tão desejada coincidência consigo (coincidência que, como vimos, fora imputada a ele através dos Adultos). Bem, se a intenção do ser findou num movimento dialético de vai-e-vem entre inessencialidade e essencialidade, terá ele mais sorte quando visar somente a agir? Mas outra questão aparece imediatamente, qual seja: agir não significa forçosamente estar do lado da essencialidade, quer dizer, da consciência, da atividade, em suma, da existência? “É verdade. Ao resolver agir, Genet atinge-se na fonte de sua liberdade, na sua possibilidade pura e formal de querer”; daí que “o primeiro momento dessa nova dialética seja, pois, o momento da liberdade. Veremos Genet elevar-se do ser à existência” (SARTRE, 2010f, p. 172). No domínio do fazer, o espírito, libertado, atinge a si mesmo e passa a estabelecer regras para si;

⁵³ “Com isso a consciência de Genet, apavorada, retoma seu desejo de ser inessencial, mas, desta vez, ela vai se alienar a si mesma” (SARTRE, 2010f, p. 170).

portanto, confere ao mundo o seus *status*. Contudo, se outrora Genet lidava com as *aporias do Ser*, a sua busca por más ações resultará, como denotará Sartre, em *aporias do Não-Ser*; para que comecemos a entender esta afirmação, lembremos que o Mal é um conceito fabricado com a finalidade de expurgar das pessoas honestas a parte negativa de suas liberdades e, ao mesmo tempo, identificá-la no Outro (minorias ou os bodes expiatórios da Sociedade dos Honestos ⁵⁴): em suma, o Mal é uma noção que não possui sentido senão na objetividade, daí que aquele que busca viver subjetivamente segundo os princípios do Mal “se choca com contradições infinitas e se torna ele mesmo contraditório, pois é preciso que ele instale em sua consciência e assuma todos os caracteres divergentes que o homem honesto jogou, em desordem, nesse conceito onde tudo cabe” (SARTRE, 2010f, p. 173). Nesse sentido, quando Genet busca fazer o Mal, ele deverá realizá-lo enquanto “ordem e desordem”, “Ser do Não-Ser e Não-Ser do Ser”, “relativo e absoluto”, “princípio e pessoa”; n’outras palavras, para fazer o Mal é necessário uma sensibilização com o Ser, ou seja, com o Bem ⁵⁵: na medida em que o Mal é negação, somente poderemos descobri-lo através daquilo que ele nega, logo, o Bem. Em seguida, o Mal ideal/radical é um tipo de ação que causará horror até mesmo ao próprio agente que irá realizá-lo, ele é realização do Mal pelo Mal a partir da sensibilidade que o mal possui do bem: “o Mal deve querer o Mal pelo Mal, e já que o Bem é anterior ao Mal, como o Ser ao Nada, é em seu amor original pelo Bem que ele deve tirar os motivos para fazer o Mal” (SARTRE, 2010f, p. 176).

Aliás, mais do que uma simples sensibilidade para o Bem, a Má ação, para que ela seja ideal e radical, deve ser realizada contra a vontade fundamental que o mal possui do Bem; só realiza uma genuína má ação aquele que, ao mesmo tempo, conhece e ama o Bem, mais ainda, o Mal ideal exige que eu seja bom só para ser mau: “em uma palavra, o impulso rumo ao Bem não deve ser produzido senão em uma consciência já polarizada rumo ao Mal e como meio de fazer o maior Mal, isto é, de escarnecer, também em mim, o Bem” (SARTRE, 2010f, p. 177). Diante desta definição rigorosíssima da Má ação ideal, constatamos que o Mal envolve em si o Bem para negá-lo; daí que o Mal seja, ao mesmo tempo, Ser do Não-Ser e Não-Ser do Ser, o que

⁵⁴ “Se algum homem de bem tentasse introduzir o Mal em si, essa mistura instável se diluiria na sua subjetividade” (SARTRE, 2010f, p. 173).

⁵⁵ “(...) o conhecimento do Mal supõe o do Bem, mas a intuição prévia do Bem não poderia ser uma contemplação fria e lânguida; esta nos forneceria fatos, não valores. Para conhecer o Bem, é preciso querê-lo. Assim sendo, que o mau conheça, ame e queira o Bem; que não cesse nem por um instante de querê-lo e amá-lo, mesmo no mais profundo vício. Quanto mais distinto for esse conhecimento e quanto mais forte for essa vontade, tanto mais criminosa será a sua intenção de fazer o mal” (SARTRE, 2010f, p. 174).

significa que ele é relativo ao Bem (ao Ser), pois seu propósito é o de destruí-lo. Contudo, desta mesma definição surge a aporia da qual falávamos anteriormente; lemos:

(...) o maior Mal é conhecer o Bem com evidência, ter *nascido bom* como toda criatura humana e recusar essa luz ofuscante, mergulhar de propósito nas trevas. (...) Nessa perspectiva, o Mal surge depois do Bem e em relação a ele. Mas, ainda uma vez, se o Mal é perfeito, deve ser absoluto; logo, o mau deve ser totalmente mau; ainda é demais que ele seja bom originariamente. Desta vez, o Ser aparece para ser destruído; a bondade só é suscitada no mau como um momento indispensável da maldade: para ser escarnecida e calcada aos pés. Como escolher? E, no segundo caso, como pedir ao nada que produza o ser, à negação que gere a afirmação, mas permanecendo negativa? Aliás, se o mau se faz bom para tornar-se pior, como poderá ele ser verdadeiramente bom, como poderá sentir *verdadeiramente* este horror de faz o mal, que é uma das condições necessárias da má ação? Mas, se ele não tem horror ao Mal, se ele o faz por paixão, então, como diz o próprio Genet, o Mal se torna um Bem (SARTRE, 2010f, p. 177).

Segundo Sartre, Genet optará pela primeira solução (ser bom para fazer o mal)⁵⁶, logo, sua liberdade irá se afirmar contra a sua sensibilidade; todavia, na medida em que sua sensibilidade soergue-se contra suas más ações⁵⁷, onde e como ele encontrará um motivo para fazer o Mal? Afinal, como encontrar no Bem uma razão para realizar o Mal? Ora, se o Bem é plena positividade, Ser, Ordem e Plenitude, como encontraríamos nele qualquer fissura pela qual fossemos conduzidos ao Mal? E se o Mal, por seu turno, é não-ser, nada e desordem, como poderíamos nos sentir atraídos por ele? Ora, Genet passa do Bem ao Mal, pois esta passagem é sua única passagem possível: se sua crise original fez com que ele mergulhasse, contra a sua vontade, em um horror que não cessa, o único meio que ele pode encontrar para sobreviver a este horror foi o de, através de si mesmo, exacerba-lo e conduzi-lo ao extremo; “é somente no sofrimento que ele pode se sentir livre, pois é o único sentimento que pode vir dele (...), para sermos infelizes, não temos necessidade senão de nós mesmos” (SARTRE, 2010f, p. 179). Entrementes, a intenção do fazer (neste caso, fazer o Mal para si e o Mal em si) revela-nos uma saída que Genet vislumbra para que, então, possa reivindicar sua liberdade/autonomia em detrimento da condenação que lhe fora imposta pelas pessoas

⁵⁶ O que não significa, ainda de acordo com o filósofo, que ele deixará de lado a segunda, pois uma não pode existir sem a outra.

⁵⁷ “Nós sabemos bem que Genet era bom” (SARTRE, 2010f, p. 177).

honestas: “(...) suas más ações, ele quer que elas sejam os efeitos de um querer absoluto que tira sua motivação de si e não do mundo” (SARTRE, 2010f, p. 181). Ademais, recorrer ao Mal significa reivindicar a si mesmo, pois como nota o filósofo, o Bem não precisa de mim, ele, enquanto plenitude e positividade, existe por si próprio, já o Mal, ao contrário, precisa de mim para que possa existir à medida que é não-ser, nada, logo, ele só existirá se eu realizá-lo ⁵⁸; como o Ego transcendente de *TE*, o Mal é uma entidade tributária de minha má consciência: “se eu afasto-me dele, ele se desvanece; é preciso que eu o sustente sem cessar em seu ser hesitante, através de uma criação continuada” (SARTRE, 2010f, p. 182). Em suma, enquanto o Bem é inercia, o Mal é liberdade ⁵⁹ e, sobretudo, produção de aparência; expliquemos esta última afirmação: Sartre, orientado numa perspectiva cartesiana (perspectiva que, ademais, lembra muito seu ensaio “La liberté cartésienne” ⁶⁰), indica que a Verdade, regulada pelo Bem, é uma descoberta, digamos, impessoal, isto é, uma descoberta (passiva) que o homem realiza, mas que não participa de seu ser, pois este ser pertence exclusivamente e *a priori* a Deus (a Verdade, sinônimo de Bem, já existe e sempre existirá mesmo que o homem não a desvele, pois ela é o resultado da bondade de Deus); no caso do Mal, trata-se de produção (ativa) de aparência do real, e nesse sentido ele depende de mim: “a aparência é satânica porque ela caricatura o ser e é tudo o que o homem pode produzir através de seus próprios meios”, conclusão, “(...) o Mal se chama também, simplesmente, o Imaginário” (SARTRE, 2010f, p. 183). Desta constatação tecida há pouco, ver-se-á que Genet, reivindicando o Mal, não buscará senão substituir o mundo inteiro por uma aparência de mundo; n’outras palavras, através do Mal enquanto aparência/Imaginário,

⁵⁸ Daí a motivação que pode atrair o sujeito para o Mal, qual seja: sua dependência em relação a mim.

⁵⁹ Acerca do Bem, lemos: “Esse Bem é a objetividade universal, o que aparece a todos da mesma maneira” (SARTRE, 2010f, p. 181); quanto ao Mal, por seu turno, “(...) é a ausência de motivos, sugerindo-me inventar meus motivos, é a destruição do ser concebido como criação da aparência” (SARTRE, 2010f, p. 183).

⁶⁰ Neste ensaio, publicado em *Situations, I*, o filósofo realizará uma leitura interpretativa de Descartes e, como conclusão, afirmará a mesma coisa que afirma neste momento: o homem é livre apenas para fazer o Mal, jamais o Bem. Aliás, cumpre aqui pontuar um dado interessante desta análise do Mal e do Bem, lemos: “Este estudo de Genet por Sartre está na origem da antipsiquiatria à medida que assume a liberdade no mal, no lugar de ver nisso, como a psicanálise freudiana, um fato de dependência: portanto, há em Sartre uma necessidade de pensar que um engajamento no mal possa dizer respeito a uma estrutura do querer que não seria diferente da estrutura do querer que se volta para a criação ou ação finalizada pelo bem” (WORMSER, 2013b, p. 299). Esta leitura pode ser confirmada, ademais, a partir do *Avant-propos* que Sartre escreve para a obra de Laing e Cooper, *Raison et violence* (1972, p. 5); lemos: “Penso como vocês que não podemos estudar e nem curar uma neurose sem um respeito original da pessoa do paciente, sem um esforço constante para apreender a situação de base e para revivê-la, sem uma operação para encontrar a resposta da pessoa a esta situação (...), como vocês, creio – a doença mental como saída que o livre organismo, em sua unidade total, inventa para poder viver uma situação inviável”.

ele tentará irrealizar o mundo (o real) ⁶¹. Nesse sentido, um rápido parêntese: em Genet, o recurso ao imaginário – enquanto poder maligno de irrealização do real – é menos uma fuga (tal como proposto pelo filósofo em *IM*) do que uma escapatória/saída de sua condenação original; tenhamos o cuidado de não deixar de indicar que falamos em escapatório no sentido preciso de uma reivindicação de Genet em relação ao que os Adultos fizeram dele – o marginal, o ladrão, o pária, o Outro de si -, logo, trata-se de, operando a “maligna” irrealização do mundo, fazer emanar de si mesmo sua natureza má, ser seu próprio fundamento.

Tecidas as determinações formais e ontológicas do Mal, passemos, finalmente, à sua definição material; mas qual seria o ato mais criminoso e maldoso? Que tipo de ação melhor realizaria o Mal radical que Genet tanto deseja? Resposta: a traição ⁶², pois “a traição não é um retorno ao Bem; é o Mal que se faz mal a si mesmo” (SARTRE, 2010f, p. 196). Ora, trair é muito mais danoso à Sociedade do que qualquer outro crime, pois ao trair, é toda a Sociedade que se torna Outro em relação ao traidor; expliquemos. De acordo com a lógica sartreana, a traição dissolve a unidade do grupo à medida que gera uma desconfiança de todos por todos: “‘Há um traidor entre nós!’. Basta isso. Sentimos até o fundo de nós mesmos a metamorfose; cada um de nós, para todos os outros, torna-se traidor em potência (...). A unidade original explode; só resta um grande número de solidões” (SARTRE, 2010f, p. 198); pela traição, nós forçamos o Outro a encarnar a solidão, pois todos os demais tornam-se suspeitos e, ao mesmo tempo, tornamo-nos suspeitos para todos eles. Sartre novamente: “a consciência de ser traído é, para a consciência coletiva de um grupo sagrado, o que o delírio de influência é para o indivíduo” (SARTRE, 2010f, p. 198). Traindo, Genet força o Outro a experimentar uma solidão que, anteriormente, havia sido imposta a ele justamente pelo Outro; traindo, ele desestrutura a unidade coletiva e instaura o reino da desconfiança mútua, isto é, ele abala a unidade sintética do grupo fazendo com que todos se tornem outros ⁶³: “o Mal isola, exclui a reciprocidade” (SARTRE, 2010f, p. 199). Embora Genet saiba que

⁶¹ Utilizando passagens do romance de Genet, *Notre-Dame-des-Fleurs* (1943), Sartre (2010f, p. 184) exemplifica esta tentativa de irrealização do real através do Mal enquanto imaginário, lemos: “Se esse garçom de café se transformasse – como Divine – em mulher imaginária? E se, através desta comédia, ele arrastasse tudo, árvores, plantas, utensílios, animais, mulheres e homens em um turbilhão irrealizante? Nós veremos mais para frente que esta louca tentativa para substituir o mundo inteiro por uma aparência de mundo é nomeada a estética e que o esteta é mau”.

⁶² “A traição, com efeito, é um crime parasitário, pois deve incorpora-se a um outro crime. É um crime de segundo grau, de alguma maneira, um crime reflexivo (...)” (SARTRE, 2010f, p. 196).

⁶³ “Ora, a traição ataca diretamente o elo social, a essência íntima de toda coletividade” (SARTRE, 2010f, p. 205).

somente poderá trair a comunidade na qual vive (a dos ladrões, pois a comunidade dos justos já o considera um traidor e prontamente o expulsa de seu seio), seu objetivo, perpetuando esta ação, não é o de mudar o mundo, quer dizer, de colocar em perigo o *status quo*, mas conferir-lhe certo ser que visa o Mal e o sacrilégio, e cujo resultado provoque, então, o desaparecimento da reciprocidade dos outros em relação a ele, dele em relação a si mesmo ⁶⁴ e de todos uns com os outros. Entrementes, porquanto a traição seja trair os outros e, principalmente, trair a si mesmo, Genet esbarra em uma contradição fundamental do fazer o Mal: “a má intenção não é concebida senão para contradizer-se, pois esta contradição revela-nos que o Mal é um fim irrealizável e inconcebível da liberdade humana e porque uma vontade fundamental decreta que a impossibilidade do Mal é o maior mal” (SARTRE, 2010f, p. 208); afinal, o Mal, para ser radical, deve ser sua própria negação e, portanto, aspirar ao seu próprio fracasso ⁶⁵.

Se a consciência que busca este Mal radical deve querer o Mal para o mundo e para si mesma, se ela deve querer aniquilar-se a si mesma, esta total aniquilação somente seria possível através do suicídio real ⁶⁶, mas Genet, que escolhe sobreviver para fazer o Mal, não poderia jamais realizá-lo; desta impossibilidade chegamos a este curioso movimento, qual seja: enquanto sua consciência busca sua total aniquilação e, ao mesmo tempo, recusa o suicídio, “a busca do Nada não é para ela senão a maneira pela qual afirma sua existência, e mais ela luta contra si, mais ela existe. É o que Genet nomeia ‘a impossível nulidade’” (SARTRE, 2010f, p. 209), isto é, o fato de viver uma situação que não podemos senão sofrer e, por conseguinte, irrealizar, mas cuja

⁶⁴ “A traição possui, principalmente, o mérito de causar horror ao traidor. O traidor é horrível, covarde, fraco; ele se esconde para denunciar, ele viverá no terror. Genet sabe de tudo isso, para ele são razões para trair” (SARTRE, 2010f, p. 207). Neste sentido, o traidor é contra suas próprias fidelidades e amores; destarte, “pela traição, Genet se arranca de seu corpo, de sua vida, de sua própria sensibilidade: ele ruína seus amores, destrói seu eu, confere a si mesmo uma nova dignidade na infâmia que lhe permite desprezar-se mais diligentemente” (SARTRE, 2010f, p. 208).

⁶⁵ Lemos: “Genet não quer somente querer o Mal, ele quer ser o mártir da impossibilidade de querê-lo: não somente ele decide buscar o pior, mas reclama o fracasso radical de sua tentativa” (SARTRE, 2010f, p. 193).

⁶⁶ “(...) se o suicídio é o maior dos crimes, é também o único que é impossível de cometer. Nós vimos, com efeito, que a má vontade é, na criança, vontade de viver. Matar-se é ir em direção ao pior, mas ao mesmo tempo é renunciar ao Mal (...) porque o suicídio é também abandono, relaxamento, pois a escolha de viver para fazer o mal era uma revolta contra a impossibilidade da vida” (SARTRE, 2010f, pp. 190-191). Ademais, lembremos aqui os ensinamentos de *L'être et le néant*: o suicídio é a brusca extinção de todas as possibilidades, logo, se Genet simplesmente se matasse, todas as suas más possibilidades seriam coaguladas e soçobriariam no absurdo. A partir da impossibilidade do suicídio real, Genet forjará para si um “suicídio imaginário”: “Neste nível imaginário onde Genet se faz causa de si, ele se torna causa de sua morte: criar-se, matar-se, não é senão a mesma coisa. E cada crime não valerá tanto pelo Mal que ele traz ao universo, mas por ser uma repetição querida da morte original. Matamos para nos matar” (SARTRE, 2010f, p. 191).

irrealização total é impossível, pois a nadificação – como aliás já havia pontuado *EN*⁶⁷ – não vai jamais até o aniquilamento total. Mas Genet não é aquele que joga “quem perde ganha”? Eis aqui um bom exemplo deste jogo: fracassando em seu aniquilamento total, ele obtém êxito em sua busca pelo Mal ideal, pois ele é, como vimos, fracasso e impossibilidade; “a impossibilidade de viver é precisamente a mola de sua vida, a impossibilidade do Mal é o triunfo do princípio mau; o fracasso querido e perseguido sem cessar através de suas empreitadas (...) torna-se sua vitória” (SARTRE, 2010f, p. 209). Esta “impossível nulidade”, finalmente, faz com que a consciência apareça a si mesma quando busca seu aniquilamento, afinal, aniquilar-se é forçosamente consciência (de) aniquilar-se: aqui, pela primeira vez, Genet alcança a si mesmo enquanto subjetividade, torna-se, a partir desta “impossível nulidade”, o ser que sustenta no ser a sua própria impossibilidade de ser e o que ser que se faz existir por sua própria impossibilidade; “esta subjetividade impensável que ele toca para além e aquém do ser, aquém e além do possível, é *a existência*. Todavia, esta reivindicação da liberdade/existência através do fazer, não é senão um momento do complexo jogo de vai-e-vem de Genet: se deseja, através do *fazer*, a realização do Mal ideal, esta realização não visa senão o *ser*: “ele quer manter seu ser a partir de si mesmo e manter todos os seus atos a partir de seu ser (...). Nós reencontramos a subordinação do *fazer* ao *ser*” (SARTRE, 2010f, p. 213); subordinação que *L'être e le néant*, ademais, já havia pontuado. Ora, se o fazer encontra-se subordinado ao ser, e se o ser, como vimos, é tentativa de realizar a condenação-alienação do Outro sob o modo da identidade de si, será forçoso indicar que até o momento Genet encontra-se ainda atravessado pelo “Olhar de Medusa” de Outrem, ou seja, seu existencialismo não deixa de ser, ao mesmo tempo, desejo de essencialismo; “esta consciência de si divina não é senão o julgamento das pessoas honestas, mas idealizado e interiorizado” (PAMS, 2015, p. 201), isto é, requerido por si e para si. Desse modo, a análise da dupla dialética (do ser e do fazer) revelou-nos, finalmente, a labiríntica e complexa relação entre liberdade & alienação, para-si & outro, universal & singular.

1.3 - Baudelaire, Mallarmé & Genet: *Les trois Mousquetaires* de Sartre como reveladores do homem ao homem

⁶⁷ “(...) não é dado à realidade-humana aniquilar, mesmo provisoriamente, a massa de ser que é colocada diante dela. O que ela pode modificar é a sua *relação* com este ser” (SARTRE, 2010a, p. 59).

Até o presente momento, nós acompanhamos o desenvolvimento dialético do projeto original de Genet e observamos como a psicanálise existencial, “alargada” pela dimensão do sócio-histórico, foi capaz de restituir a complexidade e as contradições (objetivas & subjetivas) da existência-em-situação de Genet. Diante desta afirmação, constatamos que a psicanálise existencial torna-se a elucidação do “clima interior” do sujeito enquanto este vive e interioriza os dramas e conflitos promovidos pela sociedade na qual ele está submerso, isto é, em situação; em outras palavras, *a psicanálise existencial é análise da objetividade na subjetividade e análise da maneira como esta subjetividade interioriza (significa) a objetividade* ⁶⁸. Algo ainda mais preponderante insinua-se aqui: ao destacar o peso fundamental do Outro na constituição da singularidade do para-si, Sartre foi capaz aqui de, digamos assim, reestruturar sua noção mesma de para-si-para-outro e, assim, fazer com que as relações entre os para-si – que em *EN* eram primeiras de fato – se tornassem, também, primeiras de direito ⁶⁹. E à medida que essas relações adquirem uma importância fundamental, somos capazes de constatar outro fato não menos importante, qual seja: o projeto original de si não pode excluir o impacto que Outrem exerce no momento da escolha, por parte do para-si, desse projeto, isto é, a “ação” do Outro sobre mim reverbera na maneira como irei colocar-me existencialmente diante do insolúvel (porém constituinte) problema do Ser. Ora, e se o projeto original irrompe e vem conferir sentido ao tipo de possível (ou possíveis) que preciso realizar para coincidir com o em-si-para-si, é preciso convir que este conceito, o de possível, deve ser reorientado em detrimento do peso ontológico & sócio-histórico-cultural que o Outro exercer justamente sobre o projeto original: o possível, porque tributário do projeto, deve ser igualmente analisado sob a perspectiva da transcendência singular e da transcendência sócio-histórica-cultural. Doravante, começamos a vislumbrar que não podemos compreender em profundidade a riqueza multifacetada do vivido sem, forçosamente, incorrer a uma investigação que, simultaneamente, desvele as sinuosas interações entre liberdade & facticidade, para-si & outro, subjetividade & objetividade, universal & singular. Com isso, se se pensa ainda na possibilidade de uma “clínica” psicanalítica existencial, esta não poderá não trabalhar neste duplo registro há pouco indicado; mais ainda: não poderá apreender o sujeito em sua totalidade sem operar a elucidação dessa *dialética singular* através da qual o para-si

⁶⁸ Eis aí o conceito sartreano, ainda em estado larval, do universal-singular.

⁶⁹ Tecemos esta observação a partir do artigo de Worms que havíamos utilizado quando do final de nosso quarto capítulo.

movimenta-se existencialmente em suas contradições ⁷⁰. *Par contre*, esta última afirmação sugere um desafio a esta pretensa “clínica”: se a totalidade do sujeito não se deixa desvelar senão a partir da dialética singular, e se esta dialética singular, por sua vez, é posta em marcha através de um *estilo de escrita* que é capaz, mobilizando dialeticamente as contradições da existência, “romper” o silêncio da consciência (de) si. Isso significa que a psicanálise existencial é – e com isso estamos ratificando o que vimos a partir do comentário de Bourguault – uma *investigação de ordem escrita e não falada!* Daí o desafio para a instituição de uma “clínica” (no sentido clássico da clínica freudiana): como “romper” este silêncio do *Cogito* através do diálogo, quer dizer, a partir da interação – falada – entre analista e analisando? Assim, se em algum momento de nosso texto havíamos defendido a possibilidade uma “clínica” através da passagem da “linguagem-indicação” à “linguagem-comunicação”, é preciso sublinhar, segundo o próprio Sartre (1987, p. 61), que esta “linguagem-comunicação” somente se deixa vislumbrar a partir da *escrita* ⁷¹. E se o filósofo afirma que esta escrita é necessariamente a *prosa*, isso não nos desautoriza a falar aqui de uma linguagem-escrita-comunicação a partir do *estilo biográfico*: como bem frisa Louette (2002, pp. 213-222), a biografia existencial adquirirá, no *corpus* sartreano, o estatuto de um “verdadeiro romance” em oposição ao “falso romance”; lemos:

No fundo, a alternativa é relativizada entre os falsos romances e o verdadeiro romance. Falso romance: se Sartre não explica o porquê de ele não praticar esse gênero, é pela boa razão de que ele já o praticou, com a novela ‘L’enfance d’un chef’, onde uma ironia perpétua, que contesta o conjunto do texto, visa particularmente a interpretação psicanalítica do curso de uma vida, ainda que a sátira de um herdeiro faça eco aos temas marxistas. A diferença entre esse ‘falso romance’ e o ‘verdadeiro romance’ das biografias existenciais deve-se ao fato de que nestas últimas a dialética funciona com o rosto descoberto, elencando sua relação com as ciências humanas, tanto que elas adquirem a forma do ensaio, que Sartre define como ‘mistura das provas

⁷⁰ É interessante observar que esta dialética singular posta em operação nas biografias existenciais já prefigura a maneira como Sartre, em *Critique de la raison dialectique*, compreenderá a dialética: como práxis humana. N’outras palavras, as biografias existenciais já esboçam uma dialética eminentemente acomodada no terreno da antropologia entendida como lugar da prática (práxis) humana.

⁷¹ Ao atentarmos para este fato, isso não significa que não possamos pensar, tal como havíamos pensando, em uma linguagem falada que, uma vez purificada, se tornasse linguagem-comunicação. O principal problema, sem sobra de dúvidas, é este: como instituir este tipo de linguagem em um ambiente terapêutico se, como defende Sartre, a sociedade move-se através da linguagem-indicação? No limite, o que se exige aqui é uma transformação completa da própria Sociedade para que, assim, as consciências possam se relacionar sobre o crivo da reciprocidade e, portanto, da linguagem-comunicação.

e do drama'. (Provas mais dramas: dialética, mas decapitada) (LOUETTE, 2002, p. 222).

Sem que entremos no detalhe da passagem do romance à biografia existencial, gostaríamos apenas de fazer observar que a biografia, quer dizer, o estilo de escrita biográfica de Sartre, irá ocupar o espaço de seu antigo projeto romanesco; daí a nossa assertiva de que esta linguagem-comunicação não fica retida apenas no domínio da prosa romanesca, mas, muito pelo contrário, encontra seu ápice no estilo biográfico que aprofunda a comunicação à medida que visa, sob todos os ângulos, o concreto de uma existência-em-situação. No mais, poderíamos reforçar esta reivindicação da linguagem-comunicação enquanto estilo de escrita da biografia existencial ao sublinhar, sempre a partir da leitura/interpretação primorosa de Louette, os efeitos que Sartre almeja produzir em seus leitores (a maioria deles burgueses):

(...) escrever contra o seu público é também esperar (por que não?!) que ele fara, de alguma maneira, sua autocrítica. Mostrar Baudelaire alienado (ao olhar dos outros sobre ele) deveria desalienar (désaliéner) o leitor burguês. Por que? Porque a dialética do ser e do nada, do universal e do singular (categorias da biografia sartreana), é também, explica *Saint Genet*, aquela do bem e do mal (categorias éticas) em uma sociedade burguesa. Desemaranhar o curso de uma vida é *ipso facto* desemaranhar a encarnação dessas categorias morais. Epistemologia e ética estão reunidas no projeto biográfico (LOUETTE, 2002, p. 221) ⁷².

Diante deste excerto, compreendemos a amplitude programática da “prosa biográfica”: descortinar a totalidade concreta de uma existência, o que significa desvelar seus paradoxos e a maneira como o indivíduo sustenta, em unidade, estes paradoxos; acompanhar, psicanaliticamente, o desenvolvimento dialético do projeto/escolhe de ser enquanto projeto constituído pela interação do indivíduo com Outrem, com sua situação e com as suas facticidades, logo, trata-se de fazer emergir uma análise que, conjuntamente, esclarecerá o aspecto social, histórico e cultural da época na qual está inserido o sujeito para, então, esclarecer a maneira singular como ele vive e significa esta dada época; dirigir esta análise do “universal-singular”, desta vez sob um crivo político, contra o leitor burguês ou pequeno burguês com a intenção de “despertá-lo”

⁷² Além desses dois exemplos, não nos esquecemos da crítica, subjacente em *Mallarmé*, ao “reino alienador do Pai”.

para si mesmo (este último aspecto, dito dessa forma, possui um claro objetivo “revolucionário”, pois lima o *status quo* ⁷³). Em suma, poder-se-ia afirmar que esta “prosa biográfica”, ao reunir todos esses elementos analíticos-críticos, vai de encontro com a exigência que Sartre havia escrito em *Qu’est-ce que la littérature?* (1980, p. 320): “uma liberação que se propõe a ser total deve partir de um conhecimento completo do homem por si mesmo”. E o que seria este “conhecimento completo” senão a compreensão da existência do para-si como liberdade situada, isto é, como uma subjetividade que significa as facticidades que o mundo lhe impõe, como uma liberdade que, justamente por ser liberdade, faz deste para-si um nada de ser que almeja, através de suas ações, a totalidade faltada do em-si-para-si? E este “conhecimento completo” não pode ser alcançado senão através deste “método especial” que, desvelando as significações ônticas e ontológicas do projeto inicial como resposta ao problema do Ser (e desta vez esse problema é alargado aqui, pois abarca, como vimos, os imbróglis do social), irá visá-lo a partir de todos os seus ângulos, para, finalmente, constatar que a existência humana é *contradição* e *inquietude*. Ora, contradição e inquietude porque é ser que é o que não é e não é o que é, ser-para-si que deseja a impossível, porém normativa ⁷⁴, fusão com o ser-em-si, ser alienado, mas igualmente ser produtor de alienações; em suma, elencando todos esses dípticos contraditórios (que não quer dizer excludente), não vislumbramos senão o “princípio dos princípios” subjacente a todos eles: a liberdade, não como uma potência infinita de fazer o que bem entendermos, na hora que bem entendermos e da forma que bem entendermos (*liberté en l’air*), mas como princípio norteador de possibilidade da ação diante de uma situação objetiva colocada pelo mundo e pelos Outros; “a liberdade *não é*, propriamente falando; ela se conquista numa situação histórica (...)” (SARTRE, 1980, p. 90).

Desta última afirmação, somos capazes de depreender a suma importância das biografias existências para a “lapidação” disso que, por ser um dos conceitos nucleares da filosofia sartrena, provocou (e ainda hoje provoca) uma miríade de interpretações apressadas e equivocadas: se num primeiro momento *Baudelaire* ainda vise uma liberdade sem pontuar sua interação com o social, *Mallarmé* e *Genet* (mais esta última obra do que aquela), bem ao contrário, não se furtam de, a partir de uma paulatina

⁷³ Lemos em *Qu’est-ce que la littérature?* (1980, p.136): “O apelo que o escritor dirige a seu público burguês, queira ele ou não, é uma incitação à revolta; o apelo que lança, ao mesmo tempo, à classe dirigente, é um convite à lucidez, ao exame crítico de si mesma, ao abandono de seus privilégios”.

⁷⁴ Nunca é demais frisar: este desejo de ser é dito normativo, pois subjaz ao próprio movimento intencional de abertura do mundo à consciência; ou, n’outras palavras, subjaz como *leitmotiv* da correlação consciência & mundo.

aproximação do filósofo com o marxismo, reiterar o impacto do social (objetivo) na constituição (subjéctiva) do sujeito. Senão vejamos: se em *Baudelaire* fora lavrada a sentença de que todo homem “não é jamais senão uma impostura”, e que por isso mesmo ele “merece a vida que possui/possuiu”, em *Mallarmé* vimos que o homem, muito antes de ser homem, foi uma criança forjada através do olhar alienador dos Outros (neste caso, o olhar alienador paterno enquanto olhar que gera a repetição e a manutenção da ordem vigente) e que, crescendo, constata seu abandono num mundo contingente/paradoxal para então declarar que “o homem é Drama”. Em *Genet*, finalmente, deparamo-nos com esta “impostura” e com esse “drama”, mas em uma nova perspectiva, isto é, sob o crivo, ainda em estado de amadurecimento, do universal-singular. Desta maneira, o homem, aqui, é uma *impostura* porque alienado e alienador, porque vítima dos outros ao mesmo tempo em que é carrasco de si mesmo, porque sujeito agente & passivo, transcendência singular perpassada pela transcendência sócio-histórica-cultural, sujeito e objeto. E o homem é *drama* porque só pode existir sob este único modo de ser que é o seu, ou seja, só pode existir como o sujeito paradoxal e contraditório que é, ou melhor, como o ser que é o que não é e não é o que é; em suma, como ser livre & alienado, como um ser não coincidente a si que, por isso mesmo, é assombrado pelo “espectro” desse si e deseja a realização da totalidade faltada em-si-para-si através de cada uma de suas atitudes óticas. Daí que diante desta paradoxal imagem do *homo sartrianus*, Sartre, em *SG*, reivindique uma moral tão necessária quanto impossível. Com isso, retornamos àquele ponto obscuro que vem rondando e assombrando nossa incursão na filosofia sartreana: o estado original (e aparentemente intransponível) da inautenticidade/má-fé. E se há uma escapatória diante desse estado (estado que, em *SG*, será descrito como uma solidão do homem ⁷⁵), ela só poderá ser realizada (um pouco à guisa do que havíamos proposto em nosso quinto capítulo), a partir de uma espécie de “reconciliação” entre objetividade e subjetividade (o que

⁷⁵ Vejamos que esta solidão é constituída a partir deste estado inautêntico do homem, daí que o filósofo afirme que: “(...) você está com todos, escreve para todos, você toma Deus como testemunha ou a espécie humana, ou a história, ou os seus vizinhos ao lado, você é o instrumento dócil de uma família, de um meio social, de uma profissão, de um partido, de uma Igreja. Recebe seus pensamentos do exterior, através dos jornais, rádio, pelas conferências e pelos discursos, para redistribuí-los imediatamente; não fica um só momento sem falar, sem escutar, e nunca diz nem ouve senão aquilo que qualquer um diria ou ouviria no seu lugar. (...) Mas, de certa forma, você está sozinho. E não situo essa solidão em nossa vida privada, que é apenas um setor da vida pública, nem em nossos gestos, que são sociais e compartilhados: encontro-a por toda a parte; sendo negação, ela é o negativo de nossos amores, de nossas ações, de nossa vida pessoal ou política. Ela não é nem a subjetividade propriamente falando e nem a objetividade, mas é a relação de uma com a outra, quando esta é vivida como um fracasso” (SARTRE, 2010f, p. 653). Assim exposta, a solidão é a fatura de uma relação não recíproca entre subjetividade e objetividade, para-si e outro.

significa uma reconciliação e, portanto, um novo tipo de relação entre para-si e outro): “(...) passamos nosso tempo fugindo do objetivo para o subjetivo e do subjetivo para a objetividade. Este jogo de esconde-esconde não findará senão no dia que tivermos a coragem de ir até o fim de nós mesmos, nas duas direções ao mesmo tempo” (SARTRE, 2010f, p. 662). Ao que tudo indica, a origem desse estado inautêntico é, precisamente, o si, pois enquanto ideal de Ser, ele lança o para-si numa empreitada de má-fé (leia-se inautêntica): orientado por essa busca, o sujeito não pode visar os outros senão como *meios* para alcançar esta tão desejada identidade a si. Tão logo este ponto tenha sido rememorado, este não deixa de vir acompanhado do problema, qual seja: como “exorcizar” a presença fantasma (mas real e concreta) do si, sem, por outro lado, fazer ruir o expediente fenomenológico da intencionalidade? Como poderíamos, “exorcizando” o si, “reconfigurar” as relações intersubjetivas e a relação do para-si com o mundo, se é justamente ele (o si) o operador normativo que engendra o movimento mesmo de abertura da consciência ao mundo? Há escapatória possível, ou devemos, como supostamente teria relatado Cony a Nelson Rodrigues ⁷⁶, “resumir desesperadamente” que “o homem fracassou”? Que o homem *esteja* em estado de fracasso é certo, mas isso significa, *ipso facto*, que este estado seja o único possível?

Proselitismos do fracasso e do pessimismo à parte, a filosofia sartreana ensina-nos, ainda que muitos se recusem a ver, que é somente através da livre ação que poderemos nadificar o estado real do mundo para, fazendo-o irromper como insatisfatório, vislumbrarmos outras realidades possíveis. Ainda, é justamente esta filosofia, que embora seja vista como pessimista, que, pelo expediente psicanalítico-biográfico, desvela as contradições da existência (do vivido) e, deste desvelamento, forja o ensejo de uma autocrítica por parte daquele que as lê. E se se aceita esta hipótese, é preciso convir, não obstante, que a psicanálise existencial – enquanto psicanálise da consciência e psicanálise sócio-crítica –, forçando o Cogito pré-reflexivo a “falar”, força, igualmente, o si idêntico que o assombra a revelar-se como ontofenomenologicamente impossível: daí que poderíamos conceber esta psicanálise como um método de “caça e expurgação” do fantasma do si idêntico. A psicanálise, portanto, desdobra-se, a partir dos ensinamentos da ontologia fenomenológica, em uma *hantologie* e em uma “chassologie”: *hantologie* porque, enquanto “ciência da

⁷⁶ Suposta confissão descrita em crônica de Nelson Rodrigue intitulada “O cafajeste não viaja”.

assombração”⁷⁷, ela descortinará, através dos ensinamentos ontofenomenológicos, o ideal impossível do si enquanto espectro que assombra a consciência (de) si; “chassologie” porque, após esta revelação da estrutura (contraditória) do si, ela produzirá, a partir das biografias existenciais, uma análise minuciosa dos efeitos (efeitos ônticos e ontológicos) deste si, compreendido como projeto original de si do para-si, para então caçá-los através de uma dialética singular que revelará a unidade de suas contradições. Revelada as contradições, ela poderá fornecer um “espelho crítico”⁷⁸, dessa vez aos seus leitores, enquanto possibilidade de uma autocrítica; autocrítica que, talvez, pudesse expurgar ou dirimir a famigerada busca da identidade a si⁷⁹. E esta busca, uma vez dirimida por este duplo movimento (desvelamento do si e caça de suas contradições), poderia figurar como o ensejo de uma revelação da verdadeira face da alteridade humana, qual seja: a de que *somos iguais* justamente porque *somos todos diferentes* uns dos outros; nesse sentido, o pensamento sartreano mostra-nos que, para além de uma suposta revolução objetiva das estruturas de poder do mundo, é necessário realizar uma revolução subjetiva do para-si consigo próprio e do para-si em relação aos outros.

Ora, se o homem, atualmente, vive imerso nesse estado de inautenticidade, isso não significa, *par contre*, que não existam ou não possam existir outros modos de ser possíveis para além deste que assume o em-si-para-si como o valor de todos os valores; mas se um modo de ser autêntico não é descartado do horizonte filosófico de Sartre, é igualmente verdadeira a constatação de que, pelo menos até aqui e com base nos textos

⁷⁷ Todas essas considerações, como perceberá o leitor, são inspiradas na terminologia derridiana exposta já na mencionada obra *Espectros de Marx* (1993).

⁷⁸ Este espelho crítico, em Genet, revelará ao leitor que ele, enquanto homem, não difere de Genet; eis a imagem de nossa condição: “(...) acusadores como todos, nós estamos, ao mesmo tempo, sozinhos e somos acusados por todos. Já que a relação social é ambígua e comporta sempre uma parte de fracasso, (...) já que cada pensamento divide tanto quanto une, porque todo discurso aproxima pelo o que expressa e isola pelo o que cala, já que um abismo intransponível separa a certeza objetiva que possuímos de nós mesmos e a verdade objetiva que somos para os outros, já que não cessamos de julgar-nos culpados ao passo que nos sentimos inocentes, já que o acontecimento transforma, não apenas na história, mas até na vida das famílias, as nossas melhores intenções em vontades criminosas, já que nunca estamos certos de não nos tornarmos, retrospectivamente, traidores, (...) já que o único recurso do culpado e sua única dignidade é a obstinação tenaz, o agastamento, a má-fé e o ressentimento, (...) já que somos, de qualquer forma, *impossíveis nulidades*, é necessário escutar a voz de Genet, nosso irmão, nosso irmão”, pois “ele eleva ao extremo essa solidão latente, larvar, que é a nossa, ele amplia nossos sofismas até fazê-los estourar, aumenta nossas derrotas até a catástrofe (...)” (SARTRE, 2010f, p. 660).

⁷⁹ Se insistirmos na leitura do si como espectro, é forçoso admitir que sua supressão seja um tanto complicada, pois “(...) um espectro é precisamente o contrário de um corpo imóvel, de um morto que esteja definitivamente morto: não há corpo, não há lugar fixo, e ele retorna (por essência, é um retornante (*revenant*)), tão incessantemente que a seu propósito nenhum trabalho real de luto é possível” (RAMOND, 2007, p. 57). Troquemos “trabalho real de luto” por “trabalho real de purificação” e... *voilà*, a similitude entre ambos fica ainda mais latente.

analisados, este modo de ser autêntico revela-se como um dos verdadeiros, digamos, “mistérios da fé” desta filosofia ⁸⁰. Do arrazoado de obras analisadas aqui, poder-se-ia concluir, quase com toda a certeza, de que o primeiro movimento para a transformação da realidade-humana, em nível objetivo e subjetivo, é a aceitação - para falar como Genet - de nossa “impossível nulidade”, isto é, a aceitação de que “não nos é permitido nem elevar-nos até o ser, nem abismar-nos no nada” (SARTRE, 2010f, p. 660). Doravante, a questão: poderiam *Critique de la raison dialectique* e *L’Idiot de la Famille*, a partir da nova malha teórica que constituem, ofertar uma saída definitiva desse estado ⁸¹? Com o exame aprofundado da alienação a partir das definições de *práxis*, *prático-inerte*, *escassez*, *grupo em fusão...*, e depois com o emprego dessas análises/conceitos para a produção de uma compreensão da vida de Flaubert, não poderíamos vislumbrar com mais rigor (porque munidos de novos aparatos teóricos) a tão desejada saída ante este estado de inautenticidade? Talvez ⁸², mas, para tanto, seria preciso que efetuássemos uma rigorosa análise dessas duas obras (colossais, diga-se de passagem): mas essa é uma outra história e fica, quem sabe, para um outro momento.

⁸⁰ Afinal: “Se pudéssemos ser todos, em uma simultaneidade e em uma reciprocidade perfeitas, objetos e sujeitos ao mesmo tempo, uns para os outros e uns pelos outros, ou se pudéssemos abismar-nos juntos em uma totalidade objetiva, ou se nunca fôssemos, como na Cidade dos Fins kantiana, senão sujeitos reconhecendo-se como sujeitos, as separações cairiam; mas não se pode ir ao extremo nem num sentido e nem no outro: não poderíamos ser todos objetos, a não ser para um sujeito transcendente, nem poderíamos ser todos sujeitos, se não empreendêssemos primeiro a impossível liquidação de toda objetividade (...)” (SARTRE, 2010f, p. 652). Grosso modo, Sartre atenta para o fato de que não podemos totalmente sair da objetividade que nos esmaga e nem da subjetividade que nos exila.

⁸¹ Ou, bem ao contrário, intensificar este estado. Sabemos que CRD busca desvelar a alienação do para-si em nível de escassez e campo *prático-inerte*. Já em *L’Idiot*, tratar-se-á de analisar, a partir de Flaubert, a tão famigerada passividade.

⁸² Ou talvez não, pois “fazemos pequenas revoluções, mas não há um fim humano, não existe algo que interesse ao homem, só há desordem (...) nesse conjunto miserável que é o nosso planeta” (SARTRE apud PERDIGÃO, 1995, p. 272).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, nós nos esforçamos para compreender, da forma a mais rigorosa possível, os elementos teóricos que permitiram Sartre esboçar, em *L'être et le néant*, uma psicanálise existencial (compreendida aqui como psicanálise da consciência, investigação da realidade da consciência). Na contínua busca elucidativa desses elementos, pudemos, igualmente, delimitar passagens e fronteiras; *passagem* da fenomenologia à ontologia fenomenológica, depois, *passagem* dessa ontologia fenomenológica à psicanálise existencial. Dessa psicanálise, e buscando o que pensamos ser sua aplicação teórica (mas por que também não prática?), fomos de encontro às biografias existenciais e, do exame em filigrana de Baudelaire, Mallarmé e Genet, vislumbramos, nesta última obra, uma *fronteira*, um limiar entre o referido ensaio dos anos 43 e *Critique de la Raison dialectique*. Bem, não se trata aqui de entrar no caloroso debate que divide os comentadores de Sartre, isto é, o de saber se podemos falar num primeiro e num segundo Sartre, um antes e um depois de sua incursão no pensamento de Marx; bem ao contrário disso, esta fronteira revela-se diante de nós, leitores ainda incipientes da vasta produção sartreana (eis aí um ponto consensual), menos como continuidade ou ruptura do que como um esforço constante, por parte do filósofo, na compreensão da realidade-humana e na intensificação (e complicação) da complexidade que constitui o homem. Assim, de 1937 a 1952 só há uma única e constante preocupação: ir cada vez mais *vers le concret*, isto é, cercar a concretude da existência, fazê-la revelar todos os seus *Abschattung*, todas as suas contradições; em suma, diríamos (de forma um tanto prosaica) que preocupação de Sartre nunca esteve senão inteiramente volta à liberdade. E que longa e sinuosa história este conceito possui: no opúsculo sobre o Ego transcendente, ela é liberdade infra-humana, em *L'Imaginaire*, estudo de psicologia fenomenológica, ela é um poder de nadificação do real, em *Carnets e L'être et le néant*, o próprio ser do homem, o *leitmotiv* da ação e de seu correlato, dessa vez amargo: não existem desculpas; o homem, sendo liberdade do princípio ao fim, está condenado a ser livre e deve arcar com todas as suas atitudes! E se acuado esse homem se lança na busca de justificativas, isso não se deve senão ao fato de que ele é, enquanto ser que não é o que é e é o que não é, um ser no qual a estrutura de seu ser possibilita a má-fé. Em regime de ontologia fenomenológica, o homem não passa senão de uma paixão inútil, de uma “consciência infeliz sem possibilidade de

superação de seu estado de infelicidade”; daí que Baudelaire, enquanto figura imersa nesse “austero regime”, tenha tido a vida que mereceu. Já Mallarmé e Genet, ao contrário, irrompem como bodes expiatórios do terrível reino dos Adultos (e cujo pai faz às vezes de um Rei severo e controlador). Teria Sartre, com isso, “amolecido” seu coração? Ironias a parte, sim e não. Primeiro o *sim*: descobrindo, paulatinamente, a “força” do social e sua interação com a subjetividade, o filósofo reestrutura sua ontofenomenologia do Olhar, isto é, ela sai daquele cenário ontológico de *EN* e passa, então, a atuar ativamente no nível das situações concretas vivenciadas pelo sujeito-em-situação. E vejamos que este sujeito, para ser o que *é* no presente, teve de ser talhado e manufaturado, nos princípios longínquos de sua história pessoal, ou seja, na sua infância (passado) ¹; destarte, a criança revelar-se-á como um “objeto manufaturado” à guisa da vontade (imperiosa) dos Adultos. Como dissemos em algum lugar, o homem, antes de ser homem, foi uma criança, um bode expiatório, o que significa que sua alienação não provém mais unicamente de si mesmo, mas de sua incontornável relação com o Outro. Mas então isso significa que, uma vez tornado adulto, ele poderá justificar suas ações através dessa infância alienada? *Não*, pois mesmo alienado durante aquilo que chamamos de “época de ouro” ou “Paraíso Perdido”, ele não deixa de ser liberdade ². Logo, a fase objetificante e alienadora da infância não significa uma perda de liberdade, mas, muito pelo contrário, ela é o momento no qual esta criança, advindo como consciência (de) si, deverá livremente aceitar ou recusar esta alienação que lhe havia sido imposta tiranicamente pelos adultos; afinal das contas, “o importante não é o que fizeram de nós, mas aquilo que fazemos com o que fizeram de nós”. Esta frase, ainda que indique que nós somos os responsáveis últimos pela escolha de nosso ser, esconde, todavia, uma verdade mais amarga que talvez não queiramos enxergar, seja por medo ou por pura e simples preguiça: afirmar que o que conta é aquilo que fazemos do que fizeram conosco, significa afirmar que fomos/estamos alienados pela presença do Outro. Ou algo ainda pior: significa afirmar que irei constituir-me como ser singular a partir

¹ Desta observação, consta-se outra, não sem importância: a “valorização” do ek-stase passado para a compreensão de uma existência em sua totalidade (destotalizada).

² Se é verdade que a criança não deixa de ser liberdade, não é menos verdade que ela se torne um adulto “moldado” pelas escolhas dos pais: a criança, na perspectiva sartreana, possuirá um destino pré-fabricado pelos pais; tornada adulta, constatar-se-á que ela estará impregnada por este destino pré-fabricado. É nesse sentido, aliás, que Sartre, em *L'idiote de la famille* (1971, p. 106), possa afirmar que o irmão mais velho de Gustave Flaubert, Achille Flaubert, não seja um verdadeiro adulto, isto é, um indivíduo detentor de suas próprias características: “(...) para falar como um analista, Achille é um ‘adulto’, que seja, mas não um *verdadeiro*, pela razão de que os adultos são falsos por essência: esses *trompe-l'œil* são fabricados em certos meios, em certos momentos (...)”.

daquilo que fizeram de mim; liberdade & alienação, portanto, parecem andar juntas quando da elaboração sistemática das biografias existenciais como método de análise da relação (conturbada) da subjetividade com a objetividade ³.

Mas não é só do ponto de vista ontológico & social do para-si-para-outro que o homem conjuga em seu ser liberdade e alienação, pois este díptico possui uma estrutura ontofenomenológica mais profunda e primeira: a consciência (de) si assombrada pelo “espectro” de um si idêntico definido como valor em-si-para-si ou, para usar uma terminologia própria à *L'être et le néant*, desejo de ser Deus. Já sabemos que a realização desse desejo é impossível, mas cabe, nesta Conclusão, ratificar e reunir indicações que fornecemos ao longo de nossas investigações: este si idêntico a si ou valor, nas tramas da *opus magnum*, é um ser que não possui ser, porque é valor, mas por ser valor, é um ser; desse modo, ele parece ser e não ser, é real e ao mesmo tempo imaterial: um espectro? No quinto capítulo de *Espectros de Marx* ⁴, Derrida busca, entre outras coisas, demonstrar que a percepção, tal como definida pelos fenomenólogos, não foi capaz de perceber a “duplicidade do dado”, “a fenomenologia faria do ver imediato (bem como de todo conhecimento sensível (...)) seu pedestal” (PETITDEMANDGE, 2007, p. 24). Mas o que significa isso para a economia conceitual do texto em questão? Grosso modo, uma tal assertiva visa revelar a percepção do fenomenólogo como uma, digamos assim, “percepção ingênua” incapaz de compreender a fissura que atravessa a fenomenalidade, a tal da duplicidade do dado. Para ilustrar essa condição “fissurada”, Derrida retoma a famosa análise da mercadoria tal como essa aparece em Marx: o famoso exemplo da mesa, por exemplo, indicará a sua dupla natureza, ao mesmo tempo valor de uso e valor de troca, coisa fixa e coisa móvel; mas o que isso indicaria segundo a leitura do filósofo franco-argelino? Ora, grosso modo, a duplicidade da coisa, o fato de que ela é assombrada pela mercadoria que, enquanto espectro, a transforma: “A mercadoria assombra a coisa, seu espectro trabalha seu valor de uso” (DERRIDA, 1994, p. 202); a mesa é mais do que apenas esta mesa-aí. Todavia, e talvez seja este o fulcro da análise, se a mesa pode ser mercadoria, significa que ela já era mercadoria na

³ Nesta toada, bradar uma espécie de liberdade infinita a partir da letra sartreana é operar a partir de um existencialismo vulgar. Bem, mas nós poderíamos nos perguntar o que supostamente leva a este existencialismo vulgar: o fato de que a filosofia sartreana ficou quase que restrita às suas “máximas” ou “frases de efeito”. Um possível culpado? O estilo literário da filosofia de Sartre; aliás, o próprio Autor censura o suposto uso indevido desse estilo em sua filosofia; lemos: “(...) eu utilizava, por erro – como, aliás, fazem a maior parte dos filósofos -, frases de ordem literária para um texto cuja linguagem deveria ter sido exclusivamente técnica, isto é, no qual as palavras deveriam possuir um sentido unívoco” (SARTRE, 1976, p. 139).

⁴ “Aparição do inaparente: a ‘escamoteação’ fenomenológica”.

madeira, “e disso tiraremos a conclusão de que Marx, tanto quanto Platão ou Rousseau, não pode (porque isso é impossível) escapar da proliferação de seres indecisos ou indizíveis no coração mesmo de sua empreitada de racionalização e de distinções conceituais” (RAMOND, 2007, p. 63).

Ora, o que tudo aquilo tem a ver com a filosofia sartreana, sobretudo aquela de *L'être et le néant*? “Alhos com bugalhos!”, diria o leitor já irritado e cansado depois de percorrer tantas páginas... Todavia, as coisas, como a fenomenalidade, não são tão simples assim; a tese de Derrida clarifica, salvaguardada suas diferenças, o *télos* da ontologia fenomenológica de Sartre, e, conseqüentemente, sua possível não filiação nesta corrente de fenomenólogos ingênuos ou afoitos em negarem a estrutura paradoxal e assombrosa da existência (sua inquietude). E esta possível não filiação corre mais ou menos no seguinte sentido: a afirmação *ontológica* do para-si como nada de ser desdobra-se numa afirmação *fenomenológica* de que a consciência é presença a si e esta assertiva, por sua vez, culmina no valor normativo do si como aquilo pelo qual a consciência poderia advir como consciência idêntica a si. Ora, e não é preciso muito para constatar que este *si*, enquanto “índice fenomenal do ser do para-si”, institui uma fissura no vivido; se o si subjaz, como não cessamos de repetir diversas vezes, ao movimento intencional da consciência, como função intencional, isso significa que a consciência, ao visar o X qualquer, visa-o neste “duplo registro”: o X é, enquanto objeto da percepção, fenômeno de ser, mas, enquanto em-si, possui um ser transfenomenal; o para-si, de fato, visa-o como fenômeno, mas deseja, de direito, seu ser transfenomenal (ser do fenômeno), isto é, deseja, através desse ser, o si idêntico. Frisemos: o exame ontofenomenológico da categoria do ter revelou-nos com clareza a fissura que atravessa o dado (objeto): se visto possuir um X qualquer, visto-o sob o duplo registro de sua materialidade e de sua imaterialidade, ou seja, visto-o enquanto objeto material (idêntico a si) através do qual eu realizaria a desejada fusão de meu ser-para-si ao ser-em-si (o si idêntico, espectral, é aqui o fetiche da mercadoria em termos sartreanos). O si (espectral⁵), portanto, é uma espécie de espectro que assombra o para-si porque não cessa de fazer

⁵ Discorrendo sobre “as condições de possibilidade” do aparecimento do espectro, Derrida (1994, p.22) observa que esta condição está atrelada a uma “fenomenalidade sobrenatural e paradoxal” que não podemos determinar “como ego, sujeito, pessoa, consciência, espírito, etc.”. Apenas a título de curiosidade, indiquemos que, para Derrida (1994, p. 181), “a possibilidade radical de toda espectralidade deveria ser buscada na direção do que Husserl identifica, de modo tão surpreendente e forte, como um componente intencional mas não real do vivido fenomenológico, a saber, o *noema* (...); essa inclusão intencional mas *não real* do correlato noemático não está nem “dentro” do mundo, nem “dentro” da consciência. Mas ela é justamente a condição de toda experiência, de toda objetividade, de toda fenomenalidade, a saber, de toda correlação noético-noemática – originária ou modificada”. A restituição

com que ele, ainda que irrefletidamente, apreenda-se como consciência (de) si e não como consciência idêntica de si. Ora, e se insistirmos nesta comparação do si como fetiche da mercadoria, convém sublinhar que o fetiche ou a alienação (em regime de ontologia fenomenológica) não possuem suas origens primeiras em um sistema político-econômico, mas são o resultado, a fatura direta, *da estrutura paradoxal e inquietada de ser do ser-para-si*; o homem é o ser através do qual o espectro vem ao mundo. Sartre, enquanto bom *filósofo da subjetividade*, postula a fissura do dado a partir da fissura intraconsciente, e se sua ontologia fenomenológica pode ser lida como uma *hantologie*, esta leitura deverá levar em consideração o arrimo do espectro (consciência idêntica a si) à própria estrutura de ser da consciência (consciência (de) si). Dessas indicações, uma outra: se nossa leitura interpretativa estiver correta, é preciso convir que aquela imagem clássica da filosofia sartreana como racionalista ou até mesmo ultra-racionalista não parece ser senão o resultado de uma leitura apressada; aliás, não foi o próprio Sartre que, primeiro em *TE* e depois em *Esquisse*, reiteradamente insistiu na constatação de que “o homem é sempre um feiticeiro para o homem”?

Desse modo, se a ontologia fenomenológica descreve, em nível de estrutura ontológica do para-si, as *hantises* provocadas pelo si, isto é, se ela detalha este si no nível da investigação da *verdade* da consciência, não caberá senão a psicanálise existencial a sua elucidação sob a perspectiva da *realidade* dessa consciência: enquanto investigação do projeto original de um para-si concreto e situado, a psicanálise sartreana, psicanálise da consciência (de) si, possui por tarefa romper o silêncio hermético do *Cogito* para fazê-lo “falar”. Daí que dessa tarefa advenha um segundo sentido que havíamos dado a esta psicanálise: o de caçar, amparada numa dialética singular, os fios emaranhados do vivido, caçar suas contradições, compreendendo-as como movimento singular de uma existência, existência esta atravessada pelo inexorável desejo de Ser. E esta “chassologie” somente poderá ser efetivamente realizada através do estilo biográfico sartreano, pois é através da escrita que poderemos “caçar” o incessante movimento dialético das contradições e negações que constituem a existência humana como “balanço perpétuo entre o ser e a existência”. Desta assertiva, uma ou duas observações: 1) a tal “clínica psicanalítica existencial” proposta por Betty

desse trecho mostra-se interessante aqui pelo seguinte fato: sabemos que a versão sartreana da fenomenologia descarta todos esses elementos husserlianos enquanto elementos que orbitam em torno de uma fenomenologia transcendental, mas em *L'être et le néant*, vimos que o si idêntico é condição da fenomenalidade da consciência, nesse sentido, poderíamos pensá-lo (a título de hipótese) como vindo ocupar o lugar do noema de Husserl.

Cannon, lá em sua obra *Sartre et la psychanalyse*, revela-se então um tanto problemática e não tão óbvia assim (sem falar no tom “positivista” da obra ⁶); 2) se se pensa na possibilidade de uma clínica enquanto interação do analista e do analisando, seria necessário conceber um tipo de linguagem (falada) através da qual o psicanalista poderia apreender, no discurso do analisando, o movimento singular e dialético de sua existência. Diante dessas dificuldades, é fácil entender o porquê de a psicanálise sartreana, apesar de sua riqueza, não ter conhecido uma verdadeira posteridade clínica. Contudo, se esta última afirmação é tecida à sombra do já referido artigo de Merle, nós não poderíamos nos filiar a ele totalmente, e muito menos quando ele afirma que este não conhecimento de posteridade não seja de nenhum modo lamentável: se a riqueza dessa psicanálise, tal como constatamos nas biografias, não basta para que lamentemos a ausência de posteridade, o artigo de Gonçalves, “Sartre e a psicanálise contemporânea”, visa mostrar justamente o contrário, isto é, busca indicar que muitos psicanalistas contemporâneos tem se esforçado em realizar, a partir de Sartre, um trabalho crítico de “desmecanizar a teoria e a clínica psicanalíticas” ⁷. Quanto a nós, historiadores da filosofia, a riqueza conceitual da psicanálise de Sartre está, para além da possibilidade efetiva de uma clínica, no fato de que ela pode produzir um discurso que se contraponha à hegemonia do discurso psicanalítico enquanto, e dessa vez para falar como Deleuze e Guattari, “o descobridor dos mecanismos do desejo e o organizador de seu controle”. Talvez haja algo ainda mais preponderante do que esta última afirmação, qual seja: através da psicanálise e da biografia existenciais constata-se que uma possível “cura efetiva” do homem somente será possível a partir do momento em que superarmos a inautenticidade na qual estamos todos, e sem exceção, atolados até o pescoço; uma libertação do homem somente se deixará vislumbrar a partir do momento em que houver reconciliação do objeto e do sujeito ⁸. Enquanto isso não acontecer - e nosso momento atual, mais do que nunca, não dá sinais de que isso se quer seja possível ou de que esteja próximo -, a psicanálise e as biografias existenciais

⁶ Vejamos que não se trata de crítica o conjunto da obra, mas apenas os momentos em que ela traz casos nos quais ela teria supostamente empregado a psicanálise existencial.

⁷ Não entraremos no mérito dessa questão; mas se o leitor se interessar sobre o tema, pode e deve consultar o mencionado artigo de Gonçalves.

⁸ Ver: Sartre, 2010f, p. 662. Uma hipótese interpretativa desta tão desejada reconciliação à luz do que já havíamos mencionado a partir de *CPM*: desvelando-nos como seres cuja tarefa é a de fazer existir o ser, seríamos capazes de conceber um tipo de Em-si-para-si não espectral, isto é, um Em-si-para-si que sinalizasse a mútua dependência do objetivo e do subjetivo. Como realizá-lo? Através da liberdade como um fim em si mesmo; saída que, como vimos, não é passível de problemas.

continuam sendo ainda leituras necessárias para o desvelamento e caça dos *espectros* que nós forjamos para nos assombrar e assombrar nossas relações com os outros.

Em tempo (embora não sem alguma demora): nada disso é importante; o mundo pode muito bem passar sem a filosofia de Sartre, “mas pode passar ainda melhor sem o homem” (SARTRE, 1980, p. 357).

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Silvio Luiz. *Sartre: direito e política*. São Paulo: BOITEMPO Editorial, 2016.

ANDRADE, Carlos Drummond de. “Ausência”; in: *O corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ARON, Raymond. *Mémoires*. Édition intégrale inédite. Préface de Nicolas Baverez. Avant-propos de Tzvetan Todorov. Paris: Éditions Robert Laffont, 2010.

ANSELMINI, Julie; AUCAGNE, Julie. “Présentation”; in: *Recherches & Travaux*, n°71. Grenoble: Université de Grenoble, 2007, pp. 5-27.

BACHELARD, Gaston. *La psychanalyse du feu*. Paris: Gallimard, “Folio Essais”, 2012.

_____. *L'eau et le Rêves. Essai sur l'imagination de la matière*. Paris: Librairie José Corti, “Le livre de poche”, 2016.

BARROS, Manoel de. “Desejar Ser - Segunda Parte”; in: *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro: ed. LeYa, 2013.

BARBARAS, Renaud. “Introduction”; in: *Sartre. Désir e liberté*. Paris: PUF, 2005, pp. 9-18.

_____. “Désir et manque dans *L'être et le néant*: le désir manqué”; in: *Sartre. Désir e liberté*. Paris: PUF, 2005, pp. 113-140.

_____. *Introduction à la philosophie de Husserl*. Paris: Les Éditions de La Transparence, 2008.

_____. “Désir et totalité”; in: *ALTER, Sartre phénoménologue*, n° 10. Paris: J. Vrin, 2002, pp. 13-22.

BERGEN, Véronique. “Saint Genet: comédien et martyr”; in: *Dictionnaire Sartre*. Sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe. Paris: Éditions Honoré Champion, 2013, pp. 441-444.

BERNET, Rudolf. “La ‘conscience’ selon Sartre comme pulsion et désir”; in: *ALTER, Sartre phénoménologue*, n° 10. Paris: J. Vrin, 2002, pp. 23-43.

BREEUR, Roland. “Liberté et souvenir d'être”; in: *Études sartriennes. Retour critique sur L'être et le Néant*, n° 9. Sous la direction de Juliette Simont et Vincent de Coorebyter. Paris: Éditions OUSIA, 2004, pp. 31-49.

_____. “Le temps irréel (Sartre)”; in: *Bulletin d'analyse phénoménologique VIII*, 1. Belgique: 2012, pp. 261-272.

BOURGAULT, Jean. “La question de l’intuition dans l’élaboration de la psychanalyse existentielle”; in: *ALTER, Sartre phénoménologue*, n° 10. Paris: J. Vrin, 2002, pp. 43 - 64.

_____. “À propos de l’homme au magnétophone”; in: *Les Temps Modernes: Sartre avec Freud*, n° 674-675. Paris: Éditions Gallimard, 2013a, pp. 319-331.

_____. “Constituion passive”; in: *Dictionnaire Sartre*. Sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe. Paris: Éditions Honoré Champion, 2013, p. 106.

_____. “Le propre de Sartre. Quelques remarques sur une phénoménologie de l’appropriation”; in: *Sartre. L’être et le néant. Nouvelles Lectures*. Textes réunis par Jean-Marc Mouille et Jean-Philippe Narboux. Paris: Les Belles Lettres, 2015, pp.167-192.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: ed. Perspectiva, 2001.

_____. *O idiota e o espírito objetivo*. São Paulo: ed. Globo, 1980.

BUTLER, Judith. *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XXIème siècle*. Paris: PUF, “Pratiques théoriques”, 2011.

CABESTAN, Philippe. *L’être et la conscience: Recherches sur la psychologie et l’ontophénoménologie sartriennes*. Paris: Éditions OUSIA, 2004.

_____. *L’Imaginaire: Sartre*. Paris: Ellipses, 1999.

_____. “L’inconscient est structuré comme un langage’. Sartre et le primat lacanien du signifiant”; in: *Les Temps Modernes: Sartre avec Freud*, n° 674-675. Paris: Éditions Gallimard, 2013, pp. 34-50.

_____. “Une liberté infinie?”; in: *Sartre. Désir et liberté*. Paris: PUF, 2005a, pp. 19-40.

_____. “Authenticité et mauvaise foi: que signifie ne pas être soi-même?”; in: *Les Temps Modernes: Notre Sartre*, n° 632-633-634. Paris: Éditions Gallimard, 2005b, pp. 604-625.

_____. *Qui suis-je? Sartre et la question du sujet*. Paris: Hermann Éditeurs, “Le Bel Aujourd’hui”, 2015.

_____. “Désir, besoin et rareté”; in: *Lectures de Sartre*. Paris: Ellipses, 2011, pp. 147-162.

_____. “Désir”; in: *Dictionnaire Sartre*. Sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe. Paris: Éditions Honoré Champion, 2013, p. 131.

_____. “Méthode progressive-régressive”; in: *Dictionnaire Sartre*. Sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe. Paris: Éditions Honoré Champion, 2013, p. 322.

CHABOT, Alexis. “L’Enée de la famille. Une lecture du *Scénario Freud*”; in: *Les Temps Modernes: Sartre avec Freud*, n° 674-675. Paris: Éditions Gallimard, 2013, pp. 128-156.

_____. “Cette guerre civile en Sartre. Une lecture des *Carnets de la drôle de guerre*”; in: *Études sartriennes. Sartre inédit*, n° 19. Paris: Éditions OUSIA, 2015, pp. 167-184.

_____. “Sartre et le fantôme do Père”; in: *Sartre Studies International*, vol. 19, n° 2. Oxford: Berghahn Books, 2013, pp. 61-77.

CHAMPIGNY, R. “Le mot être das ‘*L’être et le néant*’”; in: *Revue de métaphysique et de morale*, LXI, 2. Paris: 1956, pp. 155-65.

CAEYMAEX, Florence. “Temps et Temporalité”; in: *Dictionnaire Sartre*. Sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe. Paris: Éditions Honoré Champion, 2013, pp. 483-485.

CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Traduit de l’américain par Laurent Bury. Paris: PUF, “Perspectives Critiques”, 1993.

CARRASCO, Alexandre de Oliveira Torres. *A liberdade*. Coleção Filosofias: O prazer do pensar. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2011.

_____. “Breve apresentação de *A transcendência do Ego – Esboço de uma descrição fenomenológica*, de Jean-Paul Sartre; in: *Cadernos Espinosanos*, n° XXII. São Paulo: USP, 2010, pp. 173-182.

_____. “Genealogia do psíquico. Ensaio sobre *A Transcendência do Ego – Esboço de uma descrição fenomenológica*, de Jean-Paul Sartre, Primeira Parte”; in: *Cadernos Espinosanos*, n° XXVIII. São Paulo: USP, 2014, pp. 59-107.

_____. “Algumas notas sobre ‘realismo’ e ‘ultra-realismo’ em Sartre”; in: *Revista DoisPontos*, vol.3, n.2. Curitiba, São Carlos: 2006, pp. 127-157.

_____. “A Transcendência do Ego, de J.-P. Sartre: genealogia do psíquico; in: *Filosofia Francesa Contemporânea*, v. I. Organizadores: Marcelo Carvalho, Alexandre Carrasco, Dirce Solis. São Paulo: Coleção Anpof, 2015, pp. 102-115.

_____. “Segundo excursus: ‘A Transcendência do Ego’ e o estádio de espelho; in: *Revista Sofia*, v.4, n° 1, “Dossiê Crítica e Subjetividade”. Espírito Santo: UFES, 2015, pp. 53-68.

_____. *A dialética*. Filosofias: O prazer do pensar. Coleção dirigida por Marilena Chaui e Juvenal Savian Filho. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2016.

CLÉMENT, Bruno. "Mallarmé"; in: *Dictionnaire Sartre*. Sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe. Paris: Éditions Honoré Champion, 2013, pp. 300-301.

_____. "La philosophie au risque de l'autobiographie"; in: *Rue Descartes*, n° 47. Paris: Collège international de Philosophie, 2005, pp. 31-44.

CHOMARAT, François. "Distance, situation, chemins. De la géographie humaine selon Sartre"; in: *Situations de Sartre*. Sous la direction de Claire Pagès et Marion Schumm. Paris: Hermann, 2013, pp. 17-42.

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre, 1905-1980*. Paris: Gallimard, 2005.

COLETTE, Jacques. *Existencialismo*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

CONTAT, M. & RYBALKA, M. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.

CORMANN, Grégory. "Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre"; in: *Lectures de Sartre*. Sous la direction de Philippe Cabestan et Jean-Pierre Zarader. Paris: Ellipses, 2011, pp. 93-116.

_____. "Émotion et réalité chez Sartre: Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale"; in: *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VIII, 1. Belgique: 2012, pp. 286-302.

_____. "Questions de méthodes: Sartre, Giovannangeli, la phénoménologies et les 'structuralistes'"; in: *Bulletin d'analyse phénoménologique*, X, 11. Belgique: 2014, pp. 74-88.

CUMMING, Robert D. "Role-playing: Sartre's transformation of Husserl's phenomenology"; in: *The Cambridge Companion to Sartre*. Edited by Christina Howells. New York: Cambridge University Press, 1999, pp. 39-66.

DE BEAUVOIR, Simone. *La force de l'âge*. Paris: Gallimard, "Folio", 1980.

_____. *La Cérémonie des adieux, suivi d'Entretiens avec Jean Paul-Sartre*. Paris: Gallimard, 2015.

_____. *Le deuxième sexe, I*. Paris: Gallimard, 2015.

DE COOREBYTER, Vincent. *Sartre face à la phénoménologie: Autour de "L'intentionnalité" et "La transcendance de L'ego"*. Paris: Éditions OUSIA, 2000.

_____. "L'être et le néant ou le roman de la matière"; in: *Les Temps Modernes: lecteurs de Sartre*, n° 667. Paris: Éditions Gallimard, 2012a, pp. 01-11.

_____. "Le corps et l'aporie du cynisme dans *L'esquisse d'une théorie des émotions*"; in: *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VIII, 1. Belgique: 2012, pp. 273-285.

_____. *Sartre avant la phénoménologie*. Paris: Éditions OUSIA, 2005.

_____. “Les paradoxes du désir dans *L'être et le néant*”; in: *Sartre. Désir et liberté*. Paris: PUF, 2005a, pp. 85-112.

_____. “Ipséité”; in: *Dictionnaire Sartre*. Sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe. Paris: Éditions Honoré Champion, 2013a, p. 254.

_____. “Présence à soi”; in: *Dictionnaire Sartre*. Sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe. Paris: Éditions Honoré Champion, 2013, p. 393.

_____. “Prière pour le bon usage du *Saint Genet*: Sartre, biographe de l'aliénation”; in: *Les Temps Modernes: Notre Sartre*, n° 632-633-634. Paris: Éditions Gallimard, 2005b, pp. 106-139.

_____. “Sartre et l'être du néant”; in: *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen: Dire le néant*, n° 43. Caen: Presses universitaires de Caen, 2007, pp. 345-364.

DENIS, Benoît. “Politiques de l'autobiographie chez Sartre”; in: *Les Temps Modernes*, n° 641. Paris: Gallimard, 2006/7, pp. 149-167.

DEPRAZ, Natalie. “Le statut de la description dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*”; in: *ALTER, Sartre phénoménologue*, n° 10. Paris: J. Vrin, 2002, pp. 103-118.

DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*. Paris: PUF, 2009.

_____. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 1994.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1975.

DESCOMBES, Vincent. *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de Philosophie Française (1933-1978)*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2005.

DEMOULIN, Christian. “Sartre, de la mauvaise foi à l'hontologie”; in: *L'en-je lacanien*, n° 2. Paris: 2004, pp. 129-148.

DESANTI, Jean-Toussaint. “Sartre et Husserl ou les trois culs-de-sac de la phénoménologie transcendantale”; in: *Les Temps Modernes: Notre Sartre*, n° 632-633-634. Paris: Éditions Gallimard, 2005, pp. 571-584.

DELACAMPAGNE, Christian. “De l'existentialisme à l'antipsychiatrie”; in: *Les Temps Modernes: Témoins de Sartre*, v.1, n° 531-33. Paris: Éditions Gallimard, 1993, pp. 658-664.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____; GUATTARI, Félix. *L'anti-Oedipe: Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

DELVAUX, Amaury. “Le problème de la motivation de la réduction phénoménologique dans la phénoménologie de Husserl”; in: *Bulletin d'analyse phénoménologique* XI, 4. Belgique: 2015, pp. 1-36.

FERREIRA, Vergílio. “Da fenomenologia a Sartre”; in: *O existencialismo é um humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1964.

FLAJOLIET, Alain. “Le phénoménisme comme voie d'accès à la phénoménologie”; in: *Études sartriennes. Retour critique sur L'être et le Néant*, n° 9. Sous la direction de Juliette Simont et Vincent de Coorebyter. Paris: Éditions OUSIA, 2004, pp. 3-30.

_____. “Ipseité et temporalité”; in: *Sartre. Désir et liberté*. Paris: PUF, 2005, pp. 59-84.

_____. *La première philosophie de Sartre*. Paris: Honoré Champion, 2008.

FLYNN, Thomas R. “Histoire”; in: *Dictionnaire Sartre*. Sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe. Paris: Éditions Honoré Champion, 2013, pp. 219-220.

FREUD, Sigmund. “As resistências à psicanálise”; in: *Obras Completas*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2008.

_____. *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Traduit de l'allemand par Philippe Koepfel. Préface de Michel Gribinski. Paris: Gallimard, “Folio essais”, 2003.

FRETZ, Leo. “Individuality in Sartre's philosophy”, in: *The Cambridge Companion to Sartre*. Edited by Christina Howells. New York: Cambridge University Press, 1999, pp. 67-102.

FUJIWARA, Gustavo. *Fenomenologia e psicologia fenomenológica em Sartre: uma arqueologia dos conceitos*. Dissertação de mestrado. Guarulhos: Universidade Federal de São Paulo, 2013.

_____. “Anti-humanismo e humanismo: Descartes sob a mira de Heidegger e Sartre”; in: *Natureza Humana. Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*, vol. 16, n° 2. São Paulo: DWW Editorial, 2014, pp. 29-53.

_____. “A categoria do mágico nos textos fenomenológicos de Jean-Paul Sartre”; in: *Filosofia Francesa Contemporânea*, v. I. Organizadores: Marcelo Carvalho, Alexandre Carrasco, Dirce Solis. São Paulo: Coleção Anpof, 2015, pp. 171-183.

GÉLY, Raphael. “Émotion, imagination, incarnation: Réflexion à partir de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*”; in: *Bulletin d'analyse phénoménologique* VIII, 1. Belgique: 2012, pp. 303-429.

GIOVANNANGELI, Daniel. *Le retard de la conscience: Husserl, Sartre, Derrida*. Paris: Éditions OUSIA, 2011.

_____. “Imaginaire, monde, liberté”; in: *Sartre. Désir e liberté*. Paris: PUF, 2005, pp. 41-58.

GONÇALVES, Camila Salles. *Desilusão e História na psicanálise existencial de J.P. Sartre*. São Paulo: ed. Nova Alexandria, 1996.

_____. “Sartre e a psicanálise contemporânea”; in: *Revista DoisPontos*, vol.3, n. 2. Curitiba, São Carlos: 2006, pp. 53-67.

GORZ, André. “Authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre”; in: *Les Temps Modernes: Notre Sartre*, n° 632-633-634. Paris: Éditions Gallimard, 2005, pp. 626-668.

_____. “Fragments sur authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre”; in: *Les Temps Modernes: Témoins de Sartre*, v.1, n° 531-33. Paris: Éditions Gallimard, 1993, pp. 504-550.

HAAR, Michel. *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*. Paris: PUF, Perspectives Critiques, 1999.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da Fenomenologia*. Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Marcio Suzuki, prefácio de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo: Idéias e Letras, 2006.

_____. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Traduit de l'allemand par Henri Dussort, Paris: PUF, 2013.

_____. *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*. Paris: PUF, 2011.

HEIDEGGER, Martin. “Que é metafísica?”; in: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção “Os Pensadores”, 1973.

_____. *Ser e Tempo*. Volumes 1 e 2. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

HUSSON, Laurent. “Le cercle de l'autre comme question de méthode. Sur les relations concrètes avec autrui, leur signification et leur portée”; in: *Sartre. L'être et le néant. Nouvelles Lectures*. Textes réunis par Jean-Marc Mouille et Jean-Philippe Narboux. Paris: Les Belles Lettres, 2015, pp. 137-158.

HYPOLITE, Jean. “La psychanalyse existentielle chez Jean-Paul Sartre”; in: *Figures de la pensée philosophique, II*. Paris: PUF, 1991.

_____. “Dialectique et dialogue dans la *Phénoménologie de l'Esprit*”; in: *Figures de la pensée philosophique, I*. Paris: PUF, 1991.

INGARDEN, Roman. “Remarques critiques du professeur Roman Ingarden”; in: *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*. Paris: PUF, 2011.

JANICAUD, Dominique. *Heidegger en France*. Paris: Hachette Littérature, 2001.

JUNIOR, Bento Prado. “O Circuito da ipeseidade e seu lugar em ‘O Ser e o Nada’”, in: *Revista DoisPontos*, v 3, n. 2. Curitiba, São Carlos, 2006, pp. 29-36.

JEANSON, F. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

_____. “De l’aliénation morale à l’exigence éthique”; in: *Les Temps Modernes: Notre Sartre*, n° 632-633-634. Paris: Éditions Gallimard, 2005, pp. 557-584.

KANT, Emmanuel. *La religion dans les limites de la simple raison*. Traduction par J. Gibelin. Introduite, révisée et indexée par Monique Naar. Paris: J. Vrin, “Bibliothèque des textes philosophiques”, 2016.

_____. *Critique de la raison pure*. Traduction de J. Barni revue par P. Archambault. Paris: Flammarion, 1987.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, “Tel”, 2014.

KONDER, Leandro. *O que é a dialética?* São Paulo: Brasiliense, 2008.

KORBASKI, Franciszek Wieslaw. “The problematics of hyle in Husserl’s *Ideas I*”. Copenhagen: University of Copenhagen, 2013, pp. 1-14.

LAPIERRE, Christopher. “De l’imaginaire au désir: itinéraire dans l’oeuvre sartrienne de 1936 à 1943”; in: *Études sartriennes. Sartre inédit: Les racines de l’éthique*, n° 19. Paris: Éditions OUSIA, 2015, pp. 121-166.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.B. *Vocabulário da Psicanálise*. Tradução de P. Tramen. São Paulo: ed. Martins Fontes, 1992.

LAING, Ronald D.; COOPER, David G. *Raison et violence. Dix ans de la philosophie de Sartre (1950-1960)*. Paris: Payot, 1972.

LAVIGNE, Jean-François. *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*. Paris: PUF, “Épiméthée”, 2005.

LEBRUN, Gérard. “As palavras ou os preconceitos da infância”; in: *A Filosofia e sua história*. São Paulo: ed. CosacNaify, 2006, pp. 37-52.

LEGUIL, Clotilde. *Sartre avec Lacan. Corrélation antinomique, liaison dangeureuse*. Condé-sur-Noireau: Navarin, Le champ freudien, 2012.

_____. “Sartre avec Lacan au XXIème siècle. Du désir d’être à la jouissance honteuse”; in: *Les Temps Modernes: Sartre avec Freud*, n° 674-675. Paris: Éditions Gallimard, 2013, pp. 16-33.

LEIRIS, Michel. “Préface”; in: *Baudelaire*. Paris: Éditions Gallimard, “Folio Essais”, 2012, pp. 11-16.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Ética e literature em Sartre: Ensaio introdutórios*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

_____. “Subjetividade e crítica em Sartre”; in: *Revista Sofia*, v.4, n° 1, “Dossiê Crítica e Subjetividade”. Espírito Santo: UFES, 2015, pp. 06-16.

LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: J. Vrin, 1988.

_____. *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: J. Vrin, 2001.

LOUETTE, Jean-François. *Silences de Sartre*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2002.

_____. “Baudelaire”; in: *Dictionnaire Sartre*. Sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe. Paris: Éditions Honoré Champion, 2013, pp. 54-55.

MAGNE, Pierre. “Satre ou la passion de l’impersonnel”; in: *Situations de Sartre*. Sous la direction de Claire Pagès et Marion Schumm. Paris: Hermann, 2013, pp. 89-100.

MARCEL, Gabriel. *L’existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*. Paris: J. Vrin, 1981.

MASSELOT, Nathanael. “L’ontologie sartrienne est-elle une phénoménologie transcendantale?”; in: *Methodos. Savoir et textes*, 2012, pp. 1-29.

_____; DASSONNEVILLE, Gautier. “Magie et constitution chez le premier Sartre. Vers une figure de la néantisation”; in: *L’Année Mosaique: objets qui nous hantent, objets qui nous tantent*. Numéro dirigé par Loïc Nicolas et Aline Wiame. Lille, Belgique: EME Éditions, 2012, pp. 201-218.

MAYER, Noemie. “Tension entre spontanéité et passivité dans l’étude sartrienne de l’émotion”; in: *Bulletin d’analyse phénoménologique VIII*, 1. Belgique: 2012, pp. 245-260.

MARIETTI, Angèle Kremer. *Jean-Paul Sartre et le désir d’être. Une lecture de L’être et le néant*. Paris: L’Harmattan, 2005.

MARTY, Éric. “Jean Genet, tabou”; in: *Les Tempos Modernes: Notre Sartre*, n° 632-633-634. Paris: Éditions Gallimard, 2005, pp. 84-105.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira. São Paulo: Perspectiva, “Debates”, 2005.

_____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, “Tel”, 2016.

_____. “La querelle de l’existentialisme”; in: *Sens et non sans*. Paris: Les Éditions Nagel, 1966, pp. 123-144.

MERLE, Jean-Christophe. “La psychanalyse existentielle et morale chez Sartre”; in: *Le Portique*, 16, URL: <http://leportique.revues.org/731>, pp. 02-13.

MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre. Busca da liberdade e desafio da história*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: BOITEMPO Editorial, 2012.

MISRAHI, Robert. “Pour une phénoménologie existentielle intégrale: question à l’oeuvre de Sartre”; in: *Les Temps Modernes: Témoins de Sartre*, v.1, n° 531-33. Paris: Éditions Gallimard, 1993, pp. 252-281.

MOATI, Raoul. “Radical Epokhè on Sartre’s concept of ‘pure reflection’”; in: *Pre-Reflective consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*. New York: Routledge, 2015, pp. 455 – 475.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Estella, 1989.

_____. “Prefácio”; in: *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Marcio Suzuki. São Paulo: ed. Idéias e Letras, 2006.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Psicologia e fenomenologia em Sartre*. São Paulo, USP: tese de dissertação de mestrado, 1993.

_____. *Sartre: existencialismo e liberdade*. São Paulo: Ed. Moderna, “Coleção Logos”, 1996.

_____. “Negação e finitude na fenomenologia de Sartre”; in: *Discurso*, 33. São Paulo: 2003, pp. 105-152.

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

_____. “O que é existencialismo?”; in: *Revista Cult, Sartre, a liberdade de ser*, n° 91. São Paulo: ed. Bregantini, 2005.

_____. “O dualismo fundamental da fenomenologia sartriana”; in: *Questões de Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006, pp. 89-95.

MOUILLE, Jean-Marc. *Sartre: Conscience, ego et psyche*. Paris: PUF, 2000.

_____. “Le projet philosophique de *L’être et le néant*”; in: *Sartre. L’être et le néant. Nouvelles lectures*. Textes réunis par Jean-Marc Mouille et Jean-Philippe Narboux. Paris: Les Belles Lettres, 2015, pp. 7-34.

_____. “L’autodévoilement de la liberté dans l’existence (Les horizons pratiques de l’ontologie de 1943)”; in: *Sartre. Désir et liberté*. Coordonné par Renaud Barbaras. Paris: PUF, 2005, pp. 167-192.

_____. “La signification métaphysique de la phénoménologie sartrienne”; in: *ALTER, Sartre phénoménologue*, n° 10. Paris: J. Vrin, 2002, pp. 229-248.

_____. “Vers une morale concrète”; in: *Lectures de Sartre*. Sous la direction de Philippe Cabestan et Jean-Pierre Zarader. Paris: Ellipses, 2011a, pp. 287-309.

_____. “Le goût d’être: ontologie et joie chez Sartre”; in: *Études sartriennes. Bonheurs de Sartre*, n° 15. Sous la direction de Marielle Macé et Vincent de Coorebyter. Paris: Éditions OUSIA, 2011, pp. 17-40.

MONNIN, Nathalie. “Une réflexion pure est-elle possible?”; in: *ALTER, Sartre phénoménologue*, n° 10. Paris: J. Vrin, 2002, pp. 201-228.

_____. “Temporalité et liberté absolue”; in: *Études sartriennes. Retour critique sur L’être et le Néant*, n° 9. Sous la direction de Juliette Simont et Vincent de Coorebyter. Paris: Éditions OUSIA, 2004, pp. 51-76.

_____. *Sartre*. Paris: Ed. Les Belles Lettres, “Figures du Savoir”, 2008.

NARBOUX, Jean-Philippe. “Intentionnalité et négation dans *L’être et le néant*”; in: *Sartre. L’être et le néant. Nouvelles lectures*. Textes réunis par Jean-Marc Mouille et Jean-Philippe Narboux. Paris: Les Belles Lettres, 2015, pp. 57-92.

NOUDELMANN, François. *Sartre: l’incarnation imaginaire*. Paris: L’Harmattan, 2013.

_____. *Le génie du mensonge. Les plus grands philosophes sont-ils de sublimes menteurs?* Paris: Max Milo Éditions, 2015.

_____. *Jean-Paul Sartre*. Paris: ADPF, 2005.

ONG-VAN-CUNG, Kim Sang. “Le corps et l’expérience d’autrui. Un aspect du problème de la négation dans *L’être et le néant*”; in: *Sartre. L’être et le néant. Nouvelles Lectures*. Textes réunis par Jean-Marc Mouille et Jean-Philippe Narboux. Paris: Les Belles Lettres, 2015, pp. 115-136.

PACALY, Josette. *Sartre au miroir*. Paris: Klincksieck, 1980.

PAMS, Mathieu. “Sartre et le *Saint Genet*: de l’ontologie de la mauvaise fois à la politique de la révolte”; in: *Études sartriennes. Sartre inédit: Les racines de l’éthique*, n° 19. Paris: Éditions OUSIA, 2015, pp. 185-212.

PETITDEMANDGE, Guy. “De la hantise: le Marx de Derrida”; in: *Cités: Derrida politique. La déconstruction de l’autorité*, n° 30. Paris: Presses Universitaires de France, 2007, pp. 17-29.

PERDIGÃO, Paulo. *Existência & Liberdade: Uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: Ed. L&PM, 1995.

PERTSEVA, Alina. “Le regard de l’autre chez Sartre: L’entre deux de l’imagination et de la perfection”; in: *Bulletin d’analyse phénoménologique*, XIII, 2. Belgique: 2017, pp. 413-432.

PHILLIPE, Gilles. “Qui perd gagne”; in: *Dictionnaire Sartre*. Sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe. Paris: Éditions Honoré Champion, 2013b, p. 412.

PHILONENKO, Alexis. “Liberté et mauvaise foi chez Sartre”; in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 86, n° 2. Paris: Puf, 1981, pp. 145-163.

PONTALIS, Jean-Bertrand. “Réponse à Sartre, par J.-B. Pontalis”; in: *Situations, IX. Mélanges*. Paris: Éditions Gallimard, 1976, pp. 359-360.

PUCCIANI, Oreste. “Saint Sartre et l’homosexualité”; in: *Les Temps Modernes: Témoins de Sartre*, v.1, n° 531-33. Paris: Éditions Gallimard, 1993, pp. 638-657

RENAUT, Alain. *Sartre: le dernier philosophe*. Paris: Grasset, 1993.

RIZK, Hadi. “Être et faire, la liberté comme principe d’individuation”; in: *Sartre. L’être et le néant. Nouvelles lectures*. Textes réunis par Jean-Marc Mouille et Jean-Philippe Narboux. Paris: Les Belles Lettres, 2015, pp. 193-212.

_____. “L’action comme assumption de la contingence”; in: *Sartre. Désir et Liberté*. Coordonné par Renaud Barbaras. Paris: PUF, 2005, pp. 141-166.

RODRIGUES, Nelson. “O cafajeste não viaja”; in: *A cabra vadia. Novas Confissões*. São Paulo: ed. Companhia das Letras, 1995, pp. 251-254.

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

RAMOND, Charles. “Matérialisme et Hantologie”; in: *Cités: Derrida politique. La déconstruction de l’autorité*, n° 30. Paris: Presses Universitaires de France, 2007, pp. 53-63.

ROUDINESCO, Élisabeth. “Sartre lecteur de Freud”; in: *Les Temps Modernes: Témoins de Sartre*, v.1, n° 531-33. Paris: Éditions Gallimard, 1993, pp. 589-613.

SACRINI, Marcus. “Sartre entre reflexão fenomenológica e reflexão pura”; in: *Philosophos*, v. 17. Goiânia: UFG, 2012, pp. 109-125.

SAFATLE, Vladimir. “Os impasses do amor: Satre, Lacan e o problema do reconhecimento do desejo”; in: *Questões de Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006, pp. 137-153.

SALZAMANN, Yvan. *Sartre et l’authenticité: Vers une éthique de la bienveillance réciproque*. Genebra: Labor et Fider, 2000.

_____. “Facticité”; in: *Dictionnaire Sartre*. Sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe. Paris: Éditions Honoré Champion, 2013, p. 181.

SICHÈRE, Bernard. “Sartre et Genet: une scène”; in: *Les Temps Modernes: Témoins de Sartre*, v.1, n° 531-33. Paris: Éditions Gallimard, 1993, pp. 614-637

SAWADA, Nao. “Biographe malgré lui: *L’Idiot de la famille* dans le miroir des *Les Mots*”; in: *Recherches & Travaux*, n°71. Grenoble: Université de Grenoble, 2007, pp. 65-77.

SIMONT, Juliette. “Genèse du ‘Néant’, genèse de *L’être et le néant* (À propôs de la morale et de l’ontologie de Sartre)”; in: *Sartre. L’être et le néant. Nouvelles lectures*. Textes réunis par Jean-Marc Mouille et Jean-Philippe Narboux. Paris: Les Belles Lettres, 2015, pp. 35-56.

_____. “Notes à propos de *Carnets de la Drôle de Guerre*”; in: *Le Mots et autres écrits autobiographiques*. Paris: Éditions Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 2010.

_____. “Le choix original: destin et liberté”; in: *Les Temps Modernes: Sartre avec Freud*, n° 674-675. Paris: Éditions Gallimard, 2013, pp. 68-93.

_____. “Notes sur *Carnets de la drôle de Guerre*”, in: *Les mots et autres écrits autobiographiques*. Paris: Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 2010.

_____. “De l’inconditionnel moral chez Kant et chez Sartre”; in: *Bulletin d’analyse phénoménologique*, X, 11. Belgique: 2014, pp. 34-51.

_____. “Dialectique”; in: *Dictionnaire Sartre*. Sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe. Paris: Éditions Honoré Champion, 2013b, pp. 135-137.

_____. “Néant, néantisation”; in: *Dictionnaire Sartre*. Sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe. Paris: Éditions Honoré Champion, 2013c, pp. 346-349.

_____. “Sartre lecteur en guerre. À propos de *Guillaume II*, par Emil Ludwing”; in: *Lectures de Sartre*. Sous la direction de Philippe Cabestan et Jean-Pierre Zarader. Paris: Ellipses, 2011, pp. 251-262.

STERN, Alfred. *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*. Buenos Aires: Ediciones Imán, 1951.

SOUZA, Thana Mara de. *Sartre e a literatura engajada. Espelho crítico e consciência infeliz*. São Paulo: Ed. EDUSP, 2008.

_____. “Tensão e ambiguidade na filosofia de Jean-Paul Sartre”; in: *Revista Trans/Form/Ação*, v. 35, n.1. Marília: UNESP, 2012a, pp. 147-166.

_____. “Sartre e o fracasso do desejo: da ontologia à descrição do desejo frente aos objetos reais e irrealis”; in: *Princípios. Revista de Filosofia*, v. 19, n. 31. Natal: UFRN, 2012b, p. 119-140.

SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter, Paris: J. Vrin, 2003.

_____. *La transcendance de l'ego, esquisse d'une description phénoménologique*. Introduction, notes et apêndices par Sylvie Le Bom, Paris: J. Vrin, 1998.

_____. *A Transcendência do Ego, esboço de uma descrição fenomenológica*. Tradução e prefácio de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Préface d'Arnaud Tomès. Paris: Hermann, 2010d.

_____. "Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade", in: *Situações I*. São Paulo: Cosacnaify, 2005.

_____. "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité", in: *Sartre, La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter, Paris: J. Vrin, 2003.

_____. "Conscience de soi et connaissance de soi"; in: *Sartre, La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter, Paris: J. Vrin, 2003.

_____. *Huis clos* suivi de *Les mouches*. Paris: Éditions Gallimard, "Folio", 2016.

_____. *La nausée*. Paris: Éditions Gallimard, "Folio", 2012.

_____. *L'Imaginaire*. Paris: Éditions Gallimard, "Folio", 2010c.

_____. *A Imaginação*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção "Os Pensadores", 1973.

_____. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983.

_____. *Cartas al Castor y a algunos otros*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1987.

_____. "Carnets de la drôle de Guerre"; in: *Les mots et autres écrits autobiographiques*. Paris: Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 2010b.

_____. *Diário de uma Guerra Estranha*. Tradução e notas de Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2005.

_____. *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard, "Tel", 2010a.

_____. *Qu'est-ce que la littérature?*. Paris: Éditions Gallimard, "Idées", 1980.

_____. *Vérité et existence*. Texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Éditions Gallimard, 1989.

_____. *Situações, I. Críticas Literárias*. Tradução de Cristina Prado. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosacnaify, 2005.

_____. *Situations, II. Littérature et engagement*. Paris: Éditions Gallimard, 1948.

_____. *Situations, III. Lendemain de guerre*. Paris: Éditions Gallimard, 1979.

_____. *Situations, IV. Portraits*. Paris: Éditions Gallimard, 1993.

_____. *Situations, IX. Mélanges*. Paris: Éditions Gallimard, 1987.

_____. *Situations, X. Politique et autobiographie*. Paris: Éditions Gallimard, 1976.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. Lisboa: Editorial Presença, 1964.

_____. “Merleau-Ponty (Première version, manuscrite)”; in: *Les Mots et autres écrits autobiographiques*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2010e.

_____. *Saint Genet: comédien et martyr*. Paris: Éditions Gallimard, “Tel”, 2010f.

_____. *Baudelaire*. Paris: Éditions Gallimard, “Folio Essais”, 2012.

_____. *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*. Paris: Éditions Gallimard, “Arcades”, 2016.

_____. *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Paris: Éditions Gallimard, 1971.

_____. “Questions de méthode”; in: *Critique de la Raison dialectique; Tome I: Théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard, 1972.

_____. *Critique de la Raison dialectique; Tome I: Théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard, 1972.

_____. *Qu'est-ce que la subectivité?* Édition établie et préfacée par Michel Kail & Raoul Kirchmayr. Paris: Les Prairies Ordinaires, “Collection Essais”, 2013.

_____; VERSTRAETEN, Pierre. “Je ne suis plus réaliste”; in: *Études sartriennes. Sartre, l'histoire et les historiens, n° 14*. Paris: Éditions OUSIA, 2010, pp. 3-23.

_____; LANZMANN, Claude. “On naît plusieurs Socrate, on meurt un seul: entretien avec Claude Lanzmann”; in: *Les Temps Modernes: Notre Sartre, n° 632-633-634*. Paris: Éditions Gallimard, 2005, pp. 669-676.

TOMÈS, Arnaud. “Sartre et la critique des fondements de la psychologie: Quelques piste sur les apports de Sartre et de Politzer”; in: *Bulletin d'analyse phénoménologique, VIII, 1*. Belgique: 2012, pp. 223-244.

_____. “La critique sartrienne de l’inconscient”; in: *Les Temps Modernes: Sartre avec Freud*, n° 674-675. Paris: Éditions Gallimard, 2013, pp. 51-67.

_____. “Préface à *L’Esquisse d’une théorie des émotions*”; in: *Esquisse d’une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 2010.

TORRES FILHO, Rubes Rodrigues. “A *virtus dormitiva* de Kant (Rondó sobre a tautologia transcendental)”; in: *Revista Discurso*, v. 5, n. 5. São Paulo: USP, 1974, pp. 29-48.

UÇAN, Timur. “Le problème du solipsisme dans *L’être et le néant*”; in: *Sartre. L’être et le néant. Nouvelles Lectures*. Textes réunis par Jean-Marc Mouille et Jean-Philippe Narboux. Paris: Les Belles Lettres, 2015, pp. 93-114.

_____. “Renoncer à l’esprit de sérieux. Valeur et responsabilité dans *L’être et le néant*”; in: *Situations de Sartre*. Sous la direction de Claire Pagès et Marion Schumm. Paris: Hermann, 2013, pp. 67-88.

VERSTRAETEN, Pierre. “L’être et le néant”; in: *Dictionnaire Sartre*. Sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe. Paris: Éditions Honoré Champion, 2013, pp. 168-174.

VALENTINO, Luigino. “Idéia de horizonte e mundo na fenomenologia Husserliana”; in: *Estudos de Psicologia*, Vol. 14, n° 3. Campinas: Pontifícia Universidade Católica, 1997, pp. 49-56.

VASSALO, Sara. *Sartre et Lacan. Le verbe être: entre concept et fantasme*. Paris: L’Harmattan, 2003.

VAUDAY, Patrick. “Sartre: l’envers de la phénoménologie”; in: *Rue Descartes*, n° 47. Paris: Collège international de Philosophie, 2005, pp. 8-18.

_____. “Psychanalyse existentielle”; in: *Dictionnaire Sartre*. Sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe. Paris: Éditions Honoré Champion, 2013, pp. 400-401.

_____. “*Saint Genet comédien et martyr*”; in: *Dictionnaire Sartre*. Sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe. Paris: Éditions Honoré Champion, 2013, pp. 441-444.

WAELEHENS, Alphonso de. “Sartre et la raison dialectique”; in: *Revue de philosophie de Louvain*, tome 60, n° 65. Louvain: 1962, pp. 79-99.

WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XXIème siècle. Moments*. Paris: Éditions Gallimard, 2009.

_____. “Une théorie radicale des relations humaines”; in: *Sartre. L’être et le néant. Nouvelles Lectures*. Textes réunis par Jean-Marc Mouille et Jean-Philippe Narboux. Paris: Les Belles Lettres, 2015, pp. 159-165.

WORMSER, Gérard. “Cahiers pour une morale”; in: *Dictionnaire Sartre*. Sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe. Paris: Éditions Honoré Champion, 2013a, p. 71-74.

_____. “Mal”; in: *Dictionnaire Sartre*. Sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe. Paris: Éditions Honoré Champion, 2013b, p. 299.