

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

**O PARADOXO DA LIBERDADE: PSICANÁLISE E HISTÓRIA
EM SARTRE**

Renato dos Santos Belo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

**São Paulo
2006**

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

**O PARADOXO DA LIBERDADE: PSICANÁLISE E HISTÓRIA
EM SARTRE**

Renato dos Santos Belo

**São Paulo
2006**

DEDICATÓRIA

**À memória de minha avó
Filomena Belo da Silva**

AGRADECIMENTOS

Ao professor Franklin Leopoldo e Silva, que tão pacientemente tem me orientado ao longo desses anos e cuja generosidade intelectual é marca incontestável.

Aos professores Vladimir Safatle e Jorge Grespan, pelas valiosas observações no exame de qualificação.

Às meninas do departamento: Marie, Maria Helena, Geni, Verônica e Luciana, que sempre me trataram com enorme gentileza.

Aos amigos do grupo de fenomenologia.

Aos amigos do CRUSP: Paola, Cléber, Marisa, Rosana, Antonia, Karícia, Cristiane, Débora, Vanir, Rodrigo, Fábio, (Vinícius e André, que nunca moraram n CRUSP).

A Thana Mara e Bianca Ribeiro, que leram atentamente uma versão parcial dessa dissertação.

A Cláudia Assunção e Fernanda Noronha, que nunca me faltaram.

A meu pai e minha irmã, que mesmo distantes sempre me incentivaram.

Durante a realização dessa pesquisa fui bolsista da FAPESP, à qual agradeço.

SUMÁRIO

Índice

Resumo

Abstract

Introdução

Capítulo I

Capítulo II

Capítulo III

Capítulo IV

Capítulo V

Capítulo VI

Conclusão

Bibliografia

RESUMO

Logo após a sua publicação, 1943, a obra *O Ser e o Nada* de Sartre foi alvo de comentários críticos que apontavam seu caráter idealista. Essas leituras enfatizavam a incompatibilidade entre a afirmação sartriana de uma liberdade absoluta do homem e as condições históricas que acabariam por determiná-lo. Quando Sartre publicou em 1960 a sua *Crítica da Razão Dialética* (“encontro” com o marxismo), tudo se passou como a confirmação do idealismo presente em *O Ser e o Nada*, a ponto de se operar a divisão de seu pensamento em antes e depois da *Crítica*. Sartre, no entanto, ao defender o absoluto da liberdade afirma também que não há liberdade sem situação. Tentaremos enfatizar essa difícil relação entre liberdade e situação a partir da apresentação da concepção sartriana de liberdade, bem como pelo exame da proposta psicanalítica de Sartre.

ABSTRACT

Right after its publication in 1943, Sartre's *Being and nothingness* has received critical commentaries that pointed out its idealistic character. These lectures emphasized the incompatibility between Sartre's assertion of man's absolute freedom and the historical conditions which would determine it. When Sartre publishes, in 1960, his *Critique of dialectic reason* (“encounter” with Marxism), everything is seen as the confirmation of the idealism of Being and nothingness, overcoming the division of his thought in before and after the *Critique*. However, when Sartre defends the absolute of freedom he also affirms that there is no freedom without situation. We will try to emphasize this difficult relation between freedom and situation through the presentation of Sartre's concept of freedom, as well as through the examination of his psychoanalytic proposal.

Palavras-chave – key words: Liberdade (freedom); Situação (situation); Psicanálise (psychoanalysis); História (history); Subjetividade (subjectivity).

ÍNDICE

- I. Introdução - p. 8**
- II. Capítulo I – O Ser e o Nada: breve história de uma certa recepção – p. 10**
- III. Capítulo II – Acerca da teoria da consciência e o nada em Sartre - p. 29**
- IV. Capítulo III – A liberdade em Sartre - p. 62**
- V. Capítulo IV – O projeto sartriano de uma psicologia fenomenológica – p. 93**
- VI. Capítulo V – Psicanálise existencial: superação da psicologia e retorno à liberdade – p. 118**
- VII. Capítulo VI – O caso Jean Genet: liberdade e alienação – p. 134**
- VIII. Conclusão – p. 151**
- IX. Bibliografia – p. 154**

INTRODUÇÃO

É quase um lugar comum a divisão do pensamento sartriano em pelo menos duas fases. A primeira seria aquela que vai dos textos de revisão da psicologia até *O Ser e o Nada*. Período caracterizado pela apropriação por Sartre da filosofia husserliana e pela preocupação em pôr em marcha as conquistas da fenomenologia. A segunda fase teria início com a aproximação de Sartre das questões marxistas e culminaria na obra *Crítica da Razão Dialética*. O que diferenciaria essas duas fases seria uma inflexão em seu pensamento, notada pela presença da História e pela revisão do conceito de liberdade. Tal inflexão seria a marca fundamental da chamada segunda fase da filosofia sartriana. Estão sob o signo dessa divisão tanto as interpretações sugeridas pela maioria de seus comentadores quanto as considerações de seus críticos. Uns e outros vêem numa certa relação entre ontologia ou metafísica e história, passando pelo tema fundamental da liberdade, o segredo para o que se chama de “segundo Sartre”.

Não faremos aqui um exame comparativo entre *O Ser e o Nada* e a *Crítica da Razão Dialética*, de maneira a poder suficientemente solucionar o problema posto por críticos e comentadores de Sartre. Trata-se antes de voltarmos nossa atenção para alguns pontos fundamentais da obra *O Ser e o Nada*, de maneira que possamos começar a delinear o estatuto dessa obra tão controversa. Abordaremos dois pontos que nos parecem intimamente relacionados e ao mesmo tempo esclarecedores na leitura dessa obra. Em primeiro lugar, trata-se de examinar a tese sartriana de uma liberdade situada, o que faremos por meio da crítica que Sartre sofreu por parte de Marcuse, como também pela investigação da descrição ontológica da consciência que Sartre opera em suas obras até *O Ser e o Nada*. O segundo ponto que nos ocupará será aquele da proposta sartriana de uma psicanálise existencial. Esse projeto está intrinsecamente relacionado ao nosso primeiro tema porque, ao tentar superar a psicanálise tradicional e os limites da explicação marxista, Sartre o faz exatamente lançando mão da compreensão do homem como liberdade. Percorreremos a crítica que Sartre endereça à psicologia em textos anteriores a *O Ser e o Nada* e finalmente examinaremos a biografia que nosso autor dedicou a Jean Genet. Com

isso tentaremos tornar mais inteligível o capítulo dedicado à psicanálise existencial presente em *O Ser e o Nada*.

A seqüência dos capítulos que se seguem nessa dissertação tem como objetivo tão somente sugerir uma leitura do Ensaio de ontologia de Sartre que procura vê neste texto uma espécie de acordo ou uma continuidade com as posteriores reflexões de Sartre sobre a dialética e a inteligibilidade da história.

CAPÍTULO I

O Ser e o Nada: breve história de uma certa recepção

O que significa ler Sartre hoje? Que quer dizer na aurora do século XXI, quando as questões filosóficas parecem se resolver¹ na dimensão da linguagem ou dos atos de fala; o que estaria em jogo, para além da curiosidade enciclopédica do bem-comportado historiador da filosofia, retomar um pensamento que afirma a irreducibilidade da subjetividade e se declara explicitamente herdeiro do momento inaugural da modernidade filosófica quando era o *cogito* a garantia de autocertificação do sujeito? O que significa, ainda, retomar a leitura de um autor que tornou indissociável sua filosofia das noções, hoje já bem ultrapassadas, de engajamento e compromisso? Mais precisamente, o que se deve ter em mira quando o foco dessa leitura recai sobre sua obra mais célebre e controvertida: *O Ser e o Nada*? Pois bem, tal empreitada mais parece apontar para a constatação de uma inatualidade do que para a significativa importância de um pensamento tantas vezes denominado de vulgarização da filosofia e de um certo pieguismo no exame da ordem existencial. Na interpretação do professor Bento Júnior², hoje, passados mais de meio século desde a publicação do *Ensaio de Ontologia Fenomenológica* de Sartre, é possível, graças a uma curiosa dialética, que envolve a proximidade e a distância, ler, sem os prejuízos de outrora, a letra do ensaio sartriano. Aquele fascínio ou repulsa diante das teses de Sartre, que teriam preponderado nas leituras de primeira hora, recuariam diante de uma tentativa de resgate do que seria uma análise rigorosa de texto, possível, é preciso dizer, graças ao longo trabalho que o tempo realiza, transformando uma obra tida à primeira vista como uma revelação do mundo, num clássico. Entenda-se por clássico aqui não a presença

¹ Cada vez mais as filosofias da existência e da subjetividade parecem relegadas ao terreno do irremediavelmente inatual e ultrapassado.

² Ver, nesse sentido, o prefácio do professor Bento Prado Júnior ao livro de Luiz Damon Santos Moutinho: *Sartre: Psicologia e Fenomenologia*.

eterna de uma filosofia que, porque sem tempo nem lugar, sobreviveria aos tempos impondo sua verdade, mas, ao contrário, trata-se de retomar a definição de um clássico que Sartre nos oferece na apresentação de *Les Temps Modernes*: clássico não significa ser alheio ao tempo, mas aceitar o peso de ser enterrado junto com seu próprio tempo, de maneira que não é a atemporalidade que marca a grandeza de um texto ou de um autor, mas sua radical historicidade.

Pois bem, se Sartre, num sentido, assume explicitamente um compromisso radical com seu próprio tempo, por outro lado, é difícil catalogar os admiradores da prosa sartriana do entre-guerras senão pelo recurso aos qualificativos, nem sempre positivos, de fascínio, voga, modismo³. As leituras críticas, em contrapartida, abundam. Desde os primeiros anos que se seguiram ao *Ensaio* de Sartre a pena filosófica se encarregou da tarefa de tomá-lo sob a alcunha de representante maior do puro idealismo filosófico e da ideologia pequeno-burguesa, sua cúmplice. Uma outra maneira, diga-se de passagem, de marcar posição em relação a um pensamento que, à primeira vista, não romperia em nada com a tradição metafísica que remonta a Parmênides⁴, dissociando, de maneira definitiva, ontologia e história⁵. Aliás, como ler de outra forma a afirmação de Sartre de que somos ontologicamente livres? Ora, se a liberdade é atemporal, uma estrutura que independe das circunstâncias, então, nada mais necessário do que afirmar: a história está totalmente ausente de *O Ser e o Nada*⁶. Eis aqui a questão essencial: a liberdade situada apresentada por Sartre em seu texto de 1943 poderia prescindir da noção de historicidade e existência, ou, antes, seria preciso uma nova articulação das noções do estrutural e do contingencial na armadura conceitual de *O Ser e o Nada*? Todo problema, no entanto, é que as leituras tradicionais de Sartre tenderam a separar definitivamente o ontológico e o histórico, de maneira que a tese sartriana de que estamos condenados à liberdade só poderia figurar como mais uma dessas afirmações viciadas, desde a origem, por um idealismo indisfarçável.

³ É preciso notar que esse tipo de leitura não é completamente alheio aos dias atuais, mesmo hoje a filosofia da existência é classificada por intelectuais de peso como não passando de mais uma moda parisiense.

⁴ Ver, nesse sentido, a interpretação do professor Gerd Bornheim em seu livro intitulado: *Sartre: Metafísica e Existencialismo*. Teremos oportunidade de repor essa idéia, a de que a metafísica sartriana não difere em nada da metafísica tradicional, durante esse trabalho.

⁵ Um pouco na contracorrente dessa interpretação vai o comentário de François Noudelmann, *L'Incarnation Imaginaire*.

⁶ Donde o núcleo da leitura crítica que o filósofo Marcuse faz de *O Ser e o Nada*. Leitura, diga-se de passagem, que será longamente aproveitada e discutida nesse trabalho.

Metafísica tradicional, ausência da história, liberdade sem campo. Esses os pontos que me parecem fundamentais. Examinar a atualidade de Sartre significa, no meu entender, retomar o diálogo, tantas vezes marcado por profundos mal-entendidos, entre o existencialismo e seus críticos mais imediatos. Esse diálogo crítico, ao colocar em relevo a difícil relação entre o existencialismo e o marxismo⁷, atualiza a ideologia existencial ao mesmo tempo em que verifica a força da filosofia marxista. Dito de outro modo, não se trata de proceder a um esclarecimento da letra do texto sartriano com a intenção de liberá-lo da distorção de supostos caluniadores em nome, assim, de uma pretensa pureza do texto original. Um texto suscita leituras e se os intérpretes de *O Ser e o Nada* não se renderam a um possível sartrismo, tanto melhor para o pensamento de Sartre que pode ser constantemente posto em questão a partir do interior mesmo de sua fortuna crítica. Evidentemente algumas correções sempre se fazem necessárias, mas corrigir não significa silenciar um debate que, se bem articulado, nos permitirá retomar Sartre. Pois bem, partamos de algumas leituras de *O Ser e o Nada* e preparemos o terreno para que o exame das formas nos revele o espírito (ainda vivo?) do pensamento sartriano.

Quando Sartre em *Questão de Método* explicita a posição do existencialismo em relação ao marxismo é para definir este último como a filosofia reinante de nossa época, frente à qual o existencialismo só poderia figurar como uma ideologia⁸, que vive às margens da filosofia insuperável de nosso tempo e dela é dependente. O curioso ao examinarmos esse elogio que Sartre faz ao marxismo quase vinte anos após a publicação de *O Ser e o Nada* (1943) é atentarmos para as críticas que essa obra de Sartre sofreu da pena

⁷ Foram muitos os autores de filiação marxista que levantaram a voz contra o existencialismo de Sartre e dirigiam sua crítica, sobretudo, à obra *O Ser e o Nada*.

⁸ Ideologia aqui não tem o sentido negativo de ilusão, falseamento da realidade. Refere-se à definição que Sartre apresenta em *Questão de Método*. O existencialismo é uma ideologia porque cada época só pode ter uma filosofia que a expressa, lugar assegurado por Sartre ao marxismo.

dos mais diferentes setores da cultura e em particular do marxismo. É certo que o elogio que o marxismo recebe no texto que precede a *Crítica da Razão Dialética* vem seguido de uma série de considerações que fariam tremer a ortodoxia marxista. Em outras palavras, aos olhos dos críticos de Sartre querer aliar existencialismo e marxismo é, no mínimo, um contra-senso. É querer aliar teoria revolucionária⁹ da sociedade justamente com aquilo que se pretende derrubar, a ordem burguesa, que seria genuinamente expressa no existencialismo de Sartre. Mas qual a necessidade de se pretender uma reconciliação entre existencialismo e marxismo no final dos anos 50? Precisamente, trata-se de operar um novo encontro entre teorias que haviam sido, por princípio, condenadas ao divórcio como atestam as primeiras leituras de *O Ser e o Nada*.

No conjunto da vasta obra sartriana (trata-se de uma imensa produção que se iniciou na década de 30 e vai até a década de 70, passando por vários gêneros: o romance, o teatro, o tratado etc) o ensaio de 1943, *O Ser e o Nada*, assume um papel fundamental e central¹⁰ se observado sob a perspectiva de seus diversos intérpretes. Essa obra é o resultado das reflexões sartrianas do período que vai de 1934 até 1939. Até então, nosso filósofo tinha se ocupado da revisão da psicologia a partir de uma noção fenomenológica da imagem, das emoções e do psíquico. Em *O Ser e o Nada* é quando Sartre põe em marcha sua pretensão primeira de compreensão da realidade humana, e faz isso de posse das conquistas proporcionadas pela fenomenologia husserliana e a filosofia de Heidegger. Trata-se, na verdade, de uma certa leitura da ciência fundante, é preciso frisar. A inspiração sartriana é francamente de caráter husserliano — como atesta seu pequeno texto intitulado *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* —, mas essa adesão a Husserl é, para dizer o mínimo, peculiar. Quando Husserl se ocupa da fenomenologia é para dar continuidade¹¹ a um projeto filosófico que se iniciara com Kant e que dizia respeito propriamente às condições de possibilidade do conhecimento, ou em linguagem mais especificamente fenomenológica, para estabelecer a relação entre as coisas e seus modos de doação ou fenômenos. Como evidencia a leitura do professor Carlos Alberto

⁹ Para Marcuse há um indício de teoria revolucionária em *O Ser e o Nada*, mas Sartre não o teria levado a cabo. Voltaremos a esse ponto em outro momento.

¹⁰ Central aqui diz respeito ao fato de que o esclarecimento do lugar e do alcance dessa obra no interior da reflexão sartriana nos ajudará a compreender outros pontos não muito iluminados de sua trajetória.

¹¹ Esse o sentido geral do projeto. Veremos, no entanto, e o próprio Sartre faz questão de salientar, o avanço que Husserl representou para as investigações sobre a existência, introduzindo termos e noções até então ausentes do vocabulário filosófico tradicional.

Ribeiro de Moura, quando Husserl fala em ir às coisas mesmas, ele se refere ao conhecimento, ou quer dizer voltar-se para o conhecimento mesmo, e confundir isso com qualquer virada ontológica proporcionada pela fenomenologia é não compreender o sentido do projeto husserliano, é se pôr lado a lado com as interpretações existencialistas¹². Ora, é justamente contra essa perspectiva puramente gnosiológica que Sartre se insurge, vindo na fenomenologia e seu retorno às coisas mesmas a possibilidade de se reabilitar a dimensão ontológica, expulsa da reflexão bem-pensante desde a demolidora crítica empreendida por Kant. Desde o *Ensaio sobre a transcendência do Ego* nosso filósofo se apropriara do procedimento fenomenológico com a intenção de se contrapor a uma certa tendência da filosofia contemporânea, marcada pela forte presença do método analítico e de preocupações gnosiológicas. Todo propósito de Sartre está, dessa forma, em mostrar que o homem, por ser aquele ser que escapa às determinações, exige uma nova maneira, ou um novo procedimento narrativo (é preciso reelaborar o sentido mesmo da conceitualização filosófica) para elucidá-lo (o termo agora é compreensão¹³ em lugar do já viciado, explicação). Toda questão é saber, precisamente, qual o estatuto da obra *O Ser e o Nada* no conjunto da reflexão sartriana. Tal tarefa é, no mínimo, espinhosa. Em que sentido? Se nos restringíssemos apenas ao chamado gênero do tratado, no qual Sartre já tem uma imensa produção, a questão se poria porque o ensaio de 1943 parece ser insuficiente para dar conta do desenvolvimento de sua obra. Seus críticos e intérpretes apontam, em sua maioria, uma oposição entre as reflexões de Sartre até *O Ser e o Nada* e aquelas que se iniciaram a partir dos chamados textos políticos de Sartre, culminando, em 1960, com a publicação da obra inacabada, *Crítica da Razão Dialética*¹⁴. A obra *O Ser e o Nada* sempre apresentou, tanto

¹² Cf. MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de – *Crítica da razão na fenomenologia*.

¹³ A inspiração aqui, como ficará notório na proposta de uma psicanálise existencial, é hermenêutica.

¹⁴ O professor Franklin Leopoldo e Silva nos coloca a questão nos seguintes termos: “Com alguma frequência encontramos, entre os estudiosos de Sartre, uma interpretação orientada pela divisão de seu pensamento em duas fases: na primeira, sob a influência de Husserl e Heidegger, predominariam os temas existenciais tratados pelo viés fenomenológico e que teriam encontrado sua expressão definitiva em *O Ser e o Nada*, um tratado de ontologia caracterizado por uma atitude de decidida inversão na reconstrução e tratamento de questões tradicionais da filosofia. Numa segunda fase, a aproximação do marxismo teria feito com que Sartre se voltasse inteiramente para a história, prevalecendo então a busca das determinações e mediações por via das quais os grandes temas da consciência e da liberdade, antes visados na esfera do absoluto, fossem tratados como a constituição de processos pelos quais a singularidade humana se contrapõe dialeticamente à totalidade histórica”. (LEOPOLDO E SILVA, Franklin, *Cult* 34, maio 2000, p. 59). A perspectiva do professor Franklin Leopoldo e Silva será, diga-se de passagem, tentar se contrapor a esse tipo de interpretação e o faz por meio da análise da passagem da metafísica à história em Sartre.

para seus críticos como para seus comentadores, um estatuto problemático¹⁵. Lida, como nos observa Cristina Diniz Mendonça¹⁶, tradicionalmente como obra de pura metafísica, no sentido tradicional da acepção, ela estaria, qual uma mônada leibniziana, de portas e janelas fechadas para a realidade histórica. Cristina Diniz Mendonça salienta o caráter no mínimo estranho de tal consideração, pois *O Ser e o Nada* foi escrito durante a Segunda Guerra Mundial, respirando os ares da ocupação nazista na França. Como entender esse mistério? Não vem ao caso, ainda, considerar aqui a solução encontrada por essa comentadora para esse problema (solução, diga-se de passagem, singular, pois tenta mostrar retrato de que tempo é *O Ser e o Nada*). O que queremos inicialmente é menos apresentar uma solução e mais constituir um problema: aquele do estatuto da obra *O Ser e o Nada*. Marcuse, em seu comentário desta obra em 1948, intitulado *O Existencialismo - Comentário a O Ser e o Nada*, critica duramente a posição sartriana e classifica esse texto de 1943 como obra idealista e burguesa (essa é a posição, também, de Lukács em seu livro *Existencialismo ou Marxismo?*, e é bem em termos de alternativa que se coloca a questão ali, pois contrariamente ao que se propõe nas páginas da *Crítica da Razão Dialética*, existencialismo e marxismo sempre se mostraram, aos olhos dos críticos de Sartre, como excludentes). No *Post-scriptum* ao comentário de Marcuse, escrito em 1965, mais que uma década depois do primeiro texto, portanto, e já sob o impacto da *Crítica*; Marcuse fala ali de uma conversão radical no pensamento sartriano: “Foi dito numa nota a *O Ser e o Nada* que a moral da libertação e da redenção era possível, mas exigiria uma ‘conversão radical’. Os escritos e as posições de Sartre nas duas últimas décadas são uma tal conversão. Ontologia pura e fenomenologia recuam ante a efetiva invasão da história nos conceitos de Sartre, da discussão com o marxismo e da aceitação da dialética. A filosofia torna-se política porque nenhum conceito filosófico pode mais ser pensado fora nem desenvolvido sem compreender dentro de si mesmo a inumanidade que é organizada hoje pelos

¹⁵ A expressão é de Paola Jacobelis. Cf. “Temporalidade e liberdade ou da compreensão da realidade humana em *O Ser e o Nada*”, In: *O drama da existência*. São Paulo, *Humanitas*, 2003. (Org.).

¹⁶ “Decorridos mais de 50 anos do lançamento de *O Ser e o Nada*, ressoa ainda hoje, nos diferentes tipos de interpretação da obra, o eco do mesmo refrão entoado desde os comentadores da primeira hora: ‘trata-se de um livro de pura reflexão filosófica’, com portas e janelas fechadas para o mundo, escrito no entanto, ‘curiosamente’, numa época de virada histórica radical, durante a Segunda Guerra Mundial — é justamente naquele momento que o autor, distanciando-se do vendaval que então soprava sobre o mundo, busca refúgio no território neutro da filosofia ‘pura’ ...”. (MENDONÇA, Cristina Diniz - *O Mito da Resistência*, p. 13).

governantes e aceita pelos governados”¹⁷. A expressão conversão radical, apropriada¹⁸ por Marcuse, é tão forte que soa como se Sartre tivesse mudado de lado nas trincheiras, ou seja, tivesse abandonado a concepção idealista e burguesa e se convertido à causa proletária, aos ideais comunistas, enfim, tivesse se tornado “o camarada Sartre”¹⁹. Essa opinião que defende haver um Sartre até *O Ser e o Nada* e outro com o aparecimento da *Crítica da Razão Dialética*, também é compartilhada pela maioria de seus comentadores. Veja-se o caso de Gerd Bornheim: “Com, isso, não é apenas o problema do conhecimento da História que está em jogo, pois mesmo o seu sentido se faz absurdo. Sartre chega ao extremo de afirmar que a ‘existência é sem memória’. A consideração da História é, portanto, inócua. Mas a questão apresenta interesse já porque é precisamente nesta perspectiva que a obra de Sartre tende a superar-se constantemente. Os vinte e dois anos que separam a publicação de *A Náusea* e da *Crítica da Razão Dialética* oferecem, a esse respeito, uma evolução que torna incompatíveis alguns de seus aspectos”²⁰. O mesmo Bornheim afirma sobre a obra *O Ser e o Nada*: “Trata-se, pois, de elucidar os mesmos problemas que acompanham o núcleo de toda a tradição da Metafísica ocidental”²¹. Mas o que teria acontecido para que Sartre mudasse tão radicalmente de posição, de uma perspectiva em que não havia história para aquela em que a história é o seu tema fundamental? O próprio Bornheim, no comentário que faz à edição brasileira da *Crítica da Razão Dialética*, nos sugere uma resposta: “Sabe-se que o primeiro Sartre era profundamente anti-histórico, ou melhor, no nível das inaugurações, a história sequer existia nem mesmo como esfumaçado pano de fundo, e o primeiro personagem de Sartre, Roquentin, a descarta com a displicência da insciência. Mas sobreveio logo a brutalidade dos acontecimentos políticos e, logo depois, a ousada filigrana das análises de Merleau-Ponty sobre tais acontecimentos”²².

Se é assim, o primeiro Sartre estaria sob a influência da fenomenologia husserliana e sua obra conteria forte impacto metafísico — a ponto de não escapar à metafísica clássica, nesse sentido, seria mais um na galeria dos metafísicos clássicos. O segundo Sartre teria

¹⁷ MARCUSE. “O Existencialismo”. In: *Cultura e Sociedade*, vol. 2, pp. 82 e 83.

¹⁸ Ela é inicialmente utilizada pelo próprio Sartre numa nota de *O Ser e o Nada*.

¹⁹ Como a posição política de Sartre nunca esteve em discussão: tratava-se de um intelectual de esquerda — única posição possível para o intelectual, como ele mesmo declarara em seu texto *Em Defesa dos Intelectuais* —; o ponto agora era adequar sua filosofia, inicialmente idealista e burguesa, aos princípios de sua conduta política.

²⁰ BORNHEIM, *Sartre*, págs. 23 e 24.

²¹ *Ibid.*, p. 26.

²² *Idem*. “Duas palavras para uma apresentação desnecessária”. In: *Crítica da Razão Dialética*, p. 8.

descido do céu a terra — impactado pelos acontecimentos políticos —, e, após despertar de seu sono dogmático, encontrar-se-ia com o marxismo e a realidade social. Não há, assim, explicação mais exterior à obra, colocando Sartre como vítima dos acontecimentos. É certo que não podemos ignorar a força das coisas sobre toda a geração de Sartre. Num sentido, foi a experiência tenebrosa e brutal da guerra e seus horrores que alimentou a pena de boa parte da filosofia francesa: a ocupação, a resistência, toda a história parecia invadir aquela geração formada nos bancos do velho Brunschvicg. Esta a afirmação incontestável e que o professor Gerd Bornheim acerta em salientar; ocorre, no entanto, que essa explicação é tão verdadeira quanto o é aquela que vê em *O Ser e o Nada* já a expressão dessa lucidez. Sendo assim, será mesmo tal explicação, que recorre unicamente aos eventos históricos, a única possível? Como contraponto a essa perspectiva de leitura do conjunto da obra sartriana podemos citar o texto do professor Franklin Leopoldo e Silva: “Essa interpretação [a de haver dois Sartres] se sustenta na notável diferença existente entre *O Ser e o Nada* e os escritos posteriores, indicando uma inflexão reflexiva que atingiria seu ponto mais definido na *Crítica da Razão Dialética* e em *O Idiota da Família*. Se simplificássemos drasticamente a relação entre esses dois momentos, poderíamos dizer que a diferença está, sobretudo, na passagem da Metafísica para a História. O próprio Sartre por vezes corroborou essa visão, ao analisar retrospectivamente as diversas preocupações presentes ao longo de seu percurso. Contudo creio ser possível ver aí uma continuidade, marcada por uma diversidade de ênfase, o que nos permitiria encontrar, na chamada ‘segunda fase’, um aprofundamento histórico dos temas metafísicos, de cujo tratamento anterior, aliás, a história não estava inteiramente ausente”²³. Segundo essa interpretação, a inversão radical que possibilitaria o tratamento da história não estaria unicamente nos acontecimentos históricos que assolaram Sartre, toda questão estaria numa inversão da própria concepção da Metafísica em relação à tradição, inversão, aliás, proporcionada pela leitura feita por Sartre da fenomenologia husserliana. Se o infinito positivo e a identificação entre a ordem do ser e a ordem do conhecimento possibilitaram aos filósofos modernos a elaboração de uma ontologia, agora é em termos de onto-fenomenologia que as coisas se põem. Trata-se da descrição e interrogação de uma realidade que, entendida como fenomênica, já não

²³ LEOPOLDO E SILVA, Franklin, “Metafísica e História no romance de Sartre”. In: CULT, ANO III, 34, p. 59.

esconde, no entanto, uma verdade por trás de si, esta a verdadeira natureza da coisa. Inscrita diretamente na existência, a Metafísica sartriana não seria uma reflexão abstrata sobre o homem, mas um estudo do homem singular e concreto, de modo que a passagem da Metafísica à História não seria traumática, mas possível, uma vez que se considerou o homem, privilegiando sua existência concreta.

Ora, o que teria acontecido? Como explicar a relação entre *O Ser e o Nada* e a *Crítica da Razão Dialética*? Ela só poderia ser entendida por meio do que Marcuse chamou de “conversão radical”? Será mesmo em termos de uma “conversão” que podemos compreender a trajetória sartriana? Responder positivamente a essa questão significa nos restringirmos à consideração de uma certa leitura corrente de *O Ser e o Nada*: aquela que o coloca como fruto de preocupações eminentemente metafísicas, no sentido de que estaria excluída dali qualquer preocupação de cunho histórico. Tentaremos ver um pouco mais de perto esse tipo de interpretação. Vejamos em que sentido caminha a crítica de Marcuse a *O Ser e o Nada*, tanto em sua primeira parte, totalmente negativa; quanto quando Marcuse tenta reabilitar Sartre em seu *Post-scriptum*.

O comentário que o filósofo Marcuse faz à *O Ser e o Nada* é constituído basicamente por dois movimentos: aquele que tenta explicar, seguindo o encadeamento dos argumentos sartrianos, as teses de *O Ser e o Nada*; e aquele outro que submete essas teses a uma violenta crítica, a partir do que Marcuse chama de realidade (*Wirklichkeit*). O comentário inicial data de 1948, poucos anos depois, portanto, da publicação do texto sartriano. A esse comentário é acrescido, quase vinte anos depois, um *Post-scriptum*, em que Marcuse parece reabilitar Sartre. Dito de outro modo, da opinião de que a filosofia de Sartre não representaria senão uma ideologia burguesa, Marcuse passa a considerar essa filosofia como uma filosofia da libertação. Vejamos, um pouco melhor, o que é dito nesse *Post-scriptum*.

Esse pequeno texto de Marcuse, escrito em 1965 (a data é significativa porque Marcuse pôde ter acesso à obra de Sartre, *Crítica da Razão Dialética*, momento que, para alguns, como já advertimos, marca um divisor de águas nas reflexões sartrianas), começa com uma passagem de *O Ser e o Nada* — aquela mesma obra que havia sido duramente censurada quase duas décadas antes — em que Sartre afirma a prevalência da realidade

sobre sonhos, expectativas e esperanças²⁴. Marcuse observa que tal proposição poderia representar uma filosofia do conformismo em que apenas a realidade conta. No entanto, o filósofo alemão prefere uma outra interpretação, aquela que, segundo ele, aponta para uma mudança no próprio pensamento sartriano. Agora, Sartre teria encontrado o caminho da contradição radical. O que isso significa? Quer dizer que a prevalência da realidade não é senão observar que a realidade conta, mas como aquilo que deve ser superado para que a existência humana possa propriamente começar. Nesse sentido, a oposição primeira que Marcuse havia operado, em Sartre, entre o estrutural e o histórico, ou entre uma liberdade atemporal, porque ontológica e executável sem barreiras, e o domínio propriamente da efetividade —; essa oposição passa a dar lugar a uma “conversão”.

Ora, o que teria ocorrido de modo a fazer sentido a afirmação de Marcuse de que Sartre teria assumido o caminho da contradição radical? Essa afirmação de Marcuse incide diretamente sobre a trajetória intelectual de Sartre e caminha na mesma esteira daquelas interpretações que prometem dividir o pensamento sartriano em pelo menos duas fases. E é por evidenciar tão claramente essa aparente distinção que o texto de Marcuse nos mostra aquilo que em outros autores aparece apenas lateralmente nas suas interpretações dos textos sartrianos. Num primeiro momento, Sartre estaria sob o impacto da fenomenologia husserliana e das reflexões de Heidegger — são dessa época seus textos de revisão da psicologia e, sobretudo, *O Ser e o Nada*. Num segundo momento, o foco sartriano mudaria e se daria “o seu encontro com o marxismo”, a expressão mais bem acabada dessa época seria a obra *Crítica da Razão Dialética*. A mudança fundamental que caracterizaria a passagem de uma fase a outra seria a presença da história ou da realidade, presença que passaria a infestar o pensamento sartriano depois de *O Ser e o Nada*, momento em que Sartre é considerado por alguns como anti-histórico²⁵. A primeira fase sartriana, assim, se caracterizaria por ser uma filosofia atemporal, donde seu conceito metafísico de que o homem estaria condenado à liberdade, mesmo que a realidade mostrasse a mais aterradora opressão e escravidão. A segunda fase de Sartre se caracterizaria, por outro lado, por uma mudança qualitativa, marcada pela presença da história e por uma alteração na concepção

²⁴ “O existencialismo ‘dispõe as pessoas para a compreensão de que só conta a realidade, que os sonhos, as expectativas e as esperanças apenas permitem definir um homem como sonho malgrado, como esperança abortada, como expectativa inútil’” (citado por Marcuse em *Cultura e sociedade*, p. 82).

²⁵ Os comentários do professor Gerd Bornheim vão nesse sentido.

de liberdade, que abandonaria seu tom idealista e burguês para finalmente converter-se em libertação. Sartre, desse modo, estaria abrindo as portas de seu pensamento para uma das mais importantes reflexões políticas da contemporaneidade: aquela da inumanidade do homem num mundo marcado pela alienação e pela reificação. Em outras palavras, como nos dirá Marcuse: “Nessa filosofia politizada, a concepção existencialista fundamental é salva pela consciência que declara guerra a essa realidade (*Realität*) — no conhecimento de que a realidade permanece vitoriosa. Por quanto tempo? A questão, que não tem resposta, não altera a validade da posição que é hoje a única possível para o pensador. Em seu famoso prefácio de *Os Condenados da Terra*, de Fanon, em suas declarações contra as guerras colonialistas no Vietnã e em São Domingos, Sartre cumpriu sua promessa de uma ‘moral da libertação’. Se, como teme, tornou-se uma ‘instituição’, então seria uma instituição na qual a consciência (*gewissen*) e a verdade encontraram refúgio²⁶”.

Ora, o que teríamos aqui? Precisamente, um Sartre convertido às questões fundamentais da reflexão política, postas na ordem do dia pelo marxismo. É preciso agora que acompanhemos um pouco mais de perto a primeira parte do texto de Marcuse para que essa afirmação, feita pelo filósofo alemão, ganhe sentido. Dito de outro modo, o que equivale a dar conta de explicar, em linhas gerais, como Marcuse leu *O Ser e o Nada*.

O texto de Marcuse começa exatamente por tentar enquadrar o existencialismo num certo clima da época. Tal clima seria marcado pelo sentimento de absurdidade presente, por exemplo, em *O Mito de Sísifo* de Camus. Numa outra perspectiva, mas fazendo par com esse “sentimento de absurdidade” que marcaria nosso tempo está precisamente o contexto histórico do qual o existencialismo seria uma das expressões. Trata-se do terror totalitário: encarnados no nazismo, como experiência política, e na França ocupada, como horizonte e possibilidade de resistência. Na interpretação de Marcuse, esse clima “sentimental” e histórico, que foi tornado possível devido a uma certa situação histórica, faria com que a filosofia (existencialismo) se refugiasse na autocerteza do *cogito*, na consciência do Ego. Estar-se-ia operando aqui aquele mesmo movimento, empreendido séculos antes por Descartes, de retorno a si pelo pensamento. A diferença estaria em que enquanto o *cogito* cartesiano se depara com um universo racional, compensador e contraparte dessa atitude reflexiva, a filosofia da existência se defrontaria com um mundo “absurdo”. “À *res*

²⁶ MARCUSE, *Cultura e Sociedade*, p. 83).

cogitans cartesiana opunha-se uma *res extensa*, que respondia ao conhecimento e à ação da primeira, agora o sujeito existe num círculo de ferro de decepção e fracasso”²⁷

Mas, nos dirá Marcuse, não nos desesperemos, esse “sentimento de absurdidade do mundo” não conduz a filosofia a um irracionalismo²⁸, ao contrário, apesar da absurdidade do mundo, temos um novo e extremo racionalismo. Todo problema, assim, não reside num abandono da atitude racional, mas no fato de o existencialismo de Sartre ter se mantido imune aos acontecimentos históricos: “Nem o triunfo nem o colapso do fascismo provocaram qualquer mudança fundamental na concepção existencialista”²⁹ Todo problema, para o filósofo alemão, residiria no fato de a estrutura da realidade humana, para Sartre, permanecer essencialmente a mesma, não obstante as mudanças ocorridas na experiência histórica. Esse o ponto que Marcuse não pode aceitar na sua leitura do ensaio de Sartre de 1943: o abandono da realidade histórica em nome de uma concepção metafísica que contraria o seu próprio lema: aquele de que a existência precederia a essência. Se a existência realmente precede a essência, como não cansava de alardear a filosofia existencialista, então, isso só poderia significar que a filosofia ou o trabalho do pensamento estariam agora devolvidos ao terreno da história e das relações humanas. Se a história permanece uma peça irrelevante na pena filosófica de *O Ser e o Nada*, se ela só pode aparecer ali como mero figurante, totalmente subordinada a categorias ontológicas, essas sim garantidoras de todo o movimento do real, então, interpreta impiedosamente Marcuse, é porque o existencialismo padece de uma contradição de princípio e seu mote fundador não passa de um mero jogo de palavras que não apenas não altera em nada a tradição essencialista da metafísica, como acaba por tornar as coisas ainda mais confusas. Afirmar a validade de teses metafísicas sobre quaisquer acontecimentos históricos, subordinar a história à metafísica, não seria senão o abandono de uma perspectiva realista do homem em nome de um idealismo burguês sem se assumir enquanto tal. “A experiência da absurdidade do mundo, do fracasso e da decepção do homem, aparece como a experiência de sua condição ontológica. Como tal, transcende sua condição histórica”³⁰ Essa passagem de Marcuse, nos leva exatamente à relação que existe em Sartre entre

²⁷ Ibid., p. 52.

²⁸ Já a interpretação de Lukács sugere um irracionalismo na perspectiva existencialista.

²⁹ MARCUSE, *Cultura e Sociedade*, p. 53).

³⁰ Ibid., p. 53.

ontologia e história (esse o tema, aliás, que estamos tentando focalizar como questão geral, já que ele nos encaminha para a conturbada definição sartriana de liberdade, assunto que nos interessa mais especificamente); para esse crítico de Sartre essa relação é, ao que parece, a da exterioridade e da subordinação, como já afirmamos, da história à ontologia. Para Marcuse, desta forma, haveria em Sartre uma estrutura ontológica que determinaria a existência humana. “A análise existencial de Sartre é estritamente filosófica na medida em que prescindir dos fatores históricos, constitutivos da concretude empírica: esta meramente ilustra as concepções metafísicas e meta-históricas de Sartre”³¹.

Essas observações de Marcuse a respeito do Ensaio de Sartre de 1943 são de importância radical. Num certo sentido elas oferecem o argumento geral em torno do qual giraram a maioria das críticas dirigidas a Sartre, na época, por seus pares. Se observamos a crítica que Lukács dirige a Sartre em *Existencialismo ou marxismo?*, texto também publicado pouco tempo depois da aparição de *O Ser e o Nada*, verificamos de maneira menos direta a sugestão dessa mesma oposição no pensamento de Sartre: aquela entre o plano estritamente metafísico (metafísica tradicional, representante, portanto, da ordem burguesa) e o histórico ou, mais precisamente, a ausência deste no horizonte filosófico de Sartre. Na interpretação de Lukács é como se houvesse uma linha genealógica da qual derivasse diretamente o pensamento de Sartre, linha esta que corre paralela àquela que deu origem ao pensamento de crítica social iniciado por Marx. Trata-se, no fundo, de uma má formação genética ou defeito de origem que impede o pensamento de Sartre de ser redimido por suas, ainda que possíveis, boas intenções. Daí o sentido último do texto de Lukács, ou bem se é existencialista ou bem se ergue a bandeira marxista. É certo, e vale ressaltar, que essa tentativa de conciliação, por parte de Sartre, entre existencialismo e marxismo é cronologicamente posterior a *O Ser e o Nada*, mas, do ponto de vista das leituras que esse recebeu, tratava-se de um acerto de contas com data marcada para acontecer, donde nossa tentativa de estabelecer relação entre projetos temporalmente distantes.

As críticas de Marcuse³² e Lukács³³ giraram em torno desse pressuposto de que qualquer filosofia que não se fundasse em torno da chamada realidade efetiva do homem

³¹ Ibid., págs. 53 e 54.

³² “Comentário a *O Ser e o Nada*”.

³³ “*Existencialismo ou Marxismo?*”

(entendida como experiência da alienação) teria de ser tomada por idealista, para dizer o mínimo. É interessante notar que um certo contraponto a essa perspectiva, por assim dizer, dominante da interpretação do pensamento de Sartre vem, no entanto, de um outro pensador marxista. Trata-se das reflexões de Adam Schaff.³⁴ Esse pensador de linha marxista procura fazer a crítica a Sartre tomando como alvo não propriamente suas questões, que, aliás, ele acha pertinentes, mas a maneira como Sartre as responde. A diferença essencial entre a crítica que Sartre sofreu de Marcuse, por exemplo, e aquela de Adam Schaff é que para o último não se trata de condenar Sartre ou recusá-lo simplesmente pelo mecanismo autoritário de classificar sua filosofia como estando politicamente à direita, prática condenada por Schaff. Trata-se, antes, de reconhecer a pertinência das questões levantadas pelo existencialismo de Sartre e recusar apenas as soluções por ele propostas. Para Schaff, estudos sobre a problemática do indivíduo ou que tentem trabalhar a questão da subjetividade são realmente os pontos fracos do marxismo e não é porque tais questões foram colocadas por um adversário teórico (porque Schaff compartilha da opinião dos demais marxistas acerca da incompatibilidade entre marxismo e existencialismo³⁵) que elas não são importantes ou não devem ser apropriadas pela reflexão marxista. Não é à toa, assim, que Schaff dedica vários artigos à problemática do indivíduo a partir da metodologia marxista. Mas voltemos ao texto de Marcuse.

O que há de mais importante na interpretação que Marcuse faz de Sartre está exatamente nas conseqüências políticas que ele tira dessa atitude teórica do existencialista francês. A filosofia da existência, sentenciará Marcuse, não passa de uma doutrina idealista, uma parte da ideologia que tenta refutar. Em que sentido? Ora, o que pensar de uma concepção de liberdade para a qual a liberdade humana permanece essencialmente a mesma antes, durante e depois da escravidão totalitária? E Sartre nem pode e nem quer se refugiar numa distinção como a que diferenciaria uma liberdade empírica e uma liberdade transcendental. Impossibilidade de princípio, já que sua filosofia, de extremo caráter realista, não suportaria a distinção entre uma dimensão do transcendental e outra do

³⁴ Ver o seu texto *Existencialismo e Marxismo*.

³⁵ “El determinismo histórico, que explica la conducta de las clases sociales como de los individuos com referencia a las leyes del desarrollo social, es el concepto fundamental del materialismo histórico y, por tanto, de toda la concepción del socialismo científico”. Schaff, A. – *Filosofía Del hombre*, p. 70.

empírico. O fato de o homem ser essencialmente livre significa que o ser se confunde com a liberdade, seu ser é ser-livre independentemente da situação³⁶.

O ponto crucial que autoriza Marcuse a ler *O Ser e o Nada* como uma concepção idealista e burguesa do homem está, a nosso ver, na relação que este pensa localizar em Sartre entre liberdade e situação. Vejamos uma longa passagem do texto de Marcuse em que isto se mostra claramente: “A ‘realidade humana’ é, por exemplo, um trabalhador francês sob a ocupação alemã ou um vendedor em Nova York. Sua liberdade está limitada, e sua escolha está prescrita de tal modo que sua interpretação existencialista [a de Sartre] aparece como mero escárnio. Sartre, no entanto, tenta provar que mesmo numa situação extremamente determinada o homem é e permanece absolutamente livre. Certo, diz ele, o trabalhador pode viver num estado de real escravidão, opressão e exploração, porém ele ‘escolheu’ livremente esse estado e é livre para mudá-lo a qualquer momento. Escolheu livremente porque ‘escravidão’, ‘opressão’, ‘exploração’ possuem sentido para e pelo Paraisi, que postulou e aceitou esses ‘valores’ e os sofre. E é livre para mudar essa condição a qualquer momento, porque esses valores cessarão de existir para ele tão logo cesse de postulá-los, aceitá-los e sofrê-los. Sartre entende esta liberdade como uma liberdade estritamente individual, a decisão de mudar a situação como um plano estritamente individual, e o ato de mudar como uma empresa estritamente individual”³⁷. Ora, apenas um comentário sobre essa interpretação de Marcuse. Esse crítico de Sartre, ao colocar a questão da liberdade como uma simples decisão do indivíduo, ignora o que Sartre afirmou com insistência em *O Ser e o Nada*: liberdade não é vontade nem envolve o sucesso de meu empreendimento. Em outras palavras, isso equivale a dizer que não se é livre para desejar ser o que se quer, o que seria um truísmo; também não se é livre para se conseguir o que se quer, o que seria um absurdo; dizer que o homem é liberdade significa que ele é livre para planejar e projetar a realização daquilo que se quer, o que se identifica com uma ação, porque liberdade é um *fazer-se*. Vejamos agora como podemos entender a liberdade sartriana, de modo a examinarmos, um pouco mais de perto, e mesmo que inicialmente, o ambíguo conceito de situação, o paradoxo da liberdade situada.

³⁶ O que faremos para relativizar essa leitura de Marcuse se dará, exatamente, examinando essa relação entre liberdade e situação.

³⁷ MARCUSE, *Cultura e Sociedade*, p 64.

Não resta dúvida de que o tema mais discutido e controvertido do pensamento de Sartre é o da liberdade. A afirmação ontológico-metafísica de que o homem está condenado à liberdade parece impraticável historicamente, pois o que temos é a experiência de um mundo já dado e no qual a liberdade deve antes ser conquistada do que caracterizar o sujeito. Pergunta-se a Sartre como afirmar a liberdade absoluta do homem diante de toda ordem de determinismos que o cercam. E foi justamente essa idéia corrente de que a liberdade é o exercício de uma faculdade para obter os fins pretendidos sem constrangimentos, ou meramente³⁸ superando os constrangimentos, que Sartre tentou demolir. Todo trabalho anterior ao capítulo sobre a liberdade de *O Ser e o Nada* se deu no sentido de mostrar por que a consciência escapa a toda determinação. Em primeiro lugar, a consciência é um nada, ou seja, foi infestada em seu próprio ser por um vazio e um poder de nadaificação. O homem padece assim de uma instabilidade em seu próprio ser. O sentido profundo de o homem ser uma questão para si mesmo é justamente aquele de que a estabilidade presente no ser das coisas lhe é interdita. Diferentemente de uma pedra ou de um em-si qualquer, o homem primeiro existe e depois se faz no mundo. Não há, assim, uma natureza humana da qual pudéssemos decorrer todas as suas propriedades. O sentido de um nada habitar o ser do homem é que, ao contrário de outros seres, ele precisa constantemente se fazer e essa ação é livre porque o homem é uma presença a si, isto é, a maneira que ele tem de realizar a identidade consigo mesmo é aquela de uma distância em relação a si mesmo, e o que separa o homem de si mesmo é exatamente o nada que o habita.

O segundo ponto a se ressaltar é aquele como Sartre organiza a dinâmica da temporalidade³⁹. Na temporalidade temos uma dinâmica que opera no sentido de estabelecer um elo entre passado e futuro de modo a escapar à instantaneidade do presente. O passado é a dimensão do já sido, dimensão que se jamais podemos negar, não tem, por outro lado, a categoria de fato bruto, pois o passado é visto através de um lançar luz realizado pelo *Para-si*. O futuro é à maneira do ter-de-ser⁴⁰, ele é visto sob a projeção de si mesmo realizada pelo *Para-si*. Notemos que a dimensão efetiva de ser (aquele que mais se aproximaria da positividade do ser das coisas) pertence ao passado e ao futuro na dinâmica

³⁸ No sentido de os obstáculos serem a simples ocasião para o exercício da liberdade.

³⁹ Ao longo deste relatório nos remeteremos a páginas específicas do capítulo de *O Ser e o Nada* que trata da temporalidade, por ora basta que apresentemos a questão de maneira mais geral.

⁴⁰ Ter-de-ser porque é “necessário” que o futuro chegue, mas, ao mesmo tempo, o conteúdo desse futuro é indeterminado; por isso, ter-de-ser não significa ser necessariamente.

da temporalidade própria do *Para-si*. Isto ocorre porque o presente é infestado por um não-ser que impede a fixação no ser. É, assim, o não-ser que se encaminha tanto para o passado quanto para o futuro na ânsia de adquirir um ser. É exatamente esse o desejo mais profundo do *Para-si*: tornar-se em-si-*Para-si*, um ser que possuísse a estabilidade das coisas e ainda assim realizasse seus próprios possíveis. Ocorre que esse desejo não é jamais realizado. Mas não é preciso que haja a estabilidade do ser para que a liberdade se dê. Bem ao contrário, um ser que realizasse imediatamente seus desejos, qual como num sonho em que não há diferença entre o desejado e o acontecido, não seria livre. A liberdade pressupõe que haja uma diferença temporal, ou uma dimensão de não-ser, entre o desejado e o realizado. Essa forma de conceber a temporalidade permite a Sartre apontar sua noção de projeto, ou do homem definido como um projeto. O fato de o ser do homem ser um *Para-si* significa que ele é uma distância em relação a si e um movimento rumo a si mesmo. Falar de projeto é atribuir peso à dimensão temporal do futuro na atribuição do sentido que damos aos acontecimentos. É o futuro, ou aquilo que projeto, que retroage sobre presente e passado para atribuir-lhes significação. É por isso que o passado não pode determinar os meus atos, visto que antes é ele, passado, que adquire sentido por um livre projeto que espero ser. Note-se bem, isso não quer dizer que meu passado seja irrelevante para a consecução de meus atos, bem ao contrário, e para sermos rigorosos, sou o meu passado, ele é o que de em-si permanece em mim. Entretanto, sou o meu passado, mas à maneira de não o ser, o que está longe de significar apenas um jogo de palavras para nos confundir. Sou o meu passado porque ele é o *datum* em relação ao qual sempre terei que me haver, por outro lado, não o sou porque ele está longe de carregar em si o sentido de sua própria significação, donde o sentido profundo da afirmação sartriana de que o homem é inescapavelmente (mesmo se houvesse uma prova válida da existência de Deus, como lemos nas páginas de *O existencialismo é um humanismo*) uma questão para si mesmo.

Já estamos em condições agora de entender as críticas sofridas por Sartre que aludem a uma certa situação ou domínio da facticidade. Ora, como defender uma liberdade absoluta se eu não escolhi meu nascimento, minha classe social, meu passado já acontecido? Mesmo se eu pudesse escolher, no decorrer de minha vida, o que parece não ser totalmente possível aos olhos dos intérpretes de Sartre, a classe ou o lugar a que pertencerei, a questão ainda assim permaneceria, uma vez que não haveria uma escolha originária de meu ser no mundo,

isto é, na medida em que sou lançado diante de fatos brutos, diante dos quais eu, quando muito, poderia me posicionar. Se é assim, não haveria propriamente uma liberdade absoluta porque esta estaria condicionada por fatores alheios ao sujeito desde a origem.

Faz-se necessário esclarecer, assim, qual o sentido exato da liberdade situada proposta por Jean-Paul Sartre. Em primeiro lugar, a liberdade não envolve o sucesso de meus empreendimentos, não é, nesse sentido, uma liberdade de eficácia. Também não é uma propriedade do sujeito, no sentido de que seria uma faculdade que poderia ou não ser exercida. A liberdade se identifica com o próprio homem e é por isso que ela é para nós uma condenação. Estamos condenados à liberdade porque não a escolhemos e, no entanto, a somos. A liberdade sartriana é, assim, a interação entre elementos que se relacionam dialeticamente: a subjetividade e a história. É exatamente isso que o conceito de situação tem a nos revelar. É falsa, no entender de Sartre, a perspectiva de que a liberdade não poderia ser absoluta — a não ser numa posição idealista — porque não há primeiro uma facticidade sobre a qual se exerceria depois uma subjetividade, nem tampouco uma subjetividade alheia a qualquer facticidade. O paradoxo da liberdade⁴¹ absoluta é aquele de que não há situação a não ser pela liberdade, assim como não há liberdade a não ser em situação. Não há precedência do lugar em que eu nasci, da classe a que pertenço, do meu passado sobre a ação de minha subjetividade. Facticidade e transcendência se dão a um só tempo, não há precedência cronológica de uma em relação à outra. Os elementos que constituem minha facticidade (o lugar em que nasci, minha família, meu passado, meu corpo) não têm um sentido bruto e em si. Eles só são quando vistos à luz de meu projeto ou da ação de minha subjetividade que se projeta para o futuro. A situação é, dessa forma, um conceito ambíguo porque é a interação dialética entre minha subjetividade e o dado. E a mediação entre esses dois pólos é dada justamente pela história.

Não é menos discutível a idéia de que a liberdade sartriana seria irrealizável porque não cabe a mim, operário, decidir ser burguês. Essa crítica é apontada, por exemplo, no texto de Marcuse. Tal objeção precisa ser mais bem avaliada porque não está nas possibilidades próprias do operário decidir ser burguês. Dizer que a liberdade é situada e, ao mesmo tempo, absoluta, significa que nada me determina a atribuir tal ou qual sentido às coisas — mesmo quando estamos num mundo já significativo é sempre necessário que se

⁴¹ Cf. SARTRE - *O Ser e o Nada*, p. 602.

assuma esse significado —; mas liberdade situada significa também que sou operário e não burguês independentemente do sentido que eu dê para tal designação.

Não há, evidentemente, uma teoria da história presente em *O Ser e o Nada*, mas dizer que a História estaria ausente da reflexão sartriana dessa época talvez não seja ponto tão pacífico como à primeira vista. A idéia de situação ou mais propriamente da liberdade situada parece exigir justamente a presença da História. Como não considerar histórica a mediação entre a subjetividade e o mundo aludida pelo conceito de liberdade? A presença da História se verifica ainda com mais força se atentarmos para o caráter da metafísica sartriana. Um ensaio de ontologia fenomenológica — por mais que isso cause arrepio a um husserliano ortodoxo —, é também uma descrição exemplar e por vezes dramática das condutas humanas. Sartre trata de estruturas metafísicas e experiência histórica concreta em seu texto de 1943. Ou antes, o que se opera ali é uma metafísica do concreto. De maneira que a passagem da metafísica à história não é traumática, porque estamos trabalhando metafisicamente experiências concretas vividas. Dito dessa forma, se há alguma relevância no que foi sugerido até aqui, é preciso rever a maneira tradicional como se avalia a posição de *O Ser e o Nada* no conjunto da obra sartriana. Quer dizer, é preciso que lancemos nossas lentes sobre alguns pontos centrais dessa obra tão controvertida e faremos isso inicialmente por meio uma exposição da ontologia da consciência e do problema do nada em Sartre, bem como através da análise do complicado capítulo do *Ensaio* de Sartre que trata da questão da liberdade.

CAPÍTULO II

Acerca da teoria da consciência e o nada em Sartre

A teoria sartriana da consciência parece apenas se realizar plenamente nas páginas de *O Ser e o Nada*, isto é, os conceitos e as mediações ali presentes nos conduzem ao coração dessa teoria: a liberdade situada do homem. O exame da relação entre o estudo que Sartre faz da consciência e sua concepção de liberdade ainda não será abordado aqui, no entanto, é preciso já deixar no horizonte o alcance das controvertidas descrições da consciência feitas pelo filósofo francês.

Como sabemos, o tema da consciência ocupou Sartre desde seus primeiros escritos, o que ocorre em *O Ser e o Nada* — marcando sua originalidade em relação às obras anteriores — é que ali nos deparamos com uma investigação que ainda não havia sido desenvolvida, a do ser da consciência. O elemento novo que obriga Sartre a fazer uma ontologia da consciência é a forte preocupação, presente na obra de 1943, em entender a realidade humana. Tal preocupação não estava em absoluto ausente das reflexões anteriores, no entanto, e essa é a nossa aposta, os elementos capazes de lidar adequadamente com um tipo de ser particular como o homem ainda não estavam suficientemente desenvolvidos. Faltava a Sartre uma teoria da negação e uma teoria da temporalidade capazes de dar conta de um ser para o qual o seu ser está constantemente em questão. Esse ser singular, que é o homem, teve de esperar o amadurecimento da prosa sartriana para poder ser posto em cena. As obras iniciais de Sartre fizeram, por assim dizer, o necessário trabalho de limpeza do campo da consciência. A realidade humana não poderia ser posta em foco caso continuássemos com uma concepção substancialista da consciência.

Já na “Introdução” a *O Ser e o Nada*, Sartre nos anuncia que o ponto de partida da filosofia deve ser a purificação do campo da imanência, a expulsão de conteúdos da

consciência com vistas a estabelecer a verdadeira relação entre a consciência e o mundo⁴². Não é difícil desconfiar que essa afirmação acerca do ponta pé inicial da filosofia não passa de um auto-retrato do pintor. Foi exatamente expulsando as coisas da consciência que Sartre iniciou seu trabalho filosófico⁴³. Se é assim, qual o alcance dessa afirmação presente em *O Ser e o Nada* para além de um auto elogio? Ora, vale a pena examinarmos o que significa, para Sartre, a eliminação dos conteúdos da consciência porque isso nos permitirá precisar o sentido do “recuo” sartriano da dimensão do cogito para o domínio do cogito pré-reflexivo, que é a condição do primeiro e no qual parece se encontrar a originalidade da teoria sartriana da consciência.

O primeiro texto filosófico de Sartre data de 1934. Trata-se do pequeno ensaio intitulado *A Transcendência do Ego* - Esboço de uma descrição fenomenológica. Esse trabalho é fruto do estudo feito pelo filósofo francês por ocasião de sua estada⁴⁴ na Alemanha, como bolsista do governo de seu país, com a intenção de estudar o pensamento de Edmund Husserl⁴⁵. É anedótica a história que relata a descoberta por Sartre da fenomenologia husserliana. Durante uma conversa informal, num café, Raymond Aron teria dito a Sartre que se ele queria falar sobre um coquetel e fazer filosofia, deveria tornar-se fenomenólogo. A reação de Sartre teria sido a de um encantamento total⁴⁶, pois a fenomenologia lhe abria a possibilidade de superar a oposição entre idealismo e realismo. É, portanto, com o espírito de revisão total das concepções tradicionais da filosofia que Sartre atravessa o Reno e deixa-se fascinar pela fenomenologia. “O grande acontecimento da filosofia de antes da guerra é — nos diz Sartre nas páginas de *A Imaginação* — certamente o aparecimento do primeiro tomo da *Revista Anual de Filosofia e de Pesquisas Fenomenológicas* que continha a principal obra de Husserl: *Esboço de uma Fenomenologia Pura e de uma Filosofia Fenomenológica*. Tanto quanto a filosofia, este livro estava

⁴² “O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional *do* mundo.” (SARTRE - *O Ser e o Nada*, p. 22)

⁴³ Cf. o pequeno *Ensaio sobre a transcendência do Ego* de Sartre.

⁴⁴ “Em outubro de 1933, Sartre parte para Berlim com um objetivo: estudar o pensamento de Husserl. Lá deveria permanecer nove meses, como bolsista do Instituto Francês, substituindo Raymond Aron.” (MOUTINHO, Luiz Damon, *Sartre: psicologia e fenomenologia*, p. 23.

⁴⁵ Sartre teve acesso a obras fundamentais do fenomenólogo alemão, desde sua primeira fase (*As Investigações Lógicas*) quando a Fenomenologia era ainda psicologia descritiva até *As Meditações Cartesianas* em que as preocupações críticas de Husserl se mostram claramente.

⁴⁶ Cf. as memórias de Simone de Beauvoir.

destinado a revolucionar a psicologia.⁴⁷” Mudança radical tanto na psicologia quanto na filosofia. O que haveria de tão revolucionário nessa vertente contemporânea da filosofia alemã que teria feito Sartre não poupar elogios a seu fundador? É certo que esses elogios vêm sempre seguidos de fortes críticas que prometem fazer o leitor desconfiar da possível retórica das primeiras afirmações, mas é certo também que Sartre jamais abandonou aquela que ele achava ser a conquista mais fundamental da fenomenologia husserliana, a intencionalidade⁴⁸ da consciência. Aliás, se Sartre é obrigado a abandonar Husserl, isso se deve, no seu entender, a uma infidelidade do fenomenólogo alemão à sua intuição primeira. Se Husserl tivesse permanecido no ponto de vista de *As Investigações Lógicas*, em que não havia nenhum Eu por trás da consciência garantindo-lhe unidade e individualidade, a filosofia da existência não precisaria recusá-lo. Evidentemente, o desacordo de Sartre em relação a Husserl ultrapassa a contenda em torno de se a consciência precisa ou não de um princípio unificador diferente dela mesma; é no próprio sentido do projeto husserliano que se localiza a divergência de princípio. Se levarmos a sério o que Husserl diz em *A Idéia da Fenomenologia* não podemos notar filosofia mais distante daquela pretendida por Sartre. Em suas lições, Husserl faz questão de delimitar o alcance da fenomenologia unicamente à temática crítica. É com a possibilidade do conhecimento que Husserl está preocupado, isto é, trata-se de investigar como os objetos se dão à consciência. Desse modo, qualquer ontologia está, por princípio descartada⁴⁹. Fato é, no entanto, que toda ortodoxia gera seus hereges e Sartre é efetivamente um excomungado da ortodoxia husserliana⁵⁰. Em que sentido?

⁴⁷ SARTRE, *A Imaginação*, p. 103.

⁴⁸ O que significa dizer que toda consciência é consciência de alguma coisa.

⁴⁹ Vale notar, nesse sentido, as severas críticas que Husserl anotarà por ocasião de sua leitura de *Ser e Tempo* de Heidegger, obra que não poderia figurar, aos olhos de Husserl, senão como uma recusa dos princípios fenomenológicos.

⁵⁰ Pelo menos no tocante ao sentido do projeto proposto por Husserl. Ninguém se ocuparia de enquadrar Sartre numa perspectiva crítica, em sentido kantiano, da filosofia. A tese do professor Carlos Alberto Ribeiro de Moura procura espantar uma possível filiação de Sartre à problemática transcendental, seu objetivo é enquadrar as filosofias da existência naquele domínio da expressão que se encontra na teoria husserliana do todo e das partes (terceira investigação lógica). Trata-se de batizar toda a tradição fenomenológica sob a alcunha de ultra-racionalista. “Mas então isso significaria que a herança husserliana na filosofia da existência não passaria de um imenso mal-entendido? Não se trata disso. Trata-se antes de tudo de frisar que essa herança não pode ser vislumbrada naquilo que a fenomenologia era para Husserl: uma filosofia transcendental. Resta que essa herança talvez possa ser perseguida naqueles elementos da fenomenologia husserliana que não são circunscritos à problemática transcendental. (...) Donde se pode começar a medir a envergadura da herança husserliana na reflexão sobre a existência, tal como ela se transporta do mundo fenomenal a esses outros mundos, que também se construirão a partir da recusa de qualquer assimilação à

Já na primeira lição sobre *A Idéia da Fenomenologia* Husserl insiste em distinguir uma ciência natural e uma ciência filosófica; cada uma delas é portadora de uma atitude, respectivamente, atitude espiritual natural e atitude espiritual filosófica. A atitude natural não se preocupa ainda com a crítica do conhecimento, dirige-se intuitiva e intelectualmente para as coisas. As coisas, na atitude natural, parecem se dar de várias formas, a percepção seria uma delas; dada essa variedade de formas de apreensão das coisas, entram em cena elementos como a recordação, o indeterminado e o desconhecido. Nossos juízos se referem ao mundo e sobre ele fazemos enunciados (enunciados singulares e universais que entram em relação lógica entre si). Na atitude natural os conhecimentos entram em relações lógicas uns com os outros, formando o quadro das ciências da natureza, da natureza psíquica, do espírito e matemáticas⁵¹. Já na atitude filosófica ocorre o despertar da reflexão sobre a relação entre conhecimento e objeto. Nessa atitude, o conhecimento que é tomado como óbvio na atitude natural surge como mistério. Husserl explicita melhor essa obviedade. Óbvio é a possibilidade do conhecimento para a atitude natural; para esta o conhecimento é um *fatum* psicológico⁵². O que ocorre na atitude filosófica é que ela formula a pergunta propriamente crítica: como pode o conhecimento atingir fidedignamente os objetos? Diferentemente, no entanto, do que ocorre no projeto crítico kantiano, em Husserl a própria lógica está em questão — crítica semelhante se pode fazer a Descartes quando assumiu como modelo de clareza e distinção o da matemática (geometria) moderna⁵³ —, modelo lógico que parece estar em pleno vigor na atitude espiritual natural. Ora, não é difícil adivinhar o que Husserl acharia da apropriação sartriana da fenomenologia. Não poderia passar de um contra-senso, uma inversão dos termos, uma aberração filosófica. Falar das

natureza: o mundo ‘pré-objetivo’ e o ‘existencial’, novos nomes do lugar habitado pelo logos fenomenal. Sartre indicará claramente o significado último desse legado. Se a realidade humana não é um somatório de fatos — diz ele —, então *nada é acidental*, já que tudo exprime, sob um aspecto, o todo. Donde o benefício último da fenomenologia para a reflexão sobre a existência: graças a ela, agora nada mais é fortuito.” (MOURA, C. A. R.; *Racionalidade e Crise*, págs. 171 e 183).

⁵¹ “Em cada caso do conhecimento científico natural, oferecem-se e resolvem-se dificuldades, e isto de um modo puramente lógico ou segundo as próprias coisas, com base nos impulsos ou motivos cognitivos que justamente residem nas coisas, que parecem, por assim dizer, sair destas como exigências que elas, estes dados, põem ao conhecimento.” (HUSSERL, *A Idéia da Fenomenologia*, p. 41).

⁵² “Mas, justamente, a correlação entre vivência cognitiva, significação e objeto — significação a que acabamos de aludir com o fito de uma contraposição da psicologia do conhecimento à lógica pura e às ontologias — é a fonte dos mais profundos e mais difíceis problemas, em suma, do problema da possibilidade do conhecimento.” (Ibid., p. 42).

⁵³ Notadamente o modelo galileano.

próprias coisas, como queria Sartre⁵⁴, só poderia significar permanecer na atitude natural, domínio que, definitivamente, estava a anos-luz de distância da filosofia, tal como entendida por Husserl⁵⁵. Vale insistir num ponto que fazemos sempre questão de reiterar. É certo que Sartre não espera *O Ser e o Nada* para evidenciar a distância abissal entre sua filosofia e a de Husserl — o que se verifica pelo sem-número de críticas que Sartre dirige ao fenomenólogo alemão desde suas primeiras obras —, no entanto, talvez possamos interpretar a insistente classificação que Luiz Damon Santos Moutinho atribui a Sartre: a de discípulo⁵⁶ de Husserl, da maneira seguinte. Segundo essa interpretação, tal filiação apenas teria fim com a reflexão elaborada em *O Ser e o Nada*. Essa interpretação de Damon, mesmo tendo que ser relativizada — procedimento que é recorrente em seu trabalho —, pode ser lida na seguinte chave: verdadeiramente Sartre jamais foi husserliano em sentido estrito, o que acontece na “Introdução” a *O Ser e o Nada* — momento de virada na leitura de Damon — é que nosso filósofo toca ali diretamente no ponto crucial da filosofia de Husserl, o da teoria do conhecimento⁵⁷. Ali se põe a última pá de terra num enterro que já vinha sendo anunciado de longa data. A cerimônia fúnebre começa na crítica ao Eu transcendental husserliano presente em *A Transcendência do Ego*, continua com a constatação da impossibilidade de se distinguir consciência perceptiva e imaginante no pensamento de Husserl em *A Imaginação*, e, finalmente, ganha sua versão gloriosa na recusa sartriana do noema como correlato irreal da noese em *O Ser e o Nada*, momento em que Sartre toma Husserl pela rubrica das filosofias da representação, também no fenomenólogo alemão *esse est percipi*, prova cabal, para Sartre, do idealismo husserliano⁵⁸.

Todavia, voltemos ao instante de nascimento da concepção sartriana de consciência. Retomemos o aspecto positivo da fenomenologia de Husserl. O cenário que se apresentava a Sartre em sua estréia filosófica era, de um lado, a filosofia francesa, de forte tendência

⁵⁴ É significativo, nesse sentido, o controvertido subtítulo de *O Ser e o Nada*: Ensaio de ontologia fenomenológica. Subtítulo que seria bizarro a um fenomenólogo tradicional (husserliano).

⁵⁵ É sintomática essa declaração de Husserl: “A filosofia, repito, situa-se, perante todo o conhecimento natural, numa dimensão nova, e a esta nova dimensão, por mais que tenha — como já transparece no modo figurativo de falar — conexões essenciais com as antigas dimensões, corresponde um método novo — novo desde o seu fundamento —, que se contrapõe ao ‘natural’.” (HUSSERL, *A Idéia da Fenomenologia*, p. 49).

⁵⁶ Notemos que, em certa medida, o próprio Sartre autoriza esse tipo de leitura ao dizer, no *Diário de uma Guerra Estranha*, que era husserliano e permaneceria assim por muito tempo.

⁵⁷ Do ponto de vista da leitura de Damon, e nesse ponto estamos de acordo, trata-se da reelaboração por Sartre da própria fenomenologia.

⁵⁸ Cf. a introdução, “Em busca do ser”, a *O Ser e o Nada*.

kantiana, cuja língua materna era uma certa teoria do conhecimento, que confundia consciência e conhecimento; de outro lado, uma psicologia apoiada numa estranha noção de inconsciente e numa ausência de significado na explicação dos fenômenos psíquicos. Cenário desalentador para quem acreditava que a consciência era um absoluto de existência e não de conhecimento e que, ainda, não abria mão da unidade da consciência, absolutamente comprometida pela introdução de um inconsciente que além de cindí-la, torná-la passiva.

É com o intuito de revisar tanto a filosofia francesa quanto a psicologia que Sartre apresenta sua tese em *A Transcendência do Ego*: “Nós queremos mostrar aqui que o *Ego* não está na consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, *no mundo*; é um ser do mundo, tal como o *Ego* de outrem.⁵⁹” O que pensar de uma tese, à primeira vista, tão estranha? O *Ego*, esse elemento que sempre habitou a interioridade da consciência, posto agora para fora sem direito à apelação? Pois bem, se em Descartes a primeira certeza na ordem das razões não era senão a garantia de existência instantânea de um Eu apreendido ao mesmo tempo que a consciência. Se na filosofia transcendental, quer em sua versão crítica quer em sua roupagem fenomenológica, não se abriu mão de um Eu anterior à consciência; agora todas essas doutrinas são censuráveis porque desconhecem, no limite, o que seja a consciência. Qual é a crítica fundamental, qual a origem do erro? Esse é o equívoco a que chegamos sempre que se começa a filosofia imediatamente a partir do cogito reflexivo. Ao se ignorar a dimensão pré-reflexiva do cogito, aceitou-se aquilo que era inadmissível: a presença de uma opacidade na consciência.

Entretanto, esse erro comum às filosofias tradicionais tem agora os elementos para ser corrigido. Não é, assim, à toa que Sartre comemora o surgimento da fenomenologia. A partir de Husserl⁶⁰ podemos entender que toda consciência é consciência *de* alguma coisa. Não é mais possível, a partir dessa verdade, tomar a consciência como um lugar habitado por idéias, sensações, emoções, princípio unificador. Ora, o que haveria de tão inovador na sentença fenomenológica que permitiu a Sartre liberar o campo da imanência?

A filosofia universitária francesa, na visão de Sartre, apenas falava a língua da epistemologia. O que era uma árvore? Um certo conteúdo da consciência. A imagem que

⁵⁹ SARTRE, *A Transcendência do Ego*, p. 43.

⁶⁰ Pouco importa aqui que Husserl tenha “recuado” e reintroduzido um Eu transcendental na consciência. O que vale é sua intuição primeira, porque permite esvaziar a consciência de todo conteúdo.

melhor caracterizava tal filosofia era a do espírito-aranha⁶¹. Assim como a aranha que enreda suas vítimas por meio de uma baba branca e as incorpora a seu próprio ser; assim era a filosofia alimentar francesa⁶². Tudo não passava de um certo conteúdo a ser assimilado pela consciência. Com a fenomenologia husserliana, a consciência deixa de ser um recipiente de conteúdos. Toda a consciência é consciência de alguma coisa é a versão última, para Sartre, da intencionalidade da consciência. Toda consciência é intencional significa que as coisas, o mundo, os sentimentos, as idéias, o *Ego* são objetos para uma consciência que é um puro ato de transcendência em direção ao objeto intencionado. A consciência começa e se esgota nesse ato mesmo. Com isso, demolição de toda a nossa visão espacial da consciência. Não há mais fora nem dentro da consciência, antes ela é pura interioridade. Notemos bem, não se trata de um alargamento tal da noção de subjetividade que tudo, o mundo inteiro, seria uma parte da consciência, cuja interioridade absoluta

⁶¹ “‘Ele comia-a com os olhos.’ Esta frase e muitos outros sinais indicam suficientemente a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer. A filosofia francesa, após cem anos de academismo, ainda está nisso. Todos nós lemos Brunschvicg, Lalande e Meyerson, todos acreditamos que o Espírito-Aranha atraía as coisas para a teia, cobria-as com uma baba branca e as deglutia lentamente, reduzia-as à sua própria substância. O que é uma mesa, uma rocha, uma casa? Um certo conjunto de ‘conteúdos da consciência’, uma ordem destes conteúdos. Oh filosofia alimentar! Contudo, nada parecia mais evidente: não é a mesa o conteúdo atual da minha percepção, não é ela o estado presente da minha consciência? Nutrição, assimilação. Assimilação — dizia Lalande — das coisas pelas idéias, das idéias entre elas e dos espíritos entre si. As rijas arestas do mundo eram roídas por essas diástases diligentes: assimilação, unificação, identificação. Entre nós, os mais simples e os mais rudes procuravam em vão algo sólido, algo, enfim, que não fosse o espírito; por toda a parte, encontravam apenas uma névoa branca e muito ilustre: eles próprios.” (SARTRE, “Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: *Situações I*, p. 28). Talvez não seja forçar a tinta dizer que esse sentimento de incômodo em relação ao espiritualismo francês, presente nesse texto de 1939, que faz Sartre buscar na fenomenologia de Husserl uma saída, é o mesmo que aquele descrito em *Questão de Método* (escrito cerca de 20 anos depois desse pequeno opúsculo). A diferença é que ao relembrar a situação da filosofia universitária francesa por ocasião de sua formação, no texto que precede a *Crítica da Razão Dialética*, Sartre encontra no horizonte o marxismo, concepção da sociedade que se lhe apresentava não a partir da academia, mas do que ele chama de realidade do marxismo, o proletariado “como encarnação e veículo de uma idéia”.

⁶² “‘Foi a guerra que fez explodir os quadros envelhecidos de nosso pensamento. A guerra, a Ocupação, a Resistência, os anos que se seguiram’ (Sartre, ‘Questão de Método’, *Pensadores*, p. 126). Mas essa ‘explosão’, isto é, a ruptura com a tradição ‘espiritualista’ acadêmica francesa, mais precisamente a ‘filosofia alimentar’, ‘digestiva’, da Terceira República, vinha sendo preparada desde meados dos anos 30 — período de turbulência política em meio ao qual se delineia o projeto literário e filosófico de Sartre. É justamente no embate com o ‘velho idealismo tradicional dos universitários franceses’ (nas palavras de Simone de Beauvoir, cf. *Privilèges*, p. 269) que o pensamento sartriano começa a tomar forma. Não por acaso, nas primeiras obras mais significativas do autor, o inimigo número um é esse ‘idealismo oficial’ da Terceira República (os termos agora são da *Questão de Método*, p. 125) — basta lembrarmos o romance *La Nausée* (cf. a ironia do personagem Roquentin a respeito do ‘philosophe humaniste’, uma figura odiada... até a Náusea), o primeiro livro de filosofia, escrito em 1934, *La Transcendance de l’Ego* (onde Sartre, visando principalmente Lachelier e Brunschvicg, além de Victor Brochard, denuncia o ‘neo-kantismo’ como ‘uma tendência perigosa da filosofia contemporânea’, p. 14) e o famoso ensaio sobre Husserl (escrito em 1933-1934 e publicado em 1939).” (MENDONÇA, Cristina Diniz, *O Mito da Resistência*, p. 4).

poderia ser lida como uma identificação entre consciência e mundo. Absolutamente não. O mundo é exterior à consciência e nada poderá mudar essa verdade eterna. O que ocorre é que ela deixa de ser um reservatório de representações. Põe-se fim, assim, à ilusão da imanência (termo longamente explorado em *O Imaginário*⁶³), decorrente de nosso hábito de pensar a consciência em termos espaciais.

Mas em que essa noção de intencionalidade permite uma recusa do Eu transcendental?

O Eu na história da filosofia sempre ocupou o lugar de pólo unificador de nossas consciências, era ele que nos permitia depois de um certo número de experiências dizer que se tratava de um mesmo sujeito. A síntese suprema de nossas consciências estava garantida por esse princípio unificador. Ora, é justamente esse papel do Eu que a fenomenologia veio tornar dispensável. A consciência é, ao mesmo tempo, consciência posicional de objeto e consciência não-tética de si⁶⁴, quer dizer, ela põe o objeto como existente no mundo e tem, ainda, uma consciência de si no modo não posicional⁶⁵. O *Ego* é um elemento constituído apenas posteriormente, por ocasião de um ato de reflexão. Em outras palavras, apenas quando a consciência reflexiva põe a consciência refletida como objeto é que podemos ver surgir o Eu, fruto de uma reflexão impura e segunda porque ausente do estado irrefletido de consciência. É importante ressaltar que mesmo no caso da reflexão não se trata de duas consciências⁶⁶, a consciência resguarda sua unidade primeira. De fato, uma consciência

⁶³ Em *O Imaginário*, Sartre elabora toda uma argumentação no sentido de estabelecer a necessidade de se distinguir por natureza a imagem da percepção. Uma diferença apenas de grau nos traria embaraços insuperáveis, os mesmos encontrados pelos filósofos do XVII e pelos psicólogos associacionistas que, depois de identificarem metafisicamente imagem e coisa, queriam distingui-las empiricamente. A ilusão da imanência decorre do fato de pensarmos a consciência em termos espaciais. Assim como os objetos da percepção se tornariam idéias ou representação em nossa mente, também a imagem seria um certo conteúdo a habitar nossa interioridade.

⁶⁴ “E, além disso, o filósofo que primeiro recorreu a essa consciência não-tética de si, Husserl, e que a referiu 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, é o fato de ela se dá como tendo já existido, como estando já aí.” (SARTRE, *Consciência de si e conhecimento de si*, p. 100)

⁶⁵ Sartre sempre primou pela parcimônia na explicação dessa consciência de si no modo não posicional, concepção que o leva a uma recusa do inconsciente como explicação válida para o psíquico. Em *A Transcendência do Ego*, tanto a unificação das consciências sem Eu quanto a consciência não-tética de si nos envia para as lições husserlianas acerca da consciência interna do tempo, que num jogo de retenções e protensões se unifica a si mesma numa intencionalidade transversal.

⁶⁶ “Mas, na reflexão, se é bem verdade que uma consciência está presente para outra consciência, tem-se a tendência para pensar que se trata de duas consciências centradas uma sobre a outra. Veremos em breve que isso é uma teoria idealista impossível de conceber.” (SARTRE, *Consciência de si e conhecimento de si*, p. 105).

jamais é posicional de si mesma, o que não significa que ela não seja consciência de si, pois consciência de si não é, em absoluto, conhecimento de si. Se assim fosse, teríamos que pensar uma consciência de si à maneira da *idea ideae* de Espinosa e a regressão ao infinito seria inevitável. Não há regressão ao infinito no caso da consciência não-tética de si. Uma consciência é um absoluto de existência e, sendo assim, não tem necessidade de pôr-se teticamente para ser transparente para si mesma.

A consequência imediata da expulsão do Eu do plano irrefletido é que a consciência irrefletida é impessoal⁶⁷ ou pré-pessoal⁶⁸. Nos limites de *A Transcendência do Ego* essa afirmação terá consequências fundamentais. O desenvolvimento do pensamento de Sartre nos mostrará que a tese da impessoalidade da consciência irrefletida terá o sentido da recusa do sujeito substancial clássico. Em outras palavras, para além das alterações que essa noção de impessoalidade sofrerá, sempre permanecerá a recusa da identidade de si a si no ser humano.

Sabemos que a crítica que Sartre realiza, em *A Transcendência do Ego*, a partir de uma noção fenomenológica da consciência, promete alterar não apenas as concepções tradicionais da filosofia, mas também a ciência do psíquico. Dito brevemente, os psicólogos, no entender de Sartre, nunca souberam a diferença entre o nível irrefletido da consciência e seu nível refletido, sempre partiram imediatamente da reflexão, isto é, ignoravam a natureza da consciência. Sendo assim, as consequências da liberação da consciência de uma estrutura egológica incidem diretamente na psicologia. Não refaremos agora as críticas que Sartre endereça à psicologia⁶⁹. Basta até aqui para o propósito que temos.

⁶⁷ Sartre não mantém ao longo de suas obras essa concepção de impessoalidade da consciência tal como aparece em *A Transcendência do Ego*. Na conferência de 1947 Sartre nos diz: “O fato de dizer que ela [a consciência] não é habitada por um *Ego* tem essencialmente o significado seguinte: é que um *Ego*, como habitante da consciência, é uma opacidade na consciência; na realidade, se a consciência não tem um *Ego* ao nível da imediatez e da não-reflexividade, ela não deixa de ser pessoal. Ela é pessoal porque, apesar de tudo, ela é reenvio a si.” (Ibid., p. 101). Voltaremos a essa discussão mais adiante.

⁶⁸ O tradutor português de *A Transcendência do Ego*, Pedro Alves, toma apenas a pré-pessoalidade do Eu, não existiria, de direito, impessoalidade; se assim fosse, na interpretação de Pedro Alves, não poderíamos entender o surgimento de um Eu.

⁶⁹ Sartre, ao partir de uma concepção fenomenológica da consciência, identifica as insuficiências da psicologia positiva na explicação dos fenômenos psíquicos e na interpretação da natureza da imagem. Essa crítica se encaminha rumo à sugestão de uma psicologia fenomenológica, única capaz de tratar os fenômenos psíquicos como significativos.

O que extrair, então, do pequeno Ensaio sobre a transcendência do Ego? Em primeiro lugar, a consciência é intencional, isto é, se define pelo movimento que realiza em direção a um objeto. Em segundo lugar, não há Eu no plano irrefletido da consciência, sendo a reflexão, onde de fato o Eu é constituído, dependente do primeiro nível de consciência. Terceira consequência, a concepção fenomenológica da consciência dispensa o papel de um Eu unificador, é a própria consciência que se unifica a si mesma, além do que, a presença de um Eu é supérflua e nociva, pois introduziria um centro de opacidade no interior do que é absoluta espontaneidade. Por último, a consciência irrefletida é consciência de objeto e consciência de si mesma de maneira não posicional. Donde a primeira conclusão de *A Transcendência do Ego*: “A concepção do Ego que propomos parece-nos realizar a libertação do Campo transcendental e, ao mesmo tempo, a sua purificação. O Campo transcendental, purificado de qualquer estrutura egológica, readquire a sua limpidez primeira. Num sentido, é um *nada*, visto que todos os objetos físicos, psicofísicos e psíquicos, todas as verdades, todos os valores estão fora dele. Mas este *nada* é tudo, visto que ele é consciência de todos esses objetos.⁷⁰”

Com isso podemos voltar ao nosso ponto de partida. Em *O Ser e o Nada*, Sartre dita qual deve ser o primeiro procedimento filosófico. Tal procedimento se dava, em grande medida, pela purificação da consciência. É esse ponto que nos interessa no texto de 1934. Aqui, a consciência está liberada de qualquer conteúdo, essa é a conclusão primeira e fundamental do *Ensaio*⁷¹. Ora, essa conquista de *A Transcendência do Ego* revela também a limitação desse texto. Dito de outro modo: “O Para-si não pode manter a nadaificação sem se determinar como *falta de ser*. Significa que a nadaificação não coincide com uma simples introdução do vazio na consciência.⁷²” Ainda temos que explicar o sentido dos termos presentes nessa afirmação de *O Ser e o Nada*. Todavia, já podemos indicar o seu alcance. Se a primeira tarefa da filosofia reside na expulsão das coisas da consciência, tal procedimento não é, no entanto, suficiente. Se o objetivo é dar conta da realidade humana é preciso que esse nada da consciência tenha um alcance maior que aquele de mero vazio, é

⁷⁰ SARTRE, *A Transcendência do Ego*, p. 76.

⁷¹ Não ignoramos a importância das duas outras conclusões que Sartre extrai de seu texto: a superação do solipsismo e a crítica ao materialismo metafísico. Todavia, não acreditamos que o Ensaio de 1934 tenha um alcance tão amplo, além do que, tais temas não aparecem anteriormente no texto. A ausência de uma discussão tanto do que significa o solipsismo em filosofia, quanto da hipótese marxista de um materialismo metafísico fazem essas conclusões surgirem quase que *ex nihilo*.

⁷² SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 135.

preciso que ele seja nadificação. A partir de agora, então, estão postas as condições para que possamos começar a delinear a concepção madura de consciência em Sartre. Detenhamo-nos um pouco mais de perto no problema do nada.

O primeiro capítulo de *O Ser e o Nada* se intitula exatamente “O problema do nada”. O movimento da “Introdução” ao texto de 1943 leva Sartre a se colocar a questão interrogativa, que o conduzirá ao nada. A questão do nada, em Sartre, é, como tentamos indicar, arqueologicamente anterior a *O Ser e o Nada*. Em *A Transcendência do Ego* esse nada se mostrou como puro vazio; em *O Imaginário* também há um esboço de elaboração do problema do nada, ainda não com o alcance daquele presente no texto de 1943, mas que deixa de ser apenas um vazio. Com o esvaziamento do campo da consciência, pensa Sartre, ela está agora liberada de todos os empecilhos que a introdução de conteúdos lhe causava. A consciência pode, então, ser investigada ontologicamente. Tarefa que *O Ser e o Nada* tentará cumprir.

Não foi pequeno o esforço que Sartre realizou com o intuito de diferenciar a imagem da coisa — imagem que estava absolutamente corrompida —, dado que não havia uma distinção de natureza entre imagem e coisa — se tomarmos em conta as filosofias do século XVII e sua apropriação pela psicologia do século XIX. A consciência perceptiva não se confunde com uma consciência imaginante, esse o ponto que precisava ser afirmado tanto de maneira crítica, no texto *A Imaginação*; quanto de maneira dita científica, em *O Imaginário*. São quatro as características apresentadas por Sartre para a imagem: em primeiro lugar, a imagem é uma consciência; sofre o fenômeno da quase-observação; põe seu objeto como um nada; e é espontaneidade. Uma dessas características já é há muito característica de toda consciência. Trata-se da espontaneidade. Era exatamente esta que se procurava garantir com a expulsão do Ego da consciência no texto de 1934. A quase-

observação é um fenômeno particular da consciência imaginante, uma vez que a consciência perceptiva apreende seus objetos apenas por perfis — como nos ensinara Husserl, é próprio do objeto da percepção se nos dá apenas por perfis⁷³ —, o que possibilita a construção temporal de um saber, construção ausente na consciência imaginante, em que o saber está todo inteiro dado. Mas o que nos interessa aqui é a característica — por enquanto circunscrita ao domínio da consciência imaginante — de pôr seu objeto como um nada⁷⁴.

A característica essencial do objeto da imagem é a de ser um intuitivo-ausente. É por isso que a imagem envolve um certo nada, porque ela é um dado ausente à intuição. A imagem dá, assim, seu objeto como não sendo. Está presente pela imagem, dessa forma, um poder de negação na consciência imaginante⁷⁵. A consciência imaginante exerce seu caráter próprio quando nega o real⁷⁶. Quando, por exemplo, intenciono Pedro, viso Pedro em sua corporeidade, ou seja, o Pedro que posso ver, tocar, que está a uma certa distância de mim. Mas a imagem que tenho de Pedro é uma maneira de não vê-lo, de não tocá-lo, de eliminar a distância que nos separa. É por isso que podemos dizer que a imagem é envolvida por um certo nada⁷⁷. Ora, com o desenvolvimento do pensamento sartriano, o nada extrapolará os

⁷³ Mais uma vez é preciso defender Sartre aqui da acusação de idealismo. É certo que o objeto é relativo à consciência no sentido de que é por meio dela que dele falamos, é certo também que o objeto só se dá por perfis a uma consciência perceptiva, mas isso não nos faz cair no modelo de Berkeley em que *esse est percipi*. O objeto tem uma existência autônoma em relação à consciência, se ele só é para mim (o em-si é inefável e o fenômeno será sempre relativo à consciência) e se apresenta apenas por perfis, tal se dá como uma limitação do ser que percebe o objeto percebido e não do objeto ele mesmo.

⁷⁴ “O objeto intencional da consciência imaginante tem isto de particular: que ele não está aí e é posto como tal, ou que ele não existe e é colocado como inexistente, ou, ainda, que não é colocado de modo algum.” (SARTRE, *O Imaginário*, p. 27).

⁷⁵ “Como se vê, a associação não suprime o problema, mas o desloca ao nível reflexivo. De qualquer modo, exige uma negação, ou seja, ao menos um recuo nadificador da consciência com relação à imagem captada como fenômeno subjetivo, justamente para designá-lo como não sendo mais que isso. Pois bem, tentei demonstrar em outro lugar [*A Imaginação*], se colocamos *primeiro* a imagem como percepção renascente, torna-se impossível distingui-la das percepções verdadeiras *depois*. A imagem deve conter em sua própria estrutura uma tese nadificadora. Constitui-se como imagem designando seu objeto como *existente em outro lugar ou não existente*. Traz dupla negação: é primeiro nadificação do mundo (na medida em que não é o mundo que neste momento oferece como objeto real da percepção o objeto captado como imagem), depois nadificação do objeto da imagem (na medida em que é designado como não-real) e, ao mesmo tempo, nadificação de si mesma, imagem (na medida em que não é um processo psíquico concreto e pleno).” (Idem. *O Ser e o Nada*, p. 70).

⁷⁶ Aliás, a primeira manifestação da liberdade da consciência é a negação, a passagem do real ao imaginário. Reconhecer-se livre é reconhecer que se faz algo. A obra de arte, por exemplo, é a negação da realidade. O conhecimento narrativo do sujeito também tem seu ponto de partida na negatividade. Vale lembrar que a negação e a liberdade não se dão no vazio, mas para alguma coisa.

⁷⁷ “Mas o estado ambíguo e falso ao qual chegamos só faz emprestar mais relevo ao que acaba de ser dito: em vão procuramos através de nosso *comportamento* em face do objeto fazer nascer em nós a crença de que ele

limites da consciência de imagem e será tornar-se uma característica — essencial, diga-se de passagem — da consciência em geral. A percepção da ausência de Pedro no bar, no exemplo de *O Ser e o Nada*, é mostra de que o nada faz parte também da estrutura da consciência perceptiva. Dito isto, podemos acompanhar o percurso de *O Ser e o Nada* acerca do problema do nada.

O primeiro passo do primeiro capítulo do texto de 1943 é a “confissão” de um impasse causado por uma má perspectiva no ponto de partida. A “Introdução” de *O Ser e o Nada* pareceu revelar um dualismo insuperável entre as duas regiões de ser, o Em-si e o Para-si. É como se esses seres jamais se comunicassem. Ora, afirmar isso tal e qual seria recusar a totalidade sintética homem no mundo, ou, ainda, uma nova maneira de afirmar o dualismo cartesiano. Mas não nos desesperemos. Sartre, totalmente inspirado na teoria do todo e das partes de Husserl presente em sua terceira investigação lógica, localiza o erro. A má perspectiva se deu por tomarmos em separado aquilo que apenas se apresenta unido, por procedermos por análise quando a perspectiva correta seria a síntese. Descartes já havia nos dado a pista para resolução do problema quando procurou na imaginação a região em que de fato se daria a união entre alma e corpo (substância pensante e substância extensa). Evidentemente Sartre não pensa a relação entre alma e corpo como Descartes, tampouco tem a perspectiva cartesiana em relação à imaginação⁷⁸. Isso apenas nos alerta para não proceder por abstração: pensar em separado aquilo que só existe junto. Como dissemos, essa recusa da abstração nos remete diretamente a Husserl. Na terceira investigação lógica temos dois tipos de relação entre o todo e as partes. Há aquela em que as partes de um todo são independentes entre si como, por exemplo, a relação entre o tampão da mesa e seus pés. Há, por outro lado, aquela relação em que as partes de um todo são dependentes entre si como, por exemplo, a relação entre a cor e a figura. Ora, consciência e mundo são um todo no mesmo sentido que a cor e a figura. Dito de outro modo, pensar a consciência separada de um mundo é agir por abstração, assim como também o é quando se pensa o mundo (enquanto fenômeno) sem a consciência. Trata-se de ter em mira o concreto: a totalidade sintética homem no mundo ou o que Heidegger chamava de ser-no-mundo.

realmente existe; podemos mascarar-lo por um segundo, mas não destruir a consciência imediata de seu nada.” (SARTRE, *O Imaginário*, p. 28).

⁷⁸ Como muito bem atestam os trabalhos de Sartre sobre o estatuto de consciência da imagem: *A Imaginação e O Imaginário*.

O procedimento de Sartre na intenção de dar conta da totalidade homem no mundo sem cometer abstração como, segundo ele, teria feito Kant, com suas condições de possibilidade da experiência, e Husserl, operando a redução fenomenológica será a descrição das condutas humanas. A intenção é que essas condutas dêem conta de responder qual a relação sintética a que chamamos de ser-no-mundo e o que devem ser o homem e o mundo para que a relação entre eles seja possível. A primeira conduta que nos surge no horizonte é exatamente a conduta interrogativa⁷⁹. Toda interrogação pressupõe um ser que interroga e um ser que é interrogado. Ao interrogar, questiono o interrogado sobre seu ser ou sua maneira de ser. A resposta pode ser tanto uma afirmação de ser quanto uma negação de ser, isto é, posso receber como resposta tanto um sim quanto um não. Toda interrogação comporta uma resposta negativa que pode assumir a forma tradicional de um não, mas pode também ser um “ninguém”, “nada”, “nunca”. Tal conduta, assim, apresenta uma estrutura tripartite de não-ser. Em primeiro lugar, há a indeterminação naquele que interroga, trata-se do não saber apenas resolvido depois de uma espera. Depois, temos o não-ser no transcendente, pois a resposta pode ser negativa. Mas há ainda um não-ser limitador que diz é isso e fora disso, nada. Ora, o que nos revela a conduta interrogativa? Partimos de uma interrogação feita frente ao ser, mas apenas encontramos não-ser por toda parte⁸⁰. A primeira objeção possível e que Sartre terá de lidar é a que diz ser a negação um juízo. Dito de outro modo, o Em-si não poderia oferecer respostas negativas, pois este estaria além da negação e da afirmação. Nesse sentido, a negação seria um juízo porque fruto de uma espera do espectador. Nessa mesma linha, o nada seria uma decorrência do juízo negativo e não um componente do real. Aceitar tal objeção seria se manter do lado da tradição e considerar a negação como um juízo puramente lógico. Recusar tal perspectiva seria enfrentar sérios obstáculos, pois que ser seria capaz de sustentar o nada? Não poderia ser o homem, pois este, segundo a tradição, e assentida por Sartre, é identidade de si a si, absoluta positividade, que não poderia sustentar o nada sem se esvanecer. Como vemos,

⁷⁹ Tal conduta não dá conta de estabelecer a relação entre o homem e o mundo, pois, como insiste Sartre: “Não é a relação primitiva do homem com o ser-Em-si, mas, ao oposto, fica nos limites dessa relação e a pressupõe.” (SARTRE, *O Ser e o Nada*, pp. 44 e 45).

⁸⁰ “Portanto, acaba de surgir novo componente do real: o não-ser. Nosso problema se complica, porque já não temos de tratar só das relações entre ser humano e ser-Em-si, mas também entre ser e não-ser e não-ser humano e não-ser transcendente.” (Ibid., p. 46)

não é pequeno o obstáculo a ser superado caso Sartre queira manter o nada como algo diferente de um juízo negativo ou dele proveniente. O que responder à tradição?

Toda questão é empreender uma crítica à noção de negação como sendo um ato judicativo. Ou antes, temos uma nova maneira de pôr o problema: “A questão pode ser posta nestes termos: se a negação, como estrutura da proposição judicativa, acha-se na origem do nada, ou, ao contrário, se é este nada, como estrutura do real, que origina e fundamenta a negação. Desse modo, o problema do ser remeteu-nos ao da interrogação como atitude humana, e o problema da interrogação agora nos leva ao ser da negação.”⁸¹ Ora, o que teria anterioridade: o nada como componente do real ou o ato judicativo negativo que possibilitaria o aparecimento do nada? Sartre nos esclarece. Sim, o não-ser surge sempre nos limites da espera humana. A negação aparece sobre o fundo primitivo de uma relação entre o homem e o mundo. Todavia, a negação não é juízo. Trata-se de conduta pré-judicativa. Essa, a tese de Sartre. O que esperamos quando empreendemos uma interrogação não é um juízo mas uma revelação de ser e é a partir dessa revelação que se pode efetuar um juízo e não o contrário⁸². Se é assim, é preciso recusar a tentativa de reduzir o não-ser aos limites da subjetividade ou, ainda, dar-lhe o estatuto do noema⁸³ husserliano ou do lecton estóico.

O juízo é uma expressão facultativa de uma relação de ser que mantenho com o ser. Manter uma relação com o ser é esperar uma revelação de ser, é estar preparado para a eventualidade de um não-ser. Diante dessa recusa em considerar a aparição do não-ser como simples e imediatamente um ato judicativo, faz-se necessário esclarecer uma certa confusão que diz respeito à interrogação. Temos que notar que a interrogação é mais ampla

⁸¹ Ibid., p. 47.

⁸² “O que espero do carburador, o que o relojoeiro espera das engrenagens do relógio não é um juízo, mas uma revelação de ser com base na qual possa emitir um juízo.” (Ibid., p. 48).

⁸³ É preciso notar que Husserl não tomava a relatividade do noema à consciência como as filosofias da representação o entendiam: um ser cuja existência fosse relativa à subjetividade. Todavia, Sartre não considera possível manter o noema husserliano senão relativo à consciência em sentido de que seu ser seria um “ser percebido” — no sentido em que Berkeley tomava o *esse est percipi*. Na perspectiva sartriana, assim, Husserl teria pendido para o idealismo ao considerar o noema como um correlato irreal da noese, essa sim totalmente responsável pela doação de ser ao fenômeno. Note-se que, nessa perspectiva, a instância “subjetiva” é responsável não apenas pela doação *sentido* às coisas, mas de ser. Idéia inadmissível para quem se propõe a recusar a constituição do mundo pela consciência ou uma recusa do idealismo em história da filosofia.

que apenas o questionamento de um homem a outro ser humano. Também as coisas podem ser interrogadas e nos revelarem ser ou não-ser⁸⁴.

O exame das condutas “destruição” e “ausência” parecem nos conduzir aos mesmos resultados da conduta interrogativa: há uma compreensão pré-judicativa do nada. A destruição, por exemplo, chega ao ser pelo homem — é sempre preciso um testemunho para constatar qualquer alteração no ser a que se possa qualificar como destruição⁸⁵ —, no entanto, ela é um fato objetivo; é preciso que certa fragilidade esteja impressa no ser para que a verificação da destruição seja possível. O mesmo ocorre na conduta “ausência”. Tenho um encontro marcado com Pedro, que é sempre pontual. Atraso-me quinze minutos, terá Pedro esperado? Entro no bar, local do encontro, e verifico que Pedro não está. O que significa dizer “Pedro não está”? Trata-se de um juízo ou uma intuição de ausência? Quando observo o bar à procura de Pedro parece que só me deparo com ser por toda parte e seria, assim, impossível uma intuição de nada, isto é, uma intuição da ausência de Pedro. No entanto, a percepção sempre se organiza em uma forma sobre um fundo. Quando organizo todo o bar em fundo sobre o qual Pedro deve aparecer, trata-se de uma primeira nadificação. Tal nadificação dá-se à minha intuição, pois testemunho o desvanecimento de todos os objetos que vejo, uma vez que não se trata de Pedro. Isso se dá porque o que procuro é Pedro e caso o encontrasse todo o bar se organizaria numa presença discreta. Mas Pedro não aparece. É sua ausência que insiste em permanecer, Pedro é o nada sobre o fundo de nadificação de bar. Desta forma, o juízo “Pedro não está” é fruto de uma dupla nadificação, a primeira que é possibilitada pela ausência de Pedro, e a segunda que organiza todo o bar em fundo evanescente. Notemos que a constatação da ausência de Pedro difere da mera aplicação do princípio de negação. Não se trata da mesma coisa descobrir a ausência de Pedro que procuro e formular expressões do tipo “Napoleão não está no bar”, “Valéry também não está”. Donde a conclusão de Sartre: “Basta para mostrar que o não-ser

⁸⁴ Veja-se o exemplo que Sartre nos dá da interrogação do relógio pelo relojoeiro ou do carburador pelo mecânico, ambos esperam uma revelação de ser, e é precisamente perante uma espera humana que se vislumbra a possibilidade de não-ser, que não se reduz, todavia, à mera subjetividade.

⁸⁵ Sartre nos diz que sem o testemunho humano não há propriamente destruição quando, por exemplo, da ocorrência de uma tempestade. O que há é uma alteração de ser, na verdade, mesmo o termo alteração de ser é impróprio, pois mesmo uma alteração precisa ser verificada por um testemunho, verdadeiramente — na hipótese de ausência de um testemunho humano —, há apenas ser, antes e depois da tempestade.

não vem às coisas pelo juízo de negação: ao contrário, é o juízo de negação que está condicionado e sustentado pelo não-ser.⁸⁶”

Se a negação fosse a simples aplicação do chamado princípio de negação seria concebível ver surgir o nada onde só há plenitude de ser e positividade. Mas como a negação ou o juízo negativo pressupõe uma intuição do nada, é preciso que o nada infeste o ser. “Em resumo, se há ser por toda parte, então não é somente inconcebível o Nada, como quer Bergson: jamais do ser⁸⁷ será derivada a negação. A condição necessária para que seja possível dizer *não* é que o não-ser seja presença perpétua, em nós e fora de nós. É que o nada *infeste* o ser.”⁸⁸

Sartre empreende críticas à concepção de nada presente em Hegel e em Heidegger. O primeiro teria uma perspectiva dialética do nada e o segundo uma concepção fenomenológica. Ambas as visões, no entanto, são insuficientes, no entender de Sartre. Ou melhor trata-se mais do que de uma insuficiência, ambos detêm uma visão equivocada das relações entre ser e nada. Hegel suporia entre ser e nada uma contemporaneidade lógica. Na perspectiva dialética, ser e nada são tomados como contrários e, por isso, Hegel pode fazer a passagem de um a outro⁸⁹. Para Sartre, ser e nada são contraditórios e Hegel, equivocadamente, teria introduzido no próprio ser a negação e depois encontraria o que lá colocou. Ora, não é o ser, tomado como o ser-Em-si, que pode fazer surgir o nada. Esse nada que, ele mesmo, não tem ser, a não ser um ser emprestado⁹⁰. Para Sartre, Hegel não teria percebido a impossibilidade de se extrair o nada do ser-Em-si, este é incapaz de produzir o nada, pois não possui qualquer falta, qualquer brecha de ser donde o nada pudesse se manifestar. Dito de outro modo, “é preciso recordar aqui, contra Hegel, que o ser *é* e o nada *não é*”. Heidegger teria representado um avanço em relação à perspectiva

⁸⁶ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 51.

⁸⁷ Evidentemente, Sartre fala aqui do ser-Em-si, que é absoluta positividade, identidade de si a si, sem qualquer distância em relação a si mesmo. É do seio do ser que virá o nada, no entanto, trata-se de um ser bastante peculiar, é aquele ser que está em constante questão para si mesmo, cuja identidade de si a si não se completa a não ser na morte: é o ser-Para-si.

⁸⁸ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 52.

⁸⁹ “O que permite a Hegel ‘fazer passar’ o ser ao nada é ter introduzido implicitamente a negação em sua definição mesma de ser.” (Ibid., p. 56).

⁹⁰ “Resulta, pois, que deve existir um Ser — que não poderia ser o ser-Em-si — com a propriedade de nadificar o nada, sustentá-lo com seu próprio ser, escorá-lo perpetuamente em sua própria existência, um ser pelo qual o nada venha às coisas.” (Ibid., p. 65).

hegeliana, mas, mesmo assim, o equívoco não se desfaz. Sabe-se que o *Dasein*⁹¹ pode encontrar-se frente ao nada e descobri-lo como fenômeno, mas esse ente, desprovido de consciência, não pode fazer surgir o nada. Novamente o problema da origem do nada fica sem solução, já que não pode surgir do ser-Em-si, como parece sugerir a perspectiva hegeliana; e também não pode surgir do *Dasein*, diferente, por princípio, do domínio do Cogito. Além do que, o nada não pode, por si mesmo, nadificar-se, como sugere Heidegger. “O nada não pode nadificar-se a não ser sobre um fundo de ser: se um nada pode existir, não é antes ou depois do ser, nem de modo geral, fora do ser, mas no bojo do ser, em seu coração, como um verme⁹². A leitura crítica empreendida por Sartre tanto de Heidegger quanto de Hegel é bastante cerrada. Num sentido pareceria faltar a ambos a antevisão do para-si sartriano, e em outro haveria a má articulação entre ser e nada. Não podemos avaliar adequadamente a justeza dessa leitura, fica a idéia geral de que, de qualquer maneira, Sartre, assim como outros filósofos, sempre que procura sistematizar outros filósofos, acaba por instaurar sua própria história da filosofia.

O nada é a origem e o fundamento da negação. Não se pode conceber o nada fora do ser, ele é intramundano. O nada não poderia surgir do ser-Em-si, que é absoluta positividade, sem qualquer falta de onde o nada pudesse surgir. Donde a questão: como o nada se dá, de onde vem o nada? Já sabemos que o nada não se nadifica⁹³, pois só o ser pode se nadificar. Sendo assim, o nada não é, apenas podemos falar dele porque ele tem um ser emprestado. Há um ser pelo qual o nada vem às coisas, visto que ele surge do ser. Tal possibilidade de trazer o nada ao mundo está interdita ao ser-Em-si, dadas as suas

⁹¹ Sartre, ao criticar o *Dasein* heideggeriano, faz a Hegel e Heidegger uma mesma crítica: “Só que se pode fazer a um e outro a mesma pergunta de forma diferente; pode-se indagar a Hegel: ‘Não basta colocar o espírito como mediação e negativo; é preciso mostrar a negatividade como estrutura do ser do espírito. Que deve ser o espírito para constituir-se como negativo?’ E pode-se perguntar a Heidegger: ‘Se a negação é a estrutura primeira da transcendência, qual deve ser a estrutura primeira da ‘realidade humana’ para que possa transcender o mundo?’ Em ambos os casos é-nos apresentada uma atividade negadora sem a preocupação de fundamentá-la em um ser negativo.” (Ibid., p. 61). Ora, não é difícil adivinhar o que Sartre pensa faltar tanto a Hegel quanto a Heidegger, ambos são censuráveis por não terem percebido a necessidade de encontrar um ser que tivesse em si o negativo, o único ser capaz de fundamentar o nada. Faltou a Hegel e a Heidegger compreender o homem nos limites do Para-si sartriano.

⁹² Ibid., p. 64.

⁹³ “Se quisermos nos aproximar do problema, devemos admitir primeiro que não se pode conceder ao nada a propriedade de nadificar-se. Porque, embora o verbo ‘nadificar’ tenha sido cunhado para suprimir do Nada a mínima aparência de ser, há que convir que só o Ser pode nadificar-se, pois, como quer que seja, para nadificar é preciso ser. Ora, o Nada não é. Se podemos falar dele, é porque possui somente aparência de ser, um ser emprestado, como observamos atrás. O Nada não é, o Nada ‘é tendo sido’ [*est eté*]; o Nada não se nadifica, o Nada ‘é nadificado’”. (Ibid., p. 65)

características. Mas é preciso que o nada venha às coisas por meio de um ser. Qual o ser pelo qual o nada vem ao mundo? Mais que isso, que deve ser esse ser para que lhe seja possível dar à luz o nada? O ser pelo qual o nada vem ao mundo é o ser que é o que não é e não é o que é⁹⁴, é o ser que está em constante questão para si mesmo: esse ser é o homem⁹⁵. O professor Gerd Bornheim põe a solução do enigma nos seguintes termos: “A conclusão salta aos olhos: o nada se manifesta no mundo através daquele ser que se pergunta sobre o nada de seu próprio ser, ou que deve ser o seu próprio nada. Esse ser bizarro é o homem: ‘O homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo.’”⁹⁶ A condição para que o homem possa fundamentar o nada é que ele seja desgarramento de si mesmo⁹⁷, é que ele não compartilhe com o ser-Em-si sua absoluta positividade, é que ele seja Para-si. Em outras palavras, o homem deve ser um ser que se dirige rumo a si mesmo sem nunca — a não ser na morte⁹⁸ — completar esse caminho. “Assim, a condição para a realidade humana negar o mundo, no todo ou em parte, é que carregue em si o nada como o que separa o seu presente de todo seu passado.”⁹⁹ O homem não é identidade de si a si, mas ao mesmo tempo, o que o separa dele mesmo é um nada de ser. Nada intransponível e que é o anseio mais profundo do Para-si, na medida em que deseja ser si mesmo. Donde a distância descomunal de Sartre em relação à tradição quanto à concepção do homem. Já não é mais possível pensar a consciência como um ser idêntico a si, plena positividade — concepção que invibilizaria o surgimento do nada nos limites do ser do homem —, a consciência, em sua roupagem sartriana, é falta de ser, é o impossível encontro consigo mesmo que permite o aparecimento do nada.

O ser do homem é a liberdade, condição para nadificação do nada. Liberdade é entendida até aqui como a impossibilidade do ser humano de ser si mesmo; impossibilidade que o torna o ser dos possíveis. A liberdade não é, dessa forma, nem uma faculdade da

⁹⁴ Notemos que a solução para esse aparente jogo de palavras que mais lembra um sofisma está na concepção sartriana de temporalidade.

⁹⁵ “Assim, a aparição do homem no meio do ser que o ‘investe’ faz com que se descubra um mundo. Mas o momento essencial e primordial dessa aparição é a negação. Alcançamos assim o termo inicial deste estudo: o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo. Mas essa interrogação acarreta outra: que deve ser o homem em seu ser para que através dele o nada venha ao ser?” (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 67).

⁹⁶ BORNHEIM, Gerd - Sartre: metafísica e existencialismo, p. 43.

⁹⁷ “Em primeiro lugar, a realidade humana não pode se desgarrar do mundo — como faz na interrogação, na dúvida metódica, na dúvida cética, na epoué etc — a menos que, por natureza, seja desgarramento de si mesma.” (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 68).

⁹⁸ Todo problema é que o Para-si não é um ser para a morte.

⁹⁹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 71.

alma, nem propriedade do sujeito. O nada que separa o homem de si mesmo impede que a relação entre as consciências seja de causação. Se a relação entre as consciências¹⁰⁰ fosse de causação, a liberdade, à qual estamos condenados, estaria comprometida. A certa altura de *O Imaginário*, Sartre nos diz que nada pode motivar uma consciência a não ser outra consciência (localizada em outro momento temporal). É chegada a hora de começarmos a entender essa noção de motivação. Dizer que uma consciência pode motivar outra significa dizer que a relação entre as consciências não é de necessidade. Se estivéssemos diante de uma relação de causação ou de necessidade, como resguardaríamos a liberdade? Se assim fosse, nada restaria ao homem a não ser *atualizar* aquilo que ele deve ser ou porque ele já é e resta apenas uma espera para a sua realização, ou porque seu futuro já estaria determinado por necessidade lógica, o que nos enviaria imediatamente ao fatalismo. Ora, nem atualização nem necessidade podem figurar na representação da liberdade humana. A relação entre as consciências, calcada pela noção de motivação, afasta o fatalismo e instaura uma relação propriamente marcada pelas possibilidades. Motiviar significa que o que ocorre ao homem não é desprovido de motivo, mas esses motivos, quaisquer que sejam, não têm a força da determinação lógica — no sentido de que se A então B. É por isso, porque a relação entre as consciências — sucessivas no tempo — não é marcada pela necessidade mais que fatal que é possível a liberdade humana¹⁰¹. É porque o ser do homem está infestado de nada que tal liberdade pode ser afirmada. Com efeito, “Não é porque sou livre que meu ato escapa à determinação dos motivos, mas, ao contrário, a estrutura ineficiente dos motivos é que condiciona minha liberdade.¹⁰²” Daí porque a liberdade é inseparável dessa teoria da negação apresentada por Sartre. Não se trata de um atributo soberano e absoluto que emanaria do ser humano, mas é a impossibilidade de determinação pelos motivos, condicionada pelo nada que sou, que me condena à liberdade. Ainda não

¹⁰⁰ Não se trata aqui da relação entre duas consciências no sentido da dialética hegeliana do senhor e do escravo, isto é, não se trata aqui da consciência do Para-si e do outro, estas são inacessíveis reciprocamente. Aqui, a relação entre as consciências é temporal, ou seja, trata-se da relação entre as consciências passada, presente e futura no mesmo homem.

¹⁰¹ “A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da ‘realidade humana’. O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu ‘ser-livre’. Portanto, não se trata aqui de abordar de frente questão que só pode ser tratada exaustivamente à luz de rigorosa elucidação do ser humano; precisamos focar a liberdade em conexão com o problema do nada e na medida estrita em que condiciona a aparição deste.” (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 68).

¹⁰² *Ibid.*, p. 78.

temos todos os elementos para dar conta da teoria da liberdade em Sartre — o própria Sartre nos lembra que esse é o tema apenas da quarta parte de *O Ser e o Nada* —, mas começamos a nos referir a tal tema aqui porque ele parece entrar em cena desde a aparição do Para-si, mesmo que não seja objeto de uma descrição exaustiva.

A maneira que o homem tem de tomar consciência de sua liberdade é a angústia¹⁰³. A angústia é “a consciência de ser seu próprio devir à maneira de não sê-lo¹⁰⁴”. A angústia se diferencia do medo porque este é apreensão irrefletida do transcendente enquanto aquela é apreensão reflexiva de si. Angústia e medo são excludentes entre si, pois o medo é receio diante do transcendente e a angústia é o receio diante de meio próprio possível. É porque estou infestado de nada que tanto meu passado quanto meu futuro não oferecem qualquer porto seguro a partir do qual minhas decisões possam ser tomadas. Posso, como no exemplo de Sartre¹⁰⁵, decidir, eu que sempre joguei futebol e fiz desse esporte profissão, não mais jogar. No entanto, a força dessa decisão se esvanece imediatamente quando piso o gramado e percebo que de nada adiantou tal decisão. Ela não me livrou da angústia de continuar sendo meu possível voltar a jogar futebol. Essa é a conseqüência do poder nadificador de minha consciência. Nada pode me obrigar a manter o possível que sou, exatamente porque os motivos não são suficientemente fortes para tanto.

A manifestação da angústia é a recusa de qualquer determinismo, sobretudo o de caráter psicológico. “O determinismo psicológico, antes de ser uma concepção teórica, é em primeiro lugar uma conduta de fuga, ou, se preferirmos, o fundamento de todas as condutas de fuga.¹⁰⁶” Meu passado não me condiciona, tampouco meu futuro, que se abre no horizonte das possibilidades. Na verdade, sou meu passado, mas à maneira de já não sê-lo mais; também sou meu futuro, mas à maneira de ainda não sê-lo. Nada pode me livrar da angústia, fruto do ser livre que sou e infestado pelo nada ou por uma falta de ser. Não há valores, regras, determinismos capazes de me livrar da angústia que sou. A relação entre angústia, nada e liberdade fica bastante marcada na seguinte passagem de Sartre: “Em resumo, para evitar o medo, que me entrega um devir transcendente rigorosamente

¹⁰³ “E a angústia, como manifestação da liberdade frente a si, significa que o homem acha-se sempre separado de sua essência por um nada.” (Ibid., p. 79).

¹⁰⁴ Ibid., p. 76.

¹⁰⁵ O exemplo é de Sartre em *O Ser e o Nada* é o de um jogador de cartas, mas para os nossos objetivos, falar de um jogador de futebol vem a dar no mesmo.

¹⁰⁶ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 85.

determinado, refugio-me na reflexão, que só tem a me dar um devir indeterminado. Significa que, ao construir certa conduta como *possível*, dou-me conta, precisamente por ela ser *meu* possível, que nada pode me obrigar a mantê-la. Porém, encontro-me decerto já no devir, e é em direção àquele que serei em instantes, ao dobrar a curva do caminho, que me dirijo com todas as minhas forças — e, nesse sentido, existe já uma relação entre meu ser futuro e meu ser presente. Mas, no miob dessa relação, deslizou um nada: não sou agora o que serei depois. Primeiro, não o sou pois o tempo me separa do que serei. Segundo, porque o que sou não fundamenta o que serei. Por fim, porque nenhum existente atual pode determinar rigorosamente o que hei de ser.¹⁰⁷”

Há, no entanto, uma tentativa de fuga da angústia. Trata-se da conduta de má-fé¹⁰⁸. A má-fé é possível porque se encontra na mesma consciência a unidade do ser e do não-ser. Má-fé costuma ser tomada como mentira, tal leitura é possível desde que imediatamente se diferencie entre simplesmente mentir: o que significa conhecer a verdade e enganar um outro; e mentir para si mesmo: em que não há diferença entre mentiroso e enganado. A má-fé é possível porque o ser humano é aquela espécie singular que se encontra no limite entre o ser e o não-ser.

Essa situação singular do homem pode ser entendida pela correta compreensão de dois pares que constituem as propriedades do ser humano: a facticidade e a transcendência. Pela facticidade o ser humano adquire um ser — não aquele do ser Em-si evidentemente —, pois ele não é absoluta indeterminação. Se assim fosse, liberdade se confundiria com vontade. Pela transcendência o ser humano pode superar seu passado, por meio da significação, e dirigir-se rumo ao futuro como possível que é. “Mas a má-fé não pretende coordená-los ou superá-los em uma síntese. Para ela, trata-se de afirmar a identidade de ambos, conservando suas diferenças. É preciso afirmar a facticidade como sendo transcendência e a transcendência como sendo facticidade, de modo que se possa, no momento que captamos uma, deparar bruscamente com a outra.¹⁰⁹” Facticidade e transcendência, duas propriedades do ser humano que pretendem dar conta de sua oscilação entre o ser e o não-ser. A má-fé ocorre, exatamente, quando se pende exclusivamente para

¹⁰⁷ Ibid., p. 75.

¹⁰⁸ Vale lembrar que esta conduta está presente, sem ainda receber o nome de má-fé, na análise que Sartre faz da tristeza, como sendo uma conduta de fuga, nas páginas de *Esboço de uma teoria das emoções*, texto que data de 1939.

¹⁰⁹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 102.

um dos lados dessa relação. Ocorre que esse pender para um dos lados é uma tendência extremamente forte no ser humano. E, não obstante isso, todo problema está em vivenciar esse constante deslizar entre o ser e o não-ser, de modo a assumir aquela fórmula com a qual anteriormente definíamos o homem: este é o ser que é o que não é e não é o que é.

Sartre nos dá vários exemplos de condutas de má-fé. Em todos eles está a presença dessa recusa do ser humano em assumir o nada de seu ser. Ao invés disso, seu desejo é torna-se Em-si, assumindo toda sua densidade de ser. Vejamos um exemplo. Um homossexual carrega consigo sentimento de profunda culpa em decorrência de sua conduta. Nega veementemente sua homossexualidade, recusa-se a aceitar aquelas características que comumente atribui-se a um homossexual. “O homossexual reconhece suas faltas, mas luta com todas as forças contra a esmagadora perspectiva de que seus erros¹¹⁰ o constituam como destino.¹¹¹” Por outro lado, a presença de seu companheiro é a revelação daquele ser que ele se recusa a assumir. Tal companheiro se coloca do lado da absoluta sinceridade e exige dele uma postura diante de seu ser homossexual. Quem está de má-fé, o campeão da sinceridade ou aquele que recusa para si qualquer presença de ser? A resposta de Sartre é categórica: ambos estão de má-fé. O primeiro por querer que o outro assuma o seu ser com a plenitude com que se atribui ser ao ser-Em-si; o segundo por recusar ser absolutamente e dizer “não sou homossexual assim como essa cadeira não é essa mesa”. “Teria razão realmente se entendesse a frase ‘não sou pederasta’ no sentido de que ‘não sou o que sou’, ou seja, se declarasse: ‘Na medida em que uma série de condutas se define como condutas de pederasta e que assumi tais condutas, sou pederasta. Na medida em que a realidade humana escapa a toda definição por condutas, não sou¹¹²’”. Ora, é justamente isso que não ocorre, ao recusar tal conduta quer-se entender não ser no sentido de não ser em si¹¹³.

Tentar explicar a má-fé pelo recurso à noção psicanalítica de inconsciente seria um absurdo. Mesmo que aceitássemos essa hipótese, que desvaneceria com a unidade da

¹¹⁰ É claro que Sartre está considerando aqui a homossexualidade no contexto da culpa cristã. Tem em mente um certo comportamento que frequentemente se verifica quando do choque entre essa opção sexual e as convicções cristãs de cada um. Apenas nesse contexto — ou num outro que não deixe de fora a culpa — pode surgir esse comportamento de recusa diante da homossexualidade. É com esse jogo de vítima e algoz que Sartre lida aqui.

¹¹¹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 111.

¹¹² *Ibid.*, p. 111.

¹¹³ “Assim, neste caso, a má-fé exige que eu não seja o que sou, quer dizer, que haja uma diferença imponderável a separar o ser do não-ser no modo de ser da realidade humana.” (*Ibid.*, *O Ser e o Nada*, p. 114).

consciência, como explicar a ação de uma pré-consciência sobre a consciência? Ora, a má-fé é fé. E por isso não podemos opor à conduta de má-fé o que se chamaria de sinceridade. Não se trata de mentira simples. É uma mentira sincera, eu preciso crer naquilo que enuncio quando estou de má-fé. Estar de má-fé é acreditar na veracidade dessa conduta e ao mesmo tempo saber que se trata de uma conduta de fuga. “A condição de possibilidade da má-fé é que a realidade humana, em seu ser mais imediato, na intra-estrutura do *cogito pré-reflexivo*, seja o que não é e não seja o que é.”¹¹⁴”

Sartre pensa poder com a má-fé oferecer uma alternativa à hipótese freudiana, para ele inaceitável, do inconsciente¹¹⁵. Quando Freud formula sua hipótese do inconsciente, ele pensa fazê-lo pela constatação de que a consciência não nos revelaria tudo (nem mesmo a maior parte) sobre a vida psíquica do sujeito. “Podemos ir além e afirmar, em apoio da existência de um estado psíquico inconsciente que, em um dado momento qualquer, o conteúdo da consciência é muito pequeno, de modo que a maior parte do que chamamos conhecimento consciente deve permanecer, por consideráveis períodos de tempo, num estado de latência, isto é, deve estar psiquicamente inconsciente”.¹¹⁶ A idéia, se tomarmos como modelo o caso dos sonhos, é que temos conteúdos manifestos e latentes. Os conteúdos manifestos estariam disponíveis na consciência, mas só depois de passarem pela censura do sistema pré-consciente. A maior parte dos conteúdos de nossa vida psíquica ficariam recalçados no domínio do sistema inconsciente, já que não seriam suportáveis no sistema consciente. O sistema pré-consciente funcionaria, assim, como uma espécie de censor selecionando e modificando os conteúdos do inconsciente. Ocorre que o inconsciente é complexamente dinâmico e que a todo momento “bateria à porta da consciência”. Sartre, por seu turno, pensa não poder aceitar essa hipótese — segundo Freud trata-se de uma hipótese exigidas pelos fatos e não uma decorrência de nenhuma tese metafísica —, para ele se o inconsciente fosse verdadeiramente exterior à consciência, o paciente durante um tratamento psicanalítico não poderia recuar toda vez que o psicanalista se aproxima da chamada verdade inconsciente. Na formulação sartriana da má-fé, é só

¹¹⁴ Ibid., p. 115.

¹¹⁵ Politizer também recusa a hipótese do inconsciente, quando Freud lança tal hipótese, na interpretação de Politizer, isso não passa de uma inflexão para a psicologia da abstração, o que distanciaria Freud, assim, da psicologia concreta proposta por Politizer, para o qual, ainda, a psicanálise e o inconsciente são separáveis: “A primeira conclusão a destacar desta análise é que os psicanalistas estão errados quando pensam que psicanálise e inconsciente são inseparáveis”. (POLITIZER, *Crítica dos fundamentos da psicologia*, p. 151).

¹¹⁶ FREUD - “O inconsciente (1915)”. In: *Obras psicológicas completas*, vol. XIV, pp. 192 e 193.

porque o sujeito dissimula para si mesmo a “verdade” sobre suas condutas que ele pode criar mecanismos de ocultamento dessas mesmas “verdades”.

Até aqui tentamos esboçar o sentido da teoria da negação em Sartre. Antes de retirarmos as conseqüências dessa teoria para a elaboração de uma ontologia da consciência, vale a pena uma rápida olhada na noção de temporalidade. Esse procedimento é fiel à seguinte afirmação de Sartre: “a consciência *não* é seu próprio motivo, sendo *vazia* de todo conteúdo, o que nos remete a uma estrutura nadificadora do cogito pré-reflexivo: a consciência está frente a seu passado e futuro tal como frente a um si-mesmo que ela é à maneira de não sê-lo, e isso leva-nos a uma estrutura nadificadora da temporalidade. Ainda não podemos elucidar esses dois tipos de nadificação, já que não dispomos no momento das técnicas necessárias. Basta observar que a explicação definitiva da negação só poderá ser dada com uma descrição da consciência (de) si e da temporalidade.¹¹⁷” Sendo assim a teoria da negação nos conduz à temporalidade.

A descrição ontológica da consciência feita por Sartre é imediatamente posterior ao capítulo sobre a má-fé, portanto, ao problema do nada. Aqui nós inverteremos a seqüência e falaremos da temporalidade por um duplo motivo. Em primeiro lugar, não faremos uma descrição exaustiva do capítulo sobre a temporalidade, pois tal tarefa se mostrou irrealizável no momento, elencaremos, assim, apenas alguns aspectos importantes para os nossos interesses. Em segundo lugar, percebemos que a teoria da negação, como elaborada em *O Ser e o Nada*, pressupõe e é, assim, mais bem compreendida por meio de uma certa noção do tempo.

Todas as vezes que Sartre se referiu ao tema da temporalidade nas obras anteriores a *O Ser e o Nada* sua referência se pautou pela parcimônia. Em *A Transcendência do Ego*, era às Lições de Husserl sobre a consciência interna do tempo que éramos remetidos quando da explicação da unificação da consciência sem Eu. Tudo se deve, dizia Sartre, a

¹¹⁷ SARTRE, *O Ser e o Nada*, pp. 78 e 79.

um jogo de intencionalidades transversais. Ali, estávamos sob a égide da concepção husserliana de temporalidade. Husserl, em suas lições, buscava uma descrição do tempo que colocasse fora de jogo o tempo objetivo, o tempo do mundo. Suas lições começam pela verificação do caráter espinhoso do problema. O primeiro a se deparar verdadeiramente com a dificuldade teria sido Santo Agostinho e sua afirmação não era muito animadora. Agostinho dizia que todos sabemos o que seja o tempo, mas se nos pedem para explicar imediatamente passamos a ignorá-lo. O mais aterrador é que, segundo Husserl, a época moderna não avançou em nada além das reflexões de Santo Agostinho. Se quisermos entender o tempo é preciso iniciar todo o trabalho.

A descrição do tempo em Husserl começa pela análise do tempo em Brentano. A crítica essencial que Husserl faz a seu professor é a mesma que poderia ser dirigida a Descartes. Em Brentano, o tempo era uma sucessão pontual de agoras sem relação de natureza entre si. Para Husserl, se o tempo fosse um instante pontual não poderíamos apreender uma melodia, pois a percepção de cada nota não traria consigo a retenção das anteriores e a expectativa em relação às que virão. O erro fundamental de Brentano foi ter partido de pressupostos transcendentais para explicar o tempo. Na visão de Husserl, grosseiramente, o “agora” era um limite ideal, em que retenções e pretensões se encontravam¹¹⁸. A percepção de uma melodia, ou um objeto que dura, se daria no chamado presente vivo, em que idealmente se cruzariam as intencionalidades. Cada momento agora carrega consigo uma modificação dos momentos passados (retenção) e é essa modificação resguardada que estava ausente tanto em Brentano quanto em Descartes — para os quais não havia modificação do já sido. Eram essas retenções a que Sartre fazia alusão nos textos anteriores a *O Ser e o Nada*.

Em *O Ser e o Nada* Sartre já não se pode aceitar integralmente a concepção husserliana do tempo. É preciso que ele mesmo elabore sua teoria. O que mudou? Enquanto estávamos preocupados com a unificação da consciência (de) si sem Eu a teoria husserliana parecia adequada, mas quando a preocupação passa a ser entender o modo de ser da realidade humana, então, aquela perspectiva precisa ser superada. Em primeiro lugar,

¹¹⁸ Para Husserl, havia três estruturas constitutivas do tempo: o domínio do objeto transcendente, o domínio do objeto imanente (no seu caso de doação) e a consciência absoluta ou última do tempo, domínio da multiplicidade última. A apreensão vai do mais subjetivo para o mais objetivo, isto é, da consciência absoluta para o objeto transcendente.

presente, passado e futuro são momentos estruturados de uma síntese original e não uma série infinita de “agoras”. Sartre começa por empreender uma descrição pré-ontológica da temporalidade e deixa a descrição ontológica para depois. Para nossos objetivos basta falar aqui sobre a relação dos momentos da temporalidade com a estrutura do Para-si, pois isso nos permitirá entender como a temporalidade invade a teoria da negação. O Para-si nunca é à maneira do ser-Em-si, mas não podemos negar ser a ele, sob pena de cairmos na má-fé. O Para-si é o que não é e não é o que é. Nessa frase, repetida *ad nauseam* por Sartre, parece se encontrar a relação que procuramos. O Para-si é apenas no passado e virá a ser no futuro. No presente, o nada que infesta o homem impede a afirmação de ser. O presente é sempre uma posição ambígua entre o passado constituído e o possível que ainda não sou. Ser o passado à maneira de não sê-lo significa operar uma nadificação de ser. A fugacidade do presente se dá tanto em relação ao passado quanto ao futuro. Eu sou suficientemente meu passado para deixar de sê-lo. Isso é importante para que o passado não se transforme em destino, a não ser como já vivido. O sentido do presente é o futuro sem que esse esteja encadeado (causalmente) ao presente. Sartre não ignora as dificuldades tradicionais para se falar sobre o tempo. Ao dividir o tempo em dimensões, a primeira dificuldade é apreender sua realidade; do ponto de vista formal se mostra uma impossibilidade. Sartre, diante das dificuldades, propõe uma inversão. Tais dificuldades decorrem de uma visão analítica do tempo. Para Sartre, a única apreensão possível do tempo é sintética: ênfase primeira à totalidade temporal (síntese) e a partir disso compreender as dimensões temporais. É preciso diferenciar tempo e temporalidade. O tempo ainda é suscetível de uma apreensão objetiva, já a temporalidade renuncia à apreensão objetiva, e vê as dimensões temporais como uma articulação da vida da consciência. As dimensões temporais se articulam sinteticamente num modo de viver da consciência. Focalizemos melhor a relação entre temporalidade e o Para-si: “A temporalidade deve ter a estrutura da ipseidade. Com efeito, somente porque o si é si lá adiante, fora de si, em seu ser, pode ser antes ou depois de si, pode ter, em geral, um antes e um depois. Não há temporalidade salvo como intra-estrutura do Para-si. Não que o Para-si tenha prioridade ontológica sobre a temporalidade. Mas a temporalidade é o ser do Para-si na medida em que este tem-de-sê-lo ek-staticamente. A temporalidade não é, mas o Para-si se temporaliza existindo.”¹¹⁹

¹¹⁹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 192.

Ora, como deve ser a consciência para que a má-fé, a liberdade e a negação sejam possíveis? É aqui que ganha todo o sentido a distinção, feita por Sartre, entre os domínios reflexivo e irrefletido da consciência. É do cogito pré-reflexivo que uma ontologia deve partir. Agora podemos apontar as características ontológicas da consciência. São cinco as estruturas imediatas do Para-si: presença a si; facticidade; o Para-si como ser do valor; o Para-si como ser dos possíveis; o eu e o circuito da ipseidade. Para Sartre, Descartes teria caído no erro substancialista ao ultrapassar o aspecto funcional do cogito; Husserl, por sua vez, não saiu do aspecto funcional e nunca fez mais do que uma descrição da aparência, merece, assim, ser chamado, mais de fenomenista que de fenomenólogo; Heidegger, por seu turno, aborda diretamente a analítica existencial sem passar pelo cogito, o resultado é que o *Dasein* heideggeriano jamais conquistará a dimensão da consciência.

Trata-se de interrogar o cogito¹²⁰ na tentativa de escapar da instantaneidade rumo à totalidade de ser que constitui a realidade humana. O que se opera, desse modo, é uma descrição da consciência não-tética (de) si. O ser da consciência não coincide consigo mesmo numa adequação plena. Há aqui uma descompressão de ser. Diferentemente ocorre com o ser-Em-si, que é identidade plena. “O Em-si é pleno de si mesmo e não poderíamos imaginar plenitude mais total, adequação mais perfeita do conteúdo ao continente: não há o menor vazio no ser, a menor fissura pela qual pudesse deslizar o nada.¹²¹”

É preciso explicar o que significa exatamente para a consciência ser consciência não-tética (de) si. A consciência tem a estrutura de um reflexo-refletidor, isto é, a crença é ao mesmo tempo consciência de crença e tudo na unidade indissolúvel de uma mesma consciência. O recurso de que Sartre lança mão para explicar o fato de a consciência ser ao

¹²⁰ “Para falar a verdade, é preciso partir do cogito, mas cabe dizer, parodiando uma fórmula célebre, que o cogito nos conduz, mas na condição de que possamos deixá-lo.” (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 122).

¹²¹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 122.

mesmo tempo consciência não-tética (de) si, insistimos, é o do reflexo-refletidor¹²². Há aqui um único ser, uma imanência absoluta; entretanto sua apreensão é fugidia e quando queremos captá-lo surge um esboço de dualidade. A solução para essa relação entre unidade e dualidade é a presença a si. Essa distância que a consciência tem em relação a si mesma é um nada intransponível nos limites do Para-si.

Em primeiro lugar, não há adequação plena no ser da consciência dela consigo mesma. Talvez possamos entender esse esboço de dualidade que surge na consciência por meio da seguinte fórmula: “a crença é consciência (de)¹²³ crença”. Aqui não há identidade, trata-se de dois atributos, mas na unidade indissolúvel do mesmo ser. Crença é consciência (de) crença e consciência (de) crença é crença. Ambas são irreduzíveis uma à outra, mas referentes entre si. Como entender esse jogo de remissão? É que a consciência não poderia existir antes da consciência (de) crença, não é possível uma afecção crença que existisse do ato da consciência de crença. Admitir a presença dessa afecção antes de termos consciência dela seria recair no inconsciente e desfazer a unidade da consciência, torná-la inconsciente para si mesma, o que é um absurdo se admitirmos os pressupostos de Sartre.

O Si que caracteriza a presença a si, estrutura essencial da consciência, remete ao sujeito porque é uma relação de si consigo mesmo. No entanto, esse si não se confunde com uma identidade plena, há um nada que separa a consciência de si mesma. Esse nada, representado pela presença a si é uma fissura que se instalou no ser. Tal distância que separa a consciência de si mesma é, ao mesmo tempo, insuperável e, sinteticamente, inexistente, pois *nada* separa a consciência dela mesma. Daí porque não podemos falar propriamente em princípio de dualidade a reger a consciência, quando nos referimos à presença a si.

¹²² “A existência objetiva do reflexo-refletidor, se a aceitarmos como se dá, nos obriga, ao contrário, a conceber um modo de ser diferente do Em-si: não uma unidade que contenha uma dualidade, nem uma síntese que transcenda e capte os momentos abstratos da tese e da antítese; mas uma dualidade que é unidade, um reflexo que é sua própria reflexão.” (Ibid., p. 124).

¹²³ Sartre sempre fez questão de distinguir consciência de conhecimento. Essa distinção já se apresentava, portanto, antes de *O Ser e o Nada*, entretanto, ali se opera uma distinção radical, a ponto de colocar-se entre parênteses a preposição *de*, que nos conduz à idéia de conhecimento, ela apenas ali permanece por uma imposição meramente gramatical: “As necessidades de sintaxe nos obrigam até aqui a falar de ‘consciência não posicional *de si*. Mas não podemos continuar usando esta expressão, na qual o *de si* suscita ainda uma idéia de conhecimento. (Daqui por diante colocaremos o ‘de’ entre parênteses, para indicar que satisfaz apenas a uma imposição gramatical.)”. (Ibid., p. 25)

Já podemos notar a distância que separa a consciência sartriana do sujeito substancial. Aqui não há adequação plena, identidade de si consigo mesmo. Aqui há, exatamente, uma fissura que se instalou no ser, fissura esta responsável pelo milagre da passagem do Em-si ao Para-si. Dito de outra forma, o Para-si é um desgarramento de si, uma brecha que se instaurou no ser e o arrancou de si mesmo, um nada que interdita o acesso à adequação do Em-si. É por isso, por esse nada cravado no ser, que o Para-si jamais realizará seu desejo último: tornar-se um Em-si-Para-si. Um ser que fosse ao mesmo tempo identidade consigo mesmo, sem qualquer distância com relação a si; e consciência de si como possibilidade de ser. O Para-si é o Em-si que se perde como Em-si para fundamentar-se como consciência.

Essa estabilidade que almeja o Para-si é, de longe, inalcançável, mesmo o Para-si sendo também facticidade. A facticidade é a dimensão de ser do Para-si. Essa facticidade se revela no já sido, isto, no passado do Para-si; na facticidade, ou seja, por todos aqueles dados que não escolho e, no entanto, “sou”: o lugar em que nasci, a época de que faço parte, a classe que me abriga etc. O Para-si é, ainda, na medida em que o projeto de sinceridade é o menos concebível; é, pela contingência de seu ser ou modo de ser; é, na medida em que não é o que é e é o que não é. Por fim, é, porque existe nele algo do qual não é o fundamento: sua presença no mundo.

Sartre, a partir da facticidade do Para-si, faz uma interpretação bem particular da idéia de imperfeição que foi anunciada por Descartes e é prova, na solução cartesiana, da existência de Deus: como Eu, um ser imperfeito, testemunha de minha própria finitude, poderia conceber a idéia de um ser perfeito? Tal idéia não poderia estar em mim mas fora de mim, e o requisito essencial a um ser perfeito é a sua existência¹²⁴. Evidentemente a interpretação sartriana não se encontra nos limites da teologia como parece se mostrar em Descartes. Já não podemos recorrer à teologia para superar tanto a instantaneidade do cogito quanto a presença estranhíssima da idéia de perfeição naquele ser que se define pela imperfeição e finitude. A interpretação de Sartre é a seguinte: temos uma idéia que não somos porque não somos nosso próprio fundamento. Ser seu próprio fundamento significaria não haver desnível entre o que se é e o que se pode conceber ser. Significa ser

¹²⁴ Lembremos que a prova que Descartes dá da existência de Deus pela idéia de imperfeição, nas *Meditações Metafísicas*, ocorre depois da demonstração ou da descoberta da primeira certeza na ordem das razões: “Je pense donc je suis”. Ora, se eu, que sou imperfeito, existo, ao menos durante a instantaneidade do Cogito, como poderia ao ser perfeito, Deus, não existir?

ato puro, atualização contínua, numa palavra, Deus. Somos, ao contrário, nossa própria contingência. “Assim, o Para-si acha-se sustentado por uma perpétua contingência, que ele retoma por sua conta e assimila sem poder suprimi-la jamais. Essa contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser-Em-si, sem se deixar captar jamais, é o que chamaremos de facticidade do Para-si.¹²⁵” O Para-si é fundamento de seu próprio nada, mas não de seu ser e é por isso que continuará para sempre contingente o fato de existir uma consciência em vez de puro e simples Em-si ao infinito. Já podemos ler mais adequadamente o desejo último do Para-si. O desejo do Para-si é ser a síntese impossível Em-si-Para-si; é ser fundamento de seu ser e não apenas de seu nada. Por isso, porque tal tarefa se mostra impossível, a realidade humana é sempre consciência infeliz. O que falta¹²⁶, dessa forma, ao Para-si é o si, rumo ao qual ele se dirige perpetuamente enquanto Para-si.

Por meio dessa noção de falta é preciso esclarecer o tipo de negação que orienta o Para-si. Não se trata simplesmente de uma negação de tipo externa, como dizer que um pássaro não é um tinteiro. A negação de que se ocupa o Para-si é uma negação interna. É por isso que se trata de uma *falta de*, porque há uma relação interna entre o que se nega e aquilo ao qual isso é negado. A falta primordial que caracteriza o Para-si é, precisamente, a *falta de si*. O que Sartre nos remete para entender o Para-si é o que ele chama de valor¹²⁷, esse algo que fica nos limites entre o ser e o não-ser.

O Para-si é também o ser dos possíveis. O ser que sustenta a possibilidade. É pela realidade humana que o possível vem ao mundo. O que não poderia se dar de maneira diferente, uma vez que o Em-si não tem falta de qualquer ser, não pode fazer surgir a possibilidade. O possível é o que falta ao Para-si para ser si mesmo. “Existe possibilidade quando, em vez de ser simplesmente o que sou, eu sou como Direito de ser o que sou.¹²⁸” É por isso que o Em-si não pode ser o ser dos possíveis, ali há identidade, ali é o que se é. É

¹²⁵ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 132.

¹²⁶ “O que é dado como o faltante próprio de cada Para-si e se define rigorosamente como o faltante desse Para-si preciso e de nenhum outro é o possível do Para-si. O possível surge como fundo de nadificação do Para-si.” (Ibid., p. 147).

¹²⁷ “Além disso, o valor, em seu ser, é a totalidade faltada rumo à qual um ser se faz ser. Surge para um ser, não na medida em que este é o que é, em plena contingência, mas enquanto é fundamento da própria nadificação. Nesse sentido, o valor impregna o ser na medida em que este se fundamenta e não na medida em que é: impregna a *liberdade*. Significa que a relação entre o valor e o Para-si é de natureza muito particular: o valor é o ser que há de ser enquanto fundamento de seu nada de ser.” (Ibid., p. 145).

¹²⁸ Ibid., p. 151.

preciso que haja uma distância em relação a si mesmo para que o possível se apresente como tal. É preciso que eu seja o que sou à maneira da presença a si, isto é, como uma distância inexistente e nadificadora em relação a mim mesmo.

Mas, mesmo não sendo o que é, tendo uma distância em relação a si, o Para-si é ipseidade. É a ipseidade do Para-si que garante a aparição do *Ego* como fenômeno transcendente dessa mesma ipseidade. O caráter de ipseidade do Para-si garante que ele não seja absolutamente impessoal¹²⁹. “Assim, desde que surge, a consciência, pelo puro movimento nadificador da reflexão, faz-se pessoal: pois o que confere a um ser a existência pessoal não é a posse de um Ego — que não passa do signo da personalidade —, mas o fato de existir para si como presença a si.¹³⁰” Nota-se já a diferença que nos encontramos aqui do caráter impessoal da consciência em *A Transcendência do Ego*. Sartre afirmava nesse ensaio que a consciência no plano irrefletido era impessoal ou pré-pessoal. Com isso ele queria salientar que algo assim como um Eu apenas surgiria por um ato de reflexão. O Eu estaria totalmente ausente do plano irrefletido. Evidentemente Sartre não volta atrás e reintroduz, à maneira da filosofia tradicional, um Eu na consciência. A presença de tal estrutura egológica impediria sua espontaneidade tanto em *A transcendência do Ego* quanto em *O Ser e o Nada*. O que ocorre aqui é que Sartre, diferentemente do texto de 1934 em que ao se recusar o *Ego* habitante da consciência também se recusa qualquer esboço de personalidade, a partir de *O Ser e o Nada*, passa a distinguir presença de um Eu na consciência de personalidade. Essa distinção fica ainda mais clara quando Sartre faz sua auto-crítica no *Diário de uma guerra estranha* — texto que prepara e anuncia *O Ser e o Nada* —, ali Sartre caracteriza sua posição no texto de 1934 como localizada no alto de uma torre¹³¹ e depois nos anuncia: “Durante muito tempo acreditei que não se podia conciliar a existência de um caráter com a liberdade da consciência; pensava que o caráter nada mais era do que o conjunto de máximas mais morais do que psicológicas com as quais o vizinho resume sua experiência com nossa pessoa. A consciência-refúgio permanecia,

¹²⁹ “Mas não se deve concluir que o Para-si seja pura e simplesmente contemplação impessoal.” (Ibid., p. 155).

¹³⁰ Ibid., p. 156.

¹³¹ “O certo é que, em todo caso, esse modo de me refugiar no alto da torre quando sua base é atacada, e de olhar de cima para baixo, sem pestanejar, embora com os olhos um pouco arregalados de medo, foi a atitude que escolhi em 39-39 ante as ameaças da guerra. Foi ela também que me inspirou, um pouco antes, o artigo sobre a transcendência do Ego, onde coloco tranqüilamente o Eu na porta da consciência, como um visitante discreto.” (SARTRE, *Diário de uma guerra estranha*, p. 303).

como devia, incolor, inodora e sem sabor. Somente este ano, quando começou a guerra, compreendi a verdade: certamente o caráter não deve ser confundido com todas essas máximas-receitas dos moralistas, ‘ele é violento, ele é preguiçoso etc’, mas é o projeto primeiro e livre de nosso ser no mundo.¹³²” Mais uma vez temos a noção dos limites de *A Transcendência do Ego*. Já não bastasse a colocação do nada ali como puro vazio, desprovido de qualquer estrutura nadificadora; as relações entre o Eu e a consciência também não se mostram adequar-se plenamente com o desenvolvimento do pensamento sartriano. Talvez o problema esteja em que, apesar de Sartre não ser nem em 1934 husserliano em sentido estrito, ainda se operava no ensaio sobre a transcendência do Ego no regime da redução fenomenológica, em que se poderia pôr o mundo inteiro entre parênteses. É sintomático ali a afirmação de que a consciência *constituiria* o mundo, termo que desaparecerá¹³³ do vocabulário sartriano após *A Transcendência do Ego*.

Ora, a única maneira de darmos prosseguimento à ontologia do Para-si seria uma descrição da teoria da temporalidade, o que não faremos no momento. Com isso, o que se pretendeu mostrar aqui foi o desenvolvimento do conceito de nada (*rien/néant*) desde *A Transcendência do Ego* até *O Ser e o Nada*. Tal tarefa foi tentada porque pensamos ser a teoria da negação, juntamente com a da temporalidade, a via de acesso privilegiada à ontologia da consciência presente no texto de 1943. O que se conseguiu aqui foi menos dar conta da teoria sartriana da consciência em toda a sua complexidade e mais levantar os elementos necessários à compreensão dessa teoria, como também apontar a singularidade de *O Ser e o Nada* na trajetória de Sartre. Singularidade que se mostra na explícita tentativa de compreensão da ordem humana.

Agora que estamos de posse das modificações que Sartre opera na concepção tradicional da consciência, agora que sua apropriação da fenomenologia o levou a uma descrição ontológica da consciência, podemos delinear a noção sartriana de liberdade.

¹³² Ibid., p. 303.

¹³³ Pelo menos no sentido que resvala no idealismo como em *A Transcendência do Ego*.

CAPÍTULO III

A liberdade em Sartre

A quarta parte de *O Ser e o Nada*, capítulo dedicado à exposição do que o filósofo entende por liberdade, se inicia com uma breve discussão acerca das chamadas categorias cardeais da realidade humana: o ter, o fazer e o ser. O surpreendente é que essas categorias, na visão sartriana, conteriam todas as condutas¹³⁴ do homem. Sendo assim, elas são a chave de compreensão dos objetivos primeiros aos quais se destinou essa obra: uma descrição ontológico-fenomenológica¹³⁵ da realidade humana por meio de suas condutas. Sartre está

¹³⁴ Sartre optou explicitamente por organizar sua descrição filosófica concreta do homem por meio de suas condutas, essa parece ser, aliás, uma das grandes novidades de *O Ser e o Nada* em relação a obras anteriores de Sartre. A primeira conduta descrita por Sartre, como vimos, e que dará início a todas as outras será a interrogativa. A meu ver, *O Ser e o Nada* poderia ser tomado em dupla perspectiva em relação a esse ponto. Em primeiro lugar, o partir das condutas surge como um procedimento quase que exclusivamente teórico, e, nesse sentido, Sartre fala em conduta interrogativa, conduta negativa a partir do *cogito*. Ocorre, no entanto, que o *cogito* sartriano não respira o mesmo ar que o *cogito* cartesiano e, por isso, partir dele, não é ignorar ou duvidar do mundo, mas se localizar numa dimensão mais espontânea da atitude humana, precisamente aquela da consciência pré-reflexiva, “consciência mundana”. Em segundo lugar, a observância dos exemplos trabalhados por Sartre nos revela um procedimento absolutamente concreto e vivo, quase se assemelhando aos dramas desenvolvidos nos enredos dos romances sartrianos. É por isso que o olhar do outro pode ser descrito com categorias “estritamente filosóficas” em *O Ser e o Nada*, mas também com exemplos que nos tocam e apelam para nossas próprias condutas. Esse segundo procedimento se assemelha, portanto, àquele das relações entre os personagens dos romances sartrianos (sobretudo *A Idade da Razão*), visados e objetivados pelo olhar dos outros. Ocorre que em *O Ser e o Nada*, e essa ressalva não é irrelevante, essas condutas são mostradas exemplarmente, enquanto nos romances são carregadas de uma estrutura dramática singular, o que impede o estatuto da literatura, em Sartre, de ser mera exemplificação de tese filosófica, mas isso é um outro assunto.

¹³⁵ Aqui novamente cabe uma explicação acerca do sentido que a fenomenologia assume em Sartre. Parece ponto pacífico que Husserl excluía da fenomenologia, enquanto atitude transcendental, qualquer pretensão ontológica e é nesse sentido que se levanta sua severa crítica a Heidegger quando da publicação de *Ser e Tempo*. Para o fundador da fenomenologia aquela obra não passava, infelizmente, de uma antropologia filosófica, presa à atitude natural e impossibilitada, nesse sentido, de alcançar uma autêntica fenomenologia ou o domínio da atitude transcendental. Ocorre que a posteridade husserliana entendeu de uma outra forma o significado da fenomenologia. Para Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty a fenomenologia representava um mergulho na existência. É certo que o giro existencial significou em cada um desses hereses da ortodoxia husserliana concepções bastante diferentes, no entanto, em nenhum deles se opunha, como em Husserl, fenomenologia e ontologia; o que para o primeiro se estabelecia uma relação de exclusão, para os seus

preocupado, em sua avaliação do que seria a liberdade, com duas dessas categorias fundamentais, o fazer e o ser¹³⁶. O privilégio dessas categorias se dá porque elas nos conduzem à idéia de ação, que, como veremos, é a condição primordial da liberdade. Essas categorias também são fundamentais porque historicamente na filosofia foi por meio delas que o problema da liberdade sempre se pôs¹³⁷. A filosofia moderna, no entender de Sartre, teria primado por um triunfo da tendência anti-substancialista, mas os autores modernos, em contrapartida, substituíram no campo das condutas humanas, como os físicos, a substância pelo movimento. “O objetivo da moral foi por longo tempo prover o homem com o meio de ser. Tal era a significação da moral estoíca ou da Ética de Espinosa”¹³⁸. Ora, o ser do homem, para Sartre, reabsorve-se na sucessão de seus atos; sendo assim, não carecemos elevar o homem a uma dignidade ontológica superior. A mera substituição da categoria ser pela idéia de movimento não dá conta de eliminar todas as inconveniências trazidas com a idéia de substância. O que ocorre, na tradição filosófica, e que vai ser objeto de severa crítica por parte de Sartre, é a primazia da categoria ser na interpretação das condutas humanas, é isso a que Sartre está chamando de substancialismo ao qual a filosofia moderna reagiria com o que ele chama de “tendência anti-substancialista”. Aqui vale notar que Sartre não tem em mente as filosofias do século XVII — que estamos acostumados, por amor à história da filosofia, a chamar de modernidade filosófica —, quando se refere à filosofia moderna. Aqui, como na “Introdução”¹³⁹, a filosofia ou o pensamento moderno tem como representantes máximos Husserl e Heidegger. É, assim, apenas com as idéias de fenômeno (tal como postulada pela fenomenologia¹⁴⁰) e intencionalidade da consciência

“discípulos dissidentes” adquiria um sentido de possibilidade, de tal maneira que a fenomenologia possibilitava a ontologia.

¹³⁶ Trata-se, na verdade, de uma inversão dos termos. O privilégio se localiza agora totalmente na ação; já não é mais possível partir de uma essência ou natureza humana da qual decorreria a liberdade, entendida como uma propriedade do sujeito.

¹³⁷ O que Sartre nos indica é que a filosofia pré-fenomenológica partiu de uma concepção substancialista do homem para depois derivar a liberdade como propriedade do sujeito. O que surge com a fenomenologia e a filosofia da existência é a possibilidade de definitivamente recusar a idéia do homem como substância (a existência precede a essência) e da liberdade como propriedade.

¹³⁸ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 535.

¹³⁹ Sartre abre a “Introdução” a *O Ser e o Nada* dizendo que “o pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam. Visava-se com isso suprimir certo número de dualismos que embaraçavam a filosofia e substituí-los pelo monismo do fenômeno”. (p. 15). O desenvolvimento do argumento nos mostrará que Sartre tem em mira Husserl e Heidegger e não o que os manuais de história da filosofia chamam de modernidade filosófica.

¹⁴⁰ O fenômeno deixa ser aquilo que esconde o objeto, que o dissimula. Já não estamos mais diante da distinção kantiana entre fenômeno e númeno, entre o que aparece e a coisa em-si. Se Hegel já havia

que podemos verdadeiramente romper com a noção substancialista tão cara a autores como Descartes, Espinosa e Leibniz¹⁴¹. Veremos, aliás, que é se opondo às concepções de liberdade defendidas por esses três marcos do racionalismo moderno, em grande medida dependente das concepções que cada um tinha do ser, que Sartre constituirá sua própria concepção de liberdade. O que Sartre pretende é substituir a categoria de ser utilizada pelo racionalismo ou substancialismo por aquela do fazer na explicação da liberdade, pois só assim podemos ser fiéis a todo o árduo trabalho realizado pela fenomenologia — e levado às últimas conseqüências por Sartre desde seus primeiros trabalhos — de limpeza do campo transcendental e afirmação da consciência como um movimento intencional. Para Sartre, a primeira filosofia que operou a substituição do ser pelo fazer foi a kantiana. A moral kantiana, diz nosso filósofo, foi o primeiro grande sistema ético que substituiu o ser pelo fazer como valor supremo da ação.

Sartre se utiliza do romance de Malraux intitulado *L'Espoir* para ilustrar o drama das relações entre ser e fazer, categorias definidoras das concepções clássicas. Na obra de Malraux a tentativa de ser marcaria a posição dos democratas espanhóis, já os comunistas visariam um fazer particular. Ora, a pergunta que se impõe, mas para a qual já temos resposta, é aquela de qual seria o valor supremo da atividade humana, seria um fazer ou um ser? O *Para-si* sartriano é o ser que se define pela ação. Nesse sentido, o objetivo dessa parte de *O Ser e o Nada* deve ficar em evidência: “não devemos concluir essa obra sem

reabilitado a aparência como a condição de se desvelar da essência (veja-se a Introdução à *Fenomenologia do Espírito* em que Hegel critica duramente a chamada teoria crítica do conhecimento, para a qual antes de se conhecer a Coisa mesma é preciso pôr-se de acordo sobre o conhecer; Hegel também reabilita a aparência em seus *Cursos de Estética*, quando procura defender a bela arte do argumento platônico de que ela seria uma ilusão ou aparência); se Husserl procurou mostrar que a aparência é um noema ou um modo de ser dado do objeto; Sartre eleva o fenômeno à dignidade ontológica, o fenômeno é em si mesmo ontológico. Dito de outro modo, Sartre recusa a saída idealista, pois o mundo não depende da consciência para existir; recusa também o realismo ingênuo, pois é o modo de ser da consciência constatar e significar o mundo; as recusas não param por aí, uma vez que o criticismo também cai por terra, sendo o fenômeno ontológico — entenda-se, não se trata de reduzir o ser ao fenômeno de ser, o que nos reconduziria ao final ao idealismo, ocorre, no entanto, que este ser, condição de todo desvelar e ele mesmo não desvelado, não guarda um sentido próprio, com Sartre é preciso levar às últimas conseqüências a afirmação de que é pelo homem que o sentido vem ao mundo — não é mais necessário ultrapassá-lo em direção a uma coisa mesma inapreensível.

¹⁴¹ Não ignoramos as profundas diferenças entre as concepções de substância presentes nesses três autores. Não se trata apenas de uma diferença quanto ao número, ou seja, de em Descartes, Deus, a *res cogitans* e a res extensa poderem ser chamados de substância, apesar de apenas a Deus pertencer propriamente esse título; ou em Espinosa, apenas Deus ou a natureza poder ser chamado de substância, sendo o homem modo finito de dois atributos infinitos de Deus: o pensamento e a extensão; ou em Leibniz em que cada mônada é uma substância. Ocorre que em todos esses autores, e é isso que Sartre quer ressaltar, a liberdade é uma categoria do ser.

esboçar, em seus grandes traços, o estudo da ação em geral e das relações essenciais entre o fazer, o ser e o ter”¹⁴². O que Sartre tem em mira nesse momento como objeto de crítica é aquela concepção pré-fenomenológica da consciência e do homem. Antes da descoberta fundamental da fenomenologia, qual seja, a de que a consciência é intencional (um movimento de apreensão do objeto visado, que se encontra por princípio fora dela), a filosofia concebia a consciência como uma coisa, uma substância¹⁴³. Mas se Sartre se apóia nessa conquista da fenomenologia husserliana, ele também é devedor da concepção de homem como ser-no-mundo e aqui o autor privilegiado é Heidegger¹⁴⁴. Pela primeira vez o homem deixou de ser uma categoria abstrata para se tornar um existente inscrito no mundo, impensável, aliás, a não ser por abstração, sem o mundo. O homem só é no mundo, com o mundo e para o mundo. Se é assim, vale a pena reconstituirmos o caminho sartriano até aqui, com o objetivo explícito de marcar como em Sartre a união entre intencionalidade da consciência e ser-no-mundo se dá de maneira a cravar na existência concreta (e histórica talvez) os homens, suas dores e penas.

Tentemos rastrear alguns conceitos que se desenvolveram ao longo da obra de Sartre a fim de dar conta de uma possível originalidade na concepção sartriana de liberdade. Quando observamos o primeiro ensaio filosófico de Sartre, *A Transcendência do Ego*,

¹⁴² SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 535.

¹⁴³ Sartre não parte apenas do *cogito* cartesiano em suas elaborações filosóficas, antes, para ele, há uma dimensão pré-reflexiva do *cogito* que é a condição do cogito cartesiano. Também não podemos admitir que se postule um Eu transcendental anterior à consciência, responsável por sua unificação e individualização, como pretendia certa interpretação da filosofia kantiana e o pensamento de Husserl após *Idéias I*. Ora, depois da fenomenologia e da descoberta da intencionalidade da consciência, é preciso aceitar que a consciência unifica-se no tempo sem necessidade de um Eu transcendental. Toda tentativa de Sartre desde suas primeiras obras foi tentar explicitar uma concepção fenomenológica da consciência, a seu ver a mais adequada. Esse trabalho ganha sua maturidade, ou sua versão ontológica, em *O Ser e o Nada*, pois ali, através das teorias da negação e da temporalidade, Sartre realiza uma descrição ontológica da consciência. Trabalho anteriormente não realizado por ele, mesmo que não possamos negar suas pretensões ontológicas desde 1934, mas aqui não no sentido de uma ontologia da consciência, mas de uma filosofia que se dirige às coisas mesmas.

¹⁴⁴ Heidegger é enfático ao declarar que o *Dasein* não é o homem e nem possui qualquer dimensão de consciência, mas Sartre sempre que se refere ao *Dasein* heideggeriano o traduz como sendo a realidade humana.

verificamos que a preocupação de nosso filósofo é, sobretudo, garantir as conquistas da noção husserliana de intencionalidade. Nesse ensaio, Sartre “aceita”¹⁴⁵ a noção postulada por Husserl de redução fenomenológica¹⁴⁶, mas recusa qualquer resquício de conteúdo ou substancialização da consciência. Ora, nem mesmo o Ego, o que em nós haveria de mais íntimo, é interior à consciência; muito ao contrário, ele é constituído pela consciência exteriormente, o Ego é um habitante do mundo, sentencia Sartre. Não cabe nesse momento reconstituirmos os procedimentos que Sartre se utiliza para constituir o Ego como instância psíquica exterior à consciência. É preciso ressaltar, uma vez mais, o ganho fundamental daquele ensaio: a consciência é o vazio que se unifica por si mesma no tempo. Ora, um vazio que não precisa de nada para garantir sua unidade e singularidade. A idéia de uma redução fenomenológica como aquela que é exposta no texto de 1934 começa a perder força desde os textos sobre a imaginação. Mas é em *O Ser e o Nada*, sob a influência direta de Heidegger e da idéia de homem no mundo que essa noção não mais se sustenta. Pensar o homem colocando o mundo “entre parênteses”, como rezava a filosofia husserliana, passa a não ser mais admissível. Agora Sartre não quer mais pensar por abstração. O procedimento que vemos operar a partir de então é a síntese e não a análise, afinal, trata-se de entender um ser singular que resiste à análise e cujo ser se mostra como liberdade. A partir de agora a consciência transcendental não mais constitui o mundo, o que há entre consciência e mundo é uma relação de constatação. O mundo existe independentemente da consciência e esta apenas o constata, pois esse é o seu modo de ser. A redução fenomenológica perde, assim, aquele sentido de poder pensar a consciência sem o mundo e se torna um procedimento que tem como característica um recuo ao mundo pré-reflexivo com a intenção de apreender o domínio mais espontâneo da consciência, deixado de lado pelo *cogito* cartesiano. O que Sartre pretende é, como em seus romances, cravar o homem na existência concreta, dando um fundamento ontológico a suas condutas. É nesse ambiente, portanto, de recusa total da tradição idealista que começa a se erguer a concepção sartriana de liberdade, cuja originalidade já poderemos antever, mas cujo alcance, insistimos, parece

¹⁴⁵ Relativizamos o “aceita” porque a noção husserliana de redução fenomenológica é incompatível mesmo com as conclusões desse ensaio de 1934. Ali já víamos preocupações ontológicas de Sartre.

¹⁴⁶ “Nós cremos de bom grado, pela nossa parte, na existência de uma consciência constituinte. Seguimos Husserl em cada uma das suas admiráveis descrições, em que ele mostra a consciência transcendental constituindo o mundo e aprisionando-se na consciência empírica; estamos persuadidos tal como ele que o nosso eu psíquico e psicofísico é um objeto transcendente que deve ficar ao alcance da epoque (em grego no original)”. (SARTRE, *A Transcendência do Ego*, p. 46).

se mostrar mais evidente no embate com seus críticos — esses pertencentes às mais diferentes linhagens¹⁴⁷ filosóficas.

A condição primordial da ação é a liberdade. Essa frase pode parecer, à primeira vista, estranha, mas veremos que é exatamente de uma liberdade originária que Sartre quer falar e é ela que possibilitará, inclusive, a chamada liberdade histórica¹⁴⁸. Ora, dizer que a liberdade precede a idéia de ação é interditar a noção corrente de que o homem seria livre quando age sem constrangimentos e escravo quando é coagido por agentes internos ou externos a praticar uma ação. Para Sartre, ou bem se é inteiramente livre ou se é inteiramente escravo. Mas Sartre pretende ainda ser mais radical, pois a ação não se restringe a um ato voluntário, ela também se dá naqueles atos passionais. Duas são as versões que Sartre nos apresenta acerca da idéia de ação e de liberdade. A primeira delas é aquela conhecida como determinismo. Essa versão possui várias facetas, mas, dito grosseiramente, impossibilita uma contingência de fato, pois mesmo que seja possível um acontecimento diferente daquele que se deu ou dará, tal acontecimento está imbuído de uma pré-determinação que exclui uma ocorrência diferente daquela já pré-determinada. A segunda versão é aquela que chamamos de livre-arbítrio, segundo essa versão não haveria propriamente pré-determinação alguma, e seria o homem, utilizando-se de uma capacidade dada por Deus que escolheria, por vontade, suas determinações. Antes, porém, de nos filiar-mos ao determinismo ou ao livre-arbítrio é preciso explicitar as estruturas contidas na

¹⁴⁷ Temos desde as críticas marxistas, que se caracteriza m por tentar enquadrar a obra *O Ser e o Nada* numa ideologia burguesa (Marcuse e Lukács), até textos que tentam mostrar que a liberdade em Sartre é legítima herdeira da tradição metafísica que se inicia com Descartes, é o caso de Merleau-Ponty.

¹⁴⁸ Não é ponto pacífico entre os comentadores de Sartre, e muito menos entre seus críticos, que sua concepção de liberdade se aplique historicamente (melhor seria dizer que ela seja ontológica e histórica ao mesmo tempo, pois o homem não é mais pensado fora do mundo, isto é, fora do palco dramático da história). Para alguns, não haveria nem mesmo lugar para a história em *O Ser e o Nada*, obra considerada de pura metafísica.

própria idéia de ação. O que é um ato? “agir é modificar a figura do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda série e, para finalizar, produza um resultado previsto”¹⁴⁹. Não é exatamente isso que importa, nem que dá conta da idéia de ação, mas o que se pode extrair fundamentalmente dessa definição de ato é que uma ação é, por princípio, intencional, no sentido banal de se ter a *intenção de*. Vejamos por meio de um exemplo como Sartre explicita isso: “O fumante desastrado que, por negligência, fez explodir uma fábrica de pólvora não agiu. Ao contrário, o operário que, encarregado de dinamitar uma pedreira, obedeceu às ordens dadas, agiu quando provocou a explosão prevista: sabia, com efeito o que fazia, ou, se preferirmos realizava intencionalmente um projeto consciente”¹⁵⁰. É importante notar que Sartre não está dizendo que todas as conseqüências devam ser previstas num ato. O que ocorre e que, de direito, pode-se sempre remeter um ato a um sujeito da ação (imputabilidade da ação). A ação implica necessariamente como sua condição o reconhecimento de uma falta objetiva, ou uma negatividade. É preciso primeiro que se conceba o novo, ainda não existente, e tal concepção ordenará os trâmites posteriores. Conceber o novo não é apenas representar o possível, mas ter um possível desejável e não realizado. Na concepção de ato a consciência realiza um movimento de passagem, ela deixa de abordar o terreno do ser para se instalar no não-ser. “Enquanto algo considerado exclusivamente em seu ser, a consciência é remetida perpetuamente do ser ao ser e não poderia encontrar no ser um motivo para descobrir o não-ser”¹⁵¹. Aqui o que entra em cena é aquela idéia que Sartre defendeu quando começou a falar sobre as concepções de nada presentes em Hegel e em Heidegger. Sartre dizia que contra Hegel é preciso afirmar que o ser é e o não-ser não é, ser e nada não são contemporâneos e por isso não é possível a passagem de um a outro. Contra Heidegger é também preciso afirmar que o ser é anterior ao nada, o ser não pode surgir do nada, ao contrário é o nada que surge do ser, de suas entranhas, como um verme. E Sartre

¹⁴⁹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 536.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 536.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 537.

arrematava dizendo — quase à maneira heideggeriana de apresentar o Dasein¹⁵² — que o homem é o ser privilegiado pelo qual o nada vem ao mundo. É nesse contexto que a afirmação de que a consciência só pode encontrar ser em seu ser e ainda assim faz surgir o não-ser ganha sentido. Se a consciência fosse uma substância dotada da identidade de si a si tal evento não seria possível, ocorre que a consciência padece de uma cisão interna. Dito de outro modo, a consciência não é apenas negação externa, no sentido de que se dirige para o mundo com a intenção de atribuir-lhe sentido, ela é, e fundamentalmente, uma negação que recai sobre si, uma negação interna. É por isso que o ser da consciência padece de uma instabilidade perpétua, de uma impossibilidade de fixação em um ser, a não ser por má-fé. A má-fé aqui se caracteriza seja como uma tentativa do homem de fixação no ser à maneira das coisas, seja no assumir uma completa indeterminação, negando qualquer ser para se manter no indeterminado, é o comportamento, por exemplo, do personagem principal de *A Idade da Razão*, Mathieu¹⁵³. O capítulo que trata a questão da má-fé em *O Ser e o Nada* não é de fácil compreensão. Em princípio, verificamos que a má articulação entre a facticidade e a transcendência, estruturas fundamentais do homem, conduz à atitude de má-fé. Entretanto, podemos também interpretar a má-fé como uma estrutura ontológica do homem e nesse sentido sem possibilidade de qualquer perspectiva de autenticidade¹⁵⁴. É preciso ressaltar que as interpretações convivem e podem ser suportadas por uma análise rigorosa desse capítulo. O próprio Sartre nos deixa em dúvida quando define inicialmente a má-fé como uma estrutura ontológica para no final anunciar a possibilidade de elaboração de um projeto autêntico.

Uma das principais críticas que freqüentemente se faz à concepção sartriana de liberdade diz respeito ao fato de em *O Ser e o Nada* tratar-se de uma liberdade absoluta, sem qualquer restrição e ao mesmo tempo sem qualquer motivo ou móbil¹⁵⁵. Ora, em certo sentido, não há em Sartre uma ausência de motivos ou móbeis na realização de um ato, no

¹⁵² “Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo *pre-sença* [*Dasein*]”. (HEIDEGGER - *Ser e Tempo*, p. 33).

¹⁵³ “Quando você se olha, imagina que você não é o que está olhando, que você não é nada. No fundo, é o seu ideal: não ser nada”. (SARTRE - *A Idade da Razão*, p. 23). Fala de Marcelle a Mathieu.

¹⁵⁴ Não obstante Sartre declarar em nota, no final do capítulo, que uma atitude autêntica seria igualmente possível.

¹⁵⁵ Convém dizer que freqüentemente se diferencia motivo e móbil afirmando que o primeiro é objetivo e o segundo subjetivo. Sartre não respeita tal distinção. Na verdade, não há realmente como distinguir entre o objetivo e subjetivo como “motor” de uma ação. Em verdade, não é isso que importa, pois motivos e móbeis só ganham sentido pelos fins projetados.

exercício da liberdade. O que ocorre é que esses motivos não têm a força da determinação, não agem sobre os homens como leis de causação, o que impediria o exercício da liberdade. Numa palavra, os motivos, por si mesmos, não são suficientes para dar conta de um ato humano. Não há uma relação de causa e efeito entre aquilo que antecede o meu ato e o ato mesmo, não há nem mesmo uma relação de causalidade entre fatores internos e externos e aquilo que decido fazer. Os motivos e móbeis, diz Sartre, só têm sentido se vistos no horizonte de um livre projeto que o homem escolheu para si. Veremos mais adiante que a noção de projeto é o ponto fundamental para se explicar a concepção sartriana de liberdade porque ela incide diretamente no sentido que tem a expressão “escolha originária”, além de nos ajudar a entender o ponto exato de distanciamento entre a psicanálise tradicional e aquela proposta por Sartre e que recebe o qualificativo de existencial¹⁵⁶. Mas, por agora, acompanhemos melhor a noção de motivos e móbeis. Vejamos o que Sartre diz a certa altura de *O Ser e o Nada*: “Pois é preciso inverter aqui a opinião geral e convir que não é a rigidez de uma situação, os sofrimentos que ela impõe que constituem motivos para que se conceba outro estado de coisas, no qual tudo sairá melhor para todos; pelo contrário, é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos e decidimos que são insuportáveis”¹⁵⁷. Essa passagem se insere no contexto que trata exatamente daquilo que seria necessário para motivar uma ação, no caso a do proletariado. Como imaginar uma situação mais perversa, em que a exploração não é um fenômeno acidental, mas é parte constitutiva do sistema que gera os proletários? Como negar que o estado de miséria em que se encontra a classe trabalhadora é a mais terrível, em que nem mesmo as necessidades básicas são suficientemente supridas? E, no entanto, se há razões para se revoltar, a revolta não ocorre. Como explicar esse fenômeno, que numa concepção de causa e efeito entre motivos e atos fica a desejar? Para

¹⁵⁶ Não por acaso a obra *O Ser e o Nada* termina com o capítulo sobre a psicanálise existencial. Pensamos que ela é decorrência direta do capítulo sobre a liberdade. É também, sob um certo ponto de vista, a retomada daquele projeto inicial de Sartre de elaborar uma crítica a toda a psicologia, ocorre que agora o projeto é bem mais audacioso, em vez de revisar a psicologia, como pretendia a obra inacabada e nunca publicada *La Psyché*, Sartre chega à possibilidade de explicar as condutas humanas lançando mão de uma interpretação psicanalítica derivada diretamente de sua singular noção de liberdade. Tudo isso ocorre na estrutura interna de *O Ser e o Nada*, mas o que se opera nessa obra de 1943, deixa marcas nas obras posteriores, seja em *Saint Genet* (obra de 1952), interpretação de Jean Genet a partir da psicanálise existencial, dito de outro modo, o que Sartre pretende é dar conta de uma liberdade singular e concreta; seja em *O Idiota da Família*, mas ali já sob o impacto das mediações possíveis a partir da *Crítica da Razão Dialética*.

¹⁵⁷ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 538.

Sartre, o sofrimento do proletário, por si mesmo, não é um móbil para seus atos; é apenas ao fazer o projeto de modificá-lo que o sofrimento parecer-lhe-á como intolerável. O proletário precisa operar, para a ação, uma dupla nadificação: inicialmente é preciso posicionar um estado de coisas ideal como puro nada presente; posteriormente é preciso posicionar a situação atual como nada frente a este estado de coisas ideal. Sartre pretende sugerir, assim, que a revolta proletária, por exemplo, apenas se dá sob o horizonte de um projeto revolucionário futuro que tenha a força de nadificar o estado atual de apatia. Não basta, dessa forma, que a situação atual seja dita inaceitável, é preciso preencher de sentido esse adjetivo, o que só ocorre por meio de um fim posto para o futuro em que a situação proletária apareça como inadmissível.

Se é assim, se os motivos para nossa ação não nos são dados como uma natureza que exige realização, mas surgem como constituídos por um projeto do *Para-si*, que conseqüências iniciais podemos extrair? Primeira conseqüência: nenhum estado de fato, qualquer que seja (estrutura política ou econômica da sociedade, estado psicológico etc.) é capaz de motivar por si mesmo qualquer ato. Pois o ato é uma projeção do *Para-si* rumo a algo que ele não é, e aquilo que é não pode absolutamente, por si mesmo, determinar o que não é. Segunda conseqüência: nenhum estado de fato pode determinar a consciência a captá-lo como negatividade ou como falta. Essas duas conseqüências não passam, como podemos perceber, do que antes já fora exposto nos capítulos sobre a negação e a temporalidade, o que nos sugere que a figura da liberdade já havia entrado em cena desde o início de *O Ser e o Nada*. O que podemos apontar também é que não há estado de fato, o estado só é para e pelo *Para-si* (potência nadificadora). A ação se dá porque há a descoberta de um estado de coisas como *falta de*, negatividade; além da constituição em sistema isolado do estado de coisas em consideração. A ação, assim, é possibilitada por um recuo em relação ao mundo e a si.

Nada mais contrário às concepções tradicionais do determinismo seja político, seja psicológico. Sartre está dizendo contra o marxismo ortodoxo e mecanicista que o estado de desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção não levará, *necessariamente*, qual uma determinação lógica, à revolução proletária. É preciso mais do que os dados ditos objetivos, é preciso que o proletariado projete para si a revolução como possível e mesmo como necessária, o que, ainda assim, não garante sua realização, pois a

história é contingente e se realiza pela confluência de diferentes interesses humanos, mas apenas a intenção de, isto é, a ação. Também se recusa aqui a interpretação psicológica, que procura no passado ou em possíveis traumas a explicação para os eventos presentes. O homem não é uma máquina que obedece a uma lei de operação, o nada que infestou a consciência impede essas relações de causação. Vejamos melhor essa relação entre motivos-atos-fins: “Portanto, significa para a consciência a possibilidade permanente de efetuar uma ruptura com seu próprio passado, de desprender-se dele para poder considerá-lo à luz de um não-ser e conferir-lhe a significação que tem a partir do projeto de um sentido que não tem”¹⁵⁸.

Como fica agora aquela oposição primeira de que partimos entre deterministas e partidários da liberdade de indiferença? Dizem os deterministas: não há ação, mesmo a menor que seja, sem motivo. Contra-argumentam os partidários da liberdade de indiferença: há casos de decisão sem motivo ou que motivos contrários teriam o mesmo peso. Como decidir? De que lado da trincheira ficar? Em primeiro lugar é preciso afirmar contra os partidários do livre arbítrio e a favor dos deterministas que não há ação sem motivo, todo ato possui motivos para a sua realização. Mas é preciso, por outro lado, afirmar contra os deterministas que esses motivos não são suficientes para a minha ação. Mas, então, o que é a ação? Vale a pena insistir, a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade do ser atuante. Sendo toda ação intencional, ela deve ter um fim que se refere a um motivo. Em outras palavras, os motivos são constituídos a partir de fins futuros e não o contrário. É por isso que tanto a explicação determinista para a não liberdade quanto a afirmação desta pelos partidários do livre-arbítrio é insuficiente. “Falar de um ato sem motivo é falar de um ato ao qual faltaria a estrutura intencional de todo ato, e os partidários da liberdade, ao buscá-la no nível do ato em vias de execução, só poderiam acabar tornando-a absurda. Mas os deterministas, por sua vez, facilitam demais as coisas ao deter sua investigação na mera designação do motivo e do móvel”¹⁵⁹. Sendo assim, nem paraíso nem geena. Nem aquela liberdade caprichosa que faria um cartesiano permitir a Deus contrariar o princípio de identidade ou de não-contradição, o que causaria os mais sinceros protestos de um Leibniz que vê na ação sem razão suficiente uma desqualificação

¹⁵⁸ Ibid., p. 539.

¹⁵⁹ Ibid., p. 540.

do divino, uma incompreensão da potência de Deus. Nem, por outro lado, a extrema necessidade de Espinosa, para o qual a contingência é fruto do desconhecimento das causas, é um caso de ignorância, tudo o que ocorre é necessário porque podemos, em tese, buscar as causas de cada acontecimento¹⁶⁰.

Faz-se necessário superar a organização complexa motivo-intenção-ato-fim. Dizer que não há ato sem motivo não é o mesmo que dizer que não há ação sem causa. Para ser motivo ele precisa ser experimentado como tal. O que não significa ser tematicamente concebido e explicitado como na deliberação. A constituição do motivo é conferida pelo *Para-si*. “Se aceito um mísero salário, é sem dúvida por medo — e o medo é um móbil. Mas é medo de morrer de fome; ou seja, este medo só tem sentido fora de si em um fim posicionado idealmente, que é a conservação de uma vida que apreendo como ‘em perigo’”¹⁶¹. É o conjunto de meus projetos que retrocede para conferir ao móbil sua estrutura de móbil. O ato define seus fins e móbeis e ele é a expressão da liberdade. Precisamos parar de pensar à maneira determinista que o móbil é a causa de meu ato, o móbil é parte integrante do ato e não sua causa. Todo problema, assim, se coloca porque precisamos descrever a liberdade, mas descrever é atividade de explicação visando as estruturas de uma essência singular, mas ocorre que a liberdade não tem essência. A liberdade não está submetida a nenhuma necessidade lógica. “Então, como descrever uma existência que se faz perpetuamente e nega-se a ser confirmada em uma definição? A própria denominação de ‘liberdade’ é perigosa, caso subentendamos que a palavra remete a um conceito, como as palavras habitualmente fazem. Indefinível e inominável, a liberdade seria também indescritível?”¹⁶²

¹⁶⁰ É claro que todos esses filósofos reivindicam a liberdade para a sua filosofia. A separação entre deterministas e partidários da liberdade de indiferença é feita por Sartre. Espinosa pode ser visto aqui como determinista porque não respeita a oposição presente na filosofia desde Aristóteles entre liberdade e necessidade, sendo a liberdade a decorrência necessária de nossa própria natureza. Leibniz estabelece uma distinção, no interior da lógica, entre necessidade e determinação. Apenas as verdades de razão, aquelas que se não obedecidas contrariariam os princípios da lógica podem ser tomadas como necessárias. As verdades de fato apenas são necessárias *ex-hipothese* porque seu contrário não implica contradição. É apenas certo que César atravessará o Rubicão, não há aqui qualquer necessidade, seria perfeitamente possível que ele não atravessasse. Numa palavra, em Leibniz, a pré-determinação não se opõe à liberdade. A liberdade em Descartes não obedece a esses princípios lógicos nem a nenhuma necessidade que decorresse de alguma essência, Deus, por exemplo, poderia contrariar as leis da lógica sem perda de potência ou de sua divindade. Esse tipo de concepção da liberdade foi a que preponderou historicamente.

¹⁶¹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 540.

¹⁶² *Ibid.*, p. 542.

É necessário fazer aqui uma observação. A descrição que Sartre pretende da liberdade não é aquela de uma essência, isto é, de uma liberdade que fosse comum a todos os homens¹⁶³. A liberdade apenas se dá em situação. Não faria sentido, por exemplo, confundir a liberdade de alguém que nasceu operário com o poder de transformar-se quando quisesse em burguês; esse tipo de situação não se apresenta às suas possibilidades próprias, à sua liberdade. Vale ressaltar que esse se revelará como o grande paradoxo da liberdade: o fato de ela só se dar em situação. Mas voltemos ao ponto. Como descrever a liberdade, se ela se recusa a decorrer de uma essência? Ora, há descrições que não visam a essência, mas o próprio existente em sua singularidade (é o caso do ser do fenômeno e do nada). É desse ponto que se deve partir. Husserl e Descartes, para Sartre, diferentemente, pedem ao *cogito* que lhes entregue uma verdade de essência. No entanto, isso não é possível. Sou um existente que aprende sua liberdade através de seus atos, mas sou também um existente cuja existência individual é única e temporaliza-se como liberdade. A liberdade não é uma qualidade sobreposta ou uma propriedade de minha natureza, é a textura de meu ser. Não sou, assim, um sujeito que, entre outras coisas, possui a propriedade de ser livre. É meu ser que se confunde com a própria liberdade. Ela não é uma característica que podemos aceitar ou recusar, para usar uma expressão que ganhou fama, “estamos condenados à liberdade”. Condenados porque não a escolhemos e, no entanto, somos obrigados ontologicamente a exercê-la.

Sendo assim, agora podemos explicitar certa compreensão da liberdade. Trata-se, em primeiro lugar, de resumir algumas observações já feitas. O que reforça nossa idéia de que a liberdade já havia entrado em cena antes do capítulo dedicado a ela. A negação, como vimos, vem ao mundo pela realidade humana, logo, esta deve ser capaz de realizar uma ruptura nadificadora com o mundo e consigo mesma. É exatamente essa possibilidade permanente de ruptura que se identifica com a liberdade. Começamos a antever o alcance da negação interna que caracteriza o *Para-si*. A realidade humana, pela qual o nada vem ao mundo, não é apenas possibilidade de adquirir um sentido próprio quando da atuação frente às coisas do mundo. Dizer que a negação recai sobre o próprio *Para-si* é uma outra maneira

¹⁶³ “Certamente, eu não poderia descrever uma liberdade que fosse comum ao outro e a mim; não poderia, pois, considerar uma essência da liberdade. Ao contrário, a liberdade é fundamento de todas as essências, posto que o homem desvela as essências intramundanas ao transcender o mundo rumo às suas possibilidades próprias.” (Ibid., p. 543).

de afirmar sua liberdade originária. Como observamos até essa altura de *O Ser e o Nada*, a estabilidade sempre esteve do lado do ser das coisas, ao homem ficou reservado não propriamente uma ausência de ser, mas um ser¹⁶⁴ cuja instabilidade é perpétua. O homem tem o poder de nadificar o que é porque seu ser sofreu uma fissão. Pela má-fé determinamos que a realidade humana é seu próprio nada. Vejamos melhor: “Ser, para o *Para-si* é nadificar o em-si que ele é. Nessas condições, a liberdade não pode ser senão esta nadificação. É através dela que o *Para-si* escapa de seu ser, como de sua essência; é através dela que constitui sempre algo diverso daquilo que se pode dizer dele, pois ao menos é aquele que escapa a essa denominação mesma, aquele que já está além do nome que se lhe dá ou da propriedade que se lhe reconhece.”¹⁶⁵ Estou condenado a existir para além de minha essência, para além dos motivos de meus atos, estou condenado a ser livre. Optar pelo determinismo é recusar nossa liberdade, é tentar estabelecer o impossível: que tenhamos a continuidade do em-si. Tentamos constantemente recusar nossa liberdade e nos instalarmos, portanto, no em-si, esquecemos, assim, que as coisas dependem a cada instante do sentido que lhes damos. Afirmamos, dessa forma, que o sentido das coisas nos é dado do exterior por Deus, a natureza, “minha” natureza, a sociedade. Essa, aliás, é uma crítica que muitas vezes levantam contra Sartre. Dizer que o sentido da realidade bruta — porque incapaz de se pronunciar sobre si mesma — é constituído pelo *Para-si* soa como o mais extremo subjetivismo. Prevalência do sujeito pela qual Sartre jamais deixou de ser criticado. O que nosso filósofo quer defender é que o mundo só é para a realidade humana, apenas o homem ou um ser dotado do mistério da consciência pode significar as coisas do mundo. Tal afirmação tem “apenas” esse alcance. Não estamos autorizados a deduzir daqui que as coisas do mundo só existem por causa do homem, seria o mais extremo idealismo. É fato que as coisas apenas adquirem sentido pelos homens — sentido esse que não é único, pois depende da livre escolha do projeto de cada um —, mas sua existência já está

¹⁶⁴ Com alguma freqüência identificamos os termos que compõem o título da obra de Sartre, *O Ser e o Nada*, como pertencentes, respectivamente, às coisas brutas e ao homem. Nessa interpretação o homem carece de um ser, pois é do lado do nada que ele se encontra. Ora, talvez seja possível não recusar o ser ao homem — evidentemente que não nos referimos àquele ser que é o que é —, mas defender uma relação dialética entre ser e nada. O homem não possui o ser das coisas porque está infestado por um nada, esse nada se desestabiliza o ser do homem não o afasta por completo. Dito de outro modo, em certo sentido é possível dizer que o homem é. Ele é no passado, à maneira do já sido; e no futuro, à maneira do ter de ser. O que isso significa? Ora, se é impossível ao homem fixar-se no ser, a não ser por má-fé, isso não o impede de assumir-se frente ao mundo a partir de um ser, mesmo que ele seja sempre fugidivo.

¹⁶⁵ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 543.

assegurada mesmo que nós não a constatemos. É preciso uma vez mais insistir: o mundo existe independentemente de nós, nossa presença apenas o constata e lhe atribui sentido. Ocorre que o modo de ser da consciência é se dirigir rumo ao mundo — esse o sentido profundo da intencionalidade da consciência tal como defendida por Sartre. O mundo não precisa da consciência para existir, mas testemunhar e significar o mundo é o modo de ser da consciência. O exemplo que Sartre nos dá e que se tornou célebre é aquele do rochedo. Em si mesmo um rochedo não é nem um obstáculo, nem um facilitador. Ele só adquire sentido¹⁶⁶ por um livre projeto do *Para-si*. A montanha será um obstáculo caso tenhamos, por exemplo, como projeto, construir ali uma rodovia. Será a condição de possibilidade de nossa ação caso queiramos escalá-la. Por outro lado, será uma paisagem, uma vez que pretendamos apenas contemplá-la. Como se vê, atribuir sentido ao mundo não é constituí-lo em sentido idealista, mas agir sobre ele.

O nada que caracteriza o ser do homem se identifica com a própria liberdade. Não é pequeno, portanto, o papel que a teoria da negação ocupa em *O Ser e o Nada*. Talvez não seja arriscar demais dizer que se a liberdade ali exposta decorre de uma certa compreensão do que seja a temporalidade, esta, por sua vez, é indissociável da teoria da negação que a precede. “Entreveamos aqui a origem da temporalidade, uma vez que a sede [Sartre falava sobre a consciência de sede] é seu possível ao mesmo tempo que *não o é*. Esse nada que separa a realidade humana de si mesma encontra-se na fonte do tempo. (...) É ‘no tempo’ que o *Para-si* é seus próprios possíveis no modo de ‘não-ser’; é no tempo que meus possíveis aparecem nos limites do mundo que tornam meu.” Essas passagens retiradas das partes iniciais de *O Ser e o Nada* dão mostras de que a relação entre negação e temporalidade é intrínseca.

Logo percebemos, assim, que a liberdade não se identifica com a vontade. Segundo o ponto de vista de Descartes, diz Sartre, há uma semelhança entre atos livres e atos voluntários. Descartes restringe, desta forma, a explicação determinista ao domínio das paixões. Descartes lidaria de maneira embaralhada com uma livre vontade e determinismos psicológicos e fisiológicos (as paixões). Ora, argumentará Sartre, se há de ser liberdade, a vontade é necessariamente negatividade e potência de nadificação. A nadificação é o ser da liberdade. Sendo assim, a vontade não é manifestação única e nem mesmo privilegiada da

¹⁶⁶ Merleau-Ponty dirá que é um fato a montanha ser grande e isso não depende do sentido que lhe dermos.

liberdade, a vontade coloca-se como decisão refletida em relação a certos fins. No entanto, toda questão é que vontade e paixão podem colocar os mesmos fins. Sobre as atitudes “passional” e “voluntária” diante de mesmos fins Sartre nos diz o seguinte: “Trata-se, pois, de uma diferença de atitude subjetiva com relação a um fim transcendente. Mas se não quisermos cair no erro que denunciávamos atrás, considerando esses fins transcendentais como pré-humanos e um limite a priori de nossa transcendência, vemo-nos obrigados a reconhecer que são a projeção temporalizada de nossa liberdade”¹⁶⁷. Se levarmos a sério essa afirmação, a liberdade não passa do fundamento dos fins que tentarei alcançar seja por vontade, seja por esforços passionais. Notemos que Sartre não opera a distinção entre uma vontade livre e uma atitude passional, na qual o homem estaria condenado à servidão. A liberdade não é, assim, uma vontade consciente de seus fins porque livre do reino das paixões e apta a garantir a autonomia do sujeito. Somos livres tanto no ato voluntário quanto naquele passional, pois os fins projetados são os mesmos, o que ocorre é apenas uma diferença de atitude. É por esse motivo que Sartre pode dizer: “Por liberdade original, claro está, não deve-se entender uma liberdade anterior ao ato voluntário ou apaixonado, mas um fundamento rigorosamente contemporâneo da vontade ou da paixão e que estas manifestam, cada qual à sua maneira”¹⁶⁸. O exemplo que Sartre nos dá para clarificar essa concepção é aquele do grupo de jovens que sai para fazer uma trilha. O caminho desde o ponto de partida até a chegada é longo e penoso, circunstâncias adversas, como fome, frio, calor excessivo, podem ocorrer. Mas o que aconteceria se de repente um dos integrantes do grupo resolvesse que sua fadiga é excessiva e que ele precisa parar? Seria considerado covarde? Tentariam argumentar que ele poderia vencer a fadiga? Tudo isso pode ocorrer, mas essa não é a questão. Estamos tão acostumados a pensar que o ato livre é aquele que poderia ser outro que logo nos apressamos em reprovar tal atitude. Pois se aquele ato foi livre poderia ter sido outro. Concedamos que a possibilidade de uma atitude diferente é sempre possível. Mas será que o é sem modificar a totalidade orgânica que constitui o projeto daquela pessoa? A atitude poderia ter sido outra, mas a custo do quê? Essa é a ponte de que precisávamos para começar a falar sobre a noção fundamental de projeto.

¹⁶⁷ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 548.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 549.

Sartre sempre recusou algo como um caráter no ser humano, tal designação soa como um resquício de substancialização, como mais uma tentativa de fixação no ser. Mas isso não impede que haja uma certa coerência nas atitudes de uma pessoa. Somos um ser infestado pelo nada, no entanto, isso não impede que nossos atos sejam em certa medida previsíveis¹⁶⁹. É exatamente o projeto, o livre lançar-se no futuro que cada um somos que possibilita tal previsibilidade. Dizer isso não significa que nossos atos tenham que decorrer com uma necessidade lógica, não se trata, uma vez mais, de relação de causa e efeito. Por exemplo, seria possível que aquela pessoa de que falávamos há pouco resolvesse fazer um esforço e, como seus colegas, continuar o caminho não obstante todo o cansaço e todas as dificuldades, mas para isso, teria que mudar todo o projeto que escolheu para si, toda a estrutura organizada de mundo que ela projetou ser.

Pela noção de projeto, afirma-se que todo ato é compreensível, mas isso não significa a existência de um determinismo que invadisse cada ato humano. É preciso aqui dar razão à escola freudiana. “Freud indaga, como nós, em que condições é possível que tal pessoa em particular tenha executado tal ação em particular. E, como nós, nega-se a interpretar a ação pelo momento antecedente, ou seja, conceber um determinismo psíquico horizontal”¹⁷⁰. As semelhanças, no entanto, com a psicanálise acabam por aqui. Como dissemos, Sartre recusa a noção freudiana de inconsciente, sua concepção da consciência como unidade impede reconhecer uma tal cisão. O homem se lança para o futuro, projetando ser e é a partir dessa escolha originária que podemos entender e até prever cada ato de uma pessoa particular. Porque os projetos são diferentes para cada pessoa, é possível que uma padeça um evento de uma determinada maneira e outra, diante do “mesmo” evento, de outra. Motivos e móbeis são constituídos, assim, a partir de uma escolha mais ampla que é o meu próprio projeto¹⁷¹. Pela noção de projeto, somos presentes na íntegra a nós mesmos sem necessidade de se recorrer a uma dimensão inconsciente e difusa que nos explicaria, mas,

¹⁶⁹ “Assim, não tencionamos de forma alguma falar aqui de algo arbitrário ou caprichoso. (...) Não significa absolutamente que sou livre para me levantar ou sentar, entrar ou sair, fugir ou enfrentar o perigo, se entendemos por liberdade uma pura contingência caprichosa, ilegal, gratuita e incompreensível. Claro que cada um de meus atos, por menor que seja, é inteiramente livre, nesse sentido que acabamos de precisar; mas isso não significa que possa ser um ato qualquer, ou mesmo que seja imprevisível”. (Ibid., p. 560).

¹⁷⁰ Ibid., p. 565.

¹⁷¹ “Portanto, é necessário evitar a ilusão que transformaria a liberdade original em um *posicionamento* de motivos e móbeis como *objetos*, e depois em uma *decisão* a partir desses motivos e móbeis. Muito pelo contrário, uma vez que haja motivo e móbil, ou seja, apreciação das coisas e estruturas do mundo, já há posicionamento de fins e, por conseguinte, escolha”. (Ibid., p. 569).

precisamente por estarmos presentes na íntegra a nós mesmos, não somos passíveis de uma descrição analítica, que pressuporia relação de causa e efeito. Não se deve entender que esse projeto seja uma escolha deliberada, trata-se de uma escolha originária e é inexplicável¹⁷² porque tenho esse projeto e não outro.

É sempre possível que possamos modificar o projeto que somos¹⁷³, mas tal tarefa aparece como difícilíssima, porque implica uma mudança total, no sentido de que a totalidade do mundo deve ser rearticulada. O exemplo que Sartre nos dá de uma mudança de projeto é aquele do ateu que se converte, a partir desse instante todo o mundo se reorganiza para essa pessoa de uma prisma inteiramente novo. São novos os valores, é outro o modo de vida, todas as coisas adquirem um novo sentido, pois agora o fim projetado é inteiramente outro. O momento no qual ocorreria essa mudança de projeto, Sartre dá o nome de instante. O instante é o começo que se dá como fim de um projeto anterior. A modificação do projeto é possível porque sempre podemos nadificar o projeto que somos, daí a necessidade de se assumir a todo momento nossa escolha originária, pois ela só tem sentido se reassumida por um ato de liberdade¹⁷⁴.

Essa idéia de projeto que se dá pela apreensão de um fim ainda não existente faz com que cada ato seja compreensível a partir desse fim projetado. Essa idéia é tão poderosa que o preço para que o ato fosse outro seria que ele se passasse com outra pessoa. Dito de outro modo, Sartre está a afirmar aqui, quase à maneira leibniziana, que apenas um outro Adão, com um outro projeto, poderia ter recusado comer do fruto proibido. O próprio Sartre reconhece essa proximidade em relação a Leibniz e é por isso que trata imediatamente de se diferenciar dele. “Para Leibniz, somos livres, posto que todos os nossos atos emanam de nossa essência. Contudo, basta que nossa essência não tenha sido escolhida por nós para que toda essa liberdade feita de detalhes dissimule uma total servidão: Deus escolheu a essência de Adão”¹⁷⁵. Leibniz permanece, na visão sartriana, um essencialista. Pouco

¹⁷² “Bem, se refletirmos a respeito, temos de reconhecer que a estrutura interna do *Para-si*, pela qual este faz surgir no mundo motivos para agir, é um fato ‘irracional’ no sentido histórico do termo”. (Ibid., p. 554).

¹⁷³ “Tal modificação, além disso, é sempre possível. A angústia que faz manifestar nossa liberdade à nossa consciência, quando essa possibilidade é desvelada, serve de testemunha dessa perpétua modificabilidade (*modificabilité*) de nosso projeto inicial”. (Ibid., p. 572).

¹⁷⁴ “Pelo contrário, a nadificação prossegue continuamente, e, por conseguinte, a reassunção livre e contínua da escolha é indispensável. Só que essa reassunção não se efetua *de instante em instante* enquanto retomo livremente minha escolha: isso porque, então, não há instante; a reassunção está tão intimamente agregada ao conjunto do processo que não tem, nem pode ter, qualquer significação instantânea”. (Ibid., p. 576).

¹⁷⁵ Ibid., p. 660.

importa que os atos de Adão não sejam *necessários*, o fato deles permanecerem em qualquer tempo *certos* não é o reconhecimento da contingência, mas a afirmação de uma natureza, idéia que Sartre fez questão de demolir. Se Deus escolheu nos infinitos mundos possíveis, com infinitos Adãos possíveis, aquele que comeria do fruto, tal escolha se deu antes da existência, isto é, trata-se de uma essência, com a qual torna-se impossível falar em liberdade.

O próximo passo é tentar apresentar a noção fundamental de situação para a concepção sartriana de liberdade — não há situação sem liberdade e não há liberdade a não ser em situação. Faremos isso tentando articular liberdade e situação. A meu ver, o complemento fecundo para a compreensão desses dois aspectos inseparáveis é a obra Saint Genet. O estudo que Sartre faz ali da figura de Genet (uma aplicação de sua psicanálise existencial) permite responder às críticas que pretendem que Sartre ignorou a situação concreta dos homens em sua exposição da liberdade. Mas deixemos isso para depois. Por agora, vale articular brevemente a relação entre liberdade e situação.

A leitura tradicional de *O Ser e o Nada* enfatiza a recusa do idealismo presente nesta obra (suspende-se o juízo a respeito do sucesso desse empreendimento) e procura ressaltar a singular apropriação que Sartre faz da fenomenologia husserliana, bem como suas proposições sobre a liberdade. Uma questão, no entanto, permanece pouco explorada: aquela do conceito de liberdade situada. Em Sartre a liberdade deixa de ser uma propriedade do sujeito, que ele poderia ou não exercê-la, para se confundir com o próprio homem: eu não tenho liberdade, antes eu a sou. E a minha liberdade não pode ser abstraída da minha situação. Donde o paradoxo da liberdade sartriana: aquele de que só há liberdade em situação e de que não há situação a não ser pela liberdade. Eis um verdadeiro problema, pois como afirmar a liberdade se, antes, parece que sou constrangido pela situação que não escolhi, mas que me constitui desde meu nascimento?

Ora, dirá Sartre, o homem é o ser que escapa a todas as determinações, isto é, é um ser que não se explica por um procedimento formal ou analítico que, por um jogo de causa e efeito, explicaria ou determinaria a razão suficiente e necessária de suas atitudes. Aliás, a tentativa de Sartre de legitimar algo como uma razão dialética (mesmo que isso ocorra apenas no final da década de 50) é inteiramente compatível com esse espírito ou essa convicção de que só a liberdade pode dar conta de explicar um homem (indivíduo) em sua

singularidade. Nesse sentido, diga-se de passagem, o método progressivo-regressivo apresentado em *Crítica da Razão Dialética* está totalmente de acordo com o espírito da psicanálise existencial proposta, não por acaso, no final de *O Ser e o Nada*. Essa relação se sustenta, sobretudo, quando observamos a “aplicação” desses métodos: seja no ensaio escrito sobre Genet (um exemplo de psicanálise existencial), seja na monumental biografia de Flaubert (já sob o impacto das reflexões sartrianas presentes na *Crítica*), em ambos está em jogo um mesmo objetivo que Sartre sempre perseguiu: a compreensão de um indivíduo em sua singularidade, sem ignorar, contudo, as mediações entre o objetivo e o subjetivo, entre o particular e o geral. A resposta que Sartre dá aos marxistas, quando tentaram criticar o existencialismo é, nesse sentido, significativa: quem é Flaubert?, perguntará alguém. Um escritor burguês, dirá um marxista ortodoxo. Tudo bem, concederá Sartre, reconheço que Flaubert seja um escritor burguês, mas, ocorre que nem todo burguês é Flaubert e isso é o que realmente importa. A pretensão de Sartre aqui é evidente: não podemos reduzir a explicação de um indivíduo aos desígnios de uma teoria a priori. Se o homem é livre, como quer Sartre, então, nem sua classe, nem sua biologia, nem qualquer determinismo psicológico podem constituí-lo como destino. Mais uma vez o que se afirma aqui é o escapar do homem a toda determinação ou, como dirá Sartre: “Não é *porque sou* livre que meu ato escapa à determinação dos motivos, mas, ao contrário, a estrutura ineficiente dos motivos é que condiciona minha liberdade¹⁷⁶”.

É justamente a impossibilidade de tal determinação¹⁷⁷ (o homem é ser que escapa às determinações) que marca o afastamento de Sartre de todas as explicações analíticas acerca do homem e abre o caminho para que se estabeleça uma compreensão desse ser cuja característica é ser liberdade. Sartre recusa, precisamente, que o homem possa ser explicado como uma sucessão de eventos que se implicam mutuamente ou como uma natureza que precedesse sua existência. Notemos bem, o homem não pode ser explicado por um procedimento de determinação, como faria uma atitude analítica, mas essa liberdade não se confunde com uma indeterminação, no sentido de que Mathieu, por exemplo, recusa-se a

¹⁷⁶ Ibid., p. 78.

¹⁷⁷ A relação entre ser e não-ser no homem é bastante sutil em Sartre e não pode ser lida unilateralmente, sob risco de má-fé. A maneira mais clara de se entender essa relação é aquela que Sartre nos dá no exemplo do homossexual no capítulo sobre a má-fé de *O Ser e o Nada*: “Na medida em que uma série de condutas se define como condutas de pederasta e que assumi tais condutas, sou pederasta. Na medida em que a realidade humana escapa a toda definição por condutas, não sou”. (Ibid., p. 111).

assumir qualquer compromisso com Marcelle, em *A Idade da Razão*, em nome de sua liberdade. Esse anti-herói sartriano não ilustra a concepção sartriana de liberdade (como, aliás, qualquer de seus personagens pode ser considerado o porta-voz de sua filosofia). A recusa de seus personagens em assumir compromissos, suas frustrações e o fracasso de seus projetos mostra, antes, que todos os personagens são livres, sem que nenhum deles personifique a liberdade, o que seria um absurdo. Dizer que a consciência, por ser um duplo nada (convertido em negação interna a partir de *O Ser e o Nada*) torna o homem livre, não é a afirmação de que ele, ao assumir qualquer compromisso, deixaria de ser livre (o que é um caso flagrante de má-fé) — a liberdade não é uma propriedade que poderíamos ter ou não, nós não decidimos acerca da existência da liberdade, o que equivale a afirmar a contingência da liberdade —, mas é recusar que motivos ou móbeis (mesmo que eles assumam um papel nas escolhas do Para-si) sejam suficientes, no sentido de serem a causa ou a razão, para abarcar minhas atitudes.

Se essa particular relação entre consciência, nada e liberdade pode se aplicar à interioridade do sujeito — o que não é de todo aceito, pois o argumento do determinismo psicológico frequentemente é levantado —, aceitando-se, mesmo que a contragosto, a insuficiência dos chamados determinismos psicológicos, o mesmo parece não ocorrer quando se tem em mira a relação do homem com o mundo, ou a inserção do homem na história: o sentido profundo da aceitação sartriana da proposição de que o homem é essa síntese indissolúvel, a não ser por abstração, chamada de ser-no-mundo. Nesse ponto, os críticos são bem mais severos e prometem filiar Sartre à mais pura ideologia burguesa¹⁷⁸. Será mesmo assim? Seria a filosofia da existência uma justificação teórica da atual fase do capitalismo, como querem Marcuse e Lukács? Ainda é cedo para colocarmos a questão. O que esperamos é que o exame do capítulo de *O Ser e o Nada* sobre liberdade e situação nos permita, pelo menos, desconfiar desse bom encontro entre a filosofia da existência e a ordem burguesa.

¹⁷⁸ Os comentários de Marcuse e Lukács vão nesse sentido. Nos diz Lukács em sua crítica ao existencialismo, sobretudo a Sartre: “É assim que o existencialismo aparece como a última variante — e também a mais evoluída — dessa oposição [ao socialismo]. Sua ontologia, baseada na fenomenologia, representa o cume atual e o aspecto mais extremo do ‘terceiro caminho’ filosófico, próprio do estágio do imperialismo” (...) “A tendência dominante da filosofia no estágio do imperialismo consiste em negligenciar as condições sociais, em considerá-las como dados secundários, não afetando quase ‘a essência da realidade humana’”. (LUKÁCS, *Existencialismo ou Marxismo?*, págs. 19, 20 e 72).

A maneira pela qual Sartre concebe a relação temporal, como também sua tentativa de operar a identificação entre consciência e negação, incide diretamente, ou é a chave de compreensão, de sua concepção de liberdade. Sartre nos diz que sou livre porque minha consciência é um nada de ser, ou um ser que se recusa a se congelar numa fixação (a não ser por má-fé), como também, o Para-si é um ser que escapa à determinação por móveis ou motivos. Ambos são insuficientes para dar conta da liberdade que sou. Trata-se agora de continuarmos essa exposição, mas dando ênfase à relação entre liberdade e situação, ponto para o qual nosso texto tentou se encaminhar.

Tudo parecia resolvido se a concepção sartriana de liberdade se encerrasse nos limites de uma consciência soberana e de sobrevôo, alheia a qualquer situação, isto é, não fosse facticidade. Se assim fosse, não haveria como recusar as críticas dirigidas a Sartre por adversários das mais diferentes posições filosóficas e políticas. Ocorre, no entanto, que a própria dinâmica de *O Ser e o Nada* atribui uma dimensão de facticidade ao Para-si; que — como não poderia deixar de ser na boa tradição das filosofias da existência que prometem reabilitar a dimensão do corpo — considera numa nova perspectiva o problema do corpo; que não identifica liberdade e vontade, deixando a consciência de ser um puro espírito soberano que sobrevoaria o mundo; com tudo isso, é a própria trama conceitual de *O Ser e o Nada* que exige que a liberdade padeça de um paradoxo: só há liberdade em situação e não há situação a não ser pela liberdade. É isso que devemos tentar compreender agora. Vejamos em que medida o conceito ambíguo de situação nos permite relativizar as leituras unilaterais feitas acerca da liberdade sartriana. Vejamos como se estrutura o capítulo de *O Ser e o Nada*, “Liberdade e facticidade: a situação”. Talvez agora fique mais claro como a liberdade proposta por Sartre, condição da ação, se converte em libertação, conversão ignorada pelos “adversários” de Sartre.

O capítulo que pretende discutir a noção de situação mostra como não há, como pretende o senso comum, contradição entre liberdade e situação. Esse capítulo começa por justamente pôr em relevo o argumento do senso comum contra a liberdade. Esse argumento diz respeito ao coeficiente de adversidade das coisas. Ora, como afirmar minha liberdade se parece que sou constrangido pela situação que não escolhi, mas a adquiri desde meu nascimento? Como afirmar a liberdade se o homem parece não ser livre nem para controlar seus apetites e desejos? “Nasço operário, francês, sífilítico hereditário ou tuberculoso. A

história de uma vida, qualquer que seja, é a história de um fracasso. O coeficiente de adversidade das coisas é de tal ordem que anos de paciência são necessários para obter o mais ínfimo resultado”¹⁷⁹. Assim, a idéia de que no homem a existência precede a essência não parece apontar, como defende Sartre, ao fato de que o homem se faz, mas, antes, que é feito pelas diversas situações que não escolheu: sua classe, seu lugar, sua biologia.

Para Sartre, esse tipo de argumento, de caráter determinista, jamais incomodou, de fato, os adeptos da liberdade humana. Dizer que o coeficiente de adversidade das coisas é um obstáculo que promete interditar a liberdade é falso, porque, reforça Sartre, esse coeficiente só ganha sentido por nós, pelo posicionamento que fazemos de um fim. “O coeficiente de adversidade das coisas, em particular, não pode constituir um argumento contra nossa liberdade porque é *por nós*, ou seja, pelo posicionamento prévio de um fim, que surge o coeficiente de adversidade”¹⁸⁰. Aqui Sartre lança mão do exemplo, tornado clássico, do rochedo. Seria o rochedo um obstáculo ou uma ajuda? Em absoluto esse rochedo é neutro, ele só passa a significar obstáculo ou ajuda a partir de um fim estabelecido pelo Para-si para iluminá-lo. O mesmo rochedo será um obstáculo se decidimos construir uma estrada férrea justamente em seu lugar, mas será, por outro lado, a condição de realização de meu projeto se desejo escalá-lo. Esse exemplo banal apresentado por Sartre serve apenas para reforçar aquela noção já contida quando ele nos apresentou a idéia de projeto: “Assim, ainda que as coisas em bruto (que Heidegger denomina ‘existentes em bruto’) possam desde a origem limitar nossa liberdade de ação, é nossa liberdade mesmo que deve constituir previamente a moldura, a técnica e os fins em relação aos quais as coisas irão manifestar-se como limites”¹⁸¹.

Notemos que Sartre não ignora que há rochedos mais propícios à escalada, condição que não depende de nossa escolha ou de nosso projeto, mas dizem respeito ao existente em bruto. “Decerto, após essas considerações, permanece um *residuum* inominável e impensável que pertence ao Em-si considerado e que faz com que, em um mundo iluminado por nossa liberdade, determinado rochedo seja mais propício à escalada e aquele outro não. Mas, longe de ser originariamente esse *resíduo* um limite da liberdade, esta

¹⁷⁹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 593.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 593.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 594.

surge como liberdade graças a ele — ou seja, graças ao Em-si em bruto enquanto tal.¹⁸². Essa observação é importante porque aponta para aquilo que os críticos de Sartre ignoram: que a consciência não é um poder absoluto e soberano que realiza seus desejos por um mero ato de vontade. Essa idéia ganha muita força quando notamos a relação entre a liberdade e a situação, que difere do fato bruto. É por isso que não faz sentido quando Marcuse diz contra Sartre que, segundo a concepção sartriana de liberdade, o homem que, por situação, é trabalhador, deveria constituir a partir do nada o sentido de certos valores e, mais ainda, poderia mudar sua situação segundo sua vontade. Esse tipo de crítica é abusiva porque faz mau uso do que Sartre quer dizer com atribuição de sentido do Para-si às coisas. Se a realização de meu projeto estivesse garantida pela mera projeção de sua escolha ou elaboração, não faria sentido Sartre operar a distinção entre o real e o ainda não existente no livre projeto do Para-si: “Somos livres quando o termo último pelo qual fazemos anunciar a nós mesmos o que somos constitui um *fim*, ou seja, não um existente real, como aquele que, na suposição precedente, viria satisfazer nossos desejos, mas sim um objeto que ainda não existe”¹⁸³.

Só faz sentido, assim, falar em liberdade porque vivemos num mundo resistente. Se essa resistência não existisse e bastasse a concepção de um projeto para a sua realização, ou seja, se a realidade se nadificasse segundo os caprichos de minha consciência, então viveríamos num mundo de fantasias imediatamente realizadas, ou seja, em que não haveria diferença entre a concepção e a realização de um desejo (teríamos aquela situação onírica em que imagino que o ser que está atrás de mim é uma ameaça à minha integridade e, está feito, eis que surge uma pessoa perigosa pronta a me perseguir).

Ora, mas de onde viria essa objeção que o senso comum freqüentemente levanta em relação à liberdade humana: a de que freqüentemente fracassamos em nossos projetos? Precisamente, de uma confusão entre o conceito empírico e popular de “liberdade” e aquele estritamente filosófico. Para Sartre, o sucesso de meus empreendimentos não é parte integrante de minha liberdade, ser livre é auto-determinar-se a querer, em outras palavras, liberdade é autonomia de escolha. E aqui escolha quer dizer fazer, isto é, pressupõe um começo de realização. Em que sentido? A liberdade de escolha ou de fazer não é o sucesso

¹⁸² Ibid., p. 594.

¹⁸³ Ibid., p. 594.

de meu empreendimento, por isso que não faz sentido dizer que o prisioneiro é sempre livre para sair da prisão; por outro lado não se confunde com uma liberdade anterior interior ou com um simples desejo como no sonho, a liberdade do prisioneiro não está em ele sempre ser livre para desejar sua libertação. Liberdade de escolha ou de fazer significa tentar escapar ou, mais precisamente, *fazer-se* libertar. É por isso que se a liberdade é a condição da ação, porque se ela não existisse sequer faria sentido falar em mudança ou projeto, seríamos apenas a realização de uma essência pré-determinada; a liberdade é também uma ação sobre o mundo, ela não se distingue dessa ação mesma e é por isso que Sartre diz, diferentemente do exemplo do início do capítulo sobre a liberdade de *O Ser e o Nada*, sobre a intenção e o ato: “Nossa descrição da liberdade, por não distinguir o escolher do fazer, nos obriga a renunciar de vez à distinção entre intenção e ato. Não é possível separar a intenção do ato, do mesmo como não se pode separar o pensamento da linguagem que o exprime; (...)”¹⁸⁴.

Sartre insiste de forma incisiva nessa distinção entre os dois conceitos de liberdade antes mencionados. Um que se afirma como autonomia de escolha e outro que a confunde com a obtenção dos fins desejados. Tal distinção é importante porque não sendo a liberdade uma vontade que exige sua realização para se tornar si mesma, desloca a discussão que por longo tempo contrapôs os adversários e os adeptos da liberdade. “Essa distinção essencial entre liberdade de escolha e liberdade de obter foi percebida certamente por Descartes, depois do estoicismo. Coloca um ponto final em todas as discussões sobre ‘querer’ e ‘poder’ que ainda hoje opõem os defensores aos adversários da liberdade”¹⁸⁵.

Sartre promete assumir por sua conta a questão da facticidade, tal tarefa se impõe porque afirmar a dependência entre liberdade e coeficiente de adversidade das coisas pode funcionar com uma faca de dois gumes. Esse impasse se coloca porque parece condicionar a liberdade ontologicamente ao dado. Vejamos melhor.

Para tentar dar conta, em um novo patamar, do conceito de facticidade, Sartre se refere ao fato de a liberdade não ser seu próprio fundamento. Disso decorre nossa condenação à liberdade e o caráter contingente de sua existência, pois a liberdade não escolhe nem sobre seu ser nem sobre sua existência. Não há uma liberdade primeira que

¹⁸⁴ Ibid., págs. 595 e 596.

¹⁸⁵ Ibid., p. 596.

decidiu ser livre, assim como poderia ter decidido o contrário. Também não é possível ao homem identificar-se com um ser, pois isso contrariaria nossa contingência originária. “Com efeito, se a liberdade decidisse sobre a existência de seu ser, seria necessário não só que fosse possível o ser como não livre, mas ainda que fosse possível minha inexistência absoluta. Em outras palavras, vimos que no projeto inicial da liberdade, o fim se reverte sobre os motivos para construí-los; mas, se a liberdade tem de ser seu próprio fundamento, o fim deve, além disso, reverter sobre a própria existência para fazê-la surgir” (...) “Com efeito, a liberdade não é um simples poder indeterminado. Se assim fosse seria nada ou Em-si; e é somente por uma síntese aberrante do Em-si e do nada que podemos concebê-la como um poder desnudo e preexistente às escolhas. A liberdade por seu próprio surgimento, determina-se em um ‘fazer’”¹⁸⁶. Aqui, parece, temos o ponto alto da liberdade sartriana. Não ser um poder indeterminado significa que ela é um fazer, isto é, opera pela nadificação de algo dado. Assim, ganha todo o sentido a identificação entre consciência e o nada de ser. É porque a consciência é originariamente nada que a liberdade pode ser definida como uma falta de ser em relação a um ser dado. Dito de outro modo, antes de ser algo positivo ou um ser pleno, a liberdade é um buraco instaurado no âmago do ser, é a decretação de sua instabilidade. Onde Sartre possa agora identificar aqueles dois conceitos de liberdade: “Coincidimos aqui com as exigências do senso comum: empiricamente só podemos ser livres em relação a tal estado de coisas e a partir deste”¹⁸⁷.

A relação entre a liberdade e o ser que deve ser por ela negado é intrínseca. Como dirá Sartre, ninguém pode escapar de uma prisão na qual não foi enclausurado. A liberdade, assim, não é um projeto de sobrevôo em relação ao ser, mas “é um escapar a um comprometimento no ser, é nadificação de um ser que ela é”. Entendamos bem, não se trata aqui de sugerir que a liberdade assuma um ser como o ser do Em-si: o ser no qual ela se compromete e pode negar é um ser iluminado pelo fim escolhido. Do fato de a liberdade não ser seu próprio fundamento decorrem duas características. Em primeiro lugar, ela é facticidade, pois não pode não ser livre. Em segundo lugar, ela é contingência, uma vez que não pode não existir. “Dissemos que a liberdade não é livre para não ser livre e o eu não é livre para não existir. Isto porque, com efeito, o fato de não poder não ser livre é a

¹⁸⁶ Ibid., págs. 597 e 598.

¹⁸⁷ Ibid., p. 598.

facticidade da liberdade, e o fato de não poder não existir é a sua *contingência*”¹⁸⁸. A liberdade é relação com o dado, já que seu projeto opera pela nadificação do existente. É preciso entender, no entanto, o que significa essa relação com o dado. Isso quer dizer que o dado condiciona a liberdade no sentido de sua causa ou sua razão? Precisamente não, já vimos que a liberdade se explica exatamente por escapar a qualquer relação de causa e efeito, além de toda razão só poder vir a ser a partir da liberdade. O dado não condiciona a liberdade porque ela é justamente a negação desse dado iluminada por um fim que não existe.

Não nos apressemos e identifiquemos esse dado de que fala Sartre com algo como o ser em bruto ou o ser Em-si. Não é disso que se trata, o dado é o Em-si nadificado pelo Para-si, e este é o ponto. O Para-si não cria ou escolhe o dado, ele não é responsável por sua existência. Mas sim pela escolha que o Para-si faz de seu fim, ele condiciona como esse *dato* se revelará. Não há, dessa forma, o *dato* anterior ou separado da liberdade, não há precedência do dado em relação à liberdade, isto é, não ocorre de a liberdade e o dado serem alheios e exteriores entre si, mas a ambigüidade do conceito de situação — daí não haver contradição em se afirmar uma liberdade situada —, está justamente marcada na medida em que a relação entre liberdade e situação é intrínseca: “Denominaremos *situação* a contingência da liberdade no *plenum* de ser do mundo, na medida em que esse *datum*, que está aí somente *para não constranger* a liberdade, só se revela a esta liberdade enquanto *já iluminado* pelo fim por ela escolhido”¹⁸⁹. O datum não é, assim, o ser bruto ou o Em-si, mas aparece como motivo, porque iluminado por um fim. Temos, dessa forma, a identificação entre situação e motivo exatamente porque o dado está aí para não constranger a liberdade. Notemos como realmente é intrínseca a relação entre a situação e a liberdade: “Todavia, o rochedo só pode manifestar sua resistência à escalada se for integrado pela liberdade em uma ‘situação’ cujo tema geral é a escalada. Para o simples viajante que atravessa a estrada e cujo livre projeto é pura ordenação estética da paisagem, o rochedo não se mostra nem como escalável, nem como não-escalável: manifesta-se somente como belo ou feio. Assim, é impossível determinar em cada caso particular o que procede da liberdade e o que procede do ser em bruto do Em-si”¹⁹⁰. Tudo isso significa que

¹⁸⁸ Ibid., p. 599.

¹⁸⁹ Ibid., p. 600.

¹⁹⁰ Ibid., págs. 600 e 601.

se está afirmando, uma vez mais, que a liberdade não é escolha do Em-si, mas que é escolha do sentido da situação, porque inscrita no horizonte do livre projeto do Para-si.

O que parece estar sendo afirmado por Sartre quando fala que o dado apenas ganha significação quando e porque iluminado pelo projeto que é o Para-si, o que isso parece indicar não é — como pretendem alguns críticos — que sou livre para decretar o sentido que me apraz às coisas: se a exploração é um fardo para o trabalhador, dirá um crítico apressado, é porque ele a significa livremente dessa forma e não há, assim, qualquer objetividade nesse fatum. Esse tipo de interpretação ignora que a liberdade proposta por Sartre não é o mero desejo de que algo seja assim ou de outra maneira, o que seria uma obviedade; e ignora também que o homem é livre para tentar realizar suas possibilidades próprias. Desse modo, quando se diz que uma realidade objetiva é iluminada livremente pelo fim escolhido pelo Para-si, não se quer dizer, com isso, que a exploração, por exemplo, é algo sem importância apenas à espera de que se lhe atribua um sentido qualquer, mas que cabe ao trabalhador, porque é o sujeito que sofre a opressão, atribuir um sentido a esse dado, isto é, operar sobre ele uma ação. Daí o sentido profundo da conversão da liberdade em libertação: é pelo seu livre projeto que o trabalhador significará sua situação de explorado como algo a ser superado pela destituição, por exemplo, da ordem existente. E a liberdade do trabalhador será a tentativa de realização desse projeto de libertação. Dito de outro modo, a liberdade sartriana, longe de ser a mera justificação ideológica da ordem existente — a filosofia sartriana pretende conservar a idéia de que a liberdade é uma ação, possibilitada pela identificação entre consciência e nada e uma particular idéia de, na estrutura da temporalidade, caber à dimensão do futuro (não-ser) o papel de retroagir sobre passado e presente para significá-los —, mais se apresenta com um caráter transgressor, porque reenvia ao homem a “plena” posse e responsabilidade por seus atos, todos situados no palco dramático da história. Ou dito em termos sartrianos: “O homem só encontra obstáculo no campo de sua liberdade. Melhor ainda: é impossível decretar *a priori* o que procede do existente em bruto ou da liberdade no caráter de obstáculo deste ou daquele existente particular. Aquilo que é obstáculo para mim, com efeito, não o será para outro. Não há obstáculo absoluto, mas o obstáculo revela seu coeficiente de adversidade através

das técnicas livremente inventadas, livremente adquiridas; também o revela em função do valor do fim posicionado pela liberdade¹⁹¹”.

A situação como motivo, portanto, está internamente ligada à liberdade do Para-si, mesmo que para opor-se a ela. É justamente no paradoxo para o qual se encaminha confessadamente a liberdade sartriana que precisamos nos deter, finalmente. Dizer que não há situação a não ser pela liberdade e não há liberdade senão em situação é estabelecer a relação de operação interna entre esses dois opostos. Em termos analíticos seria preciso escolher entre um dos dois: ou bem sou livre ou bem sou de alguma maneira condicionado pelo dado, sou situado. E, todavia, Sartre não se cansa de afirmar o absoluto da liberdade ao mesmo tempo que a define como situada. Se Sartre concedesse que existem momentos de liberdade e de não liberdade, tudo estaria resolvido. Mas sou livre sob quaisquer circunstâncias e isso só é possível porque a situação, tal como descrita em *O Ser e o Nada*, não é exterior e independente da liberdade, mas surge com ela e a condiciona na mesma medida em que é pela liberdade “constituída”. Numa passagem de *Questão de Método*, Sartre diz aceitar inteiramente as teses expostas por Engels numa carta endereçada a Marx: “São os próprios homens que fazem sua história, mas em determinado meio que os condiciona”. Pois é exatamente disso que se trata, a maneira como compreendemos essa oposição entre subjetividade e determinação, desenvolvida no texto de 1960, é a mesma que precisamos dirigir àquela entre liberdade e situação em *O Ser e o Nada*. Nos dois casos é o vencimento do prazo de validade da perspectiva analítica na compreensão da ordem humana que está em questão. Mas na *Crítica* é justamente isso que se trata de trabalhar enquanto em *O Ser e o Nada* ainda faltam os instrumentos adequados para a superação da racionalidade analítica. Nos dois casos também é a tensão entre esses opostos inconciliáveis que produz o palco dramático da história. E se permanecemos sujeitos à alienação, mais que isso, se nossa época é marcada pelo signo da alienação, mesmo sob a afirmação do absoluto da liberdade, é porque não sou livre sozinho e o Outro constitui o único limite de fato à minha liberdade. No entanto, mesmo diante da mais implacável alienação, da determinação inescapável da história ou dos condicionantes da situação, a subjetividade permanece, na perspectiva sartriana, um irreduzível (em tempos de alienação, um irreduzível a ser perseguido) e isso tanto em *O Ser e o Nada* quanto na *Crítica da razão Dialética*.

¹⁹¹ Ibid., p.601.

Todas essas observações apontam, de maneira geral, para a ambigüidade do conceito de situação. O conceito de situação é um conceito ambíguo porque liberdade e situação não são termos exteriores nem alheios entre si. Se entendêssemos a liberdade sartriana ou sua relação com a situação em termos de uma dialética kantiana, então faria sentido opor um ao outro como termos exteriores entre si. É ali, em termos da dialética kantiana que teríamos que fazer uma escolha unilateral: ou bem sou livre, ou bem sou situado. Mas aqui as coisas se dão de outra forma. Não há contradição em se afirmar uma liberdade situada por que esses dois conceitos são intrínsecos. O datum não é, assim, o ser bruto ou o em-si, mas aparece como o motivo porque iluminado por um fim. Temos, dessa forma, a identificação entre situação e motivo exatamente porque o dado está aí para não constranger a liberdade. Tudo isso significa afirmar que a liberdade não é escolha do em-si, mas que é escolha do sentido da situação, porque inscrita no horizonte do livre projeto da realidade humana.

Se há relação intrínseca entre liberdade e situação ali em *O Ser e o Nada*, se a situação não pode ser lida como um fato bruto em relação ao qual só nos restaria sucumbir, se a liberdade nunca se exerce no vazio, mas está sempre situada, então é preciso compreender a afirmação de Sartre em *Questão de Método*: “Já disse que aceitávamos, sem reserva, as teses expostas por Engels na carta que enviou a Marx: ‘São os próprios homens que fazem sua história, mas em determinado meio que os condiciona’”. Pois bem, trata-se uma vez mais do delicado problema da relação entre liberdade e determinação. O que significa fazer a História e, ao mesmo tempo, ser historicamente determinado? Eis um problema que não pode ser respondido do ponto de vista estritamente abstrato. É por isso que uma psicanálise existencial se impõe. É por esse método, aplicado a subjetividades concretas, que teremos ocasião de verificar a liberdade se exercendo e se aprisionando numa situação que, se aparece como já dada (como numa ilusão fetichista), surge, na verdade pelos homens, numa relação dialética em que é impossível determinar exatamente qual a contribuição da liberdade e qual a da situação.

A tentativa de elaboração por Sartre de uma nova ciência do psíquico é anterior a *O Ser e o Nada*. Já em seus primeiros textos Sartre fazia referência a uma psicologia fenomenológica, única capaz de dar conta de totalidades sintéticas como o homem. Vejamos inicialmente como se apresenta essa proposta sartriana de uma nova psicologia, a

fim de ajustarmos nossas lentes para um exemplo concreto de compreensão de uma singularidade pela liberdade: a psicanálise existencial aplicada a Genet.

CAPÍTULO IV

O projeto sartriano de uma psicologia fenomenológica

A entrada de Sartre no cenário filosófico é marcada pela presença de um tema recorrente: a revisão de toda a psicologia¹⁹². Não é outro senão esse seu objetivo ao se ocupar da obra inacabada e jamais publicada, *La Psyché*¹⁹³. Afora essa falta na produção do filósofo, o que temos é um sistemático estudo crítico da psicologia em seus trabalhos anteriores à obra que se tornaria clássica, *O Ser e o Nada*. O interesse de Sartre pela psicologia se dá de forma a constituir ele próprio o sentido de seu desenvolvimento filosófico¹⁹⁴. O projeto que comanda esse período intelectual de Sartre é o de elaboração de uma psicologia fenomenológica. A questão, então, é saber precisamente de que maneira psicologia e fenomenologia se relacionam para que possamos estabelecer a forma da proposta sartriana.

Os pontos de partida para o esclarecimento dessa questão são, de um lado, a crítica incessante de Sartre à psicologia de caráter positivo. Tal crítica desemboca na constatação de uma insuficiência teórica, por parte dessa psicologia, para explicar os fenômenos psíquicos; e, de outro lado, a apropriação sartriana da fenomenologia husserliana de modo a identificar o lugar ocupado pela “ciência fundante” no projeto fundacionista de Sartre. Indiquemos já que a leitura de nosso filósofo da fenomenologia de Husserl não se dará de

¹⁹² Na verdade, trata-se mais do que um tema recorrente, trata-se de um projeto teórico cujas implicações ultrapassam o terreno estrito da disciplina psicológica. Não obstante o inacabamento de tal projeto, a obra que daria conta de revisar toda a psicologia jamais veio a público, é o seu desdobramento que permitirá a Sartre apresentar a sua própria noção de filosofia, isto é, o caráter do projeto permite que Sartre trate e inove em relação a temas tradicionais da história da filosofia.

¹⁹³ Segundo as *Memórias* de Simone de Beauvoir, Sartre teria escrito cerca de 400 páginas de seu texto de revisão da psicologia. Fato é que o filósofo não deu continuidade a esse projeto, apenas uma pequena parte desse texto, *Esboço de uma teoria das emoções*, chegou até nós.

¹⁹⁴ Ao menos se considerarmos seus primeiros escritos, nos quais há, não obstante a evolução do pensamento, uma clara continuidade.

uma forma propriamente disciplinada¹⁹⁵; desde o início é preciso corrigir o pensamento do fenomenólogo alemão de maneira a conservar os ganhos absolutamente indispensáveis para a filosofia da descoberta, a mais fundamental de Husserl, a intencionalidade¹⁹⁶ da consciência.

Começamos, então, pelo primeiro ponto. É preciso indicar, no que há de essencial, alguns momentos da crítica sartriana à toda psicologia não-fenomenológica. É em sua obra de 1936, *A Imaginação*, que se encontra uma das faces¹⁹⁷ da crítica de Sartre à psicologia e é por ela que vamos começar, na intenção de alcançarmos, no decorrer da exposição, o momento de crítica mais radical aos desencontros da psicologia, aquele presente na “Introdução” de *Esboço de uma teoria das emoções*. A obra *A Imaginação* é a primeira parte de um trabalho de Sartre que começava com a censura à concepção psicológica de imagem adotada pela psicologia do século XIX; a segunda parte desse trabalho, a chamada científica em que Sartre descreve do ponto de vista fenomenológico a estrutura intencional

¹⁹⁵ É ponto pacífico entre os comentadores que Sartre não pode ser considerado como um discípulo de Husserl nos moldes tradicionais. A questão que causa discussão no interior da fortuna crítico-interpretativa do filósofo diz respeito ao momento preciso no qual se dá a ruptura com o fenomenólogo alemão. Para Luiz Damon Santos Moutinho, em “*Sartre: Psicologia e Fenomenologia*”, é apenas em *O Ser e o Nada* que Sartre verdadeiramente se ocuparia da fenomenologia com o interesse de reelaborá-la. É verdade que em *O Ser e o Nada* Sartre escreve um capítulo fundamental de crítica à filosofia tradicional e acerta as contas com o sentido último do projeto crítico husserliano, o de uma fenomenologia da razão; no entanto, também é verdade que desde seu primeiro ensaio filosófico, *A Transcendência do Ego*, Sartre já se diferenciava radicalmente de Husserl. Note-se nesse sentido a definição da fenomenologia que Sartre nos apresenta lá. Nesse ensaio, a fenomenologia nos é apresentada como uma ciência dos fatos (salientemos que quando o filósofo fala em essência, tal expressão não pode ser entendida em seu sentido idealista clássico, Sartre quer uma filosofia que vá às próprias coisas e que ganhe seu fundamento na existência), que nada tem a ver com preocupações críticas de tipo kantiano, as quais, num certo sentido, orientam o trabalho de Husserl.

¹⁹⁶ Husserl toma a noção de intencionalidade de seu mestre Brentano, que por sua vez recorre à noção escolástica de *intentio* para elaborar seu conceito. Sartre vê nessa noção a possibilidade de purificar a consciência de todo e qualquer conteúdo. No entender de nosso filósofo, Husserl não soube conservar os ganhos da noção de intencionalidade da consciência ao introduzir, desnecessária e perniciosamente, um *Eu transcendental* no interior da imanência absoluta; o que se tem, assim, é uma pálida caricatura da noção de intencionalidade.

¹⁹⁷ Faces, porque a visada sartriana em relação à psicologia se dá em vários níveis. Cada texto sartriano de crítica à psicologia não é a mera repetição do anterior, mas representa um amadurecimento da questão ou uma abordagem numa outra perspectiva; o que se conserva, no entanto, é o mesmo norte orientador: uma certa leitura da fenomenologia husserliana.

da imagem, também foi escrita em 1936, mas por questões exteriores ao filósofo, apenas publicada em 1939¹⁹⁸. Tratemos, então, da parte crítica, *A Imaginação*. O alvo ali é a psicologia associacionista do século XIX. O caminho adotado por Sartre em seu embate com os associacionistas é o de esclarecimento da natureza da imagem que, na perspectiva sartriana, foi deturpada pelos que tinham uma concepção ingênua da consciência. O ponto passível de crítica é a impossibilidade de distinção, se adotarmos a concepção de imagem que a identifica com uma coisa, entre imagem e percepção ou, como preferirá Sartre, entre consciência imaginante e consciência perceptiva.

Olho essa folha de papel, diria Sartre, e o que constato é uma presença que se impõe à minha consciência. Presença inerte que não posso produzir, que se apresenta apenas pouco a pouco e que escapa à minha espontaneidade. De um lado, então, as coisas com sua autonomia, sua forma inerte, sua opacidade; de outro lado, a consciência que é pura espontaneidade, absoluta translucidez, cujo único modo de ser é o de ser consciência de sua existência. Eis que, no entanto, desvio meu olhar dessa folha de papel, passo a ter em mira o papel de parede a decorar meu quarto, esse agora é o objeto que se impõe à minha espontaneidade. Mas, de repente, nova reviravolta, sem que desvie meu olhar do papel de parede, sem que torne a olhar a folha que inicialmente era objeto de minha percepção, a mesma folha ressurgiu, eis-la de novo diante de mim. Não nego, admitiria Sartre, que se trata em essência da mesma folha que há um tempo atrás se impunha com sua presença inerte à minha consciência, no entanto, trata-se de uma outra folha no plano da existência. Em outras palavras, “Essa identidade de essência, porém, não está acompanhada por uma identidade de existência. É bem a mesma folha, a folha que está presentemente sobre a minha escrivaninha, mas ela existe de outro modo. Eu não a vejo, ela não se impõe como um limite à minha espontaneidade; tampouco é um inerte existindo em si. Em uma palavra, ela não existe de fato, existe em imagem.”¹⁹⁹ Existência como coisa, existência em imagem, eis dois modos de apreensão dos objetos que não são passíveis de um intercâmbio, de uma passagem de um meio para o mesmo meio. Essa diferença trivial entre o objeto como coisa e o objeto em imagem é um dado imediato do *senso íntimo*. Não ocorreria a alguém

¹⁹⁸ Trata-se de *O Imaginário*, essa obra de grande peso no interior da filosofia sartriana, por representar um momento em que a teoria da consciência de Sartre vai sendo mais nitidamente esboçada, foi recusada pelo editor de *A Imaginação*.

¹⁹⁹ SARTRE - *A Imaginação*, p. 35.

confundir a imagem de Pedro com Pedro em pessoa. No entanto, é essa diferença operada espontaneamente por nós que o psicólogo passa a ignorar e a confundir. Risco recorrente toda vez que se pretende fazer teoria da imagem sem fazer imagens, sem operar com elas, sem partir de uma *experiência reflexiva*²⁰⁰. O que se tem, assim, é uma metafísica ou ontologia ingênua da imagem. Aliás, o estatuto que recebeu a imagem classicamente, insistirá Sartre, foi sempre o de uma coisa inferior, uma cópia degradada, um simulacro. Duas noções, portanto, absolutamente conflitantes sobre a imagem: metafisicamente inferior à coisa, mas ainda assim uma coisa, para os que elaboraram uma teoria pura e *a priori* da imagem; distinta da coisa para nossa intuição interna. Sublinhemos a tese de Sartre em *A Imaginação*: a imagem não é uma coisa, sua existência não pode ser confundida com a do objeto que se apresenta à minha percepção. Se em continuidade com os grandes metafísicos da modernidade: Descartes, Leibniz e Hume²⁰¹, os psicólogos do século XIX não souberam dar outro estatuto à imagem senão o de uma coisa e coisa na consciência, é necessário que revelemos aquilo que a imagem realmente é, um certo tipo de consciência.

“Toda consciência é consciência de alguma coisa”, esse o refrão que Sartre não se cansará de repetir desde seu *Ensaio sobre a Transcendência do Ego* de 1934. Tratava-se ali de purificar o campo da consciência e concebê-la de forma propriamente fenomenológica. Em primeiro lugar, o *Ego* não está na consciência nem formal nem materialmente, não é um habitante da consciência; o *Ego* está no mundo, em meio às outras coisas, assim como o *Ego* de outrem. Essa tese sartriana que afirma a transcendência do *Ego* abre seu ensaio de 1934 e imediatamente o obriga a acertar as contas com as filosofias que teimaram em introduzir tal habitante na consciência. A estratégia argumentativa de Sartre começa por pôr

²⁰⁰ É essa experiência reflexiva que estará em pleno vigor em *O Imaginário*.

²⁰¹ A diferença entre esses três autores é enorme e Sartre não ignora esse fato. No entanto, e esse é o ponto, permanece nesses autores uma impossibilidade de distinção de natureza entre a percepção e a imaginação. É essa impossibilidade, precisamente, que será conservada pelos psicólogos do século XIX.

em questão a tese dos que afirmam a presença formal do Eu na consciência. Parte-se, para isso, da famosa frase kantiana: “O Eu Penso deve poder acompanhar todas as minhas representações²⁰²”. Segundo a interpretação que Sartre faz dessa máxima não se pode concluir dela, a não ser que forcemos o pensamento kantiano, que o “Eu Penso” acompanhe, *de fato*, todos os nossos “estados de consciência” nem que ele realize a síntese suprema da nossa experiência. Dito de outro modo, o problema da crítica é *de direito* e não *de fato*. Contudo, há uma outra interpretação que pretende realizar aquilo que em Kant era apenas uma condição de possibilidade lógica; referimo-nos ao que Sartre chama de “interpretação forçada” do pensamento kantiano. Seus representantes se localizam no neokantismo, no empiriocriticismo e no intelectualismo de Brochard. Essa concepção se perguntaria pela “consciência transcendental”, concebendo-a como um inconsciente²⁰³. Para tal interpretação, ainda, a consciência transcendental constituiria a consciência empírica. Ao fazer do Eu transcendental um acompanhante inseparável de cada uma de nossas “consciências”, a “interpretação forçada” julgou a respeito *do fato* e, com isso, distanciou-se de Kant. Para Sartre, no entanto, mesmo Kant não nos serviria como ponto de partida.

Se é assim, se quisermos realmente resolver o problema das relações entre o Eu e a consciência é preciso, então, mudar de perspectiva. É preciso, desse modo, abandonar as “interpretações forçadas” e reencontrar a fenomenologia; aquela mesma de Husserl, com o objetivo de segui-la, mas também de corrigir o fenomenólogo. Marquemos já, a idéia fundamental que Sartre tomará de Husserl será mesmo aquela anteriormente apontada, a da intencionalidade da consciência. Sartre percebia assim a possibilidade de acertar as contas com a filosofia alimentar francesa que insistia em introduzir conteúdos na consciência. Era a um só tempo a possibilidade de garantir a espontaneidade da consciência e a transcendência do mundo. A consciência sem Eu é um absoluto impessoal e não substancial. A noção de intencionalidade garante que ela seja exclusivamente um

²⁰² KANT - *Crítica da Razão Pura*, p. 131.

²⁰³ Sartre jamais foi simpático à noção psicanalista de inconsciente. Numa entrevista de 1969 (New Left Review), Sartre atribui essa recusa à força do *Cogito* cartesiano sobre sua geração. Malgrado essa explicação, a noção de inconsciente seria realmente incompatível com a noção sartriana de intencionalidade e unidade da consciência. Vale lembrar que Sartre não confunde consciência com conhecimento, consciência de si não é conhecimento de si. Nesse sentido, nos reportemos à conferência de Sartre de 1947: *Consciência de si e Conhecimento de si* (a conferência se encontra como apêndice da edição portuguesa, Colibri, de *A Transcendência do Ego*).

movimento ininterrupto para fora de si, começando e se extinguindo nesse ato intencional. Toda consciência é consciência posicional de objeto que está fora de si e consciência não posicional de si. Apenas um ato de segundo grau, um ato de reflexão poderia fazer com que uma consciência posicione outra e só assim surgiria o Eu, fruto de uma reflexão impura porque ausente no estágio irrefletido de consciência, isto é, quando ela era consciência posicional apenas do objeto e consciência de si numa maneira não posicional (não-tética). Também não é admissível a idéia de um Eu material na consciência como queriam os psicólogos. O *Ego* é unidade transcendente de unidades já transcendententes, que seriam os estados e as ações.

Ora, se é possível descartar o Eu (formal e material) da consciência é porque agora, depois da fenomenologia de Husserl, é a própria consciência que se ocupa de sua unidade e individualidade. A intencionalidade dispensa a necessidade de um pólo unificador que se localizasse por trás da consciência e lhe garantisse unidade, como classicamente se pensava. A própria consciência, através de um fluxo contínuo no tempo, constitui sua unidade. Daí a insistente crítica ao pensamento ou à nova forma que passou a assumir a reflexão de Husserl após as *Investigações Lógicas*. Nesse sentido, para Sartre: “a concepção fenomenológica de consciência torna totalmente inútil o papel unificante e individualizante do Eu. É, ao contrário, a consciência que torna possível a unidade e a personalidade do meu Eu. O Eu transcendental não tem, portanto, razão de ser²⁰⁴”. A reintrodução do Eu transcendental por Husserl em *Idéias* e majestosamente nas *Meditações Cartesianas* permite que Sartre reprove também o fenomenólogo alemão. Essa reintrodução significa um passo atrás na reflexão filosófica, é voltar ao estado pré-fenomenológico, é substancializar a consciência, torná-la opaca. Enfim, é, ao ressuscitar um Eu inútil e pernicioso, desmorronar com todas as aquisições da fenomenologia.

Talvez possamos agora ajustar o foco das nossas lentes e delimitar uma resposta inicial para a questão que guiou nossa exposição, qual seja, a da relação entre psicologia e fenomenologia. Foi uma noção equivocada da consciência que impediu aos psicólogos (e com eles toda a tradição) conceberem adequadamente a noção de imagem. Sartre jamais descartou a limitação histórica desses pensadores, afinal foi apenas recentemente que tivemos acesso a um tipo de pensamento como a fenomenologia. A psicologia se ocupa do

²⁰⁴ SARTRE - *A Transcendência do Ego*, p. 48.

psíquico e não é possível, na visão de Sartre, uma correta análise deste sem uma concepção adequada da consciência, isto é, uma concepção verdadeiramente fenomenológica. A certa altura de *A Transcendência do Ego*, após constituir o psíquico como uma esfera distinta da consciência e objeto da psicologia, Sartre nos diz haver “uma esfera acessível à psicologia, na qual o método de observação externa e o método introspectivo têm os mesmos direitos e podem ajudar-se mutuamente, e uma esfera transcendental pura, acessível apenas à fenomenologia²⁰⁵”. Esse é o gancho de que precisávamos para colocar em cena a discussão proposta na “Introdução” de *Esboço de uma teoria das emoções*. Se observarmos o movimento da argumentação sartriana presente ali, verificaremos que se trata inicialmente de criticar severamente a psicologia para só depois apresentar a inovação fenomenológica — movimento de texto, aliás, que tem inspirado nossa exposição. Apresentar o *Esboço de uma teoria das emoções* dessa forma requer um esclarecimento. É certo que é a fenomenologia a guiar Sartre em sua crítica à psicologia positiva²⁰⁶, mas é certo também, que sua noção clara do apenas recente surgimento histórico da fenomenologia faz com que nosso filósofo proceda por um movimento argumentativo (recorrente de 1934 a 1940) que vai da crítica à psicologia à necessidade da fenomenologia.

O *Esboço de uma teoria das emoções* mostra um notável amadurecimento da reflexão sartriana. Novos conceitos são introduzidos, começa a surgir o diálogo com Heidegger e nos é apresentado pela primeira vez um modelo de psicologia fenomenológica, no caso um estudo particular do problema das emoções. Para Sartre ali, os psicólogos querem ter diante de si um objeto tal e qual aquele das ciências naturais. O único acordo de método entre eles é o de que a investigação deve partir dos fatos, estando sempre à espera de que a experiência, acidentalmente, defina o homem. Ora, se a psicologia estuda o homem no mundo em situação é preciso saber o que é o homem, o que é o mundo e o que é a situação.

²⁰⁵ Ibid., p. 78.

²⁰⁶ Politizer critica duramente a pretensão cientificista dos psicólogos de seu tempo, os mesmos, diga-se de passagem, que são alvo da crítica sartriana.

Todas essas totalidades sintéticas precisam ser esclarecidas por um método adequado, o qual não é o das ciências positivas²⁰⁷. Essas, ao partirem do dado, ficam à espera de uma síntese antropológica, na esperança de que por acaso, se tal síntese existir, a experiência nos mostre. Ora, dirá Sartre, impossível tal acontecimento, não é por acidente que chegaremos à essência do homem, assim como não adianta acrescentar algarismos à direita de 0,99 para se chegar à unidade. Erro de princípio e insuficiência, afinal: ‘Se desejarmos fundar uma psicologia, teremos de ir bem mais alto do que o psíquico, mais alto do que a situação do homem no mundo; teremos de ir até a origem do homem, do mundo e do psíquico: a consciência transcendental e constitutiva que alcançamos pela ‘redução fenomenológica’ ou ‘colocação do mundo entre parênteses’²⁰⁸. Notemos que é o próprio ponto de partida que deve ser alterado. Devemos nos localizar, então, do lado oposto ao do psicólogo, devemos partir da totalidade sintética que é o homem antes de nos iniciarmos na psicologia.

Já não era sem tempo de anunciarmos a questão. A psicologia deve ser precedida por uma investigação fenomenológica. A fenomenologia, ao se ocupar das essências, dará o fundamento necessário para a psicologia. É a única maneira da ciência do psíquico não continuar caminhando às cegas. É certo que Sartre mantém dois campos ou duas esferas autônomas: a da fenomenologia (consciência transcendental) e a da psicologia pura (psíquico), no entanto a psicologia pura não permanecerá mais a mesma se encarada fenomenologicamente, melhor seria dizer se precedida por uma investigação fenomenológica, daí o sentido último da expressão psicologia fenomenológica. É assim, partindo de uma certa leitura da fenomenologia husserliana que Sartre se posicionará frente à psicologia de até sua época.

²⁰⁷ Essa crítica ao pretensão científicismo da psicologia já é apresentada por Politizer em sua Crítica dos fundamentos da psicologia, nesse texto Politizer ironiza a cientificidade da psicologia e critica os psicólogos por considerarem os fatos psicológicos como coisas.

²⁰⁸ SARTRE - *Esboço de uma teoria das emoções*, p. 15.

Se a experiência de psicologia fenomenológica sugerida por Sartre em seu texto de 1940 só pode ser adequadamente compreendida através da apresentação da ante-sala do problema: crítica à psicologia associacionista e apropriação da fenomenologia husserliana; talvez já possamos apontar o ponto de passagem entre os textos de revisão da psicologia e o texto de proposição de uma nova psicologia. Tentaremos aqui, portanto, examinar a obra de Sartre, *Esboço de uma teoria das emoções*²⁰⁹. O que se persegue é uma explicação para o estudo das emoções, que é feita por Sartre ali. Proceder-se-á uma divisão da exposição em dois momentos. O primeiro diz respeito à crítica feita por nosso filósofo à psicologia positiva, sua contemporânea. Nesse sentido, devemos nos deter principalmente na “Introdução” de *Esboço de uma teoria das emoções*. O procedimento expositivo se dará tentando vincular uma análise de texto no sentido estrito (isto é, encadeamento de seus argumentos de modo a estabelecer uma compreensão do texto em sua lógica interna) e uma exposição conceitual, a saber: a constituição das noções de *totalidade sintética* e *significação*. A idéia é estabelecer não uma mera leitura do texto, mas orientar a exposição em vista a obter o seu sentido. O segundo momento de nosso trabalho se deterá no acompanhamento da experiência de psicologia fenomenológica que Sartre nos oferece na já mencionada obra. A intenção é, para além de salientar a relação entre psicologia e fenomenologia²¹⁰, perceber qual é o movimento de texto que nos leva de uma descrição fenomenológica a uma psicologia do fenômeno. A apreciação desses pontos nos permitirá entender com mais precisão o sentido da proposta sartriana de uma psicanálise existencial sugerida em *O Ser e o Nada*.

²⁰⁹ Essa obra é composta, de maneira geral, das seguintes partes: uma “Introdução”, que procura pôr em movimento a crítica sartriana à psicologia não-fenomenológica; um comentário referente às concepções tradicionais de se analisar o caso das emoções (James, Janet, Dembo); e uma experiência de psicologia fenomenológica em que Sartre procederá uma explicação das emoções a partir do método fenomenológico aplicado à psicologia. Nosso texto acompanhará esses movimentos, no entanto, com um tratamento diferenciado para cada um deles. (A idéia é, por exemplo, fisgar um mesmo trecho, a “Introdução”, por várias perspectivas). Dito de outro modo, não se trata de uma análise de texto em sentido estrito — o que nos daria uma homogeneidade quanto ao tratamento dos diferentes momentos do texto —, mas de uma busca do sentido da expressão psicologia fenomenológica, proposta por Sartre.

²¹⁰ Vale lembrar que Husserl, em seu texto *A filosofia como ciência de rigor*, propõe analogamente a Sartre a necessidade da psicologia ser precedida por uma disciplina que lhe dê o fundamento, no caso, a fenomenologia ou o outro nome que passa a receber a Filosofia Primeira.

A obra *Esboço de uma teoria das emoções* foi a única parte do trabalho, que vinha sendo desenvolvido por Sartre durante meados dos anos 30, a ganhar o estatuto de obra publicada. Vale salientar, a partir dessa informação acerca das circunstâncias da obra, o sentido do projeto que perpassa todos os primeiros trabalhos de Sartre. O que tentaremos defender aqui é que se trata de um projeto desde o início eminentemente filosófico²¹¹. Em outras palavras, ao se ocupar da psicologia, Sartre está também acertando as contas com a maneira tradicional de se colocar as questões filosóficas. Nesse sentido, a idéia de um Sartre psicólogo²¹² deve ser desde já relativizada para dar lugar à noção de uma reflexão sobre a psicologia (não negamos que a psicologia como ciência do psíquico se coloca como objeto de análise para Sartre) que põe em marcha um trabalho de caráter estritamente técnico e filosófico²¹³. Sartre jamais estreou propriamente na psicologia, seu trabalho serve como pressuposto e alerta para os que se ocupam do psíquico, mas ele mesmo nunca nos

²¹¹ Essa afirmação faz sentido dada a constante colocação em dúvida do caráter filosófico da obra de Sartre. Acerca disso, Gerhard Seel nos diz: “Son premier but est en effet de prouver le professionnalisme de Sartre et de montrer combien les arguments qu’il avance contre Husserl, Heidegger, Hegel, Leibniz, Bergson et d’autres sont solidement construits et réalisent un réel progrès philosophique”. (SEEL, Gerhard, *La Dialectique de Sartre*, p. 13.)

²¹² Parece ser esse o sentido último da interpretação de Luiz Damon Santos Moutinho, que faz o Sartre anterior a *O Ser e o Nada* figurar como discípulo de Husserl. Nesse sentido, a passagem da psicologia à fenomenologia apontada por Damon — passagem essa que teria como primeiro ato a “Introdução” a *O Ser e o Nada*, lugar do acerto de contas de Sartre em relação a Husserl e da entrada definitiva de nosso filósofo no terreno da ciência fundante, a fenomenologia — pode ser lida na chave de uma passagem do Sartre psicólogo ao Sartre filósofo propriamente dito.

²¹³ Tomamos aqui o sentido de “estritamente técnico e filosófico” tal como se apresenta em *O Existencialismo é um humanismo*. “Parece que à falta de uma doutrina de vanguarda, análoga ao surrealismo, as pessoas ávidas de escândalo e de agitação voltam-se para essa filosofia [o Existencialismo — vale notar que Sartre nomeará posteriormente (cf. Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara e Questão de método) o Existencialismo de ideologia, uma doutrina marginal frente à filosofia reinante e “insuperável de nossa época”, o Marxismo, mas essa é uma outra história], que, aliás, nada lhes pode trazer nesse domínio; na realidade, é a doutrina menos escandalosa e a mais austera possível; ela é estritamente destinada aos “técnicos e aos filósofos.” (*O Existencialismo é um humanismo*, Os Pensadores, p. 05). Nesse sentido, o trabalho inicial de Sartre não padece de falta de rigor filosófico nem se trata de uma adesão inconseqüente a qualquer “modismo”. O trabalho de Sartre em relação à psicologia leva-o, a um só tempo, a acertar as contas com a “filosofia alimentar” francesa e a ler de maneira existencial e não transcendental a noção husserliana de intencionalidade da consciência.

ofereceu um tratado de psicologia²¹⁴. Seu trabalho é desde sempre, e já anunciando *O Ser e o Nada*, um esboço de um ensaio de ontologia fenomenológica²¹⁵.

Se em *A Imaginação*, Sartre se ocupou de um acerto de contas com a noção de *imagem-coisa*, que tinha seus defensores tanto na psicologia associacionista do século XIX quanto na filosofia moderna ou nos grandes metafísicos da modernidade — no primeiro caso o que se tem é um desdobramento do que, no essencial, já havia sido sugerido pela modernidade filosófica²¹⁶ —; agora é a psicologia na sua versão contemporânea que está em xeque. Dupla informação, portanto. Em primeiro lugar se anuncia, assim, o vencimento do prazo de validade do associacionismo na psicologia. Mas não comemoremos, porque, segunda informação: a psicologia contemporânea, de caráter positivo, não avançou fundamentalmente em relação à sua predecessora. Em que sentido? Se a psicologia positiva não se recusa a interrogar e interpretar seu objeto, ela só o faz tendo como norte orientador o modelo, positivo, das ciências exatas. É à noção psicológica de experiência que Sartre está se referindo aqui. É tal noção que dá o ponto de partida para a psicologia, qual seja, os psicólogos, em seus debates de método, concordam num ponto: “sua investigação deve ter como ponto de partida, antes de tudo, os fatos”.

A psicologia contemporânea, no entender de Sartre, recusa-se a empreender qualquer investigação a respeito do que é a coisa em estudo. Sua preocupação se resume a fazer um inventário dos fatos, já dados e tomados como certos, sem nunca se ocupar com a articulação essencial entre eles. Verifiquemos, agora, como Sartre aponta essa incessante recusa da psicologia e só depois coloquemos em cena o farol orientador de Sartre ou seu enraizamento teórico: a fenomenologia²¹⁷.

²¹⁴ Feitas as devidas ressalvas, o que se opera aqui é a mesma recusa feita por Merleau-Ponty ao não aceitar classificar seu trabalho *Fenomenologia da Percepção* como um tratado de psicologia.

²¹⁵ Nesse sentido, não há uma passagem de um projeto psicológico para um projeto ontológico, em sentido estanque, no pensamento de Sartre. Psicologia e ontologia, desde o início, se relacionam intimamente, o que parece haver, isso sim, é uma mudança de ênfase, que leva ao abandono da temática psicológica, no sentido de apontar para uma revisão da psicologia.

²¹⁶ Sartre vê o trabalho dos psicólogos associacionistas do século XIX como um prolongamento daquilo que, no essencial, já havia sido sugerido pelos modernos: a impossibilidade de distinção, através do pensamento, entre percepção e idéia. Sartre nos diz que os psicólogos não puderam e não souberam dar outro estatuto para imagem que não fosse o de uma coisa inferior no pensamento. A imagem seria uma coisa (percepção) metafisicamente menor, incapaz de ser distinguida, portanto, do ponto de vista de sua natureza.

²¹⁷ A entrada em cena da fenomenologia nos primeiros textos de Sartre é bastante interessante. Do mesmo modo que Husserl e Merleau-Ponty, Sartre procede primeiramente por uma exposição dos prejuízos da tradição referentes ao tema em estudo. A fenomenologia se apresenta, assim, como a ferramenta capaz de corrigir os “preconceitos da infância” e apontar o terreno seguro da elaboração filosófica.

É certo que os psicólogos partem do fato e sua noção de experiência, encarregada de ser a fonte dos fatos, é bastante limitada. Nesse sentido, começa a ganhar corpo a investida sartriana. Para nosso filósofo, os fatos não podem organizar-se por si mesmos numa totalidade sintética, possível de significado²¹⁸. Uma antropologia, no sentido de uma ciência que tem por objetivo definir a essência e a condição do homem, não se faz possível dado o ponto de partida adotado pela psicologia. A psicologia não limita *a priori* o objeto em estudo e sua noção de homem é totalmente empírica. Para os psicólogos: “existe no mundo certo tipo de criaturas que oferecem caracteres análogos à experiência. De resto, há outras ciências, a Sociologia e a Fisiologia, que nos ensinam haver certas ligações objetivas entre essas criaturas²¹⁹”. Ora, agir dessa forma é ignorar se tal noção de homem é arbitrária. É deixar para depois qualquer investigação que tente dar conta do ser do homem, já que, por princípio, partimos dessa constatação empírica: há homens no mundo, os quais nos são apresentados por certas características comuns, e, de resto, nada.

Sartre salienta que nem mesmo o fato dos homens de que falam os psicólogos, serem seus semelhantes é levado em conta no inventário feito pela psicologia. Sendo assim, o psicólogo recusa-se a considerar os homens como seus semelhantes. Ora, essa noção de semelhança poderia, alerta Sartre, formar uma antropologia. Em que sentido? Considerar os homens como seus semelhantes significaria poder partir de si como primeiro passo para uma investigação que buscasse a essência do homem. Significaria se beneficiar da certeza e das possibilidades do *Cogito* na definição de homem. Dito de outro modo, significaria ter no horizonte o caráter indubitável da presença a si do *Cogito* reflexivo e, desse modo, se livrar das amarras do factual e de uma noção limitada de experiência. Mas não é assim que o psicólogo entende a questão. Para o psicólogo, seu caráter humano é algo que lhe deve ser atribuído *a posteriori*. O psicólogo recusa-se a partir de si mesmo, utilizando como pretexto que é ele mesmo o objeto em estudo, assim a introspecção não ofereceria nada de especial, apenas fatos. Sendo assim, o psicólogo joga para o infinito, e como fato duvidoso, a aquisição do conceito de homem. A idéia de homem para a psicologia, nesse sentido, tem a ver com a soma dos fatos verificados que a experiência permite unir. Partir de uma idéia de homem seria, em primeiro lugar, um empreendimento pessoal, o qual não poderia perder de

²¹⁸ É a mesma posição de Husserl em *Idéias I* para o qual por meio dos fatos jamais alcançaremos as essências.

²¹⁹ SARTRE - *Esboço de uma teoria das emoções*, p. 08.

vista que sua pressuposição é uma idéia em sentido kantiano ou um conceito regulador. Dessa forma se dá a recusa da psicologia contemporânea a investigar o fato e não apenas, e ingenuamente, partir dele. Mas quais as conseqüências de se assumir tal perspectiva? Que prejuízos a psicologia incorpora e assume ao trabalhar com uma noção exclusivamente empírica do homem? O que significa agir como o psicólogo, isto é, partir do fato no estudo do psíquico? Ora, o que se tem, se adotarmos a perspectiva da psicologia, é uma soma de resultados heteróclitos sem qualquer relação entre si. Tal atitude, que se caracteriza pela mera justaposição ingênua de fatos não é, no entanto, casual. Ao aceitar o princípio segundo o qual é dos fatos, enquanto dados, que devemos partir não poderia ser outro senão esse o resultado. Afinal de contas, ‘aguardar o fato é, por definição aguardar o isolado; é preferir, por positivismo, o acidente ao essencial, o contingente ao necessário, a desordem à ordem, é o mesmo que rejeitar, por princípio, o essencial no futuro: ‘será para mais tarde quando tivermos reunido fatos suficientes.’²²⁰”

Para Sartre, não haveria qualquer problema na atitude dos psicólogos caso seu objetivo fosse acumular conhecimentos de pormenor. Se fosse assim, então, não haveria nada a censurar a não ser estranhar esse trabalho de colecionador. No entanto, se o objetivo é chegar a uma síntese antropológica, então, o ponto de partida é não só equivocado como contraditório, significaria, seguindo o princípio da psicologia, pegar o atalho para o distanciamento de uma síntese antropológica. É mesmo esse o princípio da abstração que Sartre irá criticar veementemente já no primeiro capítulo de *O Ser e o Nada*²²¹. Separar aquilo que, por princípio, se encontra junto. Partir da análise quando seria a síntese o método adequado não é senão proceder por abstração. Essa observação já nos dá a pista do por que a psicologia não pode seguir o modelo positivo-analítico das ciências naturais. Por que precisamente?

²²⁰ SARTRE - *Esboço de uma teoria das emoções*, pp. 10 e 11.

²²¹ “Nossas investigações nos levaram ao seio do ser. Mas esbarraram também em um impasse, pois não foi possível estabelecer um liame entre as duas regiões de ser descobertas. Sem dúvida isso decorre do fato de termos escolhido má perspectiva para conduzir nossa indagação. Descartes enfrentou problema similar quando teve de estudar as relações entre a alma e o corpo. Aconselhava então que buscássemos no terreno onde de fato se operaria a união da substância pensante com a substância extensa, ou seja, na imaginação. Conselho valioso: sem dúvida, nossa preocupação não é a de Descartes nem concebemos a imaginação como ele, mas podemos aproveitar o critério que desaconselha apartar previamente dois termos de uma relação para tentar reuni-los em seguida: essa relação é a síntese. Daí, os resultados da análise não podem coincidir com os momentos dessa síntese. Laporte diz que caímos na abstração se pensamos em estado isolado naquilo que não foi feito para existir isoladamente. Ao oposto, o concreto é uma totalidade capaz de existir por si mesma”. (Idem. *O Ser e o nada*, p. 43.)

Ora, por que a psicologia não pode seguir o modelo das ciências da natureza? “às ciências da natureza não procuram conhecer o mundo e sim as condições de possibilidade de certos fenômenos em geral (...) não é possível, ao mesmo tempo, aplicar os métodos das ciências positivas e esperar que esses métodos levem um dia a descobrir o sentido dessa totalidade sintética a que se chama mundo²²².” Veremos mais adiante que a aproximação entre homem e mundo como sendo seres da mesma espécie, isto é, como sendo ambos totalidades sintéticas dará todo sentido a essa passagem de Sartre. O que está em jogo aqui é a maneira mesma de compreensão do que seja o homem, esse é o ponto. Ao partir do dado, a psicologia não detém, porque não pode deter, essa compreensão, daí o sentido profundo de um retorno às essências, isto é, às coisas²²³. Retorno esse que orientará, como já procuramos indicar anteriormente, a maneira peculiar com que Sartre se apropriará da fenomenologia husserliana. Propondo aquilo que Husserl consideraria um contra-senso filosófico: uma ontologia fenomenológica. Misturar esses que, para Husserl, eram campos absolutamente distintos e, numa palavra, apenas a fenomenologia — entendida como uma crítica da razão que flerta com o sentido do projeto kantiano de busca das condições de possibilidade do conhecimento — é de fato filosofia, confundí-los é se distanciar, observa Husserl, da redução fenomenológica e da fenomenologia transcendental. Dito de outro modo, fazer ontologia — e nesse sentido, não obstante suas diferenças marcantes, os pós-husserlianos se aproximam porque jamais entenderam a fenomenologia como uma exclusão de qualquer investigação ontológica (ver, por exemplo, a visada ontológica de Merleau-Ponty e a passagem em Heidegger de uma analítica da existência para uma ontologia

²²² SARTRE, J-P - *Esboço de uma teoria das emoções*, p. 11.

²²³ Esse sentido, fundamental, do retorno às essências em Sartre como sendo um retorno às próprias coisas é sugerido pelo professor Franklin Leopoldo e Silva em seu texto “Narrabilidade e subjetividade em Sartre”: “Segundo Sartre, a Fenomenologia permite repor essa questão de forma a escapar do intelectualismo e do substancialismo característicos da interpretação dos neokantianos. E a Fenomenologia o consegue na medida em que Husserl a concebe como um estudo dos fatos de consciência: uma ciência que nos faz retornar às próprias coisas pelo procedimento de intuição. Pode parecer estranho que Sartre valorize a Fenomenologia como ciências das próprias coisas, quando se sabe que Husserl a define como ciência eidética, isto é, que proporciona a intuição de essências. Sartre esclarece, numa nota, que o que está chamando de ciência dos fatos é a mesma coisa, nesse caso, daquilo que Husserl denomina ciência de essências. (...) Ora, a Fenomenologia, ao propor a volta aos dados imediatos, abriu justamente o caminho para que se pudesse visar diretamente aquilo que constitui originariamente a coisa, o fato mesmo, despojado de todas as interpretações que o recontextualizam no mundo natural. Assim o fato pode ser descrito naquilo que mais o caracteriza”. (pp. 168 e 176) Essa leitura muito particular das essências em sentido fenomenológico já nos é sugerida no pequeno opúsculo “Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”.

fundamental) — é, no entender de Husserl, permanecer na atitude natural, é fazer ciência, no sentido mundano do termo, e não filosofia.

Retomemos, então. A psicologia não pode tomar para si o mesmo método das ciências da natureza. Podemos entender, já, o descalabro do método positivo dos psicólogos aplicado ao estudo das emoções. Descalabro, em primeiro lugar, porque o conhecimento das emoções se acrescentaria como vindo de fora aos outros conhecimentos do ser psíquico; descalabro, ainda, porque a perspectiva psicológica ignora qualquer possibilidade de se enxergar a emoção como fenômeno — veremos que é através da investigação de que se isso é possível que se encontrará a novidade sartriana no trato das emoções. A explicação psicológica para as emoções é, assim, fiel aos seus pressupostos, a saber, o homem tem emoções porque a experiência assim nos ensinou. Novamente, o que predomina, a partir dessa definição, é o acidental em detrimento do essencial²²⁴. É o puro fato tomando o lugar de uma investigação eidética. É nesse sentido que: “ho que respeita a estudar as condições de possibilidade de uma emoção, ou seja, averiguar se a própria estrutura da realidade humana torna possíveis as emoções, isso pareceria, ao psicólogo, ser uma inutilidade e um absurdo: para que averiguar se a emoção é possível, pois que, precisamente, ela o é?”²²⁵

Antes de a dama de honra, a fenomenologia, entrar em cena, vale a pena apresentar o último ato da atitude psicológica, aquele mesmo que a caracteriza como ingênuo. Para Sartre, já há, na perspectiva psicológica, uma idéia da emoção, apenas o psicólogo não se deu conta dela. Com efeito, como poderia ele, após o exame dos fatos, demarcar o que é e o que não é o emotivo se já não tivesse essa idéia? A experiência não proporciona um princípio de demarcação. Nesse sentido, é apenas por ingenuidade que o psicólogo apela para a experiência bruta no intuito de se salvaguardar de qualquer preconceito em relação ao seu objeto: apenas a experiência é um princípio ordenador, esbravejará o psicólogo. Vejamos, então, como a psicologia procede. Antes de mais, é preciso isolar as emoções, o que significa isolar as reações corporais, isolar os comportamentos e, ainda, isolar o estado de consciência. Depois, trata-se de apresentar explicações, as quais variam segundo a

²²⁴ A leitura do professor Carlos Alberto Ribeiro de Moura dessa “obsessão” sartriana pelo essencial é bastante instigante e digna de ser levada em conta. Nessa leitura, Sartre não seria herdeiro de Husserl quanto à temática transcendental, mas sim em relação ao pressuposto a guiar toda a fenomenologia: o domínio da expressão, ou da remissão das partes ao todo (no sentido da teoria do todo e das partes presente em *As Investigações Lógicas* de Husserl), a racionalidade levada ao limite do desvario. (Cf. MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de - “Husserl: significação e existência”.)

²²⁵ SARTRE - *Esboço de uma teoria das emoções*, p. 12.

perspectiva: pode ser intelectualista (o estado é antecedente e as reações fisiológicas são conseqüentes); pode-se ser também partidário da teoria periférica (a reação fisiológica é antecedente e o estado de consciência é conseqüente). Agindo assim, a emoção figura como um fato entre outros fatos, não se podendo apreender através dela a realidade essencial do homem.

Se é assim, se o ponto de partida psicológico apenas permite tomar a emoção como algo acidental sem que seja possível significar, através dela, a realidade humana, é chegado o momento de adotarmos outro começo, é preciso, uma vez mais, apelar para a fenomenologia. Apelo, diga-se de passagem, que se só agora aceita dizer o nome, já era desde muito o ponto de Arquimedes na reflexão sartriana, isto é, desde a aparente descrição feita por Sartre da situação da psicologia contemporânea. Vejamos como a fenomenologia é descrita por Sartre e o que significa posicionar-se do lado da fenomenologia frente à psicologia de caráter positivo.

Para Sartre, a fenomenologia teria se constituído como reação às insuficiências da psicologia e do psicologismo²²⁶. Husserl teria constatado uma incomensurabilidade entre as essências e os fatos: quem parte dos fatos jamais pode alcançar a essência. A fenomenologia não recusa a experiência, seu método é a intuição eidética. Na visão de Sartre, só as essências permitem classificar e examinar os fatos. Não é possível fazer um trabalho consistente sobre as emoções sem recorrer à sua essência (verdadeiramente, como vimos, não é sem pressupostos que o psicólogo vai até às emoções), o que ocorre é que a fenomenologia explicita essa necessidade. Para a fenomenologia, a idéia do homem não é um conceito empírico, produto de generalizações históricas; um método fenomenológico defende uma investigação *a priori* da essência do ser humano, única capaz de atribuir algo sólido às generalizações do psicólogo.

²²⁶ A referência é o trabalho de Husserl, *As Investigações Lógicas*.

É nesse sentido precisamente que se altera o ponto de partida que vínhamos pondo em questão até agora. É a consciência transcendental que deve ser interrogada inicialmente (se quisermos compreender os sentidos de homem, mundo e psíquico) para só depois proceder por uma investigação empírica, que terá a investigação da consciência transcendental como pano de fundo e ponto de partida. Mas o que garante a eficácia de tal ponto de partida? É novamente à indubitabilidade do *Cogito* que Sartre recorre. Para nosso filósofo, o que dá validade às respostas dessa investigação é o fato da consciência ser precisamente *minha*. Nesse sentido, ganha aqui toda a força o papel do *Cogito* em Sartre²²⁷. É preciso que nos beneficiemos da proximidade da consciência em relação a si mesma. Veremos que uma descrição da paisagem da consciência revelará o erro comum à quase totalidade das teorias psicológicas sobre a emoção: o fato de se pensar a consciência afetiva como, desde o início, consciência reflexiva. Ora, é precisamente no plano irrefletido que se dão as emoções. Entender a consciência de emoção como reflexiva é cair em erros os mais grosseiros. É querer aplicar o mecanismo da consciência reflexiva no plano irrefletido²²⁸. Numa palavra, é desprezar as aquisições da fenomenologia, desconsiderá-la no que há de essencial: a descoberta da intencionalidade da consciência.

Para Sartre, a realidade humana é nós-mesmos e isso diferencia toda investigação sobre o homem de outra de qualquer tipo. Na verdade, dirá Sartre, não é indiferente que essa realidade humana seja eu, porque, precisamente, para a realidade humana, existir é sempre assumir o ser, isto é, ser-se responsável por ele, em vez de o receber do exterior como o faz uma pedra. Ao interrogar-me, sucede uma análise da realidade humana, fundamento da Antropologia. O que Sartre propõe, entendamos, não se confunde com uma introspecção. Essa só lida com o fato e a minha compreensão da realidade humana é obscura e inautêntica. Se é assim, reiteremos, o ponto de partida de Sartre é o oposto do da psicologia. Sartre parte da totalidade sintética que é o homem antes de se iniciar na psicologia. Nesse sentido, a fenomenologia deve preceder a psicologia, assumindo em relação à última um papel fundador, de ponto de partida.

²²⁷ É a mesma certeza de que está imbuído Sartre em sua argumentação presente no capítulo “O Certo” de *O Imaginário*.

²²⁸ A exaustiva diferenciação entre os planos irrefletido e refletido da consciência se encontra em *A Transcendência do Ego*.

Começa a ganhar sentido aqui o título da “Introdução” de *Esboço de uma teoria das emoções*: “Psicologia, fenomenologia e psicologia fenomenológica”. É exatamente esse o caminho adotado por Sartre em sua estratégia expositiva e argumentativa. A idéia é partir dos prejuízos que nos foram legados pela tradição, logo depois anunciar as aquisições da nascente fenomenologia e, como último ato, relacionar²²⁹ o velho e o novo na intenção de fazer surgir triunfalmente uma nova disciplina: a psicologia fenomenológica. Se é assim, quando está em jogo a superfície do texto, o que ocorreria caso nos esforçássemos para buscar o sentido da exposição? Responder a isso requer uma mudança de perspectiva, exige que nos retiremos do plano puramente argumentativo do texto para nos instalarmos no campo conceitual. Dois são os conceitos lapidares no texto sartriano. Esses conceitos remetem um ao outro e são as noções de significação e totalidade sintética.

Significar é remeter, a partir de si, para algo que não a pura identidade, remeter para outro²³⁰. Sartre opõe a noção de totalidade sintética ao princípio da análise adotado pelos psicólogos e que só nos revelam fatos heteróclitos e sem relação entre si. Na perspectiva sartriana, o homem, assim como o mundo, é uma totalidade sintética, isto é, está organizado de forma a representar um todo cuja somatória das partes não revela o que lhe há de essencial. Daí o privilégio do método sintético em detrimento do princípio da análise²³¹.

²²⁹ A cada vez que falamos da tentativa sartriana de tomar ensinamentos da fenomenologia para auxiliar a psicologia, fundando uma psicologia fenomenológica; sempre que falamos disso, evitamos deliberadamente o termo síntese para exprimir a relação entre psicologia e fenomenologia. Não se trata de um movimento de superação, no sentido de se formar uma terceira coisa, que substituiria as anteriores. Psicologia e fenomenologia não são passíveis de serem reduzidas uma à outra, cada uma mantém uma independência e um campo de investigação próprios; o que ocorre, no caso da psicologia é que essa independência é relativa, na medida em que vai buscar o seu fundamento na fenomenologia.

²³⁰ Significar é “indicar outra coisa, indicá-la de tal maneira que, pela revelação da significação, encontrar-se-á, precisamente o significado”. (SARTRE, *Esboço de uma teoria das emoções*, p. 20).

²³¹ Sartre censura toda a tradição filosófica (sobretudo Descartes e Hegel) por ter partido da análise quando da investigação da realidade. Método inadequado quando se trata precisamente de apreender totalidades sintéticas. A famosa passagem da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel que trata da luta entre duas consciências de si em busca da independência, a célebre dialética do senhor e do escravo seria um exemplo do estar em vigor do princípio de análise; não obstante a ressalva de Hegel, já no início da exposição, de que se trata de uma opção puramente metodológica, reconhecendo que de fato as coisas não se dariam assim: “Mas

Ora, em que medida a fenomenologia nos livraria desse *déficit*? A fenomenologia é o estudo dos fenômenos e não dos fatos. O fenômeno é “aquilo que se denuncia por si mesmo”, isto é, sem dualidade entre aparência e essência. A aparência, em sentido fenomenológico, é o absoluto, logo é ela que devemos descrever e interrogar. Mas o que significa considerar a emoção como fenômeno? Significa, dirá Sartre, considerá-la, antes de tudo, como significativa. Para Heidegger, em cada atitude humana encontraremos o todo da realidade humana. Para Husserl, por sua vez, uma emoção é uma consciência e, assim, trará à luz as estruturas essenciais de toda consciência. Sartre é adepto dessa possibilidade de passagem da parte à totalidade humana. Dito de outro modo, “o homem a partir da emoção e a emoção a partir da consciência”. A questão, no entanto, de se saber se a emoção é uma estrutura indispensável da consciência humana é insuspeita para o psicólogo. A psicologia contemporânea considera o estado psíquico de tal forma que lhe retira toda a significação. Nessa perspectiva, o estado psíquico é sempre um fato, é sempre accidental. “Pelo contrário, para o fenomenólogo, todo fato humano é, por essência, significativo. Se lhe retirarem a sua significação, retirar-lhe-ão também a sua natureza de fato humano. A tarefa do fenomenólogo será, pois, estudar a significação da emoção²³²”.

Tal é o prejuízo insuspeito e, no entanto, fundamental de toda a atitude psicológica. Partir do fato é desconsiderar o caráter significativo da emoção, é tratá-la como acontecimento entre acontecimentos, é, numa palavra, torná-la accidental. Ora, com a fenomenologia foi precisamente esse prejuízo que pudemos extirpar ao considerar a emoção como significativa, mais que isso, como uma estrutura essencial da realidade humana, cujo estudo é revelador do todo dessa realidade. Considerar a emoção como fenômeno significativo é poder indicar, através dela, a realidade essencial do homem²³³. É chegado o momento, assim, de problematizarmos um pouco mais a questão. Dito de outro modo, voltemos ao velho tema da chamada filiação de Sartre a Husserl.

Desde o início tentamos fortemente relativizar a noção de um Sartre psicólogo — antes de *O Ser e o Nada* — e discípulo de Husserl. Desde o início afirmamos a recusa

esse movimento da consciência-de-si em relação a uma outra consciência-de-si se representa, desse modo, como o agir de uma (delas). Porém esse agir de uma tem o duplo sentido de ser tanto o seu agir como o agir da outra; pois a outra é também independente, encerrada em si mesma, nada há nela que não seja mediante ela mesma”. (HEGEL - *Fenomenologia do Espírito*, § 182).

²³² SARTRE - *Esboço de uma teoria das emoções*, p. 19.

²³³ Esse significado já sabemos desde a origem o que é: a emoção significa à sua maneira o todo da consciência ou, se nos colocamos no plano existencial, o todo da realidade-humana.

sartriana do *projeto crítico* husserliano. Recusa essa que, definitivamente, não espera *O Ser e o Nada* para se mostrar. A leitura que Sartre faz da fenomenologia como um método científico e *não crítico* da consciência em *A Transcendência do Ego* — logo depois, no final do texto, Sartre irá atribuir o retrocesso no pensamento de Husserl, precisamente, ao fato dele ter enveredado por preocupações metafísicas e críticas — já é indicativa da visada que nosso filósofo fará da fenomenologia husserliana. Sobre esse ponto, portanto, parece não haver propriamente filiação de Sartre a Husserl. A idéia, então, é tentarmos ver a questão por um outro ângulo. Essa nova perspectiva nos é dada no texto do professor Carlos Alberto Ribeiro de Moura, “Husserl: significação e existência”. Adiantemos, desde já, que se trata aqui de informar o leitor dessa possibilidade de filiação de Sartre ao fundamento do pensamento husserliano, isto é, propriamente não marcaremos posição frente a essa leitura (ainda nos faltam elementos) do professor Carlos Alberto. Ora, qual é exatamente essa possibilidade de filiação que nos é oferecida em “Husserl: significação e existência”? Logo nos início do texto podemos ter acesso a sua tese fundamental a ser desenvolvida ao longo da exposição: “E, se é verdade que a enumeração dos direitos autorais de Husserl é sempre seguida de críticas a pontos precisos de sua doutrina, não é menos verdade que, no essencial, o existencialismo nunca deixará de se reconhecer em Husserl²³⁴”. Ora, o que é esse “essencial” que prolongaria a fenomenologia no existencialismo. Melhor começarmos pela negativa. Não se trata de um prolongamento que se apóie na problemática transcendental, na atitude transcendental (ou propriamente fenomenológica, como queria Husserl); quanto a esse ponto o desencontro é notório. A filiação estaria numa certa teoria da expressão ou remissão das partes ao todo. ‘Donde o benefício aparente da passagem da natureza ao fenômeno: com a redução, o meu mundo fenomenal passa a ser de tal forma tecido por relações internas que cada parte remete a outra, cada parte remete ao todo e revela-se sempre como *pars totalis*²³⁵’. O que está sendo posto em jogo aqui é precisamente a passagem do natural ao fenomenal, do acidental ao essencial, isto é, ao ponto de partida adotado por Sartre desde que levemos em conta as noções de totalidade sintética e significação. É a colocação em evidência do domínio

²³⁴ MOURA, C. A. R. de - *Racionalidade e Crise*, p 159.

²³⁵ *Ibid.*, p. 181.

significativo da emoção. Dito de outro modo, a emoção (parte) é significativa²³⁶ do todo da realidade humana. É essa passagem da natureza ao fenômeno que permite ao professor Carlos Aberto terminar seu texto dizendo: “Nada é acidental... Sendo assim, apesar dos louvores à liberdade, é preciso convir que não se é existencialista, e herdeiro de Husserl, sem ser também, ao mesmo tempo, o último ultra-racionalista de plantão²³⁷”. Ora, a filiação sartriana em relação a Husserl, assim, não se daria quanto ao ponto que é o projeto declarado da fenomenologia husserliana: a temática transcendental da possibilidade do conhecimento; o prolongamento estaria marcado, exatamente, na conservação da idéia de se poder através da parte se remeter ao todo²³⁸. Ou melhor, da parte ser parte do todo (*pars totalis*). Ultra-racionalismo porque, diferentemente dos modernos, que constituíam a racionalidade do mundo a partir da idéia de representação, isto é, de um sujeito constituinte; a posteridade fenomenológica teria tomado essa racionalidade como anterior ao sujeito constituinte, portanto, como constitutiva do mundo. A insistência em considerar a emoção como um elemento significativo da realidade humana — em franca oposição à psicologia contemporânea que, como vimos, parte do fato e espera que acidentalmente ele nos revele algo de essencial —, a passagem do plano da natureza ao do fenômeno, realizada por Sartre, é o que permite ao professor Carlos Alberto inserir Sartre no domínio da expressividade universal, trazida à tona pelas relações internas entre os fenômenos, expressividade tão aclamada pela fenomenologia. Essa, no entanto, não é a única leitura do ponto de partida sartriano em *Esboço de uma teoria das emoções*. Luiz Damon Santos Moutinho acentua diferentemente: “Sartre ultra-racionalista? De fato, o psíquico fenomênico exprime a totalidade, e se o faz é porque, no plano fenomênico, temos não uma ‘relação de exterioridade’, mas de referência interior. Entretanto, para além dessa inerência intencional, seria preciso lembrar aqui que há ainda em Sartre o papel constitutivo da consciência. (...) Da mesma forma que a consciência é contingência radical, mas para a qual são encontradas essências, da mesma forma a emoção: embora dotada de essências, de modos de aparição, ela é originalmente contingência. (...) Sendo assim, como falar de

²³⁶ Talvez não seja forçar a mão dizer que esse significativo é lido pelo professor Carlos Alberto Ribeiro de Moura no mesmo plano do domínio do expressivo leibniziano, no sentido de que a mônada espelha o universo inteiro e cada grão de areia expressa em si o todo do universo.

²³⁷ MOURA, C. A. R. de - *Racionalidade e Crise*, p. 183.

²³⁸ Reconhecemos que o alvo privilegiado do professor Carlos Alberto Ribeiro de Moura, ao falar de ultra-racionalismo existencialista, é sobretudo Merleau-Ponty; no entanto, esse tipo de filiação ao pensamento husserliano poderia, sugere-nos o professor Carlos Alberto, estender-se a Sartre.

‘ultra-racionalismo’ em Sartre? E de fato: onde o ultra-racionalismo num autor que nunca se cansou de repetir que o ser é irreduzível ao saber?”²³⁹

Esse tema do ultra-racionalismo sartriano (que se estenderia, diga-se de passagem, a toda a tradição fenomenológica, na medida em que atribui relações internas aos fenômenos rumo à uma significação total) não se esgota, evidentemente, nessas poucas linhas. A intenção foi apenas atentar para essa leitura da psicologia fenomenológica em Sartre. Feitos esses esforços de explicação de *Esboço de uma teoria das emoções*, passemos a tratar mais de perto do exemplo (experiência) de psicologia fenomenológica oferecido por Sartre.

A experiência de psicologia fenomenológica que Sartre nos oferece em seu texto de 1940 começa por estabelecer uma crítica geral a todas as teorias da emoção²⁴⁰, qual seja, os psicólogos considerariam que a consciência de emoção seria, em primeiro lugar, uma consciência reflexiva, isto é, como se fosse apreendida desde o início como estado de consciência. Ora, insistirá Sartre, a consciência emocional é inicialmente irrefletida e, nesse sentido, valem para ela todas as características de uma consciência não refletida. Dito sumariamente, tal consciência não é posicional de si e é impessoal²⁴¹. O que se apresenta à consciência emocionada não é, primeiramente, a posição²⁴² de si mesma, mas o mundo, e isso não carece de uma acabada teoria da consciência para se constatar. É surpreendente assim, lamenta Sartre, que os psicólogos não tenham se dado conta disso.

Ora, o que exatamente está em jogo aqui? Numa palavra, vale para a consciência de emoção aquele velho princípio extraído por Sartre da fenomenologia husserliana, o da

²³⁹ MOUTINHO, Luiz Damon Santos - *Sartre: Psicologia e Fenomenologia*, pp. 109 a 111.

²⁴⁰ Sartre salienta que se exclui dessa crítica especialmente a psicologia de Dembo. Num certo sentido também escaparia a essa crítica a teoria psicanalista, na medida em que parte de uma intuição correta: a consciência de emoção não reflexiva. No entanto, inconformados com essa falta de determinação da consciência, criam um inconsciente, que ao modo de uma consciência não consciente de si (um absurdo para os princípios fenomenológicos de Sartre) determinaria a consciência de emoção.

²⁴¹ Vale aqui todo esforço de elaboração de uma noção de consciência diferente da do neokantismo apresentada em *A transcendência do Ego*.

²⁴² “Posição” aqui em sentido fenomenológico, isto é, como colocação de algo como objeto (Sartre acrescentaria, para horror de Husserl, objeto existente fora de nós, no mundo).

intencionalidade da consciência. Toda consciência é consciência de alguma coisa, logo “o homem que tem medo tem medo de alguma coisa”. Alguma coisa que, por princípio, está fora da consciência. Está no mundo, constituindo uma síntese indissolúvel entre o indivíduo emocionado e o objeto emocionador.

O exemplo que Sartre nos dá para a mostrar a diferença entre o plano irrefletido e o refletido é o do ato de escrever. ‘Escrever é adotar uma consciência ativa das palavras, na medida em que elas nascem da minha caneta. Não palavras, na medida em que são escritas por mim: apreendo intuitivamente as palavras, na medida em que elas têm essa qualidade de estrutura de sair ex nihilo e, entretanto, de não serem criadas por si mesmas, de serem criadas passivamente²⁴³’. O que está em jogo aqui é a própria estrutura da consciência. Como sabemos, Sartre parte da intencionalidade da consciência para se erguer frente à psicologia e à filosofia tradicional. Esse aspecto da consciência, visto por ele como fundamental na fenomenologia husserliana, dá conta de expulsar todo e qualquer conteúdo da consciência, esta não é mais um depósito de representações. Mas o essencial para nosso caso é a possibilidade que a intencionalidade da consciência trouxe de dividi-la adequadamente. Se toda consciência é consciência de alguma coisa, isso quer dizer rigorosamente que só há consciência de objeto. Tal objeto localizado fora dela, que é pura imanência, destituída de qualquer elemento opaco a distrair sua espontaneidade. Esse, vale salientar, o sentido último da recusa do Eu transcendental. Ora, se não há Eu na consciência, não há consciência posicional de si mesma. Ela é consciência de objeto e consciência de si ao modo não posicional. Dito isto, em que sentido se dá a crítica sartriana aos psicólogos ao considerarem a emoção como, desde o início, consciência de emoção? Considerar a consciência emotiva como consciência de emoção é considerá-la reflexiva, é pôr desde o início e deliberadamente uma consciência como objeto de outra. É precisamente isso, na visão de Sartre, que não ocorre. A consciência emotiva se dá no plano irrefletido e seria, assim, um erro atribuir um ato de reflexão a este plano da consciência.

Feitas as observações de princípio, isto é, esclarecido o plano mesmo em que se realiza a emoção, o plano da consciência irrefletida; podemos anunciar o que é uma emoção. Uma emoção é uma transformação do mundo. ‘Quando os caminhos traçados se tornam demasiado difíceis ou quando não vemos caminho algum, verificamos que não

²⁴³ SARTRE - *Esboço de uma teoria das emoções*, p. 51.

podemos continuar num mundo tão urgente e tão difícil. Todas as vias são barradas e, apesar disso, é preciso agir²⁴⁴”. Aqui se coloca a visão mais austera e sem concessões acerca do comportamento emotivo. Sartre comenta três casos de consciência emotiva: o medo, a tristeza passiva e a tristeza ativa²⁴⁵. Nos três casos permanece um mesmo diagnóstico: a emoção se dá como uma resposta ao mundo, uma ação, quando as condições que anteriormente tornavam “tranqüila” essa ação desapareceram. Dito de outro modo, já não temos os mesmos meios que tornavam habitual nossa ação diante do mundo e, no entanto, é preciso continuar agindo. A emoção é precisamente essa ação diante do mundo. Ação que se realiza, por vezes, de forma mágica. Nesse sentido, há um erro que nos (aos psicólogos) assola constantemente: a crença de que a ação é uma passagem do plano irrefletido para o refletido. Por isso, Sartre observa: “O que nos interessa, aqui, é mostrar unicamente, que a ação, como sucede com a consciência espontânea irrefletida, constitui certa camada existencial no mundo e que não há necessidade de se ter consciência de si mesmo como agindo para agir — antes, pelo contrário”²⁴⁶.

Por fim, é preciso considerarmos, como último ponto de *Esboço de uma teoria das emoções*, a relação entre corpo e consciência. Sartre não parte de uma concepção de tipo fisiologista, que tenderia a atribuir as emoções a reações físicas, manifestando-se através do corpo. Desde o início, Sartre nos diz que é preciso partir da consciência transcendental caso queiramos esclarecer o que seja o psíquico. “É preciso considerar, portanto, que a emoção não é apenas representada, que não se trata de um comportamento puro; trata-se, antes, do comportamento de um corpo que se encontra num determinado estado: o estado, só por si, não provocaria o comportamento, e o comportamento sem o estado seria comédia; mas a emoção aparece num corpo perturbado que tem certo comportamento²⁴⁷”. Com isso, é na consciência e não no corpo que devemos buscar uma explicação para as emoções; no

²⁴⁴ Ibid., p. 55.

²⁴⁵ O exemplo dado por Sartre para o medo passivo é o do desmaio diante de um animal feroz. Diferentemente do que se poderia dizer, o desmaio não é uma não ação, mas uma atitude diante daquela situação de perigo. Ação, mesmo que se caracterize por uma entrega ao algoz, pois, precisamente, anular a própria consciência é também agir. O erro é o fato de habitualmente apenas considerarmos ação, nesse caso, a fuga (estabelecimento de uma distância cada vez maior) em relação ao animal feroz. Sartre “ironiza” dizendo que aquele que fugiu o fez exatamente por não conseguir se desfazer em desmaio. O mesmo ocorre com a tristeza passiva, a paciente de Janet que chorava a cada vez que lhe era feita uma pergunta o fazia para não falar, para evitar uma situação que ela não queria, portanto, ação. Esse esquema de uma atitude diante do mundo se estende para todos os casos de consciência emotiva.

²⁴⁶ SARTRE - *Esboço de uma teoria das emoções*, p. 53.

²⁴⁷ Ibid., p. 68.

entanto, o corpo não é mero marionete da consciência. Dito de outro modo, nem paraíso nem geena, nem uma consciência a manipular um corpo nem uma simples reação fisiológica; o que se tem é uma modificação da consciência, e com ela do corpo, em relação ao mundo, que exigiu uma tomada de atitude do ser humano. “Por outras palavras, a consciência muda de corpo ou, se o preferem, o corpo — como ponto de vista sobre o universo imediatamente inerente à consciência — coloca-se ao nível dos comportamentos²⁴⁸”. Até aqui os antecedentes a *O Ser e o Nada*. Vejamos agora o que significa propor uma psicanálise existencial.

²⁴⁸ Ibid., p. 69.

CAPÍTULO VI

Psicanálise existencial: superação da psicologia e retorno à liberdade

Todo *O Ser e o Nada* de Sartre é uma descrição ontológica da realidade humana definida como Para-si. Tal descrição nos revela, por assim dizer, aquilo que de estrutural diz respeito à realidade humana. Sartre, no entanto, esboça, no final desse mesmo ensaio, um capítulo dedicado ao que ele chama de psicanálise existencial. Ali, onde a ontologia encontra seus limites, se apresenta a elaboração de um método de compreensão de singularidades concretas. Não obstante as críticas que Sartre nunca se cansou de dirigir às ciências do psíquico²⁴⁹, é de psicanálise que ele chama esse método. A reivindicação do nome se deve a que só a psicanálise pode nos oferecer a história de um indivíduo. Na verdade, a maneira mesma que Sartre desenvolveu seu ensaio, cujo curioso título é *Ensaio de ontologia fenomenológica*, exige já esse mergulho na história que as ontologias tradicionais e as ciências do psíquico não eram capazes de nos oferecer. A primeira porque partia de uma concepção substancialista do homem, tratando sua história como o mero desenvolver de uma essência ou natureza previamente estabelecidas. A segunda porque a psicologia que Sartre critica duramente em seus primeiros textos é herdeira dessa metafísica e toma o homem como coisa, sem compreender, portanto, que ele é escape de si mesmo, é uma liberdade inteiramente por ser feita. Aponto para corroborar o meu argumento dois lemas que se tornaram definidores do próprio existencialismo. Em primeiro lugar, Sartre parte da intencionalidade da consciência: “toda consciência é consciência de alguma coisa”. Essa transcendência horizontal que marca a inflexão fenomenológica de Sartre é uma outra maneira de dizer que o homem está para além de si, ser transcendente, nesse sentido é dirigir-se às coisas, ao mundo exterior, isto é, trata-se da posição definitiva do homem na

²⁴⁹ Nesse sentido, reportemo-nos aos primeiros textos de Sartre, aqueles publicados no decorrer da década de 30. Seja em *A Transcendência do Ego* seja em *Esboço de uma teoria das emoções*, a psicologia é alvo de duras críticas por parte de Sartre, que as faz em nome de uma concepção fenomenológica do psíquico.

exterioridade mundana. Em segundo lugar, o lema sartriano, que se tornou a máxima do existencialismo, de que “a existência precede a essência” equivale a dizer que o homem está irremediavelmente lançado na radical contingência da história, já que sua existência é anterior e definidora da sua essência, então, se alguma essência é ainda possível de ser verificada é porque ela foi forjada no palco dramático da história. Acompanhem, então, o desenrolar dessa proposta sartriana inicialmente a partir do capítulo de *O Ser e o Nada* que trata do tema.

As descrições ontológico-fenomenológicas que se sucederam em *O Ser e o Nada* acabaram por definir a realidade humana pelos fins perseguidos. Inicialmente foi ao livro projeto do Para-si que essa descrição se dedicou. Ocorre agora, dirá Sartre, a necessidade de uma investigação que se dirija diretamente a esses fins. A psicologia empírica já havia pressentido essa necessidade, pois era mesmo ela que definia o homem pelos seus desejos. Mas é preciso reparar essa psicologia em pelo menos dois pontos: definir o homem por seus desejos é tornar estes “conteúdos” de consciência, é uma outra maneira de recair na ilusão substancialista; por outro lado, a psicologia empírica erra também ao terminar sua investigação quando se alcança o conjunto concreto dos desejos empíricos, opera-se com isso, a redução de personalidades complexas a certo número de desejos básicos. Essa maneira de elaborar a estrutura do desejo deve ser reparada porque, em primeiro lugar, ela recusa a transcendência da consciência. Todo o lento e difícil trabalho husserliano para definir a consciência como transcendência desmorona se o desejo for “conteúdo” de consciência. Remeter o homem, assim, a uma interioridade desejante cujo sentido se dá na absoluta imanência é recusar o princípio fenomenológico, que deu razão à obra de Sartre, de que toda a consciência é consciência de alguma coisa. A intencionalidade da consciência nos remete em direção à absoluta transcendência e não a uma interioridade que pudesse por si definir o homem. Em segundo lugar, a psicologia empírica deve ser reparada porque sofre também da ilusão analítica, que submete os atos a uma série de causas que lhe dão a razão suficiente²⁵⁰. Se a realidade humana é por princípio escape de si, então, ela não pode se encerrar num conjunto de desejos básicos, como, para Sartre, sugere o psicólogo empírico.

²⁵⁰ Aqui se trata de demarcar a herança analítica que a psicologia possui. Veremos que Sartre busca uma interpretação integral do indivíduo, mas ele parte de um método compreensivo que ignora, portanto, relações causais de determinação como preconiza o método analítico de interpretação do homem.

Sartre nos fornece um exemplo para entendermos o que ele quer dizer quando denuncia a abstração da psicologia empírica²⁵¹. O exemplo diz respeito, significativamente, ao escritor Gustave Flaubert²⁵². Vejamos: “O fato de que ‘a necessidade de sentir em demasia’ —esquema universal —seja enganada e canalizada, tornando-se necessidade de escrever, não é a explicação da ‘vocação’ de Flaubert: pelo contrário, é esse fato que seria necessário explicar. Sem dúvida, poderíamos invocar milhares de circunstâncias tênues e desconhecidas por nós que moldaram essa necessidade de sentir em forma de necessidade de agir. Mas, em primeiro lugar, isso equivale a renunciar à explicação e remeter-se precisamente ao indecifrável. Ademais, tal método relega o puro individual, que foi banido da subjetividade de Flaubert, às circunstâncias exteriores de sua vida”. Ora, se a psicologia não pode explicar precisamente o caso Flaubert, seu impulso para escrever, é porque, exatamente, escolheu ignorar Flaubert. Partir de eventos universais, “necessidade de sentir em demasia”, e aplicá-los em casos isolados significa, aos olhos de Sartre, abrir mão justamente daquilo que se trata de compreender: a subjetividade irreduzível e concreta de Flaubert. Não é por dedução nem mesmo por simples inferência que se trata de apreender a relação entre a singularidade Flaubert e suas escolhas ou mesmo a época Flaubert. O que equivale a dizer que nenhum procedimento analítico é suficiente para que entendamos o difícil jogo em que Flaubert ilumina toda a sua época na mesma proporção em que não pode ser entendido fora dela.

A pergunta sartriana, e que a psicologia empírica não pode superar, é pela necessidade que essa psicologia estabeleceu entre determinados eventos gerais e as respostas de Flaubert. “Por que a ambição e o sentimento de sua força produzem em Flaubert uma exaltação, em vez de uma espera tranqüila ou uma sombria impaciência?”²⁵³ Se compreendermos adequadamente o que Sartre quis dizer, no capítulo sobre a liberdade de *O Ser e o Nada*, com a noção de projeto e possibilidades próprias veremos, assim, que

²⁵¹ A crítica de Politizer caminha no mesmo sentido: “Se começamos por desligar os fatos psicológicos do indivíduo singular, situamo-nos logo num plano abstrato, no plano das generalidades com as quais trabalham os psicólogos”. (POLITIZER – *Crítica dos fundamentos da psicologia*, p. 78).

²⁵² O projeto de se escrever uma biografia nos moldes de uma psicanálise existencial já estava anunciado ali nas páginas de *O Ser e o Nada*: “Esperamos poder tentar alhures dois exemplos, acerca de Flaubert e de Dostoiévski. Mas aqui pouco nos importa que tal psicanálise exista ou não: para nós, o importante é que seja possível”. (*O Ser e o Nada*, p. 703). Esse projeto aponta para o interesse sartriano de determinação de um universal singular. Conceito bastante controverso e de difícil compreensão, já que tenta dar conta de operar as mediações entre a generalidade abstrata e a particularidade concreta.

²⁵³ SARTRE – *O Ser e o Nada*, p. 684.

Flaubert não tinha outra saída a não ser escrever, ou antes ele não seria Flaubert (ou este Flaubert) caso não tivesse feito o que fez (conseqüência imediata de uma filosofia que recusa toda a potência e afirma que tudo está em ato).²⁵⁴ Entendamos: evidentemente não há necessidade lógica entre as ações sofridas por Flaubert e as respostas que ele forjou, mas, ao mesmo tempo, Flaubert deu determinadas respostas e não podemos fazer abstração dessas respostas sem, com isso, esquecermos também Flaubert. O que ocorre é que a psicologia empírica brinca com a ambigüidade da necessidade Flaubert e faz parecer que o universal ilumina o concreto assim como a causa determina o seu efeito.

O que se sugere na interpretação psicológica tradicional a respeito de Flaubert é, de um lado, a presença de uma necessidade lógica *stricto sensu* (sua exaltação o levou, por necessidade à literatura). E, de outro lado, a presença de uma casualidade insuperável, que faz com que em nenhum momento se compreendam as escolhas próprias de Flaubert, sua exaltação poderia tê-lo conduzido a várias formas de expressão e mesmo no caso das artes, a diversas maneiras de manifestação artística, e, no entanto, foi um gênero específico da literatura que ele escolheu e sobre isso a psicologia faz silêncio. Necessidade mais que fatal e casualidade irreduzível, esse par, sugerido pela psicologia empírica permanece incompreensível, já que nenhum de les isoladamente nem mesmo a conjunção de ambos, tal como operado por uma racionalidade analítica, é capaz de nos revelar a singularidade Flaubert.

Vemos que tanto na atitude que simplesmente transpõe modelos abstratos e gerais, considerando os atos singulares, as escolhas propriamente subjetivas como mero reflexos daqueles modelos; quanto na atitude, sua correlata, que responde à pergunta do “por quê?” com um simples “foi assim”, tornando tudo mera casualidade; em ambas as atitudes (que

²⁵⁴ Sartre nos oferece um exemplo interessante em *O Ser e o Nada*: “Saio em excursão com amigos. Ao fim de várias horas de caminhada, aumenta minha fadiga, que acaba por tornar-se bastante penosa. A princípio, resisto, mas depois, de repente, entrego-me, desisto, joga minha sacola à beira do caminho e caio ao lado dela. Irão reprovar minha atitude, entendendo-se com isso que eu era livre, ou seja, não apenas que nada nem ninguém determinou meu ato, mas também que eu poderia ter resistido à minha fadiga, fazer como meus companheiros e aguardar o momento próprio para descansar. Irei me defender dizendo que estava cansado *demais*. Quem tem razão? Ou melhor, a discussão não está em bases erradas? Não resta dúvida de que eu podia ter agido de outro modo, mas o problema não é esse. Seria melhor formulado assim: podia eu ter agido de outro modo sem modificar sensivelmente a totalidade orgânica dos projetos que sou, ou então o fato de ter resistido à minha fadiga em vez de permanecer como pura modificação local e acidental de meu comportamento, só 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*?” (Ibid., p. 560).

Sartre considera as únicas alternativas psicológicas) nunca se opera verdadeira investigação da *gênese* que desencadeou um certo processo. E é justamente isso que a psicologia se esqueceu de elucidar. Antes trabalha com noções demasiado abstratas e jamais heurísticas, como hereditariedade, educação, meio, fisiologia. “Leia-se, ao mero acaso, uma biografia qualquer: é o tipo de descrição que iremos encontrar, mais ou menos alternada com relatos de acontecimentos exteriores e alusões aos grandes ídolos explicativos de nossa época — hereditariedade, educação, meio, constituição fisiológica”.²⁵⁵ O que Sartre parece propor, bem ao contrário, é uma minuciosa compreensão das atitudes individuais, localizando, na integralidade e no detalhe, os motivos de conteúdos concretos. Não basta, dirá Sartre, afirmar que tal indivíduo realiza suas idéias de grandeza dizendo ser Napoleão Bonaparte (um personagem histórico qualquer, no fundo, já que neste tipo de explicação poderia ser substituído por qualquer outro e o mesmo efeito ficaria resguardado), é preciso antes saber ou dar conta de elucidar o detalhe: por que tal indivíduo escolheu Napoleão Bonaparte para efetivar suas idéias de grandeza? Só respondendo a isso podemos responder também pela necessidade, que não é lógica ou analítica, bem entendido, dessa escolha. Note-se que a crítica endereçada aqui à psicologia é bastante similar àquela que o mesmo Sartre remeterá, quase duas décadas depois, ao marxismo de seu tempo. À pergunta “quem é Valéry?”, um intelectual marxista não faz cerimônia em afirmar, dirá Sartre, Valéry é um escritor pequeno-burguês. É exato, Valéry participa desse segmento a que podemos designar como pequena burguesia e até compartilha intimamente de seus valores, no entanto, como ele, tantos outros também são pequeno-burgueses e nenhum deles é Valéry. Classificar, portanto, Valéry simplesmente como um escritor pequeno-burguês, como fazia aquele marxismo ao proceder analogamente à psicologia empírica, é não compreender a singularidade Valéry. E, no entanto, é só isso que se trata de compreender ou é só isso que é verdadeira compreensão. “Valéry é um intelectual pequeno-burguês, eis o que não suscita qualquer dúvida. Mas nem todo intelectual pequeno-burguês é Valéry. A insuficiência heurística do marxismo contemporâneo está contida nestas duas frases²⁵⁶.”

Ideologia marxista e cientificismo da psicologia convergem aqui porque em ambos trata-se de reduzir o humano a certos “dados primordiais”, eles mesmos inexplicáveis, para

²⁵⁵ Ibid., p. 685.

²⁵⁶ Idem. *Questão de método*, p. 54.

depois operar a explicação dos conteúdos concretos, que fazem o indivíduo, pelo que esses dados nos são capazes de oferecer. Está em pleno vigor, dessa forma, o procedimento analítico de explicação pelas causas. Procedimento, diga-se de passagem, posto em xeque durante todo o processo fenomenológico de *O Ser e o Nada*, obra na qual a realidade humana é desde sempre definida como indeterminação. A continuidade da obra sartriana, bem como a observância estrita da letra do texto de 1943, parecem apontar já esse sentido do velho lema sartriano: o homem é o ser que escapa a todas as determinações, é o ser que é o que não é e não é o que é. Lema lido por tantos outros como a expressão de um pensamento idealista. Mas, nos parece, bem longe do que apontar para o homem como sendo uma potência absoluta e sem limites, e nesse sentido, a história, a exterioridade, o Outro seriam apenas obstáculos menores, ocasiões para o exercício da liberdade; antes de significar isso, parece apontar para a declaração definitiva do apodrecimento da perspectiva analítica na compreensão da realidade humana. “A psicanálise existencial trata de determinar a *escolha original*. Essa escolha, produzindo-se frente ao mundo e sendo escolha da posição no mundo, é totalitária como o complexo; é ela que *escolhe* a atitude da pessoa com relação à lógica e aos princípios; não se trata, portanto, de interrogá-la em conformidade com a lógica. A escolha original conglera em uma síntese pré-lógica a totalidade do existente, e, como tal, é o centro de referência de uma infinidade de significações polivalentes”.²⁵⁷ Mas voltaremos a isso numa outra oportunidade. Por agora basta salientar para onde apontam certas passagens bastante controvertidas de *O Ser e o Nada*.

Voltemos. Os “dados primordiais” alcançados pela psicologia, para Sartre, são suficientes apenas para frear, pôr termo à investigação. “No ponto em que o psicólogo se detém, o fato considerado apresenta-se como primordial. É o que explica esse estado turvo de resignação e insatisfação que sentimos na leitura desses ensaios psicológicos. Dizemos: ‘Bem, Flaubert era ambicioso. Ele era assim.’ Seria tão inútil indagar por que ele era assim quanto tentar saber por que era alto e ruivo: afinal é necessário que nos detenhamos em algum lugar; trata-se da própria contingência de toda existência real. Esse penhasco está coberto de musgo, o rochedo vizinho, não. Gustave Flaubert tinha ambição literária e seu

²⁵⁷ Idem. *O Ser e o Nada*, p. 697.

irmão Achile não. Assim é”.²⁵⁸ E para onde esse tipo de explicação aponta? Exatamente para a identificação entre a ordem do humano e a chamada ordem da natureza. Esse o ônus da cientificidade requerida pela psicologia. Trata-se de reduzir a complexidade dos atos humanos a algumas propriedades simples, assim como o químico reduz uma substância complexa a uma combinação de moléculas e, por fim, a um aglomerado de átomos, eles mesmos irreduzíveis. A oposição sartriana já é esperada: “E, todavia, sentimos obscuramente que Flaubert não ‘recebeu’ sua ambição. Esta é significativa e, portanto, livre. Nem a hereditariedade, nem a condição burguesa, nem a educação podem explicá-la”.²⁵⁹

Sartre reivindica um “verdadeiro irreduzível”, aquele que produzisse em nós um sentimento de satisfação. Mas o que, para além da constante dúvida sobre o que poderia nos satisfazer, esse “verdadeiro irreduzível” quer dizer? Sartre nos dá uma pista. Ele quer um evento significativo, aquele que nem a hereditariedade, nem a condição burguesa seriam capazes de nos oferecer. Em outro texto, de 1939, intitulado *Esboço de uma teoria das emoções*, é ao caráter significativo de um fenômeno que Sartre também faz alusão em sua crítica avassaladora à psicologia. Tratava-se ali de ensaiar o esboço de uma psicologia fenomenológica, primeiro projeto sartriano, que já observamos nas páginas de seu primeiro texto filosófico: *A transcendência do Ego*. O que é uma emoção? Uma emoção, dirá Sartre, é um fenômeno, quer dizer, um evento significativo. É algo que aponta para uma totalidade sintética e não simplesmente a soma de fatos heteróclitos.

É essa mesma exigência que está presente agora, nas páginas de *O Ser e o Nada*. O verdadeiro irreduzível é um evento significativo, aquele que estabelece relações com a totalidade do humano. E esse evento significativo, dirá Sartre, é algo que está para além de uma causa ou de um simples “porque” que já não comportaria nenhum “por quê?” Ele é fruto de uma certa compreensão pré-ontológica da realidade humana. “Não se trata da indagação ingênua 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 m recusa, vinculada a tal compreensão, de considerar o homem como sendo analisável e redutível a dados primordiais e desejos (ou ‘tendências’) determinados, suportados pelo sujeito tal como as propriedades o são por um objeto”.²⁶⁰

²⁵⁸ Ibid., pp. 685 e 686.

²⁵⁹ Ibid., p. 686.

²⁶⁰ Ibid., pp. 686 e 687.

Certa compreensão pré-ontológica da realidade humana? Aqui compreensão pré-ontológica significa recusar entender o homem como sendo um substrato que recebesse do exterior e passivamente tendências irreduzíveis. Sartre quer resgatar a idéia do homem como unidade pessoal, que não passa de uma livre unificação. Flaubert, por exemplo, é um projeto individual e sua unificação é um absoluto não-substancial. “Ser, para Flaubert, como para todo sujeito de ‘biografia’, é unificar-se no mundo. A unificação irreduzível que devemos encontrar, unificação que é Flaubert e que pedimos aos biógrafos para nos revelar, é, portanto, a unificação de um *projeto original*, unificação que deve revelar-se a nós como um absoluto *não-substancial*”.²⁶¹

Uma pessoa não é a soma de suas inclinações, tendências ou desejos porque o verdadeiro irreduzível opera por síntese, isto é, cada gesto, cada tendência do indivíduo não é o elemento que se junta a outros para definir a pessoa, mas cada gesto é significativo; contém e expressa o todo. “Todo desejo apresentado como irreduzível é de uma contingência absurda e envolve na absurdidade a realidade humana tomada em seu todo”.²⁶²

Dizer que há um projeto original, um verdadeiro irreduzível equivale a considerar cada conduta (que não perde, assim, seu caráter secundário²⁶³) como a expressão, por vezes contraditória²⁶⁴, em ato desse projeto. Entendamos. Cada ato como expressão, mesmo que contraditória, de um certo projeto original. Estamos tão acostumados a raciocinar pelo modelo lógico-analítico, que entende o concreto como um modo ou uma manifestação do abstrato, que logo consideramos esse projeto original como o mais abstrato que se reflete no concreto mais particular, como uma classificação, como na botânica, em que, por exemplo, o gosto pelo remo é a manifestação de um desejo mais geral: o gosto pela aventura. Ora, não é disso que se trata. Cada gesto como expressão do projeto original significa que o concreto enriquece o abstrato na mesma proporção em que é através dele mais bem compreendido. O concreto, assim, não é simplesmente o abstrato enfraquecido porque particularizado. Se o abstrato permite que se compreenda o concreto, não podemos

²⁶¹ Ibid., p. 687.

²⁶² Ibid., p. 687.

²⁶³ Secundário aqui para diferenciar do que é original.

²⁶⁴ A conduta pode ser contrária ou mesmo contraditória em relação ao projeto original porque não se tem clareza desse projeto. Daí porque, entre outros motivos, cada conduta expressa e não apenas reflete esse projeto.

esquecer que esse mesmo concreto enriquece o abstrato, já que este não é uma categoria lógica alheia à particularidade. “(...) tal como aquelas classificações botânicas, esta classificação psicológica não logra explicar o enriquecimento concreto que a tendência abstrata por ela considerada experimenta em cada etapa”.²⁶⁵ Ora, dizer que cada ato é significativo, é dizer também que ele não se limita a ser apenas o que é. Há, por assim dizer, uma significação que transcende o ato particular e essa significação ruma para a totalidade da pessoa. “(...), trata-se de recobrar, sob aspectos parciais e incompletos do sujeito, a verdadeira concretude, a qual só pode consistir na totalidade de seu impulso rumo ao ser e de sua relação original consigo mesmo, com o mundo e com o outro, na unidade de relações *internas* e de um projeto fundamental”.²⁶⁶

Agora já estamos em condições de entender por que Sartre fala em “verdadeiro irreduzível” para se contrapor àqueles “dados primários” a que os psicólogos empíricos chegam, dando, assim, por terminada a sua investigação. À primeira vista, falar em “verdadeiro irreduzível” parece mais indicar uma confusão e aumentar a dificuldade do problema do que exatamente pôr as coisas em novas bases. Parece mais se tratar da confissão de que a identificação desse projeto original é tão arbitrária quanto aquele procedimento incansavelmente criticado no psicólogo. “Verdadeiros irreduzíveis”? A mera colocação do adjetivo “verdadeiro” bastaria para nos satisfazer, como exige Sartre, e daria conta, ainda, de responder, por sua própria evidência de irreduzível? Pois bem. Cada ato é significativo e por isso é transcendente, remete para algo diferente de si, isto é, não é o que é. E é precisamente esse lançar-se para fora de si que cada gesto, por ser significativo, opera, que podemos encontrar finalmente o verdadeiro irreduzível, ou como dirá Sartre: “É por essa razão que a irreduzibilidade do resultado obtido desvelar-se-á com evidência; não porque seja o mais pobre abstrato, mas por ser o mais rico; a intuição, aqui, será a captação de uma plenitude individual”.²⁶⁷

Para essa psicanálise que Sartre propõe, o homem, a pessoa é uma totalidade e é por isso que ela não é a somatória dos seus atos. A soma dos modos espinosanos não nos dá a substância, mas a substância está, de certa forma, em cada um de seus modos. Um pouco como cada mônada leibniziana que expressa, segundo o seu ponto de vista, o universo

²⁶⁵ SARTRE – *O Ser e o Nada*, p. 688.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 689.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 689.

inteiro. Aqui, cada ato expressa, a seu modo, a escolha original do indivíduo e não o faz passivamente porque o ato não é reflexo dessa escolha, mas expressão, donde o enriquecimento que o concreto opera em relação ao mais abstrato. Aqui a parte é *pars totalis*: é a pessoa inteira que se encontra, de certa forma, em cada um de seus gestos. E assim começamos a entender o que significa falar, por exemplo, em necessidade Flaubert e ainda assim não cairmos no esquema analítico-causal. Compreender Flaubert (Genet) é vê-lo inteiro em cada um de seus atos.

O método psicanalítico proposto por Sartre é por princípio aplicável a todos os homens, mas isso exigiria uma investigação particular e detalhada de cada homem, já que há tantos projetos possíveis quanto homens possíveis. No entanto, é preciso começar a aplicar o método, verificar sua eficácia, ajustar concretamente seus procedimentos. Nosso tempo criou uma série de pessoas que podemos classificar como biografáveis ou cuja biografia seria mais facilmente estabelecida: escritores, políticos, personagens históricos. O princípio básico e fundamental que o método psicanalítico obedece é: “Nessas investigações, seremos guiados pelo seguinte princípio: não nos determos salvo frente à irreduzibilidade evidente, ou seja, jamais supor que alcançamos o projeto inicial até que o fim projetado apareça como o próprio ser do sujeito considerado”.²⁶⁸

A hermenêutica heideggeriana, diz Sartre, opera com o par autêntico e inautêntico, mas esse par ainda não nos satisfaz como sendo o detentor da escolha originária. Em primeiro lugar, esses termos estão carregados de um sentido ético, mesmo à revelia de seu autor. Em segundo lugar, ambos apontam para um projeto primordial de viver. É preciso que encontremos algo que seja ainda mais fundamental, que, esse sim, não remeta a algo além de si, que seja realmente uma evidência irreduzível.

Quais as exigências para esse projeto mais fundamental? Ele não deve remeter a nenhum outro e deve ser concebido por si mesmo. Irreduzibilidade e evidência, eis as características de um projeto fundamental de um indivíduo. Ele é o próprio ser do Para-si na medida em que o Para-si é o ser para o qual o seu próprio ser está constantemente em questão. Dito de outro modo, ele se apresenta como um possível do Para-si e se manifesta sob o signo do valor. Se o Para-si é falta de ser, então, o possível se apresenta como aquilo que falta ao Para-si e o valor é a totalidade de ser faltada. Concretamente essa falta de ser

²⁶⁸ Ibid., p. 691.

do Para-si se expressa como liberdade que carrega em seu bojo um projeto de ser. Eis aqui, dirá Sartre, o irreduzível que esperávamos: se o Para-si é ontologicamente falta de ser (donde sua liberdade) e desejo de ser (donde a relação entre possível e valor), então, é preciso verificar como, concretamente, essa falta de ser que exige preenchimento se expressa. Nesse momento encontraremos o projeto de ser singular que caracteriza um Para-si. E é preciso apreender que cada tendência empírica existe juntamente com o projeto original de ser numa relação de expressão e satisfação simbólica. “Não há primeiro um desejo de ser e depois milhares de sentimentos particulares, mas sim que o desejo de ser só existe e se manifesta no e pelo ciúme, pela avareza, pelo amor à arte, pela covardia, pela coragem, as milhares de expressões contingentes e empíricas que fazem com que a realidade humana jamais nos apareça a não ser manifestada por tal homem em particular, por uma pessoa singular”.²⁶⁹

Do ponto de vista ontológico, o desejo primordial do Para-si é realizar a fusão Em-si-Para-si, quer dizer, ser um ser que seja ao mesmo tempo estável como as coisas — isto é, densidade absoluta —, e carregue a consciência de si. Numa palavra, o desejo primordial do Para-si é ser Deus. O Para-si quer ser totalidade destotalizada, projeta ser, enquanto Para-si, um ser que é o que é. Tantas vezes Sartre foi acusado de postular uma concepção do homem impossível de ser sustentada por qualquer homem particular. Seu humanismo, nesse sentido, não passaria de anti-humanismo, ou até de um super-humanismo. A concepção sartriana do Para-si como fratura ontológica e da liberdade, indissociável de uma noção integral de responsabilidade, exigiriam, assim, um além do homem: só um herói poderia suportar tamanho rigor da existência. Ora, quando Sartre define o homem como transcendência é para dizer também que ele não cabe em si, que o homem é um ser que abunda. Donde a verdade da concepção religiosa: o homem projeta Deus porque ele é constante escape de si, é tentativa ininterrupta de superação da finitude que ele é. Ter como desejo mais profundo e fundamental (e os desejos mais particulares não são senão a expressão deste) ser Em-si-Para-si é a constatação de que só sendo mais que o homem será possível resgatar algum humanismo numa realidade desde muito desumanizada. O humanismo radical, portanto, longe de ser um anti-humanismo é um humanismo integral,

²⁶⁹ Ibid., p. 692.

no sentido de que só uma atitude deveras humana poderá recuperar esse humanismo já perdido.

Se é assim do ponto de vista mais geral, é preciso salientar que esse desejo de ser Deus não se confunde com uma natureza ou essência, o que acabaria por negar a liberdade. “Responderemos dizendo precisamente que, se o sentido do desejo é, em última análise, o projeto de ser Deus, o desejo jamais é constituído por tal sentido, mas, ao contrário, representa sempre uma invenção particular de seus fins. Com efeito, esses fins são perseguidos a partir de uma situação empírica particular; e é inclusive essa perseguição que constitui em situação os arredores. O desejo de ser sempre se realiza como desejo de maneira de ser”.²⁷⁰ Quer dizer, é sempre em situação e numa situação empírica particular que esse desejo do Para-si se manifesta. Desejo de ser é sempre desejo de maneira de ser. Se é assim, se o projeto fundamental não é uma natureza, como identificá-lo? Aqui a comparação é com a maneira como o objeto se manifesta em Husserl: por perfis. É sempre por perfis que temos acesso a um objeto e, por conseguinte, ele escapa a esse perfil mesmo. Assim ocorre com a relação entre o desejo mais fundamental e os desejos empíricos. É sempre pelos últimos que temos acesso ao primeiro. O desejo fundamental, bem entendido, não é a somatória dos diversos desejos empíricos, mas é pela comparação desses desejos empíricos que alcançamos o projeto original. A liberdade, portanto, é esse projeto do Para-si de ser Em-si-Para-si, na medida mesma que é negação do ser.

A ontologia do Para-si diz ser possível uma investigação de toda e qualquer pessoa em busca de seu projeto fundamental, mas aqui se encontra o alcance e o limite da ontologia. A investigação de uma singularidade concreta, embora iluminada por uma elucidação ontológica acerca do ser do Para-si, escapa aos limites da ontologia. Por outro lado, a pura descrição empírica não nos daria senão uma série de nomenclaturas e classificações. Donde o lugar de uma psicanálise existencial como método propriamente compreensivo. “O *princípio* desta psicanálise consiste na assertiva de que o homem é uma totalidade e não uma coleção; em conseqüência, ele se exprime²⁷¹ inteiro na mais insignificante e mais superficial das condutas — em outras palavras: não há um só gosto,

²⁷⁰ Ibid., pp 693 e 694.

²⁷¹ Cf. a interpretação do professor Carlos Alberto Ribeiro de Moura. “Husserl: significação e existência”, In: Racionalidade e crise, sobretudo páginas 182 e 183.

um só tique, um único gesto humano que não seja revelador”.²⁷² Se esta psicanálise tem um princípio, ela tem também um objetivo: decifrar os comportamentos empíricos e determiná-los conceitualmente; um porto de partida: a experiência; um ponto de apoio: a compreensão pré-ontológica e fundamental que o homem tem da pessoa humana; e finalmente um método: a comparação das diversas condutas particulares.

Trata-se de uma verdadeira investigação e compreensão hermenêutica. As várias similitudes desse método com a psicanálise freudiana²⁷³ exigem que se mantenha o seu nome de batismo, mas as diferenças recomendam que a designemos mais propriamente por psicanálise existencial. Tanto a psicanálise freudiana quanto a existencial consideram que há relação de simbolização entre todas as manifestações objetivamente discerníveis da “vida psíquica” e as estruturas fundamentais e globais da pessoa. As duas psicanálises recusam, afirma ainda Sartre, a existência de dados primordiais. Para a psicanálise empírica nada há antes da história do indivíduo, assim como para a psicanálise existencial nada há antes do surgimento original da liberdade humana. Aqui liberdade e história convergem para a consideração do homem como historização perpétua, como situação. “Ambas as psicanálises consideram o homem como uma historização perpétua e procuram descobrir, mais do que dados estáticos e constantes, o sentido, a orientação e os avatares dessa história. Por isso, ambas consideram o homem no mundo e não aceitam a possibilidade de questionar aquilo que um homem é sem levar em conta, antes de tudo, sua *situação*”.²⁷⁴

Ambas as psicanálises buscam uma atitude fundamental em situação do indivíduo. A empírica procura determinar o complexo enquanto a existencial quer encontrar a escolha original. Em ambos os casos, o método é aplicado objetivamente. Mesmo que o próprio sujeito aplique sobre si o método psicanalítico, é preciso que exerça sobre si mesmo o olhar do outro. O indivíduo, assim, não detém privilégio sobre a investigação de si mesmo, já que

²⁷² SARTRE – *O Ser e o Nada*, p. 696.

²⁷³ Sobre este ponto, André Yazbek nos diz: “As críticas que Sartre dirige à psicanálise freudiana recheiam parte de seu ensaio onto-fenomenológico. Devemos então, nas linhas que se seguem nos deter novamente sobre as relações específicas entre ambas as psicanálises. Antes de tudo, sublinhe-se com vigor o fato de que a rejeição de Sartre ao conceito de *inconsciente* vem a par com a rejeição da quase totalidade do sistema de investigação psicanalítica de Freud. Não se trata de uma ojeriza especial pela postulação do *inconsciente*, mas sim, com efeito, da rejeição e da conseqüente confrontação de partes substanciais do modelo freudiano com aquele apregoado por Sartre em *L'être et le néant* — evidentemente, o modelo psicanalítico existencial é produto das investigações anteriores do filósofo francês acerca do imaginário, das emoções, da transcendência do ego etc”. (YAZBEK – *A Nostalgia do Impossível*, p. 245).

²⁷⁴ SARTRE – *O Ser e o Nada*, p. 697.

é necessário um distanciamento que apenas a perspectiva do outro pode oferecer. O indivíduo pode aplicar sobre si mesmo a psicanálise existencial, mas, se o fizer, terá de abandonar, nessa investigação compreensiva, a perspectiva de si como Para-si, sua compreensão de si propriamente vivencial. Por que isso ocorre? Para uma liberdade, sua transcendência, a não ser por má-fé, jamais se cristaliza, dessa forma, seu movimento de transcendência não pode ser paralisado. Mesmo o passado²⁷⁵ de um Para-si é para si mesmo reassunção de seu ser: ele guarda um fundo objetivo, na medida em que ele encerrou uma série de condutas, mas tal objetividade do passado não é suficiente para que sua transcendência seja ultrapassada como faria a perspectiva do Para-outro ao transformar a transcendência de outro Para-si em transcendência transcendida. Donde os limites de uma psicanálise existencial: qualquer assertiva que eu faça a respeito das escolhas/condutas futuras de um indivíduo (e esse juízo preciso ser baseado em condutas anteriores) exige também, por parte de quem aplica o método, uma aposta numa certa continuidade coerente. Apenas por coerência objetiva o passado iluminará o futuro. E aqui começamos a compreender a inversão dialética que Sartre opera na interpretação na dinâmica da temporalidade.

Essa “continuidade coerente” ou esse “passado que ilumina o futuro” deve ser muito bem compreendido. Na verdade, na correta compreensão de um Para-si, é o futuro que retroage sobre o passado para atribuir-lhe sentido, aqui é o não-ser que opera em relação ao ser, dando-lhe significado. O Para-si é sempre projeto de si, está sempre adiante de si. O “para” que compõe o “Para-si” é busca de si, é movimento rumo a si mesmo. E é esse “si” faltante que o Para-si deseja encontrar que retroage sobre as condutas do Para-si. Entretanto esse “si” é não-ser ou não-ser ainda, portanto, depende do passado para se sustentar. Donde a dialética da temporalidade (que se identifica com o próprio ser do Para-si, que é o que não é e não é o que é): o futuro tem seu ser sustentado pelo passado (dimensão de ser do Para-si), já que é só pelo exame dessas condutas passadas que podemos identificar o projeto de ser do Para-si, mas por outro lado, esse passado escapa de ser uma dimensão (escapa ao ser) estritamente objetiva, na medida em que depende do futuro para conferir-lhe sua própria razão de ser. “Se a atração vertiginosa do mal é primeira, a inversão do tempo aparece tão

²⁷⁵ “Pela morte o Para-si se converte para sempre em Em-si, na medida em que deslizou integralmente no passado. Assim, o passado é a totalidade sempre crescente do Em-si que somos. (Ibid., p. 168).

claramente quanto no Discurso sobre a história universal. É o futuro que decide o presente; já que o ser subordina o fazer, já que mato para ser criminoso e já o sou, o criminoso que serei, que sou desde toda a eternidade, suscita em mim um assassinato que escolhe seus pretextos”.²⁷⁶

A psicanálise empírica parte do postulado do inconsciente, entendido por Sartre como um lugar ao mesmo tempo alheio e inacessível à consciência, mas determinante em relação às condutas conscientes. A noção de inconsciente já é rejeitada por Sartre no início de *O Ser e o Nada* porque pressuporia, para ele, a existência de uma consciência ignorante de si. A intencionalidade da consciência, ponto de partida sartriano, faz com que o inconsciente psicanalítico lhe apareça como um absurdo. “É uma condição necessária: se minha consciência não fosse consciência de ser consciência de mesa, seria consciência desta mesa sem ser consciente de sê-lo, ou, se preferirmos, uma consciência ignorante de si, uma consciência inconsciente — o que é absurdo”.²⁷⁷ Mas agora Sartre nos esclarece sobre a origem desse equívoco psicanalítico. Em primeiro lugar, consciência (de) si não é conhecimento. O conhecimento é uma operação de segundo grau e que exige um ato de reflexão, isto é, que uma consciência refletida seja posta como objeto por um ato de consciência reflexionante e tudo isso na unidade de uma mesma consciência. Até aqui nenhuma novidade²⁷⁸. Ora, se consciência não é conhecimento é porque Sartre não entende também compreensão como sinônimo de conhecimento. Como Heidegger de *Ser e Tempo*, para o qual temos uma compreensão pré-ontológica de nós mesmos antes mesmo de qualquer conhecimento objetivo oferecido pelas ciências. “Enquanto procura, o questionamento necessita de uma orientação prévia do procurado. Para isso o sentido do ser já nos deve estar, de alguma maneira, disponível. Já se aludiu: nós nos movemos sempre numa compreensão do ser”.²⁷⁹ Também em Sartre, o trabalho de uma psicanálise existencial, a posição deliberada do Para-si sob a perspectiva objetiva do outro revela em termos objetivos e de conhecimento aquilo que já era alvo de uma compreensão. “Não podendo servir de base para a psicanálise existencial, a reflexão a ela irá fornecer, portanto, simplesmente materiais em bruto acerca dos quais o psicanalista deverá tomar a atitude

²⁷⁶ Idem. Saint Genet, p. 105.

²⁷⁷ Idem. *O Ser e o Nada*, p. 23.

²⁷⁸ Esse argumento já havia sido desenvolvido à exaustão nas obras anteriores de Sartre, sobretudo no pequeno ensaio *A Transcendência do Ego*.

²⁷⁹ HEIDEGGER – *Ser e Tempo*, p. 31.

objetiva. Só assim poderá *conhecer* aquilo que já *compreende*. Daí resulta que os complexos extirpados das profundezas inconscientes, tal como os projetos revelados pela psicanálise existencial serão apreendidos do *ponto de vista do outro*".²⁸⁰ É, portanto, essa diferenciação que orienta a construção do inconsciente psicanalítico.

Se há, assim, semelhanças entre a psicanálise tradicional e a psicanálise existencial há, em todo caso, diferenças²⁸¹ fundamentais. A psicanálise se preocupa com a história de um indivíduo e essa é sua contribuição fundamental. A psicanálise existencial identifica essa história com a própria liberdade porque ambas são um fazer. A psicanálise existencial não se detém diante dos explicativos: libido, vontade de poder. Ela se orienta sempre rumo à descoberta de um verdadeiro irreduzível, um projeto original. Vejamos como essa psicanálise caminha, agora, a partir de um texto específico: o ensaio de Sartre dedicado a Jean Genet.

²⁸⁰ SARTRE – *O Ser e o Nada*, pp. 698 e 699.

²⁸¹ “As psicanálises empíricas teriam uma decisão prévia a respeito de seu termo irreduzível, a libido ou a vontade de potência, o que não ocorreria com a psicanálise existencial, que encontraria o irreduzível, deixando que este se anunciasse a si mesmo, através de uma intuição evidente”. (GONÇALVES, Camila – *Desilusão e história na psicanálise de J. P. Sartre*, p. 153.

CAPÍTULO VII

O caso Jean Genet: liberdade e alienação

Quando Sartre se pronuncia a respeito de seu ensaio dedicado a Jean Genet, é para dizer que ali, naquele texto, publicado uma década depois de *O Ser e o Nada* e com o objetivo de dar continuidade ao projeto de uma psicanálise existencial esboçado no final de seu Ensaio de ontologia fenomenológica, está o ponto-chave de sua noção de liberdade. Ao se referir, assim, anos depois ao estudo sobre Genet, Sartre vai mais longe e diz ter elaborado ali a melhor exposição sobre o que entendia por liberdade²⁸². Tentativa de superação da psicanálise tradicional²⁸³ e também do próprio marxismo, esse texto persegue de maneira sistemática a tarefa a que Sartre sempre se propôs: a compreensão da irreduzível realidade humana, e irreduzível se aplica aqui porque ela se dirige a uma liberdade singular e concreta personificada na figura de Jean Genet. A melhor exposição sobre a liberdade, compreensão de um indivíduo singular que nem a psicanálise nem o marxismo de seu tempo seriam capazes de oferecer. Ora, como localizar, então, este ensaio de Sartre com pretensões tão admiráveis, no curso de sua trajetória intelectual? Melhor exposição sobre a liberdade quer dizer também negação de *O Ser e o Nada*? Veremos que o par liberdade e situação²⁸⁴ posto em marcha pela primeira vez por Sartre ali mesmo em *O Ser e o Nada* é o que nos permitirá entender o sentido de pretensões tão pouco modestas.

O singular trabalho biográfico que Sartre elabora sobre Genet parece enfatizar aquele aspecto da liberdade que, na opinião unânime dos críticos, o filósofo francês sempre acabou por negligenciar. É a alienação e a brutalidade das coisas, sentenciam seus críticos, que Sartre ignora ao postular nas páginas de *O Ser e o Nada* o absoluto da liberdade. Ser livre ontologicamente corresponde, nesse tipo de leitura, ao abandono da perspectiva histórica

²⁸² Cf. as entrevistas dadas por Sartre em *Situations IX*.

²⁸³ “Mas Genet é uma pedra de toque que permite determinar os limites da explicação psicanalítica. (SARTRE – Saint Genet, p. 129).

²⁸⁴ É preciso notar que a dialética sartriana não se resolve em termos de síntese, é sempre mantida a tensão entre os opostos.

em nome de uma concepção metafísica e idealista da filosofia. E se há idealismo e metafísica tradicional nas páginas daquele Ensaio de ontologia fenomenológica é porque há, por outro lado, conservadorismo e manutenção da ordem burguesa no aspecto político, dizem seus críticos mais severos. Entretanto, é para falar do lado negativo da liberdade, ou da correta inversão dialética dos aspectos negativo e positivo da liberdade, que Sartre se propõe a tratar de Jean Genet. O surpreendente, nessa tentativa, é que Sartre o faz sem abdicar um só momento das teses de *O Ser e o Nada*. E, no entanto, o que se nota nesta biografia, é a ininterrupta conversão dialética do negativo em positivo. Mesma conversão, diga-se de passagem, que se opera quando voltamos nossa atenção para a maneira como Sartre relaciona liberdade e situação em *O Ser e o Nada*. Aqui como ali não há liberdade sem situação assim como não há situação a não ser pela liberdade. A alienação que o outro nos impõe exige uma livre reelaboração e a minha liberdade é sempre transcendida e ameaçada pela liberdade do outro. Fiquemos provisoriamente com essas informações e vejamos um pouco mais de perto algumas passagens do ensaio sobre Jean Genet.

As circunstâncias para a elaboração desse ensaio não deixam de ser anedóticas. A editora Gallimard pretendia publicar as obras completas de Genet e encarregou Sartre de prefaciá-la. Ocorre, no entanto, que a pena sartriana extrapolou os limites convencionais de uma introdução e acabou por surgir um texto de mais de 600 páginas, isto é, uma obra à parte. A aventura sartriana em fazer biografias já havia começado, logo depois da publicação de *O Ser e o Nada*, com um texto sobre Baudelaire, mas este, bem mais modesto, não alcança a riqueza de detalhes que verificamos em “Saint Genet”. Os comentadores de Sartre estabelecem uma divisão clássica para classificar os três ensaios biográficos mais conhecidos de Sartre: Baudelaire, Genet e Flaubert. O primeiro corresponderia exatamente à aplicação daquelas teses expostas em *O Ser e o Nada*; o monumental e inacabado estudo sobre Flaubert corresponderia a outra fase do pensamento sartriano cuja marca significativa seria o encontro com o marxismo e o tratamento da História. O estudo dedicado a Genet, nesse sentido, responderia por uma fase intermediária e de transição, isto é, estaria a meio caminho entre a metafísica de *O Ser e o Nada* e a práxis da Crítica da Razão Dialética. Eis porque este ensaio é tão significativo para os nossos propósitos: ele é considerado como o ponto de inflexão na interpretação tradicional do pensamento de Sartre. Se é assim, vejamos.

Em primeiro lugar é preciso salientar que se o texto sobre Genet é uma biografia, ela não é nos termos tradicionais. Não se trata de catalogar uma sucessão linear de acontecimentos cuja somatória resultaria na pessoa Genet. Aqui o que se opera é uma ininterrupta passagem do objetivo ao subjetivo, já que se trata de enfatizar a maneira mesma como Genet elaborou sua própria história. Já no primeiro parágrafo desse ensaio, Sartre diz que Genet pertence àquela família de pessoas que poderíamos classificar como “passadistas”. “Genet pertence a essa família de espíritos que chamamos hoje pela áspera palavra ‘passadistas’” (p. 15). Quando Freud em suas Cinco Lições de Psicanálise nos fala que seus doentes revelam uma fixação anormal ao passado é para concluir que os históricos vivem de reminiscências. Assim também ocorre com Genet, um evento acontecido em seu passado o faz eternizá-lo. Sartre chamará esse acontecido de drama litúrgico tantas vezes reiterado e encenado por Genet. A criança Jean Genet fora abandonada por seus pais biológicos e estava sob a responsabilidade da assistência pública francesa, que o havia deixado, por sua vez, sob a responsabilidade de uma família do campo francês. É, portanto, sob o cuidado de pais emprestados que o pequeno Genet é encaminhado. O evento marcante a que Sartre se refere quando chama Genet de passadista e que ele não cansa de rememorar teria acontecido quando essa criança tinha apenas dez anos. Até então ele representava o papel de uma criança doce e bem comportada, até mais inocente do que colegas da sua idade. Mas um evento mudaria toda essa imagem que Genet até aquele momento carregava. Como toda criança, Genet gosta de cometer pequenos furtos (ou como ele dirá, sua mão agia sem que ele percebesse). Evento absolutamente corriqueiro, comum a outras crianças e até a adultos, no entanto, ele, filho bastardo da sociedade, foi pego numas dessas brincadeiras sem muita importância, num desses gestos, num desses momentos em que sua mão se encontrava abandonada e tudo se passava como se sua alma não habitasse o seu corpo. Seu padrasto ao ver o pequeno Genet furtando algumas moedas sentenciava do alto da autoridade que só os adultos podem representar para uma criança: “você é um ladrão”. Nesse momento toda a realidade se condensa e Genet se vê sem defesa diante do olhar adulto que o surpreendera. “Na verdade não é incomum que a memória condense em um único momento mítico as contingências e os eternos recomeços de uma história individual.

(...) Eis o enredo desse drama litúrgico: um menino morre de vergonha, em seu lugar surge um marginal; o marginal será possuído pelo menino”.²⁸⁵

É certo que Genet tenta se defender e por mais de uma vez tenta elaborar algum juízo que o liberte daquela sentença incômoda: você rouba, logo você é um ladrão. Sartre faz questão de precisar as circunstâncias do pequeno Genet durante esse acontecimento. Se a sentença tivesse sido proferida pelo pai biológico de Genet, mais fácil seria a libertação dessa aterradora classificação; se fosse filho legítimo, Genet logo perceberia que não se rouba a própria família, que a idéia de herança é forte demais para permitir que um filho roube seus pais. Se ele tivesse sido surpreendido no começo da adolescência poderia ter se defendido acusando seus próprios acusadores, já que essa é a idade das revoltas e da contestação da ordem e dos valores do mundo. Mas é uma criança que é acusada de um adjetivo cuja reciprocidade está socialmente interdita. Genet não pode dizer, “roubo como outros homens de bem também roubam”, a rígida moral do campo na qual ele foi educado não permite tal analogia. Genet se vê, assim, surpreendido e definitivamente qualificado pelo olhar do outro. Qualquer das duas alternativas de retomada de si como sujeito esboçadas nos casos acima estavam por princípio interditas ao menino Genet. Bem ao contrário, naquele “instante fatal” toda sua estrutura subjetiva havia sido deslocada: o lugar antes ocupado por uma subjetividade em formação era agora preenchido pelo ser-objeto de Genet. São o olhar e o juízo do outro que revelam a ele a verdade sobre seu ser. Está sob a tutela de pais adotivos, fato que ele não pode ignorar; está numa idade em que facilmente seu ser-para-outro se sobrepõe a seu ser-para-si. Está, portanto, sob o jugo de uma interdição. Genet não é como os outros e sabe disso (as circunstâncias de sua origem só revelam a ele a benevolência das pessoas de bem).

Em termos técnicos da filosofia sartriana o que ocorre aqui é o fenômeno da alienação, que submeteu uma criança a um exílio que mesmo um adulto teria dificuldades para enfrentar. Quando Sartre descreve em *O Ser e o Nada* o ser-para-outro é só nesse momento, diante da irrefutável presença do outro, que aparece a figura da alienação. “Com efeito, captar-me como *sendo visto* é captar-me como sendo visto *no mundo* e a partir do mundo. O olhar não me destaca no universo: vem buscar-me no cerne de minha situação e só apreende minhas relações indecomponíveis com os utensílios; se sou visto sentado, devo

²⁸⁵ SARTRE – *Saint Genet*, p. 15.

ser visto ‘sentado-em-uma-cadeira’; se sou captado reclinado, é como ‘reclina-para-o-buraco-da-fechadura’. Mas, de súbito, essa alienação de mim que é *ser-visto* encerra a alienação do mundo que organizo.”²⁸⁶ Qualquer objeto, qualquer utensílio do mundo pode representar um obstáculo à minha liberdade e é só por essa liberdade, que o ilumina, que ele se torna um obstáculo ou um auxílio. Mas só o outro, uma outra liberdade, pode representar um *limite* à minha liberdade. É só para o outro que pode apreender a transcendência que sou como transcendência transcendida, isto é, como o aniquilamento mesmo de minha transcendência. Em relação a todos os objetos do mundo eu sou o único operador da organização-mundo, mas diante de uma outra liberdade me deparo com uma outra configuração do mundo que não depende de mim para agir, donde o escândalo da existência do outro. Veremos mais adiante que aqui parece se localizar o segredo da liberdade que Genet ainda manterá. Por agora, voltemos ao ensaio de Sartre.

A imagem que a criança Genet tinha de si mesma, dada pelo olhar dos outros evidentemente, é absolutamente transfigurada depois daquele evento, daquele drama litúrgico vivenciado por aquele menino. Naquele momento começa a surgir um outro ser. Banido do universo das pessoas honestas, Genet é obrigado a localizar em sua própria origem os motivos de tamanha condenação. “Genet não tem mãe nem herança; como poderia ser inocente? Apenas com a sua existência, ele já perturba a ordem natural e a ordem social. (...) Sob essa inocência de princípio que os adultos lhe conferiram, esconde-se o sentimento de uma culpabilidade inapreensível. 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.”²⁸⁷ “Também já era de se esperar, dizem os adultos, homens de bem, filho de peixe, peixinho é”. Como um pária de uma sociedade rigidamente assentada nos valores familiares poderia compartilhar os mesmos valores das pessoas honestas? Seria como contrariar sua própria natureza. Filho sem mãe, acidente sem causa, Genet é obrigado a se reconhecer como diferente dos outros, como diferente das pessoas de bem, logo um outro em relação ao Ser e ao Bem. E não poderia ser diferente, já que aquelas pessoas honestas lhe ensinaram seus mais sólidos valores.

²⁸⁶ Idem. *O Ser e o Nada*, p. 339.

²⁸⁷ Idem. *Saint Genet*, pp. 20 e 21.

E é esse acontecimento original que repercutirá dali em diante em todas as atitudes de Genet, desde suas preferências afetivas até o mais fino traço de sua escrita. “Mas é impressionante como as humilhações amorosas de um pederasta, como os riscos profissionais de um ladrão, são coroados de uma aura sagrada, a propósito de um acontecimento banal e cotidiano, Genet é ‘invertido’, ‘revirado como uma luva’, o mundo inteiro é posto em jogo, toca-se com o dedo o inevitável. Esses acidentes do erotismo e do ofício têm um significado que os ultrapassa e, como se disse a respeito do amor, ‘são muito mais do que são’. É que eles deixam transparecer a ‘maldição imortal’, que fez nascer um monstro e morrer uma criança.”²⁸⁸

Evidentemente as coisas não aconteceram assim como num instante, como num instante fatal, mas isso não é de todo importante, o que importa é que é dessa maneira que Genet as vivencia. “Isso aconteceu assim ou de outra maneira. Muito provavelmente, houve faltas e castigos, juras solenes e recaídas. Pouco importa: o que conta é que Genet viveu e não pára de reviver esse período da sua vida como se ele houvesse durado apenas um instante.”²⁸⁹ Foi como uma transformação radical em seu ser que a sentença de seu padrasto nele repercutiu. E é este o método que Sartre utilizará: pela análise dos mitos, restabelecer os fatos em sua verdadeira significação.

O fato é que Genet vivia no mito da inocência infantil, análogo àquele do paraíso perdido. E foi nessa fase que sua primeira e definitiva imagem do homem se formou. Dali para a frente, pouco importa o que ele faça, essa imagem permanecerá como uma certeza inabalável. “Trabalho, família, pátria, honestidade, propriedade: essa sua concepção do Bem, para sempre gravada no seu coração. Mais tarde, ele poderá roubar, mendigar, mentir, prostituir-se, mas nunca mudará de idéia. O senhor pároco diz que ele tem uma natureza mentirosa.”²⁹⁰ Pois bem, essa a herança que Genet carregará até sua vida adulta, ele sempre reconhecerá no outro a imagem daquilo que lhe foi arrancado, é no outro que se localiza o Bem.

Começamos a entender aqui a metamorfose de que fala Sartre durante quase todo o ensaio dedicado a Genet, a chamada conversão ao mal, parte do texto sobre a qual nos deteremos aqui. A escolha originária de Genet foi sua conversão ao mal, foi auto-

²⁸⁸ Ibid., pp. 17 e 18.

²⁸⁹ Ibid., p. 29.

²⁹⁰ Ibid., p. 19.

determinar-se a querer ser mau, já que, assim como a inocência de sua infância, lhe retiraram também a possibilidade de participação no Ser e no Bem. Essa escolha é tão fundamental que repercute em cada um de seus gestos. “Nós outros que viemos da espécie, temos o mandato de continuar a espécie. Mas Genet, sem pais, se prepara para morrer sem descendência. Sua sexualidade será feita de tensão abstrata e esterilidade”.²⁹¹

E Genet já não tinha alternativa. Nunca lhe ensinaram que nós somos também aquilo que fazemos e não apenas aquilo que temos. Desprovido de qualquer laço de parentesco, é ao Estado, com um determinado número de processo, em alguma repartição pública, que pertence a verdade de sua origem. Trata-se de um pária de uma sociedade que não suporta as circunstâncias de sua origem sem ter que rever seus próprios valores. Mas isso não é tão simples, ou pelo menos tão unilateral assim. É mais fácil escolher um bode expiatório e nele depositar a responsabilidade por qualquer instabilidade no ser, por qualquer mazela social. E a falta de alternativa do pequeno Genet tem relação exatamente com o modo de vida daqueles que lhe deram sua primeira imagem do homem. “O acaso teria podido romper o círculo, dissociar o ser do ter; se ele tivesse sido confiado a uma família operária, vivendo no subúrbio de uma cidade grande, se logo cedo fosse acostumado a ver até o seu direito de possuir contestado, ou se seu pai adotivo trabalhasse em um setor socializado da produção, ele teria aprendido, talvez, que também se é o que se faz”.²⁹² Genet jamais se libertará completamente daquela concepção do bem que ele adquiriu na infância. Entretanto, num sentido, sua conversão, mesmo sob todos os seus protestos, jamais é total. Ele aprendeu que a moral verdadeira é aquela da qual ele foi expulso bem cedo, nunca procurará substituí-la, ao contrário, é sempre por reação a ela que ele se esforçará em cada um de seus atos. Seu desejo profundo de fazer o mal, de ser, do íntimo de sua vontade, tudo aquilo que disseram que ele era, será sempre um processo de enriquecimento do ser e do bem. São os valores das pessoas honestas, que o condenaram na mais tenra infância, que ele reforçará em cada um de seus atos, em cada crime cometido, em cada ato de sua sexualidade homossexual. É que ele escolheu a pura transgressão como fim, mas essa pura transgressão não tem ser próprio e sua afirmação, assim, é sempre confirmação de seu contrário. Numa palavra, Genet jamais se livrará daquela primeira imagem do homem que

²⁹¹ Ibid., pp. 20 e 21.

²⁹² Ibid., p. 25.

ele aprendeu a forjar. Eis um ponto que ganha cada vez mais peso e importância no desenvolvimento do pensamento sartriano: a herança que nossa infância nos oferece. Muito pouco tematizada nas primeiras obras de Sartre, em que se parecia falar apenas de um Para-si já adulto, a infância (ou a maneira como a lembramos e vivenciamos) ganha importância capital nesse ensaio sobre Genet, e se tornará a herança insuperável, com a qual sempre temos que lidar, nas páginas de *Questão de Método* e na biografia dedicada a Flaubert.

A sentença de Sartre sobre a transformação, de criança a monstro, que Genet sofreu no momento em que estava mais sujeito ao olhar do outro, em que seu ser-para-outro se revelava muito mais potente do que seu ser-para-si, em que seu ser objeto era o essencial e seu ser sujeito o inessencial; essa sentença dada por Sartre é esclarecedora: “Houve outrora na Boêmia uma indústria florescente, que parece ter se deteriorado, pegavam crianças, fendiam-lhes os lábios, comprimiam-lhes o crânio e as fechavam dia e noite numa caixa, para que não crescessem. Com esse tratamento e outros da mesma espécie, faziam delas monstros muito divertidos e que davam excelente lucro. Para Genet, usaram um processo mais sutil, porém o resultado foi o mesmo: pegaram uma criança, fizeram dela um monstro por razões de utilidade social. Se, nesse caso, quisermos encontrar os verdadeiros culpados, devemos voltar-nos para as pessoas honestas e perguntar-lhes porque estranha crueldade elas fizeram de uma criança o seu bode expiatório”.²⁹³

O indivíduo mau existe porque o homem de bem o inventou, porque para aliviar suas próprias faltas é preciso localizar o mal no outro em absoluto diferente de mim. O mal aqui tem o mesmo estatuto que o nada sartriano. Assim como o nada é posterior ao ser e dele surge e nele se escora, o mal é posterior ao bem e dele depende para manter-se na existência. Eis porque a escolha original de Genet é sempre uma relação com o bem, uma dependência efetiva e imediata do ser. Ele jamais poderá atribuir positividade ao mal que escolheu e por isso seu projeto será uma perseverança na existência, mesmo quando a vida é o mais improvável. No entanto, Genet não escolheu o suicídio, ao contrário, estava longe disso, ele escolheu viver e assumiu a vida como impossibilidade. “Ele escolheu viver, disse contra todos: serei o ladrão. Admiro profundamente essa criança que quis, sem hesitação, na idade em que estamos ocupados apenas em macaquear servilmente, para sermos

²⁹³ Ibid., p. 35.

agradáveis. Uma vontade tão feroz de sobreviver, uma coragem tão pura, uma confiança tão louca no seio do desespero darão seu fruto: dessa resolução absurda nascerá, vinte anos depois, o poeta Jean Genet”.²⁹⁴

Em Genet o que localizamos é o privilégio do seu ser-para-outro sobre seu ser-para-si, trata-se da primazia do objeto que sou para o outro sobre o sujeito que sou para mim mesmo. Processo de objetivação que é mais bem compreendido se o tomarmos como alienação de si. Genet é também impossibilitado de qualquer relação de reciprocidade. É o outro, por princípio, que é mau, e o homem nunca reconhece como seu possível o destino daquele que se converteu ao mal, sobretudo quando esse mal se opera na modalidade do crime e da homossexualidade. “Felizmente existem em nossa sociedade produtos de desassimilação, detritos: crianças abandonadas, ‘carentes’, burgueses decaídos, ‘lupemproletariado’, desclassificados de todo tipo, em suma todos os miseráveis. Com esses, podemos ficar tranquilos: eles não podem agregar-se a nenhum agrupamento, pois ninguém quer saber deles; e, como a solidão é seu destino, também não temos que temer que eles se associem entre si, é por isso que de modo geral eles têm a preferência”.²⁹⁵ Sartre salienta, assim, que Genet não encontrará solidariedade²⁹⁶ entre os ladrões ou no meio dos homossexuais. Não há possibilidade de reciprocidade para esse pária da sociedade dos homens honestos. Entre os ladrões será considerado que só por acidente está no meio deles, já que conserva nos seus gestos a educação que recebeu dos homens de bem. O que se nota na descrição que Sartre faz desse escritor é que não há integração possível para ele. Expulso da sociedade das pessoas honestas, não será completamente integrado pela sociedade dos ladrões ou pelo grupo dos homossexuais. Como dirá Sartre, o lixo não gosta do lixo. “Genet é o único a roubar. Mais tarde conhecerá outros ladrões, mas permanecerá sozinho. No mundo do roubo veremos que não há reciprocidade; e como surpreender-se com isso, se

²⁹⁴ Ibid., p. 61.

²⁹⁵ Ibid., p. 41.

²⁹⁶ Sartre afirma a impossibilidade de reciprocidade entre os ladrões, assim como entre os homossexuais. Genet teria assumido o constante projeto de traição de seus pares. Sobre este ponto um outro biógrafo de Genet nos diz: “Beauvoir sem dúvida percebeu a inteligência e a cabeça dura de Genet, bem como o seu desdém por simples anedotas — um desdém que levou a um princípio artístico em seus romances, em que com frequência ele subverte deliberadamente o fluxo da narrativa ou dispensa o desfecho. Além disso, ela acreditava que, mesmo se promovendo como traidor, ele era na verdade leal para com os amigos. Genet pode ter rompido com amigos (frequentemente pelo que percebia como as falhas morais deles) mas em geral seus rompimentos não possuíam nada de obscuro”. (WHITE, Edmund – *Genet: uma biografia*, p. 323).

esses monstros foram fabricados de maneira que não possam solidarizar-se entre si?”.²⁹⁷ Mas foi o próprio Genet quem escolheu esse destino, esse que ele forjou sem perceber na infância. De fato, seu rompimento com o bem nunca foi definitivo e sua conversão ao mal era a maneira de permanecer em relação com aquela moral que ele nunca abandonou.

O que a sociedade operou e que Genet assumiu para si foi a conversão de seus crimes em substância ladroante. “Para a pequena casta de intocáveis que nossas sociedades encarregam de encarnar o mal, e que elas cobrem de interdições, sob o nome de criminosos, a situação é exatamente a mesma. Sim, eles são criminosos. Isso quer dizer, em boa lógica, que eles cometeram um ou vários crimes e que são passíveis de sanções definidas pelo código penal. Mas graças à ambigüidade do termo, eles são persuadidos — e deixam-se persuadir — de que essa definição objetiva se aplica, na realidade, ao seu ser subjetivo e oculto: o criminoso que eles eram para os outros, eis que ele está escondido no fundo deles, como um monstro; assim deixam-se governar por um outro, isto é, por um ser que só tem realidade nos olhos dos outros. Suas faltas e seus erros se transformam em disposição permanente, isto é, em destino”.²⁹⁸ Lembremos aqui do terceiro exemplo que Sartre nos oferece no capítulo sobre a má-fé de *O Ser e o Nada*. Depois de falar da mulher que se refugia na pura transcendência e na ambigüidade da linguagem para aceitar sem dizer os galanteios de seu pretendente; depois do garçom que é garçom demais e representa o ser garçom no íntimo mesmo do seu ser; depois disso, Sartre nos fala do exemplo do homossexual e a lógica que se opera ali é da mesma natureza dessa que acabamos de descrever na citação acima. O homossexual recusa-se a se assumir como homossexual, ao mesmo tempo o seu companheiro exige que ele defina todo o seu ser como sendo decorrência dessa essência, a homossexualidade. Sartre nos dirá, então que, sim ele é homossexual à medida que assume condutas identificadas socialmente como condutas de homossexual, mas, por outro lado, ele não é homossexual como uma mesa é uma mesa, já que a realidade humana escapa a toda determinação. Aqui como ali, joga-se com a ambigüidade do termo ser. Sim, Genet é ladrão, na medida em que cometeu certos roubos, mas esse ser ladrão não retroage sobre o mais íntimo de seu ser para, enfim, preencher-lhe de sentido. “Na medida em que uma série de condutas se define como condutas de

²⁹⁷ SARTRE – Saint Genet, p. 51.

²⁹⁸ Ibid., p. 45.

pederasta e que assumi tais condutas, sou pederasta. Na medida em que a realidade humana escapa a toda definição por condutas, não sou.’ Mas o homossexual se desvia dissimuladamente para outra acepção da palavra ‘ser’: entende ‘não ser’ no sentido de ‘não ser em si’. Declara ‘não sou pederasta’ no sentido em que esta mesa não é um tinteiro. Está de má fé”.²⁹⁹

E Genet vive radical e contraditoriamente essa ambigüidade. Em primeiro lugar, ele quer ser ladrão, já que ele quer se identificar com o próprio mal; mas, em segundo lugar, ele quer que seus atos sejam atos de vontade. Ele quer ser ao mesmo tempo sujeito *ao* mal e sujeito *do* mal. Na dúvida sobre o que seria pior: ter uma natureza má ou desejar o mal, ele escolhe os dois. Donde as duas morais que Sartre aponta nas condutas de Genet, ambas operantes. A moral do ser e a moral do fazer. Genet tem seu ser alienado: ele é o que disseram dele; mas quer também se assenhorar da própria alienação que lhe impuseram e deseje, assim, ser esse outro que ele é.

A sentença dos adultos sobre o pequeno Genet, sua transformação em bode expiatório. Até aqui o que os outros operaram sobre o ser de Genet, mas daqui por diante é preciso que ele mesmo reelabore sua própria situação. Os outros transformaram Genet em objeto por excelência, agora é preciso que ele reaja a isso: sujeito de sua própria sujeição, é com a estranha tensão entre a forte imagem objetiva que desde cedo lhe atribuíram e a sua própria vivência subjetiva que Genet terá que lidar. E é na surpreendente obra poética de Genet que Sartre localiza esse momento de inversão do objeto mais puro em sujeito mais potente: “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 do 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”.³⁰⁰

Todo percurso que Sartre faz da história de Genet em seu ensaio é preenchido por passagens que são das próprias obras de Genet. Essas passagens são tomadas por Sartre como auto-biográficas, mas dizem respeito também ao momento positivo da liberdade em Genet. Mas ainda é muito cedo para trabalharmos esse aspecto da singular expressão da

²⁹⁹ Idem. *O Ser e o Nada*, p. 111.

³⁰⁰ Idem. *Saint Genet*, p. 62.

liberdade de Genet. Nesse momento toda a sua vida, na verdade toda a sua escolha por não viver e ao mesmo tempo continuar vivo, é permeada por esterilidade. Esterilidade literária e esterilidade também de ordem sexual. Trata-se da homossexualidade de Genet, o outro aspecto descrito por Sartre dessa conversão ao mal e que vale a pena analisarmos aqui.

Sua opção pelo crime e sua opção sexual, segundo Sartre, expressam uma mesma escolha mais originária e que até agora nos esforçamos por descrever aqui: a primeira metamorfose de Genet, sua conversão ao mal. Para nós que vivemos sob o signo da vitimização e do recorrente anseio dos próprios homossexuais a fim de se desresponsabilizarem acerca de sua sexualidade — a preferência pelo termo orientação sexual em vez de opção sexual revela que não houve uma escolha deliberada pelo sujeito de sua própria sexualidade, fato que, feitas as devidas ressalvas, o próprio Sartre concordaria, mas revela também e sobretudo um forte desejo de se tornar não responsável por sua própria sexualidade —; e é tamanha a nossa distância desse universo conceitual sartriano em que liberdade rima necessariamente com responsabilidade pela integralidade do seu ser que nos soa totalmente errônea a descrição que ele faz da homossexualidade de Genet. Mas, então, vejamos.

Em primeiro lugar, a homossexualidade de Genet não aparece ali, na interpretação sartriana, como uma essência mais primordial, como uma estrutura desejante que se formaria à revelia do sujeito. Bem ao contrário, Genet, por mais que negue, não foi primeiro homossexual e se tornou um pária depois, foi sua escolha mais originária que exigiu uma certa expressão da sua sexualidade, porque ele não é simplesmente homossexual. Assim como não há em Genet uma precedência da homossexualidade, não há também sequer uma essência geral da homossexualidade, ela é, de certa forma, a maneira como cada homossexual vivencia sua própria sexualidade, e foi a homossexualidade passiva (bicha-fêmea) que se exigiu em Genet. Logo descobriremos o porquê. “Ninguém nasce homossexual ou normal: cada um se torna um ou outro, segundo os acidentes de sua história e a sua própria reação a esses acidentes. Defendo que a inversão sexual 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”.³⁰¹

³⁰¹ Ibid., p. 87.

Não obstante o vocabulário de época (“inversão sexual”, “homossexual ou normal”), Sartre se recusa a interpretar a homossexualidade de Genet, assim como a homossexualidade em geral, como uma estrutura exterior ao sujeito, mais que isso, ela sequer acontece à revelia deste. A homossexualidade como uma “saída” indica, entre outras coisas, a atividade presente nessa “descoberta”. Antes de ter sua origem fora do tempo próprio do sujeito (“escolha pré-natal”) ou mesmo como resultado de causa (trauma) que determinou esse efeito, a homossexualidade é inseparável do processo de subjetivação. Ela tem, portanto, sua origem na ordem do tempo, na história mesma de cada indivíduo. Ela é uma reação subjetiva, assim como a heterossexualidade também o seria, às solicitações do mundo. E é só a partir de uma escolha mais originária que podemos compreender a forma de expressão dessa conduta sexual. Ora, se ela não é uma essência em Genet é porque ela própria não se constitui como uma substância. A homossexualidade será, nessa perspectiva, o que cada homossexual fizer dela. Há evidentemente condutas objetivamente tidas como condutas de homossexual, mas elas precisam ser assumidas como tais por uma subjetividade. A objetividade social da homossexualidade deixa de ser, assim, um fato bruto que determinaria, classificaria e identificaria do exterior o sujeito homossexual. Ela passa a se localizar na mediação entre o domínio da objetividade (as condutas socialmente tidas como de homossexual) e o domínio da subjetividade, a maneira mesma como cada um posiciona sua homossexualidade.

Para Sartre, a crise original de Genet, a violência que essa criança sofreu ao ser transformada, pelo olhar do outro, definitivamente em objeto, esse ato primeiro já colocava Genet numa situação, por assim dizer, pré-pederástica, e aqui fica mais clara a relação, a partir da homossexualidade de Genet, entre o objetivo e o subjetivo. “Por sua crise original e pela decisão que se seguiu, Genet encontra-se mergulhado em uma situação que se poderia chamar de pré-pederástica: nem que ele, posteriormente, nunca se deitasse com um homem e nem mesmo sonhasse com isso, já estava marcado, eleito; teria permanecido, como tantos outros, uma Vestal da homossexualidade”.³⁰² O que isso quer, exatamente, dizer? Uma homossexualidade que precederia e até seria independente de condutas homossexuais? Não estaríamos diante de uma flagrante contradição do princípio que afirma ser o homem aquilo que ele faz? Pois bem, não se trata de tornar a homossexualidade uma

³⁰² Ibid., p. 88.

essência, trata-se de afirmar sua dimensão objetiva: a crise original de Genet o pôs numa situação pré-pederástica, quer dizer, essa situação já era, aos olhos da sociedade, aquela de um homossexual. De maneira que, do ponto de vista do olhar do outro, a efetivação de uma conduta homossexual só confirmaria aquilo que todos já sabiam. “Como aquele banqueiro vaidoso, bem tratado, gracioso e lépido, que todo o mundo considerava um veado e que arrastava ligações mornas com mulheres, sem nunca imaginar amores proibidos, até que uma farra qualquer os revelasse a esse senhor de quarenta anos, e com isso o transformasse, retrospectivamente, naquilo que ele já *era*”.³⁰³ O que Genet apresenta, em primeiro lugar, é o que Sartre define como uma inclinação para a homossexualidade, decorrente da prioridade em Genet do objeto que ele é para o outro sobre o sujeito que ele é para si.

Genet se faz quase que totalmente objeto, suas escolhas afetivas e sexuais revelam isso. Mas nesse mesmo gesto ele também objetiva seus amantes. “Na verdade, esse amor não se dirige ao jovem marginal na sua singularidade. Ele não se preocupa, de modo algum, com os empreendimentos e sucessos do amado, isto é, com a sua transcendência”.³⁰⁴ Ou ainda nessa passagem em que fica muito mais explícito o jogos de inversões que Genet opera em relação a seus amados: “*Tese*: o pederasta ativo é o amado, logo o essencial. Ele submete o amante, o possui. *Passagem para a antítese*: mas ele tira a sua pungente beleza do amor que a bicha fêmea lhe dedica. Sem esta ele seria apenas um animal. O pederasta passivo o possui por sua vez”.³⁰⁵ Tudo se passa como na dialética hegeliana do senhor e do escravo. Na luta pelo reconhecimento entre duas consciências de si, a primeira (senhor) aceita arriscar a própria vida, a segunda (escravo) recua diante do medo de arriscar a própria vida. Por preferir a liberdade, pondo em jogo a vida, o senhor torna-se o essencial e o escravo aquele que, por prender-se à vida, torna-se inessencial. Mas, ocorre também, que o senhor depende do escravo para ser senhor e aquele que era essencial se mostra como dependente e, assim, inessencial. Dessa forma, o escravo é senhor do senhor.

Genet decidiu ser aquilo que pensavam dele, decidiu, no mais íntimo do seu ser, tornar-se o ladrão de que fora acusado na infância. Nas quis contrariar as expectativas das pessoas honestas que viam nele a possibilidade de redenção de suas mazelas. Mas eis que o ladrão se transforma em sonhador e as exigências que as pessoas de bem lhe fizeram dão

³⁰³ Ibid., pp. 88 e 89.

³⁰⁴ Ibid., p. 94.

³⁰⁵ Ibid., p. 320.

lugar a uma inversão. “Decidira ser o que haviam feito dele; esforçando-se para ser ladrão, percebeu que se tornara sonhador; mas sua vontade original de assumir-se inteiramente não mudou. Já que existe um sonhador, é sonhador que ele terá de querer ser. Será o ladrão que se tornou poeta. Por essa decisão escapa ao sonho, pois transforma um sonho de vontade em vontade de sonho; e principalmente, age enfim sobre si mesmo. Seria ladrão, no máximo, se acabasse confirmando as previsões das pessoas honestas; como poeta, iria além delas: essa promoção dependerá apenas dele”.³⁰⁶ A primeira metamorfose de Genet, sua conversão ao mal, dará lugar a uma nova conversão que assumirá um compromisso estético. Ainda é cedo para examinarmos de perto essa “reviravolta”. Por agora, Genet é o que fizeram dele. Seus possíveis se mantêm como possíveis, mas as circunstâncias de sua vida o encaminham para o roubo. “É que tem de roubar para viver. Combina um roubo de jóias, marca o dia, a hora, o meio, escolhe os cúmplices. Sim; até o fim, esse roubo continua sendo um dos seus possíveis, até o fim ele pode decidir não realizá-lo. Nesses estreitos limites ele é livre. Mas se não roubasse essas jóias, na próxima semana roubaria outras”.³⁰⁷

A primeira conversão de Genet equivale a aceitar sua vida, seu esforço por viver, como destino. Para esse homossexual que fez tudo decorrer daquela sentença objetivante que os adultos de bem lhe impuseram, viver é não viver, é recusar a história. “Daí o traço essencial dessa adolescência: Genet não tem história. (...) Uma vida histórica é cheia de acasos, de encontros: encontra-se um futuro cunhado num campo de prisioneiros, uma certa mulher, por quem se pensou morrer de amor, durante uma viagem. O futuro é incerto, somos o nosso próprio risco, o mundo é o nosso perigo. Não poderíamos existir em tempo algum para nós mesmos como uma totalidade”.³⁰⁸ Sua liberdade aqui enfatiza sua dimensão negativa: seu projeto de ser é o esforço por ser nada. Aliás, é a alienação o primeiro momento da liberdade. “O primeiro momento da progressão dialética é pois a alienação”. E é dessa apreensão de si pelo outro que ele terá que se libertar, e o fará pelo não-ser: “Ele se liberta do ser pelo não-ser, pois considera o que é à luz do que ainda não é”. Seu projeto de tornar-se o que fizeram dele já implica um princípio de ação, porque fazer é modificar a estrutura do mundo, é negação do ser pelo não ser. As circunstâncias (situação) não são

³⁰⁶ Ibid., p. 335.

³⁰⁷ Ibid., p. 332.

³⁰⁸ Ibid., pp. 296 e 297.

exteriores a Genet porque ele próprio é um movimento ininterrupto de passagem da passividade à atividade e vice-versa. Ser inteiramente outro equivale também a negar a si no outro. É esse estranho projeto de libertação, disfarçado em extrema sujeição que parece caracterizar Genet.

Nunca haverá propriamente a anulação dessa dimensão negativa da liberdade que foi enfatizada por Sartre desde a descrição da infância de Genet. Nunca ele deixará de ser efetivamente o “Outro” que eu (a sociedade dos homens de bem) não poderia ser. Ocorre, no entanto, que se não há possibilidade de inserção para esse paria, é pela literatura que veremos florescer a dimensão ativa dessa liberdade. É escrevendo sobre si e sobre os seus “iguais” que Genet causará horror á sociedade que o forjou. E o horror, dirá Sartre é reconhecimento. Aos nos causar horror, Genet nos compromete: “Mesmo que fôssemos feitos de neve pura, isentos de qualquer recalçamento, mesmo que fôssemos para a virtude por tropismo, como a mariposa para a luz e o sr. Rouseaux para o erro, Genet ainda nos repugnaria. Logo, estaríamos ainda comprometidos”.³⁰⁹

Donde a reviravolta de Genet. Bem entendido, ele nunca deixará de ser um paria, mas fará de seu ser objeto a condição de sua subjetividade. De que maneira? Veja-se, por exemplo, a prosa de Genet. Ele insiste, mesmo sob a condição de ser rejeitado, em falar de si como sujeito, quer dizer, fala de homossexuais e ladrões como um deles e não com o distanciamento de quem os vê como objetos. Não se trata, assim, de falar *sobre* a homossexualidade, ou *sobre* a marginalidade. É Genet homossexual e ladrão que falará em suas obras e por ele todos os párias sociais. “Lendo Genet também somos tentados a perguntar: ‘Um pederasta, isso existe? Isso pensa? Isso julga, no julga, nos vê?’ Se isso existe, tudo muda. Se a pederastia é a escolha de uma consciência, ela se torna uma possibilidade humana”.³¹⁰ Eis a reviravolta de que falamos há pouco. A ausência do princípio da reciprocidade, já que ninguém considerava a situação de Genet como sua situação possível, essa ausência sempre impediu Genet de se pôr como sujeito. Ocorre agora, no entanto, que ao se assumir como o marginal que fizeram dele e falar disso em primeira pessoa, Genet passa a também ele poder julgar, poder condenar, enfim, poder objetivar os sujeitos de sua sujeição.

³⁰⁹ Ibid., p. 548.

³¹⁰ Ibid., p. 549.

A contrapartida dessa possibilidade, para Genet, de ser sujeito? Paria da sociedade dos homens de bem, rejeitado pelos ladrões que não o reconhecem como um igual, é a solidão que restará à libertação empreendida por Genet. “Você estará sozinho se souber que, aos olhos dos outros, não é mais do que um objeto culpado, enquanto a sua consciência, a despeito de si própria, não cessa de aprovar-se; você estará sozinho se a Sociedade o anular e você não puder aniquilar-se. A ‘impossível nulidade’ de Genet é a solidão”.³¹¹ Genet é, assim, o objeto que se faz subjetividade. É mesmo esse, no entender de Sartre, o segredo da sua pederastia, assim como de seu ofício de ladrão: objeto para todos, ele se faz o mal absoluto: homossexual, ladrão, traidor. Sua literatura? Ao se pôr como sujeito de si, sujeito irrecusável para si não obstante o olhar dos outros, Genet estende um espelho de horror e comprometimento à sociedade dos homens de bem.

³¹¹ Ibid., p. 554.

VIII - Considerações Finais

“Kierkegaard tem razão contra Hegel, tanto quanto Hegel tem razão contra Kierkegaard”. Com essa frase lapidar, Sartre, em *Questão de Método*, enfatiza a preocupação do filósofo alemão em valorizar, por via do conceito, o concreto verdadeiro, assim como não abre mão de celebrar a ênfase do ideólogo dinamarquês em não reduzir um certo real ao pensamento, em não reduzir a subjetividade ao império do Saber. “O materialismo histórico”, continua Sartre contra Lukács, “é a única forma de interpretação válida da História”, e “o existencialismo” afirma Sartre em 1960, “permanecia a única abordagem concreta da realidade”. E o direito de cidadania do existencialismo permanece porque a situação de alienação, acredita Sartre, não é suficiente para suplantar a subjetividade. E isso ocorre porque se ao fazerem a História os homens são por ela condicionados, essa determinação não é suficiente para reduzir o sujeito dessa oração a mero sujeito gramatical. O homem vive sempre o universal como particular. “O acaso não existe ou, pelo menos, não da maneira como se imagina: a criança torna-se essa ou aquela porque vive o universal como particular”. E é essa verdade, garante Sartre, que faz com que a subjetividade, ou a liberdade, seja sempre a elaboração particular de circunstâncias gerais, que só ganham sentido depois de efetivamente encarnadas.

Durante nossa exposição foi sempre essa idéia que procuramos perseguir. Ao definir a liberdade como um paradoxo nas páginas de *O Ser e o Nada*, Sartre salientava que a exterioridade da situação só é possível se nos colocarmos imediatamente no ponto de vista do universal, bem como, a irrelevância das determinações históricas só é possível se negarmos que é sempre frente ao dado que a liberdade precisa subjetivamente se efetivar. Numa palavra, não é a ausência de determinações que nos garante a liberdade, mas sim a impossibilidade dessa liberdade recusar a elaboração do dado. E isso é tanto mais verdadeiro quanto “é verdade que o indivíduo é condicionado pelo meio social e volta-se sobre ele para condicioná-lo; é isso mesmo – e nada mais — que faz sua realidade”.³¹² Nosso primeiro texto procurou, dessa forma, mapear uma certa leitura corrente de *O Ser e o Nada* que vê naquela definição ontológica de liberdade apresentada naquele ensaio, a

³¹² Sartre, *Questão de método*, pp. 63 e 64.

negação da história e a filiação de Sartre a um idealismo de tipo burguês. Esse diagnóstico de época — a leitura que enfatizamos ocorreu apenas cinco anos depois da publicação de *O Ser e o Nada* — deu, por assim dizer, o tom das leituras correntes do conjunto da obra sartriana. Ontologia fenomenológica não poderia figurar, assim, senão como um atestado de filiação de Sartre a uma concepção abstrata de liberdade, censurável, portanto, frente à situação tenebrosa que a História humana havia, naquele momento, forjado. O chamado “encontro” de Sartre com o marxismo só poderia, apontar, dessa maneira, para a confissão de que uma investigação fenomenológica é incompatível com a presença da história.

A ontologia da consciência em Sartre, como nos aponta o segundo capítulo desta dissertação, é o cenário prévio para que o tema sartriano da liberdade possa ser adequadamente compreendido. Uma consciência esvaziada de qualquer conteúdo, mesmo que a título de representação, é a condição prévia, como já apontava o pequeno *Ensaio sobre a transcendência do Ego*, para que a noção propriamente fenomenológica de intencionalidade seja legítima. Consciência como vazio e negatividade, quer dizer, como poder de negação do dado — na acepção de que o sentido do ser é apenas por ela elaborado —, mas também como poder de negação de si como projeto de fixação no ser. Negação da exterioridade e negação de si convergem aqui para a elaboração de uma concepção de liberdade que longe de ser uma liberdade de vontade é auto-determinar-se a querer, é autonomia de escolha. Quando abordamos o capítulo sobre a liberdade de *O Ser e o Nada* foi justamente essa relação intrínseca entre liberdade e situação que procuramos enfatizar. A liberdade dá o sentido da situação, assim como a situação condiciona a liberdade. É justamente essa relação paradoxal que permite a Sartre introduzir a história na própria maneira como as subjetividades efetivamente se forjam.

A prova paradigmática dessa elaboração sempre subjetiva do vivido é a ênfase que Sartre dá aos trabalhos de cujo ofício tradicionalmente se ocupa o psicólogo. Procuramos examinar três momentos dessa visada sartriana em relação às aventuras do homem concreto. Em primeiro lugar o momento de revisão da ciência do psíquico com vistas a uma adequação da psicologia a uma elucidação de natureza antropológica. Propor uma psicanálise existencial significa apostar na irredutibilidade da subjetividade, já que é só concretamente que podemos compreender um homem em luta com as solicitações do mundo. Essa aventura singular é exemplarmente mostrada na interpretação sartriana de

Jean Genet, já que se a liberdade é um irreduzível, uma condenação da qual não podemos nos livrar, como sentenciava *O Ser e o Nada*, então, ela precisa se revelar mesmo ali onde ela parecia ter alcançado seu grau zero, como é o caso de Genet.

Se a leitura que propusemos nessa dissertação procede, então é preciso considerar que a liberdade defendida por Sartre antes de ser alheia ao tempo e aos acontecimentos históricos, como supuseram algumas leituras, é um fazer-se, uma conversão ininterrupta em libertação. Significa dizer, ainda, que as determinações históricas objetivas, para Sartre, não são suficientes para anular a liberdade, mesmo quando as subjetividades parecem quase totalmente aprisionadas e dilaceradas. Afinal de contas não era mesmo Marx quem tinha razão contra Hegel e contra Kierkegaard?

BIBLIOGRAFIA

BORNHEIM, Gerd – *Sartre: Metafísica e Existencialismo*. São Paulo, Perspectiva, 2000.

FREUD – *Cinco lições de psicanálise*. Rio de Janeiro, Imago, 1997.

_____ - “O Inconsciente”. In: *Obras psicológicas completas (vol. XIV)*. Rio de Janeiro, Imago, 1974.

GONÇALVES, Camila – *Desilusão e história na psicanálise de J. P. Sartre*. São Paulo, FAPESP/Nova Alexandria, 1996.

HEGEL – *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1999. (4ª. Edição).

HEIDEGGER – *Ser e Tempo*. Petrópolis, Vozes, 2000. Parte 1.

HUSSERL – *A Idéia da Fenomenologia*. Lisboa, Edições 70, 2ª ed., 1958. Tradução: Artur Morão.

JACOBELIS, Paola – “Temporalidade e liberdade ou da compreensão da realidade humana em *O Ser e o Nada*”. In: *O drama da existência*. São Paulo, Humanitas, 2003.

KANT - *Crítica da Razão Pura*. Lisboa, Gulbenkian, 1989, 2a. edição.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin – “Metafísica e História no romance de Sartre”. In: *CULT*, ANO III, 34, p. 59.

_____ - “A Transcendência do Ego. Subjetividade e narrabilidade em Sartre”. In: *Síntese*, vol. 27, n.º 88, 2000, p. 165-182.

LUKÁCS, *Existencialismo ou Marxismo?* São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas LTDA., 1979.

MENDONÇA, Cristina Diniz - *O mito da resistência*. Tese de doutorado defendida na FFLCH/USP em 2001.

MARCUSE – *Cultura e Sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1998.

MOURA, Carlos Alberto – *Racionalidade e crise*. São Paulo – Porto Alegre, Discurso Editorial – UFPR, 2001.

_____ - *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo, EDUSP/Nova Stella, 1989.

- MOUTINHO, Luiz Damon – *Sartre: Psicologia e Fenomenologia*. São Paulo, Brasiliense/FAPESP, 1995.
- NOUDELMON, François – *Sartre: L'Incarnation Imaginaire*. Paris, Harmattan, 1995.
- POLITIZER – *Crítica dos fundamentos da psicologia*. Piracicaba, UNIMEP, 1998.
- SARTRE, J-P - *A Transcendência do Ego*. Lisboa, Colibri, 1994.
- _____ - *A Imaginação*. In: Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- _____ - *Esboço de uma teoria das emoções*. Rio de Janeiro, Zahar, 1994.
- _____ - *O Imaginário*. São Paulo, Ática, 1996.
- _____ - *Diário de uma guerra estranha*. São Paulo, Círculo do livro, s/d.
- _____ - *O Ser e o Nada*. Petrópolis, Vozes, 2000, 8a. edição.
- _____ - *A Idade da Razão*, São Paulo, DIFEL, 1972.
- _____ - *O Existencialismo é um humanismo*. In: Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- _____ - “Consciência de si e conhecimento de si”. In: *A Transcendência do Ego*, Lisboa, Colibri, 1994.
- _____ - *Situações I e IX*. Lisboa, Europa-América, s/d.
- _____ - *Questão de método*. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- _____ - *Saint Genet*. Petrópolis, Vozes, 2002.
- SCHAFF, Adam – *Filosofia Del Hombre: Marx o Sartre?* México, Grijalbo, 1965.
- SEEL, Gerhard - *La dialectique de Sartre*. Paris, Nouvelle Imprimerie Laballery, 1995.
- WHITE, Edmund – *Genet: uma biografia*. Rio de Janeiro, Record, 2003.
- YAZBEK, André – *A nostalgia do impossível: realidade humana e falta ontológica em L'être et le néant*. Dissertação de mestrado, PUC-SP, 2003.